



The Relationship Between Aesthetics and Aristotelian Concept of Phronesis

Seyyed Rouhollah Chavoshi,¹ Mohsen Javadi²

Article info	Abstract
<p>Original Article</p> <p>DOI: 10.30470/er.2024.2029588.1328</p> <p>Submission History: Received: 05/01/2025 Revised: 05/04/2025 Accepted: 09/06/2025 Published: 19/02/2026</p> <p>Authors' Contribution: Seyyed Rouhollah Chavoshi: Responsible author, main idea of the article, responsible for correspondence with the journal, data collection, initial and final writing of the article, analysis and criticism, making article revisions Mohsen Javadi: Analysis, criticism, and final approval of the article.</p> <p>Conflict of Interests: The authors declare no conflict of interest.</p> <p>Funding/Support: This research has not received any financial support from funding organizations.</p> <p>Extraction This article has been extracted from PhD thesis at University of Qom. Student: Rouhollah Chavoshi, Supervisors: Parviz Ziya Shahabi & Mohsen Javadi, Advisor: Atiyeh Zandiyyeh.</p>	<p>Although the aristotelian text, particularly in VI NE, is not supportive, a way of interpreting the aristotelian concept of phronesis in philosophical hermeneutics, especially in Gadamer's philosophy, leads to describing a relationship between Phronesis and aesthetics. While some parts of Aristotle's corpus including his theory of beauty are lost, some evidence in his ethical texts probably explains the place of beauty in Aristotelian Ethics. Analyzing Aristotelian original texts and their terminology refuses any probable evidence for engaging the Aristotelian concept of Phronesis with aesthetics. However, the silence of the Aristotelian corpus about beauty and its connection to ethics allows us to consider the hermeneutical interpretation of phronesis as an authentic interpretation in the context of Aristotle.</p> <p>Keywords: Aristotle, Phronesis, Ethics, Aesthetic, Kalon, Gadamer.</p>

1. **Corresponding author**, PHD in comparative philosophy, Shahid Motahari University, Tehran, Iran,

ruhollahchavoshi@gmail.com

2. Professor of Philosophy, Qom University, Qom, Iran, moh_javadi@yahoo.com

Introduction

The 20th century saw a return to classical philosophy to address modern concerns, notably the revival of Aristotle's notion of *phronesis*—practical wisdom (Coltman, 1998, pp.11-24). Through Gadamer's hermeneutics, *phronesis* was repositioned as central to understanding not only ethics but also aesthetics. This move proved philosophically productive yet textually problematic. Gadamer posits a deep connection between practical wisdom and aesthetic judgment, but Aristotle's *Nicomachean Ethics* offers no textual basis for such a link. The tension invites inquiry: Is Gadamer's reading a legitimate continuation of Aristotle's philosophy or a modern imposition?

To resolve this, the paper defines *phronesis* in Aristotle's terms and explores where beauty (*kalon*) appears in his moral theory, assessing whether Gadamer's expansion aligns with or departs from the Aristotelian frame. The argument ultimately defends Gadamer's reimagining as a legitimate philosophical evolution within Aristotle's conceptual openness—proof of classical philosophy's capacity for renewal and reinterpretation.

1. *Phronesis* in the *Nicomachean Ethics*

Any valid interpretation of *phronesis* must begin with a clear view of Aristotle's original meaning. In Book VI of *Nicomachean Ethics*, Aristotle distinguishes five ways of attaining truth: *techne* (art), *episteme* (scientific knowledge), *phronesis* (practical wisdom), *sophia* (theoretical wisdom), and *nous* (intellect). The difference rests on their objects: the immutable versus the contingent. *Episteme* concerns eternal truths; *phronesis* and *techne* concern what can be otherwise—human acts and creations (Aristotle, *NE*, p.1139b).

Aristotle differentiates *phronesis* from *techne*, *sophia*, and *nous*. Unlike *techne*, which governs *poiesis* (making) and seeks results beyond the act itself, *phronesis* belongs to *praxis* (doing), where the end lies in the action itself—the activity of living well. Unlike *sophia*, which contemplates universals, *phronesis* works with particulars, discerning what is good for a person in given circumstances. *Nous* apprehends first principles, while *phronesis* grasps ultimate particulars for right action.

Positively defined, *phronesis* is a “true and reasoned state of capacity to act regarding the good and bad for man.” It is a *hexis*, a stable disposition forged through experience, inseparable from correct deliberation about ends and means (Ibid, p. 1140b). Crucially, it has a commanding function—it issues prescriptions for virtuous action, not merely judgments. Moral virtue and *phronesis* are mutually dependent: no one can be truly good without practical wisdom, nor possess *phronesis* without virtue. *Phronesis* unifies moral virtues by guiding their application to concrete life situations. Within this precise ethical architecture, any aesthetic dimension is absent, preparing the ground for later questions of interpretation.

2. The Concept of Beauty in Aristotle's Ethical Philosophy

Seeking a role for beauty in Aristotle's ethics confronts textual and conceptual difficulties. Some of his works on art are lost; his surviving *Poetics* examines mimesis (imitation), not aesthetic experience. He explicitly situates art-making within *techne*, distinctly separate from the ethical sphere of *phronesis*. This systematic division leaves little room for an aesthetic component in virtuous action.

The concept of *kalon* ("beautiful," "noble," "fine") offers the closest hint of connection. Mentioned early in *Nicomachean Ethics*—where Aristotle lists "justice and the *kalon*" among political concerns—it invites speculation about the intersection of the Good (*agathon*) and the Beautiful (*kalon*), familiar from Plato (*Ibid*, p. 1194b). Yet the interpretation of *kalon* is contested.

Terence Irwin reads it ethically: in Aristotle's usage, *kalon* means "fine" or "noble," not "beautiful" in an aesthetic sense—it reflects moral worth rather than sensory admiration. Virtuous agents act for the sake of the *kalon*, but its meaning remains ethical, not artistic (Irwin, 2010).

Anton Ford, conversely, seeks to restore aesthetic significance: he argues that *kalon* renders virtue publicly praiseworthy, linking such public appreciation to Kantian aesthetic judgment. However, his view imposes modern categories onto Aristotle, whose moral and political framework differs radically from Kant's. Irwin's interpretation, therefore, accords better with Aristotle's textual pattern (Ford, 2010).

Even if *kalon* were consistently understood as "beautiful," its rare, informal appearances fail to establish a systematic aesthetic dimension in Aristotle's moral philosophy. Beauty has no structural role in virtue or happiness (*eudaimonia*). The absence is neither an oversight nor deficiency; Aristotle's project focuses on ethics as character formation within the polis, not aesthetics. The conceptual silence on beauty thus becomes the very opening that later hermeneutics exploits.

3. The Gadamerian Interpretation of Phronesis within the Framework of Aristotelian Ethics

Twentieth-century hermeneutics did not claim to uncover hidden meanings but to read classical texts through new philosophical horizons. Focusing on the existential nature of understanding rather than the object known, Gadamer reframed *phronesis* as the model for interpretive and aesthetic experience itself.

Drawing on Heidegger's reading of *Nicomachean Ethics*, Gadamer downplays Aristotle's formal criteria and emphasizes distinctions of mode rather than object: *techne* and *phronesis* represent fundamentally different kinds of knowing. *Techne* is transferable and detached from the knower; *phronesis* is inseparable from existence, a way of being applied to concrete situations. This existential quality makes *phronesis* analogous to hermeneutic understanding: interpreting a person, text, or artwork is not technical mastery but participatory event—a "fusion of horizons." In Gadamer's view, *phronesis* becomes a paradigm for the aesthetic experience itself, where knowing is inseparable from living

encounter (Gadamer, 1930).

The validity of Gadamer's interpretation rests on Aristotle's textual silence. While the ancient text offers no explicit support for linking *phronesis* and aesthetics, it also contains no prohibition. Aristotle's ethics leaves the relation between practical reasoning and aesthetic sensibility open, permitting later development. Within this silent space, Gadamer's extension operates authentically: it follows the structural logic of *phronesis* without contradicting Aristotle's foundations. Thus, Gadamer's reinterpretation—using *phronesis* to describe the act of understanding a work of art—is not historically literal yet philosophically faithful. "Authenticity" here denotes a continuation consistent with the Aristotelian spirit, not the author's conscious intent. It expands classical reasoning toward domains Aristotle did not explicitly address, forming a bridge between ethical praxis and aesthetic experience through hermeneutic insight.

Conclusion

The inquiry began from the observed gap between Gadamer's hermeneutic theory and Aristotle's text. Precise exegesis confirmed that *Nicomachean Ethics* lacks direct evidence of a connection between *phronesis* and aesthetics. Aristotle defined intellectual virtues distinctly, assigning art-making to *techne* and excluding it from the ethical domain. The concept of *kalon*, though suggestive, proved too ethically bound to sustain an aesthetic interpretation.

