

A Comparison between Heidegger and Gadamer on Plato's Ideas

Kazem Hani* 

Ph.D. Candidate in Philosophy of Art,
Allameh Tabataba'i University, Tehran,
Iran

Reza Soleyman Heshmat 

Associate Professor of Philosophy, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

The prevalent conception about Plato's philosophy is that, by differentiating sensible things from the realm of Ideas, he has made a step toward establishing Metaphysics. From Plato's viewpoint, ideas form the essences of sensible things. Ideas are the condition of both the existence of sensible things and their recognition. Now, considering this original ontology and epistemology, some important issues arise: how do sensible things relate to Ideas? To what extent is Aristotle's viewpoint regarding the separation of Ideas and sensible things acceptable? What effect does the existence of Ideas have on our conception regarding human beings (Dasein) and her/his practical life? In this paper, we attempt to consider these questions from the viewpoint of two German philosophers, namely Martin Heidegger and Hans Georg Gadamer. While Heidegger believes that Plato by proposing the doctrine of ideas began oblivion of truth in the meaning of unhiddenness and disconcealment and also resulted in the oblivion of Being, Gadamer believes that Heidegger's interpretation of Plato and the whole history of Metaphysics was under the influence of Aristotle's criticism. On the one hand, consulting to dialogues of Plato, Gadamer clearly explains the relation of ideas and sensible things but on the other hand, he emphasizes that the Good while being transcendence and concealment is present in all of our actions.

Keywords: Plato, Heidegger, Gadamer, Idea, the Good.

* Corresponding Author: kazem.hani1394@gmail.com


- The present article is taken from the Ph.D thesis of Philosophy of Allameh Tabatabai University.

How to Cite: Hani, K., Soleyman Heshmat, R. (۲۰۲۱). A Comparison between Heidegger and Gadamer on Plato's Ideas. *Hekmat va Falsafeh*, 66 (16), ۱۷۷-۲۰۲.

مقایسه میان وجهه نظرهای هیدگر و گادامر در باب ایده‌های افلاطون

کاظم هانی  *

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

رضا سلیمان حشمت  ID

دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

تصور غالب راجع به فلسفه افلاطون این است که افلاطون با جدا کردن اشیاء محسوس از نمونه برتر آن‌ها در عالم ایده‌ها، گام مهمی جهت شکل‌گیری مابعدالطبیعه برداشته است. طبق نظر افلاطون، ایده‌ها ذات یا ماهیت اشیاء محسوس را شکل می‌دهند. ایده‌ها هم شرط وجود اشیاء محسوس و هم شرط شناخت این اشیاء هستند. حال با توجه به این وجودشناسی و معرفت‌شناسی بدیع، مسائل مهمی پیش می‌آید؛ از جمله: نحوه نسبت اشیاء محسوس با نمونه برتر خود در عالم ایده‌ها به چه صورت است؟ نظرگاه ارسطو مبنی بر جدایی ایده‌ها از اشیاء محسوس به چه میزانی پذیرفتنی است؟ فرض وجود ایده‌ها چه تأثیری بر نظرگاه ما راجع به انسان (دازین) و زندگی عملی او دارد؟ در این مقاله سعی بر این است که از منظر دو فیلسوف آلمانی؛ یعنی مارتین هیدگر و هانس گئورک گادامر، پرسش‌های مطرح شده را بررسی کنیم. درحالی‌که هیدگر اعتقاد دارد افلاطون با طرح آموزه ایده‌ها، آغازگر فراموشی حقیقت در معنای ناپوشیدگی و نامستوری و در نتیجه فراموشی وجود بوده است، گادامر اعتقاد دارد تفسیر هیدگر از افلاطون و کل تاریخ مابعدالطبیعه تحت تاثیر انتقادات ارسطو بوده است. گادامر با رجوع به خود محاورات افلاطون از یک طرف، نسبت ایده‌ها و اشیاء محسوس را به روشنی توضیح می‌دهد و از طرف دیگر، تاکید می‌کند که ایده خیر در عین تعالی و پوشیدگی در تمام اعمال ما حضور دارد.

کلیدواژه‌ها: افلاطون، هیدگر، گادامر، ایده، ایده خیر، نامستوری.

مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی است.

* نویسنده مسئول: kazem.hani1394@gmail.com

مقدمه

آموزه ایده‌های افلاطون^۱ را می‌توان مهم‌ترین آموزه فلسفی او دانست. در نظر افلاطون حقیقت اشیاء و پدیده‌ها را باید در عالمی به نام ایده‌ها جست‌وجو کرد و تمام اشیاء این عالم سایه‌ای از ایده‌ها هستند. نخستین منتقد جدی افلاطون شاگرد او، ارسطو^۲ به نقد آموزه افلاطون پرداخت. ارسطو معتقد است ایده‌ها از اشیاء محسوس جدا هستند. او همچنین ایده خیر افلاطون را نقد می‌کند و معتقد است ایده خیر ربطی به زندگی عملی ما ندارد. هیدگر^۳ در آغاز «سوفسطائی» افلاطون پس از ذکر دلایل بازگشت به افلاطون به این نکته اشاره می‌کند که این بازگشت باید از طریق ارسطو انجام شود؛ زیرا او معتقد است هر تفسیری باید از امر واضح به سوی امر مبهم حرکت کند. هیدگر نیز مانند ارسطو بیشترین انتقادات خود را متوجه آموزه ایده‌ها می‌کند و این آموزه را گامی اساسی جهت فراموشی حقیقت در معنای ناپوشیدگی^۴ و غلبه حقیقت در معنای مطابقت^۵ می‌داند. گادامر^۶ ضمن تاثیرپذیری از هیدگر، با آغاز از محاورات افلاطون، تفسیری متفاوت از آموزه ایده‌ها ارائه می‌دهد. اکنون پرسش‌هایی که مطرح می‌شود، این است که ۱- آیا ایده‌های افلاطون به عنوان اموری ثابت و جدا از اشیاء محسوس لحاظ شده‌اند؟ ۲- آیا اشاره افلاطون به ایده خیر را به عنوان امری ورای وجود^۷ می‌توان دلیلی بر وجود حقیقت در معنای ناپوشیدگی در فلسفه افلاطون لحاظ کرد؟ ۳- چه نسبتی میان ایده خیر و زندگی عملی انسان وجود دارد؟

در این نوشتار سعی خواهیم کرد ضمن مقایسه تفاسیر هیدگر و گادامر، پرسش‌های مطرح شده را نیز بررسی کنیم.

۱. Plato (۴۲۴/۴۲۳-۳۴۸/۳۴۷ BC)

۲. Aristotle (۳۸۴-۳۲۲ BC)

۳. Heidegger, M. (۱۸۸۹-۱۹۷۶)

۴. Unhiddenness, disconcealment

۵. Correspondence

۶. Gadamer, H-G. (۱۹۰۰-۲۰۰۲)

۷. Beyond Being

۱. هماهنگی یا عدم هماهنگی افکار افلاطون و ارسطو

آموزه ایده‌های افلاطون در محاورات کراتولوس^۱، فایدون^۲، میهمانی^۳، جمهوری^۴ و تیمائوس^۵ برجسته است. همچنین این آموزه در محاوره فایدروس^۶ در قالب اسطوره بیان می‌شود و در محاوره پارمنیدس^۷ بحثی انتقادی راجع به آن مطرح می‌شود (کرامبی^۸، ۱۹۶۳). آموزه ایده‌ها بلافاصله از سوی ارسطو مورد انتقاد قرار گرفت. در نظر او، افلاطون به نوعی همان نظر فیثاغوریان^۹ (۵۷۰-۴۹۵ ق.م) را تکرار می‌کرد؛ زیرا فیثاغوریان اعتقاد داشتند که موجودات در تقلید^{۱۰} [محاکات] از اعداد وجود دارند و افلاطون نیز می‌گفت موجودات به اعتبار بهره‌مندی^{۱۱} در ایده‌ها وجود دارند. در نظر ارسطو، هم فیثاغوریان و هم افلاطون به طور دقیق توضیح نداده‌اند که منظورشان از تقلید یا بهره‌مندی چیست (ارسطو، ۱۳۸۹). در نظر او، نسبت میان ایده‌ها و محسوسات امری مبهم است؛ ایده‌ها نه علت وجود محسوسات هستند و نه علت شناخت آن‌ها. «از سوی دیگر [ایده‌ها] نه برای شناخت چیزهای دیگر سودمندند (زیرا آن‌ها حتی جوهر این‌ها نیستند، و گرنه در این‌ها می‌بودند) و نه برای وجود^{۱۲} آن‌ها، چون در چیزهایی که در آن‌ها شرکت دارند، حضور ندارند» (همان). این ایراد را می‌توان همان ایراد معروف به جدایی^{۱۳} دانست. ارسطو همچنین در کتاب اخلاق نیکوماخوسی معتقد می‌شود که ایده خیر افلاطون بی‌ارتباط با زندگی عملی انسان است (ارسطو، ۱۳۷۸).

