

تفسیر و اسازانه‌هایدگر از افلاطون در پرتو کتاب آموزه افلاطون در باب حقیقت¹

علی اصغر مصلح*

دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

رضا دهقانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

تفسیر هایدگر از افلاطون مربوط به دوره دوم اندیشه وی موسوم به چرخش است. او در کتاب *آموزه افلاطون در باب حقیقت* به تفسیر تمثیل غار افلاطون می‌پردازد. هایدگر در این کتاب از طریق واسازی سنت مابعدالطبیعی در افلاطون به ارائه نظر خود می‌پردازد. پیش از آن در هستی و زمان نیز به مسئله حقیقت پرداخته بود. در آن جا حقیقت به معنای مطابقت و حقیقت به معنای آشکارگی را دو معنا از حقیقت در طول هم می‌دانست که اولی شرط تحقق دومی بود. لیکن در دوره چرخش این دو معنا را مقابل هم قرار داده، به معنا یا برداشت دوم اصالت بخشید. به نظر هایدگر فیلسوفان پیشاسقراطی هستی را به مثابه امر ناپوشیده (الشی) درک می‌کردند اما با تمثیل غار افلاطون تغییری در ذات حقیقت روی داد و حقیقت از آشکارگی به مطابقت تبدیل شد، و این آغاز مابعدالطبیعه بود. وی در کتاب *آموزه افلاطون در باب حقیقت* با تفسیر و اسازانه تمثیل غار افلاطون به تفسیر تاریخ مابعدالطبیعه می‌نشیند. به نظر هایدگر تمامی صور مابعدالطبیعی حتی بشرانگاری یا فلسفه‌های معاصر ناشی از بسط این تغییر در ذات حقیقت است. اکنون فوری‌ترین وظیفه‌ی ما تأمل کردن بر نخستین آغاز و درک فیلسوفان پیشاسقراطی از هستی است.

واژه‌های کلیدی: ال‌ثیا، حقیقت، مابعدالطبیعه، افلاطون، سنت، چرخش، مطابقت، تمثیل غار.

مقدمه

در دوره جدید که تمدن غرب در اثر رشد پسامدرنیته با چالش‌های جدی مواجه شده است، بررسی این چالش‌ها برای ما که بر اساس تعامل یا تقابل ناچار به مواجهه با غرب در مختصات جدید آن هستیم، بسیار راه‌گشا خواهد بود. در غرب معاصر در بررسی و نقد تمدن جدید نوعی مواجهه با ریشه‌های یونانی آن وجود دارد و در این راستا هایدگر در شاکله‌بندی اندیشه خود به یونان توجه خاصی دارد. هایدگر به عنوان شارح به سراغ افلاطون نمی‌رود بلکه این کار را در مقام فیلسوف انجام می‌دهد و در پرتو تفسیر افلاطون به بیان اندیشه‌های خود می‌پردازد. او حتی به آن چه افلاطون صریحاً گفته کاری ندارد بلکه به دنبال ناگفته‌های وی می‌رود. هایدگر صریحاً می‌گوید: «آموزه یک متفکر آن چیزی است که در آن چه وی گفته، ناگفته باقی مانده است» (Heidegger, 1945, 5).

در بیان تفسیر هایدگر از افلاطون ابتدا باید سه مفهوم را در اندیشه او معرفی کنیم؛ الف) واسازی (Destruktion): کوششی نقادانه برای اوراق کردن سنت تا آن چه در درون سنت ناندیشیده مانده و جا دارد تا اندیشیده شود، دریافت گردد (کریچلی، 1387، 100). ب) سنت: واسازی، واسازی سنت است، اما نه سنت به معنای متداول آن. وی تفاوت میان سنت به معنای رایج و معنای مد نظر خود را بر حسب تمایز میان دو واژه Tradition (سنت) و Überlieferung (میراث) بیان می‌کند. واژه اخیر در اندیشه هایدگر به معنای آن چه از گذشته حمل شده و به ما می‌رسد و ما آن را آزاد می‌سازیم، است (Inwood, 2000, 225). ج) چرخش: این واژه اغلب برای بیان چرخش در خود اندیشه‌های هایدگر در فاصله انتشار هستی و زمان و نامه در باب *بشرانگاری* به کار می‌رود (p.232). هایدگر در دوره میانی اندیشه خود موسوم به دوره چرخش (die Kehre/ turning) به بررسی اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود می‌رسد و در این راه نمی‌تواند از افلاطون چشم‌پوشی کند. اهم مباحث هایدگر در دوره چرخش شامل مابعدالطبیعه، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و حقیقت می‌شود و جالب است که همگی این مباحث با تفسیر او از افلاطون رابطه‌ای تنگاتنگ دارد.

پیش‌سقراطیان

تاریخ هستی‌زمینه‌ای برای همه اندیشه هایدگر در باب هنر، ادبیات و بحث فرهنگی است (Clark, 2002, 27). هر چند او به وحدت اساسی تقدیر غربی قائل است اما در تاریخ غرب دوره‌هایی را بازشناسی می‌کند و معتقد است در هر دوره جهان به طریقی خاص و متفاوت از

دوره‌های دیگر بر بشر ظاهر می‌شود (p.18). او دوره‌های مختلف تاریخ هستی را موافق (epochs) هستی می‌نامد.

تلقی هایدگر از یونان در دوره اول و دوره چرخش، تا حدی باهم متفاوت است. در دوره اول هایدگر به هیچ شکافی در بین یونانیان اعتقاد نداشت و تفاوت واضحی بین پیشاسقراطیان و افلاطون نمی‌گذاشت. وی در دوره نخست بیشتر متوجه پرسش از هستی است و افلاطون و ارسطو را آخرین افرادی می‌داند که به این مسئله پرداخته‌اند (Zarader, 1996, 8). هایدگر در هستی و زمان، این پرسش را نزد افلاطون و ارسطو زنده می‌داند. وی جنگ غولها در باب هستی را از رساله سوفیست افلاطون گرفته و آن را در صفحات ابتدایی کتاب هستی و زمان مطرح می‌کند (Heidegger, 1996, 1).

در دوره چرخش نگاه هایدگر به افلاطون و ارسطو تغییر می‌کند و نوشته‌های آنان را به عنوان نمونه‌های انتقال فکر دانست. آنان در مرز میان آشکارگی و فراموشی هستی قرار داشتند. از یک سو به هستی می‌اندیشیدند و از سوی دیگر امکان اندیشیدن به راهی جز آن چه مابعدالطبیعه پیش پای آنها می‌گذاشت، نداشتند (احمدی، 1382، 226). هایدگر بعد از چرخش، با الگو قرار دادن نخستین فیلسوفان یونان به‌ویژه پارمنیدس و هراکلیتوس، افلاطون و ارسطو را متهم کرد که راه را بر ظهور اندیشه مابعدالطبیعی گشوده‌اند. به نظر او فیلسوفان یونانی از هستی به صراحت یاد می‌کردند. مهم‌ترین ایشان آن دسته از فیلسوفانی بودند که به اندیش‌مندان پیشاسقراطی شهرت یافته‌اند. هایدگر این اصطلاح پیشاسقراطی را نمی‌پذیرفت و آن را در حکم توهین به این اندیش‌مندان می‌دانست و معتقد بود که پیشاسقراطی معرفی کردن پارمنیدس احمقانه‌تر از آن است که کانت را پیشاهنگی بخوانیم (Heidegger, 1968, 184).

دو کلمه physis و aletheia در یونانی، کلید واژه‌هایی برای فهم تغییر و تفاوت پیشاسقراطیان و فیلسوفان پس از ایشان است. موجودات خود را در قالب physis آشکار می‌کنند و حقیقت همین آشکارگی است (Routledge, 1998, vol.8, 64). هایدگر به هستی ویژگی aletheia (حقیقت بودن) را نسبت می‌دهد و آن را ویژگی physis می‌داند (volpi, 1996, 32). تمایز صریح و قاطعی با aletheia به معنای ناپوشیدگی (unhiddennes) به آنچه موجودات در آن ظاهرند، ندارد (Inwood, 2000, 137).

