



تفسیر هایدگر از فرونسیس و رابطه آن با آگائون (ایده خیر)*

مریم صمدیه**

دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین (نویسنده مسئول)

مجید مایوسفی

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین

چکیده

در دیدگاه هایدگر، آلتیا مقوله‌ای است که به واسطه آن می‌توان به رابطه بین فرونسیس و آگائون پی برد؛ چرا که هایدگر آلتیا را در معنای یونانی آن یعنی کشف و گشودگی و نه صدق و مطابقت با واقع به کار برده است. با پذیرش آلتیا به عنوان کشف و گشودگی از دو جهت رابطه فرونسیس و آگائون امکان پذیر می‌شود. اول اینکه فرونسیس از نظر هایدگر به عنوان نحوه‌ای از کشف و گشودگی یا به تعبیر دقیق‌تر نحوه‌ای از وجود دازاین است که مرتبط با پراکسیس و عمل است و دازاین را به سوی بهترین عمل یعنی نحوه وجود اگزستانسیال رهنمون می‌شود و آگائون نیز منبع آلتیا یعنی منبع کشف و گشودگی و هم‌چنین منشأ وجود و حتی خود وجود است. دوم اینکه هایدگر تعالی موجود در آگائون را نه به موجودی فراتر از زمان و مکان یعنی خداوند بلکه به خود دازاین نسبت می‌دهد؛ به این معنا که آگائون شامل وجود و توانایی‌های موجود در خود دازاین است و تعالی دازاین نیز در گذشته از وضعیت موجود و یا به تعبیری گذشته از نحوه وجود اگزستانسیال و رسیدن به نحوه وجود اگزستانسیال است و این امر با پشت سر گذاشتن عادت‌ها و رسیدن به کشف و گشودگی امکان‌پذیر می‌شود. از این رو آگائون ملاک برای رفتارهای دازاین است؛ همان چیزی که هایدگر در بحث از فرونسیس به ندای وجدان تعبیه کرده و آن را ملاک برای عمل فرونتیک دانسته است؛ ندایی که از جانب خود دازاین است و او را دعوت می‌کند تا به نحوه وجود اگزستانسیال برسد و بتواند خویشتن را به عنوان دازاین بشناسد و بر اساس آن عمل کند.

واژگان کلیدی: هایدگر، فرونسیس، آگائون، ایده خیر، آلتیا.

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۶/۲۰

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸

** E-mail: samadieh65@yahoo.com

مقدمه

تبيين رابطه آگائون ($\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ / agathon) يا ايده خير (the idea of Good) با فرونیسیس^۱ ($\varphi\rho\omicron\nu\nu\eta\sigma\acute{i}\varsigma$ /phronesis) از جمله مباحثی است که می‌توان از نظر هایدر مورد بحث و بررسی قرار داد؛ چرا که با توجه به تفاسیری که هایدر در آثار متعدد خویش از فرونیسیس و آگائون ارائه داده است، امکان چنین تبيينی فراهم می‌شود. از نظر هایدر فرونیسیس به عنوان نحوه‌ای از وجود و یا به تعبیر دقیق‌تر نحوه‌ای از کشف و گشودگی دازاین (Dasein) است که مرتبط با پراکسیس یا عمل است و دازاین را جهت‌دهی می‌کند تا به بهترین عمل یعنی نحوه وجود آگزیستانسیال (*Existenzial/existential*) دست یابد. لازم به ذکر است که مبحث فرونیسیس در کتاب سوفیست / *افلاطون* (Plato's sophist)، به صورت مفصل مورد بحث قرار گرفته است. علاوه بر این در کتاب *هستی و زمان* (Being and Time) نیز در مباحث راجع به دازاین، مناسبات دازاین با دازاین‌های دیگر و هم چنین نحوه‌های وجودی دازاین می‌توان به فرونیسیس به عنوان نحوه وجود آگزیستانسیال دازاین پی برد.

افزون بر این هایدر در مقاله «آموزه افلاطون در باب حقیقت» به تفسیر تمثیل غار افلاطون و هم چنین مبحث آگائون یا ايده خير می‌پردازد. وی آگائون را به عنوان ملاک و معیار آلتیا مطرح می‌کند. هایدر در مقاله مذکور بیان داشته که هدف وی در این تفسیر از تمثیل غار، اشاره به ناگفته‌های افلاطون است. وی معتقد است با اینکه افلاطون در تمثیل غار ادعا کرده که دغدغه وی، بیان ماهیت پایدیا یا تربیت ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ / paideia/ education) است؛ اما متن تمثیل علاوه بر تبيين ماهیت پایدیا به دیدگاه افلاطون در خصوص آلتیا ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ / aletheia/ truth or disclosedness) اشاره می‌کند. هایدر معتقد است تحولی که در تاریخ فلسفه در مورد معنای آلتیا رخ داده از این تمثیل ناشی می‌شود؛ به این صورت که معنای آن از کشف و گشودگی به صدق و مطابقت با واقع تغییر کرده است. از نظر هایدر آلتیا در تمثیل معنایی دوگانه دارد: از یک‌سو به معنای آن چیزی است که خود را نامستور می‌سازد و حجاب از خود بر می‌دارد و آن در نهایی‌ترین مرتبه، آگائون است که نامستورترین و حقیقی‌ترین است. از سوی دیگر به معنای صدق و مطابقت ذهن و عین است (هایدر، ۱۳۸۰: ۹۱). در واقع از نظر هایدر آلتیا پیش از افلاطون به معنای کشف و گشودگی به کار می‌رفته است ولی افلاطون تغییر معنایی در آن به وجود آورد و آن را به معنای صدق و مطابقت با واقع به کار برد. به نظر می‌رسد آگائون، نخستین بار در آثار افلاطون و به ویژه در تمثیل معروف غار به کار رفته است. پس از افلاطون، تفاسیر متعددی توسط شارحان و مفسران آثار وی در خصوص آگائون ارائه شد. برخی از این تفاسیر از تطبیق آگائون به خداوند سخن گفته‌اند. اینان معتقدند آگائون از نظر افلاطون؛ ايده همه ايده‌ها، حاکم بر تمامی ايده‌های دیگر و علت وجود و معرفت آن‌هاست؛ این در حالی است که هایدر در آثار خویش، تفسیری متفاوت از آگائون ارائه می‌دهد.

نوشتار حاضر در تلاش است تا با طرح بحث آلتیا به عنوان کشف و گشودگی و نه صدق و مطابق با واقع، رابطه فرونیسیس و آگائون را بررسی نماید. این در حالی است که خود هایدر اشاره‌ای مستقیم به

این امر نداشته است؛ اما مطابق تفاسیری که از این دو ارائه داده است می‌توان چنین رابطه‌ای را کشف نمود. از این رو ضرورت دارد به تفسیر هایدگر از آگائون و هم چنین فرونیسیس اشاره شود تا بر اساس آن تبیین روشنی از رابطه این دو به دست آید. علاوه بر این، برای اینکه فهم صحیحی از آگائون به دست آید لازم است به دیدگاه خود افلاطون نیز در این خصوص اشاره شود.

