

*Hekmat va Falsafeh*  
( Wisdom and Philosophy )

حکمت و فلسفه

Vol. 15, No. 57, Spring 2019

سال ۱۵، شماره ۵۷، بهار ۱۳۹۸

تفسیر از آن خویش کننده اخلاق نیکوماخوس به مثابه راهبر  
پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر جوان

سید جمال سامع\*

(نویسنده مسئول)

محمدجواد صافیان\*\*

چکیده

ارسطو از فلاسفه تأثیرگذار بر روی تفکر هایدگر جوان است. هدف مقاله حاضر روشن کردن بخشی از این تأثیرگذاری است. هایدگر در خلال سال های ۱۹۲۲-۱۹۲۶ عمیقاً به فلسفه ارسطو می‌اندیشد. اخلاق نیکوماخوس اثری از ارسطو است که بیش از سایر آثار، مورد توجه هایدگر قرار گرفته است. برای درک مواجهه هایدگر در این سالها با تفکر ارسطو بر روی سه اثر مهم این دوره « پدیدارشناسی در ارتباط با ارسطو» به سال ۱۹۲۲، «مفاهیم بنیادین ارسطو» به سال ۱۹۲۴ و «افلاطون: محاوره سوفسیت» متمرکز می‌شویم. استدلال مقاله این است که تفسیر هایدگر از ارسطو در این سالها در زمره اولین تلاش‌ها و تمرین‌های روش‌شناسی خاص وی، پدیدارشناسی هرمنوتیک است. به طوری که می‌توان بالیدن پدیدارشناسی هرمنوتیک و بسیاری از مفاهیم بنیادین اندیشه هایدگر در هستی و زمان مانند تخریب پدیدارشناسی، پروا، وجدان را حاصل تأمل هایدگر بر روی اندیشه های ارسطو در خلال این سالها دانست. سه گام اصلی این مقاله برای روشن کردن تفسیر از آن خویش کننده اخلاق نیکوماخوس عبارتند از پرداختن به حقیقت، بررسی مواجهه پدیدارشناسانه هایدگر با اخلاق نیکوماخوس و بررسی تخته به مثابه افق آشکارگی تکنولوژی. در هر یک از این سه گام سعی می‌کنیم تأثیر تفکر ارسطو بر هایدگر را بررسی کنیم.

**واژگان کلیدی:** اخلاق نیکوماخوس، پدیدارشناسی هرمنوتیک، ارسطو، هایدگر، وجدان، تکنولوژی، تفسیر از آن خود کننده.

\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛

jamal\_same68@yahoo.com

\*\* دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛

javadsafian777@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۱؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰]

## مقدمه

ارسطو از فیلسوفان تأثیرگذار در تاریخ فلسفه غربی است. در این مقاله سهم معلم اول در مولفه‌ها و مبانی فکری هایدگر جوان بررسی می‌شود. اهمیت این بررسی از آن جهت است که نشان می‌دهد که اندیشه‌های هایدگر در سال‌های بعد از تفکر وی بر روی فلسفه ارسطو، تا چه حد وام‌دار هم‌سخنی با این حکیم یونانی بوده است. هایدگر در خلال سالهای ۱۹۲۲ - ۱۹۲۶ عمیقاً در باب فلسفه ارسطو اندیشیده است و از میان آثار وی هیچ اثری به اندازه /خلاق نیکوماخوس توجه هایدگر را به خود جلب نکرده است به طوری که اولین تمرین‌های پدیدارشناسی هرمنوتیک به مثابه روش خاص هایدگر جوان در طول همین سال‌ها بالیدن گرفته است.

هایدگر از پدیدار شناسان قرن بیستم است که به همراه برنتانو و هوسرل در شکوفایی این نهضت فلسفی تأثیر چشمگیری داشته است. مواجهه هایدگر با آثار ارسطو در این زمان باعث می‌شود که وی از پدیدار شناسی سوژه‌محور هوسرل دور و به طرح اصلی هستی و زمان، فلسفه وجودی نزدیک شود. هایدگر در /خلاق نیکوماخوس ارسطو طرحی از فلسفه حیات می‌بیند که به وی اجازه می‌دهد تا با پدیدارشناسی مواجهه‌ای تازه داشته باشد. ما در این مقاله برای روشن کردن زمینه ارسطویی تفکر هایدگر بر روی آثار مهم سال‌های ۱۹۲۲ - ۱۹۲۶ متمرکز می‌شویم. برای این کار ابتدا مواجهه حقیقت<sup>۱</sup> محور هایدگر جوان با فلسفه حیات ارسطو در /خلاق نیکوماخوس را بررسی می‌کنیم. ادعای هایدگر این است که بر خلاف تلقی رایج در تاریخ فلسفه جایگاه حقیقت از نظر ارسطو گزاره نیست. وی حقیقت را تطابق محتوای گزاره با تصورات ما در فکر در نظر نگرفته است. وی اشاره می‌کند که ارسطو حقیقت را در معنای نامستوری به کار برده است. بنابراین برای روشن شدن مواجهه از آن خود کننده<sup>۲</sup> هایدگر جوان با /خلاق نیکوماخوس این مواجهه را با محوریت حقیقت مورد بررسی قرار می‌دهیم و در این قسمت روشن می‌کنیم که درک و دریافت هایدگر جوان از ارسطو تا چه اندازه با درک وی از دیگر حکیم یونانی یعنی افلاطون تفاوت دارد. برای روشن شدن این تفاوت

مواجهه پدیدارشناسانه هایدگر جوان را با/خلاق نیکوماخوس با دیگر اثر وی؛ یعنی آموزه افلاطون در باب حقیقت مقایسه می‌کنیم. از این رهگذر نشان داده می‌شود که بهره‌های ارسطویی تفکر هایدگر جوان تا چه میزان در پدیدارشناسی هرمنوتیک موثر بوده است.

در گام دوم مقاله مواجهه هایدگر با فلسفه عملی ارسطو در/خلاق نیکوماخوس بررسی می‌شود. ارسطو در/خلاق نیکوماخوس چنین می‌گوید: حالتی که نفس به سبب آن از طریق تایید یا نفی به درستی دست می‌یابد، پنج تا هستند: تخته<sup>۳</sup>، ایستمه<sup>۴</sup>، فرونسیس<sup>۵</sup>، سوفیا<sup>۶</sup>، نوس<sup>۷</sup> (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۱۳۹b۲۱). هایدگر در تفسیر خود، انحا متفاوت آشکارگی نزد ارسطو را نوعی پدیدارشناسی نفس لحاظ کرده و طرح یک فلسفه حیات را در این انحا گوناگون آشکارگی باز جسته است. هدف گام دوم مقاله نشان دادن اولین تمرین پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر جوان است که در خصوص فلسفه عملی ارسطو صورت گرفته است. هایدگر جوان در فلسفه عملی ارسطو و کتاب ششم/خلاق نیکوماخوس گونه‌ای فلسفه حیات منسجم و والا می‌یابد. گام دوم از این جهت با گام اول ارتباط دارد که حالات گوناگون نفس انسانی از نظر هایدگر، حالات آشکارگی حقیقت توسط دازاین هستند. طبق تفسیر هایدگر که تفصیلاً در مقاله آورده می‌شود، دازاین به پنج طریق حقیقت را آشکار می‌کند. بنابراین روشن می‌شود که یکی از سرنوشت سازترین مولفه‌های فکری هایدگر؛ یعنی نحوه‌های گوناگون آشکارگی حقیقت توسط دازاین با درک و دریافت وی از/خلاق نیکوماخوس گره خورده است.

در گام سوم که در حقیقت یک گام فرعی نسبت به دوگام قبلی محسوب می‌شود، سعی می‌کنیم تا نتیجه این مواجهه را در اثر دیگر هایدگر، پرسش در باب تکنولوژی دنبال کنیم «دازاین ما را در معرض ماهیت تکنولوژی قرار می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۷۷: ۱۵) بنابراین خود دازاین است که از نظر هایدگر ما را در مواجهه با پرسش از تکنولوژی قرار می‌دهد. در این گام سعی می‌کنیم که از بهره دوگام قبلی در روشن کردن فهم هایدگر از تکنیک و بهره‌های ارسطویی این فهم مختصری بگوییم تا روشن شود

دازایی که ما را در معرض پرسش از تکنولوژی قرار می‌دهد تا چه اندازه مولفه‌های ارسطویی دارد.

