

حضور ضمنی مفهوم فرونیسیس (حکمت عملی) ارسطو در «وجود
و زمان» هایدگر

مهدي معین زاده*

چکیده

قول به تقدم رویکرد عملی (پراتیک) بر رویکرد نظری (تئوریک) به عالم را می‌توان یکی از مؤلفه‌های بنیادین اندیشه‌ی هایدگر در «وجود و زمان» دانست؛ چه از نظر وی، نخستین گشایش دازاین به عالم، نه گشایشی نظرورزانه که گشایشی مبتنی بر عمل است و بلکه دازاین خود چیزی نیست جز همان پراکسیس. از این منظر، تئوری صرفاً اشتقاقی از پراکسیس خواهد بود. در «وجود و زمان»، هایدگر البته به تصریح از «فرونیسیس ارسطو» سخن به میان نمی‌آورد. لیکن محتوای کتاب چنان است که به محققین شهیری چون «ولپی» این مجال را می‌دهد که وجود و زمان را ترجمه‌ای از اخلاق نیکوماخوس ارسطو بدانند. این مقاله تلاش خواهد کرد چهار ظهور ضمنی مفهوم فرونیسیس در وجود و زمان را مستخرج و مدلل سازد که این هر چهار ظهور، خود بر مفهوم کایروس که هایدگر در درسگفتار پدیدارشناسی حیات دینی مورد تأکید بلیغ قرار داده، ابتناء دارند.

واژگان کلیدی: فرونیسیس، ارسطو، هایدگر، وجود و زمان، کایروس.

* استادیار فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
mehdi.moinzadeh2017@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱]

مقدمه

«فلسفه هایدگر هم از آغاز تلاشی بود در جهت غلبه بر فهمی از فلسفه که فلسفه را چونان فعالیتی نظری (تئوریک) و منتزع از حیات آدمیان و مسائل برآمده از آن تلقی می‌کرد» (Thanassas, 2012: 31). وی حتی پیش از ارائه ترم زمستانی ۱۹۲۱ که نقطه آغاز مواجهه جدی فیلسوف جوان با ارسطو و به تعبیر کیسیل، «ظهور پررنگ ارسطو برای هایدگر» (Kisiel, 1995: 227) محسوب می‌شود. در درسگفتارهای سال ۱۹۱۹ نیز، نخستین وظیفه فلسفه خود را به چالش کشیدن آنچه خود «تمامیت‌خواهی رژیم تئوریک»^۱ می‌خواند، دانست (Heidegger, 1987: 72)؛ «چراکه، سلطه چنین رژیمی، موضوع اصلی و بلکه نهایتاً تنها موضوع فلسفه را که خود حیات است، به کناری می‌نهد» (Thanassas, 2012: 31).

از سوی دیگر، ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس، ذیل بحث فضائل عقلانی از فرونسیس (phronesis) در کنار چهار فضیلت دیگر، یعنی سوفیا (Sophia)، اپیستمه (episteme)، تخرنه (techne) و نوس (nous) به عنوان حالتی که ضمن آنها پسوخه (مسامحتاً روح) به آلیون (aletheuin) مسامحتاً حقیقت) نائل می‌شود، نام برده است (Aristotle, 1963: 1939b). فرونسیس در سنت مسیحی-لاتین به (prudential) که به معنای حزم، احتیاط و دوراندیشی بود ترجمه گردید. این واژه متضمن معنای عمل کردن در شرایط متغیر و متفاوت است. البته به گونه‌ای که همواره معطوف به telos (غایت نهائی) یا اتودایمونیا (سعادت غائی) باشد. در واقع فرونسیس متضمن حقیقتی است که برخلاف فضائلی چون اپیستمه و سوفیا بیشتر رویکردی مبتنی بر کنش به عالم دارد. شاید از همین روست که در عالم اسلامی از آن به حکمت عملی تعبیر شده‌است.

ما در این مقاله از میان تعداد مقومات اندیشه ارسطو که هایدگر به مواجهه

پدیدارشناسانه با آنها پرداخته، پدیدارشناسی مفهوم فرونسیس را، که به گمانمان «آزادسازی نیروی نهفته در آن» به یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های فلسفه هایدگر، یعنی تقدم رویکرد یا گشایش پراتیک بر رویکرد یا گشایش تئوریک است، مورد بررسی قرار خواهیم داد، می‌پردازیم. در این بررسی هر چند تلاش بر تمرکز روی کتاب وجود و زمان داریم، لیکن به سبب آنکه در این کتاب بر واژه و مفهوم فرونسیس مستقیماً تصریحی نرفته‌است، ارجاعاتی به درسگفتارهای پیش از ظهور وجود و زمان در سال ۱۹۲۷ نیز خواهیم داشت. واقع آنست که برخی از مهم‌ترین مفاهیم وجود و زمان بدون یافتن ردپای مضمون آنها در درسگفتارهای پیشین به نحو مستوفا و بسنده قابل درک نیستند. آن چه هایدگر در سال ۱۹۲۷ منتشر کرد، در واقع محصول اندیشه‌ای حداقل دوازده‌ساله-از رساله استادیاری ۱۹۱۵- بود و بسیاری از مفاهیم در طی این دوره تطور یافتند و شکل سخته و پخته آنها بود که در وجود و زمان طرح گردید. فی المثل مفهوم «جهان پیرامونی» (environing World) نخستین بار در درسگفتار ۱۹۱۹ (Heidegger, 1987: 19) مطرح و طی تطوراتی به پیراجهان (umwelt) وجود و زمان منتهی شد. یا مفهوم کایروس (Kairos) که در تقابل به کرونوس، اشاره به زمان غیر گاه شمارانه داشت، ابتدا در درسگفتار ۱۹۲۱-۱۹۲۰ (پدیدارشناسی حیات دینی) مطرح و سرانجام به هیئت مفهوم «مراتب زمان به مثابه برون‌بودگی‌های وجود دازاین» در وجود و زمان درآمد. از میان این درسگفتارها البته درسگفتار ۱۹۲۴ تحت عنوان (سوفیست افلاطون) - که به رغم عنوان رهزن آن، علاوه بر تفسیر رساله سوفیست، به نحوی مفصل به مفهوم فرونسیس ارسطو پرداخته است - ایگانه ویژه‌ای در موضوع ما خواهدداشت.

ویژگی‌های منحصر به فرد رویکرد هایدگر به مفهوم فرونسیس

مهم‌ترین ویژگی‌های رویکرد خاص هایدگر به فرونسیس ارسطو را می‌توان در طریق مواجهه و نیز، بستری جست که وی در آن با این مفهوم مواجه می‌شود. طریق مواجهه هایدگر با مفهوم فرونسیس از همان الگوی مواجهه وی با هر متن و مفهوم دیگر

و به طور کلی از نحوه مواجهه او با سنت فلسفی تبعیت می‌کند یعنی ویران‌سازی، «تفکیک و تخریب» یا هر واژه دیگری که می‌توان (Destruktion) آلمانی را بدان برگرداند. هایدگر از همان آغاز کار فلسفی خویش، حتی در رساله دکتری ۱۹۱۵ (نظریه مقولات و معنا نزد دونس اسکاتوس) رویکردی «از آن خود کننده» به متون و سنت فلسفی و حتی متون دینی (شاهد آن تأویل نامه پولس قدیس به تسالونیک‌ها در در سگفتار پدیدارشناسی حیات دینی) داشته است. فرانکو ولپی رویکرد هایدگر به مفهوم فرونسیس را «از آن خودسازی شورمندانه ارسطو» خوانده است (Volpi, 1994: 196).

برنوسکونی آشکارا از ویران‌سازی مفهوم فرونسیس توسط هایدگر سخن می‌گوید به نحوی که در عنوان مقاله مرجع خود در این زمینه به همین «ویران‌سازی» اشاره دارد (Bernasconi, 1989: 129). هانس گئورگ گادامر که خود در در سگفتارهای هایدگر در خصوص ارسطو حضور داشته، قولی روشن‌گر در این باره دارد. او می‌گوید: «این در سگفتارها، تأویل‌هایی به یادماندنی بودند، هم به لحاظ قدرت مدلل‌سازی، هم از حیث چشم‌اندازهای فلسفی که می‌گشودند. در این در سگفتارها ما این احساس را داشتیم که دیگر نمی‌توان تشخیص داد هایدگر واقعاً از وجهه نظر خود سخن می‌گوید یا از آن ارسطو» (Gadamer, 1985: 49). گادامر هم چنین در موضعی می‌گوید: «امروزه دیگر تردیدی نیست که دل مشغولی هایدگر به ارسطو در - در سگفتارهای اوائل دهه بیست قرن - نقادانه و ویران‌ساز است. در آن زمان (زمان ایراد در سگفتارها) اما این مسئله چندان واضح نبود» (Gadamer, 1987: 199).