آگائون یا ایده خیر در افلاطون

آگائون یا ایده خیر از مهم‌ترین آموزه‌های افلاطونی است که در رساله‌های متعددی همچون جمهوری، فایدروس، فایدون و مهمانی مطرح شده است. آگائون یا ایده خیر {از نظر افلاطون}، ایده ایده هاست. در واقع افلاطون قائل به دو جهان یعنی جهان محسوس و جهان معقول یا مثل بوده است. برای شناخت ماهیت این دو جهان ضرورت دارد به خصوصیات و ویژگی‌های آن‌ها پرداخته شود. وی جهان محسوس را همین عالم جسمانی می‌داند که از موجودات محسوس و جسمانی تشکیل شده است. از نظر افلاطون جهان محسوس شامل ویژگی‌هایی همچون تغییر و فناپذیری است و از این روست که موجودات عالم محسوس شامل جزئیات و نه کلیات می‌شوند. در مقابل؛ عالم مثل شامل ایده‌ها و مثل می‌باشد که ویژگی‌هایی همچون ثبات، فعلیت و فناپذیری را دارا هستند و چنین ویژگی‌هایی نیز تنها به امور کلی یا کلیات تعلق می‌گیرند. ورنر در کتاب حکمت یونان در خصوص ویژگی‌های عالم مثل چنین بیان می‌کند که «مثل به دلیل داشتن صفاتی همچون ثبوت، وحدت و کمال از جهان محسوسات فراتر می‌رود و جهان واقعیت اصیل و حقیقی را تشکیل می‌دهد» (ورنر، ۱۳۷۳: ۸۱). علاوه بر این افلاطون در رساله فایدون در خصوص ویژگی بسیط بودن مثل چنین بیان می‌دارد که: «آنچه همواره به یک حال می‌ماند غیرمرکب است، حال آنکه مرکب گاه چنین می‌گردد و گاه چنان و همواره به یک حال نمی‌ماند» (افلاطون، فایدون، ۱۳۶۷: ۷۸).

استیس نیز در کتاب تاریخ انتقادی فلسفه یونان به خصوصیات و ویژگی‌های مثل اشاره و ویژگی نخست آن‌ها را، جوهر بودن دانسته است؛ به این معنا که وجودشان فی نفسه است و به هیچ چیزی وابسته نیستند بلکه سایر اشیا، وجودشان وابسته به آن‌هاست. وی ویژگی‌های دیگری همچون شیء نبودن ماهیت مثل و اندیشه بودن آن‌ها، کلی بودن، ذات بودن، وحدت، تغییرناپذیری، فسادناپذیری، خارج از زمان و مکان بودن، کمال مطلق بودن و معقول بودن را برای آن‌ها برشمرده است (استیس، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۸۴). علاوه بر این هایدگر نیز در کتاب مفاهیم اساسی فلسفه باستان به مبحث مثل افلاطون توجه کرده و آن‌ها را شامل وجود به معنای واقعی آن دانسته و ویژگی‌هایی همچون ثبات (Constancy)، امر کلی (The universal)، قانون (Law)، امر ابدی (The eternal) و امر غیر شرطی (The unconditioned) را برای آن‌ها برشمرده و شناخت آن‌ها را از نوع شناخت منطقی - مفهومی و نه شناخت حسی (Logical-conceptual cognition) دانسته است (Heidegger, 2008: 80). افزون بر این خود افلاطون نیز در خصوص شناخت عالم مثل بیان می‌دارد: «چیزی که هست را تنها از طریق تفکر محض می‌توان شناخت و نه از طریق ادراک حسی» (بورمان، ۱۳۸۷: ۵۷).

در واقع کلی بودن ایده‌ها از نظر افلاطون به این معناست که ایده‌ها همان کلیات هستند. وی معتقد است هر چیزی در عالم محسوس با ایده‌ای در عالم مثل ارتباط دارد. در واقع افلاطون کثرت موجود در عالم محسوس را با توسل به ایده واحد مطرح می‌کند. افلاطون با طرح عالم مثل و نسبت دادن وحدت و ثبات به آن از یک سو و عالم محسوس و نسبت دادن کثرت و تغییر به آن از سوی دیگر میان دیدگاه هراکلیتوس و پارمنیدس جمع کرده است (استیس، ۱۳۸۵: ۱۸۶). افلاطون در رساله *فایدروس* صراحتاً بیان می‌دارد: «ایده آن صورت واحدی است که ما از راه ادراک‌های حسی کثیر در پرتو تفکر صحیح و منطقی به آن برمی‌خوریم» (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۶۷: ۲۴۹). وی هم چنین بیان می‌کند: «اصل نخست این است که سخنان جزئیات کثیر و پراکنده را یکجا و با هم ببیند و بدین سان به صورتی واحد برسد» (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۶۷، ۲۶۵). در نتیجه افلاطون مُثُل را جوهر و ذات اشیاء محسوس می‌داند و به تعبیر زلر، «وی این کلی را، که همانا ایده است ... در مقام جوهری مطلقاً موجود درک می‌کند» (Zeller, 1876, p 240).

علاوه بر این افلاطون در تبیین رابطه اشیا محسوس با مثل به روگرفت یا تقلید، بهره‌مندی و علت و بنیاد بودن اشاره می‌کند؛ به این صورت که مثل علت و بنیاد اشیا محسوس هستند؛ مثل واقعیات مطلق هستند که اشیا جزئی بر اساس آن‌ها تبیین می‌شوند. افزون بر این اشیا محسوس، روگرفت‌ها و تقلیدهایی از مثل هستند. وی هم چنین بیان می‌دارد که وجود اشیا محسوس از مثل ناشی می‌شود؛ به این معنا که اشیا محسوس بهره‌مند از مثل هستند (استیس، ۱۳۸۵: ۱۸۷).

بنابراین آموزه مثل یا ایده‌ها در دیدگاه افلاطون اهمیت بسیار زیادی دارد؛ چرا که این آموزه در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وی کاملاً تأثیرگذار بوده و بدون فهم و پذیرش آن، فهم سایر دیدگاه‌های افلاطون امکان‌پذیر نخواهد بود. افلاطون در تبیین مباحث نفس، اثبات و جاودانگی آن، معرفت و نحوه حصول آن در نفس انسانی، مبحث حقیقت و هم چنین تبیین مراتب هستی به نظریه مثل توجه داشته است. علاوه بر این افلاطون در آثار متعدد خویش و بویژه در رساله *جمهوری* و تمثیل غار از ایده‌ای سخن می‌گوید که برترین و بزرگترین ایده‌هاست. وی از آن ایده تعبیر به آگائون یا ایده خیر می‌کند که علت وحدت ایده‌های دیگر است. افلاطون در رساله *جمهوری* در خصوص ایده خیر بیان می‌کند: «ایده خوب... در همه جهان هر خوبی و زیبایی ناشی از اوست: در عالم دیدنی‌ها، روشنائی و خدای روشنائی را او آفریده است و در عالم شناختنی‌ها، خود او اصل نخستین و حکمران مطلق است و حقیقت و خرد، هر دو آثار او هستند. بنابراین کسی که بخواهد چه در زندگی خصوص و چه در زندگی سیاسی از روی خرد کار کند باید بکوشد تا به دیدار او نائل آید» (افلاطون (جمهوری)، ۱۳۶۷: ۵۱۷). وی هم چنین از تشبیه ایده خیر به خورشید سخن گفته است. افلاطون بیان می‌کند: «خود نیک، آن (خورشید) را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد» (افلاطون، کتاب *ششم جمهوری*، ۱۳۸۰: ۵۰۸).