از آنجایی که حالات گوناگون آشکارگی حقیقت توسط دازاین همان پنج طریقی است که در گام دوم بیان شده است این امر با مسئله تکنیک ربط وثیقی پیدا می‌کند. اگر بپذیریم که ارتباط تخنه، پوئیسس، پراکسیس و اپیستمه باهم، تفاوت آن‌ها از یکدیگر، نحوه‌های گوناگون آشکارگی توسط هریک، در فهم مسئله تکنیک راه گشاست درمی‌یابیم که این گام سوم با دو گام قبلی ارتباط منطقی دارد. بنابراین هدف مقاله، روشن کردن مواجهه هایدگر با ارسطو و پی گرفتن این مواجهه در آثار دیگر هایدگر است، سعی می‌کنیم این هدف را در سه گام دنبال کنیم.

### حقیقت به مثابه بنیاد تفسیر هایدگر جوان از ارسطو

تفسیر هایدگر جوان از *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو بر اساس فهم وی از آشکارگی حقیقت در فضائل پنج گانه مطرح شده در این کتاب است. به عبارت دیگر پرسش اساسی هایدگر جوان این است که هر کدام از این پنج طریق چگونه مجال به آشکارگی حقیقت می‌دهند؟ آیا می‌توان با تلقی رایج تاریخ فلسفه مبنی بر تقدم بی چون و چرا سوفیا بر فرونسیس در فلسفه ارسطو، همراه شد؟ هایدگر در این ارتباط در درس گفتارهای دوره فرایبورگ اظهار نظر می‌کند: «کار اساسی فلسفه به آشکارگی رساندن و به چالش کشیدن اولویت و حکومت امر مطلق نظری است (Heidegger, 1987: 87). پرسش اساسی این است که کدام یک از پنج طریق حقیقت را به نحو اصیل تری آشکار می‌کند؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش هایدگر جوان به پدیدارشناسی حقیقت در منظومه فکری ارسطو می‌پردازد. هایدگر در مراحل آغازین کار فلسفی خود شیفته تاریخمندی حیات است. اساساً آنچه برای وی اهمیت فوق العاده‌ای دارد گذرکردن از پدیدارشناسی سوژه‌مدار ادموند هوسول است. هوسول با قائل شدن به مفاهیمی چون

شهود<sup>۸</sup> ذات، تعلیق و تحویل حکم تاریخی، اساساً زمینه را برای هرگونه درک و دریافت تاریخی از پدیدارها بسته بود. وی نهایتاً در تلاش‌های فکری مداوم خود به یک من‌استعلایی رسید که دائرمدار چگونه بودن پدیدارها لحاظ می‌شد. هایدگر این تحلیل در مورد ماهیت آگاهی و نحوه مواجهه ما با پدیدارهای حیات را بسیار نابسند می‌دانست. بنابراین تلاش کرد تا روش خاص خودش را که بعدها به پدیدارشناسی هرمنوتیک معروف شد نه در هم سخنی با هوسول بلکه در هم سخنی با حکیم یونانی، ارسطو پیدا کند؛ «حیث‌التفاتی به نحو تحویل یافته هیچ چیز نیست مگر التفاتی بودن ابژه که ویژگی هستی‌شناسانه حیات واقع بوده است. حیث‌التفاتی که فقط در مقام دربارگی مد نظر است، اولین خصوصیت پدیداری است که از ابتدای تحرک اساسی حیات؛ یعنی پروا<sup>۹</sup> قابل پیگیری است» (Heidegger, 1987:17). بنابراین آن‌طور که نقل قول روشن می‌کند، هایدگر جوان خواهان فراروی از پدیدارشناسی هوسرل است. پدیدارشناسی هوسرل از نظر هایدگر به جهت اینکه تقویم جهان را بر اساس سوژه استعلایی محض دنبال می‌کند، در ادامه سنت ثنوی مدار، جوهرمادی/جوهرروحانی دکارتی قرار دارد. نقطه عزیمت هایدگر جوان از پدیدارشناسی هوسرل به پدیدارشناسی هرمنوتیک در منظومه فکری هایدگر جوان پدیدارشناسی حیات واقع بوده است که از مواجهه فلسفی با ارسطو آغاز می‌شود. بنابراین هایدگر تلاش می‌کند تا از وجودشناسی ناحیه‌ای<sup>۱۰</sup> هوسرل به سمت وجودشناسی بنیادین<sup>۱۱</sup> گذر کند. وظیفه این هستی‌شناسی بنیادین در آثار هایدگر جوان، روشن کردن زندگی و پدیدارهای انضمامی آن است. برای دریافتن پدیدارهای انضمامی زندگی درک و دریافت از انسان به مثابه سوژه شناسا، اراده به قدرت، نیرو و غیره بسنده نیستند. از نظر هایدگر جوان هر کدام از این تلقی‌ها از ذات و ماهیت انسان، مانع از این شده‌اند که ما به انسان واقع بوده در زندگی انسانی بپردازیم. هایدگر در این دوره فکر می‌کند ارسطو فیلسوفی است که به یاری او می‌توان انسان را در حیات انضمامی اش درک کرد. این پرسش مطرح می‌شود که ارسطو بر اساس چه درک و دریافتی توانسته انسان را در حیات انضمامی اش درک کند؟ به عبارت دیگر چه

چیزی در فلسفه ارسطو به وی یارای رسانده انسان را در افق حیات انضمامی بررسی کند؟ هایدگر در طریق من در پدیدارشناسی و تفکر علاوه بر اذعان به اینکه از رهگذر خواندن اثر برنتانو تحت عنوان معانی متکثر وجود نزد ارسطو به کار فلسفی علاقه مند شده است، وامداریش به ارسطو در خصوص روش را نیز متذکر می‌شود «آنچه که برای پدیدارشناسی حالات آگاهی روی می‌دهد، توسط ارسطو و در کل توسط اندیشه یونانی به مثابه الثیا به نحو اصیل تری به تفکر درآمده است (Heidegger, 2002: 173).

بنابراین در تفکر ارسطو و به طور کلی در درک و دریافت یونانی توجهی ویژه به حقیقت بوده که به آن‌ها اجازه درک کردن چیزها در افق حیات انضمامی را داده است. پرسش اینجاست که این درک و دریافت از حقیقت چیست؟ باید توجه داشت که فلسفه هایدگر در تمام دوران حیاتش یک فلسفه وجودی است، موضوعی که بیش از همه کار فلسفی هایدگر را به خود معطوف داشته، وجود است. هایدگر در ابتدای کار فلسفی خود نحوه ای از ارتباط میان حقیقت و هستی را در آثار ارسطو درک میکند که بسیار بر فهم وی از این مسئله در سال‌های بعد اثرگذار است. تفسیر پدیدارشناختی در ارتباط با ارسطو به سال ۱۹۲۲ و درس گفتار در باب منطق به سال ۱۹۳۶-۱۹۳۵ و درس گفتار ماهیت آزادی بشر در همین سال نشان می‌دهد که تا چه اندازه پیوند حقیقت و وجود در فلسفه ارسطو برای هایدگر حایز اهمیت است. بر اساس این درک و دریافت از حقیقت است که در سال‌های بعدی هایدگر به تاریخ حقیقت اشاره می‌کند. وی در درس گفتار پارمنیدس الهه شعر پارمنیدس را همان حقیقت می‌داند و معتقد است که حقیقت در معنای نامستوری اولین بار در شعر پارمنیدس بیان شده است: ایزد بانو کیست؟ ما تنها زمانی یارای پاسخگویی به این سوال را خواهیم داشت که شعر تعلیمی را چون یک کل در نظر بگیریم. ایزد بانو، ایزد بانوی حقیقت است. حقیقت در ذات خویش ایزد بانو است (Heidegger, 1992a: 5). درس گفتار پارمنیدس مربوط به سال‌های بعد از تفکر هایدگر بر روی مسئله حقیقت است. در این درس گفتار هایدگر، تاریخی تحت عنوان تاریخ حقیقت را ترسیم می‌کند که مبتنی به دو نحوه درک و دریافت از حقیقت است:

درک و دریافت از حقیقت به معنای نامستوری و یا در نظر گرفتن حقیقت در معنای مطابقت. شکل گرفتن تاریخ حقیقت نزد هایدگر حاصل تامل وی در این سال‌ها بر روی حقیقت اندیشی یونانی است.