Yet Gadamer's hermeneutic transformation reactivated Aristotle's insights through a phenomenological lens. By viewing *phronesis* as an existential mode of understanding rather than technical deliberation, it becomes applicable to aesthetic experience—the encounter with art as a form of practical engagement. Gadamer's reading stands as a creative philosophical continuation, legitimate not by textual citation but by fidelity to Aristotle's conceptual openness. The silence in Aristotle's framework is generative: it allows history to speak anew.

This case demonstrates the enduring vitality of classical philosophy. Aristotle's ethical thought, though silent on aesthetics, furnishes the tools by which modern thinkers can articulate profound connections between wisdom and beauty. Gadamer's interpretation exemplifies how philosophical hermeneutics transforms this silence into meaning, bridging ancient moral reasoning and modern aesthetic understanding within one coherent tradition.

References

- Anscombe, Elizabeth. (1999). "Practical Truth" in: *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Volume 2, Number 3, Summer 1999, pp. 68-75.
- Aristoteles. (1911). *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und Mit Einer Einleitung und Erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theol. Eug. Rolfes, Leipzig: Felix Meiner.
- Aristoteles. (1925). "Ethica Nicomachea ."Tr by: D. W. in: Ross, *The Works of Aristotle*, tr. under the Editorship of W. D. Ross, vol. IX, Oxford: London.
- Aristoteles. (1969). *Nikomachische Ethik* . u Bersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier, Philipp Reclam jun: Stuttgart.
- Aristoteles. (1998). *Nikomachische Ethik VI* [Ggriechisch und Deutsch]. Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Coltman, Rod. (1998). *The Language of Hermeneutics*. State University of New York Press: Albany.
- Ebert, Theodor. (2010). "Phronesis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5 und 8–13)", in: *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Herausgegeben von Otfried Höffe, Akademie Verlag: Berlin, S: 165-186.
- Ford, Anton. (2010) "Response to Irwin" in: *Classical Philology*, vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good. Edited by Elizabeth Asmis (October 2010: 396-402.
- Gadamer, Hans Georg. (1930). "Praktisches Wissen" in: *Gesammelte Werke* Band 5; Griechische philosophie, I. Tübingen, Mohr, S: 230-248.
- Gadamer, Hans Georg. (1977). "Autobiographical Reflections" in: *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, Edited by Richard E. Palmer Translated from the German, Northwestern University Press, United States of America.
- Gadamer, Hans Georg. (1998). "Einführung" in: *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*, Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, S: 1- 22.
- Heidegger, Martin. (1992). *Plato's Sophist*. trans. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Indiana University Press.
- Irwin, T. H. (October 2010). "The Sense and Reference of KALON". in: Aristotle in: *Classical Philology*, vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good. Edited by Elizabeth Asmis: 381-396
- Irwin, T. H. (2011) "Beauty and Morality in Aristotle". in: *Aristotle's Nicomachean Ethics A Critical Guide*, ed by Jon Miller, Cambridge: 239-253.
- Jaeger, Werner. (1934 [1923]). *Aristotle: Fundamentals of The History of his Development*, Translated by Richard Robinson, Oxford: Great Britain.
- Olfert, C. M. M. (2017). *Aristotle on Practical Truth*, Oxford University Press, United States of America.
- Rowe, C. J. (1989). "Phronesis" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Schwabe & Co.AG: Basel, B.7, S: 934-935.
- Schellekens, Elisabeth. (2012). "Immanuel Kant" in: *Aesthetics: The Key Thinkers*, ed. by Alessandro Giovannelli, Continuum International Publishing Group.



تأملات اخلاقی

دوره ششم، شماره چهارم (پیاپی ۲۴)، زمستان ۱۴۰۴، صفحات ۷-۲۵

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۹-۲۷۱۷ / شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

<https://jer.znu.ac.ir>

تأملات اخلاقی

نشریه علمی دانشگاه زنجان

رابطه زیباشناسی و مفهوم ارسطویی فرونیسیس

روح الله چاوشی^۱، محسن جوادی^۲

چکیده

تفسیرهایی که در هرمنوتیک قرن بیستم از مفهوم فرونیسیس ارسطویی به‌ویژه در آثار گادامر انجام شده است، نشان‌دهنده ارتباطی معنادار میان این مفهوم و زیباشناسی است. در حالی که مراجعه به عبارات‌های ارسطو در اخلاق نیکوماخی شواهد روشنی برای پشتیبانی از این تفسیرها به دست نمی‌دهد. اکنون بخشی از آثار ارسطو که در بردارنده نظریات او در باب زیبایی و هنر بوده، از دست رفته است و از آن جز اندکی در دست ما نیست؛ اما در اخلاق ارسطویی نشانه‌هایی وجود دارد که با تکیه بر آنها شاید بتوان جایگاهی برای زیبایی در اخلاق ارسطو یافت. اگر این نشانه‌ها برای آشکار کردن ارتباطی زنده و مؤثر میان نظریه اخلاقی ارسطو و زیبایی، قدرت کافی داشته باشد، می‌توان گفت تفسیرهای هرمنوتیکی - به‌طور مشخص تفسیر گادامر- به شکلی روشن در سیاق عبارات‌های ارسطو جای می‌گیرد. بررسی شواهد متنی بیانگر آن است که این تفسیرها در نگاه اول از سیاق عبارات‌های ارسطو بر نمی‌آید؛ اما در جهت خلاف چارچوب ارسطویی نیز قرار ندارد و نمی‌توان آنها را منافی سنت متنی ارسطو قلمداد کرد. این بررسی‌های متنی می‌توانند به‌رغم سکوتی که در عبارات‌های ارسطو در باب رابطه احتمالی فرونیسیس و زیبایی وجود دارد، معتبر بودن تفسیرهایی از سنخ تفسیر گادامر که در آنها میان مفهوم فرونیسیس و زیباشناسی، رابطه‌ای روشن نشان داده می‌شود، تأیید کند.

واژه‌های کلیدی: ارسطو، فرونیسیس، اخلاق، زیباشناسی، کالون، گادامر.

اطلاعات مقاله

DOI:

10.30470/er.2024.2029588.1328

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰

نقش نویسندگان

روح‌الله چاوشی: ایده‌پرداز اصلی، مسئول مکاتبات، نگارش اولیه و نهایی، انجام اصلاحات مقاله.

محسن جوادی: تحلیل و نقادی، خوانش و تأیید نهایی مقاله.

حمایت مالی و تعارض منافع

مقاله حامی مالی و تعارض منافع ندارد.

استخراج

این مقاله متخذ از رساله دکتری با عنوان «جایگاه مفهوم ارسطو»

بی - گادامری فرونیسیس در ابطن اخلاق و

زیباشناسی»، دانشجو: روح‌الله چاوشی، اساتید

راهنما: پرویز ضیاء شهبایی و محسن جوادی،

استاد مشاور: عطیه زندیه «دانشگاه قم است».

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. ruhollahchavoshi@gmail.com

۲. استاد فلسفه دانشگاه قم، قم، ایران. moh_javadi@yahoo.com

ارسطو در اخلاق نیکوماخی تعریفی خاص از مفهوم فرونیسیس^۱ مطرح کرده است که با کاربرد رایج آن در آثار یونانی متفاوت است (Ebert, 2010, p.165). پیش از او در آثار افلاطون و پس از او در آثار اپیکور و دیگران، مفهوم فرونیسیس در معنایی نزدیک به سوفیا^۲ به کار رفته است. مهم‌ترین مرزی که می‌توان میان مفهوم سوفیا و فرونیسیس (در کاربرد عمومی) یافت، غلبه جنبه عملی خرد در موارد کاربرد فرونیسیس است (see: Rowe, 1989). ارسطو نیز فرونیسیس را به این معنا به کار برده است؛^۳ اما مفهومی که در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخی به دقت تبیین شده، دامنه‌ای محدودتر و دقیق‌تر دارد که چشم‌اندازی متفاوت را در مباحث اخلاقی پدید آورده است.