زلر در کتاب *افلاطون و آکادمی قدیم* در خصوص ایده خیر بیان می‌کند که ایده خیر و رای همه ایده‌ها قرار دارد و علت معرفت و وجود است. وی معتقد است همانطوری که در عالم محسوس، خورشید علت معرفت و وجود است؛ در عالم معقول نیز ایده خیر علت معرفت و وجود است. وی حتی بیان می‌دارد

که ایده خیر ورای معرفت و وجود نیز هست. از نظر زلر، توجه به ایده خیر در رساله‌های مختلف افلاطون سبب شده تا تفاسیر متعددی از آن ارائه دهند. وی بیان می‌کند ایده خیر نمی‌تواند به عنوان غایت فعالیت انسان (بالاترین خیر برای انسان)، غایت جهان و مفهوم عقل الهی در نظر گرفته شود؛ چنانچه از رساله فیلیوس و جمهوری می‌توان برداشت نمود. زلر معتقد است با تحویل ایده خیر به این معانی مطرح شده دیگر نمی‌توان آن را به عنوان علت فاعلی و خدا در نظر گرفت. وی بیان می‌دارد ایده خیر نمی‌تواند به عقل الهی یا فکر خدا و تعیین ذاتی خدا تعبیر شود؛ چرا که اگر ایده‌ها را به عنوان افکار یا مخلوقات خدا و یا به عنوان تعیینات خدا در نظر بگیریم؛ در این صورت از یک سو ابدیت و استقلال آنها و از سوی دیگر وجود مطلق آن‌ها زیر سوال می‌رود. علاوه بر این ادعای خود افلاطون نیز خلاف این‌ها را مطرح می‌کند؛ چرا که در رساله فیلیوس صراحتاً بیان می‌کند که ایده خیر، عقل الهی نیست (Zeller, 1876: 279-285).

زلر بیان می‌کند ایده خیر {از نظر افلاطون} به اشیا وجود می‌بخشد و علت حقیقت، زیبایی و منبع نور است؛ از این رو نمی‌تواند صرفاً به عنوان هدف باشد بلکه اساس وجود، نیروی محرک و علت فاعلی نیز هست. در واقع از نظر زلر، افلاطون نمی‌تواند علت فاعلی جدا و دیگری غیر از ایده خیر مطرح کند و ایده خیر علاوه بر این که علت فاعلی است، علت غایی همه موجودات و علت معرفت نیز هست. زلر استناد به رساله تیمائوس افلاطون می‌کند که در آن از خالق سخن گفته اما خالق بودن در این جا در معنای صورت بخشیدن به جهان یعنی طراح جهان به کار رفته و این ادعای ارسطو را نشان می‌دهد که بیان کرده بود افلاطون تنها به دو علت مادی و صوری اشاره کرده است. زلر در خصوص نسبت خدا با ایده خیر به سه حالت اشاره و هر سه را رد می‌کند. اول اینکه خدا علت و اساس ایده خیر باشد که در این صورت جوهریت و استقلال آن زیر سوال می‌رود چرا که اساس فلسفه افلاطون بر جوهریت مثل تکیه دارد؛ به این معنا که هستی مستقل دارند و وجود خود را از دیگری نگرفته‌اند؛ در صورتی که این نظریه ایده خیر را مخلوق خداوند می‌داند که هستی اش وابسته به اوست. دوم اینکه خدا مخلوق ایده خیر باشد که در این صورت با تبدیل کردن خدا به نمود، هستی مستقل خدا را زیر سوال می‌برد و سوم اینکه خدا و ایده خیر به عنوان حقیقت‌های مساوی در نظر گرفته شوند که در این صورت نیز دو شرح ناسازگار از حقیقت نهایی ارائه می‌شود که قابل تبیین نیست. از این رو خدا همان ایده خیر است و افلاطون در رساله فیلیوس نیز به این مسئله اشاره کرده است؛ با این تفاوت که خدای مورد نظر وی، خدایی شخصی نیست (استیس، ۱۳۸۵: ۱۹۴-۱۹۵ و Zeller, 1876: 282-291)؛

اما ویلیام کری در کتاب *استدلال جهان شناختی از افلاطون تا لایب نیتس* بیان می‌کند که افلاطون خدا را با آگائون یا ایده خیر یکی نمی‌گیرد؛ چراکه در رساله جمهوری، ارواح خدایان هستند نه مثل. وی معتقد است افلاطون ادعا کرده روحی که جهان را حرکت می‌دهد؛ بهترین روح است و این نظریه به دیدگاه مونوتئیستی (monotheism) نزدیک است. کرنفورد (Cornford) نیز استدلال می‌کند که خدا به عنوان بهترین روح، نمی‌تواند آگائون یا هر صورت مثالی دیگر باشد. وی اشاره به تفاوت مثل با ارواح می‌کند به این صورت که ارواح همچون مثل؛ جاودانه، معقول، بسیط و غیرفانی هستند اما برخلاف

مثل نمی‌توانند بدون تغییر وجود داشته باشند. اما بارنت (Burnet) بر این باور است که آگائون افلاطون بایستی خدا در معنای تئیسوسی مدرن باشد. گروب (Grube) نیز استدلال می‌کند که دو حالت برای خدای افلاطون می‌توان در نظر گرفت به این صورت که آن واقعیت نهایی و مطلق باشد یا خالق و سازنده حیات. وی بیان می‌کند مثل مطابق با خدا به عنوان واقعیت نهایی و مطلق هستند و ارواح مطابق با خدا به عنوان خالق و سازنده حیات. برخی همچون جرارد واتسون (Gerard Watson) نیز مسأله را غیر قابل حل دانسته‌اند (Craig, 1986: 9-10).

ویلیام کری بر این باور است از یک سو در رساله تیمائوس با تثلیث افلاطونی یعنی آگائون، دمیورژ (Demiurge) و روح جهانی (World Soul) مواجهیم و از سوی دیگر با بهترین روح در رساله قوانین. وی معتقد است بهترین روح در رساله قوانین نمی‌تواند همان آگائون باشد چرا که آگائون صورت و مثال است و نه روح. وی در خصوص رابطه بهترین روح در رساله قوانین با دمیورژ یا روح جهانی صحبت می‌کند. در این حوزه به دیدگاه بارنت اشاره می‌کند که صراحتاً دمیورژ را با خدا یکی می‌داند و هم چنین تیلور (Taylor) که از دمیورژ به خدا و روح متعالی تعبیر می‌کند. در واقع تیلور معتقد است دمیورژ تیمائوس همان بهترین روح در قوانین است و همو خداست. علاوه بر این گروب دمیورژ را سازنده ارواح می‌داند و معتقد است خود دمیورژ نیز روح است و روح جهانی را مجموعه همه ارواح می‌داند. کرفورد نیز بهترین روح قوانین را با روح جهانی یکی می‌داند (Craig, 1986: 13-14). از این رو تفاسیر متعددی در خصوص دیدگاه افلاطون در خصوص آگائون و تطبیق آن با خدا و... وجود دارد؛ این در حالی است که هایدگر نیز تفسیری متفاوت از آگائون یا ایده خیر ارائه داده است.