با وجود این انتقادات تا قبل از دوره جدید، اغلب فلاسفه اعتقاد داشتند افلاطون و ارسطو اختلافی اساسی نداشته‌اند؛ هم در دوره باستان و هم در دوره قرون وسطی اعتقاد رایج بر هماهنگی افکار افلاطون و ارسطو بوده است (گادامر، ۱۹۸۰). در قرن نوزدهم و

-
۱. Cratylus
 ۲. Phaedo
 ۳. Symposium
 ۴. Politeia
 ۵. Timaeus
 ۶. Phaedrus
 ۷. Parmenides
 ۸. Crombie, I.
 ۹. Pythagoreans: پیروان فیثاغورس
 ۱۰. Mimesis
 ۱۱. Methexis
 ۱۲. To Einai
 ۱۳. Chorisimos

با برتری یافتن علوم طبیعت، فرادهدشی^۱ که سعی در همسو کردن افکار افلاطون و ارسطو داشت به پایان رسید. در دوره جدید، اعتقاد بر این بود که برای انجام دادن یک تحقیق باید پیش‌فهم‌ها را کنار گذاشت. در نتیجه این اعتقاد، مساعی پژوهشگران معطوف به رجوع به خود متون یونانی بوده است. از این زمان به بعد مسأله انتقادات ارسطو از افلاطون تبدیل به یک موضوع جدی شد که با استفاده از یک نگرش تاریخی تازه انجام می‌شد (همان). به دلیل رجوع به متون افلاطون و ارسطو، بسیاری از محققان دوره جدید متوجه شدند که بسیاری از نظریاتی که ارسطو به افلاطون نسبت می‌دهد در محاورات افلاطون وجود ندارد. به طور مثال، آموزه ایده-عدد یا همان آموزه اعداد ایده‌آل^۲ که ارسطو اغلب به افلاطون نسبت می‌دهد و آن را نقد می‌کند. بنابراین، سوالی که مطرح شد آن بود که آیا ارسطو در فهم افلاطون دچار بدفهمی شده است؟

افرادی مانند ناتورپ^۳ (۱۸۵۴-۱۹۲۴) اعتقاد داشتند که ارسطو در فهم افلاطون دچار بدفهمی شده است. تسلر^۴ (۱۸۱۴-۱۹۰۸) و یگر^۵ (۱۸۸۸-۱۹۶۱) اعتقاد دارند نظریاتی که ارسطو به افلاطون نسبت می‌دهد، سخنرانی‌ها و مباحثی هستند که در آکادمی مطرح شده‌اند. عده‌ای دیگر اعتقاد دارند که افلاطون پس از محاوره «پارمنیدس» آموزه خود را اصلاح کرد و صورت اصلاح شده آن را می‌توان در «فیلبوس و تیمائوس» دید (چرنیس^۶، ۱۹۴۴).

هم هیدگر و هم گادامر، وثاقت نقل ارسطو را می‌پذیرند. هیدگر عزیزمتگاه خود را در تفسیر افلاطون، ارسطو قرار می‌دهد. او در آغاز تفسیری که بر محاوره «سوفسطایی» افلاطون می‌نویسد بر این امر تاکید می‌کند که ارسطو فلسفه افلاطون را درست فهمیده است و برخلاف دیگران باید افلاطون را به واسطه ارسطو فهمید (هیدگر، ۱۹۹۷). شاید به

۱. Tradition

۲. Ideal Numbers

۳. Paul Natorp

فیلسوف نو-کانتی که در کتاب نظریه ایده‌های افلاطون سعی کرد ارتباط افلاطون و کانت را نشان دهد.

۴. Eduard Gottlob Zeller

فیلسوف و الهیات‌دان بزرگ آلمانی و محقق فلسفه یونانی.

۵. Werner Jaeger

فیلسوف و متفکر آلمانی و نویسنده کتاب پایدیا.

۶. Cherniss, H.

همین دلیل باشد که او نیز مانند ارسطو بیشترین انتقادات خود را متوجه آموزه ایده‌ها می‌کند و از آنجا افلاطون را به دلیل طرح آموزه ایده‌ها، آغازگر فراموشی وجود می‌داند.

۲. تفسیر هیدگر از ایده

۲-۱. هیدگر و پایان فلسفه

هیدگر در درک بی‌معنایی جهان جدید تحت تاثیر نیچه^۱ (۱۸۴۴-۱۹۰۰) است. در نظر هیدگر، نیچه به درستی بحران سیاسی و علمی قرن بیستم را تشخیص داده بود، اما درباره منشا آن خطا می‌کرد. برخلاف نیچه که معتقد بود فیلسوفان نظم مدنظر خود را بر عالم تحمیل می‌کنند، هیدگر معتقد است فلاسفه هرگز نظم خاصی را بر عالم تحمیل نمی‌کردند، بلکه آن‌ها فقط نظم و حقیقتی را که در دوره زمانی و مکانی خاص خودشان آشکار می‌شد، انسجام می‌بخشیدند (زوکرت^۲، ۱۹۹۶). حقیقتی که در عصر خود هیدگر آشکار شد، این بود که فلسفه به پایان خودش رسیده بود. این پایان در فلسفه نیچه و در آموزه اراده معطوف به قدرت او، خود را بروز داده بود. آموزه‌ای که نهایی‌ترین امکان تفکری است که منشا آن به آموزه ایده‌های افلاطون و نحوه تلقی حقیقت به‌عنوان مطابقت برمی‌گردد (همان). حتی زمانی که نیچه حقیقت را یک خطا می‌داند همچنان به افلاطون وفادار است. «نحوه تلقی نیچه از حقیقت به‌عنوان خطای اندیشه، همسو با نحوه تلقی فرادهدشی^۳ از ذات حقیقت به‌عنوان صحّت^۴ گفتار است. فهم نیچه از حقیقت، آخرین سوسو از نهایی‌ترین پیامد تغییر حقیقت از ناپوشیدگی موجودات به صحّت نگاه را نمایان می‌کند» (هیدگر، ۱۹۹۸).

تمام فیلسوفان بعد از افلاطون و حتی مذهب تحصّلی^۵ که در مقابل فلسفه قرار می‌گیرد به زبان افلاطون سخن می‌گویند (هیدگر، ۱۳۸۴). بنابراین، افلاطون مسیری را آغاز کرد که نهایی‌ترین امکان آن در نیچه ظهور پیدا می‌کند. در نتیجه، ریشه بحران سیاسی و بحران فناوری و علمی‌ای که گریبان‌گیر انسان دوره جدید شده به آموزه مطابقت افلاطون برمی‌گردد، زیرا این آموزه سبب فراموشی وجود شده است.

۱. Nietzsche, F. W.

۲. Zuckert, C.

۳. Traditional

۴. Correctness

۵. Positivism

۲-۲. ضرورت طرح پرسش از وجود به روش پدیدارشناسانه

هیدگر معتقد است برای ورود به تفکر فلسفی، نخست باید میان وجود و موجود تمایز قائل شویم. چنین تفاوتی را تفاوت وجودشناختی^۱ می‌نامند. با قائل شدن به این تفاوت از حوزه موجودات فراتر می‌رویم تا به وجود برسیم. به همین دلیل می‌توان علم به وجود را علم استعلایی نیز نامید (هیدگر، ۱۳۹۷).

طبیعی است که ما همواره با وجود موجودات سروکار داریم و خود وجود از دسترس ما خارج است. بنابراین، باید از دریچه موجود به وجود دسترسی پیدا کنیم. هیدگر سه گام اساسی برای پدیدارشناسی ذکر می‌کند: ۱- احاله (برگردانی) پدیدارشناختی^۲؛ یعنی عزل نظر کردن از موجود و رفتن به سوی وجود. ۲- برسازی پدیدارشناسانه^۳؛ یعنی طرح‌دراندازی وجود موجود و ساختارهای آن و ۳- فکاک (براندازی)^۴؛ یعنی بررسی انتقادی مفاهیمی فرادهدشی که نخست بدیهی و ضروری‌الاعمال می‌نموده‌اند و برگرداندن آن‌ها به سرچشمه‌هایی که از آن نشأت گرفته‌اند، باز می‌گردد (همان).

هیدگر در «وجود و زمان» بر ضرورت فکاک تاریخ وجودشناسی تاکید می‌کند. در نظر او، در تاریخ مابعدالطبیعه، «وجود» همواره ذیل عنوان حضور و در پیوند با زمان حال اندیشیده شده است. فکاک تاریخ وجودشناسی گامی در جهت رهایی از این طرز تلقی از وجود و گشودن فضایی برای طرح دوباره پرسش از وجود است (لوکنر^۵، ۱۳۹۴). چون هرگونه برسازی نیازمند فکاک است، وجودشناسی نیز شناختی تاریخی است. به عبارت دیگر، رجوع به فرادهدش لازمه وجودشناسی بنیادین است؛ زیرا این وجودشناسی، پدیدارشناسی را به عنوان روش اخذ کرده است. «آز آنجا که دازین موجودی تاریخی است، پرسشی که از وجود مطرح می‌کند نیز تاریخی است. بنابراین، با مطرح کردن پرسش از وجود ما باید تاریخ پرسش از وجود را نیز کاوش کنیم» (اینوود^۶، ۱۹۹۹).