هایدگر در تفسیر پدیدارشناسی در ارتباط با ارسطو در همان ابتدا به تفسیر کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس می‌پردازد. بخش مهمی از تفسیر این کتاب معطوف به معنای حقیقت و ارتباط آن با لوگوس و لگین شده است. هایدگر در این رساله تمایزی میان دو نوع حقیقت، حقیقت نوئتیک و حقیقت در گزاره قائل می‌شود که در سالهای بعدی تاریخ حقیقت نام می‌گیرد. حقیقت نوئتیک ماقبل حقیقت اظهار شده در گزاره‌های زبانی است و آن را ممکن می‌سازد. از نظر هایدگر این همان معنای اصیل حقیقت یا همان لگین اصیل در معنای جمع کردن موجودات در یگانگی وجود است. طبق نظر هایدگر حقیقت فلسفی از نظر ارسطو همین لگین اصیل است.

در تلقی نوئتیک از حقیقت نظاره محض وجود دارد که هیچ خطا و اشتباهی در آن راه ندارد. حقیقت در گزاره یک تلقی متاخر است که مبتنی بر حقیقت نوئتیک است. هایدگر بر اساس تفسیر خود از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس اذعان می‌کند که کنش‌ها و رفتارهای آشکار کننده حقیقت انحای گوناگون رفتار انسانی در طول حیات هستند. بنابراین لوگوس که توانایی نفس انسانی در ترکیب کردن است، حقیقت را به پنج شیوه آشکار می‌کند: تخریب، ایستاده، فرونسیس، سوفیا و نوس. بنابراین روشن است که از نظر هایدگر جوان، ارسطو آشکارگی حقیقت را در افق انضمامی حیات بررسی کرده است. هایدگر در درسگفتار سوفیست/فلاطون کتاب‌های ششم و دهم اخلاق نیکوماخوس را مورد بررسی قرار داده است. ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس فضائل نفس را به دو دسته تقسیم می‌کند: فضائل اخلاقی و فضائل دیانوتیک. فضائل دیانوتیک مربوط به آن بخشی از نفس هستند که واجد لوگوس است، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: در دسته اول نفس عاقله به موجودات از آن وجه نظر می‌کند که ثابت و غیر قابل تغییر

هستند و در دسته دوم نفس عاقله موجودات متغیر را مورد بررسی قرار می‌دهد. گروه اول فضائل اخلاقی و گروه دوم فضائل تأملی هستند. هایدگر در این باره می‌گوید: «تمایز کاملاً با اصالتی است. از این رو نادرست است که قائل باشیم دو منطقه از وجود، دو حوزه از وجود است که در شناخت نظری دوشادوش هم قرار گرفته‌اند. بلکه این تمایز جهان را بیان می‌کند. این اولین تمایز وجود شناختی عالم است» (Heidegger, 1992b : 78).

بنابراین طبق تفسیر هایدگر پنج طریق آشکار سازی به هیچ وجه دلخواه و عارضی نیستند بلکه این پنج طریق در حقیقت انحاء گوناگون آشکارگی حقیقت هستند. کلام خود ارسطو کاملاً تفسیر هایدگر جوان را تأیید می‌کند: «فرونسیس نمی‌تواند شناخت یا فن باشد. شناخت نیست زیرا آنچه می‌تواند به انجام برسد می‌تواند طور دیگری باشد. فن نیست زیرا فعل و ساختن انواع متفاوتی از امور هستند (ارسطو؛ ۱۳۸۹: ۳-۱۱۴۳b). بنابراین از نظر ارسطو وقتی در ساحت اپیستمه هستیم چیزها را بر اساس اصول مبتنی بر نوس درک می‌کنیم در حالیکه افعال و کنش‌ها به صورت گزاره در نمی‌آیند. از نظر ارسطو در ساحت عملی آنجا که شناخت ما وابسته به درک موقعیت است با همان حقیقتی رو به رو هستیم که در ساحت اپیستمه انتظار آشکارگی‌اش را می‌کشیم. در ساحت پراکسیس حقیقت نشان دادنی و اثبات پذیر نیست، حقیقت در آنجا قرار دارد، حتی اگر همان نوع حقیقتی نباشد که مادر اپیستمه انتظار داریم (۱۱۴۳b۱۰). روشن است که تفسیر هایدگر جوان در این قسمت کاملاً مطابق با درک و دریافت ارسطو از آشکارگی حقیقت در نفس انسانی است. هایدگر نتیجه می‌گیرد که نفس در ارسطو همان دازاین است که از طرق متفاوت آشکارگی حقیقت می‌کوشد انتخاب<sup>۱۲</sup>‌های اصیل داشته باشد. «ارسطو نشان می‌دهد که تفسیرش از سوفیا و تامل نظری چیزی غیر از تفسیر خود دازاین نیست که در یک خود فهمی آشکار طرح شده است» (Heidegger, 1992b : 46).

از طرفی خود آشکارگی دازاین از نظر هایدگر در افق انتخاب انضمامی‌اش در حیات



قرار دارد. اگر بپذیریم آنچه برای ارسطو طبق تفسیر هایدگر اهمیت و ارزش دارد همین انتخاب‌هاست، بواسطه آن‌ها است که دازاین یا نفس انسانی به کمال می‌رسد. می‌توان با هایدگر همراهی کرد که چرا سوفیا یگانه صورت و وجه آشکارگی حقیقت نیست. «فرونسیس بزرگترین همه شناخت‌ها است. زیرا با وجود انسان سر و کار دارد» (Ibid: 93). بنابراین در نظر ارسطو طبق تفسیر هایدگر دو نحوه از شناخت را می‌توان از یکدیگر متمایز کرد: فرونسیس که بیشتر با پراکسیس نسبت دارد و سوفیا که سر و کارش با نوس است. ارسطو خود اشاره دارد که نمی‌توان فرونسیس را به ایپستمه فروکاست (1142a). فرونسیس حکمت ویژه فرزندگان است که بصیرت و ژرف اندیشی درست به معنای حقیقی کلمه را به بار می‌آورد. «Boule تصمیم و راسخ بودگی است. شرح موقعیت انضمامی در پی دستیاب کردن واقع بودگی درست به مثابه وضوح و شفافیت عمل کردن است» (Heidegger, 1992b : 103). بنابراین فرونسیس ژرف-کاوی انسان فرزانه در ارتباط با امکان‌های انضمامی حیات است و ماحصل آن نوعی شناخت یا گزاره نیست بلکه آشکاره کردن فرد کنشمند است بدان گونه که هست (Ibid) روشن است که فرونسیس به معنای اصیل حقیقت یعنی نامستوری نزدیک‌تر است. از نظر هایدگر جوان توجه ارسطو در کتاب ششم/اخلاق نیکوماخوس به این وجه از حقیقت بوده است.