تفسیر هایدگر از آگائون یا ایده خیر

هایدگر در چندین اثر خویش از جمله *ذات حقیقت: تئتوس و تمثیل غار افلاطون*^۲ (The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus)، *آموزه افلاطون در باب حقیقت*^۳ (Plato's Doctrine of Truth)، در *باب ذات حقیقت*^۴ (On the Essence of Truth) و *مفاهیم اساسی فلسفه باستان* (Basic concepts of ancient philosophy) به تفسیر آلتیا و هم چنین آگائون {از نظر افلاطون} می‌پردازد. لازم به ذکر است که هایدگر ترجمه آگائون به ایده خیر را ترجمه درست و مناسبی نمی‌داند این در حالی است که در آثار افلاطونی آگائون به ایده خیر (the idea of Good) یا خیر (Good) ترجمه شده است^۵ (Heidegger, 1998: 165).

افلاطون در کتاب هفتم جمهوری برای بیان ماهیت تربیت و تاثیر آن در طبیعت انسان به تمثیل معروف غار اشاره و بیان می‌دارد غاری زیرزمینی را در نظر بگیرید که انسان‌هایی از بدو تولد در آنجا بوده‌اند و زندگی بیرون از غار را تجربه نکرده‌اند. این افراد با زنجیر بسته شده‌اند به طوری که رو به دیوار و پشت به دهانه غار قرار گرفته‌اند. اینان طوری با زنجیر بسته شده‌اند که حتی قادر به چرخاندن سر خود به راست و چپ نیستند. در بیرون غار آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد و راهی بلند میان آتش و افراد در زنجیر شده هست. در پشت زندانیان، افرادی در حال صحبت با هم هستند و

پیکره‌هایی از انسان و حیوان و... جا به جا می‌کنند که سایه‌های آن‌ها برای زندانیان نمایان می‌شود. شایان ذکر است که برای زندانیان، سایه‌ها حقیقت محسوب می‌شدند و اینان به جز سایه‌ها هیچ چیز دیگری را حقیقی نمی‌دانستند. افلاطون بیان می‌کند اگر این زندانیان از زنجیر آزاد شوند و واقعیات را ببینند، در بادی امر واقعیات را انکار خواهند کرد و واقعیت را متعلق به سایه‌ها خواهند دانست. اما اگر رؤیت آگائون یا خورشید به تدریج حاصل شود اینان از طریق عادت به کشف و گشودگی دست می‌یابند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۵۱۴-۵۱۶). در واقع افلاطون از طریق این تمثیل به پایدیا یا تربیت نفس اشاره می‌کند.

هایدگر در مقاله «آموزه افلاطون در باب حقیقت»، دو تفسیر از تمثیل غار ارائه می‌دهد. تفسیر اول را به افلاطون نسبت می‌دهد که بر اساس آن حرکات موجود در غار در نهایت به پایدیا یا تربیت نفس منجر می‌شود. تفسیر دوم از آن خود اوست که بر اساس آن نه تنها تمثیل، تصویری از پایدیا است بلکه بیانگر نظریه افلاطون در خصوص آلیاس است. وی معتقد است پایدیا و آلیا ذاتاً به هم مرتبط هستند. برخی از شارحان در این خصوص بیان داشته‌اند هایدگر در تفسیر خویش از تمثیل غار صراحتاً تأثیرات اخلاقی و سیاسی آن را انکار می‌کند و صرفاً به آلیا و تبیین آن می‌پردازد. اما در نوشته‌های وی در خصوص آلیا و تمثیل غار ردپای تأثیرات اخلاقی و سیاسی کاملاً نمایان است. از این رو از نظر افلاطون آگائون مفهومی متافیزیکی نیست به این معنا که صرفاً برای معرفت باشد بلکه بایستی به سوی رفتار جهت پیدا کند (Snyder, 2012: 2).

در واقع هایدگر در تمثیل غار بر آلیا و جنبه کشف و گشودگی آگائون اشاره می‌کند. هایدگر در تفسیر خویش از تمثیل غار بر نقش خورشید به عنوان نمایانگر آگائون یا ایده خیر اشاره می‌کند. وی بیان می‌دارد که خورشید نه تنها افاضه‌کننده نوری است که در پرتو آن اشیا رؤیت می‌شوند بلکه هم چنین سبب گرمای اشیا نیز هست؛ از این رو نه تنها اشیا در پرتو خورشید دیده می‌شوند بلکه علت و اصل آن‌ها نیز هست (Dostal, 1985: 80/ Heidegger, 2008: 84). هایدگر معتقد است خورشید استعاره‌ای از آگائون و ایده ایده‌هاست. وی معتقد است آگائون ساخته دست انسان نیست و اشیا در پرتو روشنایی آن نمایان می‌شوند. در واقع هایدگر به دو کارکرد آگائون در افلاطون اشاره می‌کند. اول اینکه آگائون منشأ وجود ایده‌های دیگر بوده و دوم عامل آشکار شدن یا دیده شدن ایده‌های دیگر است (Taminiaux, 1999: 19). از این رو مفهوم آگائون در رابطه با آلیا قابل درک است؛ چرا که در تفسیر هایدگر آگائون منبع آلیاست و آلیا زاده از آگائون است (Dostal, 1985: 82).

هایدگر در بند چهل و نهم از کتاب *مفاهیم اساسی فلسفه باستان* به بحث در خصوص ایده آگائون یا ایده خیر می‌پردازد. وی در این حوزه، چگونگی استفاده از ایده‌ها به عنوان ساختار وجودی، گذر از کارکرد منطقی به کارکرد اخلاقی آگائون و گذر از وجود به باید را مورد پرسش و بحث قرار می‌دهد. وی در تبیین آگائون از عبارت «به خاطر اینکه (for the sake of which)» استفاده می‌کند؛ به این صورت که هایدگر معتقد است وجود یعنی وجود موجودات صرفاً به خاطر خود فهمیده می‌شوند. وی بر این باور است تنها امری که می‌تواند به این صورت فهمیده شود؛ یعنی به خاطر خود فهمیده شود، وجود است و به

خاطر خود بودن، غایت فهم و به تعبیر دیگر غایت آگائون است. از نظر هایدر آگائون در معنای اُنْتیک چیزی بالاتر از خود وجود و به تعبیر دقیق‌تر خود وجود است و نه ادعایی درباره وجود. وی معتقد است آگائون مرتبط با نور فهم وجود است و یا به تعبیر دقیق‌تر آگائون، وجود (Being) در معنای درست آن و هم چنین موجود (being) در معنای درست آن است؛ یعنی آگائون هم وجود است و هم موجود؛ آگائون اصل وجود است و در عین حال تشخص دارد^۱. از نظر هایدر وجود هم غایت و هم آگائون است و «به خاطر اینکه» نیز خود به عنوان وجود و به عنوان آگائون است. از نظر هایدر وجود در وهله اول به معنای حضور (presence) است؛ اما فراتر از آن، وجود به معنای «به خاطر اینکه» است؛ به سوی آگائون (Heidegger, 2008: 116-117).