اینکه گفته می‌شود وجودشناسی امری تاریخی است، منظور این نیست که موضوع آن امری مربوط به گذشته و بی‌ارتباط با زمان حال است. هیدگر در آغاز «ذات حقیقت» به

۱. Ontological Difference

۲. Phenomenological Reduction

۳. Phenomenological Construction

۴. Destruction

۵. Luckner, A.

۶. Inwood, M.

این نکته اشاره می‌کند که «بازگشت تاریخی امری است که ما را با آن چیزی که امروزه در حال رخ دادن است، درگیر می‌کند» (هیدگر، ۲۰۰۲). این بازگشت به منظور فاصله گرفتن از آن، طرز فکری است که در طول تاریخ دوهزارساله تفکر فلسفی غرب مسلم و بدیهی فرض شده است. فاصله گرفتن از این طرز فکر، گامی آغازین در جهت حرکت به سوی آینده است؛ «بازگشت تاریخی راستین، به منزله آغازی سرنوشت‌ساز به سوی آینده‌ای اصیل است» (همان).

هیدگر سابق معتقد است روش فلسفه اساساً پدیدارشناسی است و معنای پدیدارشناسی عبارت است از «مجال دادن به دیدن چیزی که خود را از ناحیه خود نشان می‌دهد» (لوکتر، ۱۳۹۴). طبیعی است هر عاملی که سبب شود شیء یا موضوع مورد مطالعه خود را پنهان کند باید مورد بررسی انتقادی قرار بگیرد. این عامل می‌تواند بداهت موضوع باشد یا حجابی مانند یک آموزه فرادهدشی^۱. «دلیل نیاز به پدیدارشناسی تنها این است که برخی موضوعات، به ویژه خود وجود، پنهان هستند. این موضوعات به این دلیل که هرگز آشکار نشده‌اند و یا ما به راحتی آن‌ها را فراموش کرده‌ایم، پنهان نیستند، بلکه به این دلیل پنهان هستند که ما به دلیل نزدیکی یا مانوس بودن به آن‌ها توجه نمی‌کنیم و یا اینکه زیر آموزه‌ها و مفاهیم فرادهدشی مدفون شده‌اند» (اینوود، ۱۹۹۹).

گفتیم که هیدگر سابق، روش فلسفه را پدیدارشناسی می‌داند و با روش پدیدارشناسانه به سر وقت افلاطون می‌رود. البته درست است سخنرانی معروف هیدگر راجع به افلاطون با عنوان «آموزه افلاطون» در باب حقیقت متعلق به دوران هیدگر لاحق است و او در این دوران تعبیر پدیدارشناسی را به کار نمی‌برد، اما -همانطور که برخی محققان اشاره کرده‌اند- او همچنان به نحوه‌ای مختص به خود به شعارهای پدیدارشناسی وفادار است و غرض اصلی از پدیدارشناسی در آثار دوران لاحقش حضور دارد (هولر^۲، ۱۳۸۵).

۲-۳. هیدگر و نقد ایده‌ها

هیدگر معتقد است امروزه معنای وجود فراموش شده است. این فراموشی در نتیجه غلبه برخی مفاهیم و آموزه‌های فرادهدشی حاصل شده است. یکی از این مفاهیم و شاید اساسی‌ترین آن‌ها، مفهوم ایده افلاطون است. تکیه افلاطون بر این مفهوم سبب شد تا برای

۱. Traditional Doctrine

۲. Huller, K.

اولین بار در تاریخ فلسفه غرب پرسش از وجود و معنای آن تحت سیطره موجود قرار بگیرد. به همین دلیل تمام انواع مابعدالطبیعه به نوعی افلاطونی هستند؛ زیرا از زمان افلاطون، فیلسوفان پرسش از وجود را نادیده گرفته‌اند و همواره به موجود توجه کرده‌اند. استفاده از روش پدیدارشناسی به هیدگر امکان می‌دهد تا از طریق فکاک از فلسفه افلاطون، آموزه اساسی و ناگفته او را کشف و نقد کند؛ عملی که باید با استفاده از گفته‌های او صورت بگیرد. در نظر هیدگر، تمثیل غار افلاطون می‌تواند مسیری مطمئن برای کشف این آموزه ناگفته شده باشد. او تأکید می‌کند این آموزه، تغییری است که در ذات حقیقت رخ داده است (هیدگر، ۱۹۹۸). حقیقت که قبل از افلاطون به معنای آشکارگی وجود بود و به خود وجود تعلق می‌گرفت اکنون جای خود را به حقیقت در معنای مطابقت داده است. این تغییر و تحوّل جز با یاری گرفتن از مفهوم ایده حاصل نمی‌شد. پس حقیقت وجود ذیل آموزه مطابقت و مفهوم ایده پنهان شده است.

هیدگر معتقد است قبل از افلاطون حقیقت در معنای ناپوشیدگی بوده است؛ زیرا یونانیان واژه‌ای با پیشوند نفی را برای اشاره به حقیقت به کار می‌بردند. واژه آلتیئا^۱ به معنای نفی پوشیدگی یا ناپوشیدگی، معادل حقیقت بود (هیدگر، ۲۰۰۲). او بلافاصله این نکته را اضافه می‌کند که تحقیق او فقط مبتنی بر فقه‌اللغه^۲ نیست، بلکه خود این واژه حکایت از تجربه بنیادین یونانیان دارد. تجربه‌ای که نه تنها ناپوشیدگی را لحاظ می‌کند، بلکه به پوشیدگی نیز توجه دارد. «اگر برای یونانیان امر حقیقی به معنای ناپوشیده است؛ یعنی چیزی که از پوشیدگی بیرون می‌آید، از این رو، تجربه امر حقیقی به عنوان ناپوشیده باید امر پوشیده در ناپوشیدگی‌اش را نیز لحاظ کند» (همان).

در نظر هیدگر، یونانیان وقتی از امر حقیقی صحبت می‌کردند منظورشان خود موجودات بود. درک ناپوشیدگی موجودات در گرو درک پوشیدگی است، پس پوشیدگی به نوعی بر ناپوشیدگی تقدم دارد و تجربه پوشیدگی، بنیاد ناپوشیدگی می‌شود. به همین دلیل است که هیدگر به این جمله معروف هراکلیتوس^۳ (۴۷۵-۵۳۵ ق.م) اشاره می‌کند که فوسیس (وجود) دوست دارد خود را مخفی کند (همان).

۱. Aletheia

۲. Etymology

۳. Heraclitus of Ephesus

۴-۲. چهار مرحله از ناپوشیدگی

هیدگر برای توضیح نسبت ایده و حقیقت به سروقت تمثیل غار افلاطون می‌رود. او چهار مرحله را در تمثیل غار مشاهده می‌کند که در تناظر با هر مرحله‌ای یک نوع ناپوشیدگی وجود دارد. این داستان به چهار جایگاه سکونت دازین تقسیم می‌شود. اختلاف هر کدام از این جایگاه‌ها به اختلاف در حقیقتی است که در هر کدام از آنها متعین است (هیدگر، ۱۹۹۸)؛ در مرحله اول، زندانیان فقط سایه‌ها را می‌بینند و سایه‌ها برای آنها ناپوشیده^۱ هستند. چون آنها هیچ درکی از آتش پشت سرشان ندارند هیچ شکی در آن چیزی که می‌بینند ندارند. به عبارت دیگر، آنها هنوز تفاوت آتش و سایه را درک نکرده‌اند (هیدگر، ۲۰۰۲). چون آنها این تفاوت را درک نکرده‌اند، آتش و نور برای آنها پوشیده باقی می‌ماند و فقط سایه‌ها ناپوشیده هستند. هیدگر این نکته را مطرح می‌کند که چگونه امکان دارد زندانیان که از امر پوشیده بی‌اطلاع هستند، امر ناپوشیده را درک کنند. به عبارت دیگر، زندانیان نمی‌توانند ناپوشیده را به عنوان ناپوشیده درک کنند، چون آنها درکی از پوشیدگی ندارند (همان).

در مرحله دوم، زندانی از بند رها می‌شود. او در این مرحله با خود اشیاء روبه‌رو می‌شود و به نوعی اشیاء برای او ناپوشیده می‌شوند، اما چون چشمان او هنوز به دیدن نور آتش و خود اشیاء عادت نکرده است در نظر او سایه‌ها ناپوشیده‌تر^۲ از اشیاء هستند (همان). در واقع در این مرحله زندانی با دو امر ناپوشیده؛ یعنی سایه‌ها و اشیاء روبه‌رو می‌شود. چون در اینجا سایه‌ها با اشیاء مقایسه می‌شوند، افلاطون نیز از اصطلاح ناپوشیده‌تر استفاده می‌کند. فرد زندانی اعتقاد دارد که سایه‌ها ناپوشیده‌تر، واضح‌تر و حاضرتر هستند، اما فرد آزاد شده معتقد است اشیاء از وجود، بهره بیشتری دارند. به عبارت دیگر، موجودتر هستند. سایه‌ها در آنجا ناپوشیده‌تر هستند، اما اشیاء در اینجا موجودتر هستند (همان). پرسش هیدگر این است که آیا این دو به هم مرتبط هستند؟ پاسخ هیدگر مثبت است. او می‌گوید: «هر قدر ناپوشیده ناپوشیده‌تر شود، تقرب ما به موجودات بیشتر می‌شود» (همان).