مواجهه هایدگر با مفهوم «فرونسیس» ارسطو علاوه بر نحوه مواجهه به لحاظ بستر و زمینه مواجهه نیز با مواجهات پیشین متفاوت است. هایدگر فضائل عقلانی پنج گانه‌ای را که ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس پیش می‌کشد (اپیستمه، سوفیا، فرونسیس، تخته و نوس) اولاً و بالذات، بنیادی برای احصای علوم یا تاسیس علم مدنی و

اخلاق و ... قرار نمی‌دهد بلکه، این فضائل را در بستر افق مسئله «وجود و حقیقت» است که می‌فهمد و می‌فهماند. این فضائل پنج‌گانه برای هایدگر انحاء آشکارگی یا همان نامستوری یا همان آشکارگی (aletheuein) چیزها هستند. او در ترجمه‌ای تقریباً آزاد (چنان که مالوف وی است) از سطر نخستین فصل سوم کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس می‌آورد: «پنج طریق وجود دارند که دازاین انسانی با تصدیق یا انکار موجودات را آشکار می‌سازد» (Heidegger, 1997: 15). هایدگر به تبعیت از ارسطو، تمایز بین انحاء مختلف آشکارگی (یا همان پنج‌گونه فضیلت عقلانی) را بر بنیاد آن چه در این آشکارگی، آشکار می‌شود قرار می‌دهد و آن چه را به آشکارگی می‌رسد به دو نوع تقسیم می‌کند: چیزهایی که تغییر و تبدل در آنها راهی نیست. و چیزهایی که دست‌خوش و معروض تغییر و تبدل قرار می‌گیرند. آن چه تغییر و تبدل در آن راه ندارد از طریق سه نحوه آشکارگی (اپیستمه، سوفیا و نوس) و آن چه معروض تغییر و تبدل است از طریق دو نحوه آشکارگی (فرونسیس و تخنه) به آشکارگی می‌رسند. پس در فرونسیس چیزی به آشکارگی می‌رسد که قابل تغییر است. اما چیست آن چه در فرونسیس به آشکارگی می‌رسد؟ هایدگر به این سوال چنین پاسخ می‌دهد که: «فرونسیس به دازاین انسانی معطوف است و دقیقاً آن را به آشکارگی می‌کشاند.» (Ibid: 43). زیرا: «وجودی که با فرونسیس آشکار می‌شود، پراکسیس است و در پراکسیس است که دازاین انسانی مقام دارد» (Ibid: 100).

بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که هایدگر فرونسیس را نه در ساحت اخلاق، بلکه در ساحت هستی‌شناسی و «حقیقت به مثابه آشکارگی وجود» است که مطرح می‌کند؛ به طور خلاصه در قلمرو وجود و حقیقت وجود. در همان «تفسیر پدیدارشناسانه ارسطو» می‌خوانیم که وی فضائل عقلانی پنج‌گانه را با کنار نهادن مسائل اخلاقی به مثابه انحاء مختلف دسترس‌پذیری امکان فعلیت بخشی به یک وجود اصیل و به راستی راسخ تلقی می‌کند (Heidegger, 1992: 376) و اعلام می‌کند که اخلاق ارسطویی باید در افق هستی‌شناسانه تقرر یابند به نحوی که اخلاق، شرحی باشد بر وجودی که در وجود

انسانی، آنجاست (Ibid: 397).

این موضع در خصوص لزوم استحاله و استغراق اخلاق در هستی‌شناسی سالها بعد در نامه «در باب اومانسیم» نیز به صراحت اعلام می‌شود و از این حیث تفاوتی در دوره‌های فکری هایدگر وجود ندارد. در «نامه» هایدگر در پاسخ به سوال بوفره در باب نسبت بین اخلاق و هستی‌شناسی، به واسطه تأمل در متنی از هراکلیتوس، اتوس (ethos) را چونان مأوا و سپهر گشوده‌ای می‌شمرد که انسان در آن سکنی می‌گزیند:

«حال اگر مطابق معنای بنیادین واژه اتوس، اخلاق در مأوای وجود انسان سکنی می‌گزیند، آن گاه آن تفکری حقیقت وجود را به مثابه مقوم آغازین انسان (انسان چونان برون-خویشی ex-sisting) می‌شمرد، هم‌آره از پیش در خود سرمنشأ اخلاق را متضمن است. لیکن در این صورت، این گونه تفکر دیگر نه اخلاق بلکه هستی‌شناسی است» (Heidegger, 1987: 175).

فرونسیس در وجود و زمان

مفسرین هایدگر در خصوص نحوه حضور مفهوم فرونسیس به طور خاص، و تفکر ارسطویی بطور عام، در وجود و زمان آراء متفاوت و البته تقریباً متقاربی ارائه کرده‌اند. در رادیکال‌ترین این آراء، «فرانکو ولپی»^۲ در مقاله‌ای که عنوان آن: «وجود و زمان: ترجمه‌ای از اخلاق نیکوماخوس؟» (Volpi, 1994: 203). است فلسفه عملی ارسطو را چونان نشان بارزی از تحلیل اگزیستانسیال دازاین به مثابه پراکسیس دانسته است. هرچند علامت سؤالی در انتهای عنوان مقاله ولپی دیده می‌شود اما محتوای مقاله تردیدی برای خواننده باقی نمی‌گذارد که جواب مؤلف به سوال عنوان، مثبت است.

ژاک تامینو^۳ در رأیی ملایم‌تر و کم‌تر رادیکال، مدلل می‌سازد که تحلیل هایدگر از "ابزار"^۴ در بخش ۱ وجود و زمان از تحلیل مفهوم ارسطویی تخنه و بحث او از «اصالت» در بخش دوم این کتاب، از مفهوم فرونسیس اخذ شده یا اشتقاق یافته است.

(Taminiaux, 2002: 24). باز در اظهار نظری که اندکی ملایم‌تر از آراء پیشین به نظر می‌رسد، برناسکونی قائل به پیوندی میان برخی مفاهیم وجود و زمان و مفهوم فرونسیس ارسطویی می‌گردد (Bernasconi, 1989: 130). به نظر می‌رسد حداقل چهار مفهوم به عنوان مفاهیم معادل فرونسیس در وجود و زمان قابل طرح هستند؛ فرونسیسی که البته هم در قرون وسطی و هم در ترجمه‌های کلاسیک آثار ارسطو به زبان‌های مشتق از لاتینی (مثل انگلیسی) به Prudence ترجمه و بر همین مبنا فهم می‌شد. این چهار کاندید عبارتند از: ۱. پیرانگری = Umsicht = circumspection = فهم ۴. = Entschlossenheit = مصممیت ۳. verstehen = understanding = ۴. resoluteness = وجدان = conscience = Gewissen.

۱. جوانب‌نگری یا پیرانگری (umsicht)

برناسکونی هم دلی خود را با حضور مفهوم فرونسیس ارسطویی در قالب مفهوم پیرانگری در وجود و زمان پنهان نمی‌دارد. (Ibid). لیکن ما برآنیم که هریک از چهار کاندید فوق و حتی کاندیدهای دیگری می‌توانند مطرح باشند. از سوی دیگر حتی اگر به همین چهار کاندید اکتفا کنیم، باید تأکید نمود که آن‌ها به نحو بنیانی یک پدیدار وحدانی تشکیل می‌دهند. هایدگر در درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسانه ارسطو» وقتی به واژه فرونسیس می‌رسد که سنتاً به کلمه لاتینی Prudentia و واژه‌های مشتق از آن ترجمه می‌شده است، فرونسیس را به Fürsorgliches sichumehen تعبیر می‌کند که معادل انگلیسی آن در این درسگفتار به صورت solicitous looking around oneself آمده است؛ یعنی نگرستن توأم با دل مشغولی و دل‌نگرانی به پیرامون خویش (Heidegger, 2001: 239). این اصطلاحات کاملاً مهبیای آنند که به "Umsicht وجود و زمان" که مترجمین انگلیسی به circumspection و مترجمین فارسی به جوانب‌نگری (در ترجمه جمادی) و پیرانگری (در ترجمه رشیدیان) برگردانده‌اند - منتهی شوند. بخش اول کتاب وجود و زمان را می‌توان نوشتاری در بیان

تقدم انتولوژیک رویکرد پردازشگرانه (Besorgen) بر رویکرد تئوریک به عالم دانست. از همین روست که اصطلاح Fürsorgliches هایدگر در ترجمه فرونسیس کاملاً مؤید تقدم این رویکرد پردازشگرانه Besorgen تولد بود. چنان که ملاحظه می‌کنیم که حتی حضور مفهوم فرونسیس در وجود و زمان به صورت مفهوم Umsicht (جوانب‌نگری، پیرانگری)، بر مبنای مفهوم Sorge امکان‌پذیر گردیده است. = Sorge = concern (پروا) چنان که می‌دانیم دارای سه مؤلفه معنایی دل‌نگرانی، مراقبت از چیزی و منتظر چیزی بودن است.