هایدر در کتاب *مفاهیم اساسی فلسفه باستان* در تفسیر خویش از آگائون به شش جنبه از تعالی آن اشاره می‌کند و بر اساس آن تعالی را به وجود خود دازاین و نه موجودی فراتر از زمان و مکان یعنی خداوند ربط می‌دهد. این شش جنبه عبارتند از اینکه: ۱) آگائون به سختی دیده می‌شود. ۲) آگائون علت یا زمینه عدالت و زیبایی و توازن آن‌هاست. ۳) آگائون ارائه دهنده نور است به طوری که همه اشیا در پرتو آن دیده می‌شوند. ۴) آگائون امکان درونی حقیقت و عقل است. ۵) آگائون اصل همه چیز است و در نهایت اینکه ۶) آگائون بالاتر از موجودات و وجود آن‌هاست. این شش جنبه، تحلیل او را به تعالی در وجود خود دازاین راهنمایی می‌کند. وی وجود متعالی را به عنوان وجود دازاین و نه خدا می‌داند. رابرت داستال نیز در مقاله خود به این شش جنبه اشاره کرده است. از نظر رابرت داستال موجود متعالی در دیدگاه هایدر و در تفسیر او از آگائون، موجود متعالی متناهی است (Heidegger, 2008: 86-88/ Dostal, 1985: 87, 91). از این رو تفسیری که هایدر از آگائون افلاطون ارائه می‌دهد، شامل وجود دازاین است که گشوده است. در واقع هایدر آگائون افلاطون را نه به عنوان وجودی فراتر از موجودات بلکه شامل وجود دازاین و توانایی برای کشف در خود وجود دازاین دانسته است (Heidegger, 1999: 19/ Taminiaux, 2008: 86-88). برخی دیگر از مفسران هایدر ادعا کرده اند که هایدر با تفسیر افلاطون از آگائون، آموزه نیچه از وجود به عنوان ارزش و اراده قدرت را ادامه داده است (Partenie and Rockmore, 2005: xxii-xxiii).

بنابراین نکته قابل توجه در تفسیر هایدر در ارتباط با دیدگاه او در خصوص آگائون این است که در برخی از تفاسیر شارحان افلاطون، آگائون فراتر از وجود (epikeina tes ousias/ beyond being) در نظر گرفته می‌شود. داستال معتقد است که فهم epikeina یعنی فراتر بودن آگائون در دیدگاه هایدر قابل بررسی است (Dostal, 1985: 73). می‌توان گفت هایدر با قرار دادن موجود متعالی متناهی در برابر متعالی (transcendent) یا فراتر از وجود به تفسیر آگائون افلاطونی می‌پردازد^۲ (Dostal, 1985: 78). تعالی به وجودی اطلاق می‌شود که فراتر از محدودیت زمانی و مکانی باشد؛ اما هایدر معنایی متفاوت از آن اتخاذ کرده است. وی گذر از وضعیت موجود را به عنوان تعالی به کار برده است و نه وجودی فراتر از دازاین. کوروز در خصوص تعالی در هایدر چنین بیان می‌کند: «تعالی واقعه‌ای را معین می‌سازد که خاص بعضی از موجودات می‌باشد. موجودی که می‌گذرد و تعالی می‌یابد یا

گذر را واقعیت می‌بخشد و آن همانا دازاین یا انسان می‌باشد. انسان زمانی که این گذر را متحقق می‌سازد و خود را در گذر و تعالی به طور عادی مستقر می‌نماید، متعالی نامیده می‌شود» (کوروز، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۶). در واقع تعالی در دیدگاه هایدگر در ارتباط با دازاین معنا و مفهوم می‌یابد. نحوه وجود اگزیستانسیال دازاین همان تعالی دازاین است. نحوه وجود اگزیستانسیال دازاین در اولویت اول بیانگر بودن دازاین در جهان است؛ اما بودن دازاین در جهان نباید به صورت مقولی فهمیده شود بلکه بودن او در جهان به نحو اگزیستانسیال است به این معنا که دازاین در جهان می‌تواند طرح ریزی کند.

بنابراین از نظر هایدگر؛ تعالی به معنای گذر از وضعیت موجود، زمانی می‌تواند حاصل شود که دازاین در جهان حضور داشته باشد؛ چرا که جهان محدوده عمل تعالی است. در واقع در هایدگر تعالی و تمامیت دازاین که عبارت از کمال اوست توسط خود دازاین و بر حسب امکانات خاص او ایجاد می‌شود و به صورت طرح درمی‌آید (کوروز، ۱۳۷۸: ۱۱۶). این تفسیر از هایدگر با برخی عبارات افلاطون قابل تطبیق است چرا که افلاطون عباراتی دارد که حکایت از این دارد که ایده، خود شیء است و در خود شیء قرار دارد. وی در رساله جمهوری در این خصوص بیان می‌دارد: «تنها خود زیبایی هستی حقیقی دارد، در حالی که یکایک چیزهای زیبا فاقد هستی حقیقی‌اند و بطور کلی هستی حقیقی خاص مفهوم‌های یگانه است در حالی که چیزهای کثیر از آن گونه هستی بی بهره‌اند» (افلاطون، جمهوری، ۱۳۶۷، ۴۹۳) و یا در فایدون نیز مشاهده می‌کنیم که «یگانه علت زیبایی آن است که از «خود زیبایی» چیزی در آن است و به عبارت دیگر از خود زیبایی بهره‌ای دارد» (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۰۰).

رابطه فرونیسیس با آگاثون یا ایده خیر

تیین رابطه فرونیسیس با ایده خیر با فهم معنای آلیا در دیدگاه هایدگر امکان‌پذیر می‌شود. هایدگر در آثار متعددی همچون *ذات حقیقت: تئوس و تمثیل غار افلاطون*، *آموزه افلاطون در باب حقیقت* و در *باب ذات حقیقت* به تفسیر آلیا می‌پردازد. ترجمه متداول از آلیا، truth^{۱۰} است. اما هایدگر بیان می‌کند ترجمه آلیا به truth گمراه کننده است؛ چرا که هایدگر بر این باور است که افلاطون معنای آلیا را از کشف و گشودگی به صدق و مطابقت با واقع تغییر داده است (Snyder, 2012: 9).

