

# ناتمامیت تفسیر بایدگر از حقیقت افلاطونی

## خوانشی انتقادی از آموزه افلاطون در باب حقیقت<sup>(۱)</sup>

سعید بینای مطلق<sup>۱</sup>، سیدمجید کمالی<sup>۲</sup>

### چکیده

هایدگر در رساله آموزه افلاطون در باب حقیقت، با رجوع به «تمثیل غار» افلاطون بر آن میشود که معنای حقیقت در اندیشه افلاطون نسبت به آنچه یونانیان پیشاسقراطی از حقیقت مراد میکردند، دستخوش دگردیسی میگردد؛ تا آنجا که حقیقت بمتابه «نامستوری»، به حقیقت بعنوان «صدق» و «مطابقت» تقلیل مییابد. هدف نوشتار حاضر تبیین این نکته است که تفسیر هایدگر از حقیقت نزد افلاطون، تمامیت اندیشه افلاطون درباره معنای حقیقت را شامل نمیشود. از اینرو، کوشش میشود، با رجوع به برخی آراء افلاطون در باب مثال «خیر»، مثال «زیبایی»، «وجود» و «حقیقت» (التیا)، برخی موارد ناقض تفسیر هایدگر از معنای حقیقت در نظام فکری افلاطون نشان داده شود. همچنین میکوشیم، نشان دهیم که مواجهه هایدگر

۳۵

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ Said\_binayemotlagh@yahoo.fr

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ s.m.kamali@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۵/۶/۲



با افلاطون، تقلیل‌گراست و فروکاستن معنای حقیقت به صرف صدق و مطابقت، پیش از آنکه دربارهٔ مستندات آراء افلاطون باشد، ناشی از اراده خود هایدگر برای نامگذاری تمامیت تاریخ فکری غربی با عنوان متافیزیک غربی بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** حقیقت (الثیا)، ایده خیر (آگاتون)، نامستوری، وجود، زیبایی، افلاطون، هایدگر

\* \* \*

### مقدمه

هایدگر، اگرچه، وجود و زمان را با نقل فرازی از محاوره سوفسطایی آغاز میکند و یا در برخی متون، گریزی به افلاطون میزند، اما تنها در یک نوشته یعنی آموزه *افلاطون در باب حقیقت*<sup>۱</sup> بنحوی صریح به او میپردازد. تفاسیر ارائه شده در این رساله هایدگر، بر این باور مبتنی است که ماجرای فلسفه پس از افلاطون، مجموعه برداشتهای تحریف شده از موضوعات و مضامین فلسفی افلاطونی است. در این میان، معنای «حقیقت»<sup>۲</sup> نزد افلاطون و تفسیری که هایدگر از آن بدست میدهد، بستر مناسبی برای ارزیابی دیدگاه او دربارهٔ افلاطون بطور خاص و تاریخ متافیزیک بنحوی عام را فراهم می‌آورد.

هایدگر در این رساله، بطور خاص تمثیل غار افلاطون را بررسی میکند. او در این مسیر، با تدقیق در مفاهیمی همچون «ادراک»، «تمثل» و «مثال» تلاش میکند، دگردیسی معنای حقیقت در اندیشه افلاطون را نشان دهد. وی این دگردیسی را در تقلیل حقیقت بمناب «نامستوری»<sup>۳</sup>، به حقیقت بعنوان «صدق» و «مطابقت» معرفی میکند.<sup>(۲)</sup> فرض اصلی نوشتار پیشرو - که تلاش ما معطوف به اثبات آن میباشد - این است که تفسیر هایدگر از حقیقت نزد افلاطون، تمامیت اندیشه افلاطون درباره معنای حقیقت را دربرنمیگیرد ازاینرو، کوشش میشود، با رجوع به برخی آراء افلاطون در باب مثال «خیر»، مثال «زیبایی»، «وجود» و «حقیقت» (الثیا)، برخی موارد ناقص تفسیر هایدگر از حقیقت در نظام فکری افلاطون نشان داده شود.

برای این کار، ابتدا مؤلفه‌های بنیادی رساله *آموزه افلاطون در باب حقیقت* هایدگر را

1. *Platons Lehre von der Wahrheit*
2. *alethia*
3. *unverborgenheit/unhiddenness*



بیان میکنیم و سپس انتقادهای قابل طرح به تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطونی را ذکر مینماییم.

## ۱. مؤلفه‌های بنیادی رساله آموزه افلاطون در باب حقیقت

### ۱-۱. تحریف افلاطونی معنای حقیقت از منظر هایدگر

کوششهای هایدگر برای واکاوی معنای حقیقت، تلاشی دامنه‌دار بوده است تا آنجا که در ادوار مختلف فکری او، تلقیهای متفاوتی از این مفهوم قابل برداشت است. او در وجود و زمان، بحث حقیقت را در تحلیل «دازاین»<sup>۱</sup> وارد میکند و بر این باور است که تحلیل دازاین، متضمن معنای مهمی برای حقیقت است؛ وی در این اثر، حقیقت را با آشکارگی دازاین، مرتبط دانسته و نشان میدهد که تمام فهمهای فلسفی و روزمره از حقیقت باید با این تجربه بنیادینتر از حقیقت ارتباط یابد.<sup>(۳)</sup> اما نظر هایدگر درباره مفهوم حقیقت در دو اثر دیگر او، یعنی درباره ذات حقیقت و اثری که در این نوشتار در پی واکاویش هستیم؛ یعنی آموزه افلاطون در باب حقیقت، در قیاس با وجود و زمان بسط و گسترش بیشتری مییابد.<sup>(۴)</sup>

بعقیده هایدگر، همه اختلافاتی که در میان فیلسوفان طرفدار نظریه افلاطونی حقیقت، وجود داشته، بر سر این توافق بوده که حقیقت، مستلزم «انطباق و صدق» میان ادراک و ظاهر و صورت بیرونی موجودات ادراک شده است. این تأکید بیش از حد بر صدق، برآمده از نگاه افلاطون است، درحالی که ما در مواجهه با موجودات، با چیزی فراتر از ادراک و شناخت درست و منطبق با آنها، روبرو هستیم. به عبارتی، بواسطه افلاطون و با طرح حقیقت بمعنای انطباق و صدق، معنای اصیل حقیقت، یعنی «نامستوری» به محاق رفته و تحریف میشود.<sup>(۵)</sup>

در تفسیر هایدگر از حقیقت نزد افلاطون، آنچه‌آنکه در رساله آموزه افلاطون در باب حقیقت او مییابیم، دو سطح قابل تمیز است: در یک سطح، مقصود او صرفاً تاریخی است. در واقع، تعیین لحظه‌یی در تاریخ فلسفه غرب که در آن، حقیقت جانب ادراک و تمثیل را گرفت و از نامستوری دور شد. اما تحلیل هایدگر، سطح عمیقتری هم دارد که در این سطح میکوشد تا نشان دهد که در تفکر افلاطون، تصمیمی وجودشناختی که تقدیر تمامی متفکران بعدی را بنحوی رقم میزند، گرفته میشود. در این تقدیر حقیقت

1. Dasein



سعید بینای مطلق، سیدمجد کمالی؛ ناتمامیت تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطونی...