اما این مفهوم پروا خود پای مفهوم دیگری را نیز به میان می‌کشد که شاید به همان اندازه جوانب‌نگری (پیرانگری) نشان‌دهنده حضور مفهوم فرونسیس در وجود و زمان بوده باشد. این مفهوم همان «از-برای-چیزی» (= for-the-sake-of-which) worumwille (است. پروا، جوانب‌نگری و سرانجام فرونسیس از آن جا برای دازاین قابل طرح هستند که وی «از-برای-چیزی» است که هست. مفهوم worumwille «از-برای-چیزی» هایدگر تقریباً با مفهوم hou-heneka ارسطو در اخلاق نیکوماخوس (Aristotle, 1145a) تطابق دارد. شاهد امر آن که هایدگر فرونسیس را گاه در «سوفیست افلاطون» (Heidegger, 1997: §1, 33-36)، «تفسیر پدیدارشناسانه در خصوص ارسطو: اشاره به وضعیت هرمنوتیکی» (Heidegger, 1992: 367)، و «مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو» (Heidegger, 2009: 61, 111) به worumwille یا همان hou-heneka هم برمی‌گرداند. در واقع فرونسیس وضعیتی را که دازاین در آن فروافتاده و با توجه به امکانات خویش و آن وضعیت باید عمل کند با ارجاع به hou-heneka (از برای چیزی = for-the-sake-of-which) آشکار می‌سازد (Weidenfeld, 2011: 257).

ویندنفلد معتقد است هایدگر در بخش نخست کتاب وجود و زمان نیز (Heidegger: 2001a: 121, 167) بر هم‌سرچشمگی فرونسیس، پروا و «از-برای-چیزی» صحنه

می‌گذارد. به اعتقاد او هایدگر در بخش دوم وجود و زمان، تحلیل اگزیستانسیال دازاین را با عطف توجه به هرروزینگی دازاین یا همان دازاین هرروزینه (das man) به پیش می‌برد. به عبارت دیگر سؤال هایدگر در این بخش از نظر ویدنفلد آن است که: «مشخصه‌های اگزیستانسیال در-جهان-بودن، آن جا که هستی دازاین به صورتی هرروزینه در نوع هستی همگنان (das man) موقف دارد، کدام است؟» (Ibid:167). از نظر ویدنفلد تحول مفهوم فرونسیس از آثار پیش از وجود و زمان تا «وجود و زمان»، دو کاندید یعنی پیرانگری و جوانب‌نگری (circumspection = Umsicht) و نیز فهم (undestanding = verstehen) به دازاین هرروزینه و دو کاندید دیگر یعنی مصممیت (resoluteness = Entschlossenheit) و نیز وجدان (Gewissen) = conscience) به دازاین اصیل تعلق دارند و به همین جهت است که دو کاندید اول در بخش اول و دو کاندید دوم در بخش دوم کتاب وجود و زمان مطرح شده‌اند. (Wiidenfeld, 2011: 263).

۲. فهم (verstehen= understanding)

جهان از منظر هایدگر چنان که می‌دانیم نه صرفاً مجموعه‌ای از اعیان^۵ بلکه مجموعه‌ای از نشانه‌ها و ارجاعات متضمن یک «از-برای-چیزی» است. او چنین جهانی را کار جهان^۶ می‌نامد. تقسیم‌بندی موجودات غیرانسانی جهان به "Zuhandenheit" و "Vorhandenheit" را نیز باید بر اساس همین «از-برای-چیزی» بودن در مورد "Zuhandenheit" یا نبودن "Vorhandenheit" فهمید. هایدگر معتقد است وجود انسانی - دازاین - خصلت طرح‌افکنی دارد یا اگر بخواهیم با بیان انتولوژیک سخن بگوییم دازاین همان طرح‌افکنی است یا به طرح‌افکنی پرتاب شده است. ضمن و ذیل همین طرح‌افکنی است که موجودات غیر دازاین که دازاین با آن‌ها سر و کار پیدا می‌کند، خصلت "Zuhandenheit" یعنی آماده برای برآوردن طرح‌افکننده شده یا همان «از-برای-چیزی» پیدا می‌کنند. نکته مهم اینجاست که هایدگر می‌گوید: «صرفاً

انجذاب^۷ در کار جهان فراگرد آن هم ضمن پردازش چیزها، ذاتاً دارای کارکرد انکشاف است» (Heidegger: 2001a: 71). این بدان معناست که کشف جهان و آن چه در آن است صرفاً ضمن تلقی جهان به مثابه کار جهان و تلقی اعیان درون جهان به مثابه چیزهای "Zuhandenheit"، یعنی آماده برای تحقق طرح و در یک کلمه تلقی اعیان به مثابه «از-برای-چیزی» بودن صورت می‌گیرد.

هایدگر، پدیدار فهم را نیز بر مبنای همین «از-برای-چیزی» یا «به‌خاطر-چیزی» بودن تعریف می‌کند: «در این «به‌خاطر آن» یا «از-برای-چیزی»، درجهان بودن دارای اگزیستانس بماهو آشکار می‌گردد و و ما این آشکارگی را فهم می‌نامیم» (Ibid: 143). جهان را کار جهان‌دیدن، اعیان را به "Zuhanden" (با توجه به معنای پیشوند zu که به، به سوی، گشوده به و ... است) یعنی به سوی یا «از-برای-چیزی» بودن تبدیل می‌کند و همین امر ساحتی را آشکار و منکشف می‌سازد که فهم بدان تعلق می‌گیرد یا بهتر است بگوییم، فهم، همان آشکارگی است. پس فهم ناظر بر چیز "چه‌ی" خاصی نیست بلکه نوعی رویکرد به عالم یا بهتر بگوییم نوع خاصی وجود است که جهان را کار جهان و اعیان را «از-برای-چیزی» می‌کند که این‌ها جملگی در طرح‌اندازی دازاین معنا می‌یابند. «فهم، طرح هستی دازاین را به صورت جهانیت جهان فعلی و حالیۀ او، هم بر «به‌خاطر اینکه» ی او و هم بر دلالت‌گری او به نحوی هم سرآغازین نقش می‌زند» (Ibid: 145). بدین ترتیب کار جهان، همان پیراجهان یا فراگردجهان (Umwelt=surrounding world=environment) می‌شود و فهم همان پیرانگری یا جوانب‌نگری (Umsicht=circumspection). فهم نه نگاه و حتی تدقیق موشکافانه اما فارغ از دل‌مشغولی و دل‌نگرانی و انتظار (Sorge=care) به جهان و اعیان آن بلکه آشکارگی کار جهان و ابزار و نشانه‌هایی است که به منزله وسایطی «از-برای-چیزی» یا به خاطر چیزی هستند، است. به خاطر چیزی که دازاین به سوی آن طرح می‌افکند و بل همان طرح‌افکنی به سوی آن است. و اما این مگر غیر از همان

فرونسیس یا حکمت عملی است که غایت قصوای آن ائودایمونیا (سعادت و نیکبختی) و غایات نزدیک آن همان خیرهای جزئی‌تراند؟ سگالشی (deliberation=bouleolis) که از مقومات فرونسیس است آیا جز همین سنجش جهان به مثابه کار جهان و اعیان به منزله «از-برای-چیزی» [خیری] است؟ بلندنظری ارسطو سبب گردید تا تشخیص دهد علاوه بر علومی چون فیزیک و متافیزیک که به توصیف آن چه هست می‌پردازند علمی نیز وجود دارد که به آن چه باید باشد- اما هنوز تحقق کامل پیدا نکرده است- یعنی خیر یا بهتر بگوییم خیر قصوی (ائودایمونیا = سعادت) می‌پردازد. البته حتی در فیزیک و متافیزیک نیز به تعبیر و تفسیری هم چون تفسیر هایدگر، خیر یعنی یک) = hou heneka «از-برای-چیزی» حاکم است. که ارسطو موجود زنده را به حرکت و بنیان حرکت را به "orexis" تعریف می‌کند و هایدگر به رغم سنت فلسفی "orexis" را نه به میل و تمایل صرف یعنی "desire" که به "Sorge" به مفهوم پروا برمی‌گرداند. وقتی پروا، برانگیزاننده موجود زنده به حرکت باشد از آغاز در فیزیک و متافیزیک هم علاوه بر اخلاق در سپهر فرونسیس هستیم.

