

تحلیل رابطه دوجانبه‌ی تاویل ساختارشکنانه حقیقت‌اندیشی افلاطون و تاریخ حقیقت‌نزد هایدگر

سید جلال سامع

دانشجوی دوره دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

صافیان، محمد جواد^۱

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۲۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۱۲/۲۰

چکیده

حقیقت از جمله کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه‌ی هایدگر است به طوری که بخش عمده آثار هایدگر را می‌توان در پرتوی این مفهوم کلیدی تفسیر کرد. پژوهش ما بر عهده خود می‌نهد تا بر تمرکز بر روی کتاب‌های *آموزه افلاطون در باب حقیقت و ذات حقیقت* تصویری روشن از ساختارشکنی تاریخ حقیقت‌نزد هایدگر ارائه دهد. ادعای اصلی هایدگر در این دو کتاب این است که مجال یافتن اعاده حقیقت در معنای نامستوری مستلزم شناسایی دقیق انحراف حقیقت در تاریخ حقیقت است. برای تحقق این هدف هایدگر افلاطون و تمثیل غارش در کتاب *جمهوری* را به عنوان نقطه آغازین انحراف معنای حقیقت مورد موشکافی فلسفی قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد که با روشن شدن نقد هایدگر بر افلاطون بر یکی از کلیدواژه‌های فلسفه‌ی هایدگر یعنی تاریخ حقیقت پرتو افکنده می‌شود. ادعای اصلی مقاله این است که رابطه وثیقی میان تفسیر هایدگر از افلاطون و شکل‌گیری تاریخ حقیقت‌نزد وی وجود دارد. هدف پژوهش ما در سرتاسر این مقاله ایضاح و پرتوافکنی بر تفسیر ساختارشکنانه هایدگر از افلاطون در پرتوی دو کتاب فوق‌الذکر است. بنابراین پرسش راهنمای ما این است که تاویل ساختارشکنانه هایدگر از افلاطون در این دو کتاب چگونه مجال بروز می‌یابد؟ و این تفسیر چه افق‌های پیموده نشده از حقیقت را بر روی ما می‌گشاید؟ و نسبت این تفسیر با تاریخ حقیقت چیست؟ سعی ما در این مقاله این است که تا سرحدتوان پاسخگوی پرسش‌های فوق باشیم.

واژه‌های کلیدی: حقیقت، هایدگر، نامستوری، تاریخ حقیقت، تاویل ساختارشکنانه، افلاطون

۱. مقدمه

تامل هایدگر بر روی مساله حقیقت صرفاً تاملی دلبخواه نیست، بلکه بی اغراق می‌توان گفت که تامل این فیلسوف بر روی مساله‌ی حقیقت نقشی سرنوشت ساز در تفکرش بر روی مسایل اساسی چون تفکر وجودی، مساله‌ی زبان، تکنولوژی، هنر، و... دارد. مقاله حاضر سعی می‌کند تا نسبت میان حقیقت‌اندیشی در فلسفه‌ی هایدگر را با تاریخ حقیقت بسنجد و از آنجا که تاکید خود هایدگر در ساختارشکنی تاریخ حقیقت بر روی افلاطون به عنوان نقطه‌ی آغاز تفکر متافیزیکی است، تمرکز مقاله‌ی ما هم بالطبع پیرامون این مساله خواهد گشت.

از نظر هایدگر میان تفکر متافیزیک و پیشوای آن افلاطون درباره‌ی حقیقت و تفکر فلسفی درباره حقیقت گسستی پر نشدنی وجود دارد. وی در کتاب پارمنیدس به تفسیر شعر این حکیم الیایی می‌پردازد. الهه شعر پارمنیدس از نظر هایدگر همان حقیقت است و حقیقت در معنای نامستوری (الثیا) اولین بار در شعر پارمنیدس بیان شده است. « ایزد بانو کیست؟ ما تنها زمانی یارای پاسخگویی به این سوال را خواهیم داشت که شعر تعلیمی (didactic poem) را چون یک کل در نظر بگیریم: ایزدبانو، ایزدبانوی حقیقت است. حقیقت در ذاتش ایزد بانو است.» (Heidegger, 1992: 5)

هایدگر متفکران پیش سقراطی را نقطه آغاز تفکر اصیل در باب حقیقت می‌داند. وی قلت آثار ایشان را در مقایسه با افلاطون و ارسطو دلیلی بر تفوق افلاطون و ارسطو بر ایشان قلمداد نمی‌کند. « پیشا سقراطی خواندن پارمنیدس احمقانه تر از آن است که کانت را پیشاهنگلی خطاب کنیم. » (Heidegger, 1968: 184) از نظر هایدگر حکمای پیش سقراطی اگر بتوان این عنوان را مسامحتاً بر آنها اطلاق کرد، حقیقت را در معنای اصیل آن یعنی نامستوری و انکشاف (entdecken) می‌فهمیدند. بنابراین مقاله ما در گام اول به بررسی مختصر هایدگر از این حکما می‌پردازد تا بتوانیم بر معنای اصیل حقیقت نزد هایدگر راهی پیدا کنیم.