الثیا در معنای نامستوری از نظر ریشه‌شناسی معانی چون صداقت، راستی و خلوص داشته است. صفت آن alethes به معنای صادق، راستی، صریح، واقعی، بالفعل است. فعل aletheuein از نظر هایدگر از همین ریشه به معنای باصداقت سخن گفتن است. هایدگر الثیا را بیرون شدن از پوشیدگی و انکشاف در هر دو معنا، در آثار خود به کار برده است. وی در وجود و زمان اظهار می‌کند: «alethia همان نامستوری است و alethes در معنای امر پوشیده است (Heidegger, 1996: 144). بنابراین در نظر هایدگر جوان فرونسیس ارسطو همان نامستوری و از اختفا درآوردن است که به نظر وی عمیقاً از دریافت افلاطونی حقیقت متمایز است. برای روشن کردن این مطلب باید اثر دیگر

هایدگر تحت عنوان *آموزه افلاطون در باب حقیقت* اشاره کرد که به ما کمک می‌کند تا فهم وی از معنای اصیل حقیقت را بهتر درک کنیم. این اثر مربوط به سال ۱۹۴۰ است که برای اولین بار همراه با نامه در باب اومانیسیم به سال ۱۹۴۲ به چاپ رسید. به طور خلاصه باید گفت که در این اثر هایدگر تمثیل غار افلاطون را مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد است که تمثیل غار اولین جایی است که حقیقت در معنای صدق ظهور کرده است. البته هایدگر پیش از این در اثر دیگرش؛ یعنی درس گفتارهای *ذات حقیقت* که مربوط به ترم زمستان ۱۹۳۴ است، تمثیل غار را مورد بررسی و واکاوی قرار داده بود. «این گامی ارزشمند و اصیل بوده است زمانی که ایده‌ها، ایده‌های مطلق به اندیشه خلاق روح مطلق (در معنای دیگر) در سنت مسیحی برای کسانی مانند آگوستین شدند» (Heidegger, 2002 : 52). بنابر تفسیر هایدگر، افلاطون ملاک حقیقت را از خود چیز و عرصه انضمامی حیات خارج کرده است و به انطباق<sup>۱۳</sup> با ایده‌ها تبدیل کرده است، به طوری که می‌توان گزیده تفسیر هایدگر را به این صورت ترسیم کرد:



از نظر هایدگر، همان‌طور که در ساحت ادراک حسی زمانی چیزی را می‌بینیم که نور خورشید وجود داشته باشد، به عبارت دیگر خورشید شرط به آشکارگی رساندن امور دیدنی است، شرط اندیشیدن به چیزها هم ایده‌ها هستند. «بنابراین، با چیزی مواجهه می‌شویم که خصوصیتش سیطره نامحدود است که محدودیت فلسفه (در معنای متافیزیک) است» (Ibid : 77).

بنابراین با قائل شدن به ایده‌ها به مثابه شرط اندیشیدن، شاهد استحاله کامل ذات حقیقت از گشودگی به مطابقت هستیم. «دیدن و شناخت مبدل به چیزی صحیح و صادق می‌گردند، به طوری که این صدق بی درنگ تا بالاترین ایده پیشروی می‌کند و در این مطابقت و هماهنگی صاحب تعین می‌شود» (Heidegger, 1978 : 230). بنابراین ناگفته افلاطون در تمثیل غار از نظر هایدگر سقوط حقیقت از معنای اصلی خودش و نزدیک‌تر شدن به مطابقت است. بنابراین تا حدی می‌توان اذعان کرد که منظور هایدگر جوان از نامستوری به حضور درآمدن چیزهاست. فرونسیس نزد ارسطو و اینکه وی پنج طریق برای آشکارگی حقیقت لحاظ کرده، روشن می‌کند که از نظر وی نفس با چیزها نه در یک افق انتزاعی بلکه در افق انضمامی حیات مواجه می‌شود. هایدگر در ترجمه متن ارسطو هم همین رویکرد پدیدارشناسانه را لحاظ می‌کند. وی این عبارت ارسطو که «نفس حقیقت را آشکاره می‌کند» به «دازاین آشکاره کردن است» برمی‌گرداند. روشن است که اولین تمرین پدیدارشناسی هرمنوتیک در اندیشیدن هایدگر جوان به متون ارسطو و به ویژه *اخلاق نیکوماخوس* انجام شده است. در مورد این مورد بالا می‌توان گفت که رد پای این تأثیر در وجود و *زمان* زمانی که هایدگر تقرر دازاین را در حقیقت می‌بیند به خوبی قابل مشاهده است. در گام بعدی تفسیر هایدگر جوان از فلسفه عملی ارسطو را بر اساس کتاب *ششم اخلاق نیکوماخوس* بررسی می‌کنیم که با گام اول ارتباط وثیق دارد.

### پدیدارشناسی هرمنوتیک در مواجهه با فلسفه عملی اخلاق نیکوماخوس

هایدگر در مواجهه خود با فلسفه عملی ارسطو کلیدواژه‌ها و مفاهیم اساسی فلسفه عملی ارسطو را باز تعریف می‌کند و به آن‌ها وجه آنتولوژیک می‌دهد. قبل از اینکه وارد بررسی این مفاهیم اساسی بشویم، ابتدا باید به این پرسش پاسخ دهیم که متناسب با تحلیلی که از دریافت متفاوت حقیقت نزد افلاطون و ارسطو ارائه کردیم نسبت پدیدارشناسی هرمنوتیک در مواجهه با این دو فیلسوف چیست؟ پاسخگویی به پرسش

فوق به ما یاری می‌رساند که فهم بهتری از مواجهه هایدگر جوان با فلسفه عملی ارسطو داشته باشیم. باید گفت که هایدگر جوان در درس گفتار سوفیست: افلاطون، مفصلاً درباره/اخلاق نیکوماخوس سخن گفته است. روشن است که موضوع محاوره سوفیست افلاطون شناخت است و افلاطون می‌خواهد در این محاوره شناخت حقیقی را از شناخت غیر حقیقی تمیز دهد. هایدگر مطابق با محتوای این محاوره به موضوعاتی چون حقیقت و نمود، شناخت و پندار، وجود و لاوجود و غیره می‌پردازد. فرض روش پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر این است که ارسطو، افلاطون را بهتر از خود او فهمیده است و از آن جا که در پدیدارشناسی همواره باید از آنچه روشن و آشکار است به سمت امور مبهم رفت، لازم است که برای فهم افلاطون به ارسطو مراجعه کرد. از نظر هایدگر جوان، فهم روشن‌تر ارسطو به جهت آن است که وی برخلاف افلاطون توانسته در/اخلاق نیکوماخوس انحاء آشکارگی و از اختفاء به در آمدن؛ یعنی اپیستمه، تخته، فرونیسیس و غیره را از هم متمایز کند، درحالی‌که این تمایز در فلسفه افلاطون وجود ندارد. هایدگر در ارسطو شفافیتی را درک می‌کند که به هیچ وجه در افلاطون نیست و آن شفافیت جدا کردن فضائل عقلانی و متعین نمودن انحاء گوناگون آشکارگی حقیقت است. در ادامه به مهمترین اجزای فلسفه عملی ارسطو می‌پردازیم که هایدگر جوان از آن‌ها قرائتی پدیدارشناسانه ارائه داده است. ما این مفاهیم را در پرتو مفهوم خیر<sup>۱۴</sup> بررسی می‌کنیم چرا که از نظر هایدگر جوان در پرتو همین مفهوم است که سایر مفاهیم بر اساس آن تعریف می‌شود.

### خیر به مثابه بنیاد ضروری تفسیر از آن خود کننده هایدگر از فلسفه ارسطو

خیر از مفاهیم اساسی در فلسفه ارسطو و به طور کلی تمام فلسفه یونان است. بنا به دیدگاه غایت<sup>۱۵</sup> مدارانه یونان شناخت خیر یکی از کارهای اساسی فلسفه است. ارسطو در کتاب سیاست تفاوت انسان‌ها با سایر حیوانات را در داشتن لوگوس می‌داند که سود و

زیان و عدالت و بی عدالتی را از هم متمایز می‌کند (Aristotle, 1253a). ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* به ویژه در کتاب اول با همین تلقی از خیر هر عمل و انتخاب را متناسب با خیر مخصوص به خود می‌داند. هایدگر در مواجهه با این مفهوم ارسطو خیر را ویژگی اصیل هست بودن انسان می‌داند (Heidegger, 2001: 165). از نظر هایدگر جوان خیر از آنجایی که پایان و نتیجه هر عمل، فن و انتخاب است بیش از همه جا خود را در تخریب آشکار می‌کند (Heidegger, 2001: 165). بنابراین فضیلتی مانند شجاعت به معنای آن است که این فضیلت در انسان شجاع در حیات انضمامی‌اش به کمال و غایت خود رسیده است. روشن می‌شود که در مواجهه پدیدارشناسانه هایدگر با مفهوم خیر در فلسفه ارسطو بر خلاف تلقی رایج تاریخ فلسفه خیر در جایی بیرون از خود فعل قرار ندارد.