تجربه حضور راهی به فهم هستی است. برای یونانیان هستی همان حضور بود (Heidegger, 23, 1996). یونانیان معنای هستی را همچون parousia و یا ousia می‌فهمیدند که از حیث هستی شناختی - زمانی دلالت بر حضور دارند. پس هستی یا وجود در نزد ایشان از حیث

هستی‌اش همچون حضور درک می‌شود (Heidegger, 1996, 22). برای یونانیان Phusis همان هستی بوده و با تمام هستندگان و موجودات و حتی با تمامیت هستندگان تفاوت داشت. آن‌ها با تفاوت هستی و هستندگان - در اصطلاح هایدگر به تفاوت هستی شناسانه - آشنا بودند (احمدی، 1382، 125-127).

بعدها معنای Phusis نه تنها به موجودات به عنوان یک کل، بلکه به طبیعت یا ذات آن‌ها تبدیل می‌شود. فوزیس در تقابل با دو چیز درآمد. اول در تقابل با Techne به معنای هنر، مهارت، دانستن - چگونگی (know - how) و علاوه بر این با nomos به معنای قانون یا مواضعه (convention) در تقابل آمد (Heidegger, 1994, pp30-32). در گذر از جهان یونانی به جهان رومی، Phusis به Natura (طبیعت) تبدیل شد که این ترجمه‌ای ناقص بوده و معنای اصلی Phusis در این ترجمه از دست رفت (Inwood, 2000, P137). طبیعت (Nature) از Natura لاتینی به معنای تولد (birth) گرفته شده است. اما Phusis از Phuein به معنای رشد کردن، بارور شدن آمده است. این دو معنا از یکدیگر دورند و این ترجمه مانند ترجمه بسیاری دیگر از واژه‌ها، معنای اصیل کلمات یونانی را از آن‌ها گرفته است. وی می‌گوید که یونانیان وجود را به عنوان حضور/امر حاضر می‌فهمند (P 136). بطور کلی دو معنای مهم از Nature وجود دارد. یکی طبیعت به عنوان آن‌چه در زندگی هر روزه در ارتباط با چیزها بر ما به طور احتیاط‌آمیز (circumspectly) آشکار می‌شود و دیگری طبیعت به عنوان آن چیزی که به طور نظری توسط علوم طبیعی شناخته می‌شود (Heidegger, 1996, p.61-62). این دو معنا یکسان نیستند. یک خانه به معنای اول بخشی از طبیعت نیست، اگرچه درختان موجود در یک باغ یا زنبوران موجود در اتاق، شاید باشند. برای یک فیزیک‌دان، خانه بخشی از طبیعت است، چنان‌چه درختان یا زنبوران هستند (Inwood, 2000, 136). در معنای نخست، ساخته‌های انسانی بخشی از طبیعت نیست. مثلاً رودخانه طبیعی است اما سد و پل روی رودخانه طبیعی نیست (احمدی، 1382، 92). Phusis کلی‌تر از هر دو مفهوم ذکر شده از طبیعت است و علاوه بر آن‌ها دربرگیرنده موجودات الوهی هم می‌شود (Heidegger, 1994, 25-26). خود لفظ Phusis در گذر از جهان یونانی به لاتینی به واژه physica تبدیل شد که دیگر معنای هستی نداشت، بلکه شناسایی طبیعت بوده است (احمدی، 1384، 91). در دوره نزدیک‌تر به ما واژه فیزیک (phusica) را به معنای علم طبیعت دانستند و دیگر هر گونه ارتباط آن با معنای اصلی واژه یونانی که معنای هستی را در خود داشت، از بین رفت (ص 93).

تکون مابعدالطبیعه

با شروع مابعدالطبیعه، هستی به فراموشی سپرده شد. تاریخ مابعدالطبیعه با طرح نظریه مُتل یا نظریه ایده‌های افلاطون آغازیدن گرفت. شروع مابعدالطبیعه پایه عصر حاضر و بنیان سوپژکتیویسم جدید است و این تلقی افلاطونی از حقیقت است که به باتلاق سوپژکتیویسم و ابژکتیویسم می‌انجامد (Dostal, 1992, 72). هایدگر معتقد است که انسان غربی از زمان افلاطون و ارسطو در سوء فهمی از حقیقت پوسیده است. همین مطلب باعث شد تا فلاسفه بر سبیل باطلی قراز گیرند که خطوط عمیقی را در تاریخ بشر بنیاد نهاده است و این مسئله آینده انسان را در معرض خطر قرار می‌دهد (Naess, 1969, 228 – 229).

کل تاریخ مابعدالطبیعه، تاریخ پاسخ‌های پرسش موجودات چه هستند؟ می‌باشد. کل این تاریخ، سوای این که انسان‌ها چه چیزی در این قرون انجام داده باشند، چیزی است که از جانب خود هستی بر انسان رفته، اگرچه اعمال انسان در تحقق آن‌ها نقش بازی می‌کند (Guignon, 2006a, 18) پس پرسش از هستی و بعد از آن فراموشی هستی با شروع مابعدالطبیعه توسط افلاطون و در همه تاریخ مابعدالطبیعه از جانب خود هستی است و نه از جانب انسان. (Inwood, 2000, 127). پاسخ این سنت به پرسش از هستی در صورت‌هایی نظیر *ایدئالیسم، ماتریالیسم، جبری‌گرایی* و از این قبیل داده می‌شود. اما این پاسخ‌ها ما را به پرسش بنیادین در مورد هستی موجودات یا معنای کلی موجودات نمی‌رساند (Naess, 1969, 253). از آن‌جاکه هرچه در تاریخ مابعدالطبیعه هست توسط مابعدالطبیعه از جانب هستی تعیین شده و خود مابعدالطبیعه از نظریه ایده افلاطون شروع شده و تا زمانه حاضر و آراء منتقدینی چون نیچه را دربرمی‌گیرد، پس کل تاریخ مابعدالطبیعه افلاطون‌گرایی است و حمله هایدگر به مابعدالطبیعه هم‌ارز حمله وی به افلاطون‌گرایی است (Dostal, 1992, 61). شمول مابعدالطبیعه به حدی است که حتی اعتراضات نیچه، همگی اعتراضاتی است که ریشه آن‌ها در افلاطون بنیان نهاده شده است و از این رو هایدگر حتی نیچه را افسار گسیخته‌ترین افلاطون‌گرا می‌نامد (Guignon, 2006a, 18 ; Dostal 1992, 66). هایدگر بحران مابعدالطبیعه را ناشی از غفلت از وجود و پرداختن به موجودات و تغییر معنای حقیقت از انکشاف و ظهور به مطابقت می‌داند که در نتیجه آن، انسان به فاعل شناسا و محور موجودات و حقیقت تبدیل شد. دگرگونی در فهم حقیقت سنگ بنای سنت مابعدالطبیعی است (Dostal, 1992, 66).

وقتی مابعدالطبیعه از هستی سخن می‌گوید مرادش چیزی نیست، مگر موجودات در کلیت آن‌ها. مقصود مابعدالطبیعه از آن چه وجود یا هستی می‌نامدش، موجود بما هو موجود است.

زبان و بیان مابعدالطبیعه، از ابتدا در افلاطون، تاکنون به طریقی شگفت در طریق این اشتباه پیش رفته که هستی را با هستنده (وجود را با موجود) خلط می‌کند. این خلط مبحث همچون حادثه‌ای در تفکر است و نه یک خطا. مابعدالطبیعه به سبب این شیوه تفکر که ناظر به موجود است، نادانسته نقش سدی را ایفا می‌کند که آدمی را از نسبت اصیل و آغازین هستی با ذات انسان باز می‌دارد (ص 140).