از زمانی که هیدگر و گادامر به مفهوم فرونیسیس ارسطویی توجه نشان دادند و این مفهوم در هرمنوتیک فلسفی جایگاهی خاص پیدا کرد (see: Coltman, 1998, pp.11-24)، بحث از ارتباط این مفهوم و زیباشناسی نیز مجال مطرح شدن یافت. با ملاک قرار دادن معنای پرورش‌یافته فرونیسیس در هرمنوتیک فلسفی - به‌ویژه هرمنوتیک گادامر - ممکن است ارتباط میان این مفهوم و مباحث زیباشناسی، انکارپذیر نباشد؛ اما اگر این تحولات را موقتاً نادیده انگاریم، می‌توان پرسید که آیا امکان برقراری این ارتباط در چارچوب فلسفه ارسطو، بدون ملاحظه تفسیر هیدگر و گادامر نیز وجود دارد؟ به بیان دقیق‌تر آیا مفهوم فرونیسیس در سیاق عبارت‌های ارسطو، این استعداد را دارد که در تحلیل مواجهه انسان با امر زیبا نیز نقشی ایفا کند یا باید مجموعه نظریات ارسطو را در این باب صرفاً منبع الهامی برای پدید آمدن چارچوبی دانست که در آن، فرونیسیس با تفسیری هیدگری و معنایی توسعه‌یافته می‌تواند در مباحث زیباشناسی نقش آفرینی کند.

اگر بررسی مفهوم ارسطویی فرونیسیس، با تکیه بر صرف عبارت‌های ارسطو بتواند در تحلیل او از مواجهه انسان با امر زیبا جایگاهی پیدا کند، می‌توان گفت این استعداد در متن ارسطو وجود دارد؛ در غیر این صورت باید صرفاً در جست‌وجوی زمینه پدید آمدن چنین دیدگاهی با الهام گرفتن از متن ارسطو بود. ارسطو در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخی مفهوم فرونیسیس را به دقت تبیین کرده است؛ اما در دیگر سو سخنان ارسطو درباره زیبایی که در فن شعر و کم‌وبیش در سیاست بر جای مانده است، تحلیل مشخص و مدونی از مواجهه انسان با امر زیبا در بر ندارد. این فقدان، یافتن پاسخ را تا حدودی دشوار می‌کند، اما چاره‌ای جز یافتن پاسخ بدون در دست داشتن آثار مفقودشده او نیست. با این وصف، نخستین گام به دست آوردن چارچوب مفهوم فرونیسیس در اخلاق ارسطو و گام بعد جست‌وجوی ارتباط آن با مسائل و مباحث مرتبط با زیبایی و بررسی شواهدی است که می‌تواند راهگشا باشند.

در این جست‌وجوها نشان خواهیم داد از مجموع عبارت‌های ارسطو در اخلاق نیکوماخی نمی‌توان به این نتیجه رسید که ارسطو در

1. Phronesis

2. Sophia

۳. ورنر یگر [۱۹۲۳] [۱۹۳۴] تلاش کرد نشان دهد ارسطو در رساله ترغیب به فلسفه و اخلاق ائودموسی مفهومی از فرونیسیس را در نظر داشته که با مفهوم مطرح‌شده در اخلاق نیکوماخی متفاوت است. این دیدگاه بعدها انتقاد ارسطو‌پژوهان دیگر را در پی داشت (Gadamer, 1998, p.1/Rowe, 1989. P.933).

تحلیل خود از فرونیسیس، موضوع زیبایی را نیز در نظر داشته است. همچنین مراجعه به عبارت مشهوری که در آغاز اخلاق نیکوماخی وجود دارد و ممکن است بتواند احتمال وجود ارتباط میان اخلاق ارسطو و زیبایی را تقویت کند، نیز در نهایت برای نشان دادن ارتباطی معنادار میان اخلاق ارسطو و زیباشناسی کافی نیست و نمی‌توان از آن برای پشتیبانی از دیدگاهی که مفهوم فرونیسیس را با زیباشناسی در ارتباط می‌داند، بهره برد؛ اما در سوی دیگر متن ارسطو در بردارنده شواهدی نیز نیست که نفی‌کننده تفسیرهایی از قبیل تفسیر گادامر باشد؛ به بیان دیگر، می‌توان گفت در نهایت خواهیم دید تفسیری همچون تفسیر گادامر از فرونیسیس که میان این مفهوم و زیباشناسی رابطه‌ای را نشان می‌دهد، می‌تواند در چارچوب متن ارسطو در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخی معتبر قلمداد شود.

۱. فرونیسیس در اخلاق نیکوماخی

ارسطو در مواضع گوناگونی از آثارش مفهوم فرونیسیس را به کار برده و از این طریق، دیدگاهش را در خصوص این مفهوم ابراز کرده است؛ اما مبسوط‌ترین بحث را در کتاب ششم از اخلاق نیکوماخی مطرح کرده است. کتاب ششم از اخلاق نیکوماخی به تبیین فضایل عقلی اختصاص دارد و چنان‌که در آغاز این کتاب اشاره شده است، ظاهراً باید همه فضایل عقلی در آن بررسی شوند. البته هرآنچه ارسطو «فضایل عقلی» معرفی کرده است، در خلال مباحث این کتاب بررسی می‌شود؛ اما با مرور خط سیر مباحث در می‌یابیم که گویی در مجموعه مباحث این کتاب، ایضاً مفهوم فرونیسیس اهمیتی خاص داشته است. اصرار ارسطو در نشان دادن مرزهای فرونیسیس با مفاهیم دیگری که در حوزه فضایل عقلی مطرح می‌شوند، این نکته را به ذهن می‌آورد که گویی ایضاً و تبیین مفهوم فرونیسیس در این بحث از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در آغاز، فرونیسیس یکی از پنج راه دستیابی نفس به حقیقت معرفی می‌شود.^۱ این پنج راه عبارتند از: ^۲تخنه، ^۳اپیستمه، ^۴فرونیسیس، ^۵سوفیا و ^۶نوس. ^۶توضیح ارسطو درباره هر یک از این پنج راه، مرزهای آنها را با یکدیگر آشکار می‌کند. در نهایت با کامل شدن مطالب کتاب ششم، افزون بر اینکه با توضیحات ایجابی ارسطو در می‌یابیم فرونیسیس چیست، با توضیحات سلبی او و مشخص شدن آنچه فرونیسیس نیست، نیز ابعاد و زوایای این مفهوم برای ما آشکارتر می‌شود.

در نخستین گام، ارسطو با آشکار کردن تمایز میان اموری که ناگزیر آن‌گونه‌اند که هستند و اموری که ممکن است به نحو دیگری

۱. به‌رغم اینکه ارتباط این مفاهیم ارسطویی با حقیقت در اینجا محل بحث نیست، باید توجه داشته باشیم که در برابر واژه «الثیا» به تبع سنت ترجمه آثار یونانی، تعبیر «حقیقت» به کار می‌رود؛ اما دامنه معنایی این مفهوم نزد یونانیان گسترده‌تر از کاربردی است که حقیقت و معادل‌های آن در زبان‌های اروپایی در سنت‌هایی بعدی دارد؛ از همین رو در ادامه سنت ارسطویی، مفاهیمی همچون «حقیقت عملی» تعریف و به کار برده شده است. این قبیل مفاهیم می‌توانند نشان دهند که نظام ارزش‌گذاری در اخلاق در جهتی متمایز از معرفت‌شناسی، صدق و کذب نیست (برای نمونه‌ای از تعریف «حقیقت عملی» ر.ک: (Anscombe, 1999; Olfert, 2017).

2. Techne

3. Episteme

4. Phronesis

5. Sophia

6. Nus

باشند، تفاوت ایستمه با راه‌های دیگر را نشان داده است. متعلق ایستمه یا شناخت اموری هستند که ناگزیر آن‌گونه‌اند که هستند و ما نمی‌توانیم تغییری در آنها ایجاد کنیم. تنها می‌توانیم به آنها شناخت پیدا کنیم. او ویژگی دیگر ایستمه را انتقال‌پذیر بودن آن به دیگران بیان کرده و راه دستیابی به آن را قیاس و استقرا دانسته است. پس ایستمه شناخت اموری است که به‌ناچار تغییرپذیر نیستند و از راه قیاس و استقرا به دست می‌آیند و می‌توان به دیگران نیز انتقال داد (Aristotle, *NE*, p.1139b).

با این تفکیک، اموری که به‌ناچار تغییرپذیر نیستند، از محدوده فرونیسیس خارج می‌شوند و بحث درباره اموری که قابلیت تغییر یافتن دارند، ادامه می‌یابد. تفکیک دیگر میان ساختن^۱ و عمل^۲ کلید جدا شدن محدوده فرونیسیس از تخریه است. ساختن برخلاف عمل غایتی بیرون از خود دارد، اما غایت عمل در خود آن است (Ibid, p. 1140). بدین ترتیب آنچه مجسمه‌ساز از آن برای ساختن مجسمه‌ای متناسب استفاده می‌کند، نمی‌تواند فرونیسیس باشد. تنها زمانی بحث از فرونیسیس به میان می‌آید که پای عمل در میان باشد.