این توضیح زمانی روشن می‌شود که بدانیم خیر از نظر هایدگر جوان با انتخاب ارتباط وثیقی دارد. «انتخاب چیزی به منظور تمام کردن آن، پاسداری کردن و پروای آن را داشتن و به غایت رساندن است» (Ibid : 67). که این معنا از انتخاب با واژه هایرتون در کتاب *سیاست* ارسطو و معنای منتخب ارتباط وثیق دارد. خیر به غایت بودن و به کمال بودن انتخاب است. به عبارت دیگر خیر زمانی است که انتخاب به حد نهایی خود برسد. معلوم می‌شود که خیر با غایت ارتباط وثیق دارد. غایت در تفسیر هایدگر جوان به معنای قصدی خارج از خود عمل نیست، بلکه در معنای پایان و حد نهایی یک چیز است «قصد و هدف گونه‌های متعدد تحقق یافتن تلوس در معنای پایان هستند. به هیچ وجه تعییناتی نخستین به شمار نمی‌روند، بلکه از این قرار است که قصد و هدف خود در معنای اصیل تلوس یعنی حد نهایی بنیاد دارند (Ibid : 85).

با توجه به آثار دیگر ارسطو روشن می‌شود که هایدگر جوان تلقی صحیحی از غایت نزد ارسطو داشته است. ارسطو در کتاب *متافیزیک* چهار معنا برای غایت ذکر می‌کند. «سومین معنای این است که اگر چیزی به نهایی‌ترین حد خود رسیده باشد می‌تواند غایت

باشد» (Aristotle, 2005: 1021b).

تفسیر هایدگر با نکته دیگری هم که ارسطو در همین بند می‌گوید، کاملاً سازگار است. ارسطو در همین بند اذعان می‌کند که در مورد چیزهای بد هم می‌توان غایت را لحاظ کرد به طوری که می‌توان از دروغگوی کامل و دزد کامل سخن گفت (Ibid). بنابراین پرواضح است که خود ارسطو از انتخاب، غایت، خیر ابتدا یک معنا هستی‌شناسانه مراد کرده است نه یک معنای اخلاقی. دزد کامل دزدی است که دزد بودن را بر اساس انتخاب به حد نهایی خود رسانده باشد. روشن است که دزد کامل به این معنا یک مفهوم نیست بلکه فردی انضمامی است که در افق واقع بوده حیات، امکان دزد بودن را به حد نهایی خود رسانده است. تا اینجا می‌توان با تفسیر هایدگر جوان در ملاحظه نوعی اصالت حیات در فلسفه ارسطو همراهی کرد. روشن شد که تفسیر هایدگر جوان از این نقطه شروع می‌شود که درک و دریافت ارسطو از خیر چیست و در پاسخ به این نکته دیدیم که خیر همان غایت فعلیت یافته در انتخاب است. از دیگر مفاهیم مهمی که در تفسیر هایدگر جوان اهمیتی اساسی دارند ملکه است. ملکه در تفسیر هایدگر از ارسطو معطوف به امکانات درونی دازاین است (Heidegger, 1992b : 176). بنابراین ملکه شدن یک رفتار در گرو آن است که آن فعل برای نفس انسانی درونی شود. مفهوم لذت<sup>۱۶</sup> و الم<sup>۱۷</sup> هم به همین شکل بر اساس داشتن خود یا گریز از خود در دازاین انسانی تعریف می‌شود (Ibid : 247). به عبارت دیگر دازاین بر اساس درک دریافت از لذت و الم یا اصیل است و یا نا اصیل.

صورت کلی تعریف هایدگر جوان از فضیلت ارسطویی این است که دازاین مبدأ خودش را برگزیند. فضیلت در این تفسیر به گزینش دازاین از سوی خود تعریف می‌شود. به عبارت دیگر ما زمانی فضیلت‌مند می‌شویم که خود را برگزینیم نه اینکه توسط دیگر انسانها یا شرایط شکل داده شویم. هایدگر از واژه آلمانی Gefastsein استفاده می‌کند که همپوشانی فضیلت و ملکه را نشان دهد. هر دو از نظر هایدگر بر توانش انسان برای

خود بودن حکایت می کنند. خود بودنی که در حیات انضمامی صورت می گیرد. بنابراین روشن شد که هایدگر جوان با تفسیرش از فلسفه عملی ارسطو، یک فلسفه حیات منسجم را طرح می کند. با ذکر این نکات حالا باید ارتباط حالات پنج گانه آشکارگی حقیقت به ویژه رابطه فرونیسیس و سوفیا را طرح کرد. پرسش این است که چرا رابطه ای میان این انحای گوناگون آشکارگی حقیقت است و آیا می توان طبق رای رایج تاریخ فلسفه ارسطو را فیلسوفی دانست که به حاکمیت مطلق سوفیا بر فرونیسیس استدلال کرده است؟ هایدگر جوان بی آنکه چیزی بر متن ارسطو تحمیل کند سعی می کند تا تفسیر منحصر به فردی از رابطه میان حالات گوناگون آشکارگی حقیقت ارائه کند. وی در درس گفتار سوفیست می گوید: «آنچه اکنون از تامل برانگیزترین امور است این است که ارسطو سوفیا را سوفیای تخته می داند» (1141a12).

روشن می شود که سوفیا هم نسبتی با ایپستمه و نوس هم نسبتی با تخته دارد. تخته از آن جهت که جهان هرروزینه حیات عقلانی فیلسوف است با سوفیا نسبت دارد ولی سوفیا به تمامی با تخته یکی نیست. این تفسیر مبتنی بر همان درک و دریافت از مفهوم خیر است خیر در سوفیا خیر اعلا<sup>۱۸</sup> است، درحالیکه تخته با خیرهای جزئی سر و کار دارد. البته برای رسیدن به خیر اعلا، خیرهای جزئی لازم است. «پرسش مربوط به این است که کدام شیوه و نحوه های آشکارگی مرتبط با فرونیسیس یا سوفیا برتر یا فروتر است. حتی اگر این گونه باشد که هیچ یک از این دو قادر به تحقق کامل نباشند با این پرسش واجب است که خصیصه اصلی فضیلت آن چیست. زیرا فضیلت همان انجام و نهایت است. فضیلت در معنای به وجود آمدن موجود به مقتضای هست بودنش است (Ibid: 118). در نظر هایدگر جوان به جهت آن که متعلق سوفیا موجودات سرمدی هستند در ساحت بالاتری از فرونیسیس قرار می گیرد، وی این تلقی را متناسب با وجود فهمی کلی یونانیان و نه فقط ارسطو می داند. از نظر وی یونانیان در زمانمندی دازاین انسانی را با جاودانگی عالم گره زده اند (Ibid: 122). وی در ادامه سعادت<sup>۱۹</sup> در اندیشه یونانی را در به پایان نرسیدن، فنا نپذیری انسان لحاظ کرده است (Ibid). هایدگر نتیجه

ابتکاری خودش را از بحث‌های گذشته می‌گیرد.

تا اینجا روشن شد که پرسش اساسی فلسفه عملی ارسطو این است که خیر چیست و چگونه محقق می‌شود. انواع گوناگون آشکارگی حقیقت خیر های مخصوص به خود را دارند. سوفیا هم با تخته و هم با اپیستمه سر و کار دارد. از طرفی دیگر فرونسیس در معنای حکمت عملی بر حیات فضیلت‌مندانه استوار است و در تحلیل هایدگر جوان روشن شد که غایت حیات فضیلت‌مندانه به پایان نرسیدن و نامیرایی است. فرونسیس هم که همبستگی وثیق با ملکه دارد محقق کردن انسان بر اساس خودی‌ترین امکاناتش است و پرواضح است که در طرح وجود و زمان خویش‌مندترین امکان، دریافتن امکان به سوی-مرگ-بودن است. اصالت‌دازاین در گروهی این است که بر اساس ندای وجدان، مرگ را به عنوان خویش‌مندترین امکان لحاظ کند. فرونسیس ارسطویی در هستی و زمان به وجدان تغییر نام داده است و بالاترین فضیلت که در فلسفه عملی ارسطو حیات سرمدی در پرتو سوفیا است به دریافت امکان به سوی-مرگ-بودن تغییر کرده است. بدین معنا فرونسیس ریشه در سوفیا دارد. اگر سوفیا را صرفاً نظوروزی و مفهوم پردازی طبق تلقی رایج تاریخ فلسفه درک کنیم و آن را آن طور که خود ارسطو اذعان کرده زیست عقلانی در حیات سرمدی لحاظ نکنیم، دیگر میان فرونسیس و سوفیا شکافی نمی‌یابیم که معمولاً به شکاف عمل و نظر در تاریخ فلسفه مطرح شده و آن را به ارسطو نسبت داده‌اند. هایدگر هر دو را «والا‌ترین انجای آشکاری حقیقت» لحاظ می‌کند (Heidegger, 1992b: 112).