هایدگر مابعدالطبیعه را به عنوان امری هم‌ارز هستی‌شناسی می‌گیرد. در تاریخ غرب دو نقطه عزیمت داریم. یکی جایگاهی اصلی دارد و دیگری فرعی. یکی تقدیر ما را می‌آغازد هرچند نمی‌توانیم آن را شروع اندیشه تعریف کنیم و دیگری تاریخ اندیشه بدون هستی را شروع می‌کند. نقطه عزیمت اصلی تاریخ هستی‌شناسی است و نقطه عزیمت فرعی تاریخ مابعدالطبیعه است. ما با یک دوگانگی در نقطه عزیمت‌های فرهنگمان روبروئیم. شکافی بین خاستگاه و منشأ امر نااندیشیده و آغاز برای اندیشه. در این شکاف و دوگانگی یکی از این دو نقطه عزیمت [مابعدالطبیعه] حقیقت خود را در دیگری [هستی‌شناسی] می‌یابد. این دو با ظهور افلاطون هم‌ارز هم می‌شوند (Zarader, 1996, 14). اما مهم‌ترین نکته در باب ویژگی‌های مابعدالطبیعه آن است که مابعدالطبیعه تفاوت هستی‌شناسانه هایدگر را لحاظ نمی‌کند. پرسش راهنمای مابعدالطبیعه همواره این است که «موجودات بما هو موجودات چه هستند؟» اما هیچ‌گاه از حقیقت هستی نمی‌پرسد. مابعدالطبیعه به ورای موجودات می‌رود یعنی به سوی موجودات به‌عنوان یک کل، و آن‌را به شکل‌های مختلف به‌عنوان روح، ماده، نیرو، صبرورت، حیات، تصور، اراده، جوهر، سوژه، انرژی یا بازگشت جاودانه همان تفسیر می‌کند و اغلب یک امر متعالی یا یک جهان فوق حسی را اصل موضوع می‌گیرد (P.127). اصطلاحاتی نظیر منطق، اخلاق و فیزیک در زمان انحطاط اندیشه اصیل پدید می‌آیند. یونانیان چنین عناوینی را در زبان خود نداشتند و حتی از لفظ «فلسفه» برای اندیشیدن خود استفاده نمی‌کردند. وقتی اندیشه از عنصر خود جدا شود به انحطاط رسیده و عناوینی نظیر منطق، اخلاق و فیزیک پدید می‌آیند (Heidegger, 1993a, 219 – 220). اخلاق، منطق و فیزیک با ظهور افلاطون پدید آمدند.

مسئله حقیقت

مهم‌ترین و تأثیرگذارترین رویکرد به مسئله حقیقت نظریه مطابقت است که زیربنای دیگر نظریه‌ها در این باره است. در فلسفه هایدگر حقیقت همراه با هستی، محور اصلی اندیشه اوست. او در آثاری نظیر هستی و زمان، در باب ذات حقیقت و آموزه افلاطون در باب حقیقت به این

مسئله پرداخته است. او که تنها دو بند *چهل و سوم* و *چهل و چهارم* «هستی و زمان» را مستقیماً به حقیقت و نسبت آن با دازاین اختصاص داده بود، در دوره چرخش به حقیقت اهمیت خاصی می‌دهد. خود مسئله حقیقت از حیث هستی‌شناختی اولین بار در بند *چهل و چهارم* هستی و زمان بحث شد و سپس در مقاله در باب *ذات حقیقت* و بار دیگر در *سرآغاز اثر هنری* مطرح شد. علاوه بر این، هایدگر در کتابی دیگر یعنی *آموزه افلاطون در باب حقیقت* به این بحث پرداخته است. این کتاب که مربوط به سال 1940 است در سال 1942 برای اولین بار همراه با *نامه در باب بشرانگاری* به چاپ رسید. هایدگر در این کتاب به تفسیر یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فقرات آثار افلاطون یعنی *تمثیل غار* می‌پردازد.

Aletheia و حقیقت

Aletheia واژه یونانی معادل «حقیقت» [truth] است و معنای آن «صداقت» (truthfulness)، «رو راستی» (frankness) یا «خلوص» (sincerity) است. صفت آن alethes به معنای «صادق»، «راستین» (sincere)، «صریح» (frank)، «واقعی» (real) و «بالفعل» (actual) است. فعل aletheuein از همین ریشه به معنای «صادقانه سخن گفتن» است. فعل lethein شکل باستانی فعل lanthanein است به معنی «مغفول ماندن» و «نادیده‌بودن» و ریشه آن «lethe» است به معنی «فراموشی» جزء $(\alpha)a$ در ابتدای aletheia پیشوند نفی است. لذا از ترکیب این دو جزء Alethes حاصل می‌شود که در اصل به معنی چیزی است که پنهان و فراموش شده نیست و یا بر شخصی دلالت می‌کند که پنهان نمی‌شود و فراموش نمی‌کند (Inwood, 2000, p.13).

هایدگر در *ادای سهمی به فلسفه* [Beitrage zur philosophie (vom Ereignis)] می‌گوید که ما از دو سو به ذات حقیقت دست می‌یابیم؛ یکی از جهت تأمل بر بنیاد امکان صحت (adaequatio) و دیگری از جهت «به یاد آوری سرآغاز» (aletheia). رویه نخست خاص هستی و زمان و برخی درس‌گفتارهای هایدگر نظیر *در باب ذات حقیقت* است و رویه دوم مربوط به آثار متأخر اوست (ibid) که ما از رویه اول به تفسیر هستی‌شناختی از نظریه حقیقت هایدگر یاد می‌کنیم و از طریق تفسیر هایدگر از افلاطون در مسیر رویه دوم قرار می‌گیریم.

هایدگر در مراحل اولیه Alethein را به بیرون شدن از پوشیدگی [verborgenheit] و در جای دیگر به انکشاف یا کشف شدن [entdenken] تعبیر می‌کند. «Aletheia همان ناپوشیدگی است و alethes همان امر ناپوشیده [un ver borgen(es)] است» (Heidegger, 1996, 144).

این مطلب، سه امر را به طور ضمنی بیان می‌کند؛ اول این‌که حقیقت منحصر به احکام و گزاره‌های صریح و شیوه‌های اندیشیدن اساساً نظری و ذهنی مجزا چون داوری‌ها، باورها و تصورات نیست. جهان به مثابه یک کل و نه فقط مجموعه‌ای از موجوداتی که در آن هستند، ناپوشیده است. جهان نه تنها از طریق حالات، بلکه از طریق ادراک نیز خود را نشان می‌دهد. دوم این‌که حقیقت اساساً ویژگی‌ای برای واقعیت، یعنی موجودات، هستی و جهان است و نه فقط خصیصه‌ای برای اندیشه‌ها و اقوال. البته موجودات بر ما پوشیده هستند و ما از ایشان پرده برمی‌گیریم. پس alethes یعنی الف: آشکار شده [entbergen] که وصف موجودات است و یعنی ناپوشیده تا آن‌جا که به موجودات مربوط می‌شود و ب: فراچنگ آوردن یا فهم چنین امر ناپوشیده و آشکاره‌ای. امر سومی که بیان می‌شود این است که حقیقت صریحاً پوشیدگی یا پنهان‌بودگی را پیش‌فرض می‌گیرد. دازاین همان‌قدر که در ناحقیقت [unwahrheit] است، در حقیقت نیز هست (Inwood, 2000, 13). «ناحقیقت» کذب محض نیست و «پنهان‌بودگی» هم نیست، بلکه نوعی دگردیسی و هیئت مبدل حقیقت است (Heidegger, 1996, 204).

در آثار متأخر، ناحقیقت تنها کذب نیست بلکه پوشیدگی و عدم آشکارگی است. در این آثار آن چه پوشیده است متعلق به انسان نیست بلکه متعلق به هستی است. ناپوشیدگی دو صورت دارد: الف) ناپوشیدگی یا گشودگی یا انفتاح جهان و موجودات در کل، ب) ناپوشیدگی موجودات جزئی و خاص که در این فضای گشوده هستند. صورت اول شامل پنهان‌بودگی یا اختفاء هم می‌شود. قبل از آن که گشودگی و انفتاح رخ دهد، همه چیز پنهان و در پرده است و انفتاح و گشودگی تنها جوهی از واقعیت را آشکار می‌کند نه کل طبیعت آن‌را. صورت دوم آن پنهان‌بودگی و اختفایی است که ما به طور نسبی و مورد به مورد بر آن غالب می‌شویم. به نظر هایدگر افلاطون در تشبیه حقیقت به نور در تمثیل غار، به راه خطا رفته است. این تمثیل ما را از فهم پوشیدگی و اختفاء و نیروی عدمی ال‌ثیا غافل می‌کند و لذا در این تمثیل معنای خاص aletheia را از دست می‌دهیم. روشنایی یا نور، متصل و مستمر است و هرگز قطع و وصل نمی‌شود و هرچه هست را بر ناظر آشکار می‌کند. این تمثیل باعث می‌شود ما از دیدار امر گشوده نیز منحرف شویم. پرتو نور نمی‌تواند همه گشودگی امر گشوده را توجیه کند و علاوه بر این بیانی برای آشکار شدن موجودات جزئی باشد (Inwood, 2000, 14).

