

هایدگر و گادامر: دو رویکرد به مفهوم حقیقت نزد افلاطون

سید مسعود حسینی توشمانلوبی*

(نویسنده مسئول)

سید محمدرضا بهشتی**

چکیده

حقیقت در فلسفه هایدگر، یکی از مضامین اساسی است. وی از آغاز اندیشه خویش کوشید مفهوم بنیادی‌تری از حقیقت عرضه کند و در طول فعالیت فلسفی خویش رویه‌های گوناگونی در این خصوص در پیش گرفت. با وجود این هرگز از این بصیرت اساسی خویش دست نکشید که حقیقت *ἀλήθεια* است؛ یعنی کشاکش میان پوشیدگی و آشکارگی. به علاوه، هایدگر معتقد است در فلسفه افلاطون، تحولی در ذات حقیقت پدید آمده، به طوری که حقیقت به «درستی» مبدل شده است. از دیدگاه هایدگر، این تحول منشأ «فراموشی وجود» است. گادامر در مقابل بر آن است که افلاطون به واقع قائل به حقیقت بنیادی *ἀλήθεια* بوده است و رأی هایدگر دایر بر این که اندیشه افلاطون لاجرم منجر به فراموشی وجود و سوپزکتیویسم مدرن می‌شود، رأی صوابی نیست. گادامر در اثبات دیدگاه خود راهبردهای گوناگونی در پیش می‌گیرد. در این مقاله به جایگاه ایده خیر در نظریه مُثل و مفهوم دیالکتیک در نامه هفتم افلاطون اشاره خواهیم کرد و خواهیم کوشید همراه با گادامر نشان دهیم که در اندیشه افلاطون امکاناتی نهفته است که می‌تواند وی را از انتقادات هایدگر مبرا سازد.

واژگان کلیدی: افلاطون، هایدگر، گادامر، تمثیل غار، حقیقت، ایده خیر، دیالکتیک.

* دکترای فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران. masoudhosseyni@yahoo.com

** دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. drmrhosseini@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۷؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵]

مقدمه

هایدگر با تفسیر خویش از اصطلاح یونانی $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ مفهوم خاصی از حقیقت را مطرح کرده و مدعی شده که مفهوم حقیقت در فلسفه افلاطون دستخوش تحولی ذاتی می‌شود که خود منشأ بسیاری از تحولات در تاریخ متعاقب اندیشه فلسفی غرب است. در این باب، در زبان فارسی مقالاتی سودمند به نگارش درآمده است (به طور مثال، بنگرید به عباسی، ۱۳۸۵؛ و مصلح، ۱۳۹۱). در نوشته پیش رو؛ ابتدا شرحی از تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت به دست می‌دهیم. این شرح، دست کم از حیث تحلیل مفهوم حقیقت بر حسب تلقی هایدگر از اصطلاح «پدیدارشناسی» و به ویژه «لوگوس»، می‌تواند گامی رو به جلو در پژوهش‌های ناظر به این موضوع در زبان فارسی باشد. از طرف دیگر، از آن جا که یکی از اهداف اصلی این نوشته آن است که در خصوص مسئله حقیقت نزد افلاطون، رأی گادامر را در برابر رأی هایدگر بگذارد، در این نوشته بحث در باب آراء هایدگر راجع به حقیقت و نقد او بر حقیقت نزد افلاطون ضروری است. اما مؤلفه اصلی این نوشته (که تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، در زبان فارسی سابقه‌ای ندارد) بحث گادامر در خصوص افلاطون است که به نحوی، نوعی تحدی با رأی هایدگر است.

گادامر در رویکرد خود به افلاطون در عین حال که برخی از مهم‌ترین بصیرت‌های هایدگر به «حقیقت» را تصدیق می‌کند، در تلاشی است که از جنبه‌ای دیگر به فلسفه افلاطون نظر کند و ضمن اتخاذ موضعی هایدگری در باب حقیقت، موضعی غیرهایدگری در مورد افلاطون و تاریخ متافیزیک اختیار کند. هایدگر می‌نویسد: «متافیزیک همانا افلاطون‌گرایی است» (Heidegger, 1972: 57). به عقیده وی، تلاقی نقطه شروع تاریخ متافیزیک با فلسفه افلاطون، نتیجه رویدادی در فلسفه افلاطون است، رویدادی که منجر به تحولی در «ذات» و «جایگاه» حقیقت شد. این تحول متضمن سرآغاز متافیزیک حضور^۱ است؛ یعنی نگرستن به حقیقت به منزله حضور مدوم/اعیان سرمدی و نه رخداد زمانی ناپوشیدگی (Lammi, 1991: 491). مطابق رأی او، این تحول نطفه‌های کلیه گرایش‌های اصلی در سیر بعدی اندیشه فلسفی در غرب را در خود داشت، به گونه‌ای که وی اظهار می‌دارد سوژکتیویسم مدرن، اراده معطوف به قدرت نیچه و نیهیلیسم (نیست‌انگاری) در واقع نتایج تحولی اساسی‌اند که در اندیشه افلاطون رخ می‌دهد.

مسئله تفسیر هایدگر از حقیقت نزد افلاطون خود فرع بر مسئله‌ای اساسی‌تر، یعنی تفسیر مجموع کار فلسفی افلاطون است. هایدگر در تفسیر خود از افلاطون در عین حال که می‌کوشد موضعی در برابر نوکانتی‌های اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم (افرادی چون پاول ناتورپ) اتخاذ کند، از منظر نقد ارسطو بر افلاطون به تفسیر فلسفه افلاطونی می‌پردازد. به عبارت دیگر، تلقی ارسطو از مرکز ثقل فلسفه افلاطون، یعنی نظریهٔ مُثُل، تلقی‌ای است که هایدگر نیز مسلم می‌گیرد و در *آموزهٔ حقیقت افلاطون*^۲ در واقع با تکیه بر همین تلقی به نقد فلسفه افلاطون و تاریخ متافیزیک می‌پردازد.

گادامر سالیان زیادی از دوران فعالیت فلسفی خویش را صرف تحقیق در فلسفه افلاطون کرده و مقالات و آثار فراوانی راجع به او نگاشته است. وی هم نزد ناتورپ — فیلسوف نوکانتی که در کتاب *نظریهٔ ایده‌های افلاطون*^۳ کوشید افلاطون را کانتی قرائت کند — و هم نزد هایدگر تحصیل کرده است. یکی از انگیزه‌های اصلی تحقیقات گادامر پیرامون افلاطون، نوعی موضع‌گیری در برابر مکتب نوکانتی و تفسیر هایدگری در قبال فلسفه افلاطون است. گادامر فلسفه افلاطون را نه با تأکید بر نظریهٔ مُثُل ذیل قرائت سنتی آن، بلکه با تأکید بر یکی از آموزه‌های به‌اصطلاح نانوشتهٔ افلاطون که ارسطو در *مابعدالطبیعه*^۴ (I, 987b25) ما را از آن آگاه می‌کند، تفسیر می‌کند (آموزهٔ واحد و ثنویت نامتعیین^۵) و مرکز ثقل فلسفه افلاطونی را در این آموزه می‌جوید و می‌کوشد سایر جنبه‌های فلسفه او (از جمله دیالکتیک افلاطونی و دیالوگ سقراطی، مسئلهٔ chorismos یا «جدایی»، مسئلهٔ methexis یا «بهره‌مندی»، مفهوم elenchos «ابطال») را در پرتو آن بنگرد.

گفتیم که گادامر در تلقی خویش از «حقیقت» آشکارا هایدگری است. گادامر در مقالهٔ «حقیقت چیست»^۶ می‌نویسد «حقیقت ناپوشیدگی است» (Gadamer, 1986b: 47). در واقع راهبرد گادامر این است که مفهوم هایدگری حقیقت را اخذ می‌کند و نشان می‌دهد که فلسفه افلاطون نیز دقیقاً کوششی برای حفظ همین تلقی از حقیقت است.

بر این اساس، می‌توان سیر مباحث مطرح در این مقاله را به این ترتیب شرح داد. نخست نگاهی به تلقی هایدگر از مفهوم «حقیقت» خواهیم افکند. در این بحث، سعی ما

بر این است که اهم آراء هایدگر را از بطن پاره‌ای از مهم‌ترین آثار او به طور مشخص، درس گفتارهای هایدگر در نیمسال زمستانی ۱۹۲۴-۱۹۲۵ با عنوان *افلاطون: سوفیست*^۷ و وجود و زمان^۸ استخراج کنیم و شرح دهیم. سپس، به دیگر اثر هایدگر، *آموزه حقیقت افلاطون*، رجوع خواهیم کرد و شرح خواهیم داد که هایدگر چگونه می‌کوشد نشان دهد که در تمثیل غار افلاطون در دفتر هفتم جمهوری ذات حقیقت دستخوش تغییری شگرف می‌شود که خود منجر به تغییری در جایگاه^۹ حقیقت می‌شود. در ادامه، می‌کوشیم تفسیر گادامر از پاره‌ای از مؤلفه‌های اساسی فلسفه افلاطون را شرح دهیم و پاسخ گادامر به تحدی هایدگر در مورد حقیقت نزد افلاطون را مشخص کنیم. این قسمت از نوشته پیش رو در پی آن است که افلاطون را از انتقاد ویرانگر هایدگر برهاند و دریچه‌ای برای نگرشی مابعد‌هایدگری به افلاطون بگشاید.

۲. «حقیقت» نزد هایدگر

هایدگر از اصطلاح یونانی ἀλήθεια برای تعیین ذات حقیقت بهره می‌برد و پیوسته متذکر می‌شود که اصطلاح veritas لاتینی یا Wahrheit آلمانی حق مطلب را در خصوص این اصطلاح ادا نمی‌کند. مطابق رأی او، ἀλήθεια از یک حرف نفی (a) و letheia که حاصل مصدر lanthanein است تشکیل شده است و به معنای «پنهان کردن/شدن»^{۱۰} است. از این رو، ناپوشیدگی بهتر از حقیقت اصطلاح aletheia را ترجمه می‌کند (McGuirk, 2008: 168).