راه دیگری که ارسطو آن را از فرونیسیس جدا می‌داند، سوفیاست. ارسطو برای تبیین معنای «سوفیا» بحث را از تخریه آغاز کرده و اطلاق سوفیا به تحقق کمال این دانش نزد هنرمند را شاهدهی برای کاربرد سوفیا ذکر کرده است؛ اما در ادامه، کسانی را توصیف کرده که دانش (ایستمه) آنان به یک زمینه خاص، محدود نیست و عرصه گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. آنان افزون بر اینکه دانشی گسترده دارند، به مبادی دانش نیز دست یافته‌اند. چنین افرادی از سوفیا بهره‌مندند. در نهایت ارسطو سوفیا را ترکیبی از ایستمه و نوس (در بند بعد توضیح داده خواهد شد) قلمداد کرده است. مرز میان سوفیا و فرونیسیس سروکار نداشتن سوفیا با امور جزئی و کاربردی است که در زندگی انسان جریان دارد. از همین رو او آناکساگوراس و تالس را افرادی بهره‌مند از سوفیا می‌دانست که امور سودمند برای زندگی خود را نمی‌دانستند (Ibid, p. 1141b).

محدوده فرونیسیس از نوس (شهود عقلی)^۳ نیز جداست. در میان چهار راه دیگری که ارسطو برشمرده است، درک مبادی برهان در محدوده هیچ‌یک از سه راهی که ذکر آنها گذشت، نیست. مبادی برهان با فرونیسیس نیز به دست نمی‌آید. پس باید راهی برای دستیابی به مبادی برهان وجود داشته باشد و آن نوس است. ارسطو نوس را راه درک اموری می‌داند که در منتهای محدوده شناخت انسان قرار دارند و فکر و زبان در آستانه آنها عاجزند. اگر اموری که با نوس درک می‌شوند، منتهای عرصه شناخت آدمی باشند، اموری که فرونیسیس با آنها سروکار دارد، جزئی‌ترین و ملموس‌ترین امورند و از این حیث باید نوس و فرونیسیس را در دو سوی محدوده شناخت انسان، نقطه مقابل یکدیگر دانست (Ibid, p. 1142a).

حال که با سلب محدوده راه‌های دیگر از فرونیسیس، آنچه خارج از محدوده آن است، روشن شد، باید دید تعریف ایجابی ارسطو از فرونیسیس چیست. ارسطو فرونیسیس را ملکه‌ای^۴ حقیقی و ملازم با تأمل و عمل دانسته که با آنچه به نیک و بد آدمی مربوط است،

1. Poiesis

2. Praxis

۳. ترجمه نوس به شهود عقلی به پیروی از دکتر محمدرضا بهشتی در ترجمه مدخل فرونیسیس از فرهنگ تاریخی مفاهیم فلسفی است.

4. Hexis

سروکار دارد (Ibid, p. 1140b).^۱ در این تعریف، ارسطو فرونیسیس را از سنخ هکسیس دانسته است. واژه هکسیس به معنای حالت یا وضعی است که - با تعبیر مترجمان آلمانی اخلاق نیکوماخی (ر.ک: پی نوشت ۳) - در انسان نهادینه شده باشد و در عربی و فارسی، چنین حالتی را اصطلاحاً «ملکه» می خوانیم. ماهیت این چنینی فرونیسیس قرینه خوبی برای درک جایگاه آن به عنوان یک فضیلت به شمار می رود (Ibid, p. 1140b). ویژگی کلیدی دیگر فرونیسیس که در این تعریف مورد توجه قرار گرفته است، ارتباط آن با نیک و بد آدمی است. این ویژگی افزون بر اینکه جایگاه بسیار مهم این فضیلت در اخلاق را آشکار می کند، نقش دیگری را که فرونیسیس در فلسفه ارسطو بر عهده دارد نیز یادآوری می کند: تشخیص نیک و بد و مرجعیت تصمیم گیری. ارسطو در بندهای بعد، این نکته را با تفصیل بیشتری مطرح کرده است و ما در جایگاه خود بدان خواهیم پرداخت. در این تعریف، افزون بر دو ویژگی فوق به دو ویژگی مهم فرونیسیس که در مقایسه آن با راه های دیگر نیز بیان شده بود، تصریح شده است: ملازمت با عمل و تأمل. ارسطو درباره این دو ویژگی، توضیحات بیشتری نیز داده است که در ادامه از آنها بحث خواهد شد.

مقصود ارسطو از ملازمت فرونیسیس با تأمل آنجا مشخص می شود که او کوشیده معنای تأمل صحیح^۲ را روشن کند. از نظر ارسطو تأمل صحیح که با فرونیسیس ملازم است، چیزی از سنخ اپیستمه یا عقیده^۳ یا ذکاوت^۴ یا خوب حدس زدن^۵ نیست. تأمل صحیح نوعی جست و جو همراه با حساب کردن (سبک و سنگین کردن) است که انسان را از راه صحیح و در زمان مناسب به غایت خوب که همان غایت فرونیسیس است، می رساند. اگر هریک از عناصری که در این تعریف ذکر شده در کار نباشد، نمی توان به تحقق تأمل صحیح رأی داد. جست و جوی راه مناسب برای رسیدن به غایتی که خوب نیست، تأمل صحیح نخواهد بود؛ همچنین با نیل به غایت خوب از راهی نادرست، تأمل صحیح محقق نمی شود. ازدست رفتن زمان مناسب نیز شرایط تحقق تأمل صحیح را از بین می برد؛ اما محقق شدن این سه شرط درحالی که همراه با جست و جوگری و حسابگری باشد، همان تأملی است که با فرونیسیس ملازم است.

ارسطو برای روشن شدن معنای تلازم فرونیسیس با عمل، پای مفهوم دیگری را به بحث باز کرده است. در نگاه ارسطو موضوع

۱. گادامر و دیرلمایر در مقابل واژه یونانی «ἕξις» (Hexis)، واژه آلمانی «Grundhaltung» را قرار داده اند که می توان آن را به مشی یا حالتی که در انسان نهادینه شده باشد، ترجمه کرد. رلفس از معادل آلمانی «Habitus» استفاده کرده که به معنای حالت، مشی یا شیوه رفتار یک فرد است. روه در ترجمه این نقل قول از واژه «Haltung» - به تنهایی - استفاده کرده است که معنایی نزدیک به واژه «Habitus» دارد. استاد محمدرضا بهشتی در ترجمه مقاله روه، واژه «ملکه» را برابر این واژه قرار داده که در این سیاق با عطف توجه به واژه یونانی، مناسب ترین معادل در زبان فارسی و عربی برای آن به نظر می رسد. مترجمان انگلیسی اخلاق نیکوماخی (راس، کریسپ، اروین و ریو) جملگی در ترجمه «ἕξις» واژه انگلیسی «State» را به کار برده اند. مترجمان در یافتن متعلق صفت «ἀληθής» (Althths) نیز با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ برخی همچون گادامر، دیرلمایر و روه آن را صفت «ἕξις» دانسته اند و برخی همچون مترجمان انگلیسی، آن را صفت «λόγος» (Logos) دانسته اند. گزارش تعریف ارسطو در این مقاله به پیروی از ترجمه بهشتی صورت گرفته؛ جز در مورد تصریح نشدن ترجمه واژه «πρακτικός» (Praktikos) در ترجمه بهشتی که ملازمت فرونیسیس با عمل را نشان می دهد (از استاد پرویز ضیاء شهبابی و دکتر مالک حسینی برای راهنمایی در خوانش و ترجمه این عبارت سپاسگزارم).

۲. Euboulia: به انگلیسی (ترجمه ریو) Good Deliberation؛ به آلمانی (ترجمه گادامر) Wohlüberlegtsein.

3. Doxa
4. Agchinoa
5. Eustochia

فهمیدن^۱ موردی است که آدمی را با شک^۲ و تأمل^۳ روبه‌رو می‌کند و از این جهت هم‌سنخ فرونیسیس به شمار می‌رود؛ اما وجه تفاوتی این دو را از یکدیگر جدا می‌کند. فرونیسیس فرمان می‌دهد چه باید کرد و چه نباید کرد؛ درحالی‌که منتهای فهمیدن صرفاً قضاوت و داوری^۴ است. وقتی ما در مقابل سخنی که دیگران به کار می‌برند، بتوانیم بر اساس داوری صحیح، عقیده یا موضعی اتخاذ کنیم، فهمیدن مصداق می‌یابد؛ اما دستیابی به این داوری صرف را نمی‌توان داشتن یا کسب کردن فرونیسیس دانست (Ibid, p. 1143a).