قبلاً آوردیم که ویدنفلد بخش اول کتاب وجود و زمان را حاوی آشکار ساختن ساختارهای اگریستانسیال دازاین در حالت هرروزینگی (das man) و بخش دوم آن را مشتمل بر ایضاح ساختارهای اگریستانسیال دازاین مصمم برمی‌شمرد. ما البته با چنین قولی مخالفیم. شاید نقل فقره‌ای از وجود و زمان ضمن بیان دلیل مخالفت ما با قول فوق‌الذکر، ما را به سومین کاندید برگردان مفهوم فرونسیس در وجود و زمان نیز رهنمون گردد. هایدگر در موضعی از وجود و زمان که با حروف ایتالیک نیز آورده، و لذا شاید از نظر او مهم‌ترین بیان از بیان‌های متنوع درباره مفهوم «فهم» بوده باشد، می‌آورد: «فهم، هستی اگریستانسیال هستی‌توانش خویشمند خود دازاین است و به چنان طریقی چنین است که این هستی فی‌نفسه آشکار می‌کند که خود به چه کار است!» (Ibid: 144). در این تعریف از واژه «هستی‌توانش» (=Potentiality for being=seinkönnen یا Potentiality of Being) و همچنین از واژه خویشمند (Selbig=Self Same)

استفاده شده است که به قوت یادآور مفهوم مصممیت و عزم هستند. لذا هم در فهم و هم در مصممیت به عنوان دو کاندید برگردان مفهوم فرونسیس، عزمی هست به سوی به فعلیت رساندن امکان خاصی که دازاین با توجه به زمان مندی و وضعیت خود دارد. چنین نیست که فهم متعلق به داسمن باشد و مصممیت متعلق به دازاین. هایدگر در تعریف مصممیت می‌آورد: «ما این خودفراکنی بر خویشمندیترین مقصربودگی را که پرده‌پوش است و آماده ترس‌آگاهی، مصممیت می‌نامیم» (Ibid: 296). چنان که ملاحظه می‌شود گویا فهم و مصممیت متضایف با امکان منحصر به فرد هر دازاین هستند لیکن فهم به صورت هستی‌توانش خویشمند و مصممیت به صورت مقصربودگی خویشمند آن را درمی‌یابند.

۳. مصممیت (Entschlossenheit = resoluteness)

چنان که پیشتر ذکر آن رفت، مصممیت یکی از کاندیدهای برگردان مفهوم فرونسیس در وجود و زمان است. واژه آلمانی‌ای که هایدگر در کتاب وجود و زمان برای آنچه از آن به مصممیت مراد می‌شود، می‌آورد "Entschlossenheit" است (Heidegger, 2001a: 297). این واژه متناظر و همگن با "Erschlossenheit" به معنای گشودگی است. «هر دوی این واژه‌ها برگرفته از فعل "schiessen" به معنای بستن هستند. "Schloss" در زبان آلمانی به معنای قفل نیز هست. (Ent) پیشوندی است که افاده سلب و تضاد می‌کند پس مصدر "entschlissen" در اصل یعنی رفع بستگی، بازکردن و گشودگی. بدین قرار، در اصل "erschlissen" و "entschlissen" تقریباً مترادفند. تا قرن شانزدهم نیز واژه دوم به همین معنا به کار می‌رفته و بعدها به تدریج به معنای تصمیم استعمال شده است؛ شاید از آن رو که در تصمیم قفل ذهن باز می‌شود و فکر با افکندن طرحی عملی پرتویی بر جهان اطراف می‌افکند» (جمادی در پاورقی شماره دو صفحه ۶۳۷ ترجمه هستی و زمان)^۸. شاید به همین دلیل بوده باشد که ژاک تامینو به ضرس قاطع دو کلمه را یکی می‌کند و عنوان

می‌دارد که کاربرد آلمانی واژه "Entschlossenheit" به لحاظ معناشناختی ترکیبی است از دو معنای آشکارگی و تصمیم (Taminiaux, 1987: 150).

هایدگر هرچند در وجود و زمان به صراحت از فرونسیس سخن به میان نیاورده است لیکن کسانی هم چون تامینو (Ibid:147, 152, 166) معتقدند این مفهوم در قالب مفهوم مصممیت است که در وجود و زمان مجال ظهور و بروز پیدا می‌کند. در درسگفتار «مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو» هایدگر ضمن آن که پروهایرسیس (Prohairesis) ارسطو را که سنتاً به انتخاب (choice) ترجمه می‌شود به مصمم بودن (Entschlossenheit=being resolved) تعبیر می‌کند قائل به تنشی میان این مفهوم و مفهوم doxa (عقیده جازم) می‌شود (Heidegger, 2009: 102).

فارغ از چند و چون این تنش، صرف همین حقیقت که هایدگر که تصمیم را که بنا بر تفاسیر مألوف و سنتی ارسطو، قوه‌ایست که بر معرفت افزوده شده و کنش را به وجود می‌آورد در تنش با امری از جنس معرفت می‌نهد خود بسیار گویا است. دوکسا یا عقیده جازم، همان اقتدار «داسمن» است. و مصمم بودن در تنش با این اقتدار قرار می‌گیرد. در واقع پروهایرسیس ارسطویی مفهومی نیست که برای هایدگر صرفاً به امری چونان اراده- یعنی امری مربوط به قوه عامله و بری از وجوه عقلانی و معرفتی- تعلق داشته باشد. در همان درسگفتار مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو، هایدگر اظهار می‌دارد که: «هیچ مصمم‌بودنی بدون نطق قابل تصور نیست. نطق و سگالش (= uberlegung deliberation) به مصمم‌بودن تعلق دارند» (Ibid: 98). مقصود هایدگر از نطق، اشاره به وجه معرفتی تصمیم است که چنان که قبلاً اشاره شد در سگالش بیان شایسته خود را می‌یابد. هایدگر در تعریف سگالش در وجود و زمان می‌گوید: «فراگردیبینی (umsich) «فی‌الجمله‌بین» پردازش، تودستی (Zuhandenheit) ها را به دازاین در حین کاربرد و دست‌ورزی فعلی‌اش از طریق واگشائی [تفسیر] دیده‌هایش نزدیک‌تر می‌سازد. ما این نزدیک‌سازی خاص چیزهای پردازش‌شده از طریق واگشائی فراگردیبینانه

را سگالش می‌نامیم» (Heidegger: 2001a: 359).

در درس‌گفتارهای پیش از وجود و زمان، هایدگر "uberlegung" را که در وجود و زمان به شرح فوق تعریف می‌کند، در ترجمه پروهایرسیس (Prohairesis) ارسطو می‌آورد، از جمله در «مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو و (سوفیست افلاطون)». بدین ترتیب پروهایرسیس ارسطوئی را از بافتی سنتی که در آن نیروی اسرارآمیزی است که تامل (bouleuesthai=deliberation) می‌تواند بدان ختم شود یا نشود، به در می‌آورد و به نوعی همسرچشمگی بین تصمیم و سگالش قائل می‌شود (Weidenfeld, 2011:261).

فقرات فوق را می‌توان چنین ساده و خلاصه کرد:

هایدگر در وجود و زمان اشاره صریحی به مفهوم فرونسیس نکرده‌است – شاید از این رو که این مفهوم در کلیت کتاب منطوی است. اما برخی هم چون تامینو، مصممیت را برگردان مفهوم فرونسیس ارسطوئی دانسته‌اند. بنا بر خود کتاب وجود و زمان، دازاین به دلیل نحوه وجود خاص خویش – یعنی همواره «نه-هنوز» بودن – در طرح‌افکنی پرتاب شده‌است. و جهان را ضمن و ذیل طرح‌افکنده‌شده – که چیزی جز موجود خود او نیست – به درک و فهم درمی‌آورد و تفسیر می‌کند. در واقع نخستین و اقرب مواجهه دازاین با جهان، مواجهه‌ای است که همواره از قبل ضمن و ذیل طرح دازاین قرار گرفته‌است. بدین ترتیب، دازاین نه با جهان، که با کار جهان و نه با اعیان (Objects) که با ابزار و وسائط – تا آنجا که ابزار و وسائط برآورده‌شدن طرح او هستند – مواجهه دارد. تفکیک بین دو نحوه وجود "vorhandenheit" و "zuhandenheit" نیز، اشاره به همین معنا دارد. چیز "zuhanden" چیزی است قرار گرفته، و معنایافته ذیل و ضمن طرح دازاین و چیز "vorhanden" چیزی است که در طرح دازاین جایگاه و معنایی ندارد و دازاین رو به سوی آن فروبسته است. نخستین

مواجهه دازاین با جهان، مواجهه‌ای تئوریک نیست؛ یعنی دازاین نه با فهمی خنثی بلکه با فهمی همواره از پیش، طرحی را نصب العین قرار داده، با عالم مواجهه دارد. دازاین در جهان کاری دارد و به کاری است که دازاین هست. از این رو تجربه جهان توسط او نه تجربه‌ای صرفاً تئوریک بلکه جوانب‌نگرانه است. در واقع دازاین با آن دقیقه یا لمحهای از جهان مواجه است که در طرح او می‌گنجد. جهان برای دازاین، وضعیت عمل است. جهان تا آن جا برای دازاین هست که از وی طلب کنش می‌کند. تأمل ارسطویی (bouleusis) برای دازاین به صورت سنجش و سگالش درمی‌آید که این وضعیت خاص طالب عمل، چه کنشی باید کرد. هایدگر می‌گوید سگالش، شاکله یا ساختار «اگر-آن‌گاه» دارد: اگر این یا آن مثلاً باید تولید گردد، یا به کار برده شود یا باز داشته شود، یا محقق شود آن‌گاه این یا آن وسایل، طرق، اوضاع پیرامونی، یا فرصت‌ها لازم می‌افتد. چنان که می‌بینیم ساختار سگالش ساختاری است دقیقاً طالب کنش. پروهایرسیس که سنتاً به انتخاب (choice) و تصمیم (decision) فارغ از دلمشغولی و پروا (Sorge) و امری صرفاً تئوریک تعبیر می‌شود، نزد هایدگر به صورت مصممیت درمی‌آید که نه قوه‌ای از قوای نفس که هم‌سرچشمه با مواجهیه وی با جهان است. اساساً این مصممیت است که وضعیت دازاین، وضعیت جهان دازاین و وضعیت طالب عمل دازاین را برای او منفک می‌کند. در مصممیت، لوگوس در کار است. در مصممیت (Entschlossenheit) است که جهان به روی دازاین به آشکارگی (Erschlossenheit) می‌رسد، معنا می‌یابد و طلب کنش از او می‌کند. دور نیست که بگوییم مصممیت وجود و زمان همان فرونسیس اخلاق نیکوماخوس است.