۲-۱. درس گفتارهای سوفیست

هایدگر در نیمسال زمستانی ۱۹۲۴-۱۹۲۵ درس گفتارهایی با عنوان *افلاطون: سوفیست* ایراد کرد. وی در این درس گفتارها به تفسیر محاوره سوفیست افلاطون و دفتر ششم *اخلاق نیکوماخوسی*^{۱۱} ارسطو می‌پردازد و به علاوه نخستین بار صورت‌بندی خویش از حقیقت به مثابه *آلتیا* را به دست می‌دهد. هایدگر مدعی است که شناخت عموماً نحوه دسترسی به موجودات تلقی می‌شود. آن شناختی درست یا صادق است که موجود را آشکار سازد. شناختی که موجود را به چنگ آورده باشد در نوعی گزاره بیان

می‌شود. ما معمولاً چنین گزاره‌ای را نوعی حقیقت می‌نامیم، زیرا شناخت از موجودی که در واقعیت وجود دارد پرده برمی‌دارد. به زعم هایدگر، «ارسطو نخستین کسی بود که تأکید ورزید: حقیقت نوعی حکم است؛ تعینات صادق یا کاذب در وهلهٔ نخست بر احکام اطلاق می‌شوند. حقیقت "حقیقت حُکمی" است» (Heidegger, 1997: 10). اما ال‌شیا در معنای اصیل یونانی‌اش به معنای «دیگر پوشیده نبودن، ناپوشیده بودن» است. این بدان معناست که ناپوشیدگی جهان نزد یونانیان چیزی بوده است که باید از نفی پوشیدگی به دست می‌آمده است. به نظر هایدگر، آنچه در جهان گشوده می‌شود در قالب گزاره‌ها بیان می‌شود و از وفور بیان و تکرار، مبدل به مشتق می‌شود و بدیهی شدن در این جا همسنگ پوشیده شدن دوباره است. فلسفه در مواجهه با این دو نوع پوشیدگی، دو وظیفه دارد: رجوع به خود چیزها و نزاع با وراجی، و این انگیزه‌های اصیل سقراط، افلاطون و ارسطوست که خود را در نزاع آن‌ها با خطابه و سوفیسم نشان می‌دهد. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که هایدگر در سال‌های اولیهٔ دههٔ ۱۹۲۰ تلقی خویش از مفهوم حقیقت را با رجوع مستقیم به افلاطون و ارسطو طرح و تنسیق می‌کند و به علاوه، نگرشی کمابیش مثبت به افلاطون دارد، که چنان‌که خواهیم دید در سال‌های بعد مبدل به نگرشی سراسر منفی می‌شود.

۲-۲. وجود و زمان

هایدگر در دو موضع از وجود و زمان (نخست به‌اختصار در توضیح مفهوم «لوگوس» در بند ۷ و سپس به‌تفصیل در بند ۴۴) به بیان آراء خود در خصوص حقیقت پرداخته است.

۲-۲-۱. بحث حقیقت در بند هفتم

هایدگر در بند هفتم با عنوان «روش پدیدارشناختی پژوهش» در پی روشی برای پرداختن به پرسش وجود است. وی بر مبنای تحلیل دو جزء سازندهٔ Phenomenology: یعنی $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ logos و $\varphi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ phainomenon، این اصطلاح را چنین تعریف می‌کند: «مجال دادن به این که چیزی که خودش را نشان می‌دهد از ناحیهٔ خودش، به

همان شیوه‌ای که خودش را از ناحیه خودش نشان می‌دهد، دیده شود» (Heidegger, 1962: 58).

اصطلاح یونانی logos از نظر هایدگر به معنای «گفتار»^{۱۲} است. اما گفتار به معنای بیان یا ارتباط نیست، بلکه «آشکار کردن آن چیزی است که آدمی در گفتار خویش درباره آن سخن می‌گوید» (Heidegger, 1962: 56). هدف بنیادی ارتباط گفتاری آن است که چیزی را درباره موضوع گفتار منتقل سازد. آنچه گفته می‌شود در حالت ایدئال باید از آنچه درباره آن سخن گفته می‌شود بیرون کشیده و بدان گونه که حقیقتاً هست نمایش داده شود. بنابراین، هر حکمی تنها در صورتی می‌تواند با ابژه مطابقت کند که ابژه پیشاپیش در وجودش به دست شخصی که حکم می‌کند از پوشش به در آمده باشد. به نظر هایدگر، اصطلاح logos به همین ناپوشیدگی موجودات در وجودشان اشاره دارد (Mulhall, 2013: 24).

logos، مجال می‌دهد که چیزی، که گفتار درباره آن است، برای گوینده دیده شود. گفتار از جانب (apo) خود مجال دیده شدن چیزی را می‌دهد که گفتار درباره آن است. هایدگر مدعی است در گفتار (ἀπόφανσις (apōphansis)؛ یعنی در گفتاری که مجال دیده شدن به چیزی می‌دهد که گفتار درباره آن است، اگر این گفتار اصیل باشد، آنچه گفته می‌شود باید از آنچه درباره آن گفته می‌شود به دست آید (Heidegger, 1962: 56).

این رأی برای بحث «حقیقت» نزد هایدگر از اهمیت بسزایی برخوردار است، تا جایی که می‌توان مدعی شد تعریف logos بدان گونه که در این‌جا عرضه می‌شود یکی از نقدهای اساسی هایدگر به مفهوم حقیقت به مثابه مطابقت^{۱۳} عقل (یا حکم) با شیء است. چون logos (گفتار) آنچه را می‌گوید بر مبنای آنچه در logos گفته می‌شود است، نتیجه می‌شود که پیش از گفتن باید آنچه درباره آن مطلبی گفته می‌شود از پیش آشکار شده باشد. همین آشکارگی متقدم‌تر موضوع گفتار، که بر logos ای که درباره آن گفته می‌شود مقدم است، خود نقدی را که هایدگر به برداشت مطابقی از حقیقت دارد روشن می‌کند. به زعم هایدگر، «حقیقی در ناب‌ترین و نخستینی‌ترین معنا؛ یعنی فقط کشف‌کننده، به گونه‌ای که هرگز نتواند بپوشاند، همان noein محض است؛ یعنی ادراک

صرفاً مشاهدتی ساده‌ترین تعیین‌های وجودی هستند به مثابه هستنده. noein هرگز نمی‌تواند بپوشاند، هرگز نمی‌تواند کاذب باشد، بلکه حداکثر فقط می‌تواند ἄγνοεῖν (agnoein)، نادراک) باقی بماند که برای دسترسی مستقیم و مناسب [به هستنده] ناکافی است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۵). می‌توان این نحوه دسترسی به موجودات را «مجال دیده شدن دادن ناب» توصیف کرد.

بنابراین، پیش از آن که چیزی اساساً بتواند کاذب یا صادق باشد، ساحتی از مواجهه ناب با موجودات به لحاظ تعیین‌های وجودی‌اشان هست که در آن، فقط با کشف‌کنندگی طرف هستیم. لیکن بعد از این ساحت، پای logos به بحث گشوده می‌شود. به بیان هایدگر، «logos توجه معینی از مجال دیده شدن دادن است [...] و] نباید به مثابه نخستین جایگاه حقیقت در نظر گرفته شود» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۵).

۲-۲-۲. بحث حقیقت در بند چهل و چهارم

چنان که در بالا اشاره شد، نخستین بیان نظام‌مند و مبسوط مسئله حقیقت را باید در بند ۴۴ وجود و زمان جستجو کرد. حقیقت بر اساس برداشت سستی، «مطابقت عقل با شیء» است. از این تعریف دو مطلب نتیجه می‌شود: (الف) جایگاه حقیقت حکم^{۱۴} و (ب) ذات حقیقت، مطابقت حکم و متعلق حکم (ابژه) است. مطابق رأی هایدگر، این تعریف از حقیقت از افلاطون تا نیچه، با اندکی تغییرات (که در چهارچوب همین تعریف می‌مانند) پابرجا مانده است. هایدگر این تعریف از حقیقت را کاملاً درست می‌داند، ولی خصوصیت صوری و «کلی و تهی بودن آن» از نظر او پژوهشی عمیق‌تر را اقتضا می‌کند (Kockelmans, 1984: 2).

مسئله نخست بر سر مفاد و معنای «مطابقت» است. چون عقل و شیء ماهیتاً با یکدیگر نامتجانس‌اند نحوه مطابقت یافتنشان محل پرسش است. عقل باید شیء را «آن‌گونه که هست» به دست آورد ولی در عین حال خودش نمی‌تواند با شیء این‌همان شود. از طرف دیگر، در این جا باید میان فعل حکم کردن (که فرایندی روانی است) و محتوای مثالی (یا ایدئال) حکم فرق گذاشت. این محتوای مثالی باید با امری واقعی مطابقت کند، اما حیث وجودشناسانه این مطابقت محل پرسش و مبهم است.

هایدگر مدعی است که با الگوی مطابقی حقیقت نمی‌توان پدیدار شناخت را به نحو کافی و بسنده تبیین کرد. وی در عوض، در تبیین شناخت، از مثالی پدیدارشناسانه استفاده می‌کند.^{۱۵} فرض کنیم سه جعبه روی میز است در حالی که درهای آن‌ها رو به پایین است. گلوله‌ای را داخل جعبه وسطی می‌گذاریم و از فردی دیگر که شاهد کار ما نبوده است می‌پرسیم که گلوله در کدام جعبه است. فرد مزبور می‌داند که گلوله زیر یکی از جعبه‌هاست. فرض می‌کنیم که این فرد بگوید: «گلوله زیر جعبه وسطی است». که گزاره درستی است. هنگامی که جعبه از روی گلوله برداشته می‌شود، حقیقت حکم به گونه‌ای پدیداری خود را به او «نشان می‌دهد». حقیقت در این‌جا از موجودی پرده برمی‌دارد که گزاره فرد مزبور راجع به آن بیان شده بود. وقتی فرد مزبور حکم خویش را درباره گلوله بیان می‌کند توجه او به تصویری از گلوله معطوف نیست، بلکه خود گلوله را مد نظر دارد. او با حکم خویش به گونه‌ای فرضی تعیین می‌کند که خود گلوله در جایی معین مکشوف می‌شود. وقتی جعبه را برمی‌داریم، آنچه قبلاً در حکم مکشوف بوده صرفاً تأیید یا انکار می‌شود.

این امر در خصوص کلیه گزاره‌ها و احکام صادق است و معنایش این است که آنچه گزاره از آن سخن می‌گوید خود موجود است نه تصویری از آن (موجودی که البته قبلاً در موقعیتی دیگر مکشوف بوده است). بررسی درستی یا نادرستی حکم مزبور عبارت از فعل ادراک^{۱۶} است. وقتی حکمی تأیید می‌شود، موجودی در وجودش در دسترس قرار می‌گیرد یا آشکار می‌شود. در این‌جا تصدیق می‌شود که حکم از موجودی که این حکم به آن معطوف است پوشش برمی‌دارد. به بیان هایدگر، آنچه اثبات می‌شود «آشکارکننده بودن حکم است» (Heidegger, 1962: 261).