پایان‌بخش کتاب ششم بحثی مهم و تا حدودی دشوار است که ارسطو در پاسخ به چند ابهام و اشکال محتمل مطرح کرده است. او در این بخش، نخست چند ابهام را در باب دیدگاهش در خصوص سوفیا و فرونیسیس مطرح کرده و پاسخ‌هایی برای آنها تدارک دیده است. در این پاسخ‌ها از نسبت فرونیسیس با زیرکی و فضایل، همچنین جایگاه رتبی سوفیا و فرونیسیس بحث می‌شود.

در گام اول نشان می‌دهد فرونیسیس با مفهوم زیرکی^۵ چه نسبتی دارد. او زیرکی را عاملی می‌داند که ما را در راه رسیدن به هدف خود یاری می‌دهد؛ یعنی وقتی هدف و غایتی پیش‌روی ما باشد و بخواهیم راهی را برای رسیدن بدان غایت طی کنیم، به استعدادی نیاز داریم که این راه را به ما نشان دهد. حال ممکن است این هدف خوب یا بد باشد. در هر صورت این استعداد زیرکی به شمار می‌رود؛ اما فقط در صورتی این استعداد ستودنی است که هدف و غایت خوب باشد. اگر زیرکی در راستای نیل به غایت بد باشد، ما آن را نکوهش می‌کنیم و از آن با تعبیر «خبثت» یا «شرارت»^۶ یاد می‌کنیم؛ بنابراین آنچه می‌تواند با فرونیسیس نسبتی داشته باشد، نوعی از زیرکی است که در راستای نیل به غایت خوب باشد. درنهایت ارسطو نشان می‌دهد فرونیسیس گرچه مستلزم زیرکی نیز است، با آن یکسان نیست و قلمروی متفاوت دارد (Ibid, p. 1144a).

در گام دوم دوباره پای بحث فضیلت را به میان می‌کشد. او برای پاسخ دادن به ابهام‌هایی که مطرح کرده بود، تمایزی را میان داشتن خلق و خویی خاص به شکل طبیعی و بهره‌مندی از فضیلت توضیح می‌دهد. برای نمونه اگر کسی به‌طور طبیعی خلق و خوی شجاعانه داشته باشد، ممکن است همان رفتاری را بروز دهد که فرد دارای فضیلت شجاعت بروز می‌دهد. چه تفاوتی می‌تواند میان این دو باشد؟ ارسطو در اینجا به تفاوتی که پیش‌تر میان زیرکی و فرونیسیس نشان داده بود، مراجعه می‌کند تا نشان دهد صرف داشتن خلق و خویی خاص به معنای داشتن فضیلت واقعی نیست. داشتن فضیلت چیزی بیش از بهره‌مندی طبیعی از برخی ویژگی‌های خلقی است. به همین دلیل است که می‌توانیم درباره‌ی شخص فضیلت‌مند بگوییم او جامع همه‌ی فضایل است و شجاعت و عدالت و... را همه با هم دارد؛ اما درباره‌ی کسی که صرفاً از یک ویژگی خلقی بهره‌مند است، نمی‌توانیم چنین چیزی بگوییم. در پایان این بحث، نکته‌ای طلایی از ارسطو در اختیارمان قرار می‌گیرد: فضیلت‌مند بودن مستلزم بهره‌مندی از فرونیسیس است. او اشاره‌ای به رأی سقراط می‌کند تا تأکید کند صرف بهره‌مندی از فضایل خلقی بدون فرونیسیس، راه به فضیلت‌مندی نمی‌برد. فرونیسیس برای انسان

۱. Sunesis: به انگلیسی (ترجمه ریو) Undrestanding؛ به آلمانی (ترجمه گادامر) Verstehehen.

2. Aporew
3. Bouleu
4. Kritikos
5. Sdeinote
6. Apanourgi

فضیلت‌مند چیزی افزون بر داشتن فضایل خلقی به ارمغان می‌آورد (Ibid, p. 1144b).

نکته پایانی بحثی درباره جایگاه سوفیا و فرونیسیس و برتری رتبی هریک از آنها بر دیگری است. به‌اجمال می‌توان گفت ارسطو در این بخش، سوفیا را در جایگاه بالاتری نسبت به فرونیسیس قرار می‌دهد؛ اما شاید نکته دقیق‌تر و کارآمدتر برای بحث ما فارغ از این تعیین جایگاه باشد. یکی از ابهاماتی که ارسطو در بخش پایانی کتاب ششم مطرح کرده و بدان پاسخ داده، این است که از میان سوفیا و فرونیسیس، کدام برتر از دیگری است و در جایگاه بالاتری قرار می‌گیرد. گویی آنچه در خلال مطالب کتاب ششم بیان شده، بیانگر آن است که فرونیسیس در جایگاه بالاتری قرار دارد؛ حال‌آنکه بنا بر اصول فلسفه ارسطو، سوفیا باید در جایگاه بالاتری قرار گیرد. نکته مهم این است که در طرح این ابهام و پاسخ‌گویی بدان، این سوفیا و فرونیسیس در گامی بالاتر از انواع دیگر دانایی (اپیستمه، تخرنه و...) در جایگاه دورقیب با یکدیگر قیاس می‌شوند. این طراحی بحث دوباره تقسیم اساسی ارسطو و جداسازی قلمرو و نظر و عمل را برای ما تداعی و یادآوری می‌کند که سوفیا و فرونیسیس هریک به عنوان مفهومی که جامع دانایی نظری و عملی قلمداد می‌شوند و انواع دیگر دانایی را به فراخور نسبتی که با امور ضرورتاً تغییرناپذیر یا تغییرپذیر دارند، ذیل خود جای می‌دهند. ارسطو در نهایت سوفیا را در مرتبه بالاتری می‌نشاند؛ اما این برتری بخشیدن در بحث ما راهی نمی‌گشاید؛ لذا از آن در می‌گذریم و با در نظر داشتن اهمیت این تقابل دوگانه، بیان آنچه را که در عبارت‌های کتاب ششم توضیح‌دهنده فرونیسیس بود، به پایان می‌بریم.

۲. زیبایی در فلسفه ارسطو با نگاه به نظریه اخلاقی او

می‌دانیم که اثر ارسطو در باب زیبایی به دست ما نرسیده است و هرآنچه از او مرتبط با زیبایی باقی مانده، مختصر مطالبی است که از پوتیکا^۱ بر جای مانده است. این مطالب با گستره وسیعی از مباحث مرتبط با زیبایی که امروز برای ما مطرح است، ارتباط اندکی دارد. طی سالیان پیاپی، زیبایی مفهوم محوری در هنر غربی بود و بسیاری از مباحث نظری در باب هنر با مسائل مربوط به زیبایی درآمیخته است. از قرن هجدهم به بعد نیز با ظهور شاخه‌ای نوپدید به نام «زیباشناسی» جریان مباحث شکلی متفاوت گرفت و مسائلی تازه در این قلمرو مطرح شد؛ اما جای اغلب این مسائل - چه آنها که در محدوده نظریه هنر قرار دارند و چه آنها که در محدوده زیباشناسی اند - در فلسفه ارسطو خالی است. همچنین می‌دانیم مفهوم اساسی در نظریه هنر یونانی مفهوم میمسیس^۲ است و از این نظر میان نظریه هنر غربی در دوره یونانی و دوره‌های بعدی، تفاوتی وجود دارد. این تمایز در اندیشه ارسطو با ملحق شدن فراورده هنری به قلمرو ساختنی‌ها که تحت هدایت تخرنه قرار دارند، ما را گامی بیشتر از آنچه در جست‌وجوی آنیم، دور می‌کند.

در چنین اوضاعی سخن گفتن از ارتباط زیباشناسی و مفهومی که ارسطو آن را در حوزه اخلاق پرورده، کاری بس دشوار یا شاید

1. Poetika

۲. Mimesis این تعبیر را گاه به «تقلید» و گاه به «محاکات» ترجمه کرده‌اند. آنچه در توجه به این مفهوم اهمیت دارد، این است که اگر میمسیس مفهوم اساسی در هنر یونانی باشد، بدان معناست که ارزش کار هنری بدان شناخته می‌شود که هنرمند تا چه اندازه توانسته در بازآفرینی آنچه پیش‌روی او قرار دارد، به اصل نزدیک بماند. بر اساس این طرز تلقی، ارزش کار هنری در گرو مطابقت هرچه بیشتر روگرفتی که ساخته هنرمند است، با اصل خواهد بود و در اینجا زیبایی موضوعیتی در ارزش هنری اثری که خلق شده، ندارد.