اشتباه افلاطون در این تمثیل ویران‌گر و سرنوشت ساز بود. در افلاطون ال‌ثیا زیر یوغ/ایده می‌رود. Idea (ایده) برگرفته از فعل یونانی idein به معنای دیدن است و اشاره به وجه بصری و دیداری موجودات دارد (ibid). در این تمثیل، زنجیری غار سایه‌های روی دیوار را حقیقت

می‌پندارد. اما آن وقت که از زنجیر باز شود و به بیرون رود و اشیاء و گذرندگان واقعی را مشاهده کند، می‌فهمد که این‌ها حقیقت هستند و نه آن سایه‌های روی دیوار. چنان‌چه اشاره شد قبل از افلاطون aletheia وصف phusis بود یعنی وصف طبیعت یا به بیان بهتر وصف هستی، اما با این پیش‌روی در تمثیل غار یعنی حرکت از درون غار به بیرون آن و کشف حقیقت بدین نحو، زندانی آزاد شده، حقیقت را در نوعی تصحیح، مطابقت ایده‌ها و تصاویر یا سایه‌های ایده‌ها با خود آن‌ها، درک می‌کند. بدین قرار aletheia دیگر بدو^۱ و بالذات ویژگی موجودات یا phusis نیست بلکه همراه با روح مقهور تشابه و مطابقت می‌گردد، یعنی مقهور وجه مشترک بین سایه‌ها و ایده‌ها. بعداً این تشابه یا اشتراک (homoiōsis) به مطابقت (adaequato) تبدیل می‌شود (p.14).

زمینه تفسیر های دیگر از افلاطون

نزاع بین افلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی در زمان های دیگر نیز وجود داشت. در زمانی که های دیگر در ماربورگ بود، سلطه مکتب نوکانتی به سستی گرائید. این به زیر آمدن مکتب نوکانتی رایج دلایلی نظیر چرخش از کانت به سمت هگل و مارکس توسط گئورگ لوکاچ و هورکهایمر داشت. اما مهم‌ترین دلیل آن ظهور نهضت پدیدارشناسی توسط چهره‌هایی نظیر هوسول و مارکس شلر و مارتین های دیگر بود. مشاجره بین مکتب نوکانتی با پدیدارشناسی نه تنها از لحاظ نظام فلسفی و روش فلسفه بود، بلکه مسئله‌ای تاریخی هم بود و مخصوصاً های دیگر این نزاع را به تفسیر متون کلاسیک هم کشاند. در این راستا مهم‌ترین متن اثر اصلی کانت یعنی نقد عقل محض بود که تفسیر نوکانتی از آن به نحو بنیادینی با تفاسیر امثال های دیگر، شلر و هارتمان و هایمزوت در چالش بود. اما علاوه بر کانت، خوانش افلاطون و ارسطو هم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. مهم‌ترین تفسیر نوکانتی که برای ما در تقابل با تفسیر های دیگر اهمیت ویژه‌ای دارد، تفسیر ناتورپ است. ناتورپ خود کتابی تحت عنوان آموزه افلاطون در باب ایده‌ها^۱ دارد که تفسیری نوکانتی از افلاطون ارائه می‌دهد (ibid).

ناتورپ در تفسیر افلاطون، دو نظریه اصلی دارد؛ اول، تقرب و نزدیکی کانت و افلاطون، دوم موضع ایدئالیستی افلاطون و کانت. ناتورپ در کتاب آموزه افلاطون در باب ایده‌ها، افلاطون را به ایدئالیسم استعلایی کانت عرضه می‌کند. در این کتاب آموزه افلاطون در باب ایده‌ها با توجه به مقولات کانتی و ایده‌های استعلایی او تفسیر شده است. مسئله اصلی ناتورپ این بود که آیا

ایده‌های افلاطونی باید مطابق نقد ارسطو به عنوان اساس قلمروی ثانوی و مستقل از موجودات فهمیده شود یا به عنوان ابژه‌های محض اندیشه. ناتورپ قول دوم را می‌پذیرد. بنابراین، آموزه افلاطونی ایده‌ها، ایدئالیسم را به اندیشه غربی عرضه می‌کند و تفسیر متعالی ارسطو از ایده‌های افلاطونی به نفع تفسیر استعلایی مردود می‌شود (p.64).

هایدگر متقدم مسئله تفسیر افلاطون را درست عین آن‌چه ناتورپ تعیین کرده بود می‌فهمید، یعنی ایده‌ها یا باید در جایی ورای آسمان‌ها قرار داشته باشند و یا این‌که آن‌ها را برحسب سوپوزکتیو استعلایی فهمید. اما هایدگر در کتاب *در باب ذات بنیاد* (On the Essence of Ground) (1929) متفاوت با ناتورپ اذعان می‌کند که تمایل به تفسیر دوم از افلاطون از پیش ترسیم شده است [vorgebildet]. اما برخلاف این مطلب هایدگر با ارسطو در نقد ویژگی متعالی بودن ایده‌ها در افلاطون موافق است، ولی معتقد است که بعداً از طریق وساطت مسیحیت، ایده‌ها جایگاه خود را در سوپوزکتیو و نهایتاً در اراده معطوف به قدرت می‌یابند (p.65).

هایدگر متقدم می‌خواهد فلسفه استعلایی مناسبی را بسط دهد. اما وی با ایدئالیسم ناتورپ و مکتب نوکانتی مخالف است. هایدگر جانب هیچ کدام از دو طرف ایدئالیسم - رئالیسم را نمی‌گیرد. هایدگر پیشنهاد می‌کند که می‌توان این دوراهی را با از بیخ کردن ریشه آن در مابعدالطبیعه افلاطون حل کرد. اگرچه در مورد افلاطون با ناتورپ مخالف است، اما اذعان می‌کند که سوپوزکتیویسم منطوی در ایدئالیسم مدرن از پیش ترسیم شده است و افلاطون ما را در کوره راه ایدئالیسم قرار می‌دهد.

از نظر هایدگر آن‌چه در افلاطون ناگفته باقی مانده، تحول در آن چیزی است که ذات حقیقت را تعیین می‌بخشد. چنان‌چه می‌دانیم به نظر هایدگر آموزه هر متفکری ناگفته اوست نه آن‌چه را که وی گفته است. هایدگر در ابتدای کتاب *آموزه افلاطون در باب حقیقت* می‌گوید:

اما «آموزه» (Lehre) یک متفکر آن چیزی است که در آن‌چه وی گفته، ناگفته باقی مانده است. به عبارت دیگر آن چیزی است که در اثناء آن‌چه با آن مواجهیم و احتمالاً خودمان را معطوف به آن می‌کنیم ناگفته باقی مانده است. آن‌چه در اندیشه افلاطون ناگفته باقی مانده است تحولی است در آن‌چه ذات حقیقت را تعیین می‌بخشد. این واقعیت که این دگرگونی اتفاق افتاده است و این تحول شامل چه چیزی می‌شود و چه چیزی برپایه این تحول در ذات حقیقت بنیاد یافته است، همه و همه مسائلی است که از طریق تفسیری بر «تمثیل غار» روشن می‌گردد. (Heidegger, 19989, 155;1954,5).