بنابراین شناختن منحصرأ با خود شیء شناخته شده مرتبط می‌ماند. خود این موجود خودش را درست بدان‌گونه که در خود هست نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر، نشان می‌دهد که در این‌همانی‌اش با خود درست همان‌گونه است که در حکم یاد شده در مقام موجود نشان داده می‌شود. لذا آنچه باید اثبات شود تطابقی میان تصورات، تطابقی میان یک تصور و یک شیء واقعی یا تطابقی میان شناختن و ابژه یا میان امر روانی و امر فیزیکی نیست؛ تطابقی میان محتویات آگاهی هم نیست (Kockelmans, 1984: 3). شناخت یا حقیقت نحوه‌ای از وجود دازاین است. گزاره بر پایه در - جهان - بودن، حقیقی

می‌شود. شناخت یا حقیقت عبارت از کاشفیت دازاین است. لذا حقیقت، مطابقت با موجودی خارجی نیست، بلکه کشف یا پرده‌برداری از موجودی درون‌جهانی است (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۷۰).

۳. تفسیر هایدگر از مفهوم حقیقت نزد افلاطون

رساله هایدگر با عنوان *آموزه حقیقت افلاطون* در سال ۱۹۴۰ منتشر شد. سخن هایدگر در این رساله این است که پیش از آن که افلاطون در تمثیل غار، رأی خویش را در باب ذات حقیقت (در ضمن بحث از paideia) بیان کند، یونانیان «حقیقت» را به مثابه «ناپوشیدگی» موجودات تلقی می‌کردند که خصوصیتی از آن موجودات است. اما افلاطون حقیقت را به مثابه «مطابقت» یا «درستی»^{۱۷} درک کرد و آن را به عقل انسان انتقال داد. افلاطون، به نظر هایدگر، اصطلاحاً «حقیقت را به زیر یوغ ایده برد» (Heidegger, 1998: 176).

هایدگر در آغاز از تفاوت میان «گفته‌ها» و «ناگفته‌ها»ی فیلسوفان سخن می‌گفت. مدعی است که «ناگفته‌ها»ی تفکر افلاطون تغییری در آن چیزی است که «ذات» حقیقت را متعین می‌کند. درک و دریافت این تغییر، به‌زعم هایدگر، منوط به تفسیر «تمثیل غار» افلاطون است که در دفتر هفتم *محاورة جمهوری* آمده است (Plato, 1997: 1132-1134; *Republic*, VII, 514a2-517a7).

به‌زعم هایدگر، مراد افلاطون از سکونت‌گاه غارمانند، مکانی است که ما انسان‌ها در آن به سر می‌بریم. آتش درون غار انگاره‌ای از خورشید است. طاق غار، گنبد آسمان است. افراد زیر این گنبد زندگی می‌کنند و در بند زمین‌اند. آنچه این افراد در این‌جا بدان دلمشغول‌اند «امر واقعی»^{۱۸} است. اشیا در تمثیل به عنوان اموری که در بیرون از غار می‌توان آن‌ها را دید، انگاره‌ای برای موجودیت حقیقی موجودات هستند. موجودات (اشیای محسوس در دیدگاه افلاطونی) به‌وسیله این‌ها می‌توانند ذیل «صورت دیدارپذیر» خویش خودنمایی کنند. در یونانی، «صورت دیدارپذیر» را eidos یا idēa می‌گویند. به‌زعم افلاطون، انسان‌ها به‌وسیله این «ایده‌ها» می‌توانند این درخت و انسان جزئی یا محسوس را درک کنند.

در تمثیل غار، اشیائی که خود را بیرون از غار نشان می‌دهند انگاره‌ای برای «ایده‌ها» هستند و خورشید بیرون غار انگاره‌ای برای آن چیزی است که کلیه ایده‌ها را دیدارپذیر می‌سازد. افلاطون این ایده اخیر را/ ایده خیر^{۱۹} می‌نامد.

به‌زعم هایدگر، تمثیل غار شرحی از گذار از غار به روشنایی روز و سپس گذار از روشنایی روز به غار است. این گذارها مستلزم آن‌اند که چشم‌ها به تغییر از تاریکی به نور و از نور به تاریکی عادت کنند. چشم‌ها پیش از عادت به هر یک از این وضعیت‌ها، نوعی وضعیت اختلال و آشفتگی را تجربه می‌کنند. فرد می‌تواند از جهل خویش خارج شود و به جایی برود که موجودات خود را به وجهی ذاتی‌تر نشان می‌دهند. از سوی دیگر، فرد می‌تواند از شناسایی موجودات ذاتی به منطقه‌ای بازگردد که واقعیت رایج (و نه ذاتی) حکم فرماست. عادت‌دادن چشم نفس به موجودات حقیقی مستلزم آن است که تمامیت نفس پیش از هر چیز به لحاظ جهت‌گیری بنیادی‌اش واگردانده شود. دلیل این‌که فرایند عادت کردن به هر منطقه جدیدی از موجودات مستلزم صرف زمان و طی گام‌هایی معین است، این است که واگرداندن نفس در تمامیتش، با وجود فرد سر و کار دارد و لذا در بنیاد ذات فرد رخ می‌دهد (Heidegger, 1998: 165). این فرایندی که طی آن به نفس یا ذات انسان از نو جهت داده می‌شود و به موجب آن، نفس به منطقه‌ای از موجودات که باید بدان معطوف شود عادت داده می‌شود، به زبان افلاطون (تعلیم و تربیت) paideia نامیده می‌شود.

به عقیده هایدگر، مراد افلاطون از این اصطلاح «هدایت کل انسان در واگردانی ذات او» است. paideia ارائه دانش به نفسی غیرآماده نیست، بلکه اساساً نوعی گذار از apaideusia (تربیت نیافتگی) است، دگرگونی‌ای اساسی است در نفس آدمی که ارتباطی با در اختیار گذاشتن دانش به فرد ندارد، بلکه واگردانی او برای دیدن حقیقت، ناپوشیدگی، و در نهایت ایده خیر است (Snyder, 2012: 7).

به‌زعم هایدگر، «تمثیل غار» بر شرح مفهوم پایدیا متمرکز است، ولی وی از تفسیر این تمثیل هدف دیگری دارد. به نظر او، این تمثیل آموزه حقیقت افلاطون را نیز در خود گنجانده است و نه تنها ذات تعلیم و ترتیب را شرح می‌دهد، بلکه آبنستن دگرگونی در

ذات حقیقت نیز هست. رابطه میان پایدیا و حقیقت این است که دگرگونی ذات حقیقت در تمثیل غار افلاطون، شرط امکان پایدیای افلاطونی است (Heidegger, 1998: 167). اکنون پرسش این است که چه چیزی «تعلیم و تربیت» را به «حقیقت» پیوند می‌زند. پایدیا واگرداندن کل انسان است؛ یعنی انسان را از جایی که ابتدا با اشیا مواجه می‌شود جدا و به قلمرو دیگری (قلمرو موجودات حقیقی) منتقل می‌کند و عادت می‌دهد. این انتقال، مستلزم آن است که هر آنچه تاکنون برای انسان آشکار (ناپوشیده) بوده و نیز نحوه آشکار شدن (ناپوشیدگی) آن چیزها، دگرگون شوند. در یونانی، ناپوشیدگی را آلیا می‌گویند که سنتاً «حقیقت» ترجمه می‌شود و مفاد آن را مطابقت تصور در اندیشه با خود شیء تلقی می‌کنند. در واقع، آنچه پایدیا را با حقیقت پیوند می‌دهد، مفهوم آلیاست. اما نقطه عطف رساله جایی است که هایدگر عبارت زیر را بیان می‌دارد:

ولی با وجود این، اگر چه aletheia در «تمثیل غار» به درستی تجربه شده و در نقاط مهمی از آن ذکر شده است، اما به جای ناپوشیدگی، ذات دیگری از حقیقت تحمیل می‌شود (Heidegger, 1998: 172).

هایدگر از این پس می‌کوشد نقد بنیادی خویش بر تلقی افلاطون از ذات حقیقت را بیان کند. به زعم او، قوت تبیینی تمثیل غار بر نقشی استوار است که آتش، درخشش آتش و سایه‌هایی که بر دیوار می‌افکند، روشنایی روز، نور خورشید و خود خورشید ایفا می‌کنند. وجه ممیز تمثیل غار افلاطون درخشش هر آنچه پدیدار می‌شود و امکان‌پذیر ساختن دیدارپذیری آن چیز است. ناپوشیدگی در تمثیل غار افلاطون به انحای گوناگونی مطرح شده، اما همواره فقط بر حسب نحوه‌ای که این ناپوشیدگی هر آنچه را پدیدار می‌شود ذیل صورت دیدارپذیرش (idea) در دسترس قرار می‌دهد و بر حسب نحوه‌ای که ناپوشیدگی مزبور این صورت دیدارپذیر را، به عنوان آنچه خود را نشان می‌دهد (idea)، دیدارپذیر می‌کند.

تأمل افلاطونی در تمثیل غار عمدتاً بر پدیدارشدن صورت دیدارپذیر متمرکز شده است. صورت دیدارپذیر نگرشی (idea) از آن چه هر موجود مفروضی در کسوت آن می‌تواند حاضر باشد به دست می‌دهد. ایده، درخشش ناب است و ذات آن در توانایی آن برای درخشیدن و دیده شدن نهفته است (نه در این که بگذارد چیزی واقع در فراپشت

آن، بدرخشد). آنچه حضور یا حاضرسازی را امکان‌پذیر می‌سازد ذات ایده در مقام درخشش است. هر موجودی همواره در «چیستی» خود حاضر می‌شود. هایدگر می‌گوید از همین روست که نزد افلاطون، ذات حقیقی موجود چیستی آن است. لذا آنچه ایده در درخشش‌اش به دید می‌آورد و بدین‌وجه به ما مجال می‌دهد که ببینیم، (برای نگاه خیره‌ای که بر آن ایده متمرکز است) وجه ناپوشیده آن چیزی است که ایده در کسوت آن پدیدار می‌شود. بنابراین، ایده به چیزی مجال دیده شدن می‌دهد. آن چیز، وجه ناپوشیده یک موجود است و ایده در وجه ناپوشیده این موجود پدیدار می‌شود. اما، به‌زعم هایدگر، نزد افلاطون این وجه ناپوشیده موجود پیشاپیش به‌عنوان چیزی درک می‌شود که در فعل دریافت^{۲۰} ایده دریافت می‌شود؛ یعنی به‌عنوان چیزی درک می‌شود که در فعل شناختن (gignōskein) شناخته می‌شود (gignōskōmenon). می‌نویسد:

تنها در این انقلاب افلاطونی است که نوئین و نوس (دریافت کردن) نخستین بار ذاتاً به «ایده» ("idea") ارجاع داده می‌شوند. از این پس، اختیار کردن این جهت‌گیری نسبت به ایده‌ها ذات دریافت و، پس از آن، ذات عقل را متعین می‌کند. (Ibid.: 173).