چنان که پیشتر نیز ذکر کردیم هایدگر در موضعی از «وجود و زمان»، مصممیت را چنین تعریف می‌کند: بنابراین، طلب وجدان نهشته در گشودگی دازاین از طریق: [۱]. یافتگی ترس آگاهی [۲]. فهم به منزله در انداختن خود بر خویش‌مندترین مقصربودگی [۳]. از طریق گفتار به منزله پرده‌پوشی تقویم می‌شود. ما این گشودگی و آشکارگی اصیل را که مشخص و ممتاز است و خود دازاین به آن شهادت می‌دهد - یعنی این خودفراکنی

بر خویشمندترین مقصربودگی را که پرده‌پوش است و آماده ترس‌آگاهی - مصممیت می‌نامیم ... [اعدادی که در قلاب آمده‌اند توسط نگارنده اضافه شده‌اند تا ارتباط مصممیت با بحث تقویم اگزیستانسیال آنجا (=da=) (Heidegger: 2001a: 134) که عبارت از سه مقومه یافتگی Befindlichkeit (بند ۲۹) فهم (verstehen) (بند ۳۱) و گفتار (Rede) (بند ۳۴) به ذهن خواننده متبادر شود].

تعریف فوق بر گشودگی و آشکارگی جهان بر دازاین، فهم مقصربودگی (تقصیر و تناهی ذاتی) دازاین و ترس‌آگاهی یا مرگ‌آگاهی دازاین را (به علاوه پرده‌پوشی که ما را در این بحث با آن کاری نیست) تأکید دارد. مقصربودگی بحث وجدان را پیش می‌کشد - که در بحث بعد به عنوان آخرین کاندید برگردان فرونسیس در وجود و زمان بدان خواهیم پرداخت.

۴. وجدان (Gewissen=Conscience)

اسکار بکر (به نقل از اتو پوگلر) و مهم تر از آن گادامر به صورت مستقل از یک دیگر گواهی داده‌اند که هایدگر در سمیناری که به سال ۱۹۲۴ ارائه کرده بود سرانجام در لحظه‌ای که به فرونسیس می‌رسد با لحنی پرطمطراق اعلام می‌کند "Das ist Gewissen!" (این همان وجدان است!) (Coltman, 1998: 12). البته در درس‌گفتارهای «سوفیست افلاطون» نیز که به همان حدود و حوالی زمانی مربوط می‌شده است اعلام می‌کند که: «... از آن چه از این زمینه برمی‌آید [می‌توان گفت] که این جا ارسطو متعرض پدیدار وجدان گردیده است. فرونسیس چیزی جز همان وجدان نیست» (Heidegger, 1997: 37). پدیدار وجدان در وجود و زمان به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته و اگر این قول را بپذیریم که یکی از کلنیدهای چهارگانه برگردان مفهوم فرونسیس است؛ می‌تواند پرتوی بر این مفهوم بیفکند.

تأکید بلیغ هایدگر بر این همانی یا دست کم، ربط عمیق و وثیق فرونسیس با پدیدار

وجدان را بیش از هر موضع دیگری در لابه‌لای سطور درسگفتار «سوفیست افلاطون» البته می‌توان یافت لیکن درک این همانی یا حداقل ربط وثیق هنگامی حاصل می‌شود که پدیدار وجدان، شرحی مستوفی در «وجود و زمان» می‌یابد. در درسگفتار «سوفیست افلاطون»، هایدگر صراحتاً فرونسیس را عبارت از همان وجدانی شمرده است که به سیلان درآمده (Ibid: 92). او البته برای مدلل ساختن این مدعا به همان کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس استناد می‌کند که ضمن آن ارسطو بر آن است فرونسیس را بدان سبب که قابلیت به آشکارگی کشاندن حقیقت معطوف به عمل دارد، از سایر فضایل عقلانی متمایز گرداند (Ibid: 105). هایدگر برای آن که نشان دهد چرا ارسطو فرونسیس را بهترین راه نیل ما به حقیقت امور عملی دانسته بر مدعای دیگری از ارسطو انگشت تأکید می‌نهد که طی آن وی فرونیموس (شخص برخوردار از فرونسیس) را شخصی دانسته که قادر است به خوبی درباره چیزهایی که برای خود وی نیک یا زیبا هستند سگالش کند؛ آن هم نه در حوزه‌ای محدود بلکه در حوزه کلی زیست نیک (eu zen) (Ibid: 110). براساس همین قول ارسطو، هایدگر نتیجه می‌گیرد که فرونسیس با سگالش درباب خود، ربطی وثیق دارد. فرونسیس نوعی معرفت به خود و وجود خود است و این البته در تقابل یا تخنه قرار می‌گیرد. یعنی در تقابل با فضیلتی عقلانی که محصول آن، خارج از وجود آدمی قرار دارد. درواقع فرونسیس سگالش را به وجود دازاین مربوط و متعلق می‌سازد یعنی: ره به طریق درست و صحیح دازاین بودن (Ibid: 117).

فرونسیس از منظر هایدگر: «شجاع‌ترین معرفت‌هاست زیرا جسارت آن دارد که به اگزیزتانس خود دازاین پردازد و تعلق گیرد» (Ibid: 119). با این همه هرچند فرونسیس نوعی معرفت به خود یا خودشناسی است اما نکته بسیار مهم را در این خصوص باید مدنظر قرار داد. نکته اول آنکه خودشناسی فرونسیس از جنس تئوری نیست؛ فرونسیس اساساً فضیلت عقلانی متعلق به عمل و حیات واقع بوده است. نکته دوم آن که فرونسیس هرچند به «زندگی نیک» به عنوان غلیتِ غلیات نظر دارد لیکن

اولاً و بالذات به وضعیت واقع بوده و حالیه یک فرد تعلق می‌گیرد، یعنی امکانات فرد را به نوعی از زمان مندی ذاتی او نشأت می‌گیرند همواره نصب‌العین قرار می‌دهد. به عبارت دیگر متعلق فرونسیس، «اینجا-کنون-این فرد فرید» است. فرونسیس با عنایت به امکانات فرا داده شده از گذشته و تحقق وجودی فرد از آینده است که در وضعیت حالیه وارد می‌شود. نکته سوم آن که، خودشناسی فرونسیس نه ناظر بر خود بالفعل، بلکه ناظر بر خودی است که دازاین می‌خواهد بشود. به عبارت دیگر «به-خاطر-چیزی بودن» (for-the-sake-of-which=hou heneka) دازاین را همواره مدنظر دارد و همین امر است که به هایدگر مجال و رخصت ادعای این همانی یا ربط وثیق فرونسیس و وجدان را می‌دهد. مگر نه این است که ندای وجدان همواره انسان را به آن چه باید شود رهنمون است؟ وجدان ذاتاً منش آینده دارد البته براساس امکانات فراداده نشده از گذشته و فرونسیس نیز چنین است.

هایدگر در بند ۵۵ وجود و زمان اعلام می‌دارد که: «وجدان، خود را هم چون ندای پروا (care=Sorge) عیان می‌سازد؛ نادی دازاین است که در پرتاب‌شدگی‌اش، اندیش ناک هستی‌توانش (seinkönnen=Potentiality for self samebeing) خویش است. منادا نیز دازاین است که فراخوانده می‌شود به خویش مندترین (Selbig=self same) هستی‌توانش اش ... (Heidegger: 2001a: 271). بدین ترتیب هایدگر پدیدار وجدان را با مقصدبودگی سرآغازین انسان که چیزی جز همان نحوه وجود او نیست مربوط می‌سازد (Ibid: 284). مقصدبودگی آغازین از سوی دیگر از نظر هایدگر همان «خود را مسئول چیزی ساختن» است که طبعاً در برابر امور قابل پردازش، یعنی با فراگردجهان یا پیراجهان (Umwelt) تحقق پیدا می‌کند. دازاین بنا بر نحوه وجود خاص خویش، پروامند است و خود را مسئول اموری می‌سازد که نسبت بدان‌ها پروا دارد. این امور، پیرا جهان او را تشکیل می‌دهند. فهم انسان از پیراجهان، طی جوانب‌نگری یا پیرانگری (Umsicht) تحقق پیدا می‌کند. پس ادعای اینکه فرونسیس

از نظر هایدگر همان وجدان است معادل است با این ادعا که فرونسیس همان جوانب‌نگری است که قبلاً بدان اشاره شد.