اما ساختار کلی کتاب این گونه است که ابتدا فقرانی از رساله جمهوری که تمثیل غار در آن بیان شده یعنی فقره 517 کتاب هفتم جمهوری را نقل می‌کند و سپس دو تفسیر از آن ارائه می‌کند. تفسیر اول از آن خود افلاطون است که بنا بر آن، تمثیل تصویری است از حرکاتی که انسان می‌تواند در درون و بیرون غار انجام دهد. این حرکات نهایتاً به تربیت نفس یا پایدیا منجر می‌شود. تفسیر دوم از آن خود هایدگر است که بنا بر آن تمثیل نه تنها تصویری از پایدیا است که در واقع بیانگر نظریه حقیقت افلاطون است. هایدگر در این اثر معتقد است که تربیت و حقیقت ذاتاً به هم مرتبطند. در نظریه هایدگر، حقیقت در این تمثیل معنایی دو گانه دارد. از یک سو به معنای آن چیزی است که خود را ناپوشیده می‌سازد و حجاب از خودش برمی‌دارد و از سوی دیگر به معنای مطابقت عین و ذهن است. دگرگونی مطرح در این کتاب، مقام حقیقت را از خصوصیت خود چیزها و موجودات به ویژگی انسان در عطف توجهش به اشیاء تغییر می‌دهد. این دگرگونی در فهم حقیقت، سنگ بنای سنت مابعدالطبیعه را نهاده است (Dostal, 1992, 12).

اولین سؤال هایدگر پس از نقل تمثیل، پرسش از معنای آن است. افلاطون خود می‌گوید که این مکان شبیه غار کنایه از «ماوایی» است که هر روز هنگامی که به اطراف خود می‌نگریم خود را به ما نشان می‌دهد و آتش درون غار همان خورشید است. سقف غار، گنبد آسمان‌ها را باز نمود می‌کند. مردمان درون غار ما هستیم که به این جهان محدودیم و آن چه «ایشان را در بر گرفته و برایشان می‌رود، امر واقعی یعنی امر موجود است» (Heidegger, 1998, 164; 1954, 19). همان طور که می‌بینیم در نظر افلاطون اشیاء بیرون غار همان موجودات حقیقی هستند و بدین سان موجودات در صورت مشاهده پذیر (visible) خود (Aussehen) آشکار می‌شوند. اما افلاطون این صورت مشاهده پذیر را به عنوان تنها ساحت یا جنبه موجود در نظر نمی‌گیرد. علاوه بر این، صورت مشاهده پذیر بیان گر آن است که شیء فرا روی کرده و خود را عرضه می‌کند و بدین طریق خود را نشان می‌دهد (Heidegger, 1998, 164; 1954, 20). هایدگر در ادامه به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند و آن این که «صورت مشاهده پذیر» که از آن بحث شد در زبان یونانی ایدوس (eidos) یا ایده (Idea) است. در این تمثیل اشیاء بیرون غار نمونه‌های عینی ایده‌های افلاطونی هستند. هر چند آدمی فکر می‌کند که موجوداتی نظیر خانه یا درخت را بی‌واسطه می‌بیند اما در نظر افلاطون آدمی فقط در پرتو ایده‌های چیزها، موفق می‌شود تا آن چیزها را ببیند. او می‌گوید: «اگر مردم این / ایده ها یا به عبارت دیگر نمونه‌های خاص چیزها

مثل موجودات زنده، انسان‌ها، اعداد و خدایان را مدنظر خود نداشتند، هرگز قادر نبودند تا این یا آن چیز را مثلاً به عنوان یک درخت، یک خانه یا یک خدا درک کنند (ibid).

سپس هایدگر / ایده خیر را در تمثیل معرفی می‌کند. آفتاب یا خورشید بیرون غار مصنوع انسان نیست و اشیاء در پرتو روشنایی آن، خود را عیان می‌سازند. خورشید تمثیل غار استعاره‌ای است برای آن‌چه همه ایده‌ها را مرئی می‌سازد. خورشید استعاره‌ای برای ایده / ایده‌هاست و آن‌را تاگاتون (agathon) می‌خواند که ترجمه غلط آن ایده خیر است (1998, 165; 1954, 21).

هایدگر در این‌جا نقد اصلی خود به تفسیر افلاطون از تمثیل غار را بیان می‌کند. او می‌گوید: «مطابقت‌هایی که برشمردیم [مطابقت‌های مدنظر افلاطون] ... از پس بیان محتوای تمثیل بر نمی‌آیند ... این تمثیل نه گزارش صرف از مکان‌های سکونت و شرایط مردمان بیرون و درون غار، بلکه نقل مجموعه‌ای از چند گذر است. این گذرها شامل عبور به روشنایی روز و سپس بازگشت از روشنایی روز به درون غار است». هر بار گذر از درون غار به بیرون و از بیرون آن به درون، نیازمند آن است تا چشمانمان را به این تغییر از تاریکی به روشنایی روز و به تاریکی درون غار عادت دهیم. هر بار چشم حالتی از گیجی می‌گیرد. پس دو امکان کلی وجود دارد یکی این که مردمان غفلت شدید خود را به کناری گذاشته و به جایی بروند که اشیاء خود را به نحو اساسی‌تری نشان دهند و دیگر این که انسان از جایگاه دانش بنیادین خود ساقط شود و به قلمرو واقعیت متعارف بازگردد، اما این بار آگاه باشد از این که آن‌چه درون غار می‌بیند، حقیقی نیست. اما در تفسیری افلاطونی روح نیز مانند چشم است و هر بار باید به ساحتی جدید که به آن انتقال داده می‌شود، عادت کند. این عادت کردن باید در بنیاد ذات انسان اتفاق بیفتد و به صورت رفتاری تثبیت شده بسط پیدا کند. او می‌گوید: «فرآیندی که از طریق آن ماهیت انسان جهت دیگری می‌یابد و در هر مرتبه به ساحتی که مرتبط با آن است خو می‌کند، ماهیت آن‌چه را افلاطون پایدیا می‌نامد تشکیل می‌دهد». پایدیای یونانی ترجمه نمی‌شود. پایدیا به معنای راهبری کل نوع بشر و بازگشت او به ذات خویشتن است. پس پایدیا به معنای گذار از ناپایدیا به پایدیا است، همراه با حفظ ویژگی خاص خود. پایدیا همواره در نسبتی با «ناپایدیا» قرار دارد. چنان‌چه می‌بینیم افلاطون در این تمثیل می‌خواهد تا به شرح ذات پایدیا بپردازد. او می‌خواهد نشان دهد که «ذات پایدیا صرفاً شامل ریختن دانش در روحی بدون آمادگی قبلی نیست، آن‌چنان که گویی روح، ظرفی است که به شکل تهی و در حال انتظار نگه

داشته شده است. بلکه پایدایی راستین روح ما را به تمامی در برمی گرد و آن را به طور تام و تمام تغییر می دهد» (1998, 166-167; 1954, 21-24).

هایدگر در ادامه به بیان تفسیر خود از تمثیل می پردازد. او می گوید: «بیان مؤکد افلاطون «در تمثیل غار» ... بر آن است تا آموزه افلاطونی حقیقت را نشان دهد» (ibid). هایدگر بلافاصله می پرسد که آیا چنین تفسیری از تمثیل غار، تفسیری تحمیلی نیست و به متن اصلی تعدی نمی کند؟ در ادامه خود صریحاً پاسخ می دهد که «اجازه دهید ظاهر امر این گونه باقی بماند تا زمانی که این بینش ما مورد تأیید قرار گیرد که «خود اندیشه افلاطونی» تابع تغییر در ذات حقیقت است. به نظر او این تمثیل نه تنها ماهیت پایدیا را ترسیم می کند بلکه چشمان ما را به تغییری در «ذات حقیقت» نیز می گشاید (1998, 167; 1954, 25). پس به نظر هایدگر تمثیل نه تنها در مقام بیان ذات تعلیم و تربیت (پایدیا) است بلکه در عین حال ذات حقیقت را نیز شرح می دهد. پس بایستی نسبتی اساسی بین این دو مطلب وجود داشته باشد.