در واقع تز اولیه هایدگر در مقاله «آموزه افلاطون در باب حقیقت» این است که افلاطون مفهوم آلیا را از کشف و گشودگی (Unverborgenheit/ unconcealment) به صدق (correctness) یا مطابقت با واقع تغییر داده است. این تغییر با تمثیل غار در رساله جمهوری انجام شده است. هایدگر در تفسیر خویش سعی می‌کند به ناگفته‌های افلاطون اشاره کند که از جمله آنها تعبیر او از آلیاست. از نظر هایدگر در تغییر معنای آلیا از کشف و گشودگی به صدق و مطابقت با واقع، تغییر از ویژگی خود موجودات و اشیا به دریافت انسان از آنها صورت گرفته است (Dostal, 1985: 71-78). هایدگر در مقاله «آموزه افلاطون در باب حقیقت» تلاش می‌کند تا ناگفته‌های افلاطون در خصوص تغییر ماهیت آلیا را (در تمثیل غار) اثبات نماید. وی معتقد است افلاطون با آلیا به عنوان کشف و گشودگی شروع و به آلیا به عنوان صدق و مطابقت با واقع می‌رسد (Snyder, 2012: 5). رابرت داستال معتقد است

هایدگر در تفسیر هستی‌شناختی از حقیقت معتقد است که آلتیا در خود اشیا قرار دارد و نه در نگاه ما نسبت به اشیا؛ به این معنا که آلتیا به عنوان ویژگی از وجود داشتن است و وجود نیز به عنوان ظهور شناخته می‌شود (Dostal, 1985: 81). رابرت داستال بیان می‌کند در تفسیری که هایدگر از افلاطون در مقاله «آموزه افلاطون در باب حقیقت» ارائه داده دو امر قابل توجه است. اول اینکه تفاوت بین خیر و ایده‌های دیگر یعنی وجود فراتر نادیده گرفته شده است و دوم ابهامی است که در مفاهیم آلتیا هم به عنوان صدق و هم به عنوان کشف و گشودگی وجود دارد (Dostal, 1985: 83).

بطور کلی آگائون به عنوان کشف و گشودگی امری است که سبب پیوند فرونیسیس با آگائون می‌شود؛ از این رو لازم است رابطه آلتیا با فرونیسیس و هم چنین رابطه آلتیا با آگائون بررسی شود تا تبیین روشنی از رابطه فرونیسیس با آگائون به دست آید. در واقع هایدگر فرونیسیس را به عنوان نحوه‌ای از وجود دازاین می‌نامد که مرتبط با پراکسیس یا عمل است. این نحوه از وجود دازاین در تعبیر هایدگر به نحوه وجودی اگزستانسیال یا اصیل تعبیه شده است. از این رو نحوه وجود اگزستانسیال همان نحوه وجودی فرونتیک دازاین است. از نظر هایدگر نحوه وجود اصیل یعنی نحوه وجودی که به خویشتن‌یابی برسد و بتواند بر اساس سنجش و تصمیم خود دست به کاری بزند و نه اینکه تحت تاثیر دیگران اعم از افراد دیگر، جامعه، رسانه و ... شود. هایدگر ملاک برای چنین عملی را عمل کردن بر اساس ندای وجدان معرفی می‌کند و معتقد است در وجدان، ندا از جانب خود دازاین است و او را به خویشتن‌یابی دعوت می‌کند. در واقع هایدگر فرونیسیس را نحوه‌ای از کشف و گشودگی دازاین می‌نامد و در کتاب سوفیست *افلاطون* به پنج فضیلت عقلانی ارسطو به عنوان پنج نحوه کشف و گشودگی و آلتین اشاره می‌کند^{۱۱}.

علاوه بر این هایدگر در بحث از آگائون معتقد شد به اینکه آگائون منبع و منشأ آلتیاست. بنابراین رابطه‌ای سه‌گانه بین آلتیا، آگائون و فرونیسیس برقرار است. آلتیا، خود کشف و گشودگی است و آگائون منبع کشف و گشودگی و فرونیسیس نیز به عنوان نحوه‌ای از کشف و گشودگی است. از این رو می‌توان به مطابقت آگائون با نحوه وجود اگزستانسیال در هستی و زمان هایدگر پی برد.

بنابراین ساختار وجودشناختی دازاین و مفهوم آلتیا امری است که سبب پیوند بین فرونیسیس و آگائون می‌شود. واژه دازاین هم اشاره به وجود انسان و هم نوعی از وجود است که شامل انسان می‌شود. هایدگر در تحلیل وجودشناختی از دازاین، به ویژگی‌های آن اشاره می‌کند. وی معتقد است نخستین خصوصیت دازاین این است که می‌تواند هستی خویش را مورد پرسش قرار داده و به فهم هستی خویش دست یابد و این ویژگی سبب تمایز او از سایر موجودات است؛ چراکه موجودات دیگر نسبت به هستی خویش نه اعتنا دارند و نه بی‌اعتنا هستند. از نظر هایدگر خصوصیت دیگر دازاین، در جهان بودن اوست. وی معتقد است وجود در جهان برای دازاین اجتناب‌ناپذیر است. هایدگر بر این باور است که دازاین نه جهان را می‌سازد و نه صرفاً مستقل از جهان وجود دارد بلکه در جهان بودن او چنین است که وی در جهان با موجودات دیگر ارتباط دارد و در جهان بودن او به صورت اگزستانسیال است و این ویژگی‌ها، ساختار وجودشناختی دازاین را تعیین می‌کند. هایدگر برخلاف سنت برجسته فلسفه مدرن، مفهومی از آلتیا ارائه می‌دهد که به شرح ساختار هستی‌شناختی دازاین می‌پردازد و نه به توضیح ساختار معرفت‌شناختی که شامل تعریف شناخت

انسان است؛ چرا که ساختار هستی‌شناختی دازاین در اولویت اول به عنوان کشف فهمیده می‌شود. از نظر هایدگر رسیدن به وجود اگزیستانسیال یا اگزیستانسیال ریشه در ساختار وجود شناختی دازاین دارد و ساختار وجود شناختی دازاین تعیین کننده وجود اوست (Nellickappilly, 2017: 1-11).

از نظر هایدگر آگائون با بخشیدن کشف و گشودگی بر خود آلتیا برتری دارد. وی معتقد است کشف و گشودگی در قلمرو آگائون اتفاق می‌افتد (Snyder, 2012: 11). از سوی دیگر هایدگر پایدیا را نیز که دغدغه اولیه تمثیل غار افلاطون است؛ چرخشی به سوی آگائون و چرخشی برای رسیدن به کشف و گشودگی دانسته است. در واقع پایدیا در حالت عادی به تعلیم و تربیت (education) ترجمه می‌شود؛ این در حالی است که هایدگر بیان می‌کند که پایدیا ترجمه شدنی نیست. وی تلاش می‌کند تا این واژه را بصورت مناسب‌تری شرح دهد. هایدگر معتقد است پایدیا، صرف حصول اطلاعات در نفس نیست. از نظر هایدگر پایدیا، دگرگونی سریع نفس است؛ چرخشی برای نفس که به سبب آن می‌تواند دازاین را به وجود اصیل برساند، وجودی که بدان خو می‌گیرد و به رفتار بر اساس آن عادت می‌کند. از این رو پایدیا از نظر هایدگر بیشتر چرخش است تا کسب؛ چرخشی از سایه‌های غار به سوی روشنایی و خیر (Snyder, 2012: 6). به نظر می‌رسد تفسیر هایدگر از پایدیا درست باشد چرا که تمثیل افلاطون از غار در اولویت اول درباره پایدیا و رابطه آن با انسانیت است (Snyder, 2012: 6). علاوه بر هایدگر، ورنر یگر (Werner Jaeger) نیز در تفسیر خویش، مفهوم پایدیا به عنوان معرفت صرف را رد می‌کند و در کتاب خود تحت عنوان *پایدیا، پایدیا*، پایدیا را به معنای دگرگونی و روشنگری نفس دانسته است. از این رو همان طوری که هایدگر اشاره می‌کند پایدیا، کسب و افزایش معرفت نیست بلکه چرخش است؛ چرخشی برای دیدن آلتیا، چرخشی برای دیدن گشودگی و در نهایت چرخشی به سوی آگائون (Snyder, 2012: 7/). رابرت داستال معتقد است آگائون در دیدگاه هایدگر امری است که انسان در ضعف و ناتوانی خود برای رسیدن به آن تلاش می‌کند (Dostal, 1985: 97).