ناپوشیدگی از این پس به این معناست: امر ناپوشیده همواره به‌عنوان آنچه به‌یمن توانایی ایده برای درخشیدن، در دسترس قرار گرفته است ملحوظ می‌شود. ناپوشیدگی، چیزی است که از طریق درخشش ایده حاصل می‌شود. به‌عبارت دیگر، چیزی هست که بالذات می‌درخشد و چیزی هست که در درخشش این چیز نخست، روشن می‌شود، و نام ناپوشیدگی به مجموع همه آن چیزهایی اطلاق می‌شود که در درخشش ایده پدیدار می‌شوند. از طرف دیگر، دسترسی به موجودات ناپوشیده بالضروره از راه «دیدن» (به تمامی معانی آن، چه دیدن حسی و چه دیدن عقلانی) رخ می‌دهد و لذا، ناپوشیدگی به رابطه‌ای با دیدن پیوند می‌خورد و وابسته به دیدن می‌شود.

چنین نیست که دیدن صرفاً از طریق نور خورشید (تابش ایده خیر) امکان‌پذیر شود. فعل دیدن تنها تا جایی می‌تواند امر دیدارپذیر را ببیند که خود چشم، خورشیدگونه^{۲۱} باشد؛ یعنی از ذات خورشید بهره‌مند باشد. به عبارت دیگر، دیدن امر دیدارپذیر مستلزم آن است که دیدن نیز همچون خورشید نور بتاباند. چشم، چون اساساً نور می‌تاباند می‌تواند چیزهای پدیدار شونده را دریافت کند. افلاطون در دفتر ششم جمهوری (۵۰۸)

می‌نویسد: «بنابراین، آنچه ناپوشیدگی (یا حقیقت) را به شیء شناخته‌شده و همچنین قدرت (شناسایی) را به شناسنده می‌بخشد، این را من ایده خیر می‌نامم» (Plato, in Heidegger 1998: 173-174). ایده خیر در مقام یک ایده همچون سایر ایده‌ها می‌درخشد. افلاطون (b8517) آن را چنین توصیف می‌کند: «در قلمرو امر قابل شناخت، ایده خیر قدرت دیدارپذیری‌ای است که هرگونه تابش را به انجام می‌رساند و بنابراین، حقیقتاً آخر از همه و در واقع، اساساً به‌سختی (فقط با رنج بسیار) دیده می‌شود» (Heidegger, 1998: 173-174).

هایدگر می‌نویسد: «تمثیل» [غار] چیزی را به تصویر می‌کشد که افلاطون درباره idēa toū agathōū [ایده خیر] می‌گوید؛ یعنی این را که او خود، بانویی^{۲۲} است که ناپوشیدگی را (به آنچه خود را نشان می‌دهد) اعطا می‌کند و در عین حال دریافت (امر ناپوشیده) را اعطا می‌کند» (Heidegger, 1998: 176; Republic, 517 c4). هایدگر بر این عقیده است که این قول، نشان‌دهنده این واقعیت است که آلیا به زیر یوغ ایده می‌رود، چرا که این ایده خیر است که ناپوشیدگی را اعطا می‌کند. باز، به عقیده هایدگر، قول مزبور اشاره‌ای دارد به «ناگفته» افلاطون در تمثیل غار، که در بالا متذکر شدیم. این ناگفته چیزی نیست جز این که از این پس (به عقیده هایدگر) «ذات حقیقت، به‌مثابه ذات ناپوشیدگی، از ناحیه سرشاری درخور و ذاتی خویش واگشوده نمی‌شود بلکه، به‌عکس، به ذات idea مبدل می‌شود. ذات حقیقت خصوصیت بنیادی خویش [یعنی] ناپوشیدگی را از دست می‌دهد» (Ibid.: 176).

بدین‌قرار، «حقیقت» از این پس «ناپوشیدگی» موجودات نیست، بلکه مطابقت «دید» یا «شناختن» با «شیء شناخته‌شده» است. ذات حقیقت مبدل به «مطابقت» می‌شود، مطابقت میان نگاه و شیئی که بدان نگاه می‌شود. از این رو، جایگاه حقیقت به مثابه مطابقت در آن چیزی است که نگاه از آن اوست. پس حقیقت در نگاه درست بشری مقام دارد.

بیان حکمی که عقل کرده باشد جایگاه حقیقت و جایگاه کذب و جایگاه تفاوت میان آن‌هاست. بیان زمانی صادق یا حقیقی خوانده می‌شود که با وضع امور مطابق باشد و لذا نوعی^{۲۳} [تساوی، تشابه] باشد. این تعیین ذات حقیقت دیگر مشتمل بر تمسکی به آلیا

به معنای ناپوشیدگی نیست؛ به عکس، آلیا، که اکنون متضادِ psōdes (یعنی متضادِ [امر] کاذب به معنای نادرست) تلقی می‌شود، به عنوان درستی به اندیشه درمی‌آید. از این پس، این توصیف از ذات حقیقت به مثابه درستی هم تصور و هم بیان، مبدل به هنجاری برای کل تفکر غربی می‌شود. (Ibid.: 178)

۴. گادامر در برابر هایدگر: تفسیر فلسفه افلاطون

پاول فریدلندر^{۲۴} بیش از هر کسی دیدگاه هایدگر به افلاطون را نقد کرده است. وی معتقد است هایدگر جنبه وجودشناسانه خیر را به حداقل می‌رساند. ضمناً ریشه‌شناسی هایدگر درباره aletheia به منزله a-letheia را به چالش می‌کشد. وی معتقد است که افلاطون در *کراتولوس*، aletheia را به ale-theia یعنی «گردباد الهی» (divine whirlwind) برمی‌گرداند. ضمناً معتقد است که در هیچ کجای آثار پیش‌سقراطیان یا هُمر، aletheia به معنای مد نظر هایدگر یعنی Unverborgenheit به کار نرفته است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: Dostal: 1985, 72؛ نیز به عباسی، ۱۳۸۵ و مصلح، ۱۳۹۱).

اما مجاب‌کننده‌ترین پاسخ به تفسیر هایدگر از افلاطون را گادامر به دست داده است. یکی از آرای اصلی گادامر در تفسیرش از افلاطون، نزدیکی افلاطون و ارسطو به یکدیگر است (که در کتاب *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*^{۲۵} بسط یافته است). گادامر با این رأی، هم با کار هایدگر، یعنی پذیرش نقد ارسطو بر افلاطون مقابله می‌کند و هم با دفاع ناتورپ از افلاطون و نقد تند و تیز ناتورپ بر ارسطو. دیدگاه خود هایدگر تا حدودی پاسخ به ناتورپ و نوکانتی‌ها بوده است (Dostal, 1985: 73-74). گادامر در اثر مزبور می‌نویسد: «محرک‌های فلسفی‌ای که من از هایدگر دریافت کردم مرا هرچه بیش‌تر به قلمرو دیالکتیک، چه از آن افلاطون چه از آن هگل، هدایت کردند. چندین دهه تدریس مصروف شرح و تبیین و بررسی آن چیزی شد که در این‌جا تأثیر واحد افلاطونی - ارسطویی نامیده‌ام. اما در پس‌زمینه، چالش مداومی وجود داشت زاده مسیری که اندیشه خود هایدگر در پیش گرفته بود و به‌ویژه زاده تفسیر او از افلاطون به مثابه گامی تعیین‌کننده در مسیر فراموشی وجود در «اندیشه متافیزیکی». اقدام من مبنی

بر شرح و طرح افکنی نوعی هرمنوتیک فلسفی در حقیقت و روش گواه تلاش‌های من برای مقابله با این چالش به‌نحو نظری است» (Gadamer, 1986a: 5).

چنان‌که اسمیت (Smith, 1981: 215) اشاره می‌کند، گادامر می‌کوشد از هایدگر عبور کند، اما این عبور خود صبغه‌ای هایدگری دارد. شرح دیالکتیکی گادامر از حقیقت که در آن هم «ناپوشیدگی» و هم «درستی» به عنوان عناصری اساسی در مفهوم حقیقت تلقی می‌شوند و رابطه‌ای که گادامر میان زبان و واقعیت برقرار می‌کند رنگ‌وبویی کاملاً هایدگری دارند. چنان‌که مشهور است، هایدگر در نامه در باب *انسان‌گرایی*^{۲۶} می‌نویسد «زبان خانه وجود است» (Heidegger, 1998: 239)، و گادامر در حقیقت و روش می‌گوید «هستی که بتواند فهمیده شود زبان است»^{۲۷} (Gadamer, 1990: 478; 1975: 470) و معتقد است که زبان آن واسطه یا رسانه‌ای^{۲۸} است که در آن اندیشه و واقعیت با یکدیگر دیدار می‌کنند (Wachterhauser, 1999: 98).

هایدگر در دوره پس از «گشت» نسبت به متافیزیک و آنچه «زبان» متافیزیک می‌نامید رویکردی بس انتقادی در پیش گرفت و از غلبه^{۲۹} بر متافیزیک دم زد. این غلبه بر متافیزیک در زبان هایدگر به معنای گذار به نوعی «تفکر» است که با تفکر متافیزیکی تفاوت اساسی دارد. متافیزیک نزد هایدگر اولاً؛ یعنی فراموشی تمایز وجودشناسانه میان وجود و موجود و ثانیاً به معنای گذار به سوژکتیویسم است. سوژکتیویسم نیز خود از نظر هایدگر مسئول فراموشی وجود^{۳۰} و بالمآل مسئول همه انواع نیست‌انگاری^{۳۱} است. گادامر دقیقاً در همین باب با هایدگر به چالش برمی‌خیزد. آیا متافیزیک به واقع تاریخ فراموشی وجود و ثمره محتومش به‌واقع نیست‌انگاری است؟

به‌زعم گادامر، هایدگر نظرگاهی یک‌جانبه به تاریخ متافیزیک دارد و بر این رأی پافشاری می‌کند که «اراده معطوف به قدرت» نیچه و نیست‌انگاری‌ای که نیچه از آن دم می‌زند تنها با چند واسطه ولی به‌نحو ضروری از متافیزیک (که بنیان‌گذارش به‌زعم هایدگر، افلاطون بوده است) لازم می‌آیند. گادامر با این رأی مخالف است و در مقابل آن می‌کوشد به امکاناتی در تاریخ متافیزیک اشاره کند که هایدگر را در عین حال رد و اثبات می‌کنند. وی را رد می‌کنند، چون نشان می‌دهند که در مقاطعی اساسی از تاریخ

متافیزیک، وجود و حقیقت به معنای هایدگری آن به دست فراموشی سپرده نشده است، و اثبات می‌کنند، زیرا بر رأی هایدگر در مورد ذات حقیقت و وجود صحنه می‌گذارند. توجه گادامر به افلاطون مصداقی از رویارویی وی با هایدگر و جستجوی امکانات مزبور است. از این رو، رویه گادامر در تفسیر فلسفه افلاطون به وجهی متضاد با رویه هایدگر، صرفاً تلاشی برای عرضه تفسیری بدیع و بدیل از افلاطون نیست، بلکه خود بخشی از تحدی‌ای وسیع‌تر با هایدگر است، تحدی با این رأی او که تاریخ متافیزیک تاریخ فراموشی وجود است. گادامر می‌نویسد: «نقطه عزیمت من فراموشی کامل وجود، شب وجود نیست، بلکه، برخلاف (این را در مقابل هایدگر و بوهر می‌گویم) [نقطه عزیمت من] واقعی نبودن چنین مدعایی است» (Gadamer in Wachterhauser, 1999: 171).