صرفاً بعنوان صفتی از برای گزاره تفسیر میشود؛ حقیقتی که بر «کنش ادراکی»<sup>۱</sup> و تمثیل و بازنمایی<sup>۲</sup> مبتنا دارد.<sup>(۶)</sup> اینچنین و با اعمال این محدودیت در فهم حقیقت، از وجود موجود عزل نظر میشود و نامستوری بمعنای پیشاسقراطی آن، به محاق میرود. بعبارتی، با تغییر معنای حقیقت در تفکر افلاطون، از آنجا که این تغییر تأثیری تاریخی بر جا میگذارد، فلسفه و فیلسوفان از دیدار با حقیقت بمعنای ناب و اصیل آن، محروم میشوند.

### ۲-۱. آموزه «ناگفته»<sup>۳</sup> افلاطون

از نظر هایدگر، آموزه<sup>۴</sup> هر متفکری، «آن است که در گفته‌اش، ناگفته مانده».<sup>(۷)</sup> برای یافتن ناگفته‌ها هم باید به گفته‌های فیلسوف رجوع کرد. هایدگر، در همان ابتدای رساله *آموزه افلاطون در باب حقیقت*، امکان بررسی همه گفته‌های افلاطون را ناممکن میداند؛ ازاینرو، بدنبال مفهومی کلیدی در آراء او میگردد تا ناگفته افلاطون را برملا سازد. بنظر او، در اندیشه افلاطون، «هر آنچه تا آن وقت برای آدمی آشکاره و بدیهی بود و طریقی که در آن، این امر، بدیهی بود، به چیز دیگری بدل میشود».<sup>(۸)</sup> بر اساس ترجمه هایدگر از «aletheia»، این امر بدیهی، «نامستوری» است که خصیصه بنیادین حقیقت است. نامستوری نزد او، یعنی «آنچه در مدار سکونت آدمی، در هر موردی، حضور گشوده‌یی است که از طریق آن، موجودات، وجود را آشکار میکنند».<sup>(۹)</sup> دعوی هایدگر این است که عزل نظر از حقیقت بمثابه نامستوری، آموزه «ناگفته» افلاطون است. آنچه از سوی یک متفکر ناگفته مانده، محدود به آنچه خود متفکر قصد داشت با گفته‌اش بگوید و یا حتی محدود به آنچه مخاطبان مستقیم یا باواسطه‌اش از گفته‌هایش میفهمیدند، نمیشود. ناگفته در گفته، حضور دارد، اما باید زمانی بگذرد تا شرایط تحقق برخی یا همه ناگفته‌ها فراهم شود.<sup>(۱۰)</sup> یکی از نتایج این سخن آن است که ناگفته‌هایی که برملا میشوند ممکن است با آنچه خود گوینده اصلی در نظر داشته، در تعارض باشد.

هایدگر برای تبیین دعوی خود درباب آموزه ناگفته افلاطون، به سراغ تمثیل غار او در *محاویره جمهوری* رفته، سطوح و ساحات گوناگون واقعیت در درون و بیرون غار را به تحلیل مینشیند. بنا به تفسیر او، هر یک از این سطوح، نسبتی با نامستوری دارد، بطوری که در هر ساحتی، «نامستوری باید نامیده شود و به ملاحظه درآید».<sup>(۱۱)</sup> افلاطون نامستوری را

۳۸

- 
1. vernehmung/perceptual activity
  2. vorstellung/representation
  3. ungesagte/unsaid
  4. lehre/doctrine



به آنچه ادراک شدنی باشد و بتبع آن، آنچه از این ادراک بتواند به مفهوم درآید، تقلیل می‌دهد. هر نوع موجودی که با آن میتوان مواجه شد، «ظاهری»<sup>(۱۲)</sup> دارد و به همین دلیل، آشکار میشود. افلاطون، این تلقی از ظاهر موجود را تا بدانجا گسترش میدهد که به بیان هایدگر، نامستوری «بنحو مستمر، بر پنهانی امر پنهان شده، غلبه میکند»؛<sup>(۱۳)</sup> درحالی که این غلبه مستمر، با ذات نامستوری بمتابۀ بنیاد حضور، سازگار نیست.

با این حال، هایدگر بر این باور است که نامستوری، هنوز برای تفکر افلاطون، ضروری است، اما تنها به معنایی تقلیل یافته است؛ به این معنا که «امر آشکار را در آشکارگیش، دسترس پذیر بوده و این خودنشانگری را رؤیت پذیر میکند».<sup>(۱۴)</sup> از نظر هایدگر، مفهوم افلاطونی مثال، «منظری است که ظاهر<sup>۱</sup> را ارزانی میدارد؛ همان ظاهری که در آن حضور میباید».<sup>(۱۵)</sup> بعبارتی، ذات مثال در آشکاره بودن و اعطاء کردن رؤیت پذیری تقرر دارد؛ همین است که حضور، هر موجودی را در وجود می آورد. مثال مبدایی میشود که بواسطه آن، هر موجودی، میتواند به ادراک درآید. طبق نظر هایدگر، این همه کاری است که مثال انجام میدهد.<sup>(۱۶)</sup> از نظر هایدگر، در اینجا، منشأ انحراف افلاطونی نهفته است. در رأی افلاطون، «امر آشکار و نامستور، صرفاً و در آغاز، بمتابۀ آنچه در ادراک مثال، دریافت میشود» و «بمتابۀ آنچه در فعل شناسایی<sup>۲</sup>، شناخته میشود<sup>۳</sup>، به فهم درمی آید».<sup>(۱۷)</sup> از اینرو، نامستوری، «ضرورتاً از طریق دیدن، به انجام میرسد و بنابراین، در نسبت با دیدن، ضبط شده و وابسته به آن است».<sup>(۱۸)</sup>

این نسبت، همه ساحت و سطوح واقعیت را دربرمیگیرد و درنهایت، شامل مفهوم افلاطونی خیر<sup>۴</sup> (آگاتون) نیز میشود. بزعم هایدگر، مقصود نخستین افلاطون از «مثال تمام مثالها»، «ممکن ساختن ظهور همه جانبه امر حاضر از همه جوانب رؤیت پذیرش است».<sup>(۱۹)</sup> به همین دلیل، از نظر او، ترجمه درست تر آگاتون، امر «مناسب»<sup>۵</sup> است تا «خیر».<sup>۶</sup>

خیر، بنحو ضمنی، بار معنایی اخلاقی دارد که البته بخشی از معنای آگاتون را میرساند، اما آگاتون به خودی خود، بنیادینتر از این معناست؛ چراکه این مفهوم، «هر

1. aussicht/exterior
2. gignoskomenon
3. gignoskein
4. to agathon
5. tauglich/the suitable
6. The Good/das Gute



امر آشکاری را به آشکارگی می‌آورد و فی‌نفسه مناسبترین آشکارگی و در آشکارگیش، رؤیت‌پذیرترین است».<sup>(۲۰)</sup>

هایدگر آموزه ناگفته تمثیل غار را اینگونه خلاصه میکند:

حقیقت تحت انقیاد مثال درمی‌آید. افلاطون با گفتن اینکه مثال، اصلی است که نامستوری را برملا میکند، [حقیقت] را به درون ناگفته‌ی تبعید میکند که زان‌پس، ذات حقیقت، از تمامیت ذاتی مقتضیش فاش نمیشود بلکه در ذات مثال، مأوا میگردد. ذات حقیقت، از خصیصه بنیادین نامستوری اعراض میکند.<sup>(۲۱)</sup>

حقیقت بعنوان صفت گزاره، در قیاس با حقیقت بمثابه صفت نامستوری موجودات، وجهی ثانوی دارد. عبارتی، موجودات در ابتدا باید بنحوی خاص وجود داشته باشند تا بتوان گزاره‌هایی «صادق» درباره آنها بیان کرد. اما افلاطون، حقیقت را از «نحوه بودن» اشیاء به «نحوه ظهور» آنها جابجا میکند. در تمثیل غار، گذر از مرحله‌ی به مرحله دیگر، با نامستوری صرف مشخص نشده، بلکه، به نوعی صدق و مطابقت محدود میشود؛ معیاری که درستی انطباق نگاه‌شناختی ما با جلوه‌های بیرونی مراحل مختلف را میسنجد. هایدگر، نتیجه این تغییر نگاه را اینگونه بیان میکند:

... دیدن و شناخت چیزی صحیح و صادق بدل میشوند، بطوری که این صدق، بیدرنگ تا والاترین مثال پیش میرود و در این مطابقت و هماهنگی تعین مییابد. در این مطابقت، دریافت و ادراک، با آنچه باید دیده شود، قیاس میشود. این همان، جلوه و ظاهر موجودات است.<sup>(۲۲)</sup>

در نهایت، حقیقت، «به صدق<sup>۱</sup> و مطابقت<sup>۲</sup> میان شناخت و امر واقع بدل میشود».<sup>(۲۳)</sup> نامستوری بمعنای محض آن، هنوز حضور دارد، اما افلاطون مکان آن را به «آشکارگی ظاهر (یک موجود) و به‌همراه آن، به دیدنی که ملازم این ظاهر است و از این طریق به ساحت درستی و صدق دیدن، برده است».<sup>(۲۴)</sup> افلاطون آنچه را که در وهله نخست اجازه میدهد، نامستوری رخ نشان دهد، «اموری فراحسی که با نگاهی غیرحسی، به دیدار می‌آیند، مثال مینامد؛ وجود موجوداتی که بواسطه بدن، قابل درک نیستند».<sup>(۲۵)</sup>

این جابجایی ناگفته افلاطونی که در ذات حقیقت رخ میدهد، تمامی سنت عقلانی غرب را تعین میبخشد. هایدگر بر این دعوی است که «تثبیت ذات حقیقت

1. richtigkeit; orthotes

2. übereinstimmung/the correspondence

بمنابه صدق تصورات (بازنماییهای) گزاره‌یی، به معیاری برای تمامیت تفکر غربی بدل میشود.<sup>(۲۶)</sup> این درحالی است که این تلقی از حقیقت، محدود به قلمرو فلسفی نمیشود. هایدگر چنین نتیجه میگیرد که «...امروزه، این جابجایی در ذات حقیقت، دیری است که تثبیت شده و غیرمتعارف نمینماید؛ واقعیت بنیادینی که بر هر چیزی در تاریخ عالم تا اخیرترین دوره معاصر، حکم میراند».<sup>(۲۷)</sup> این جابجایی افلاطونی از حقیقت بمنابه نامستوری، به حقیقت بعنوان مطابقت میان دریافت بازنمودین با ظاهر موجودات، به درون همهٔ ساحات زندگی ما از جمله حیات تکنولوژیک ما رسوخ کرده است.

### ۳-۱. «نامستوری» و نقد هایدگر به نظریه شناخت افلاطونی

پژوهشگران حوزه تفکر یونانی، بر سر صحت ترجمه هایدگر از «الیا» به «نامستوری»، اتفاق نظر ندارند. در این میان، نقد فریدلندر در اینباره، بسیار جدی است که چندی بعد به آن خواهیم پرداخت. هایدگر در این رساله، اگرچه توضیحی ایجابی از معنای نامستوری بدست نمیدهد، با وجود این، نشانه‌هایی بدست میدهد تا بمعنای نامستوری نزدیک شویم. این نشانه‌ها حول محور مفهوم «حضور»<sup>۱</sup> میگردد. به بیان هایدگر، وقتی ما «در حضور» موجودی هستیم، تجربه ما محدود به مفاهیم نمیشود. او بر این باور است که افلاطون با معرفی ادراک و نسبت‌های بازنمودین میان موجودی که به ادراک درمی‌آید و ذهنی که ادراک میکند، بنیاد تمام مفهوم‌پردازیهای آینده را که در قالب نظریه شناخت مطرح میشوند، پیش مینهد. با این اتفاق، ادراک و تفهم به اموری خودبنیاد بدل شده، مؤلفه‌های زمانی موجودات کنار گذاشته میشوند.<sup>(۲۸)</sup> تمثیل و تصور یک موجود به قصد شناخت آن، رخدادی زمانمند است، اما محصول تمثیل افلاطونی، فی‌نفسه، غیرزمانی است. بحث هایدگر این است که مادام که مؤلفه‌های زمانی «حضور» یک موجود، فراچنگ نیاید، آن موجود بنحوی صحیح از طریق نامستوری به تجربه در نمی‌آید. از این منظر، معرفت‌شناسی پس از افلاطون، بیشتر بدنبال آن بوده که چه چیزی به ادراک درمی‌آید یا بازنمایی میشود. میتوان گفت که فلسفه بواسطه این انحراف، بهای گزافی پرداخت کرده است؛ اینکه نحوهٔ دخالت حضور زمان در فرایند ادراک و تفهم، نادیده انگاشته میشود.

در تمثیل غار افلاطون، نامستوری بتدریج بر موجود پنهان، چیره میشود تا دیگر هیچ

1. anwesen/presence

امر پنهانی باقی نمیماند. عبارتی، یک موجود صرفاً بدلیل آنچه بیرونی و خارجی میگردد، دیده و تجربه میشود. هایدگر در ادامه تفسیر خود، میان ظاهر<sup>۱</sup> یک موجود، ظاهری که صرفاً برای آدمی بعنوان دریافت‌کننده عیان میشود و آشکارگی<sup>۲</sup> که اجازه میدهد آن موجود، واجد ظاهری شود، تمایز مینهد.<sup>(۲۹)</sup> از این واقعیت که ظاهر یک موجود، بواسطه کنشهای ادراکی و بازنمایی ذهنی عیان میشود، نمیتوان به این نتیجه رسید که آن موجود، تمام و کمال به آشکارگی رسیده است. در واقع، نظر هایدگر این است که شناخت مبتنی بر آشکارگی یک موجود، چیزی فراتر از آنی است که چشم آن را ببینند. عبارتی، آنچه در اندیشه افلاطون تعیین‌کننده است، نادیده انگاشتن همین جنبه‌های غیرظاهری است.