بروگان تفسیر ما از برداشت هایدگر جوان در مورد فلسفه عملی ارسطو را تأیید می‌کند: «انتخاب فکورانه در ارسطو با واقع‌بودگی منتظرانه در هایدگر ناظر به همین معناست [تحقق امکان‌های وجودی]» (Borgan, 2005: 151). بنابراین می‌توان تأثیرات تأمل هایدگر جوان بر روی فلسفه عملی ارسطو را در طرح فلسفه وجودی آثار بعدی به وضوح مشاهده کرد. هایدگر بی‌آنکه خود را گرفتار تلقی رایج تاریخ فلسفه از فلسفه عملی ارسطو کند، سعی می‌کند در مواجهه با حکیم یونانی طرحی از یک فلسفه حیات منسجم بر اساس مفهوم خیر ببیند. توجه به مرگ به عنوان خودی‌ترین امکان



شهامتی هستی‌شناسانه برای دازاین انسانی به همراه می‌آورد که وی را صاحب هستی اصیل می‌کند، هستی که خودش خود را بر می‌گزیند. ارسطو در بند ۱۱۱۵b این معنا را به صراحت توضیح می‌دهد: «شجاع در مفهوم اصلی به کسی اطلاق می‌شود که در برابر مرگ شرافتمندانه یا مخاطره که ممکن است مرگ را در پی داشته باشد مخصوصاً در مخاطرات جنگ بی‌ترس و هراس باشد. شجاعت وقتی ظهور می‌کند که انسان با خطر مقابله یا مرگ زیبایی را پذیرا می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۷: ۱۱۱۵b).

بنابراین هستی‌اصیل از نظر ارسطو هم به مانند هایدگر شجاعت در پذیرایی مرگ است. شجاعت در اینجا معنای روانشناسانه ندارد بلکه به معنای تصاحب کردن دقیقه‌ای است که از رهگذر آن دازاین مرگ را به عنوان فردی‌ترین امکان می‌پذیرد. بنابراین سوفیا و فرونسیس با لحاظ تفاوتشان آنقدر بیگانه از هم نیستند که بتوان یکسره بر جدایی آن‌ها حکم کرد. به عبارت دیگر سوفیا فرونسیس محقق شده است. روشن شد که حد نهایی فرونسیس دریافت خودی‌ترین امکان دازاین است و این خودی‌ترین امکان، امکان به سوی-مرگ-بودن است. این حد نهایی همان سوفیا است که به ما اجازه زیستن دائم با به سوی-مرگ-بودن را می‌دهد. تمام حالات گوناگون آشکارگی حقیقت حتی سوفیا در بستر حیات انضمامی زندگی معنا می‌شود. طبق گام اول روشن شد که مبنای حقیقت از نظر ارسطو مطابقت نیست بلکه آشکارگی چیزها برای دازاین انسانی است. بنابراین ارتباط میان گام اول و دوم روشن است، اگر حقیقت همان نامستوری است، این نامستوری جلوه‌های گوناگونی دارد اینک باید پرسیم که این درک و دریافت از فلسفه عملی ارسطو چه نقشی در فلسفه تکنولوژی هایدگر بازی می‌کند؟ به عبارت دیگر، گام سوم در پی روشن کردن این است که تکنولوژی با انحای گوناگون آشکارگی دازاین انسانی چه ارتباطی دارد؟ یافته‌های ما در این دو گام در پرسش از تکنولوژی چه نقشی ایفا می‌کنند؟

**تخنه به مثابه افق تعیین‌کننده تکنولوژی**

بحث از تکنولوژی از مباحث جدی در تفکر معاصر غربی است. بعد از آنکه خوش خیالی دوران روشنگری مبنی بر اینکه تکنولوژی برای نوع بشر سعادت را به ارمغان می‌آورد بدل به یاس شد، برخی از متفکران به پرسش از تکنولوژی پرداختند. پرسش درباره‌ی یک چیز زمانی مطرح می‌شود که آن چیز از بداهت خارج شده یا مشکل‌آفرین شده باشد. تکنولوژی مسئله‌ی انسان معاصر است. آیا همواره می‌توان تکنولوژی را ابزاری رام در دست بشر تصور کرد یا آنکه تکنولوژی صاحب خودمختاری و ماهیت ویژه خود است؟ اگر چنین است ماهیت تکنولوژی چیست؟ اگر تکنولوژی در بی‌اخلاق شدن، کم‌رنگ شدن روابط انسانی، تبدیل کردن انسانها به توده‌های بی‌شکل نقش مستقیم داشته، راه چاره چیست؟ آیا برای ما میسر است که به جهان ماقبل از تکنولوژی مدرن بازگردیم؟ اینها پرسش‌های اساسی است که ذهن متفکران را لحظه‌ای راحت نگذاشته است. مارتین هایدگر از جمله فلاسفه‌ای است که عمیقاً به این مسئله اندیشیده است. وی در مقاله پرسش از تکنولوژی سعی کرده به ماهیت تکنولوژی نزدیک شود. بررسی کل ساختار این مقاله هدف پژوهش ما نیست. آنچه که ما در این بررسی برعهده می‌گیریم ارتباط تامل هایدگر جوان بر روی فلسفه عملی ارسطو و تاملات وی بر روی مسئله تکنولوژی است. کل اندیشه هایدگر پیرامون مسئله تکنولوژی را می‌توان حول محور تخته توضیح داد. تخته‌انطور که گفته شد یکی از انحای انکشاف حقیقت است که غایت مخصوص به خود را دارد.

«تا چه حد پرسش از ماهیت تکنولوژی در جهان حال پرسش از هنر است؟ قطعاً نه تا بدان حد که تکنولوژی و هنر می‌بایست یکی باشد و یکی هم نیستند ولی قطعاً تا این حد که ماهیت تکنولوژی، وقتی به کفایت اندیشیده شود، تأمل درباره هنر را نه تنها ممکن می‌کنند بلکه آن را می‌طلبند. (هایدگر، ۱:۱۳۷۷) بنابراین روشن است که مسئله تکنولوژی از نظرهای دیگر با هنر (تخته) ارتباط وثیق دارد. اولاً باید تحقیق کرد که نسبت تکنولوژی و تخته چیست؟ می‌توان گفت که از نظر هایدگر همین نسبت میان تکنولوژی و تخته، تکنولوژی قدیم را از تکنولوژی مدرن جدا می‌کند. بشر تا بوده تکنولوژی هم

بوده است ولی تکنولوژی یونانی از نظر هایدگر پیوند وثیق با تخته دارد در حالیکه تکنولوژی مدرن فاقد این پیوند است. «آنچه ما علت می‌نامیم، رومیان *causa* می‌نامیدند، یونانیان *aition* می‌خواندند یعنی چیزی که چیز دیگری به آن مدیون است. علل اربعه، شکل‌های مدیون بودن به چیزی [یا مسئول چیزی بودن] هستند. (همان: ۸) آنچه اهمیت دارد واژه مدیون بودن است. بنابر چه درک و دریافتی علت مسئول معلول خود می‌تواند باشد؟ واضح است که از دکارت به بعد تحت سیطره نگاه سوژه مدار آن چه علت خوانده می‌شود صرفاً معلول را به هست می‌آورد بی آنکه مسئول هستی وی باشد.