گادامر آشکارا مدعی است که «من افلاطون‌گرا هستم» (بنگرید به: Lammi, 1991: 487). رویه گادامر در مواجهه با چالش هایدگر در مورد افلاطون این است که نخست می‌کوشد نشان دهد که افلاطون درک عمیقی از حقیقت به مثابه ناپوشیدگی داشته است. بحث وی در رساله مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی از جنبه‌ای معطوف به اثبات این معنی است که ایده خیر در فلسفه افلاطون همان کارکردی را دارد که وجود در فلسفه هایدگر: یعنی ایده خیر خود در کشاکشی میان انکشاف و اختفا به سر می‌برد و هرگز حضوری محض نیست (گادامر در حقیقت و روش تعبیر «خیر مطلقاً دست‌نیافتنی»^{۳۲} را به کار می‌برد (Gadamer, 1990: 484)). گادامر سپس می‌کوشد ثابت کند که جنبه‌های گوناگونی از فلسفه افلاطون بر اساس الگوی aletheia سامان یافته‌اند، که از آن میان می‌توان به تفسیر مجدد جایگاه و سرشت ایده‌ها، ساختار محاوره‌ای و مبتنی بر پرسش و پاسخ دیالوگ‌های افلاطونی، ابطال سقراطی، محوریت آموزه واحد و ثنویت نامتعیین در کل فلسفه افلاطونی، تقابل aporia (بن‌بست) و euporia (برون‌شد)، ساختار شبکه‌ای ایده‌ها و جایگاه logos نزد افلاطون اشاره کرد. در آنچه از پی می‌آید می‌کوشیم برخی از این مضامین را شرح دهیم که جملگی به نحوی مظهر حقیقت به مثابه آلیا هستند.

۴-۱. جایگاه ایده خیر

راهبرد کلی گادامر در برابر هایدگر این است که نشان می‌دهد افلاطون به هیچ‌وجه آغازگر تاریخ فراموشی وجود نبوده است، و چنانچه در فلسفه او بذرهایی برای تلقی رایج از متافیزیک وجود داشته باشد، در عوض امکانات فراوانی نیز برای بیرون کشیدن تلقی هایدگری از وجود و حقیقت نهفته است. از این رو، حصول تلقی درست از شأن ایده خیر (به‌عنوان یکی از امکانات مزبور) در فلسفه افلاطون از اهمیت بسزایی برخوردار است. زیرا اگر بتوان نشان داد که ایده خیر نه ایده‌ای در ردیف سایر ایده‌ها، بلکه ایده‌ای است (۱) عموماً دسترس‌ناپذیر که (۲) خود را هرگز به تمامی آشکار نمی‌کند ولی (۳) هرگز نیز در پس پرده پوشیدگی گم نمی‌شود و انسان‌ها همواره فهمی از آن دارند، آن‌گاه ثابت می‌شود که جایگاه حقیقت هایدگری در اندیشه افلاطون بسی برجسته‌تر از آن چیزی است که هایدگر قصد دارد بقبولاند. به این ترتیب، گادامر می‌تواند نشان دهد که لزومی به غلبه^{۳۳} بر متافیزیک وجود ندارد بلکه صرفاً باید آن را از سر گذارند^{۳۴} (بنگرید به Bernasconi, 1986: 16).

به‌زعم گادامر، هایدگر تلقی درستی از شأن «ایده خیر» در فلسفه افلاطونی نداشت و لذا افلاطون را آغازگر تاریخ متافیزیک دانست. پیش‌تر به سخنی از هایدگر اشاره کردیم که جا دارد بار دیگر آن را تکرار کنیم: «تمثیل [غار] چیزی را به تصویر می‌کشد که افلاطون درباره idēa toū agathōū [ایده خیر] می‌گوید؛ یعنی این را که او خود، بانویی است که ناپوشیدگی را (به آنچه خود را نشان می‌دهد) اعطا می‌کند و در عین حال دریافت (امر ناپوشیده) را اعطا می‌کند» (Heidegger, 1998: 176; *Republic*, 517c4). به نظر هایدگر، ایده خیر به مثابه روشنایی محض جای کشاکش روشنایی و تاریکی را گرفته و از نقش تاریکی (lethe) در ذات حقیقت غفلت شده است. اما گادامر نشان می‌دهد که شأن ایده خیر نزد افلاطون به‌گونه‌ای است که می‌توان ذات حقیقت به مثابه aletheia را در آن به‌وضوح مشاهده کرد.

ایده خیر خود را هرگز به‌تمامی آشکار نمی‌کند و سقراط بارها در محاورات افلاطونی اشاره می‌کند که دریافت ایده خیر (حتی برای زندانی از بند رسته و به بیرون غار

قدم‌نهاد) دشوارترین کارهاست. به‌علاوه، افلاطون در جمهوری (b 509) از عبارت "epekeina tes ousias" (فراسوی وجود) در توصیف ایده خیر استفاده می‌کند، که نوعی تمایز وجودشناسانه هایدگری میان ایده خیر و سایر ایده‌ها را ایجاد می‌کند (Gadamer, 1990: 482) با وجود این، هایدگر در رساله *آموزه حقیقت افلاطون* این عبارت را نادیده می‌گیرد (Dostal, 1985: 73; 82). در واقع، ساختار ایده خیر نشان از تشابهی ذاتی با ساختار aletheia دارد.

گادامر در تأیید این مدعای خویش که ایده خیر در فلسفه افلاطونی از جایگاهی اساسی برخوردار است و با سایر ایده‌ها تفاوتی ذاتی دارد و به‌علاوه، شأن آن همچون شأن وجود نزد هایدگر است (یعنی هرگز به‌تمامی خود را آشکار نمی‌کند، بلکه آشکارگی آن قرین پرهیز و پوشیدگی است)، در مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی می‌نویسد:

این که افلاطون هرگز از لفظ eidos در ازای agathon استفاده نمی‌کند بلکه فقط از idea استفاده می‌کند، قطعاً ارتباطی به همین [استعلا] دارد. البته نمی‌توان انکار کرد که این کلمات (eidos و idea) در یونانی قدیم و در کاربرد زبانی فیلسوفان نیز به‌جای هم به‌کار می‌رفتند. با وجود این، این که افلاطون هرگز از eidos tou agathou [ایدوس خیر] استفاده نمی‌کند نشان می‌دهد که ایده خیر خصوصیتی به‌تمامی از آن خویش دارد. eidos همواره فقط به شیء اشاره دارد، چنان که خنثی بودنش اقتضا می‌کند. به‌تبع تمایل طبیعی اندیشه ما به عینیت‌بخشی، صورت مؤنث، idea یقیناً می‌تواند شیئی را نیز مشخص کند، همان‌طور که doxa [عقیده] یا episteme [علم] چنین‌اند. اما در idea اگر به‌معنای «دیدن چیزی»^{۳۵} در نظر گرفته شود، دیدن برجسته‌تر از آن چیزی است که در eidos، اگر به‌عنوان «نحوه به‌نظر رسیدن یک چیز»^{۳۶} تلقی شود. در نتیجه، idea tou agathon [ایده خیر] نه «دیدن خیر»^{۳۷} بلکه نوعی «چشم‌انداز به‌سوی خیر»^{۳۸} را ایجاد می‌کند، همان‌طور که عبارات مکرری چون apoblepein pros [نظر صعودی کردن بر] نشان می‌دهند (Gadamer, 1986a: 27-28; Gadamer, 1991: 143).

گادامر در این‌جا میان idea و eidos فرق می‌گذارد و اشاره می‌کند که افلاطون هرگز

عبارت *eidou tou agathou* (ایدوس خیر) را به کار نبرده، بلکه همواره از *idea tou agathon* (ایده خیر) سخن گفته است. به علاوه، گادامر مدعی است که فرق میان *idea* و *eidou* در این است که دومی همواره به «شیء» و دیدن آن اشاره دارد ولی اولی بیشتر بر چشم‌اندازی به شیء تأکید دارد. در واقع *eidou* به امری همواره حاضر که به نظر می‌رسد (یا به دیده می‌آید) اشاره دارد، ولی *idea* نه به چیزی همواره حاضر بلکه به چیزی اشاره دارد که دیدن آن مستلزم زحمت است. گادامر میان *Anblick* و *Ausblick* فرق می‌گذارد و مدعی می‌شود که ایده خیر نه به دیدن (*Anblick*) خیر (چنان که گویی خیر نوعی ابژه باشد) بلکه به چشم‌اندازی به خیر (*Ausblick*) اشاره دارد، زیرا خیر هرگز ایده‌ای نیست که بشود همچون *eidou* آن را مشاهده کرد. به زعم گادامر، افلاطون خیر را هرگز به منزله حضور مداوم که بتوان به طور قطع و یقین آن را به چنگ گرفت در نظر نگرفته است و بنابراین، در شرح افلاطون از حقیقت تأکیدی یک‌سویه بر «درستی» یا «حضور» (*parousia*) به جای *aletheia* وجود ندارد. اگر فلسفه متعاقب صرفاً بر مسئله درستی دیدن *eidou* (ایده‌ها) تمرکز و زمینه نیهیلیسم را فراهم کرده، در این سیر هیچ امر ناگزیری وجود نداشته است. برای افلاطون، حقیقت هم درستی است و هم آلیا (Wachterhauser, 1999: 180-181).