قبل از اینکه زندانی با اشیاء روبه‌رو شود، آنها نه موجودتر بودند و نه ناپوشیده‌تر، پس آنها این دو ویژگی را در نتیجه نزدیکی به زندانی واجد می‌شوند. «ما باید آگاه باشیم

۱. Unhidden

۲. More Unhidden

موجودات به موجودتر و کمتر موجود تقسیم می‌شوند. [اینجا] موجوداتی وجود دارند که موجودتر هستند. نزدیکی و دوری به موجودات، خود این موجودات را تغییر می‌دهد» (همان). شاید بتوان ریشه‌های آموزه مطابقت را در همین مرحله دوم پیدا کرد.

هیدگر اشاره می‌کند فردی که به سوی اشیاء رو برمی‌گرداند باید قادر باشد به نحو صحیح آن‌ها را ببیند. البته او در اینجا به این نکته اشاره می‌کند که دیدن و تعریف اشیاء، ریشه در نحوه تقرّب به آن‌ها دارد؛ یعنی نحوه‌ای که موجودات در هر موقعیتی ناپوشیده هستند. او از این نکته نتیجه می‌گیرد که حقیقت به‌عنوان صحّت، ریشه در حقیقت به‌عنوان ناپوشیدگی دارد (همان). در نظر هیدگر، خود افلاطون هم به‌نوعی به این نکته اشاره می‌کند؛ زیرا افلاطون معتقد است هر کس به اشیائی که از وجود بهره بیشتری دارند، نزدیک‌تر شود، بهتر و صحیح‌تر می‌تواند ببیند (افلاطون، ۱۳۸۰).

در مرحله سوم، زندانی از غار خارج می‌شود و اشیاء بیرون غار را در پرتو نور خورشید می‌بیند به همین دلیل است که آزادی حقیقی در اینجا رخ می‌دهد. از آنجا که چشم زندانی هنوز به تاریکی عادت دارد این آزادی و دیدن اشیاء امری است که به تدریج رخ می‌دهد (هیدگر، ۲۰۰۲). همان‌طور که خود افلاطون می‌گوید این تمثیل بیانگر این است که زمین همانند غاری است که ما در آن زندانی هستیم و اشیاء نیز همان سایه‌ها هستند که در پرتو نور خورشید آشکار می‌شوند. جایگاه ایده‌ها در بیرون از این غار (زمین) است و خورشید همان والاترین ایده (ایده خیر) است که به‌سختی دیده می‌شود (همان).

در مرحله چهارم، فرد آزادشده به درون غار برمی‌گردد تا زندانیان را آزاد کند. نکته‌ای که اینجا جلب توجه می‌کند و هیدگر نیز به آن اشاره می‌کند این است که در این مرحله صحبتی از آلتیثا نمی‌شود. هیدگر معتقد است در این مرحله نیز آلتیثا وجود دارد؛ زیرا فرد آزاد شده که به غار برمی‌گردد هم در کی از ذات خود دارد و هم چشمانش به دیدن ایده‌ها باز شده است. «او [فرد آزاد شده] وجود موجودات را درک می‌کند؛ در نتیجه ادراک ایده او می‌فهمد که چه چیزی به موجود و ناپوشیدگی‌اش تعلق دارد. در نتیجه او می‌تواند تشخیص دهد آیا چیزی مانند خورشید، یک موجود است یا فقط انعکاسی در آب است. آیا چیزی سایه است یا شیء واقعی» (همان). اگر فرد آزاد شده این قدرت تشخیص را نداشت، توانایی کمک به زندانیان را نداشت. بنابراین، مرحله چهارم مرحله‌ای اساسی در رخداد حقیقت است. زندانیان چون در کی از امر پوشیده ندارند فقط فرد آزاد شده می‌تواند

به آن‌ها کمک کند که درکی از ناپوشیدگی داشته باشند؛ زیرا او هم‌زمان امر پوشیده را نیز درک می‌کند؛ «خفا^۱ به نحو ذاتی به ناپوشیدگی تعلق دارد همان‌طور که دره به کوه تعلق دارد» (همان).

۵-۲. سیطره ایده‌ها بر اَلثیا

هیدگر معتقد است در تمثیل غار افلاطون، عناصر نور، دیدن، ناپوشیدگی و ایده‌ها به‌نوعی به هم مرتبط هستند. به همین دلیل او سعی می‌کند ارتباط این عناصر را با هم روشن کند. در نظر او، ما در هر دیدن معمولی به عنوان مثال، دیدن یک کتاب، چیزی را می‌بینیم که با رنگ، ضخامت و تمام ویژگی‌های آن متفاوت است. هیدگر می‌گوید: «آن چیزی که در این عمل دیدن دیده می‌شود، ایده و صورت مثالی (آیدوس) است. بنابراین، ایده نظاره-ای^۲ است به چیزی به عنوان چیزی. به واسطه این نظاره‌ها است که اشیاء منفرد خود را به عنوان یک شیء مشخص و وجود حاضر عرضه می‌کنند» (همان). بنابراین، ایده‌ها وجود یک شیء را عطا می‌کنند و به‌نوعی سبب ظهور موجودات می‌شوند. قبل از اینکه ما اشیاء را ببینیم، ایده‌ها را می‌بینیم. «فهم و ادراک معنای اشیاء چیزی غیر از دیدن نظاره یا ایده نیست. در ایده‌ها ما چیستی و چگونگی هر موجودی و در یک کلام وجود موجودات را می‌بینیم» (همان).

با توجه به مطالب آنچه گفته شد، ارتباط نور با ایده مشخص می‌شود. «آن [نور و درخشش] امکان می‌دهد که اشیاء خود را برای دیده شدن نشان دهند. نور، نظاره‌ای را برای دیدن عرضه می‌کند» (همان). ایده به ما امکان می‌دهد که چه-بودن^۳ یک شیء را ببینیم. به بیان دیگر، امکان می‌دهد وجود نزد ما حضور پیدا کند. از طریق چه-بودن یک شیء است که یک شیء خودش را به عنوان یک شیء مشخص نشان می‌دهد. ما یک موجود را صرفاً زمانی می‌بینیم که معنای آن موجود را در پرتو نور چه-بودن یا ایده آن درک کنیم (همان).

همان‌طور که در مراحل تمثیل غار و مراتب ناپوشیدگی مشاهده شد به میزانی که زندانی از محیط غار و سایه‌ها فاصله می‌گیرد، میزان ناپوشیدگی اشیاء نیز بیشتر می‌شود. از

۱. Concealment

۲. Look

۳. What-being

آنجا که هر اندازه موجودی بیشتر از وجود بهره‌مند باشد، میزان ناپوشیدگی‌اش بیشتر می‌شود، می‌توان گفت ایده‌ها ناپوشیده‌ترین^۱ هستند. «ایده‌ها ناپوشیده‌ترین هستند، ناپوشیده اساسی و بنیادی، زیرا ناپوشیدگی موجودات از آن‌ها نشأت می‌گیرد» (همان). پس در واقع ناپوشیدگی، ناپوشیدگی ایده‌ها است چون فقط آن‌ها موجودات حقیقی هستند. «ناپوشیده حقیقی باید آن چیزی باشد که حقیقتاً وجود دارد. چیزی که بیشترین وجود را دارد، ناپوشیده‌ترین است» (همان). به عبارت دیگر، ایده‌ها هم منشأ موجودات هستند و هم منشأ ناپوشیدگی آن‌ها. به همین دلیل، ایده‌ها ناپوشیده واقعی و بنیادی هستند و معنای تعالی آن‌ها نیز همین است (همان).

گفتیم نظاره کردن نور و عادت کردن به نور مستلزم این است که نفس انسانی به تدریج مراحل طی کند. به عبارت دیگر، دچار تغییر شود. هیدگر معتقد است این تغییر فقط در نفس صورت نمی‌گیرد، بلکه در اشیاء و خود ناپوشیدگی نیز رخ می‌دهد. «هر چیزی که برای انسان ناپوشیده بوده است و همچنین شیوه ناپوشیدگی آن‌ها باید تغییر کند» (هیدگر، ۱۹۹۸). با توجه به این توضیحات می‌توان گفت که اشیاء و ناپوشیدگی آن‌ها باید خود را با نفس انسانی مطابقت دهند و حقیقت که به معنای ناپوشیدگی بود اکنون تبدیل به مطابقت می‌شود. البته هیدگر انکار نمی‌کند که افلاطون هنوز حقیقت در معنای ناپوشیدگی را در این تمثیل به کار می‌برد، اما آن چیزی که هیدگر نقد می‌کند، طرح معنای دیگری از حقیقت به نام مطابقت است که بعدها سبب فراموشی کامل معنای اول می‌شود. «یقیناً [در تمثیل غار] ناپوشیدگی در مراحل گوناگونش مطرح می‌شود، اما این ناپوشیدگی فقط از این جهت مطمح نظر است که چگونه هر چیزی را که ظاهر می‌شود در صورت مثالی‌اش (آیدوس) قابل دسترس می‌سازد و چگونه این صورت مثالی را به عنوان امری که خود را نشان می‌دهد (ایده)، قابل مشاهده می‌سازد» (همان). به عبارت دیگر، این ناپوشیدگی نیست که منشأ ایده و حضور موجودات می‌شود «در عوض، ایده بنیادی است که ناپوشیدگی را ممکن می‌سازد» (همان). اکنون ناپوشیدگی به این معناست که ناپوشیده به شکرانه قابلیت درخشش ایده‌ها قابل دسترس است، اما از آنجا که این دسترسی از طریق دیدن رخ می‌دهد، ناپوشیدگی وابسته به دیدن می‌شود و تحت سیطره آن درمی‌آید (همان).