کایروس به‌مثابه بنیاد تفسیر هایدگر از مفهوم فرونسیس ارسطو

طی سالهای ۱۹۲۰ و ۱۹۲۱ هایدگر دو درسگفتار با عناوین «مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی دین»^۹ و «آگوستین و نو افلاطون‌گرایی»^{۱۰} ایراد کرد که بعدها در مجلد ۶۰ مجموعه آثار به همراه درسگفتار «بنیان‌های فلسفی عرفان قرون وسطی»^{۱۱} تحت عنوان کلی «پدیدارشناسی حیات دینی» جمع‌آوری و منتشر گردیدند.

در بخش نخست این درسگفتارها هایدگر به مقدمات متدولوژیک و چیستی فلسفه، تجربه واقع‌بوده زندگی و پدیدار دین می‌پردازد که البته توضیحات مبسوط درباره روش «اشارت‌صوری» (Formale Anzeige) در آن جایگاه ویژه‌ای دارد. این بخش‌های درسگفتارها بنا بر موضوع نوشتار حاضر، مطمح نظر ما نیست. آنچه ما به نحوی مختصر بدان خواهیم پرداخت، تفسیری است که هایدگر از نامه دوم پولس قدیس به گالاتیان (Galatians) و دو نامه اول وی به تسالونیان (Thessalonians) به عمل می‌آورد. آنچه در این تفاسیر چشمگیر است، تأویل بدیع و درخشانی است که هایدگر از مفاهیم مسیحی «بشارت»^{۱۲} و «رستاخیز مسیح»^{۱۳} و انتظار رستاخیز مسیح می‌کند. این تأویل‌ها از آن رو برای ما حائز اهمیت هستند که قویاً با تلقی هایدگر از زمان به‌مثابه کایروس تاریخی^{۱۴} که سپس در درسگفتارهای مربوط به ارسطو و تفسیر مفهوم فرونسیس، به صورت کایروس عملی^{۱۵} درمی‌آید، نسبت وثیق دارند.

هایدگر یکی از جنبه‌های کلیدی رویکرد مسیحی به زمان را - که به گمان وی رویکردی اصیل به زمان است - در پاسخی می‌یابد که پولس به درخواست تسالونیان درباره روز رستاخیز مسیح می‌دهد، یعنی به «کی» بودن کرونولوژیک ظهور دوباره مسیحی که قبلاً ظاهر شده بود. او می‌گوید «پولس به جای آن که بگوید مسیح در فلان یا بهمان زمان مشخص ظهور خواهد کرد (Heidegger, 2010: 104)، پاسخ می‌دهد

که: «شما دقیقاً خواهید دانست [یعنی ظهور رستاخیز مسیح را درون خود خواهید یافت]» (Ibid: §26). پاسخ پولس در واقع براساس روشی است که هایدگر قبلاً در همین درسگفتار تحت عنوان «اشارت صوری» از آن یاد کرده. وی به جای ارجاع تسالونیان به یک زمان مشخص، آن‌ها را به درون خودشان ارجاع می‌دهد. پاسخ سوال، مستمعین پولس را نه به معرفتی دربارهٔ زمان ظهور - معرفتی که بتوان آن را دارا شد -، بلکه به آمادگی آن‌ها یعنی به این که قوم چگونه انتظار ظهور را می‌کشند، دعوت می‌کند. هایدگر می‌گوید: «اینکه ظهور (Parousia) چگونه در زندگی من اقامه می‌شود و تقرر می‌یابد، کاملاً به نحوهٔ تحقق زندگی من بستگی دارد. معنای «کی»، یعنی زمانی که یک مسیحی می‌زید، خصلت کاملاً ویژه‌ای دارد ... مسیحیان صدر مسیحیت از پولس می‌آموختند که در «کی» ظهور، نه امری عینی که زمان‌مندی وجود خود را بجویند» (Ibid: 104).

سخن گفتن از «کی» ظهور به معنای عینی (ابژکتیو) آن، هر قدر هم این «کی» را نزدیک ببیند یا به زمانی دور محول کند، اساساً فاقد آن چیزی است که از حیات یک مسیحی انتظار می‌رود؛ هر لحظه آماده بودن. سخن گفتن عینی از زمان ظهور، در واقع با کنار نهادن و طرد انتظار رستاخیز مسیح، نوعی عافیت و آرامش ظاهری برای فرد مسیحی به ارمغان می‌آورد که در سایه‌سار آن می‌توان خود را از اضطراب بنیادینی که در بن وجود هست، رهانید. بدین ترتیب تلقی کرونولوژیکال از زمان ظهور، حیات غیر اصیل را، هر چند هم ظاهر دینی داشته باشد، به بار می‌آورد. چنین تلقی‌ای مانع فهم زمان‌مندی اصیل وجود فرد مسیحی می‌گردد و لذا هیچ مصممیتی (Entschlossenheit) در زندگی چنین فردی نمی‌روید. هایدگر اساساً با هر آن امری که حیات آدمی را از اضطراب بنیادین (Angst) آن - به سود رسیدن به تعاریف، مفاهیم، ارزش‌ها و نهایتاً زندگی کاملاً متعین و مملو از عافیت - برهاند، چالش داشته است چرا که چنین اموری رخصت نمی‌دهند آدمی بر سر لحظه یا مسأله‌ای درنگ کند تا چه رسد به تصمیم! بحث هایدگر

در بند ۳۶ وجود و زمان که در تحلیل کنجکاوی (Neugier)، این پدیدار را دارای دو پارین نادرنگیدن (unverweilen=not-staying) و تفرقه خاطر (Zerstreuung=distortion) می‌داند باید تکامل یافته همین بحث دانست. اساساً خود کلمه آلمانی "Neugier" به معنای حرص (Gier) به چیز نو (Neu) است. هم‌چنین چنان که می‌دانیم در بند ۲۱ وجود و زمان وقتی هایدگر به بحث «ریاضی‌بودن عالم» می‌پردازد آن را به رانه‌ای از انسان نسبت می‌دهد که متمایل است هر چیزی را «داشته ایمن» خود سازد و از دغدغه از دست رفتن آن خلاصی یابد. تلقی کرونولوژیک از ظهور یا رستاخیز مسیح، آن را به آینده‌ای که هر چند هم نزدیک – و نه به اکنون یا به تعبیر بهتر به هر لحظه – موکول می‌کند و حیات حالیه، لحظه کنونی را از شر آن خلاصی می‌دهد و آن را همواره در فاصله‌ای از زندگی انسان نگه می‌دارد که نگرانی و تشویش را رخصت ورود آن ندهد.

جواب پولس به تسالونیان در واقع تفاوت بنیادین بین انتظار کشیدن برای یک واقعه عینی – که حیاتی نااصیل را رقم می‌زند – و حیاتی اصیل که زمان‌مندی را فهم کرده به تصویر می‌کشد. «تجربه [انتظار ظهور یا رستاخیز مسیح]، تجربه یک درماندگی مطلق است که به حیات مسیحی تعلق دارد [تجربه] پذیرش ورود – خویشستن – در تشویش است» (Ibid: 128). آن‌چه در انتظار ظهور مسیح، پارادوکسیکال به نظر می‌رسد، آن است که انتظار رستاخیز در آینده، متعلق به مسیحی است که در گذشته ظهور کرده است.

آخرت‌شناسی (eschatology) صدر مسیحیت صرفاً انتظار کشیدن برای وقوع واقعه‌ای که هنوز رخ داده نیست بلکه چنین واقعه‌ای قبلاً رخ نموده است. «آن که خواهد آمد همانی است که آمده بود و همین امر است که بین تلفی مسیحیان صدر مسیحیت با تلقی معمول از زمان افتراق می‌افکند و کرونوس را به کایروس تبدیل می‌کند؛ زیستن در مسیح در اکنون را» (Mc Grath, 2006: 194).

این تأویل هایدگر از آخرت‌شناسی مسیحی که تلقی از زمان را کاملاً وارونه می‌کند، در وجود و زمان البته بی‌اشارتی به مسیحیت، پولس، آخرت‌شناسی و ... بنیان هستی‌شناختی مستوفای خود را بازمی‌یابد. زمان ابتدا از آینده خود را می‌رماند. زمان ذاتاً معطوف به آن‌که، یا آن‌چه است که خواهد آمد یا خواهد شد (آینده=آی+نده). گذشته، امکانات و قابلیت‌هایی است که افق آینده را ترسیم می‌کنند و زمان حال جمع بین این دو است. تمام مسئله در آخرت‌شناسی اصیل مسیحی آنست که با فائق آمدن بر تلقی معمول از زمان، زمان‌مندی اصیل را به شخص مسیحی اعطا می‌کند و ظهور مسیح را به جای آن‌که به عنوان رخدادی عینی به آینده‌ای عینی و البته نامعلوم (و قهراً دور) موکول کند در هر لحظه کنونی حیات او را مقرر می‌سازد.