نتیجه مواجهه مثال افلاطونی با نامستوری بمعنای آشکارگی ظاهری، تقلیل وجود موجود به چیزی ادراک‌شده، بازنمایی‌شده و شناسایی‌شده است؛ به این ترتیب، نامستوری، وابسته به دیدن<sup>۳</sup> میشود. از نظر تد سدلر<sup>۴</sup>، حقیقت نزد افلاطون در میان رخداد اصیل نامستوری و صدق و درستی «دیدن» در نوسان است؛ ازهمینرو، مبهم است.<sup>(۳۰)</sup> اینجا هایدگر میان دو نوع دیدن فرق میگذارد: نوع نخست دیدن، ادراکی است که بواسطه «eidos» حاصل میشود و نوع دوم آن صرفاً بصری را به دیدن فلسفی یا تعقل‌گره میزند. دعوی هایدگر این است که درک حسی چیزها و اشکال، مبتنی بر دیدنی شهودی است؛ دیدنی که خود با «نوس» و «مثال» درگیر است. با اینهمه، هر دو نوع دیدن، در نسبت با منشأ وجودشناختیشان است که تحقق مییابند و این منشأ چیزی نیست جز مثال افلاطونی.<sup>(۳۱)</sup> بزعم هایدگر همین نسبت، محل اشکال است؛ چراکه کنش دریافت و ادراک را از منشأ حقیقی و درست آن، یعنی حضور زمانمند نامستوری، بسیار دور میکند. این کنش و منشأ آن، پس از افلاطون، تنها در قالبی مفهومی که هر دو را به وضعیتی غیرزمانی فرو میکاهد، به اندیشه درمی‌آیند.

## ۲. تفسیر هایدگر در بوته نقد

تاکنون تلاش نمودیم با بازخوانی رساله آموزه افلاطون درباب حقیقت هایدگر، برخی مؤلفه‌های محوری آن را نشان دهیم. بر این اساس، باجمال میتوان گفت که بر

1. aussehen
2. erscheinen/the appearance
3. sehen/see
4. Ted Sadler





وفق نظر هایدگر، افلاطون بعنوان کسی که تلقی خاصی از حقیقت را پی‌ریزی کرد، آگاهی و فهم ما از وجود را یکسره تغییر داد. بعبارتی دیگر، با مغفول ماندن ویژگی بنیادی نامستوری در فهم متعارف متافیزیکی از حقیقت و با بدل شدن آن به صرف صدق و مطابقت، حقیقت از منزلگاه حقیقیش یعنی خود موجودات، طرد شده و در گزاره‌هایی که درباره موجودات هستند، سکنی مییابد. بنا به تفسیر یکی از شارحان هایدگر، این همان تأثیر تاریخی است که هایدگر از آن بعنوان تحریف و انحراف یاد میکند.<sup>(۳۲)</sup> بنا به فرض ما در نوشتار حاضر، فهم هایدگر از حقیقت افلاطونی، تمامیت نداشته، ازینرو، حکم او درباره حقیقت نزد افلاطون، با ایراداتی مواجه میشود. تبیین این ادعا، کاری است که تلاش میکنیم در بخش نقادی اندیشه هایدگر، آن را بر اساس پنج رویکرد انتقادی به انجام برسانیم:

## ۱-۲. حقیقت نزد افلاطون صرفاً بمعنای انطباق نیست

در مقام نقد تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطونی، میتوان مدعی شد که در نظام فکری افلاطون، ما در مواجهه با موجودات، با چیزی فراتر از صرف ادراک و شناخت درست و منطبق با آنها روبرو هستیم. مواجهه با اشکال و ابدان زیبا و طی طریق تا رسیدن به مثال زیبایی، دست‌کم آنطور که افلاطون در محاوره میهمانی نشان میدهد، راهی برای تبیین این دعوی می‌گشاید.

افلاطون در محاوره میهمانی نشان میدهد که اگرچه «دیدار» مثال زیبایی، محصول نوس است، با این حال، تنها طریق حصول این دیدار برای آدمی، تجربه‌ی است که با رؤیت اشکال زیبا آغاز شده و بتدریج تعالی یافته و نابت‌تر میشود. بعبارتی، بدن، شرط ضروری (اگرچه ناکافی) برای درک دست‌کم یکی از مثالها یعنی مثال زیبایی است:

آن کس که به رهبری عشق، زیباییهای خاکی و زمینی را بنگرد و نیز اگر آنها را چون پلکانی بکار گیرد که او را پله به پله به هدف و مقصود برساند، از یک زیبایی به دو زیبایی میرسد و از آنجا به زیبایی تن و اندام و بطور کلی از آنجا نیز به زیبایی اخلاق و منش و رفتار نیکو و چون از آن بگذشت، به زیبایی خرد و حکمت میرسد و از زیبایی دانش و حکمت به زیبایی دانش مطلق و بی‌پایان ... ای سقراط عزیز! در این هنگام است که زندگی برای نوع بشر ارزش زندگی کردن را پیدا میکند؛ یعنی در زمانی که انسان موفق به این شود که خود زیبایی را مشاهده کند.<sup>(۳۳)</sup>

روشن است که رسیدن به ساحت دیدار زیبایی ممکن نمیشود، مگر آنکه مراتب فروتر زیبایی که با ابزار بدن قابل درک است، به تجربه درآید. بنابراین، با توجه به اینکه ما موجوداتی جسمانی هستیم، بخشی از تمامیت تجربه ما از زیبایی، صرف احساس و دریافت حسی از چیزهای زیباست؛ یعنی نخستین گام برای صعود به رؤیت زیبایی مطلق. بنابراین، از نظر افلاطون، یکی از تجارب لازم برای تعالی بسوی مثال زیبایی، ادراک حسی از اشکال و چیزهای زیباست و از آن طرف، منشأ زیبایی در اشکال زیبا، مثال زیباست. تا اینجا، رأی هایدگر تأیید میشود. اما باید توجه داشته باشیم سیری که افلاطون برای نیل به دیدار زیبایی ترسیم میکند، علاوه بر ادراک منطبق با چیزها، شامل عشق واقعی به اشکال و ابدان زیبا هم هست؛ چنین عشقی، دست کم در مورد عشق به انسان زیبا، چیزی فراتر از ادراک حسی است.

بنظر میرسد، هایدگر، این «دیدار» را که بواسطه مثالها ممکن میشود، به مفاهیمی که از ادراک حسی خود میسازیم، تقلیل میدهد. اینچنین، حقیقت به انطباق صرف میان بازنمایی (تمثل) با شکل ظاهری چیزی که به ادراک درآمده، بدل میشود. این در حالی است که خود افلاطون، نسبت میان تجربه حاصله از مثالها (دست کم، مثال زیبایی) و بیان این تجربه را بمثابه «انطباق و صدق» میان گزاره‌ها و ادراک حسی تعریف نمیکند. عبارتی، مشاهده مثال زیبایی، مستلزم چیزی فراتر از صرف ادراک حسی درست و منطبق است. با این بیان میتوان چنین نتیجه گرفت که حقیقت در افلاطون، صرفاً به انطباق ادراکات ما با ظواهر اشیاء در قلمرو گزاره، محدود نمیشود.