۱. The Most Unhidden

در نظر هیدگر این تغییر در ذات حقیقت، تبدیل به تاریخ مابعدالطبیعه می‌شود؛ تاریخی که در تفکر نیچه به نهایت خودش می‌رسد. بی‌معنایی دنیای جدید را می‌توان نشأت گرفته از این تغییر دانست به همین دلیل افلاطون هم چنان تأثیرگذار است؛ «آموزه حقیقت افلاطون چیزی نیست که مربوط به گذشته باشد. آن به لحاظ تاریخی مربوط به اکنون است، تاریخی نه به این معنا که تعلیمات او تأثیری دارند که مورخان می‌توانند آن‌ها را برشمارند... در عوض، این تغییر در ذات حقیقت به‌عنوان واقعیت اساسی همه - قاهر از تاریخ جهان همیشه در حال پیشرفت این سیاره در این زمانه جدیدترین جدیدها حاضر است - واقعیتی که از مدت‌ها پیش تحکیم شده و هنوز پابرجا است» (همان).

تفسیر هیدگر از افلاطون از منظرهای مختلف مورد انتقادات جدی قرار گرفته است. به‌طور مثال، فریدلندر^۱ (۱۹۶۸-۱۸۸۲) از منظر فقه‌اللغه به این تفسیر پاسخ داده است. در نظر او، قبل از افلاطون نیز آئثیا در معنای مطابقت کاربرد داشته است. به‌طور مثال، به نزد هُمر^۲ و هسید^۳، آئثیا هم در معنای ناپوشیدگی و هم در معنای مطابقت به‌کار رفته است (فریدلندر، ۱۹۶۹). گادامر به مباحث فقه‌اللغه بی‌علاقه نیست، اما انتقاد او از تفسیر هیدگر از منظر دیگری مطرح می‌شود. او معتقد است تفسیر هیدگر از افلاطون تحت تأثیر دو انتقادی است که ارسطو از ایده‌های افلاطون مطرح می‌کند. گادامر از طریق پاسخ دادن به این دو انتقاد به‌نوعی تفسیر هیدگر را نیز نقد می‌کند.

۳. تفسیر گادامر از ایده

۳-۱. تاکید گادامر بر بینش ریاضیاتی افلاطون

ارسطو در «اخلاق نیکوماخوسی» ایده خیر افلاطون را نقد می‌کند و معتقد می‌شود این آموزه ربطی به زندگی عملی انسان ندارد. او همچنین در «مابعدالطبیعه» با توجه به آموزه جدایی، ایده‌ها را نقد می‌کند. در نظر گادامر، تفسیر هیدگر از افلاطون و در نتیجه از کل

۱. Friedlander, P.

محقق و زبان‌شناس آلمانی که کتاب معروفی راجع به افلاطون دارد.

۲. Homer

شاعر حماسی قرن نهم قبل از میلاد و پدیدآورنده ایلید و ادیسه.

۳. Hesiod

شاعر قرن هشتم و هفتم قبل از میلاد و پدیدآورنده منظومه پیدایش خدایان (Theogonia).

تاریخ فلسفه به نوعی تحت تاثیر این دو انتقاد است (گادامر، ۱۹۹۴). او برخلاف هیدگر، افلاطون را آغازگر فراموشی وجود نمی‌داند و معتقد است محاورات افلاطونی تفکر ما را به سوی حقیقت هدایت می‌کنند؛ حقیقتی که در وجود ما به عنوان موجودات زبانی و اهل گفت‌وگو وجود دارد (لان و کین^۱، ۲۰۱۱).

گادامر در «ایده خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی» در پی نشان دادن این نکته است که ارسطو، راه افلاطون را ادامه داده و به نوعی به ایده خیر افلاطون وفادار بوده است، اما چون رویکرد او تا حدی طبیعت‌انگارانه است با رویکرد ریاضیاتی افلاطون تفاوت دارد. او در مقاله «افلاطون را دوست دارم اما حقیقت را بیشتر»^۲ معتقد می‌شود برای فهم نظریه ایده‌ها و درک انتقادات ارسطو، نیاز به منظری داریم که این فهم را میسر کند. در نظر گادامر، بینش به ماهیت عدد به تفکر افلاطون جهت می‌دهد و بینش به ماهیت موجود دارای حیات است که به تفکر ارسطو جهت می‌دهد (گادامر، ۱۹۸۰). در توضیح این مطلب می‌توان گفت افلاطون برای فهم ماهیت موجودات و البته به دست دادن تعریفی حقیقی از این ماهیت از اعداد کمک می‌گیرد. صورت مثالی (آیدوس)، صورت واحد امور کثیر است. ما برای تعریف اشیاء به ترکیبی نظام‌مند از ایده‌ها نیاز داریم، به همین دلیل در محاورات «سوفسطائی و مرد سیاسی» تلاش برای تعریف ماهیت اشیاء به ساختار عدد به عنوان یک مجموعه ختم می‌شود (همان). در واقع در فلسفه افلاطون، عدد به عنوان وحدت امور کثیر، یک سرمشق وجودشناسانه^۳ است. در پرتو تشابه^۴ میان ایده و عدد، افلاطون درصدد نشان دادن این نکته است که هیچ توضیح و تبیین کاملی از یک ایده واحد و مجموعه‌ای از ایده‌ها امکان ندارد (همان). آموزه واحد^۵ و دو نامتعیین^۶ که ارسطو و دیگران به ما منتقل کرده‌اند، می‌خواهد این امر را روشن کند که در هر بینشی به وحدت و بیان این بینش، بی‌نهایت تبیین ممکن به کمک لوگوس وجود دارد که هرگز پایان نمی‌پذیرند (همان).

۱. Lawn, C. and Keane, N.

۲. Amicus Plato Magis Amica Veritas

۳. Ontological Paradigm

۴. Analogy

۵. One

۶. Indeterminate Two

گادامر همچنین معتقد است ارسطو فلسفه زنده افلاطون را در قالب یک طرح مفهومی فهمیده است و انتقادات ارسطو را در پرتو این طرح مفهومی باید فهمید (گادامر، ۱۹۹۱). در واقع ارسطو، فلسفه به عنوان جست‌وجوی حکمت را که مشخصه فلسفه‌ی افلاطون بود به مابعدالطبیعه و علم اخلاق تبدیل کرد. در نتیجه این تغییر و تحول، هم پایان‌ناپذیری به عنوان مشخصه راهی که انسان به سوی امری و برای ملاحظات عملی‌اش طی می‌کند و هم نوری که در پرتو آن موجودات آشکار می‌شوند، نادیده گرفته شد (زوکرت، ۱۹۹۶). بنابراین، طبیعی است که گادامر به خود محاورات افلاطون رجوع کند. البته این رجوع به معنای کنار گذاشتن زندآگاهی و هرگونه پیش‌فرض احتمالی نیست، بلکه کوششی است برای فهم افلاطون، سوای تعبیر و تفسیر غالب ارسطویی و از آنجا تبری جستن از تاثیر بی‌نظیر انتقادات ارسطو در ساحت نظر و عمل در فلسفه است.

۲-۳. جدایی‌ناپذیری ایده‌ها از پدیدارها

ارسطو در «مابعدالطبیعه» بیشترین انتقادات را متوجه آموزه ایده‌ها می‌کند. گادامر اعتقاد دارد «اگر ما ارسطو را با متفکران سابق و لاحق یونان مقایسه کنیم باید آراء ارسطو را جزئی از همان فلسفه‌ای بدانیم که افلاطون با نظریه ایده‌ها و جدال^۱ مطرح کرد» (گادامر، ۱۹۸۶). در توضیح این مطلب می‌توان گفت درست است ارسطو در مقابل افلاطون، اشیاء جزئی و جوهر نخستین را مورد تاکید قرار می‌دهد؛ اما او نیز در اینکه به سوی لوگوس حرکت می‌کند به نوعی ادامه‌دهنده راه افلاطون است و جوهر نخستین او به هیچ‌وجه صورت مثالی را طرد نمی‌کند، بلکه ارتباط تنگاتنگی بین این دو وجود دارد (همان). حرکت به سوی لوگوس مشخصه تفکر سقراط و افلاطون است که آن‌ها را از حکمای پیش از خود متمایز می‌کند. آن‌ها به دنبال امر وحدت‌بخش در کثرات بودند و این امر وحدت‌بخش در قالب کلمات^۲ بیان می‌شود. «برای درک جهان ما باید اشیاء یا ابعادی را که ثابت باقی می‌مانند، کشف کنیم و او [سقراط] فهمید که مشابهت‌های پایدار میان اشیاء، نخست و در درجه اول در کلمات است که به چنگ می‌آید و بیان می‌شود» (زوکرت، ۱۹۹۶). گادامر معتقد است که افلاطون در «فایدون» به این نکته اشاره می‌کند که

۱. Dialectic

۲. Logoi

جست و جوی حقیقت در کلمات، تنها راه رسیدن به بینش حقیقی است و با توجه به این نظر، ارسطو پیرو واقعی نحله افلاطونی است (گادامر، ۱۹۸۰).