چنان‌که می‌دانیم هایدگر در چندین موضع وجود و زمان از «لحظه دیدار» (Augenblick) سخن گفته‌است. لحظه دیدار از منظر او لحظه‌ایست که دازاین به مد دیدار چیزی، از طریق مصممیت، وجدان و فهم جهان به‌مثابه پیراجهان (umwelt) به دازاین اصیل تبدیل می‌شود. آن‌چه از مصممیت و وجدان و فهم و پیراجهان در طی همین نوشتار آوردیم بیان کرد که این‌ها همان ظهورات ضمنی مفهوم فرونسیس هستند. بنابراین می‌توان گفت که فرونسیس ضمن و طی دیدار چیزی در لحظه دیدار، دازاین را به اصالت خویشتن تقرب می‌دهد. اما چیست آن‌چه دیدارش، دازاین را دازاین اصیل می‌کند؟

هایدگر این آموزه سنتی الهیات مسیحی را در درسگفتار پدیدارشناسی حیات دینی انکار نمی‌کند که درک ظهور مسیح – چه به نحو عینی و چه در درون خویشتن آدمی – اصالت را برای زندگی انسان به ارمغان می‌آورد لیکن بلافاصله می‌افزاید که: «پولس در پاسخ به کسانی که زمان ظهور را از وی جویا می‌شدند، آنان را به این امر توجه می‌داد که آن‌ها باید در (کی) ظهور، زمان‌مندی اصیل خویشتن را بجویند و دریابند» (Heidegger, 2010: 105). پس می‌توان گفت که این زمان‌مندی اصیل است که دیدارش، دازاین را به اصالت تقرب می‌بخشد. زمان‌مندی اصیل – که بنا بر تفسیر هایدگر

از پولس همان فهم و درک ظهور مسیح در درون یا برون وجود خویشتن است- اما در وجود و زمان بدان معناست که طرح‌افکنی دازاین (که آینده‌سوست) با امکانات و بالقوگی های رسیده از فراداهش (که منش گذشته دارد) در لحظه حال جمع آیند و دازاین با دیدار این لحظه که همانا دیدار زمان-مندی اصیل است، مصممانه و وجدان‌مند و البته با فهم جهان به‌مثابه پیراجهان به عملی اصیل دست‌یازد. این البته همان پیوند وثیق فرونسیس و زمان‌مندی اصیل وجود و زمان یا کایروس پدیدارشناسی حیات دینی است. اینکه هایدگر می‌گوید: «زمان اصیل، خود را در فرونسیس تقویم می‌کند» (Heidegger, 2001b: 47)، بدان معناست که در فرونسیس طرح ذاتاً آینده‌سو با امکانات و فرادهشی که رو به گذشته دارد در لحظه‌ای که از اجتماع آن دو تقویم شده (لحظه دیدار)، دازاین را به عملی اصیل سوق می‌دهند.

بر این اساس، علاوه بر کایروس تاریخی که متعلق به تاریخ قدسی و آخرت‌شناسی مسیحیت بوده و طبق تفسیر هایدگر از رسالات پولس، همان زمان‌مندی اصیل است؛ کایروس فرونتیک نیز که ساحت آن اولاً و بلذات‌نه تاریخ که عمل اصیل دازاین و تحقق دازاین اصیل است نیز قابل طرح خواهد بود.

کایروس و لحظات کایرولوژیک حیات (کایروس فرونتیک)

چنان‌که می‌دانیم هایدگر پس از درسگفتارهای سال‌های ۱۹۲۱-۱۹۲۰ که تحت عنوان پدیدارشناسی حیات دینی در مجلد ۶۰ مجموعه آثار وی گردآوری شده‌اند، از سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۲۱ چندین درسگفتار درباره ارسطو خاصه تفسیر پدیدارشناسانه آراء وی ارائه کرد. گولفو ماگینی^{۱۶} در مقاله «کایروس تاریخی و عملی در هایدگر متقدم»^{۱۷} اعلام می‌دارد که: «کایروس مطرح‌شده در درسگفتارهای پدیدارشناسی حیات دینی - کایروس الهیاتی - در درسگفتارهای مربوط به تفسیر پدیدارشناسانه ارسطو به (کایروس فرونتیک) تحول پیدا می‌کند» (Maggini, 2001: 81).

بدین ترتیب مفهوم فرونسیس-با مفهوم زمان، آن هم‌نه از نوع کرونوس بلکه از

نوع کایروس آن، پیوند پیدا می‌کند. علاوه بر ماگینی مفسرینی هم‌چون تامینو^{۱۸} و مک‌نیل^{۱۹} نیز علاوه بر تأکید بر این تحول، کایروس فرونتیک را گاه همان «لحظه دیدار» (Augenblick) دانسته‌اند (Ibid: 81-2) که در وجود و زمان مجال طرحی مستوفایافته است. ارسطو خود نیز در اخلاق نیکوماخوس قائل به پیوندی است که فرونیموس (شخص دارای فرونسیس) بین امور خبر و زمان در معنای کایرولوژیک آن می‌افکند. «[برای شخص دارای فرونسیس] امور خیر، در زمان خیراند یعنی در فرصت و به موقع خود هستند (en kairos) خیریت پیدا می‌کنند» (Aristotle, 1963: 1096a).

هایدگر خود در «تفسیر پدیدارشناسانه ارسطو؛ مقدمه‌ای بر تحقیق پدیدارشناسانه» می‌نویسد: «تفسیر انضمامی نشان می‌دهد که چگونه وجود (هستی) ای که کایروس است خود را در فرونسیس تقویم می‌کند. فرونسیس به اسکاتون (آخر الامر) می‌نگرد، به نهایت»^{۲۰} (Heidegger, 2001b: 47).

چنان‌که ملاحظه می‌کنیم هایدگر بین کایروس، اسکاتولوژی، فرونسیس، لحظه دیدار و حقیقت عملی پیوند عمیق و وثیق برقرار می‌کند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد هایدگر در تفسیر خود از آخرت‌شناسی مسیحیت و رستاخیز یا ظهور مجدد عیسی، آن را به مدد مفهومی غیر کرونولوژیک از زمان قرائت می‌کند. آخرت‌شناسی مسیحیت و رستاخیز مسیح امری نیست که صرفاً در پایان تاریخ به وقوع بپیوندد، بلکه هایدگر در هر لحظه کایروتیک از حیات واقع‌بوده مشخص مسیحی جاری است. هر مسیحی با تفسیری که هایدگر از آخرت‌شناسی مسیح و Parousia (رستاخیز و ظهور مسیح) دارد، می‌باید در هر واقعه انضمامی از حیات خود، نجات را تجربه کند. در واقع رستاخیز مسیح امری صرفاً عینی نیست بلکه مطابق درسگفتارهای پدیدارشناسی حیات دینی فرد مسیحی از طریق مصممیت که در عین حال آشکارگی نیز هست آن را در خود بازمی‌یابد و بدین نحو به زمان‌مندی و مآلاً وجود اصیل خود نائل آید.

همه چیز از تعلیق زمان ظهور به معنای عینی آن آغاز می‌شود. این زمان تحت تفسیر کایرولوژیک از پایان تاریخ (اسکاتون = آخر الزمان) به تک‌تک لحظات حیات واقع‌بوده احضار می‌گردد و هر انسانی آن را در عمل خود باز می‌یابد.

این‌که: «آن‌چه خواهد آمد، همانی است که قبلاً آمده بود». زمان کرونولوژیک را در هم می‌ریزد و آینده و گذشته را در لحظه‌ای جمع می‌کند که همان لحظه دیدار است. اما آن‌چه متعلق دیدار در لحظه دیدار هست نیز امری عینی (همچون لقاء مسیح رستاخیز یافته) صرفاً نیست. شاید آن‌چه هایدگر در وجود و زمان در خصوص «لحظه دیدار» می‌گوید برای یافتن پاسخ این پرسش که دیدار در لحظه دیدار به چه نظر بر می‌دوزد؟ راهگشا باشد. او می‌گوید:

به آن فرا-پیش-خویش-بودنی که با مصممیت همراه است، حال حاضری تعلق می‌گیرد که نحوی بروفق آن موقعیت را گشوده می‌دارد. در مصممیت، حال حاضر نه تنها از انتشار و تفرقه در نزدیک‌ترین چیزهای پردازش‌شده باز گرفته می‌شود، بلکه در آینده و بودگی نگه داشته می‌شود. ما آن حال حاضری را که در زمان‌مندی اصیل نگه داشته می‌شود و خود نیز به تبع آن اصیل است، لحظه دیدار می‌نامیم (Heidegger, 2001a: 338).