## ۲-۲. تقلیل «مثال خیر» افلاطون در تفسیر هایدگر

بنظر هایدگر، خیر، مثال همه مثالها، منشأ نهایی رؤیت‌پذیری است.<sup>(۳۴)</sup> هایدگر با این تفسیر، در واقع جایگاه مثال خیر را بنحوی فرو میکاهد و کارکرد آن را در نظام افلاطونی، رؤیت‌پذیر ساختن موجودات و در نتیجه قابل ادراک شدن آنها معنا میکند. در واقع هایدگر با مطلق انگاشتن نقش آگاتون بعنوان مثال مثالها در جریان شناخت امور، در پی برساختن چهره‌یی کاملاً مفهومی و ایستا از فلسفه افلاطون است. بدیهی است در چنین نظامی، حقیقت تنها در جایی خود را نشان میدهد که امور در پرتو روشنایی مثال خیر، با ادراکات و مفاهیم حاصل از آنها منطبق باشند. نکته دیگر، آن است که از این واقعیت که آگاتون، به همه موجودات صورتی ادراک‌پذیر، اعطاء میکند، این نتیجه بدست نمی‌آید که آگاتون، صرفاً نیروی اعطاء ادراک‌پذیری است. با این تفسیر، یکبار دیگر به نقد هایدگر از افلاطون میپردازیم. پیش از این گفته شد که بنظر هایدگر، نزد

۴۴

افلاطون، نامستوری، تحت انقیاد عالم مثالها درمی آید و بدین ترتیب، وجود در تنگنای مفهومی - مفهومی که خود محدود به دریافت ظاهر شیء است - گرفتار آمده و محدود میشود. اگر بپذیریم که آگاتون در افلاطون، شأنی فراتر از تعاملات مربوط به ادراک پذیری دارد، رأی هایدگر، از این منظر بی اعتبار میشود.<sup>(۳۵)</sup> از اینرو، هایدگر در تفسیر خود از تمثیل غار افلاطون، حداکثر میتواند بگوید که حقیقت نزد افلاطون، شامل صدق و انطباق میان ادراک حسی و شکل ظاهری چیزها هم هست، نه اینکه صرفاً شامل چنین صدقی باشد؛ از اینرو، این حکم هایدگر هم تضعیف میشود که روایت افلاطونی از نامستوری، وجود را تقلیل میدهد.

نقد گادامر به تلقی هایدگر از مثال خیر نیز در این میان، بسیار حائز اهمیت است. گادامر از اینکه افلاطون برای واژه خیر همواره از واژه «ایده» یا «مثال» بهره میجست و نه «ایدوس»، نتیجه میگیرد مثال خیر از دیگر مثالها متمایز است. عبارتی، مثال خیر از دیگر مثالها متعالی است و در ورای وجود قرار دارد. گادامر این تعالی را براساس «تمایز وجودشناختی»<sup>۱</sup> هایدگر تفسیر میکرد؛ یعنی خیر با تمامی موجودات همراه است اما خودش موجود نیست. بنابراین، خیر هرگز حضوری محض یا مثال ثابتی نیست که بتوان ساختار معقول آن را در نظریه‌ی جزء به جزء بیان شده، فراچنگ آورد.<sup>(۳۶)</sup> با وجود این، گادامر گوشزد میکند هرچند افلاطون خیر را ورای وجود میداند اما نباید مانند فلوپین آن را ورای اندیشه در نظر گرفت.<sup>(۳۷)</sup> از نظر او خیر یا مثال مثالها، الگوی تمام مثالها یا سرچشمه وجود دیگر مثالهاست. او همچنین تأکید دارد که خیر تا اندازه‌ی گشودگی خود را به بقیه مثالها منتقل میکند. بعبارت دیگر، اگر حرکت یا مستوری و نامستوری، ذاتی خیر باشد، در اینصورت هیچ تبیین قطعی درباره‌ی خیر ممکن نیست. بنظر میرسد در اینصورت شاید بتوان گفت حرکت، ذاتی دیگر مثالها خواهد بود. از نظر گادامر، مثالهای متعالی مانند وجود و عدم، حقیقی، زیبا و... همچون خیر، نوعی تعالی دارند. این مثالها هرگز متعلق محض نظریه نیستند، آنها اصلهای وجودشناختی هستند که هر موجودی را متعین میکنند. اما خود آن موجودات، اشیاء مجزا یا حتی اشیاء ایده‌آل نیستند، بلکه ورای وجود قرار میگیرند. بدین ترتیب، او میتواند مدعی شود در تبیین افلاطون از حقیقت، هیچ تأکید یک جانبه‌ی بر مطابقت و حضور بجای حقیقت وجود ندارد. بعقیده گادامر، در دیالکتیک مثالها جنبه گشودگی الیا را که بصراحت در لوگوس بیان میشود میتوان بازشناخت.<sup>(۳۸)</sup> بر این اساس و با توجه به تفسیر خاص گادامر از مثال خیر در برابر تلقی

۴۵

#### 1. ontological difference



سعید بینای مطلق، سیدمجدد کمالی؛ ناتمامیت تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطونی...

خاص هایدگری، میتوان چنین نتیجه گرفت که از نظر افلاطون، حقیقت همراه با صدق و مطابقت و نامستوری، هر دو است.

### ۲-۳. جابجایی دیالکتیک افلاطونی با دیالکتیک هگلی در تفسیر هایدگر

از نظر افلاطون، فلسفه، همان دیالکتیک است و به همین دلیل، تنها به وساطت لوگوس<sup>۱</sup> میتوان به حقیقت نایل شد. این در حالی است که هایدگر راه دستیابی به حقیقت را یکسره متفاوت از مسیر افلاطونی دیدار با حقیقت میداند. بزعم هایدگر، فلسفه، بطور بیواسطه، دسترسی نوئتیکی<sup>۲</sup> به حقیقت دارد و از همینرو، فلسفه به ساحتی ورای لوگوس و دیالکتیک راه برده، در کنش ناب دیدن تحقق مییابد.<sup>(۳۹)</sup> فعل «دیدن» نسبتی تام و تمام با پدیدارشناسی، بویژه با آن نوع پدیدارشناسی که هایدگر به آن اهتمام میورزد، دارد. پدیدار از سوی خود را آشکار میکند و از جهاتی دیگر، پنهان میماند؛ در ضمن همین تنش میان خود را آشکار کردن و پنهان ماندن است که امر ناپیدا و مستور به آشکارگی میرسد.<sup>(۴۰)</sup> در این مقام، حقیقت بمثابه نامستوری و آشکارگی، پدیدار میشود. هایدگر اگرچه با این نحوه توصیف از ظهور حقیقت، تلاش میکند مسیری غیردیالکتیکی را به ما نشان دهد، بنظر میرسد کماکان در قلمرو دیالکتیک افلاطونی باقی میماند؛ چراکه در تفکر افلاطون، امر پنهان و نامستور، سهم مهمی در سیر دیالکتیکی دستیابی به حقیقت دارد. مراتبی که فرد گرفتار در غار - در تمثیل غار افلاطون - از ساحت تاریکی تا قلمرو نور و روشنایی طی میکند، مؤید این دعوی است. بنا به تفسیر گونزالز:

هایدگر دیالکتیک را محدود به فهم هگلی از آن میکند؛ گویی وی از منظر دیالکتیک هگلی، حقیقت افلاطونی را تفسیر میکند. در دیالکتیک هگلی، امر مبهم ذیل لوگوس - لوگوسی که به مقام مطلق رسیده، در خود انعکاس یافته و از اینرو، هرگز [از آنچه هست] استعلا نمییابد - قرار گرفته و تابع آن میشود؛ از این طریق، فهم دیالکتیکی [هگلی] درصدد حذف ابهام و تاریکی برمی آید. این درحالی است که در اندیشه افلاطون، ابهام و اپوریا<sup>۳</sup> برای تفکر، امری ذاتی و ضروری است.<sup>(۴۱)</sup>

از اینرو، میتوان چنین گفت که هایدگر با نوعی رویکرد مبتنی بر دیالکتیک هگلی دست به تفسیر حقیقت نزد افلاطون میزند؛ رویکردی که امر پنهان و مستور را

1. logos
2. noetic access
3. aporia

نادیده می‌انگارد. این در حالی است که در دیالکتیک افلاطونی، بازی متقابل آشکارگی و پنهانی برای رسیدن به حقیقت، نقشی حیاتی دارد.

## ۲-۴. «وجود» در افلاطون و هایدگر به یک معنا نیست

هایدگر در رساله *زمان و وجود*<sup>۱</sup>، تلاش میکند، به «وجود منهای موجودات»<sup>۲</sup> بیندیشد. با این حال، او در همین رساله، تفکر درباب وجود و زمان را وابسته به یکدیگر میدانند و بر آن است که تفکر درباره یکی از این دو، فارغ از دیگری و نسبتی که میان آنهاست، ممکن نیست. عبارتی دیگر، وجود و زمان، بنحوی متقابل به یکدیگر تعیین می‌بخشند.<sup>(۴۲)</sup> افلاطون در *محاوَره تیمائوس*، زمان را «تصویر متحرک ابدیت» میخواند. از نظر او، گذشته و آینده، تنها بخشهایی از زمانند و درست نیست که آنها را به وجود سرمدی نسبت دهیم. وجود سرمدی نامتحرک و همیشه همان است و ازاینرو، معروض هیچیک از حالاتی که بر امور متحرک و محسوس، اثر میگذارند نیست.<sup>(۴۳)</sup> عبارتی نزد افلاطون، وجود بمعنای حقیقی آن، یکسره برکنار از زمان است؛ او وجود را بیرون از زمان میبیند، ولی هایدگر وجود را تماماً زمانمند میدانند.

اینکه کدام رأی درباره زمان، درست است، موضوع تحقیق ما نیست. بحث ما اشاره به اختلاف نظر بنیادینی است که هایدگر و افلاطون بر سر وجود و نسبت آن با زمان دارند. هایدگر با تفسیر متفاوتش از زمان، درباره یا بعبارت بهتر، علیه افلاطون میگوید: «تنها، تفکری که از همان آغاز به وجود بمعنای حضور در نامستوری اندیشیده باشد، میتواند حضور امور حاضر را بعنوان مثال تلقی کند».<sup>(۴۴)</sup> تأکید هایدگر بر «حضور» - با توجه به قرابتی که این واژه با زمان دارد - در مواجهه با تفکر افلاطون، نسبتی با نظر افلاطون درباب زمان ندارد یا بهتر بگوییم، زمان بمثابه حضور، در اندیشه افلاطون جایگاهی ندارد. بنابراین، هایدگر، میبایست پیش از آنکه به آموزه ناگفته افلاطونی پردازد، فهم متفاوت افلاطون از وجود را در نظر میگرفت. هایدگر در تفسیر خود از حقیقت و نسبت آن با وجود در اندیشه افلاطون، مواردی را به افلاطون نسبت میدهد که اساساً وجهی در نظام فکری افلاطون ندارد.

۴۷

1. *Zeit und Sein*

2. *sein ohne das seiende/being without beings*



## ۵-۲. تفسیر هایدگر از «الثیا» اعتبار مطلق ندارد

پاول فریدلندر<sup>۱</sup> تفسیر هایدگر از حقیقت را از جهاتی شایسته نقد دانسته است: یکی آنکه، برخلاف نظر هایدگر، قطعیتی در کار نیست که «alethes» از ترکیب «a» (که در زبان یونانی علامت نفی است) و «lanthanein» ساخته شده باشد. دیگر آنکه، حتی اگر چنین هم باشد، این واژه نزد هومر و هزیود و نویسندگان بعدی بمعنای «پنهان» نبوده است. بنا به تحقیق فریدلندر این واژه، حاوی سه معنای اصلی است: (۱) درستی و صدق گفتار و باور (معرفت‌شناسانه) (۲) واقعیت وجود (وجودشناسانه) (۳) اصالت، صداقت و وجدان شخص (اگزیستانسیالیستی).<sup>(۴۵)</sup>

جنبه دیگر نقد فریدلندر این است که این سه وجه از الثیا در تلقی افلاطون از حقیقت، جمع آمده است. در تمثیل غار، صعود از غار، بمعنای بالا رفتن در مراتب وجود، شناخت و اگزیستانس است؛ این نکته‌یی است که هایدگر در فهم آن ناکام مانده است. سخن هایدگر این است که افلاطون با لحاظ کردن حقیقت بعنوان مطابقت و صدق ادراک، دیگر معانی حقیقت را کنار میزند و اگر هم در مواقعی این معانی، رخ نشان میدهند، از نظر هایدگر، بدلیل تردید و ابهامی است که افلاطون دچارش بوده است. دست آخر اینکه، هایدگر با تفسیر حقیقت بمثابه نامستوری، آن را از گزند سوبژکتیویته مدرن برکنار نمیدارد؛ چراکه نامستوری، نامستوری نزد کسی است.<sup>(۴۶)</sup>

### نتیجه‌گیری

هایدگر با برداشت تقلیلگر و خاص خود از معنای حقیقت نزد افلاطون، بدنبال تثبیت نظر خود درباره کلّیت متافیزیک است؛ او بر آن است که وجود از آنجا که نسبتی با حقیقت دارد، با تقلیل حقیقت به صرف مطابقت، با موجود یکی انگاشته شده و تمایز وجود با موجود در طی تاریخ فلسفه نادیده گرفته میشود و گناه این همه بر گردن افلاطون است. او با نامیدن این ماجرای تاریخی به «تحریف افلاطونی» - اگرچه این تحریف را در دوران متأخر اندیشه خود، جبری و وابسته به نحوه تقدیری انکشاف وجود دانسته است - آموزه «تخریب متافیزیک» را طرح میکند. بنابراین، واکاوی قرائت هایدگر از آراء افلاطون و بطور خاص، معنای حقیقت، اهمیتی دوچندان مییابد.