در نظر گادامر، مساله مشترک افلاطون و ارسطو این است که چگونه لوگوس اوسیا (بیان چیستی شیء) امکان دارد. او معتقد است که مساله جدایی هرگز این واقعیت را انکار نمی کند که آن چیزی که ما در پدیدارها و کثرات با آن مواجه هستیم، همواره در ارجاع به امری اندیشیده می شود که در آن ها ثابت است (گادامر، ۱۹۸۶). به همین دلیل است که او فرض جدایی کامل ایده ها از اشیاء محسوس را بی معنا می داند. «آموزه [جدایی کامل عالم ایده ها از عالم پدیدارها امر پوچ پیش پا افتاده ای است» (همان). در نظر او، حتی محاوره «پارمنیدس» در صدد نشان دادن پوچی چنین فهمی از جدایی است (همان). او می گوید: «افلاطون در پارمنیدس این نکته را که ایده ها، ایده های پدیدارها هستند و جهان فی نفسه ای را شکل نمی دهند به صورت سلبی و در قالب شدیدترین عویصه^۱ بیان می کند» (همان). اشاره گادامر در اینجا به جریان پرسش و پاسخی است که میان سقراط^۲ و پارمنیدس^۳ (۵۱۰-۴۴۰ ق.م) راجع به کیفیت وجود ایده ها اتفاق می افتد و پارمنیدس دشواری حل این مساله را یادآور می شود. «پارمنیدس گفت: برای اینکه با تو سخن صریح گفته باشم، می گویم: بدان که تو هنوز نمی دانی با چه دشواری هایی روبه رو خواهی شد اگر ایده را از چیزهای دیگر معجزا کنی و واحدی کامل و مستقل تلقی نمایی» (افلاطون، ۱۳۸۰).

گادامر اعتقاد دارد که وقتی افلاطون از جدایی صحبت می کند نباید این تصور ایجاد شود که ارتباط میان ایده ها و پدیدارها از بین می رود. او برای ایضاح مطلب و درک دشواری مساله جدایی، دو علم ریاضیات و اخلاق را مثال می زند که به نوعی با همین مساله مواجه هستند. در نظر گادامر، فقط جدایی هستی شناختی امر معقول^۴ از محسوس^۵ یا همان نظریه جدایی می تواند به ریاضیدانان و عالمان علم اخلاق راجع به موضوع علمشان کمک کند و این نکته را روشن کند که موضوع علم آن ها از سنخ امور طبیعی نیست (گادامر، ۱۹۸۶). بنابراین، اگر امر محسوس از امر معقول جداست و اگر جدال همواره در پی رسیدن

۱. Aporia

۲. Socrates (۴۷۰-۳۹۹BC)

۳. Parmenides

بنیانگذار حوزه الئا که قائل به ثبات وجود است.

۴. Noetic

۵. Sensory

به امر معقول است، پس جدال همواره باید مساله جدایی را در نظر داشته باشد و به نوعی به آن نیازمند است. «آموزه جدایی، آموزه‌ای نیست که در آغاز باید بر آن غلبه کرد. در عوض، رکن اساسی جدال واقعی از آغاز تا پایان است. در نتیجه، جدال نباید به عنوان شاهدهی علیه نظریه جدایی یا علاجی برای آن لحاظ شود» (همان). بر این اساس، گادامر اعتقاد دارد که ناممکن بودن مدینه فاضله‌ای که افلاطون در «جمهوری» مطرح می‌کند به معنای پوچ بودن این نظریه نیست، بلکه کل کتاب جمهوری و نظریات موجود در آن باید به نحو جدالی فهمیده شود؛ یعنی در تقابل و در نسبت با مدینه‌ای واقعی که بنیان‌های آن سست است. در پرتو این ربط و نسبت است که ما به امری در میانه این دو مدینه خواهیم رسید (همان).

۳-۳. خیر افلاطونی و فرزانیگی ارسطویی

گادامر معتقد است خود ارسطو به آموزه ایده افلاطون وفادار است. او درصدد است از طریق توجه به انتقاداتی که ارسطو به ایده خیر افلاطون وارد می‌کند، مساله مشترک آن دو؛ یعنی کارکرد و نقش ایده‌ها را تا حدی روشن کند (همان). در نظر گادامر، آن امری که در محاورات سقراطی نمایان است، شیوه ابطال سقراط است. در این محاورات، امر مهم و ساختاری این است که معرفت به فضایل از طریق صنعت^۱ حاصل نمی‌شود و البته در پایان نیز تعریفی از فضایل مورد نظر ارائه نمی‌شود. در «جمهوری» نیز همین بحث ادامه پیدا می‌کند و در نهایت ایده خیر به عنوان امری فراتر از همه فضایل مطرح می‌شود که شرط معرفت به این فضایل مختلف است (همان).

در نظر افلاطون، معرفت به خیر از سنخ معارف مربوط به صناعات مختلف نیست. گادامر وجه اشتراک افلاطون و ارسطو را در همین نکته می‌داند. «ما می‌بینیم که معرفت به خیری که سقراط در جست‌وجوی آن بود خیلی به فرزانیگی^۲ ارسطو نزدیک است» (همان). ارسطو نیز معتقد بود که فرزانیگی یا حکمت عملی هم با حکمت نظری و هم با معرفت صنعتی تفاوت دارد. در نظر ارسطو تفاوت فرزانیگی با صنعت در این است که صنعت از سنخ ساختن و مهارت است، اما فرزانیگی از سنخ عمل کردن است. ساختن، غایتی در بیرون از خودش دارد، اما عمل چنین نیست؛ زیرا عمل خوب، خودش غایت است. همچنین

۱. Techne

۲. Phronesis

فرزانگی با حکمت نظری متفاوت است؛ زیرا فرزانه (واجد حکمت عملی) کسی است که مطمح نظر او امور غیر ثابت و متغیر است، اما حکیم (واجد حکمت نظری) کسی است که دارای نظر ثابت و لایتغیر است (ارسطو، ۱۳۷۸). جدال افلاطون نیز از سنخ معارف نظری و صناعی نیست و شاید بتوان اسم معقولیت^۱ را روی آن گذاشت. «با آنکه افلاطون از کاربرد رسمی زبان تبعیت می‌کند و جدال را یک صنعت یا معرفت^۲ می‌داند، اما جدال یک معرفت عمومی و قابل‌تعلیم نیست» (گادامر، ۱۹۸۶). به عبارت دیگر، جدال افلاطون از سنخ فرزانگی است و به همین دلیل، فرزانگی در افلاطون، نه معرفت عملی است و نه معرفت نظری، بلکه امری فراتر از آن دو است. «کاربرد فرزانگی در فلسفه افلاطون به این نکته اشاره دارد که منظور او از این مفهوم، امری مشترک میان معرفت عملی و نظری است که از تمایز میان این دو فراتر می‌رود» (همان). این طرز تلقی از جدال سبب می‌شود که راه سقراط از سوفسطائیان جدا شود. درحالی‌که سوفسطائیان جدال را یک صنعت قابل‌تعلیم می‌دانستند و مدعی آموزش آن بودند، سقراط جدال را از سنخ علوم صناعی نمی‌داند و آن را قابل‌تعلیم نمی‌داند. به همین دلیل، گادامر معتقد است که محاورات سقراطی درصدد نشان دادن این نکته‌اند که مفهوم صنعت برای حصول مفهومی روشن از معرفت به خیر و ماهیت فضیلت کفایت نمی‌کند (همان). نکته مهم در اینجا دشواری تمایزگذاری بین سقراط و سوفسطائیان است. «تفاوت سقراط و سوفسطائیان به هیچ وجه یک تفاوت آشکار نیست، در عوض این تفاوت برای فردی روشن است که نه تنها نظر^۳، بلکه عمل^۴ [عمل سقراط] را پیش چشم دارد» (گادامر، ۱۹۸۰).