ناممکن است؛ اما طرح پرسش‌های مناسب شاید بتواند راه را قدری هموار کند. برای نمونه می‌توانیم از منظری بالاتر پرسیم انسان فضیلت‌مند ارسطو چه نسبتی با زیبایی دارد؟ یا زیبایی چه نقشی در سعادت انسان دارد؟ ما که امروز اهمیتی اساسی به نقش زیبایی در زندگی انسان می‌دهیم، نمی‌توانیم از این پرسش‌ها چشم‌پوشی کنیم و جای خالی پاسخ‌بدان‌ها در آثار ارسطو چشم‌مان را خیره می‌کند. این امکان وجود دارد که معطوف شدن به پاسخ این پرسش‌ها بتواند راهی را که در جست‌وجوی آن هستیم، به ما نشان دهد. وقتی امروز از جایگاه زیبایی در فلسفه ارسطو می‌پرسیم، پرسش ما از قبیل پرسش از جایگاه ریاضی نیست. برای ما زیبایی چیزی است که با غایت زندگی انسان مرتبط است؛ پس انتظار داریم وقتی ارسطو از سعادت انسان سخن می‌گوید، جایگاه زیبایی را نیز روشن کند. اگر ارسطو در اثر مفقود شده‌اش درباره زیبایی، مجرد از نظریه اخلاقی و نظریه‌اش درباره سعادت بحث کرده باشد، آن بحث‌ها گرچه می‌توانست مغتنم باشد و مسائل مبهم بسیاری را برای ما روشن کند، نمی‌توانست جای خالی بحث از زیبایی را در نظریه سعادت پر کند. غیبت زیبایی در سراسر آثار اخلاقی ارسطو در شرایطی است که می‌دانیم در فلسفه یونانی معاصر ارسطو، مفهوم زیبایی مفهومی هم‌جوار با مفهوم خیر است و این به پرسش ما ابعاد تازه‌ای می‌دهد و احتمال پاسخ مثبت به پرسش این پژوهش را تضعیف می‌کند؛ مگر اینکه بتوانیم از خلال بررسی مفهومی همچون «کالون»^۱ که دامنه معنایی دوگانه دارد، راه به جای مناسبی بیریم.

ارسطو در آغاز اخلاق نیکوماخی آن هنگام که از دانش سیاسی سخن می‌گوید، تعبیر کالون را که در متون یونانی عموماً به «زیبا» ترجمه می‌شود، در کنار «عدالت»، موضوع دانش سیاسی و اخلاق را نیز زیرمجموعه‌ای از این دانش دانسته است (Ibid, p. 1194b). این حضور مرموز کالون در عبارت ارسطو را در شرایطی که می‌دانیم در سیاق افلاطونی چگونه این مفهوم در کنار مفهوم «آگائون» به معنای «خیر» می‌نشیند و این دو چگونه در قلمرو ایده‌ها در پیوند با یکدیگر قرار می‌گیرند، برانگیزاننده برداشت‌هایی است که شاید بتواند ما را به راهی رهنمون شود؛ راهی که نشان دهد آن‌گونه که به نظر می‌رسد، جای زیبایی در نظریه اخلاقی ارسطو خالی نیست.

ترنس اروین عبارت‌هایی را از ارسطو که در آنها تعبیر کالون و مشتقات آن به کار رفته، بررسی کرده است (see: Irwin, 2010) و با بهره‌گیری از این بررسی‌ها تلاش کرده جایگاه این تعبیر را در متون اخلاقی ارسطو با تفسیرهای گوناگون نشان دهد و در نهایت تفسیری به دست دهد که بر اساس آن بتوان درباره حضور این تعبیر در آغاز اخلاق نیکوماخی به دیدگاهی متناسب با سیاق کلی آثار ارسطو دست یافت (see: Idem, 2011). به عقیده او گرچه ارسطو در مواضعی از آثارش کالون و مشتقات آن را در معنایی به کار برده که مناسب‌ترین ترجمه برای آن تعابیر مرتبط با زیبایی است، می‌توان ادعا کرد در مواضعی نیز این تعبیر را به گونه‌ای به کار برده که با آنچه از مفهوم زیبایی و تعابیر مرتبط با آن به ذهن متبادر می‌شود، فاصله دارد. بنا بر استدلال‌های اروین، ما نمی‌توانیم این تعبیر را در آغاز اخلاق نیکوماخی به «زیبا» ترجمه کنیم و تعبیر «خوب»^۲ یا «مناسب»^۳ معادل‌های بهتری هستند.

1. Kalon
2. Fine
3. Fitting

تعبیر کالون در آثار اخلاقی ارسطو حضور پررنگ و اثرگذاری ندارد و استدلال‌های اروین نشان‌دهنده آن است که این حضور کم‌رنگ نمی‌تواند ارتباطی را میان زیبایی و اخلاق در آثار ارسطو مطرح کند. اما می‌توانیم ساده از این فرصت احتمالی عبور نکنیم و ببینیم اگر استدلال‌های اروین نادیده گرفته شوند، تعبیر کالون چگونه می‌تواند فضایی برای زیبایی در اخلاق ارسطو بگشاید.

آنتون فورد در پاسخی که ذیل مقاله اروین نگاشته، تلاش کرده است نشان دهد مفهوم کالون در اخلاق افلاطونی و ارسطویی کارکردی دارد و آن خارج کردن فضایل از فضای خصوصی افراد و گشودن عرصه آن در سطح عمومی است (see: Ford, 2010). آنچه او بدان توجه نشان داده، این است که در اخلاق رواقی، مسیحی و همچنین اخلاق مدرن، فضایل جنبه بیرونی ندارند. انسان فضیلت‌مند فضایل خود را دارد؛ حتی اگر هیچ‌کس در عالم از فضایل او آگاه نباشد و او را تحسین نکند؛ اما توجه به نقش مفهوم کالون در اخلاق افلاطونی و ارسطویی به ما نشان می‌دهد لازم است دیگران فضایل انسان فضیلت‌مند را ببینند و آنها را ستایش کنند. این چنین فضای اخلاق از محدوده‌ای شخصی به عرصه عمومی راه می‌گشاید. او با برقرار کردن ارتباط میان این بحث و زیباشناسی کانتی تلاش کرده نشان دهد اگر پای زیبایی به نظریه فضیلت گشوده شود، بحث از ارتباط متقابل و اثربخشی فضایل در دیگران از راه ایجاد لذت منطقی خواهد بود. به عقیده فورد این با روح کلی حاکم بر فلسفه ارسطو همخوانی بیشتری دارد (see: Ibid).

بیشتر تلاش فورد مبتنی بر آن است که با یاری گرفتن از ایده کانت، بحث ستایش فضایل را با بحث لذت در اخلاق ارسطو پیوند زند و از این رهگذر در تعبیر محل بحث از ارسطو نیز واژه کالون را در معنایی مرتبط با زیباشناسی تفسیر کند. می‌دانیم که کانت در نقد سوم تلاش کرد در خصوص اموری که موضوع لذت انسان هستند، به نوعی کلیت دست یابد. او قصد داشت نشان دهد چگونه ممکن است انسان‌ها در باب اموری که جنبه حسّانی دارند و متعلق لذت و الم هستند و از این جهت در قلمرو اشخاص محصور می‌مانند، به اجماعی دست یابند و بتوانند در باب این امور احکامی صادر کنند که نزد همگان معتبر باشد.^۱ فورد با اشاره به این ایده کانتی کوشیده نشان دهد مباحث ارسطو در باب لذت از یک سو و بحث در باب ستودنی بودن فضایل از سویی دیگر و ارتباط این دو بحث می‌تواند راهی بگشاید تا ما کالون را در عبارت ارسطو به معنای زیبا بفهمیم و در نهایت جنبه‌ای زیباشناسانه را در اخلاق ارسطو معرفی کنیم.

به نظر می‌رسد استدلال‌های فورد قدرت کافی را برای نیل به مقصودی که در نظر دارد، نداشته باشد. ارجاعات او به ارسطو به اندازه‌ای که بتواند ایده کانتی را با آن در پیوند قرار دهد، قدرتمند نیست. همچنین مباحث ارسطو درباره لذت و دوستی را با فاصله‌ای زیاد در استخدام این بحث گرفته و این همه موجب شده بحث او نتواند از قوت کافی برای پیشبرد اهدافش برخوردار باشد. اروین با دقت خوبی ارتباط مفهوم کالون را با ستایش و تحسین و ارتباط این بحث را با نظریه فضیلت ارسطو بررسی کرده است و بر اساس استدلال‌های او ظرفیت کافی برای تفسیری که فورد بدان تمایل دارد، در آثار ارسطو وجود ندارد. نقل قول‌های اروین از ارسطو که در آنها کاربردها و دامنه معنایی مفهوم کالون در چارچوب آثار ارسطو مشخص می‌شود، بیانگر آن است که اولاً مفهوم کالون در نظریه

۱. برای آگاهی دقیق‌تر از ایده کانت در باب امر زیبا بنگرید به: Schellekens, 2012.