از سوی دیگر، می‌دانیم که ایده خیر، علت سایر ایده‌ها و لذا علت سرتاسر جهان نمود نیز هست. اگر بپذیریم ایده خیر علت سایر ایده‌هاست، می‌توانیم بدون مناقشه این را نیز بپذیریم که خصوصیت استعلایی ایده خیر تا حدی به سایر ایده‌ها نیز سرایت می‌کند. خصوصیتی که در علت هست در معلول نیز باید باشد، ولو به طرز کمی‌تر. بنابراین، می‌توان مدعی شد که حتی سایر ایده‌ها نیز تا حدودی از ساختار *aletheia* بهره‌مندند. در واقع، هرگز نه شرحی نهایی از ایده خیر وجود دارد و نه شرحی نهایی از سایر ایده‌ها، همان‌طور که وجود و حقیقت نزد هایدگر هرگز خود را به تمامی نزد دازاین آشکار نمی‌کنند و همواره از عرصه‌ای از تاریکی رخ نشان می‌دهند و رخ برمی‌گیرند و ارائه شرحی همه‌جانبه از آن‌ها هرگز مقدور نیست. همان‌طور که مشاهده ایده خیر دشوار است و تعریف خیر هرگز در محاورات افلاطون به سرانجام نمی‌رسد، سایر ایده‌ها نیز هرگز تن به تعریفی تمام و کمال نمی‌دهند. ایده‌ها همانند وجود به نزد هایدگر، همواره

جنبه‌ای از خود را نشان می‌دهند و سایر جنبه‌ها را پوشیده می‌دارند. محاورات افلاطونی غالباً کوشش‌هایی برای تقرب به ایده‌ها از منظرهای گوناگون هستند و ناتمام‌بودن پاره‌ای از محاورات نیز می‌تواند دال بر این باشد که هیچ ایده‌ای هرگز چنان در روشنایی خودنمایی نمی‌کند که بتوان آن را یک بار برای همیشه در قالب یک logos تعریف کرد.

۴-۲. دیالکتیک، شبکه ایده‌ها، و التیا

گادامر در مقاله «دیالکتیک و سوفیسم در نامه هفتم افلاطون»^{۳۹} به جستجوی معنای دیالکتیک نزد افلاطون در چهارچوب قطعه‌ای بسیار مهم از نامه هفتم برمی‌آید. وی این نامه را جزو آثار اصیل افلاطون می‌داند و برای آن اهمیت بسیار زیادی قائل است (Gadamer, 1980: 96-98; 200). افلاطون در بخشی از این نامه که موضوع تفسیر گادامر قرار می‌گیرد از چهار وسیله حصول شناخت سخن می‌گوید که دیالکتیک در واقع حرکتی رفت و برگشتی میان آن‌هاست. گادامر این مقاله را با پرسشی به این مضمون آغاز می‌کند: «دیالکتیک نزد افلاطون دقیقاً چیست؟» (Ibid.: 93). گادامر در ابتدا به رأی شایع در خصوص دیالکتیک افلاطونی اشاره می‌کند؛ یعنی این که دیالکتیک با گفتگویی از آن نوع که سقراط در آن تبحر داشت آغاز شد. فردی آگاه به دیالکتیک، در فن hypothesis («فرض» به شیوه محاوره پارمنیدس) و dihairēsis («تقسیم» به شیوه محاورات فایدروس، سوفیست و مرد سیاسی) تبحر دارد.

به‌زعم گادامر، یکی از دشوارترین مسائلی که در فلسفه افلاطونی وجود دارد این است که چگونه دو رویه‌ای که افلاطون بر اساس گفتگو یا محاوره سقراطی می‌پروراند (یعنی تفکر کردن در متن امور متقابل و تقسیم مفاهیم) با یکدیگر مرتبط می‌شوند (Ibid.: 94). افلاطون در سوفیست (d 253) رویه فرد متبحر در دیالکتیک را بر حسب تقسیم مفاهیم توصیف می‌کند و در عین حال به این معنا نیز تأکید می‌ورزد که تقسیم مفاهیم مستلزم تفکر در متن امور متقابل نیز هست. گادامر اشاره می‌کند که در محاوره پارمنیدس نمونه‌ای از دیالکتیک حرکت در میان فرض‌های متقابل به دست داده می‌شود و آن را مؤید این مطلب می‌داند که این رویه را باید در پیوند با بینش کلی فرد متبحر در دیالکتیک مد نظر قرار داد؛ یعنی کسی که می‌داند «چگونه در بحث، در استدلال و در استدلال مخالف، عمل کند» (Gadamer, 1980: 96). به عبارت دیگر، وقتی بحث بر سر

اصل موضوع قرار دادن ایده‌ها یا مُثُل است، افلاطون پیوسته تکرار می‌کند که اثبات اعتبار ایده‌ها برای کسی که آن‌ها را مورد پرسش قرار می‌دهد (یعنی کسی که از بینش یا بصیرت فرد متبحر در دیالکتیک بی‌بهره است) کاری بی‌اندازه دشوار است. افلاطون در پارمنیدس (b133 و b135) تأکید می‌ورزد که دیدن فلان چیز به‌طور مستقیم یک چیز است و تعلیم بی‌ابهام این بینش به کسی که قادر نیست آن چیز را به‌شخصه ببیند چیز دیگری است. در این جا افلاطون تفاوتی میان «برهان» یا «توضیح مفهومی» و «بصیرت بی‌واسطه» قائل می‌شود. گادامر بدین‌وسیله پلی میان بحث دیالکتیک در محاورات فوق و بحث دیالکتیک در *نامه هفتم* می‌زند. می‌نویسد «... اختلاف میان یک بینش و اثبات این بینش، دقیقاً مسئله آن قطعه بسیار مناقشه‌انگیز *نامه هفتم* است. در این جا نیز بدیهی دانسته می‌شود که حقیقت بینش باید خود را در بحث آشکار سازد؛ یعنی در تقابل با هرگونه استدلال مخالف محتمل» (Gadamer, 1980: 96).

در قطعه مزبور از *نامه هفتم* از وسایل نیل به بینش سخن گفته می‌شود. به عقیده گادامر، این مبحث پیش‌آموزشی برای ورود به ساحت فلسفه است. بنابراین، نباید آن را نوعی نظریه شناخت تلقی کرد بلکه باید نظریه‌ای درباره تعلیم و تعلم دانست. قیاس‌های ارسطویی یا نظامی استنتاجی می‌توانند برهان‌هایی اقامه کنند و به‌موجب انسجام منطقی‌شان هر کسی را به تشخیص فلان و بهمان حقیقت راهبر شوند. اما به‌زعم افلاطون، در حوزه فلسفه ایده‌ها چنین چیزی قابل وصول نیست.

پرسش این است که چرا در فلسفه نمی‌توان همچون در ریاضیات عمل کرد و حقیقتی را به دیگری انتقال داد؟ آیا استدلال آرمانی نمی‌تواند در برابر هرگونه اعتراضی مقاوم باشد؟ به‌زعم گادامر، افلاطون در *نامه هفتم* نشان می‌دهد که استدلال آرمانی غیرممکن است. از این رو، به بررسی تمامی وسایلی که ممکن است آدمی را به بینشی برسانند می‌پردازد. هرآنچه ما به آن بصیرت داریم، می‌تواند از سه طریق انتقال بیابد: (۱) نام یا کلمه (onoma)؛ (۲) تبیین یا تعیین مفهومی (logos)؛ (۳) مثال یا تصویر (eidōlon). شناخت یا بصیرت به شیء، چیزی است که از طریق ابزارهای سه‌گانه فوق به دیگران انتقال می‌یابد (۴). واقعیت خود شیء از هر چهار مؤلفه مزبور جداست.

افلاطون در مثالی راجع به دایره نشان می‌دهد که هیچ یک از این سه وسیله و خود

بصیرت (که عنصر چهارم است) خود شیء را بدان گونه که به راستی هست به دست نمی‌دهند. اگر به ابزارهای انتقال بصیرت در زبان توجه کنیم، می‌بینیم که همه نقصی دارند: آن‌ها همگی ابزار انتقال حقیقت‌اند ولی خود حقیقت نیستند و همگی مایل‌اند خود را به جای حقیقت جا بزنند. حتی بصیرت نیز مؤلفه‌ای از نفس ماست؛ یعنی غیر از خود حقیقت است و در واقع عقیده‌ای است که موجه شده، و عقیده چیزی است در نفس ما و در نتیجه در معرض دگرگونی قرار دارد. بصیرت چون از آن من است صبغه زمانی دارد و ممکن است فراموش شود. حقیقت در بصیرت ما حاضر می‌شود ولی از آن غایب هم می‌شود. بصیرت زمانی خود را به جای خود حقیقت نشان می‌دهد که به جای توجه به خود شیء، پیوسته بر دیدگاه خود پافشاری می‌کنیم. بنابراین، بصیرت چون از آن ماست ممکن است برای دیدن حقیقت ناتوان باشد.

بدین‌قرار، ابزارهای سه‌گانه انتقال حقیقت و خود بصیرت مفید خود حقیقت نیستند: «کلمه دایره خود دایره نیست، بیانی که چیستی دایره را تعریف می‌کند نیز خود دایره نیست، دایره‌ای که ترسیم می‌شود هم خود دایره نیست. عقیده من راجع به دایره و حتی بصیرت من به چیستی دایره، خود دایره نیست. رأی افلاطون این است که کلیه این وسایل [شناخت] خود را در مقام آنچه هستند بیان می‌کنند و به تعبیری، در ورود به پیش‌زمینه [یا حیطة فهم ما] آنچه را در آن‌ها به نمایش در می‌آید سرکوب می‌کنند» (Gadamer, 1980: 105). آن‌ها نه تنها حقیقت را منتقل می‌کنند، آن را مبهم نیز می‌کنند. آن‌ها هم آشکار می‌کنند و هم پنهان. پس در آن‌ها aletheia و lethe همزمان وجود دارد. افلاطون به این طریق وقوف خویش به اتصال ناگزیر وضوح و ابهام را در هر حقیقتی نشان می‌دهد، حقیقتی که در بحث و لوگوس آشکار می‌شود. پس جایگاه حقیقت فلسفی در زبان و گفتار است نه در ذهن من (بنگرید به Smith, 1981: 216). اسمیت می‌نویسد: «در این جا مهم است که افلاطون بصیرت ما را در میان ابزارهای شناسایی فهرست می‌کند، زیرا چنین چیزی علامتی واضح است دال بر این که او به غلبه‌ناپذیر بودن تنهای بشری اذعان می‌کند. ... حقیقت در بصیرت او [یعنی انسان] خود را 'نشان می‌دهد' اما خود را پنهان هم می‌کند» (Ibid.: 216-217).