از نظر هایدگر این نسبت را وقتی می توانیم درک کنیم که بکوشیم به افق یونانیان نزدیک شده و براساس تلقی خود آنان به این موضوعات بیانیدیشیم. به نظر هایدگر :

پایدیا به معنای چرخش و سوگردانی کل هستی انسان است، یعنی انتقال از قلمرویی که برای نخستین بار با موجودات روبرو می شود و انتقال و عادت دادن انسان ها به قلمروی دیگر که موجودات ظاهر می شوند. این جابه جایی تنها براساس این واقعیت ممکن می شود که هر چه تا به حال برانسان ها آشکار شده است و همچنین شیوه ای که بدان آشکار شده اند، [هر دو] جابه جا و منتقل می شوند. هرآنچه بر بشر در هر زمان ناپوشیده گشته است و همچنین هر شیوه ای که به آن طریق ناپوشیده شده است، بایستی تغییر کند. ناپوشیدگی را در یونان باستان aletheia می گفتند، واژه ای که ما آن را به حقیقت ترجمه می کنیم و اکنون دیر زمانی است در اندیشه غربی که حقیقت به معنای مطابقت تصورات اندیشه با شیء فی نفسه است (1998, 168; 1954, 25-26).

اما نسبت میان تعلیم و تربیت و حقیقت در تمثیل غار چگونه است؟ به نظر هایدگر «ناپوشیده و ناپوشیدگی اش هرآینه آن چه را که حاضر است و آن چه در قلمرو سکونت انسان ها رخ می دهد، تعیین می کند. به نظر او «تمثیل» داستان گذر از مسکنی به مأوایی دیگر است. وی حکایت غار را به چهار محل سکونت و مأوای متفاوت که از بالا به پایین رتبه بندی شده اند تقسیم می کند (1998, 168; 1954, 26). تمایزات میان این مراتب چهارگانه و مراتب درون هر گذار بر بنیاد گونه های متفاوت aletheia که در آن مرتبه متعارف است، بنیاد یافته اند. یعنی این تمایزات مبتنی برانواع چهارگانه حقیقت است که در هر مرتبه

یکی از آن‌ها حکمکفرماست. پس باید در هر مرحله آنچه در همان مرحله حقیقی یا ناپوشیده است را تعیین کرد (27-26, 1954; 168-169, 1998).

در مرحله نخست غارنشینان در بند به ناپوشیدگی چیزی مگر در مقام سایه‌های مصنوعات افتاده بر دیوار توجه نمی‌یابند. مرحله دوم توصیف‌کننده باز شدن زنجیرهاست. اگرچه در این مرحله هنوز زندانی است و همچنان درون غار است، اما زنجیر از او باز شده و می‌تواند اشیاء واقعی را که پشت سر او حمل می‌کنند، ببیند. در این مرحله شخص به شیء واقعی اندکی نزدیک‌تر است چرا که به قلمرو آنچه ناپوشیده‌تر است وارد می‌شود. اما آزادی واقعی در مرتبه سوم به دست می‌آید که زندانی گسسته از زنجیر می‌تواند به بیرون غار برود. در بیرون همه چیز نمایان است. دیگر چیزها نه در پرتو آتش انسان- ساخته و گمراه‌کننده غار، بلکه با نیروی قاطع خود و به اعتبار ظهور خودشان قرار گرفته‌اند. در این جا هم میزان ناپوشیدگی از مرحله قبل نیز بیشتر است زیرا این جا قلمرو ناپوشیده‌ترین است. در افلاطون آنچه ناپوشیده‌ترین است خود را بر حسب مورد در چه - هستی (چیستی) می‌نمایاند و تنها در این خود-آشکارگری است که اشیاء آشکار، نمایان و دست‌یافتنی می‌شوند (28-29, 1954; 169-170, 1998, Heidegger).

در اندیشه هایدگر آزادی صرف رها شدن از زنجیرها نیست بلکه نوعی فرآیند پیوسته‌ای است در عادت کردن به چیزهایی که در صورت مرئی خود نمایان می‌شوند و توجه داشتن به چیزی که در هر مرحله آشکارترین است. اما «آنچه ناپوشیده‌ترین است خود را در چیستی یک موجود نشان می‌دهد. بدون چنین خود-نمایان‌گری‌ای از سوی چیستی (یعنی ایده‌ها) هر چیز مشخص، در واقع مطلقاً همه چیز در پوشیدگی باقی خواهد ماند. اما آنچه ناپوشیده‌ترین است، به این دلیل «ناپوشیده‌ترین» خوانده می‌شود که در هر چه ظاهر می‌شود، به نحو پیشینی ظاهر می‌شود و آنچه را ظاهر می‌شود، دسترس‌پذیر می‌گرداند (28-30, 1954; 168-170, 1998).

اما مرحله چهارم یا مرحله آخر تمثیل عبارت است از بازگشت به غار و مبارزه برای آزادی دیگر زندانیانی که در برابر آزادی مقاومت به خرج می‌دهند. در این مرحله باید زندانیان غار را از قلمروی که برایشان ناپوشیده است به قلمروی که «ناپوشیده‌ترین» است ببریم. هایدگر بیان می‌کند که امر ناپوشیده به زحمت از امر پوشیده حاصل می‌شود. پوشیدگی اصل وجود موجود است و از همین رو پوشیدگی به موجودات در حضور و دسترس‌پذیری آن‌ها یعنی همان حقیقت تعیین می‌بخشد و حقیقت همیشه از دل پوشیدگی به دست می‌آید و برای این است که در یونانی معادل حقیقت یعنی aletheia با α نفی می‌آید (31-32, 1954; 171, 1998).

اما در نظر هایدگر بین این تمثیل و تجربه یونانی از حقیقت رابطه‌ای ذاتی است. تجربه اشیا به مثابه ناپوشیدگی است که پیشاپیش ساختار این غار را به صورت حاضر تعیین کرده است. غار زیرزمینی است که فی‌نفسه باز و آزاد است. در عین حال که سقفی پوشیده دارد، اما این زمین محصور غارگونه که فی‌نفسه باز است و آنچه بر آن محیط است و آنرا پنهان کرده، همگی به خارج اشاره دارند یعنی به ناپوشیدگی و امر ناپوشیده‌ای که در نور سطح زمین گسترده شده است. هر جا که حقیقت به معنایی غیر از ناپوشیدگی باشد در آن جا دیگر تمثیل غار نمی‌تواند مثال و نمونه مناسبی باشد. در نظر هایدگر نیروی تصویری تمثیل غار از حالت بسته بودن سقف زیرزمینی، زندانیانی که در آن محصور شده‌اند و همچنین از دیدن فضای آزاد خارج از غار نشأت نمی‌گیرد بلکه نیروی توضیحی این غار بر نقش آتش، نور آتش و سایه‌هایی که ایجاد می‌کند، روشنائی روز، نور خورشید و خورشید تأکید دارد. «به طور حتم ناپوشیدگی در مراحل مختلف آن [تمثیل] بیان می‌شود، اما فقط از این نظر مورد ملاحظه قرار می‌گیرد که چگونه باعث می‌شود هر چه ظاهر است در صورت مشاهده پذیر خود(ایدوس) قابل دسترس باشد و چگونه باعث می‌شود این صورت قابل مشاهده ... قابل مشاهده شود. به بیان دیگر امر ناپوشیده، به مثابه امری که حاضر و در دسترس است، مدیون ایده و قابلیت‌های آن است (1954, 33, 34; 1998, 172, 3) هایدگر در این بخش ایده را تعریف می‌کند. او بیان می‌دارد که ایده صورتی مشاهده پذیر است که نمایی از آنچه حاضر است را ارائه می‌کند. ایده می‌درخشد و ذات ایده همین درخشش و دیده شدن است. ایده باعث حضور می‌شود. موجود در چیستی‌اش حاضر می‌شود، اما نباید فراموش کرد که حضور، ذات وجود است و به همین دلیل است که به نظر افلاطون ذات یا ماهیت واقعی وجود عبارت از چیستی است و حتی در اصطلاح‌شناسی نیز *ess*، همان *quidditas* یا ماهیت است و نه *existentia* یا وجود خارج. تنها در سایه این انقلاب افلاطونی است که *noein* و *nous* که اولاً به «ایده» ارجاع داده شده است، به فهم در می‌آید. چنانچه می‌بینیم به واسطه ورود ایده، امر ناپوشیده که منظور امر حقیقی است با فعل دیدن مرتبط می‌شود. افلاطون در اواخر کتاب ششم جمهوری (508) این پرسش را مطرح می‌کند که چه چیزی واسطه شیء مرئی و بینایی است و خود پاسخ آنرا خورشید می‌داند. به نظر افلاطون در عالم ایده‌ها هم آن‌ها به واسطه یک ایده برتر آشکار می‌شوند. این ایده برتر در تمثیل غار به عنوان خورشید تصویر یا بازنموده شده است. پس ایده خیر یا به تعبیر افلاطون تاگاتون در این جا دو کارکرد دارد؛ یکی این که ایده اعلی منشأ وجود ایده‌های دیگر است و هم واسطه آشکار شدن و یا دیده شدن آن‌ها است (1998, 174-176; 36-38).