اخلاقی، مفهومی روشن و کلیدی همچون سعادت یا خیر نیست و ثانیاً ارسطو این مفهوم را در تعریفی که از فضیلت دارد، درج نکرده است؛ بنابراین اگر نخواهیم از رویکرد مدرن به زیبایی وام بگیریم، دشوار است با تکیه بر عبارت‌های ارسطو به آنچه مورد انتظار دارد، دست یابیم؛ چه اینکه مورد نیز در پاسخ خود به اروین، شواهدی کافی از عبارت‌های ارسطو برای این مقصود به دست نداده است.

فارغ از تلاش مورد برای بهره‌گیری از کانت، گرایش افراد فضیلت‌مند به کالون در نظریه اخلاقی ارسطو موضوعی است که اروین نیز تلویحاً آن را تأیید کرده است و این خود گشایشی در بحث ایجاد می‌کند. مشکل اصلی در اینجا ابهام در دامنه معنایی مفهوم کالون است. در اینجا ما از دوره‌ای در تاریخ سخن می‌گوییم که مفاهیم فلسفی در حال متمایز شدن هستند و این روند در تاریخ فلسفه همچنان ادامه داشته است. ما امروز کاربردهای مفهوم کالون را در عبارت‌های یونانیان می‌بینیم و با ابهام رویه‌رو می‌شویم؛ حال آنکه احتمالاً از منظر خودشان چنین ابهامی در کار نبوده است. وقتی ارسطو در مواضع مختلف، این تعبیر را به کار می‌برد، احتمالاً مقصود او برای مخاطبانش روشن بوده است؛ ولی برای ما که نظریه‌پردازی‌های فیلسوفان بزرگ درباره مفاهیم زیبایی، خیر، خوبی، تناسب و مفاهیم دیگری را که می‌توانند با مفهوم کالون مرتبط باشند، پشت سر گذاشته‌ایم، این ابهام از میان برداشته نمی‌شود؛ اما می‌توانیم بی‌آنکه تلاش کنیم، این ابهام را برطرف کنیم یا چیزی را که درخور نوشته‌های ارسطو نیست، بدان تحمیل کنیم، کالون را در مواردی که ارسطو مرتبط با فضیلت دانسته، به معنای زیبایی فرض کنیم و ببینیم چه دستاورد احتمالی برایمان خواهد داشت.

مجموعه فقراتی از آثار اخلاقی ارسطو که اروین آنها را فهرست کرده است (Irwin, 2010, pp.244-245)، به‌طور کلی نشان می‌دهند انسان فضیلت‌مند به کالون گرایش دارد و آنچه خواهان آن است و آنچه بر می‌گزیند، با تعبیرهایی که از مشتقات کالون است، توصیف می‌شود. اگر کالون در همه این موارد به معنای زیبایی - نه خوب یا مناسب یا... - باشد، به این نتیجه می‌رسیم که گرایش به زیبایی از ویژگی‌های انسان فضیلت‌مند است و در آن صورت باید بتوانیم در متن ارسطو، تبیینی درباره چگونگی آن به دست آوریم؛ آن‌چنان‌که درباره ویژگی‌های دیگر انسان فضیلت‌مند چنین تبیین‌هایی وجود دارد؛ برای نمونه وقتی ارسطو فضایل شخصیت یا فضایل فکر را توضیح داده، آنها را تعریف کرده و نشان داده است که چگونه انسان فضیلت‌مند بدین صفات متصف می‌شود؛ ولی در خصوص گرایش به زیبایی، چنین تعریف و تبیینی در آثار ارسطو نیست. به بیان دیگر اگر ارسطو گرایش به زیبایی را از ویژگی‌های اساسی انسان فضیلت‌مند و مقوم فضیلت‌مندی می‌دانست، باید مباحثی مستقل و روشن در این باب در آثار اخلاقی او مشاهده می‌شد؛ ولی چنین نیست. بدین ترتیب ما با فرض فوق فقط عبارت‌هایی کلی در اختیار خواهیم داشت که نسبتی را میان فضیلت‌مند بودن و گرایش به زیبایی نشان می‌دهد؛ بی‌آنکه بتوانیم جایگاهی برای آن در میان فضایل ارسطویی پیدا کنیم.

این بحث در نهایت جای خالی گرایش به زیبایی یا ارتباط با زیبایی را در نظریه فضیلت ارسطو نشان می‌دهد و به تبع آن همین جای خالی در نظریه سعادت و در نهایت در کل نظریه اخلاقی ارسطو نیز آشکار می‌شود. درحقیقت در می‌یابیم که حضور کم‌رنگ مفهوم کالون حتی با فرض اینکه بتوانیم آن را به زیبا ترجمه کنیم، نمی‌تواند خلأ مفهوم زیبایی را در نظریه اخلاقی ارسطو پر کند.

۳. تفسیر گادامری از فرونیسیس و چارچوب فلسفه اخلاق ارسطو

دیدیم که در تحلیل عبارت‌های ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخی ردپایی از زیبایی و مسئله زیباشناختی دیده نمی‌شد. همچنین احتمالی که به کاربردن تعبیر کالون در آغاز اخلاق نیکوماخی برای وارد شدن بحث زیبایی به اخلاق ارسطو ایجاد می‌کرد، ضعیف و غیرقابل اتکا بود. با این حال در تفسیرهای قرن بیستمی از مفهوم ارسطویی فرونیسیس به‌ویژه تفسیر گادامر، ارتباطی اساسی میان این مفهوم و زیباشناسی فلسفی در نظر گرفته می‌شود. به طور ویژه این مفهوم در تحلیل گادامر از مواجهه انسان با امر زیبا نقش‌آفرین است. گادامر در تفسیر فرونیسیس، خود را وامدار هیدگر می‌داند و در آثار خود با صراحت از وابستگی اندیشه‌اش در این باب به تفسیر هیدگر از کتاب ششم اخلاق نیکوماخی سخن گفته است (Gadamer, 1977, p.12). در اینجا پرسش این است که با توجه به آنچه در تحلیل عبارت‌های ارسطو بیان کردیم، آیا می‌توان این تفسیر را در چارچوب فلسفه اخلاق ارسطو معتبر شناخت؟

تفسیر هیدگر و گادامر از فرونیسیس مستلزم نوعی تغییر نگرش به کار ارسطوست. آنان در تقسیم‌هایی که ارسطو انجام داده است و پیش‌تر در تحلیل عبارت‌های ارسطو آنها را شرح دادیم، برخی معیارها را کم‌اهمیت و برخی را پراهمیت نشان می‌دهند. تأکیدهای آنان با آنچه عبارت‌های ارسطو ما را بدان راهنمایی می‌کند، متفاوت است؛ اما به‌سختی می‌توان گفت این تفسیرها در جهتی خلاف متن ارسطو قرار می‌گیرد. پرداختن مبسوط به این تفسیرها مجال دیگری می‌طلبد؛ اما لازم است به جهت‌گیری کلی در آنها اشاره‌ای شود تا بتوانیم در خصوص پرسش اصلی این پژوهش به موضعی مناسب دست یابیم.

درحالی‌که ارسطو با صراحت معیار تقسیم انواع دانایی انسان را متعلق دانایی معرفی کرده است و پس از دستیابی به انواع دانایی با این معیار، ویژگی‌های هر نوع از دانایی را برشمرده است، گادامر با الهام‌گیری از هیدگر^۱ بر این باور است که متعلق دانایی امر حائز اهمیتی نیست و لازم است انواع دانایی را بر اساس برخی ویژگی‌های مهم و اساسی که ارسطو برای آنها برشمرده است، از یکدیگر بازشناخت. بر همین اساس معتقد است فرونیسیس نوعی از دانایی است که قابل آموزش دادن و فراگرفتن نیست؛ نوعی از دانایی است که با نحوه هستی انسان عجین است و هرگز فراگرفتنی و فراموش‌کردنی نیست. درمقابل تخرن نوعی از دانایی است که انسان می‌تواند آن را از دیگری بیاموزد و این امکان نیز وجود دارد که آن را فراموش کند (see: Idem, 1930). او بر اساس این نوع نگاه به میراث ارسطو در فلسفه اخلاق، فضایی را در طرح مسائل و پیشبرد مباحث و نیز تفسیر مفاهیمی همچون فرونیسیس می‌گشاید که از یک سو نمی‌توان گفت منافای چارچوب فلسفه ارسطوست و از سوی دیگر چندان بر وفق آنچه سیاق عبارت‌های ارسطو نشان می‌دهد نیز نیست.