همه این مؤلفه‌های چهارگانه در یک چیز مشترک‌اند: آن‌ها چیزی را به نحوی حاضر

می‌سازند. در کلمه، مفهوم، تصویر و بصیرت، خود شیء حاضر است (هرچند هرگز حضورش کامل نیست). این چهار مؤلفه، عناصر ضروری شناخت راستین‌اند، اما هرگز خود شیء را با یقین کامل فراچنگ نمی‌آورند. گادامر در این جا به مطلبی اشاره می‌کند که از جنبه‌ای با برداشت هایدگر از حقیقت به مثابه روشنایی برگرفته از بطن تاریکی قرابت چشمگیری دارد:

هرگز نمی‌توان یقین داشت که از این راه‌ها خود شیء در معقولیت 'ناپوشیده' کاملش به نمایش درمی‌آید. این تجربه بنیادین هر تلاش فلسفی و هر بحث فلسفی است: کلمات، کلمات و فقط کلمات، و با این همه، این کلماتی که فقط شماری کلمه‌اند قرار نیست سخنانی صرفاً پوچ باشند. آن‌ها باید بتوانند شیء را که منظور نظر است در شخصی دیگر برسانند و آن را به نحوی بر پا کنند که در او حاضر باشد. (Gadamer, 1980: 103)

نکته قابل توجه در این قول این است که گادامر در افلاطون اذعان به کمبودهای ذاتی وسایل نیل به حقیقت را نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که اگرچه یگانه راه‌های رسیدن به خود شیء تمسک به ابزارهایی است که آن شیء را به نحوی (فقط از وجهی) حاضر می‌سازند، اما جز این راهی برای شناخت بشری متصور نیست: ابزارهای شناخت همواره اشیاء را فقط از وجهی حاضر می‌سازند و از سایر وجوه آن را پوشیده می‌دارند.

تناهی بشری را نیز در نسبت با حقیقت وجود به‌وضوح می‌توان در این آموزه افلاطون، ذیل تفسیر گادامری از آن، بازشناخت. مؤید این رأی، مطلبی است که گادامر بیان می‌کند: «ولی آیا صعود از طریق علوم... به سوی بینش اعلی به امر خیر و نزول از این بینش، چیزی بیش از [نوعی] طرح آرمانی است؟ آیا همان طور که افلاطون به وجهی چنین مؤثر در این جا تعلیم می‌کند، همواره وضع بر این منوال نیست که ما در مقام انسان، نظم خوب و بد، نظم کل واقعیت را تنها در تلاش‌های متناهی محدود می‌توانیم درک کنیم؟ شاید در تحلیل نهایی، بی‌تعینی دو [اشاره به آموزه ثنویت نامتعیین نزد افلاطون] دقیقاً اشاره‌ای به این است که نزد ما هیچ ساختار روشن بی‌ابهامی از وجود مطرح نیست» (Ibid.: 105).

گادامر معتقد است کانون فلسفه افلاطون مسئله واحد و کثیر است و نه نظریه مُثل.

به عقیده وی، دیالکتیک افلاطون در مکتب فیثاغوری ریشه دارد که در آن «همانی» و «غیر» از اصول واحد و ثنویت به دست می‌آیند. اصول واحد و ثنویت مبنای آموزه ایده‌ها هستند و در واقع همان چیزهایی هستند که محدوده‌های متناهی گفتار بشری را تثبیت می‌کنند. این مطلب را می‌توان با مثالی نشان داد. عدد ۵ را در نظر می‌گیریم. تردیدی نیست که این عدد فی‌نفسه امری واحد است. اما وقتی می‌کوشیم آن را تعریف کنیم، درمی‌یابیم که هیچ تعریفی به‌تنهایی نمی‌تواند عدد ۵ را به دست دهد و سایر تعاریف را طرد کند. زیرا عدد ۵ نه تنها حاصل جمع ۱ و ۴، یا ۳ و ۲ است، بلکه حاصل ضرب ۵ و ۱ نیز هست. از طرف دیگر، عدد ۵ را می‌توان به شیوه‌های بی‌شماری از جنبه سلبی نیز تعریف کرد. می‌توان گفت عدد ۵ بر ۲ تقسیم‌پذیر نیست. مشاهده می‌کنیم که عدد ۵ در عین حال که واحد است، خود را به شیوه‌های کثیری بروز می‌دهد و این شیوه‌ها (با توجه به نامحدود بودن مجموعه اعداد صحیح) عملاً نامتناهی‌اند. به عبارت دیگر، عدد ۵ هم واحد است و هم کثیر.

حال، به اعتقاد گادامر، افلاطون این بصیرت بنیادی ریاضیاتی را به حوزه اندیشه فلسفی می‌آورد. به این ترتیب که از نظر او، هر ایده‌ای در عین حال که واحد است، جلوه‌های بی‌شماری از خویش را آشکار می‌کند (این نکته را در بالا راجع به ایده خیر نشان دادیم). بنابراین، علی‌الاصول شیوه‌های متعددی برای تقرب به هر ایده‌ای وجود دارد و این شیوه‌ها در بستر زبان و ابزارهای چهارگانه حصول شناخت عملی می‌شوند. به عقیده گادامر، افلاطون در پارمنیدس نشان می‌دهد که «ایده‌ای واحد بنفسه قابل شناخت نیست و منشأ خطایی که سقراط جوان بدان دچار می‌شود همین است. در هر بصیرتی شبکه‌ای کامل از ایده‌ها درگیر است و پرسش‌گری واقعی افلاطون، ناظر به اصول تقویم‌بخش، سازمان‌دهنده و ساختاری این ارتباط دوسویه ایده‌هاست» (Gadamer, 1980: 119). به چنگ آوردن این ارتباط دوسویه ایده‌ها، به‌زعم گادامر، «تجربه شایسته پیشبرد بصیرت است، نوعی euphoria [برون‌شد] که طبق فیلیبوس (c15) برای شخصی رخ می‌دهد که در مسیر مناسب به سوی راه حل مسئله واحد و کثیر حرکت می‌کند» (Gadamer, 1980: 119)؛ از سوی دیگر، «آدمی فقط زمانی می‌فهمد که شناخت، دانستن و بصیرت چیست که همچنین درک کند چگونه ممکن است یک و یک بشوند دو و چگونه 'دو' یک است» (Gadamer, 1980: 135).

مسیر مناسب به سوی راه حل مسئله واحد و کثیر از نظر افلاطون دیالکتیک است. گادامر در توضیح معنای دیالکتیک می‌گوید دیالکتیک مورد بحث در نامه هفتم دقیقاً همان دیالکتیکی است که در پارمنیدس محل بحث است: زیرا در این جا نیز دیالکتیک ناشی از تکثر جنبه‌هایی است که می‌توان چیزی را در ظرف زبان تفسیر کرد. این جنبه‌های متکثری که در واقع جنبه‌های متکثر نگریستن به اشیا هستند عنصر ثمربخشی در دیالکتیک است که جنبه مثبت آن را می‌سازد. ضعفی که در ابزارهای چهارگانه حصول و انتقال شناخت یا بینش مشاهده کردیم از طریق جنبه مثبت دیالکتیک؛ یعنی وجود منظرهای گوناگونی برای تفسیر شیء واحد، جبران می‌شود. به‌زعم گادامر، افلاطون به‌خوبی آگاه است که این سرچشمه *aporia* (راه به جایی نبردن) در رویه‌های شناختی بشر در عین حال سرچشمه *euporia* (برون‌شد) نیز هست که در گفتار به دست می‌آید و به‌علاوه، رابطه *aporia* و *euporia* کاشف از رابطه پوشیدگی و آشکارگی است. گادامر می‌نویسد:

اما افلاطون به‌خوبی می‌داند که این منشأ همه *aporia* [راه به جایی نبردن] همچنین منشأ *euporia* [برون‌شد]ی است، برون‌شدی که در گفتار به‌دست می‌آوریم. کسی که این یک [یعنی راه به جایی نبردن] را نمی‌خواهد باید بدون آن یک [یعنی برون‌شد] سر کند. تناسب بی‌ابهام و دقیق جهان نشانه‌ها^{۴۰} با جهان امور واقع؛ یعنی تناسب جهانی که ما بر آن تسلط داریم با جهانی که می‌کوشیم بر آن تسلط بیابیم [...] هرچه باشد] زبان نیست. کل مبنای امکان زبان و سخن گفتن [...] ابهام^{۴۱} یا «استعاره»^{۴۲} است....

تنها اگر این تجربه دیالکتیکی بی‌واسطه و بنیادی را در نظر داشته باشیم، می‌فهمیم که افلاطون چه چیزی را مراد می‌کند وقتی امکان نهایی شناخت را به‌مثابه نوعی درنگیدن^{۴۳} در هر چهار فقره از این ابزارها توصیف می‌کند — درنگیدن که از یکی به آن دیگری رفت و آمد می‌کند. هر تلاشی برای استنباط سلسله‌مراتب صعودی منظمی از این مجموعه ابزارها؛ یعنی نوعی درجه‌بندی کردن آن‌ها که با صعود نفس بر بستر کل نظام شناخت به سوی ایده خیر متناظر باشد، به کلی بر خطاست (Ibid.: 111).

در نتیجه، شناسایی بشری قطعی نیست، بلکه حرکت رفت‌وبرگشتی بی‌پایانی میان ابزارهای دسترسی به خود شیء است، حرکتی که در بحثی موفقیت‌آمیز به قرب موضوع مورد جستجو می‌آید، ولی هرگز به‌تمامی به آن دست نمی‌یابد. در نامه هفتم، افلاطونی

دیالکتیکی را می‌بینیم که می‌داند فلسفه دارای صبغه گفتاری؛ یعنی مقید به زبان، می‌ماند و لذا حقایق فلسفه قرار نیست با ایمنی و یقین روشی به دست آیند. در واقع فلسفه به هیچ پاسخ نهایی‌ای نمی‌رسد و باید همواره بر پرسش‌ها پا فشاری کند. این افلاطون با آنچه هایدگر متفکری متافیزیکی توصیف می‌کند فاصله بسیار دارد. افلاطون کسی است که در او معنای اصیل حقیقت به‌مثابه ناپوشیدگی؛ یعنی حاضرسازی در پس‌زمینه پوشیدگی، بسیار زنده است (Smith, 1981: 217).