گفته شد یکی از انتقادات جدی ارسطو به افلاطون این است که مفهوم خیر افلاطونی ربطی به زندگی عملی انسان ندارد. گادامر از طریق نزدیک کردن این مفهوم به مفهوم فرزانگی ارسطویی به نوعی به این انتقاد جواب می‌دهد. او به این نکته اشاره می‌کند که در هر فعلی که ما انجام می‌دهیم مفهوم خیر مستتر است. «در زندگی عملی ما، معرفت به خیر همیشه همراهمان است. هرگاه ما یک چیزی را به جای چیز دیگری انتخاب می‌کنیم ما به توانایی توجیه انتخابمان اعتقاد داریم و به همین دلیل معرفت به خیر همیشه از قبل لحاظ

۱. Reasonableness

۲. Episteme

۳. Logos

۴. Ergon

شده است» (گادامر، ۱۹۸۶). معرفت به خیر عامل وحدت بخش تمام اعمال و فضایل ما است. برای سقراط و افلاطون هیچ کدام از فضایل را نمی توان به صورت جداگانه لحاظ کرد، بلکه وحدت فضایل چهارگانه واجد اهمیت است. به همین دلیل فضیلت، صرف وحدت یا کثرت شیوه های رفتار ما نیست. «در عوض، آن [فضیلت]، خود-شناسی است، فرزاندگی است. بنابراین، زمانی که اعمال ما در نسبت با خیر لحاظ می شوند، رفتارمان وحدتش را به دست می آورد» (همان).

۴-۳. خیر افلاطونی و حقیقت به معنای ناپوشیدگی (الثنیا)

گادامر معتقد است افلاطون تلاش کرد تا حوزه ناپوشیدگی را مورد تفکر قرار دهد و او از طریق ایده خیر در صدد انجام این کار برآمد (گادامر، ۱۹۹۴). در تقابل با هیدگر، گادامر معتقد است نباید افلاطون را از دریچه انتقادات ارسطویی فهمید. ارسطو در نقد افلاطون، همیشه آموزه جدایی او را بی رحمانه هدف قرار می دهد (همان)، اما این عمل ارسطو از این حقیقت رنج می برد که خود افلاطون در محاورات پایانی اش دیدی انتقادی نسبت به مساله جدایی پیدا کرد. عمق واقعی جدال افلاطون در این است که او در صدد است با کاستن از اهمیت جدایی میان ایده و اشیاء محسوس، راهی برای خروج از دوگانگی جدایی و بهره مندی نشان دهد (همان).

در نظر گادامر، حتی اگر فردی این وجهه نظر تکاملی نسبت به محاورات را نداشته باشد، ایده خیر افلاطونی به عنوان شاهدهی علیه نقد ارسطو لحاظ می شود؛ زیرا ایده خیر مشمول نقدی که مبتنی بر آموزه جدایی است، نمی شود. به همین دلیل ارسطو آن را از منظر عملی نقد می کند (همان). دلیل این امر شاید این باشد که خود افلاطون نیز از اینکه خیر را جزء ایده ها قرار دهد، مردد است و بر تعالی آن تاکید می کند. بی دلیل نیست که در «جمهوری» در قالب تمثیل به آن اشاره می کند؛ همان طور که خورشید منشأ نور است ایده خیر نیز منشأ موجودات است، اما خودش به راحتی قابل دیدن نیست. «این امر مهم است که ایده خیر، در تطابق با تمثیلی که اغلب به کار برده می شود [تمثیل خورشید]، فقط به صورت غیرمستقیم قابل رؤیت است» (همان).

اینکه افلاطون ایده خیر را امری فراتر از ایده های دیگر می داند که در ک سایر ایده ها در پرتو نور آن محقق می شود، می تواند شاهدهی بر این نکته باشد که افلاطون نیز قائل به حقیقت به معنای ناپوشیدگی بوده است. به عبارت دیگر، پوشیدگی و ناپوشیدگی ایده

خیر نیز همانند پوشیدگی و ناپوشیدگی وجود است. به همین دلیل برخی از محققان معتقدند هیدگر نکات مهمی را در ایده خیر افلاطون به عنوان امری متعالی مشاهده کرد؛ زیرا او یک سخنرانی جداگانه به آن اختصاص داد (راکوفسکی^۱، ۲۰۰۹). در توضیح این مطلب می‌توان گفت انتقاد هیدگر به کل فیلسوفان مابعدالطبیعی به‌طور عام و به افلاطون به‌طور خاص این است که آن‌ها از امر پوشیده (وجود) غفلت کرده‌اند. ایده خیر را می‌توان به عنوان شاهدهی علیه این نقد هیدگر لحاظ کرد؛ زیرا همان‌طور که خود هیدگر نیز اذعان دارد ایده خیر، هم ناپوشیدگی موجودات و هم وجود آن‌ها را عطا می‌کند؛ بنابراین، امری فراتر از ناپوشیدگی و وجود است (هیدگر، ۲۰۰۲). نکته مهم این است که هیدگر به این تعالی ایده خیر کمتر توجه کرده و سعی می‌کند آن را همانند سایر ایده‌ها بفهمد. به همین دلیل است که او تنها راه درک معنای ایده خیر را پیش‌رفتن از سایر ایده‌ها به سوی بالاترین ایده در سلسله ایده‌ها می‌داند (همان). در تقابل با این نظرگاه، گادامر نحوه تلقی نحله توینگن از ایده خیر به عنوان بنیاد نهایی وجود و بالاترین موجود در سلسله موجودات را رد می‌کند و حصول معرفت به آن را از طریق جدال ناممکن می‌داند؛ زیرا معتقد است برخلاف خداوند، فهم انسان متناهی است (گادامر، ۲۰۰۳). طبیعی است اگر ایده‌ی خیر هم‌ارز با سایر ایده‌ها قرار بگیرد در نهایت در قالب یک علت فهمیده می‌شود و افلاطون را می‌توان آغازگر مابعدالطبیعه یا وجود-خدا-شناسی^۲ دانست. اما اگر بر ایده خیر به عنوان منشا پوشیده ناپوشیدگی تاکید کرد در آن صورت تفسیر هیدگر شکست می‌خورد (راکوفسکی، ۲۰۰۹).

۴. مقایسه و تطبیق

هیدگر و گادامر در زمانه‌ای می‌زیستند که عالم غرب دچار بحران شده بود؛ عالمی که تمام قابلیت‌های خود را به منصفه ظهور رسانده بود. این دو فیلسوف راه برون‌رفت از این وضعیت را رجوع به فرادهدشی می‌دانستند که به نوعی این عالم را شکل داده بود. به همین دلیل آن‌ها به افلاطون رجوع می‌کنند. هیدگر معتقد است افلاطون مسبب فراموشی وجود و در نتیجه مسبب نیست‌انگاری دوره جدید است. او معتقد است ایده‌های افلاطون سبب

۱. Ralkowski, M.

۲. Onto-Theo-Logy

غفلت از وجود یا امر پوشیده شده‌اند؛ زیرا در فلسفه افلاطون ایده و وجود مساوق هستند و ایده‌ها نیز ناپوشیده‌ترین هستند.

نکته مهم در تفسیر هیدگر از افلاطون این است که او ایده خیر را همانند سایر ایده‌ها لحاظ می‌کند و ویژگی‌های سایر ایده‌ها را برای آن لحاظ می‌کند. او می‌گوید: «ایده چیزی است که می‌تواند بدرخشد. ذات ایده مشتمل بر توانایی درخشش و دیده شدن آن است» (هیدگر، ۱۹۹۸). ایده خیر نیز به‌عنوان یک ایده، می‌درخشد. بنابراین، امری است که دیدی را فراهم می‌کند. پس ایده خیر قابل مشاهده و قابل شناخت است (همان). بنابراین، هر چند خود افلاطون ایده خیر را یک ایده نمی‌داند و در واقع از اینکه آن را هم‌ردیف ایده‌ها قرار دهد، دچار تردید است، هیدگر سعی می‌کند خیر را همانند یک ایده در نظر بگیرد. او کمتر به تعالی ایده خیر و وجه پوشیده آن توجه می‌کند در حالی که ایده خیر فراتر از ناپوشیدگی و وجود و در نتیجه امری پوشیده است. بنابراین، اگر خیر را به‌عنوان منبع پوشیده حقیقت و وجود لحاظ کنیم، نقد هیدگر به افلاطون محلی از اعراب ندارد. گادامر نیز همین نکته مهم را مدنظر دارد. او ضمن پذیرش حقیقت به‌معنای ناپوشیدگی که هیدگر مطرح کرد، خیر افلاطونی را با آلتیثا مرتبط می‌داند (گادامر، ۱۹۹۴).