آنچه در دو بخش پیش بیان شد، نشان‌دهنده آن بود که از عبارت‌های ارسطو در اخلاق نیکوماخی، همچنین از چارچوب کلی

۱. تفسیر هیدگر از کتاب ششم اخلاق نیکوماخی که گادامر دیدگاهش در باب فرونیسیس را وامدار آن می‌داند، در (Heidegger, 1992) آمده است.

فلسفه او، شواهدی که نشان‌دهنده ارتباطی روشن میان مفهوم فرونیسیس و مواجهه انسان با امر زیبا باشد، به دست نمی‌آید؛ اما همین سیاق راه را برای وارد کردن مسئله مواجهه انسان با امر زیبا ذیل فقراتی از مباحث در اخلاق از جمله بحث از فرونیسیس نمی‌بندد. درحقیقت گرچه در تحلیل‌های ما شواهدی به نفع وارد شدن بحث زیبایی ذیل مفهوم فرونیسیس به دست نیامد، شواهدی علیه آن نیز به دست نیامد. بدین ترتیب می‌توان گفت چارچوب کلی فلسفه اخلاق ارسطو در این خصوص ساکت است و موضعی منفی یا مثبت را به روشنی نشان نمی‌دهد.

این سکوت و موضع انفعالی دستاورد مهمی برای این بحث خواهد داشت. به اجمال دیدیم که در تفسیر گادامر و هیدگر جهت‌گیری واضحی وجود دارد که عبارت‌های ارسطو آن را به‌طور دقیق پشتیبانی نمی‌کند. اگر عبارت‌های ارسطو و چارچوبی که در فلسفه اخلاق او ترسیم شده است، با همه ابهام‌هایی که دارد، مانعی برای وارد شدن بحث زیبایی ذیل قلمرو فرونیسیس ایجاد نکند، شاید لزومی برای توسل به تفسیری همچون تفسیر هیدگر که از جهاتی با متن ارسطو زاویه ایجاد کند، نباشد. گرچه آنچه گادامر از مفهوم فرونیسیس انتظار دارد، فراتر از تحمل کردن زیبایی در قلمرو خود است و برای این مقصود، احتمالاً چاره‌ای جز پیروی از هیدگر برای او باقی نیست. اگر هدف صرفاً اندراج نحوه مواجهه انسان با زیبایی در قلمرو فرونیسیس باشد، تحلیل‌هایی که شرح آنها گذشت، نشان می‌دهد مانعی برای دستیابی به این هدف در سیاق عبارت‌های ارسطو نیست. بدین ترتیب با وجود اینکه عبارت‌های ارسطو به‌خودی‌خود ارتباطی را میان فرونیسیس و مواجهه انسان با امر زیبا نشان نمی‌دهد، درنهایت می‌تواند راه را برای تبیین چنین ارتباطی باز بگذارد.

نتیجه‌گیری

از خلال عبارت‌های ارسطو در اخلاق نیکوماخی به‌دشواری می‌توان راهی واضح و زنده برای پیدا کردن ارتباط میان مفهوم فرونیسیس و آنچه در قلمرو زیباشناسی جای می‌گیرد، یافت. از نظریه ارسطو در باب زیبایی جز اندکی باقی نمانده است و آنچه باقی مانده نیز دربردارنده ردپایی برای شناسایی چنین ارتباطی نیست. در تقسیم فضایل عقلانی که ارسطو آن را به تفصیل در کتاب ششم اخلاق نیکوماخی شرح داده است، آنچه ما به عنوان کارهای هنری می‌شناسیم، در قلمرو هدایت‌تخنه قرار گرفته است و از این نظر در راستای ارتباط با فرونیسیس قرار نمی‌گیرد. از دیگر سو اندک‌امیدی که به نقش مفهوم کالون در اخلاق ارسطو وجود داشت و می‌توانست از این طریق راهی برای نقش‌آفرینی فرونیسیس در مسائل مرتبط با زیباشناسی بگشاید نیز با دقت در عبارت‌های ارسطو و شواهد و قراینی که در بحث میان ترنس اروین و آنتون فورد ارائه شده است، از دست می‌رود. درنهایت نمی‌توان بر این باور بود که از خلال متن ارسطو بتوان نشان داد در تعبیرهای او ارتباط معناداری میان فرونیسیس و زیبایی یا هنر وجود دارد.

اما این بدان معنا نیست که در آثار ارسطو هیچ پرتوی بر این بحث افکنده نمی‌شود. دستاوردهای اندیشمندان متأخر همچون گادامر و هیدگر در تفسیر عبارت‌های ارسطو راه‌های مناسبی برای ادامه این بحث گشوده است و از این منظر می‌توان ارسطو را منبع الهامی برای بحث‌های تازه در باب رابطه اخلاق و زیباشناسی با تأکید بر مفهوم فرونیسیس دانست. به‌ویژه اگر توجه داشته باشیم که

مباحث مرتبط با قرار گرفتن هنر در قلمرو تخریح تحت تأثیر این ایده است که مفهوم محوری در هنر یونانی میمسیس است و تحلیل‌هایی که ما امروز از زیبایی و نحوه رویارویی انسان با امر زیبا داریم، ویژگی‌هایی دارد که با آنچه نزد ارسطو مطرح بود، متفاوت است و این می‌تواند زمینه مناسبی را برای دستیابی به تبیین‌ها و تفسیرهایی تازه در چارچوب فلسفه ارسطویی فراهم کند. بررسی‌های این پژوهش نشان می‌دهد چنین تفسیرهایی خارج از چارچوب متن ارسطو قرار نمی‌گیرند و در عبارت‌های ارسطو شواهدی که اعتبار آنها را مخدوش کند، دیده نمی‌شود.

- Anscombe, Elizabeth. (1999). "Practical Truth" in: *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Volume 2, Number 3, Summer 1999, pp. 68-75.
- Aristoteles. (1911). *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und Mit Einer Einleitung und Erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theol. Eug. Rolfes, Leipzig: Felix Meiner.
- Aristoteles. (1925). "Ethica Nicomachea." Tr by: D. W. in: Ross, *The Works of Aristotle*, tr. under the Editorship of W. D. Ross, vol. IX, Oxford: London.
- Aristoteles. (1969). *Nikomachische Ethik*. Bersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier, Philipp Reclam jun: Stuttgart.
- Aristoteles. (1998). *Nikomachische Ethik VI* [Ggriechisch und Deutsch]. Herausgegeben und u'bersetzt von Hans-Georg Gadamer, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Coltman, Rod. (1998). *The Language of Hermeneutics*. State University of New York Press: Albany.
- Ebert, Theodor. (2010). "Phronesis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5 und 8–13)." in: *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Herausgegeben von Otfried Höffe, Akademie Verlag: Berlin, S: 165-186.
- Ford, Anton. (2010) "Response to Irwin". in: *Classical Philology*, vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good. Edited by Elizabeth Asmis (October 2010: 396-402.
- Gadamer, Hans Georg. (1930). "Praktisches Wissen". in: *Gesammelte Werke* Band 5; Griechische philosophie, I. Tübingen, Mohr, S: 230-248.
- Gadamer, Hans Georg. (1977). "Autobiographical Reflections" in: *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, Edited by Richard E. Palmer Translated from the German, Northwestern University Press, United States of America.
- Gadamer, Hans Georg. (1998). "Einführung". in: *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*, Herausgegeben und u'bersetzt von Hans-Georg Gadamer, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, S: 1- 22.
- Heidegger, Martin. (1992). *Plato's Sophist*. tr. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Indiana University Press.
- Irwin, T. H. (October 2010). "The Sense and Reference of KALON". in: Aristotle in: *Classical Philology*, vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good. Edited by Elizabeth Asmis: 381-396
- Irwin, T. H. (2011) "Beauty and Morality in Aristotle". in: *Aristotle's Nicomachean Ethics A Critical Guide*, ed by Jon Miller, Cambridge: 239-253.
- Jaeger, Werner. (1934 [1923]). *Aristotle: Fundamentals of The History of his Development*, Translated by Richard Robinson, Oxford: Great Britain.
- Olfert, C. M. M. (2017). *Aristotle on Practical Truth*, Oxford University Press, United States of America.
- Rowe, C. J. (1989). "Phronesis" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Schwabe & Co.AG: Basel, B.7, S: 934-935.
- Schellekens, Elisabeth. (2012). "Immanuel Kant" in: *Aesthetics: The Key Thinkers*, ed. by Alessandro Giovannelli, Continuum International Publishing Group.