گادامر همچنین به نظریه ایده‌های افلاطونی نظر می‌کند. همان‌طور که گفتیم، وی معتقد است که فلسفه واقعی افلاطون متضمن فرض گرفتن نظریه ایده‌ها نیست (Gadamer, 1980: 119). به عقیده گادامر، فرضیه مثل نه فلسفه واقعی افلاطون بلکه آغازگر تلاش فلسفی واقعی اوست. وی برای تبیین این رأی به محاوره پارمنیدس استناد می‌کند، که در آن گفته می‌شود هیچ ایده منفردی به‌خودی خود شناخته نمی‌شود.

در هر بصیرتی، شبکه یا تور کاملی از ایده‌ها مضمّن است و پرسش‌گری واقعی افلاطون ناظر است به اصول قوام‌بخش، سازماندهنده و ساختاری این اتصال متقابل ایده‌ها. همان‌طور که نظام نمونه‌وار علوم ریاضی نوعی پیوستار یکپارچه عرضه می‌کند که از عدد به نقطه، خط، سطح و حجم ... گسترش می‌یابد، به همین ترتیب صعود و نزول، وحدت و کثرت، ادغام امور مجزا در وحدت شگفت‌انگیز و شفافیت از استلزامات فراوان دامن‌گستر، قانونی است که در واقع بر پیشروی در بینش فلسفی درون کلیتی گفتاری، کلیتی از logoi حاکم است (Ibid.: 119).

نکته‌ای که گادامر در این‌جا مطرح می‌کند این است که شناختن ایده‌ها اولاً هرگز با شناختن مجزای ایده‌ها حاصل نمی‌آید بلکه همواره باید به کلیتی از ایده‌ها نظر داشت و ثانیاً این فرایند شناختن هرگز پایانی ندارد، چرا که استلزامات شبکه ایده‌ها، شبکه شناخت‌ها، شبکه روابط میان امور شناخته‌شده خصوصیتی دامن‌گستر دارد که موجب می‌شود نتوان پایانی برای آن متصور شد. از این رو می‌نویسد:

به نظر من، آنچه این آموزه به راستی توصیف می‌کند همانا تجربه شایسته پیشبرد بینش است؛ یعنی همان euporia که طبق فیلبوس (c15) برای کسی رخ می‌دهد که در مسیر مناسب به سوی راه حل مسئله واحد و کثیر حرکت می‌کند (راه گفتار که شیء

مورد بحث را آشکار می‌کند. همین دیالکتیک واحد و کثیر است که محدوده‌های متناهی گفتار و بینش بشری) و موقعیت ثمربخش ما در میانه معنای منفرد و متکثر، وضوح و ابهام را تثبیت می‌کند (Ibid.: 119-120).

ابزارهای شناخت بشری، بشر متناهی، می‌توانند در logoi یا گفتارها و استدلال‌ها به بینشی از خود شیء دست یابند، و این بینشی است درست که کامل نبودنش موجب کاذب بودنش نمی‌شود. اما موقعیت‌مندی ذاتی بشر، که ناشی از تناهی اوست، راه تکمیل شدن این کلیت گفتارها و استدلال‌ها، راه انطباق مطلق ابزارهای شناخت بر خود شیء، را سد می‌کند. «آنچه هست، به‌عنوان روابط متقابل نامتناهی اشیاء هست، که از آن در هر زمان مفروضی در گفتار و بینش [فقط] جنبه‌ای متعین و نسبی 'به پیش‌زمینه می‌آید' و در نور ناپوشیدگی قرار می‌گیرد» (Ibid.). گفتار بشری در واقع حرکتی است به‌سوی پوشیدگی این روابط متقابل نامتناهی اشیا و گشودن و روشنایی بخشیدن به بخشی از این روابط با اذعان به پوشیدگی بخش بزرگی از این شبکه روابط. گادامر می‌نویسد:

کار و زحمت دیالکتیک، که در آن حقیقت آنچه هست در نهایت بر ما می‌درخشد، به‌اقتضای طبع بی‌پایان و نامتناهی است (Ibid.).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، نخست تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت را شرح دادیم و سپس به انتقادات هایدگر به نظریهٔ مُثُل (و نظریهٔ حقیقت) افلاطون پرداختیم. هایدگر هرگز از این که حقیقت همان aletheia است عدول نکرده و همواره اعتقاد داشته که افلاطون حقیقت را دستخوش تحولی ذاتی کرده و بدین ترتیب، زمینهٔ ظهور سوپژکتیویسم مدرن را فراهم آورده است. در مقابل، گادامر با رجوع به نقش ایدهٔ خیر در فلسفهٔ افلاطون و رابطهٔ آن با سایر ایده‌ها و نیز بحث دیالکتیک در نامهٔ هفتم کوشیده است که نشان دهد که افلاطون به هیچ وجه صرفاً قائل به حقیقت به‌مثابه «درستی» نبوده است و به حقیقت بنیادی‌تر در مقام aletheia اعتقاد داشته است. گادامر نشان می‌دهد که ایدهٔ خیر ایده‌ای است فراسوی وجود که نحوهٔ وجودش با نحوهٔ انکشاف حقیقت از بطن اختفا همسنگ است، به‌طوری که خیر در فلسفهٔ افلاطون دقیقاً از بطن کشاکشی میان

پوشیدگی و آشکارگی رخ نشان می‌دهد و پیوسته نقاب بر چهره می‌کشد. به علاوه، مفهوم دیالکتیک نزد افلاطون (که در جای‌جای محاورات وی روش وصول به ایده‌ها یا مُثُل است) به‌مثابه حرکتی رفت و برگشتی میان انحای چهارگانه حصول شناخت، و استعلای خود شیء (یا ایده) از ابزارهای شناخت و به تبع، نقش پوشاننده - آشکارکننده ابزارهای شناخت، می‌توانند زمینه را برای اتخاذ نگرشی بدیع و جامع‌تر نسبت به مُثُل به مثابه اموری که پیوسته رخ نشان می‌دهند و رخ می‌پوشند، فراهم می‌کند. به علاوه، گادامر با کار خویش بر روی افلاطون، فقط در پی حل‌وفصل مسئله‌ای پژوهشی در میان مفسران افلاطون نبوده است، بلکه با مبرا ساختن افلاطون از نقد ویرانگر هایدگر، زمینه را برای همسخنی با سنت غنی فلسفه و کشف امکاناتی نو فراهم کرده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Metaphysik der Anwesenheit/ Metaphysics of Presence
2. *Platons Lehre von der Wahrheit/ Plato's Doctrine of Truth*
3. *Platos Ideenlehre / Plato's Theory of Ideas*
4. *Metaphysics*
5. The One and the Indeterminate Dyad
6. "Was ist Wahrheit?" / "What Is Truth?"
7. *Platon: Sophistes*
8. *Sein und Zeit/ Being and Time*
9. Ort/ Place
10. Verbergen/ to hide
11. *Nicomachean Ethics*
12. Rede/ discourse
13. Übereinstimmung / correspondence
14. Urteil/ judgment
۱۵. در این‌جا از مثالی که لوکنر (۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۶۹) به جای مثال هایدگر آورده است بهره می‌بریم. چنان‌که لوکنر نشان می‌دهد، مثالی که هایدگر در وجود و زمان (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۸۲-۲۸۳) می‌آورد خالی از مناقشه نیست.
16. Wahrnehmung/ Perception
17. Richtigkeit/ correctness
18. Das Wirkliche/ the real
19. He tou agathou idēa/ die Idee des Guten/ the idea of the Good
20. Vernehmen/ apprehending

21. Helioeidēs/ sunlike
22. Mistress
23. Homoiosis
24. Paul Friedländer
25. *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles/ The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*
26. *Brief über den Humanismus/ Letter on Humanism*
27. Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache/ being that can be understood is language
28. Mitte/ Medium
29. Überwindung/ overcoming
30. Seinsvergessenheit/ forgetfulness of being
31. Nihilismus/ nihilism
32. Schlechthin ungreifbare Gute/ absolutely intangible Good
33. Überwindung/ overcomming
34. Verwindung / to get over
35. Anblick/ view of somthing
36. Aussehen/ how something looks
37. Anblick des Guten/ view of the good
38. Ausblick auf das Gute/ looking to the good
39. "Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief"/ "Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter"
40. Zeichenwelt/ sign world
41. Vieldeutigkeit/ ambiguity
42. Metaphorik/ metaphor
43. Verweilen/ lingering

منابع

- عباسی، بابک. (۱۳۸۵). «آموزه حقیقت افلاطون و هایدگر: بحثی انتقادی»، *نامه فلسفی*، ج ۲، ش ۱، ۲۵-۴۲.
- لوکنر، آندرناس. (۱۳۹۴). *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران: نشر علمی.
- مصلح، علی اصغر و رضا دهقانی. (۱۳۹۱). «تفسیر و اساسان هایدگر از افلاطون در پرتو کتاب آموزه افلاطون در باب حقیقت»، *نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، سال ۶، شماره مسلسل ۱۰، ۱۵۹-۱۸۰.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- Bernasconi, Robert. (1986). "Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer",

- Research in Phenomenology*, Vol. 16, pp. 1-24.
- Dostal, R. J. (1985). "Beyond Being: Heidegger's Plato", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 23, Number 1, pp. 71-98.
- Gadamer, Hans-Georg. (1975). *Truth and Method*, Trans. By Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, Continuum.
- Gadamer, Hans-Georg. (1980). *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Trans. By P. Christopher Smith, New Haven, Yale University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. (1986a). *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Trans. By P. Christopher Smith, New York, Yale University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. (1986b). *Gesammelte Werke*, band 2, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, Ergänzungen Register*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. (1990). *Gesammelte Werke*, band 1, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. (1991). *Gesammelte Werke*, band 7, *Griechische Philosophie III*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Heidegger, Martin. (1972). *On Time and Being*, trans. By Joan Stambaugh, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. (1998). *Pathmarks*, ed. By William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time*, Trans. By John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, Blackwell.
- Kockelmans, Joseph J. (1984). *On Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press.
- Lammi, Walter. (1991). "Hans-Georg Gadamer's 'Correction' of Heidegger", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 3 (Jul. – Sep.), 487-507.
- McGuirk, James N. (2008). "Aletheia and Heidegger's transitional readings of Plato's cave allegory", *British Society for Phenomenology*, Vol 39, No 2, 167-185.
- Mullhall, Stephen. (2013). *Heidegger's Being and Time*, New York, Routledge.
- Plato. (1997). *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing House.
- Smith, P. Christopher. (1981). "H.-G Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 12 No. 3, October.
- Snyder, T. Jacob. (2012). (a Master of Arts thesis), *Reading Plato with Heidegger: A Study of the Allegory of the Cave*.
- Wachterhauser, Brice R. (1999). *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Illinois, Northwestern University Press.