خدای رخنه پوشه در دکارت، اصالت موقع مالبرانش، خدای ساعت ساز لایب نیتس همه و همه بنا به این درک و دریافت از علت مطرح شده است. ولی علت در معنای راستین آن مسئول معلول خویش است. مسئول بودن ربطی به غایت (تلوس) دارد. از نظر هایدگر تلوس در واقع مسئول چیزهایی است که به عنوان ماده و به عنوان صورت در نظر گرفته می‌شوند. برای مثال ظرف مقدس در معبد. (همان: ۴) بنابراین تکنولوژی در معنای اصیل آن با نوعی مسئولیت همراه است. حال باید پرسید که چه ویژگی در تکنولوژی ماقبل مدرن وجود دارد که آن را مسئول فرآورده‌های خویش می‌کند؟ بی تردید هم تکنولوژی ماقبل مدرن و تکنولوژی مدرن از نظر هایدگر نحوه‌ای از انکشاف هستند. هایدگر نمی‌پذیرد که میان این دو تکنولوژی شکافی پر نشدنی باشد اما این دو نحوه از انکشاف تفاوتی بنیادین با هم دارند که یکی را مسئول و دیگری را متجاوز می‌کند. «نام تکنولوژی چه چیزی را بیان می‌کند؟ منشأ این کلمه زبان یونانی است. تکنیکون (*technikon*) عبارت است از امری که به تخته (*techne*) تعلق دارد در مورد معنی این کلمه دو نکته را باید مورد توجه قرار دهیم: نخست آن که تخته نه تنها نام کار و مهارت صنعتگر است بلکه افزون بر این نامی است برای مهارت‌های فکری و هنرهای زیبا. تخته به فرا آوردن تعلق دارد، تخته امری شاعرانه است (همان: ۱۳)

بنابراین تکنولوژی از آن جهت که متعلق به تخته است یکی از انحای گوناگون

فراهم آوردن و انکشاف است. تخته به پوئسیس تعلق دارد. هایدگر در درسگفتار تاریخ مفهوم زمان بیش از هر جایی دیگر به پوئسیس پرداخته است. پوئسیس از نظر هایدگر همان عالم روزمره کار است، این عالم را یونانیان با واژه *poiein* بیان می‌کردند. پوئین یا ساختن ریشهٔ واژه پوئسیس است، بنابراین عالم هر روزینه عالم پوئسیس است. پوئسیس کار کردن بر چیزی با چیزی، به وجود در آوردن چیزی، پروردن و مراقبت از چیزی، استفاده از چیزی، به کار بردن چیزی برای چیزی دیگر، چیزی را واگذارن، رها کردن چیزی و غیره است (Heidegger, 2005: 214). بنابراین پوئسیس در یک نسبت درگیرانه با عالم تعریف می‌شود. در اصطلاح هایدگر می‌توان پوئسیس را مواجهه تو دستی با چیزها دانست که فراتر از مواجهه مفهومی (پیش‌دستی) است. بنابراین تخته به پوئسیس تعلق دارد و کار آن فراهم آوردن است در مقابل پراکسیس در فلسفه عملی ارسطو غایت خویش را در خود دارد (1139a). به عبارت دیگر پراکسیس بر خلاف پوئسیس امری درونی است.

اگر بتوان پوئسیس را در طرح فلسفهٔ هایدگر به دل مشغولی بازسازی کرد در این صورت پراکسیس حتما پروا خواهد بود. سخن مشهور هایدگر مبنی بر اینکه دازاین به جهت خودش وجود دارد حاصل همین نگاه به پراکسیس ارسطویی است. بنابراین پوئسیس غایتش بیرون از خودش است. تخته هم که ذیل پوئسیس قرار دارد مشمول همین حکم است. آیا از اینکه غایت تخته بیرون از خودش قرار دارد می‌توان نتیجه گرفت که تکنولوژی که برآمده از تخته است، ماهیتی ابزاری دارد؟ ابزار همان ابزار-برای است. تکنولوژی هم همواره معطوف به چیزی است. آیا می‌توان از این بیان نتیجه گرفت که تکنولوژی ابزار است؟ هایدگر گرفتن چنین نتیجه‌ای را صحیح نمی‌داند. این درست است که مبنای تکنولوژی بر تخته استوار است و غایت تخته بیرون از خودش قرار دارد ولی این بیرون، بیرونی خارج از دازاین نیست. تخته، حالتی از آشکارگی دازاین است که از آن چه بیرون است، کشف حجاب می‌کند. بنابراین تخته در درجه‌ی اول از انحای آشکارگی دازاین است. غایت بیرونی داشتن آن را نباید به معنای بیرون از دازاین فهمید.

«تخنه از امری کشف حجاب می کند که خود را فراهم نمی آورد و خود را فرا روی ما قرار نمی دهد. بنابراین امری که در تخنه تعیین کننده است، به هیچ وجه نه در ساخت و پرداخت و نه در کاربرد وسایل بلکه در همین انکشاف نهفته است» (هایدگر ۱۳۷۷: ۱۴). این نقل قول به خوبی به آنچه که گفته شد مهر تأیید می زند. روشن است که هایدگر در پرسش از تکنولوژی سال ها بعد از درس گفتار سوفیست / افلاطون نوشته است باز هم به اخلاق نیکوماخوس ارسطو اشاره دارد و ثانیاً اینکه که تخنه را هم بر اساس همان تأملات بر روی فلسفه عملی ارسطو چیزی در خود دازاین لحاظ می کند. به عبارت دیگر تخنه، نحوه ای از روی آوردگی به چیزهاست که چیزها را در ابزار بودگیشان آشکار می کند. بنابراین تکنولوژی ماقبل مدرن از نظر هایدگر با درک و دریافت از حقیقت در معنای نامستوری (گام اول مقاله) ارتباط دارد و این ارتباط در مواجهه با فلسفه عملی ارسطو صورت گرفته است. (گام دوم مقاله) البته این تنها یک جنبه از تخنه است که چیزی را در ابزار بودگی اش آشکار می کند. زمانی که هایدگر در مورد معنای اعم تخنه، یعنی فرا آوردن می اندیشد اظهار می کند. «پس هنر چه بود؟ لااقل در طول آن مدت کوتاه ولی با شکوه چرا هنر ساده و بی پیرایه، تخنه را حمل می کند. زیرا هنر انکشافی بود که فرا می آورد، حضور می بخشد، به همین دلیل به قلمرو پوئیسس تعلق داشت و بالاخره هنر آن انکشافی بود که در همه هنرهای زیبا استیلای کامل داشت و همچنین امر شاعرانه که در خور نام پوئیسس بود» (همان: ۴۱).

بنابراین تخنه در ارتباط با پوئیسس انکشاف و از اختفا در آوردن امر را پوشیده است. خواه این امر پوشیده ابزار باشد و خواه یک اثر هنری و شاعرانه. به همین جهت مطابق با تفسیر هایدگر از جهان یونانی، تخنه بسیار اعم از تکنیک است. در جهان یونانی وحدت حاکم است. در این جهان چیزها در چیزی بودگیشان فراهم می آیند. انسان مسئول به آشکارگی رساندن چیزهاست و نه صرفاً اراده به قدرتی که طرح خویش را بر چیزها تحمیل می کند. این تفاوت بنیادین تکنولوژی ماقبل مدرن و تکنولوژی مدرن است. جولیان یانگ صورت بندی تکنولوژی مدرن را به درستی این چنین تعریف کرده

است: «مدرنیته زمانی است که در آن ناپوشیدگی جهان بدان نحوی است که بودن عبارت است از بودن به عنوان منبع (اعم از دسته اول یا دسته دوم) و هیچ چیز دیگر (یانگ، ۱۳۹۲: ۸۹). به عبارت دیگر دنیای مدرن تخته را بسیار محدود تفسیر کرده است. در گام سوم این مقاله سعی کردیم که تامل هایدگر بر روی فلسفه عملی ارسطو در خلال سالهای ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۲ را در ارتباط با پرسش از تکنولوژی بررسی کنیم. روشن شد که تا چه اندازه هایدگر پس از گذشت سالها به خوانش اولیه خود از فلسفه عملی ارسطو متعهد باقی مانده است.