اما به رغم تمایل اولیه تمثیل، هایدگر تمثیل غار را برای توضیح انتقال تاریخی ممکن از آلتیا به عنوان کشف و گشودگی به آلتیا به عنوان صدق و مطابقت با واقع استفاده می‌کند (Snyder, 2012: 8). وی معتقد است تمثیل نه تنها به ماهیت پایدیا بلکه همچنین به فهم ماهیت آلتیا می‌پردازد. رابطه بین پایدیا و آلتیا، کشف و گشودگی است. وی معتقد است مفاهیم آلتیا و پایدیا زمانی که به انگلیسی ترجمه می‌شوند چنین نشان داده می‌شود که دو امر بی‌ربط هستند؛ ولی اگر از معنای تحت الفظی دو واژه فراتر رویم، به ارتباط بین این دو پی خواهیم برد (ibid: 9). ترجمه تحت الفظی واژه صرفاً واسطه‌ای بین متن و مفسر است. اما ترجمه تفسیری هایدگر فراتر از آن است.^{۱۲}

از این رو پایدیا چرخش است؛ چرخشی برای رسیدن به معنای واقعی آلتیا. هایدگر صراحتاً اعلام می‌کند که تمثیل به صورت مستقیم با آلتیا سروکار ندارد؛ اما آن عنوان ناگفته‌ای است که می‌توان در مقاله «آموزه افلاطون در باب حقیقت» پیدا کرد. افلاطون یا شخصیت سقراطی او به ما از فراتر بودن آگائون یا ایده خیر از آلتیا سخن نمی‌گوید؛ اما این در متن او نهفته است. از نظر هایدگر تمثیل غار،

آگائون را نشان می‌دهد؛ آگائونی که کشف و گشودگی و در عین حال معرفت و شناخت را افزایه می‌کند (Heidegger, 1998: 176).

بنابراین حقیقت همراه با ایده، پایدیا را به سمت رویت صور یعنی رویت صحیح صور و نه هر رویتی دگرگون می‌کند. وی معتقد است زمانی ما می‌توانیم به رویت صحیح در غار دست یابیم که در کشمکش مرگ و زندگی، موفق به فرار از غار شویم تا بتوانیم نور را ببینیم. در واقع از نظر هایدر با عادت به نور، رویت صحیح حاصل می‌شود. از نظر هایدر برتری ایده بر آلیا، نتیجه چرخش در ماهیت حقیقت است (Snyder, 2012:12). از این رو در دیدگاه هایدرگام اساسی توضیح حرکت از کشف و گشودگی به صدق و مطابقت با واقع برای تحلیل پایدیا است که موضوع اساسی تمثیل غار است. با فهم پایدیا اما نه صرفاً به معنای تحت الفظی تعلیم و تربیت بلکه در معنای یونانی چرخش به سمت آلیا ما می‌توانیم به مفهوم آلیا و آگائون نیز دست پیدا کنیم. لازم به ذکر است که مراد از آلیا، آلیایی که در انگلیسی به حقیقت ترجمه می‌شود نیست بلکه مراد آلیا به عنوان کشف و گشودگی است که در نزد یونانیان به کار می‌رفته است (Snyder, 2012: 13). خود افلاطون نیز در خصوص تربیت در رساله جمهوری بیان می‌کند: «هنر تربیت، هنری است که به یاری آن می‌توان روح جوانان را به سوی دیگر گرداند نه هنری که به وسیله آن بتوان در روح نیروی بینایی نشانده» (افلاطون (جمهوری)، ۱۳۶۷: ۵۱۸). از این رو ماهیت پایدیا مبتنی بر ماهیت آلیاست (هایدر، ۱۳۸۰: ۹۱).

بنابراین فرونیسیس در دیدگاه هایدر، نحوه‌ای از کشف و گشودگی (آلین) و یا به تعبیر دقیق‌تر نحوه‌ای از وجود دازاین است. از سوی دیگر آگائون نیز در تفسیر هایدر منبع و منشأ کشف و گشودگی (آلیا) است؛ از این رو می‌توان به رابطه فرونیسیس و آگائون از آن جهت که هر دو در انکشاف و خودگشودگی دازاین نقش دارند پی برد. علاوه بر این با توصیفاتی که هایدر از آگائون ارائه می‌دهد می‌توان آن را به وجدان تعبیه نمود؛ چرا که وی در دو کتاب *سوفیست/افلاطون و هستی و زمان*، وجدان را به عنوان معیار و منبع کشف و گشودگی دازاین و هم چنین خویشتن‌یابی او بیان کرده است؛ این در حالی است که هایدر معتقد است که آگائون نه موجودی فراتر از دازاین و نه خدا بلکه در خود دازاین است و به او در رسیدن به کشف و گشودگی و خویشتن‌یابی کمک می‌کند. بنابراین رابطه مفهومی بین آلیا، آگائون، فرونیسیس و پایدیا وجود دارد زمانی که آن‌ها را در معانی موردنظر هایدر مطرح نماییم.

نتیجه‌گیری

بطور کلی دو دیدگاه عمده در باب برداشت اخلاقی و تربیتی از آگائون در دیدگاه هایدر وجود دارد. عده‌ای همچون گادامر بر این باورند که هایدر به جنبه کشف و گشودگی و آلین در آگائون پرداخته و از جنبه اخلاقی و تربیتی آن غافل بوده است. برخی دیگر همچون اسنایدر معتقدند که جنبه‌های اخلاقی و تربیتی آگائون را نمی‌توان در دیدگاه هایدر انکار کرد. با ارزیابی دو دیدگاه مذکور و هم چنین آثار وی که در آن‌ها از آگائون سخن گفته است، می‌توان به وضوح تفسیر اخلاقی و تربیتی هایدر را از آگائون مشاهده نمود. در واقع می‌توان گفت که هایدر در بحث از آگائون در اولویت اول به آلیا و جنبه کشف و

گشودگی آن اشاره نموده است؛ اما این بدان معنا نیست که وی از پایداری و جنبه اخلاقی آگائون غافل بوده باشد؛ چرا که مفهوم آگائون با پایداری به معنایی که هایدگر از آن مراد کرده است به هیچ وجه قابل انفکاک نیست. وی پایداری را چرخشی به سمت آگائون و رسیدن به کشف و گشودگی می‌داند. در واقع آلتیا در دیدگاه هایدگر مقوله‌ای است که به واسطه آن می‌توان به تبیین رابطه آگائون و فرونسیس پرداخت؛ چرا که هایدگر، آلتیا را در معنای یونانی آن یعنی کشف و گشودگی و نه صدق و مطابقت با واقع به کار برده است.