هایدگر در ادامه به موضع بنیادین خود در رساله بر می‌گردد و بیان می‌کند که تمثیل غار در نظر او متضمن آموزی افلاطون در باب حقیقت است. در این تمثیل ایده بر ناپوشیدگی حقیقت سیطره و استیلا می‌یابد. حقیقت دیگر از این به بعد به ایده تعلق دارد و دیگر از سرآشکارگی خود نیست و لذا ویژگی اصلی خود یعنی آشکارگی را از دست می‌دهد (1998, 176; 1954, 41)

دگرگونی مذکور در ذات حقیقت، جایگاه حقیقت را نیز تغییر می‌دهد. «حقیقت به عنوان ناپوشیدگی، خصلت اساسی خود موجودات است. اما حقیقت به عنوان مطابقت یا صحت نگاه خصلت سازگاری انسان با موجودات است (1998, 177; 1954, 43). بعد از تمثیل غار دیگر حقیقت نه در اشیاء عالم که در نگاه انسان است. هایدگر در ادامه اشاره می‌کند که حقیقت به عنوان آشکارگی که وصف اساسی هستی است هنوز در افلاطون کورسو می‌زند. به همین دلیل تغییر مذکور را افلاطون بیان نکرده است. هایدگر معتقد است که ابهامی ضروری در آموزه افلاطون در باب حقیقت هست که از همین مطلب نشأت می‌گیرد (ibid). هایدگر در اثبات ابهام افلاطون می‌گوید که وی در تمثیل غار از aletheia سخن گفته است اما orthotes (صحت- صدق) را مراد کرده است و در جای دیگر از کتاب هفتم جمهوری (517 ب 7 تا ج 5) در تفسیر تمثیل آن‌گاه که از ایده خیر صحبت می‌کند علاوه بر تعریف ایده خیر به ایده‌ای که برترین ایده است و هم بر عمل شناخت و هم بر آن‌چه شناخته می‌شود استیلا دارد و این ایده منشأ اصلی همه چیز است، در ادامه می‌گوید که «ایده خیر حکمرانی است که نه تنها ادراک بلکه ناپوشیدگی را نیز اعطا می‌کند». در این‌جا چنان‌چه می‌بینیم حقیقت در عین حال هم ناپوشیدگی است و هم درستی. البته ناپوشیدگی در این‌جا هم، باز زیر یوغ ایده است (ibid). هایدگر پس از مقایسه‌ای بین ارسطو و افلاطون و اثبات پیروی ارسطو در این ابهام از افلاطون، نتیجه‌ای کلی می‌گیرد که بسیار قاطع است. وی می‌گوید: «از این‌جا به بعد است که این خصوصیت ذات حقیقت به عنوان صحت تصور و بیان در کل اندیشه غربی رایج می‌گردد.» (1998, 178; 1954, 44)

هایدگر در ادامه برای اثبات سخن خودش سعی در ردیابی این مسئله در فیلسوفان شاخص تاریخ فلسفه بعد از ارسطو می‌کند و بدین نحو اثبات می‌کند که تغییر در ذات حقیقت در نزد افلاطون شروع سنت مابعدالطبیعه است. در ابتدا به توماس آکوئینی اشاره می‌کند. وی از توماس نقل می‌کند که «مواجهه با حقیقت در عقل انسانی یا الهی به طور کامل صورت می‌گیرد». در این نقل قول عقل جایگاه اصلی حقیقت است و حقیقت دیگر نه aletheia که مطابقت است. سپس به دکارت اشاره کرده و از قول او می‌گوید که «حقیقت یا خطا به معنای

واقعی کلمه جز در عقل، در هیچ کجای دیگر قرار ندارد.» هایدگر در نهایت به نیچه می‌رسد. از نظر نیچه حقیقت نوعی خطاست پس ذات آن طریقه اندیشه‌ای است که همیشه و ضرورتاً واقعیت را تحریف می‌کند. این تعریف به عنوان عدم صحت اندیشه با حقیقت به عنوان صحت بیان موافق است. این نشان می‌دهد که نیچه آخرین و افراطی‌ترین نتیجه سنت مابعدالطبیعه است (1998, 179; 1954, 45).

نقدهای تفسیر هایدگر

اما نقدهایی هم به این تفسیر شده‌است. مهم‌ترین و مشهورترین نقد به این تفسیر، نقد پل فریدلندر (Paul Friedländer) افلاطون شناس برجسته و همکار هایدگر در دانشگاه ماربورگ است. او در جلد اول از کتاب *افلاطون* در فصلی با عنوان «aletheia: بحثی با مارتین هایدگر» به نقد و بررسی هایدگر از حقیقت می‌پردازد.

فریدلندر بحث خود را با بحث در ریشه‌شناسی واژه aletheia آغاز می‌کند. انتقاد وی در این قسمت این است که این واژه ضرورتاً همواره صیغه نفی نیست. او در این خصوص به متون هومر و هزیود رجوع می‌کند. فریدلندر می‌گوید در تبارنامه خدایان هزیود قطعه 233، اگرچه alethes صیغه نفی است، ارتباطی به ناپوشیدگی موجود ندارد، بلکه برای نامیدن کسی به کار رفته است که چیزی از نظر او مغفول و پنهان نمی‌ماند، پس به معنای درستی ادراک است. در نزد هومر هم alethes غیر از یک مورد، همیشه ناظر به حکم و تصدیق است. در بخش ششم، فقره 376، از ایلید هومر یکی از خدمت‌کاران هکتور به او می‌گوید: «تو به ما دستور داده‌ای آنچه را ناپوشیده است بگویم». فریدلندر معتقد است در همین جا هم که ظاهراً موافق تفسیر هایدگر از aletheia است هومر خواسته است نه تنها درستی حکم بلکه ناپوشیدگی موضوع را نیز بیان کند. به نظر فریدلندر هومر alethes را نه تنها به معنایی سلبی به کار نبرده است بلکه آن را به معنایی کاملاً ایجابی به کار می‌برد. در نظر او هومر این واژه را به معنای امر اصیل، بسامان، روشن و آشکار و واقعیت بماهو به کار برده است. در قاموس هومر این واژه به معنای دروغ، نیرنگ، توهم، خواب و هرچه واقعیت را تحریف کند، می‌باشد. بنابر این بر خلاف نظر هایدگر، این واژه به معنای صحت هم به کار می‌رفته است (Friedländer, 1969, 222-223).