بنا به نقدهایی که از مؤلفه‌های تفسیر هایدگر در این نوشتار بدست دادیم، این ظن قوی پیش می‌آید که هایدگر در تفسیر افلاطون مواجهه‌یی تام و همه‌جانبه با آراء او

1. Paul Friedlaender

نداشته است. با این حال، این ادعا ضرورتاً به این نتیجه منجر نمیشود که با ماحصل قرائت خاص هایدگر از افلاطون، هیچ ربطی به آراء این فیلسوف یونانی ندارد. حتی میتوان گفت، بواسطه تفسیر هایدگر، این امکان رخ مینماید که سوبیه‌های دیگر و پنهان فلسفه افلاطون آشکار شود. با این حال، بنا به دعوی هایدگر، ممکن است حتی چنین باشد که افلاطون سرآغاز انحرافات باشد که هایدگر در تاریخ فلسفه غرب یافته است، اما این ادعا مؤید آن نیست که مفاهیم فلسفی از جمله معنای حقیقت و وجود در خود اندیشه افلاطون، دچار کژتابی و انحراف شده باشد؛ دست کم، هایدگر ادله‌یی در اینباره که بنحوی ضروری و منطقی مؤید این دعوی باشد، بدست نداده است. اینکه فیلسوفان بعدی، فهمی محدود و کاهنده از معنای حقیقت و وجود داشته‌اند، ضرورتاً مستلزم این نیست که خود افلاطون چنین فهم محدودی از این معانی داشته است. از این حیث، بنظر میرسد، مواجهه هایدگر با افلاطون، تقلیلگراست و فروکاستن معنای حقیقت به صرف صدق و مطابقت، پیش از آنکه درباره مستندات آراء افلاطون باشد، ناشی از اراده خود هایدگر برای نامگذاری تمامیت تاریخ فکری غربی با عنوان متافیزیک غربی بوده است؛ تاریخی که بزعم هایدگر، از افلاطون به اینسو، از مواجهه با حقیقت بمثابه نامستوری بازمانده است.

### پی‌نوشتها:

۱. از آنجا که اساس تحلیل ما در این نوشتار بر مبنای رساله *آموزه افلاطون در باب حقیقت هایدگر* استوار است، تلاش نمودیم متن آلمانی این اثر با عنوان "*Platons Lehre von der Wahrheit*" را که در مجموعه "*Wegmarken*" منتشر شده، مرجع این نوشتار قرار دهیم.
۲. هایدگر، تفسیر خود از حقیقت بمثابه «نامستوری» را نخستین بار در درسگفتار خود در ترم زمستانی ۲۵-۱۹۲۴ با عنوان *سوفیست افلاطون* بیان کرد. در همین درسگفتار است که هایدگر به تحلیل کتاب ششم *اخلاق نیکوماخوس* همت میگمارد. از همینرو، برخی از مفسران از جمله انریکو برتی مواجهه هایدگر با افلاطون و بویژه تفسیر او از حقیقت افلاطونی را تحت تأثیر خوانش او از کتاب ششم *اخلاق نیکوماخوس* میدانند. بنا به قرائت هایدگر از ارسطو، حقیقت نزد ارسطو، واجد هر دو خصلت حقیقت بمثابه آشکارگی و حقیقت بمثابه صدق و انطباق است. این برخورد دوگانه هایدگر با ارسطو، به تفسیر او از حقیقت نزد افلاطون هم راه مییابد.

۴۹

3. Heidegger, Martin, *Being and Time*, pp. 266-277.
۴. جانسون، پاتریشیا، *راه مارتین هایدگر*، ترجمه سیدمحمد کمالی، ص ۷۳.
5. Heidegger, Martin, *Platons Lehre von der Wahrheit*, pp. 230-231.
6. *Ibid.*, pp. 232-233.
7. *Ibid.*, p. 201.
8. *Ibid.*, p. 218.
9. *Ibid.*, p. 219.



سعید بینای مطلق، سیدمجد کمالی؛ ناتمامیت تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطونی...

10. Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, pp. 122-124.

11. Idem, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 125.

12. *Ibid.*, p. 220.

13. *Ibid.*, p. 218.

14. *Ibid.*, p. 225.

15. *Ibid.*

۱۶. از آنجا که تلقی هایدگر از «مثال» آورده شده، ضروری بنظر میرسد، معنای این واژه بنیادی بر وفق آثار افلاطون و نیز ریشه یونانی آن بنحوی روشن بیان گردد. مثل در فلسفه افلاطونی دارای مفادی سه وجهی یعنی وجودشناختی، غایت‌شناختی و منطقی است. از منظر وجودشناختی بر وجود واقعی، یعنی شیء فی‌نفسه دلالت میکند. هر چیزی هستیش را فقط مرهون حضور مثال در آن یا بهره‌مندی آن از مثال است. بنابراین، مثل بعنوان امر واحد در برابر امور کثیر قرار میگیرند؛ آنها نامتغیرند و هر مثالی همیشه همان میماند که هست. مثل افلاطون دارای مفادی غایت‌شناختی نیز هستند. هر صیرورتی غایتی و مقصودی دارد. این غایات فقط میتوانند در تحقق آنچه عقل‌الگوهای نامتغیر و بنیادی اشیاء را در آنها میدانند، وجود داشته باشند. از این حیث مثالها همچون تصور ایده‌آل در ذهن صنعتگرند که میکوشد صوری مادی بدانها ببخشد. ازاینرو مثل بمعنای علتها و نیروهای انگیزنده‌یی هستند که اشیاء جهان را آن چیزی میسازند که هستند و مثل از حیث منطقی ما را قادر میسازند که بی‌سامانی موجودات جزئی را بسامان‌سازیم؛ امر مشابه را بشناسیم و امر مورد اختلاف را تشخیص دهیم و به درک واحد در کثیر نایل شویم. افلاطون برای دلالت بر آنچه به نظریه مثل معروف شده است اصطلاحات و الفاظ گوناگونی بکار برده است. در میان تفسیرهای گوناگون از لفظ مثال افلاطون اختلافات زیادی در بین مفسران افلاطون وجود دارد. دلیل عمده اختلافات، اشارات مختلف و تعبیر متعدد خود افلاطون از این لفظ در جای‌جای آثارش میباشد. مهمترین الفاظی که افلاطون برای دلالت بر معانی مثل بکار برده عبارتند از: *εἶδος* (ایده‌آ)، *εἶδος* (ایدوس)، *παράδειγμα* (پارادیگما)، *οὐσία* (اوسیا)، *αὐτός* (اوتوس)، *τι ἐστὶ* (تی استی)، *τὸ ὄν* (تو اون)، *φύσις* (فوسیس)، *γενός* (گنوس)، *εὐνάς* (هناس)، *μονάς* (موناس)، *δύναμις* (دونامیس). اما واژه‌های اصلی *εἶδος* (ایده‌آ) و *εἶδος* (ایدوس) هر دو از فعل (ایدین بمعنای دیدن) مشتق شده‌اند. لفظ مثال در اصل بمعنای فرم و الگو و نمونه است که ریشه آن نیز از دیدن گرفته شده است. این دو واژه در معانی صورت، نمود و نوع، گونه، شکل، سبک، کیفیت، طبقه، مفهوم، آنچه دیده میشود، الگو، طبیعت و جز اینها بکار رفته‌اند. معنای اولیه هر دو واژه بی‌تردید صورت محسوس بوده است و سپس بموازت رشد مباحث عقلانی در نظامهای فلسفی پیش از افلاطونی است که آنها معنای معقولتر و فنیتر از قبیل صورت و شکل هندسی (فیناغوریان)، طبیعت و ذات اشیاء (طبیعت‌شناسان)، طبقات و انواع منطقی (سقراط) و جز اینها پیدا کرده‌اند. ولی در همگی این کاربردها معنای اصلی دیدن بنحوی محفوظ میماند؛ با این توضیح که هر چه معنای واژه فنیتر و اصطلاحیتر میشود، صبغه دیده شدن بچشم بصیرت بر دیده شدن به چشم بصر غلبه مییابد.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 225.