از نظر هایدگر آگائون منبع کشف و گشودگی و یا به تعبیر دقیق‌تر منشأ وجود و حتی خود وجود است؛ به طوری که هایدگر اعلام می‌کند آگائون، وجود و هم چنین موجود در معنای واقعی آن است؛ یعنی آگائون هم وجود و هم موجود است. وی حتی آگائون را فراتر از وجود دانسته و معتقد است که آن، هم منبع وجود و هم چنین منبع کشف و گشودگی است؛ این در حالی است که فرونسیس نیز نحوه‌ای از وجود و نحوه‌ای از کشف و گشودگی است. در واقع از نظر هایدگر فرونسیس نحوه‌ای از وجود دازاین است که مرتبط با پراکسیس یا عمل است و دازاین را راهنمایی می‌کند تا به نحوه وجود اگزیستانسیال دست یابد. علاوه بر این هایدگر تعالی موجود در آگائون را نه به موجودی فراتر از زمان و مکان یعنی خداوند بلکه به موجود متناهی و محدود یعنی دازاین نسبت داده است. با توجه به این تفسیر، آگائون در وجود دازاین است و به تعبیری می‌توان آن را معادل با وجدان در دیدگاه هایدگر دانست که در خود دازاین است و او را دعوت می‌کند تا به خویشتن یابی برسد. در نتیجه آگائون را می‌توان در دیدگاه هایدگر به عنوان ملاک و معیار عمل فرونتیک دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. فرونسیس یا حکمت عملی نخستین بار توسط ارسطو وارد مباحث فلسفی شده است. وی فرونسیس را از جمله فضایل عقلانی و در عین حال اخلاقی می‌داند که به جهت توجه به پراکسیس یا عمل متمایز از سایر فضایل عقلانی همچون اپیستمه، تخته، نوس و سوفیا شده است. وی فرونسیس را لازمه رسیدن به سعادت برای هر فرد و جامعه‌ای می‌داند. از نظر ارسطو فرونسیس به عنوان یک نوع معرفت جامع و کاربردی نه تنها اعمال زندگی روزمره را تعیین می‌کند بلکه معرفت در فرونسیس هم‌چنین به عنوان هدایت‌گر و محاسبه‌گر نیز عمل می‌کند. افزون بر این عملی که در فرونسیس مدنظر است شامل مؤلفه‌های متعددی همچون درک غایت، میل، سنجش و انتخاب عقلانی است. وی معتقد است که فرونسیس می‌تواند چهارچوب‌های ارزشمندی برای راهنمایی زندگی انسان ارائه دهد.
۲. این کتاب شامل سخنرانی هایدگر در زمستان ۱۹۳۰ و ۱۹۳۱ در دانشگاه فرایبورگ (Freiburg) بوده است. بخش اول کتاب به تفسیر تمثیل غار افلاطون در رساله جمهوری می‌پردازد. در ۱۹۸۸ به عنوان جلد ۳۴ از مجموعه آثار هایدگر چاپ شد. این کتاب توسط Ted Sadler به زبان انگلیسی ترجمه شده است.
۳. این مقاله در سال‌های ۱۹۳۰/۱۹۳۱ و یا ۱۹۴۰ توسط هایدگر به نگارش در آمده است.
۴. این مقاله در سال ۱۹۳۰ به نگارش درآمده است و توسط John Sallis به زبان انگلیسی ترجمه شده است.

۵. از این رو در متون مربوط به هایدر تلاش شده است از واژه آگائون استفاده شود.
۶. در پاراگراف حاضر مراد از وجود، مطلق هستی و نه موجود است و در متن هایدر نیز به صورت Being نوشته شده است.
۷. گادامر از جمله افرادی است که معتقد است در آگائون افلاطونی، اخلاق وجود ندارد (Zuckert, 1996: 72).
۸. هایدر در این خصوص بیان می‌دارد:
ἄγαθόν, πρῶτος, any seeing is already, and above all, related to the light The understanding of Being is brought to completion in seeing. Being through the ἰδεῖν."something seen"; Being through the ἄγαθόν. the "for the sake of which," the "end." The Idea of the good is Being in the proper sense and is a being in the proper sense» (Heidegger, 2008: 117).
۹. اما در عین حال برخی مفسران هایدر همچون کرکلند در مقاله خویش بر این باور است که رابرت داستال (Robert Dostal) و آدرین پیپزاک (Adriaan Peperzak)، ماهیت آگائون را در دیدگاه هایدر به درستی بیان نکرده‌اند و موضع‌گیری آن‌ها در خصوص وجود فراتر نادرست است (Kirkland, 2007: 96).
۱۰. لازم به ذکر است که واژه truth در دو معنای حقیقت و صدق به کار می‌رود و در نوشتار حاضر مراد از truth، صدق و مطابقت با واقع است نه حقیقت به معنای واقعیت.
۱۱. هایدر در این خصوص بیان می‌کند:
"preparatory survey of the Modes of aletheia (episteme, techne, nous, sophia and phronesis)"
۱۲. هایدر در مقاله «آموزه افلاطون در باب حقیقت» در این خصوص چنین نوشته:
But what is more, this orientation as a turning toward . . . alone fulfills the essence of ... as a turning around. Thus the fulfillment of the essence of "education" can be achieved only in the region of, and on the basis of, the most unhidden, i.e., the, i.e., the truest, i.e., truth in the proper sense. The essence of "education" is grounded in the essence of "truth [aletheia]" (Heidegger, 1998: 170).

References

- Craig, W. I. (1986) *The cosmological argument from Plato to Leibniz*, Macmillan press.
- Dostal, R. J. (1985) *Beyond Being: Heidegger's Plato*. *Journal of the History of Philosophy*, 23(1), pp.71-98.
- Heidegger, M. (1998) *On the essence of truth*. In Pathmarks edited by William Mc Neill, Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*, ed. W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1998). *Plato's doctrine of truth*. In Pathmarks edited by William Mc Neill, Cambridge University Press.

- Heidegger, M. (2008) *Basic concepts of ancient philosophy*, translated by Richard Rojcewicz, Indiana university press.
- Jaeger, Werner (1947) *Paideia, the Ideals of Greek Culture: Volume II: In Search of the Divine Center*, translated from the German Manuscript by Gilbert Highet, Basil Blackwell Oxford.
- Kirkland, S. D. (2007) *Thinking in the Between with Heidegger and Plato*. *Research in phenomenology*, 37(1), pp. 95-111.
- Nellickappilly, S. (2017) *Aspects of western philosophy*, chapter 35, Martin Heidegger: The Ontology of *Dasein* and the Concept of Truth.
- Partenie, C. and Rockmore, T. eds. (2005) *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Northwestern University Press.
- Pettigrew, D. ed. (2012) *Heidegger and practical philosophy*. SUNY Press.
- Snyder, J.T. (2012) *Reading Plato with Heidegger: A Study of the Allegory of the Cave* (Doctoral dissertation, Kent State University).
- Taminiaux, J. (1999) *On Heidegger's Interpretation of the Will to Power as Art*. *New Nietzsche Studies*, 3(1/2), pp.1-22.
- Zeller, Eduard (1876) *Plato and the Older Academy*, translated by: Sarah Frances Alleyne & Alfred Goodwin, London: Longmans, Green & Co.
- Zuckert, Catherine H. (1996) *Postmodern Plato's: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, University of Chicago Press.