علاوه بر نقد ریشه‌شناسانه فوق، بر اساس نقد فریدلندر، اولاً هایدگر در تفسیرش از ایده بیش از حد به ریشه لغوی آن یعنی ریشه‌یابی آن به عنوان دیدن و واژه مأخوذ از دیدن تکیه کرده است و از همین نسبت بین ایده و دیدن نتایجی می‌گیرد که به متن افلاطون وفادار

نیست و به اینکه ایده استعاره‌ای برای درک شهودی است توجهی ندارد. ثانیاً هایدگر در تفسیرش از افلاطون روند به زیر یوغ ایده رفتن حقیقت را می‌بیند، اما در نظر فریدلندر آن‌چه در تمثیل غار می‌توان دید نه یک روند بلکه یک وضعیت وجودی است. آن‌چه بر aletheia یا حقیقت تسلط دارد نه ایده به معنای عام آن، بلکه ایده خیر است. نظر هایدگر در مورد ایده خیر صادق است نه درباره ایده به معنای عام. ثالثاً این نظر هایدگر که در افلاطون حیث هستی‌شناسانه‌ی aletheia به نفع حیث معرفت‌شناسانه آن کنار گذاشته شده است، خطاست. مثال خیر، aletheia را به عنوان واقعیت هستی، حقیقت معرفت و صداقت روح از خود صادر می‌کند. پس روح انسان از طریق معرفت، واقعیت وجود را کشف می‌کند. بنابراین در فلسفه افلاطون تغییر تحولی صورت نگرفته است بلکه واقعیت هستی و درستی ادراک به هم مربوط و وابسته‌اند. در نهایت به نظر فریدلندر، این تفسیر هایدگر که با تغییر در ذات حقیقت، جایگاه آن نیز تغییر یافته و حقیقت از وجود به معرفت منحصر شده است، اشتباه است. به نظر فریدلندر خود هایدگر هم با اعتقاد به این‌که از نظر افلاطون ایده خیر بالاتر از همه ایده‌ها است و علت مبغیه و آشکارگی موجودات است از تفسیر خود عدول کرده است و تفسیر او را پذیرفته است و به نوعی ایده که ایده خیر باشد را علت آشکارگی گرفته است. به‌طور کلی می‌توان گفت که به نظر فریدلندر aletheia همیشه در مقابل دروغ یا کذب بوده است و aletheia مطابق نظر افلاطون هم ذات واقعیت است و هم ذات گزاره صادق (Friedländer, 1969, 225- 228). به نظر فریدلندر علاوه بر اینکه این کلمه در اشعار هزیود و هومر و نویسندگان بعد ایشان صرفاً به معنای ناپوشیده به کار نرفته است بلکه دارای سه معنای معرفت‌شناختی (صحت گفتار و اعتقاد)، هستی‌شناختی (واقعیت هستی) و وجودی (صداقت، خلوص و خودآگاهی) می‌باشد. فریدلندر معتقد است که در تمثیل غار هر سه معنی مضمّن است (جمادی، 1385، 386).

نتیجه

هایدگر توجه ویژه‌ای به یونان و به طور کلی سنت و تاریخ غربی دارد. وی سعی دارد تا با واسازی تاریخ اندیشه غربی به پرسش از معنای هستی تقرب پیدا کند. این واسازی و آثار تفسیری هایدگر از فیلسوفان پیشین به‌طور جدی در دوره میانی اندیشه وی موسوم به دوره چرخش تحقق می‌یابد.

شاید مهم‌ترین موضوع اندیشه وی در این دوره مسئله حقیقت باشد. می‌توان این مسئله را صرفاً از لحاظ هستی‌شناسی انجام داد، مانند آن‌چه هایدگر در کتاب *در باب ذات حقیقت* انجام

می‌دهد و نیز می‌توان با بررسی تفسیر های دیگر از افلاطون در پرتو تفسیر تکون تاریخ مابعدالطبیعه و به خصوص خاستگاه آن یعنی نظریه ایده این کار را انجام داد، مانند آن چه های دیگر در کتاب آموزه افلاطون در باب حقیقت انجام می‌دهد.

بر اساس نظر های دیگر در این کتاب، Aletheia واژه یونانی معادل «حقیقت» [truth] است و معنای آن «صداقت»، «روراستی» یا «خلوص» است. در افلاطون الیا به زیر یوغ/ایده در می‌آید. Idea (ایده) برگرفته از فعل یونانی idein به معنای دیدن است و اشاره به وجه بصری و دیداری موجودات دارد.

در تمثیل غار، زنجیری غار سایه‌های بر روی دیوار غار را حقیقت می‌پندارد. اما آن وقت که از زنجیر باز شود و به بیرون غار رود و اشیاء و گذرندگان واقعی را مشاهده کند، می‌فهمد که این‌ها حقیقت هستند و نه آن سایه‌های روی دیوار. قبل از افلاطون aletheia وصف phusis بود یعنی وصف طبیعت یا هستی بود. اما با این پیش‌روی در تمثیل غار یعنی حرکت از درون غار به بیرون غار و کشف حقیقت بدین نحو، زندانی آزاد شده، حقیقت را در نوعی تصحیح، مطابقت ایده‌ها و تصاویر یا سایه‌های ایده‌ها با خود ایده‌ها، درک می‌کند و بدین قرار aletheia دیگر بدو و بالذات ویژگی موجودات یا phusis نیست بلکه همراه با روح مقهور تشابه و مطابقت می‌گردد. نظریه اصلی کتاب آموزه افلاطون در باب حقیقت آن است که افلاطون مفهوم حقیقت را از ناپوشیدگی به صدق مشاهده و بر همان قرار، صدق گزاره دگرگون کرده است. این دگرگونی، مقام حقیقت را از خصوصیت خود چیزها، و موجودات به ویژگی انسان در عطف توجهش به اشیاء تغییر می‌دهد. این دگرگونی در فهم حقیقت سنگ‌بنای سنت مابعدالطبیعه را نهاده و به بسط سوپژکتیویسم و همه صور مابعدالطبیعی محقق در تاریخ مابعدالطبیعه می‌انجامد...

پی‌نوشت‌ها

1- این مقاله برگرفته از پایان نامه کارشناسی ارشد با موضوع *افلاطون در اندیشه های دیگر* است.

Archive of SID

منابع فارسی

- احمدی، بابک. (1384)، هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: نشر مرکز.
- (1382)، هایدگر و تاریخ هستی. تهران: نشر مرکز.
- افلاطون. (1380)، "سوفسطایی" در دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- جمادی، سیاوش. (1385)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و اندیشه‌های موسرل و هایدگر. تهران: ققنوس.
- کریچلی، سایمون. (1387)، فلسفه قاره‌ای. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر ماهی.
- هایدگر، مارتین. (1385)، متافیزیک چیست؟. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- (1385)، "نامه درباره انسان گرایی" در لارنس کهون (گرد آورنده)، متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. (318 - 281). تهران: نشر نی.

منابع لاتین

- Clark, Timoty. (2002). *Martin Heidegger*. London: Routledge.
- Dostal, Robert.j. (1992). "Beyond being: Heidegger's plato" in Christopher Macann(ed). *Martin Heidegger, critical Assessments*.(vol.II). London: Routledge.
- Friedländer, paul. (1969). *Plato: An Introduction*. Translated by H Meyerhoff. Princeton university press.
- Guignon. Charles. B. (2006)."Introduction" in Charles. B Guignon (ed). *The Cambridge companion to Heidegger*. (1-41). New York: cambridge university press.
- Heidegger, Martin. (1954). *Platons Lehre Von der Wahrheit*. Switzerland: Francke vellage Bern.
- -- -- -- (1968). *What is called Thinking?*. translated by F.D.Wieck and J.G.Gray. New York: Harper& Row.
- -- -- -- (1993a). "Letter on Humanism " in David Farrell Krell(ed). *Martin Heidegger Basic Writings*. (213 - 266). London: Routledge
- -- -- -- (1994). *The Fundamental concepts of Metaphysics, World, Finiude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press.
- -- -- -- (1996). *Being and Time*. Translated by. Joan stambaugh. New York: State university of New York press.
- Heidegger, Martin (1998). "Plato's Doctrine of Truth" in William McNeill(ed). *Martin Heidegger Pathmarks*. (155 - 182). Translated by. Thomas Sheehan . New York: Cambridge university press.
- Inwood, Micheal (2000). *A Heidegger Dictionary*. Oxford:Blackwell.

- Naess. Arne. (1969). *Four Modern philosophers, Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*. Translated by Alastair Hannay. Chicago and London: The university of Chicago press.
- Sheehan, Thomas, "Martin Heidegger" in Edward craige. *Routledge Encyclopedia of philosophy*. London and New York: Routledge.
- Smart, Ninian. (2001). *World philosophies*. London and New York: Routledge.
- Volpi, Franco. (1996). "Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle" in Christopher Macann(ed). *Critical Heidegger*. (27 – 66). London and New York: Routledge.
- -- -- -- (2006). "Heidegger, Buddhism , and deep ecology" in Charles B.Guignon(ed). The *Cambridge companion to a Heidegger* (293- 325). New York: Cambridge university press.

Archive of SID