در اینجا شاید ذکر این توضیح خالی از لطف نباشد که تنتوس، در محاوره *تانتوس* افلاطون، در پاسخ به پرسش سقراط از چیستی شناخت و معرفت، شناخت را نوعی باور داشتن (*doxazein*) به چیزی میدانند. هایدگر با تفسیری خاصی که از باور (*ansicht/opinion/view*) بدست میدهد، «*doxazein*» را به «داشتن منظر یا دیدگاهی از یا درباره چیزی؛ چیزی که خود را بمثابه این یا آن چیز نشان میدهد» تفسیر میکند. واژه آلمانی «*ansicht*» بمعنای باور و منظر، معنایی دو پهلو و مبهم دارد. از یکسو، میتواند ناظر به دیدگاه و منظر ما از چیز و شیئی باشد و از سوی دیگر، میتواند درباره منظری باشد که خود چیز از خود ارائه میدهد. هایدگر از این ابهام استفاده میکند تا از این طریق نشان دهد که شناخت معمول و متعارف ما از چیزها، هم مستلزم داشتن منظر و جهتگیری خاص ما بدانهاست و هم مستلزم آن است که خود چیزها، خود را از منظری خاص و بمثابه چیزی بر ما آشکار کنند.

۵۰





19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 226.
21. *Ibid.*, p. 238.
22. *Ibid.*, p. 230.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 231.
25. *Ibid.*, p. 235.
26. *Ibid.*, p. 232.
27. *Ibid.*, p. 237.
28. *Ibid.*, p. 234.
29. *Ibid.*, p. 214.
30. Sadler, Ted, *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, p. 137.
31. *Ibid.*, p. 226.
32. Bernasconi, Robert, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, p. 17.
۳۳. افلاطون، ضیافت، ترجمه محمدعلی فروغی، ص ۵۰.
34. Heidegger, Martin, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 230.
۳۵. افلاطون، دوره کامل آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۵۰۸.
- یکی از نشانه‌هایی که ناتمام بودن تفسیر هایدگر از حقیقت نزد افلاطون را نشان می‌دهد، نادیده انگاشتن اختلاف آراء خود افلاطون درباره مفهوم واحد در محاورات اوست. از جمله می‌توان به اختلاف رأی او درباره مثال خیر در محاوره فیلیپوس نسبت به آنچه در جمهوری آمده است، اشاره کرد. بر وفق نظر گادامر، «خیر که در عین حال همان زیباست، در جایی جدا و بصورت لافسه، در عالمی و رای این عالم وجود ندارد، بلکه وجود آن در هر چیزی است که ما بعنوان ترکیبی زیبا تشخیص می‌دهیم... چنین مینماید که دقیقاً همان وحدت و تمامیت خود نمود است که خیر بودن آن را قوام میبخشد». اگرچه گادامر با تفسیری که در ادامه بدست می‌دهد، این اختلاف را «نشانه‌گر تغییری در تعلیمات افلاطون» نمیداند.
36. Wachterhauser, B., *Beyond Being, Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology*, p. 180.
37. Gadamer, Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, p. 28.
38. *Ibid.*, p. 16.
- زینلی مهرآباد، زهرا، «جایگاه اخلاق در هرمنوتیک گادامر»، پژوهش‌های فلسفی، ش ۱۳، ص ۱۲۹-۱۳۴.
39. Lonescu, Cristina, "A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good", p. 322.
40. J. Gonzalez, Francisco, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, p. 30.
41. *Ibid.*, pp. 265-266.
42. Heidegger, Martin, *Zeit und Sein*, p. 28.
۴۳. آثار افلاطون، ۱۸۴۷.
- ۵۱
44. Heidegger, Martin, *Zeit und Sein*, p. 17.
45. Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, pp. 14-15.
46. *Ibid.*

## منابع فارسی:

۱. افلاطون، دوره کامل آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۳، ۱۳۶۷.



۲. \_\_\_\_\_، ضیافت، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۵.
۳. التبرند جانسون، پاتریشیا، راه مارتین هایدگر، ترجمه سیدمجید کمالی، تهران، نشر مهر نیوشا، ۱۳۸۸.
۴. زینلی مهرآباد، زهرا، «جایگاه اخلاق در هرمنوتیک گادامر»، پژوهشهای فلسفی، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
۵. فتحی، حسن، «اصطلاحات مورد استفاده افلاطون در باب نظریه مثل»، فصلنامه علامه، ش ۱۰، تابستان ۱۳۸۵.
۶. گادامر، هانس گئورگ، مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۲.

### منابع انگلیسی و آلمانی:

1. Bernasconi, Robert, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, Humanities Press, 1989.
2. Berti, Enrico, "Heidegger and Platonic Concept of Truth", in Partenie, Catalin & Rockmore, Tom, *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, Northwestern University Press, 2005.
3. Heidegger, Martin, *On the Way to Language*, translated by D. Hertz, Peter, San Francisco: Harper, 1982.
4. \_\_\_\_\_, "Platons Lehre von der Wahrheit", in *Wegmarken*, vittorio klostermann, 1975.
5. \_\_\_\_\_, *Being and Time*, translated by Macquarrie, John & Robinson, Edward, San Francisco: Harper, 1962.
6. \_\_\_\_\_, *Plato's Sophist*, translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
7. \_\_\_\_\_, *The Essence of Truth*, translated by Sadler, Ted, London: Continuum, 2002.
8. \_\_\_\_\_, "Zeit und Sein", in *Zur Sache des Denkens*, vittorio klostermann, 2007.
9. Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers Ltd, 1999.
10. Gadamer, Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, translated by P. Christopher Smith, New Haven, Yale University Press, 1986.
11. J. Gonzalez, Francisco, "Plato and Heidegger: A Question of Dialogue", Philadelphia: Penn State Press, 2009.
12. Lonescu, Cristina, "Review of Robert Merrihew Adams; A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good", in *Dialogue*, volume 49, Issue 2, 2010.
13. Ross, S.W.D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, The Clarendon Press, 1951.
14. Sadler, Ted, *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, The Athlone Press, 1996.
15. Wachterhauser, B., *Beyond Being, Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.
16. Wrathall, Mark, "Heidegger on Plato, Truth, and Unconcealment: The 1931-32 lecture on the Essence of Truth", in *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, volume 47, Issue 5, 2004.