هیدگر معتقد است ایده خیر در معنای اولیه‌اش، معنایی اخلاقی نداشته و معنای اصلی آن مناسب و مفید بودن است. در نظر او، آگاثون معنایی اخلاقی ندارد و فهم اخلاقی از این واژه، معنای اصلی آن را دچار تباهی کرده است (هیدگر، ۲۰۰۲). او شکل‌گیری اخلاق و جدایی نظر و عمل را با انحراف تفکر و شکل‌گیری فلسفه مرتبط می‌داند و افلاطون را آغازگر این انحراف می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۴ الف). در مقابل، گادامر جدایی نظر و عمل در فلسفه افلاطون را نمی‌پذیرد. او بر کارکرد اخلاقی خیر افلاطونی تاکید می‌ورزد و معتقد است معرفت به خیر جزء لاینفک فعل و عمل ما است (گادامر، ۱۹۸۶). در مقابل هیدگر که بر وجه معرفت‌شناختی تمثیل غار تاکید می‌کند، گادامر تمثیل غار افلاطون را در پرتو جدال موجود در محاورات ملاحظه می‌کند و آن را واجد دلالت‌های عملی-وجودی و نه فقط نظری و علمی می‌داند. در این تمثیل پرسش از ثبات و استواری نگهبانان در برابر آزمون‌ها و ابطال‌ها است. به عبارت مختصرتر، آموزه جدال که نگهبانان باید آن را فرا بگیرند، روشی است که آن‌ها قرار است با استفاده از آن به‌صورت عملی میان درست

و غلط و همچنین میان خوب و بد تمایز قائل شوند. برای حصول چنین هدفی آن‌ها باید ایده خیر را بشناسند؛ ایده‌ای که ساکنین غار آن را نمی‌شناسند (همان). برخلاف گادامر که ارتباط ایده‌ها با یکدیگر را در پرتو تشابه با آموزه اعداد توضیح می‌دهد، هیدگر به ارتباط ایده‌ها با یکدیگر توجه نمی‌کند. می‌توان گفت او ایده‌ها را به عنوان ذوات ثابت و منفرد لحاظ می‌کند. بنابراین، در حالی که هیدگر آموزه ایده‌ها را در پرتو انتقادات ارسطو می‌فهمد، گادامر با رجوع به خود محاورات افلاطون و تاکید بر پایان‌ناپذیری و جدال موجود در آن‌ها، هم عدم تناهي خیر افلاطونی به عنوان منبع پوشیده امور ناپوشیده را مورد توجه قرار می‌دهد و هم بر زنده بودن و تاثیرگذاری فلسفه افلاطون در زمانه حاضر تاکید می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شده است، می‌توان گفت هیدگر آموزه ایده‌های افلاطون را در پرتو طرح کلی تفکر خودش؛ یعنی تفکر وجود مورد ملاحظه قرار می‌دهد. هیدگر معتقد است قبل از افلاطون، وجود همواره در کشاکش میان حضور و غیاب بود و پیوسته پوشیده و ناپوشیده می‌شد. در نظر او، حقیقت، حقیقت وجود بود و معنایی جز ناپوشیدگی نداشت. افلاطون با طرح آموزه ایده‌ها به عنوان موجودات همیشه حاضر و ذوات ثابت، زمینه‌ساز فراموشی معنای وجود شد، زیرا در فلسفه افلاطون از امر پوشیده (وجود) غفلت شده است و حقیقت نیز در پرتو آموزه ایده‌ها و در مطابقت با آن‌ها فهمیده می‌شود. بنابراین، هیدگر معتقد است با افلاطون، حقیقت در معنای ناپوشیدگی به حقیقت در معنای مطابقت تبدیل می‌شود. گادامر در عین تاثیرپذیری از هیدگر و تکیه بر مفهوم رخداد حقیقت که او مطرح کرد، مسیر متفاوتی را در تفسیر افلاطون طی می‌کند. گادامر معتقد است تفسیر هیدگر از افلاطون تحت تاثیر دو انتقاد ارسطو به آموزه ایده‌ها است.

در این نوشتار سعی کردیم این نکته را روشن کنیم که چگونه گادامر ضمن پذیرش هماهنگی افکار افلاطون و ارسطو، هم به انتقادات ارسطو پاسخ می‌دهد و هم تفسیر هیدگر را در معرض پرسش قرار می‌دهد. در نظر گادامر ایده‌ها از اشیاء محسوس جدا نیستند و ایده خیر نیز در عین حضور در اعمال ما، امری متعالی است. این تعالی و پوشیدگی را می‌توان به عنوان شاهدی بر حضور حقیقت به معنای ناپوشیدگی در فلسفه‌ی افلاطون لحاظ کرد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Kazem hani

 <http://orcid.org/0000-0003-4619-1183>

Reza Soleyman Heshmat

 <http://orcid.org/0000-0002-6114-9832>

منابع

- ارسطو. (۱۳۸۹). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. چ ۵. تهران: حکمت
- ارسطو. (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. چ ۱. تهران: طرح نو.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. چ ۳. تهران: خوارزمی.
- لوکتر، آندرئاس. (۱۳۹۴). *درآمدی به وجود و زمان*. ترجمه احمدعلی حیدری. چ ۱. تهران: انتشارات علمی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۴). *پایان فلسفه و وظیفه تفکر*. ترجمه محمدرضا اسدی. چ ۱. تهران: اندیشه امروز.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۴ الف). *نامه‌ای درباره انسان‌گرایی (از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم)*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چ ۴. تهران: نشر نی.
- هولر، کیت. (۱۳۸۵). *پدیدارشناسی، روان‌شناسی و علم (رهیافت‌های فکری - فلسفی معاصر در غرب)*. ترجمه رضا سلیمان حشمت. چ ۲. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۷). *مسائل اساسی پدیدارشناسی*. ترجمه پرویز ضیاء شهابی. چ ۳. تهران: انتشارات مینوی خرد.

References

- Aristotle. (۱۹۹۹). *Nicomachean Ethics*. Translated by Mohammad Hassn Lotfi. Tehran: Trhe-e-no [In Persian]
- Aristotle. (۲۰۱۰). *Metaphysics*. Traslated by sharaf-al-din Khorasani. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Cherniss, H. F. (۱۹۴۴). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: John Hopkins University.

- Crombie, I. M. (۱۹۶۳). *An Examination of Plato's Doctrines*. London: Routledge.
- Freidlaender, P. (۱۹۶۹). *Plato: An Introduction*. Trans By Hans. Meyerhoff. ۲ Edition. Princeton University Press
- Gadamer. H-G. (۱۹۸۰). *Dialogue and Dialectic*. Translated and with an introduction by P. Christopher smit. New haven and London: Yale university press.
- Gadamer. H-G. (۱۹۸۶). *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Translated by P. C. smith. New Haven: Yale university press.
- Gadamer. H-G. (۱۹۹۱). *Plato's Dialectical Ethics*. Translated and with an [Introduction by Robert M.Wallace. New haven and London: Yale university press.
- Gadamer. H-G. (۱۹۹۴). *Heidegger's Ways*. Translated by john w. Stanley. With an introduction by Dennis J. Schmidt. State University of New York Press
- Gadamer. H-G. (۲۰۰۳). *A Century Of Philosophy/ Hans-Georg Gadamer in Conversation With Ricarrdo Dottori*. Translated by Rod Coltman with Sigrid Koepke. Continuum.
- Heidegger, . M(۲۰۰۵). *The End of Philosophy and the Task of Thinking*. Translated by Mohammad Reza Asadi. Tehran: Andishe Emrooz. [In Persian]
- Heidegger, M. (۲۰۰۵a). *Letter on Humanism(from modernism to postmodernism)*. Translated by Abdoolkarim Rashidian. Tehran: Nashre Ney.(In Persian)
- Heidegger, M. (۲۰۱۸). *The Fundamental Problems Of Phenomenology*. Translated by Parviz Ziya Shahabi.Tehran: Entesharat Minooe Kherad. [In Persian]
- Heidegger. M. (۱۹۹۷) *Plato's Sophist*. Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Indiana university press.
- Heidegger. M. (۱۹۹۸). "Plato's Doctrine of Truth". Translated by Thomas Sheehan. *Pathmarks*. Edited by William Mcneill. Cambridge University Press.
- Heidegger. M. (۲۰۰۲). *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Translated by Ted Sadler. Continuum.
- Huller, K. (۲۰۰۵). *Phenomenology, Psychology and Science(Rahyafthae fekri-falsafi mooaser dar gharb)*. Translated by Reza solayman Heshmat. Tehran: Pazhoheshgah Oloom Ensani va Motaleat Farhangi. [In Persian]
- Inwood. M. (۱۹۹۹). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell.

- Lawn, C. and Keane, N. (۲۰۱۱). *The Gadamer Dictionary*. London: Continuum.
- Luckner, A. (۲۰۱۵). Introduction to Being and Time. Translated by Ahmad Ali Haidari. Tehran: Entesharat Elmi. [In Persian]
- Plato. (۲۰۰۱) Plato: Complete Works. Translated by Mohammad Hassn Lotfi. Tehran: kharazmi. [In Persian]
- Ralkowski, M. A. (۲۰۰۹). *Heidegger's Platonism*. London: Continuum.
- Zuckert, C. H. (۱۹۹۶). *Postmodern Plato's: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. The University of Chicago Press
- Tuset, C. (۲۰۱۵). Santa Teresa de Jesús. *Opción*, 31, ۱۰۶۰-۱۰۸۲.

استناد به این مقاله: هانی، کاظم، سلیمان حشمت، رضا. (۱۴۰۰). مقایسه میان وجهه‌نظرهای هیدگر و گادامر در باب ایده‌های افلاطون، فصلنامه حکمت و فلسفه، ۶۵ (۱۶)، ۱۷۷-۲۰۲.



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial ۴.۰ International License.