خویش‌مندترین هستی‌توانش دازاین که پارمنیدس از آن با عبارت قصار «بشو، آنچه هستی» یاد کرد، متعلق لحظه دیدار است. در لحظه دیدار، اسکاتون (آخرت) ویژه هر دازاین که متناسب و بر وفق خویش‌مندترین هستی‌توانش (گذشته) اوست به عین مصممیت به صورت آینده بر دازاین آشکار می‌گردد و وی مطابق و متعاقب آن به عملی دست می‌یازد. با زبانی ساده‌تر می‌توان گفت که در لحظه دیدار که همان کایروس فرونتیک است، خیر خاص و «اینجا-اکنون-دراین‌مورد» ویژه برای هر فرد فرید انسانی آشکار گردد و این هم‌سرچشمه است با قوام گرفتن عزم و مصممیتی برای انجام عملی موافق و مطابق با آن خیر. این خیر البته خود صرفاً در پرتو خیر اعلی (eudaimonia)

مجال ظهور و بروز پیدا می‌کند. فرونیموس که همان فرد دارای فرونسیس است کایروس شناس هم هست و به‌ویژه کایروس فرونتیک را خوب می‌شناسد؛ یعنی عمل مطابق موقعیت انضمامی حیات واقع‌بوده را. کایروس فرونتیک یا همان لحظه دیدار – که مگینی آن را هسته اصلی زمان-مندی اصیل دازاین در «تاریخ مفهوم زمان» و «وجود و زمان» قلمداد می‌کند (Maggini, 2001: 90)، در واقع حال حاضری است که نه یک (اکنون) ناصیل، بلکه حاصل احضار آینده و گذشته در موقعیت حاضر است. پس شاید بتوان ادعا کرد که فرونسیس، آن نوع نامستوری حقیقت است که طی آن و در لحظه‌ای خاص که جامع آینده و گذشته است، تمام وجود فرد در مصمیت او جمع می‌گردد و تمام همم او یک هم می‌شود. فرونسیس چنان که گفتیم از شقوق حقیقت است و لذا امری بی‌بنیاد نیست. چنین نیست که فرونیموس هم‌چون حالت ناصیل دازاین هر لحظه، وفق همان لحظه، کار من‌عندی انجام دهد. پس تمام هنر فرونسیس در جمع بین حقیقت (که ظاهراً امری ثابت می‌نماید) و وضعیت (که سیال است) خلاصه می‌شود. توانایی فرونسیس آنست که اکنون را لحظه دیدار یا کایروس فرنتیک می‌کند البته با نظاره بر اسکاتون (آخرت، نهایت).

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت که از درسگفتار ۱۹۱۹ (که با عنوان «به سوی تعریفی از فلسفه» منتشر گردیده‌است) هایدگر متوجه اهمیت اساسی حیات انضمامی و عملی در فلسفه گردید. او در این درسگفتار ضمن تائید قول نئوکانتی‌های بادن به علم اولی (uwissenschaft) بودن فلسفه، موقف و موضوع چنین علمی را نه هم‌چون ویندلبانند و ریکرت در قلمرو تئوریک بلکه در خود حیات عملی جست. در درسگفتارهای «پدیدارشناسی حیات دینی» او فلسفه‌ای را طرح کرد که در زندگی انضمامی مسیحیان صدر مسیحیت و البته نامه‌های پولس قدیس قابل ردیابی بود. با چنین رویکردی بود که او متوجه ارسطو و مفهوم فرونسیس او گردید و از ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۴ چندین درسگفتار در

تفسیر ارسطو بر همین اس و اساس ارائه کرد. در این درسگفتارها بسیاری از مضامینی که بعدها در «وجود و زمان» به مقوماتی مستحکم و سخته تبدیل شدند، به حالتی کمتر پخته وجود دارند و البته طی تطوراتی به کمال می‌رسند.

ارسطو با قراردادن فرونسیس در زمرهٔ انحائی که ضمن آنها پسوخه به حقیقت نائل می‌شود، گامی بلند در جهت به رسمیت شناختن معرفتی برداشته بود که نه بر تئوری بلکه بر عمل استوار است. لیکن تفسیری که از این رأی ارسطو در سنت فلسفی به عمل آمد تمام نیروی آن را تخلیه نمی‌کرد. از بحث ارسطو بیشتر در تقسیم‌بندی علوم (احصاء العلوم) یا فلسفه به نظری و عملی (اخلاق، سیاست مدن و تدبیر منزل) یا حداکثر در سپهر اخلاق تفسیر و استفاده شد. هایدگر با تأویلی هستی‌شناسانه، به گمان ما نیروی نهفته در فرونسیس ارسطو را آزاد کرد. درسگفتار «سوفیست افلاطون» (۱۹۲۴) که بخش نخست آن به نحو مستوفا به فرونسیس پرداخته و نیز سایر درسگفتارهای مربوط به تفسیر پدیدارشناسانهٔ ارسطو شاهدهی بر این مدعا هستند.

بی‌تردید یکی از مؤلفه‌های اساسی کتاب وجود و زمان تقدم گشایش پردازشگرانه بر گشایش تئوریک به عالم است. و از این حیث با فرونسیس ارسطویی پیوندی عمیق دارد. لیکن هایدگر - علی‌رغم درسگفتارهای پیشین - به‌نحوی مصرح از فرونسیس سخن به میان نیاورده هر چند طنین این مفهوم در سرتاسر کتاب مسموع است.

ما در این مقاله ضمن جستجوی این طنین در چهار پدیدار جوانب‌نگری، فهم، مصممیت و وجدان، ریشهٔ مشترک آن‌ها را در فهمی جسته‌ایم که هایدگر از کایروس (زمان غیرگاهشمارانه) یونانی، خاصه تفسیری که از منظر او، در صدر مسیحیت (مثلاً نامه‌های پولس قدیس) به‌وجود آمد، داشت.

پی‌نوشت‌ها

1. Generalherrschaft des theoretischen
 2. Franco Volpi
 3. Jacques Taminiaux
 4. equipment= Zeug
 5. objects
 6. Werkwelt= work-world
 7. aufgehen=absorbtion
- ^۸. هایدگر، م. هستی و زمان، سیاوش جمادی، ققنوس ۱۳۸۶.
9. Einleitung in die Phänomenologie der Religion = Introduction to the Phenomenology of Religion.
 10. Augustinus und der Neuplatonismus=Augustin and Neo-Platonism.
 11. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik=The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism.
 12. Anouncement
 13. Parosia
 14. Historical Kairos
 15. Practical Kairos
 16. Golfo Maggini
 17. Historical and Practical Kairos in the early Heidegger
 18. Jacques Taminiaux
 19. William Mc Neil
- ^{۲۰}. به آخر الامر و نه‌ایندی که ضمن و ذیل آن است که وضعیت انضمامی به نحو متعین [حیات] پیش روی فرد قرار می‌گیرد ... فرونسیس که خود گونه‌ای آلیا است همان لقاءِ گذرای لحظهٔ بصیرت (Augenblick) است.

فهرست منابع

- Aristotle (1963). *Nicomachean Ethics*, tr, Ross, W.D, Oxford University Press.
- Bernasconi, R. (1989). Heidegger's Destruction of Phronesis. In *The southern Journal of Philosophy*, vol XXVIII, Supplement., Pp 127-147.
- Coltman, R. (1998). The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger. in *Dialogue*, SUNY series in Contemporary Continental Philosophy.
- Gadamer, H.G. (1985). *Philosophical Apprenticeships*, tr Sullivan R, MIT Press.
- Gadamer, H.G. (1987). "Die Marburger Theologie", in *Gadamer's GW 3*, p 197- 208 Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Heidegger, M. (2001a). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Tr, Metcalf, R.D and Tanzer, M.B, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001b). *Phenomenological Interpretation of Aristotle, Initiation into Phenomenological Research*, Tr Richard Rojcewicz, Indian University Press.
- Heidegger, M, (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA56/57), Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist*, Tr, Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1992). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2010). *The phenomenology of religious life*, Tr Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press.
- Kisiel, T, (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press.
- Maggini, G. (2001). "Historical and Practical Kairos in the early Heidegger", in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 32:1. Pp 81-92.
- Mc Grath, C. (2006). *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*. Catholic University of America Press.
- Taminiaux, J. (2002). "The Interpretation of Aristotle's Notion of Arete in Heidegger's First Courses", in *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. Raffould, F and Pettiigrew, D. State University of New York Press, Pp 13-29.
- Taminiaux, J. (1987). "Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology", in *Researches in Phenomenology*, 17: 150-158.
- Thanassa, P, (2012). "Phronesis vs Sophia: On Heidegger's Ambivalent Aristotlianism" in *The Review of Metaphysics*, Vol 66, No 1, Pp: 31-95.
- Volpi, Franco. (1994). "Being and Time: A Translation of Nichomachean Ethics?" In *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest thought*. Ed Theodore Kisiel and John van Buren. State University of New York Press.
- Weidenfeld, M.C, (2011). "Heidegger's Appropriation of Aristotle Phronesis and Seeing Through One", in *European Journal of Political Theory*, 10(2), Pp: 254-267.