### نتیجه گیری

ارسطو فیلسوفی بسیار تاثیرگذار بر روی اندیشه هایدگر است. تاثیر ارسطو بر اندیشه هایدگر به هیچ وجه منحصر در رساله پروفیسور برنتانو تحت عنوان معانی متکثر وجود نزد ارسطو نیست. مقاله سعی کرد تا تاثیر فیلسوف بزرگ یونانی بر اندیشه هایدگر را بسیار گسترده تر از آن چیزی که در ابتدا به نظر می‌رسد، نشان دهد. هایدگر با بازخوانی آثار ارسطو مخصوصاً/خلاق نیکوماخوس، گشتی دوران ساز در پدیدارشناسی را رقم زد. از نظر هایدگر مساله اصلی ارسطو در/خلاق نیکوماخوس، مساله زندگی است. انسان در زندگی واقع شده و بنابر این واقع شدگی با افراد و چیزها نسبت برقرار می‌کند. التفات را دیگر نمی‌توان مانند هوسرل روی آورندگی سوژه شناسا در نظر گرفت. التفات در درجه اول مبتنی بر در-جهان-بودن است. در جهان-بودن اصیل نزد هایدگر همان زندگی تحت فرمان عقل عملی (فرونسیس) نزد ارسطو است. التفات‌های اصیل مبتنی بر انتخاب هستند و این انتخاب در درجه اول انتخاب خود است، شرط انتخاب کردن خود داشتن فرزاندگی در زندگی است. بنابراین فرونسیس راهبر در-جهان-بودن ماست. هدف پدیدارشناسی دیگر ادراک ذات فرازمانی نیست بلکه هدف تامل بر روی آورندگی انسان به جهت نایل شدن به سخن وجود است. یافته‌های تحقیق ما در مورد مواجهه هایدگر با ارسطو به قرار زیرند:

حقیقت در معنای نامستوری به آشکارگی رساندن امور پوشیده است. حقیقت از آن

جهت که فعل نفس است، خودش بالذات عمل است. نفس به واسطه عمل آشکار کننده دست به شناخت می‌زند. بنابراین نفس انسان پیش از آنکه سوژه، نیرو، اراده به قدرت و غیره باشد یک کنش‌گر فعال است که با کنش خود چیزها را آشکار می‌کند. نحوه‌های آشکارگی حقیقت نزد ارسطو فرونیسیس، سوفیا، نوس و غیره هستند که هر یک حقیقتی را به وجهی آشکار می‌کنند. بنابراین تفسیر هایدگر از ارسطو در کشف معنای جدیدی از حقیقت به وی یاری می‌رساند. حقیقت در فهم شایع مطابقت است. هایدگر از رهگذر تفسیر متن ارسطو از این فهم شایع از حقیقت عبور می‌کند.

برخلاف تلقی رایج تاریخ فلسفه نمی‌توان از حاکمیت مطلق امر نظری در ارسطو دفاع کرد. ارسطو فیلسوفی است که فرونیسیس و سوفیا را در کنار هم قرار داده است. پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر جوان در فلسفه ارسطو گونه‌ای فلسفه حیات می‌بیند. دازاین انسانی در عالم روزمره خویش است دست به انتخاب می‌زند. اصیل‌ترین انتخاب، انتخاب خویش است. نفس با انتخاب کردن خود واجد فرونیسیس یا پروا می‌شود. بنابراین اگر حقیقت نامستوری لحاظ شود و متعلق به نفس انسانی باشد و نفس انسانی رو به سوی خیر داشته باشد، در این صورت از نظر هایدگر می‌توان شمایی از یک فلسفه حیات منسجم در ارسطو را بازسازی کرد. دازاین انسانی در زندگی هر روزینه دست به کنش می‌زند. بخشی از کنش‌ها از بخشی دیگر اصیل‌ترند. معیار اصیل بودن هم ناظر به خیر موجود در آن فعل است. و خیر نیز غایت به معنای حد‌نهایی است. بنابراین زندگی انسان دائماً میان اصالت و نااصالت در توازن است. پر واضح است که این شمایی کلی فلسفه ارسطو همان طرح وجود و زمان به سال ۱۹۲۷ است.

در مقایسه میان تکنولوژی مدرن و تکنولوژی ماقبل مدرن هایدگر متعهد به بهره‌های ارسطویی تفکر خود است. در فلسفه عملی ارسطو طبق تفسیر هایدگر شکافی میان تخنه در معنای فرآورده و دیگر انحای آشکارگی نیست، غایت تخنه گرچه ظاهراً بیرونی است ولی مانند تمام انحای دیگر آشکارگی در فلسفه ارسطو اولاً و بالذات ناظر به کنش انسانی است. به عبارت دیگر تخنه مجال دادن به توانایی بشری برای آفرینش است. این آفرینش خواه اثری هنری باشد خواه یک ابزار یا هر چیز دیگر از توانش درون نفس انسان بر می‌خیزد. تکنولوژی مدرن به جهت تفسیر محدود از تخنه و اینکه غایت

آن را بیرونی دیده است، نتوانسته این وجه درونی و زاینده تخنه را ببیند. بنابراین هر چیز را به صورت منبع انرژی لحاظ کرده است که قادر به تعدی به آن است. در حالی که تفسیر هایدگر از تخنه، با توجه به فلسفه عملی ارسطو چیزی دیگری است. تخنه جوشش درونی است که زایش را به دنبال دارد و آن طور که مادر نسبت به فرزند خود احساس مسئولیت می‌کند، تخنه نیز که در ذات خود زایش است، نسبت به فرآورده خویش احساسی دین و مسئولیت می‌کند. تخنه یکی از ظهورات حقیقت در معنای الیثا است. آنچه که در فلسفه عملی ارسطو بیش از همه بر فلسفه تکنولوژی هایدگر تأثیر گذاشته است توجه به فراموشی معنای اصیل تخنه است. این رهیافت باعث می‌شود که هایدگر تکنولوژی را بر خلاف بعضی از معاصرین خود امری به ذات اهریمنی تلقی نکند. به عبارت دیگر جمله معروف هولدرلین "آنجا که خطر وجود دارد نیروی نجات سر بر می‌آورد" چکیده‌ی فلسفه تکنولوژی هایدگر است که کوشیده با تأمل در ذات تکنولوژی در خود تکنولوژی راهی برای نجات جستجو کند و آن را به مثابه یک تقدیر بپذیرد.

### پی‌نوشت‌ها

1. Alethia
2. Appropriation
3. Techne
4. Episteme
5. Phronesis
6. Sophia
7. Nous
8. Anschauung
9. Sorge
10. Regionale ontologie
11. Prinzipielle ontologie
12. Hairesis
13. Adaequatio



14. Aghaton
15. Telos
16. Hedone
17. Iype
18. Summum bonum
19. eudaimonia

### فهرست منابع

- ارسطو. (۱۳۸۹). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی: تهران، طرح نو.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۷۷). *پرسش از تکنولوژی*. ترجمه شاپور اعتماد: تهران، نشر مرکز.
- یانگ، جولیان. (۱۳۹۲). *هایدگر واپسین*. ترجمه بهنام خداپناه: تهران، انتشارات حکمت.
- Aristotle. (2005). *The Basic works of Aristotle*: Newyork: Randomhouse.
- Borgan, walter. (1990). *Heidegger and Aristotle: Dasein and the Question of Practical life*. Newyork: State university of Newyork press.
- Heidegger, Martin. (1987) . *zur Bestimmung Der philosophie*. Translated by Ted Sadler. London: continium.
- Heidegger, Martin. (2005). *the place of Aristotle in Development of Heidegger's Phenomenology*. Newyork: state university of Newyork press
- Heidegger, Martin. (1992a). *Parmenides*. Translated by Rojcewicz and Andre Schuwer: university press.
- Heidegger, Martin. (1996). *Being and time*, Translated by Jean stambaugh. Newyork: state university of Newyork press.
- Heidegger, Martin. (2002). *The Essence of truth*, Translated by Ted Sadler. London: continuum.
- Heidegger, Martin. (1992b). *Platon: Sophistes*: Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Bloomington: Indiana university press.