در گام دوم سعی خواهیم کرد تا با تمرکز بر روی تفسیر هایدگر از افلاطون نشان دهیم که چرا هایدگر افلاطون را سرآغاز تفکر متافیزیکی در باب حقیقت می‌داند؟ در این گام ابتدا بر روی بستر تفسیر هایدگر از افلاطون متمرکز خواهیم شد و سعی در روشن سازی نزاع افلاطون گرایی و ارسطوگرایی در زمان هایدگر خواهیم داشت. سپس با تمرکز بر روی کتاب ذات حقیقت به بررسی مراحل چهارگانه ظهور حقیقت افلاطونی-متافیزیکی خواهیم داشت و در این گام که در واقع بخش اصلی مقاله ماست به روشن

کردن تفسیر هایدگر از متن افلاطون همّت خواهیم گماشت ، در وهله‌ی بعدی ردّ پای این حقیقت افلاطونی- متافیزیکی را در فیلسوفان بعد از افلاطون پی خواهیم گرفت بدین ترتیب معنای ساختارشکنی تاریخ حقیقت نزد افلاطون را روشن می‌کنیم. جالب توجه این است که شکل‌گیری تاریخ حقیقت نزد هایدگر از نظر تاریخی هم مقارن با تفسیر هایدگر از افلاطون است. به طوری که درس گفتارهای پارمنیدس، ذات حقیقت و *آموزه افلاطون در باب حقیقت* تقریباً در یک دوره نوشته شده است. در این باره باید مختصری هم درباره خود واژه ساختارشکنی توضیح دهیم، کریچلی این واژه را اینطور توضیح می‌دهد: « ساختارشکنی کوششی نقادانه برای اوراق کردن سنت است تا آنچه در درون سنت ناندیشیده مانده و جا دارد تا اندیشیده شود، دریافت گردد.» (کریچلی، ۱۳۸۷: ۱۰۰) بنابراین هدف ساختارشکنی تامل بر روی سنت برای رسیدن به سرآغازهای تفکر است.

در گام سوم که در واقع یک گام فرعی برای هدف کلی مقاله محسوب می‌شود به بررسی نقدهای وارد شده به تفسیر هایدگر از جمله نقد پل فریدلندر (Paul Friedländer) متمرکز می‌شویم. هدف ما در این گام این است که نشان دهیم آیا تفسیر مقاله از ساختارشکنی تاریخ حقیقت نزد هایدگر و نقد هایدگر از افلاطون می‌تواند در برابر منتقدان جدی از جمله فریدلندر جان سالم به در برد؟ در واقع گام سوم مقاله راست آزمایی تفسیر هایدگر از افلاطون است. هدف ما در این مقاله پی گرفتن گام‌های سه گانه ذکر شده است .

۲. پیش سقراطیان و مواجهه اصیل با مساله حقیقت

هایدگر در تفسیرهای خود از فیلسوفان قبل از سقراط از تاریخ حقیقت (*history of truth*) یاد می‌کند. تاریخ حقیقت به حادثه‌ای در گذشته اشاره ندارد، بلکه این تاریخ از نظر هایدگر بیان حال انسان مدرن است. انسانی که با غلبه‌ی دیدگاه‌های متافیزیکی حقیقت در معنای نامستوری را به فراموشی سپرده است. « تاریخ معنای حقیقت امری عارضی نیست، بلکه این تاریخ نهشته در خود دازاین است. مادامی که دازاین در شناخت روزمره‌ی خویش در لوگوس غرق است، به سقوط در جهان به سقوط در هستی هرروزینه‌ی خویش دچار می‌شود. در حالی که لوگوس صرفاً به معنای سقوط در جهان هرروزینه درمی‌آید، جایی برای فهم اساسی لوگوس و نوع وجود آن باقی نمی‌ماند. اما ما قبلاً از افلاطون و ارسطو آموخته‌ایم که لوگوس خارجی ترین همه امور است. اما اکنون

Heidegger,) مجالی برای وارد شدن به مشخصه تاریخ سقوط حقیقت نیست.» (2003:19)

هایدگر بیش از همه تاریخ حقیقت را در درس گفتارهایی تحت عنوان پارمنیدس مورد بررسی قرار داده است. هایدگر در این درسگفتارها دو دنیای متفاوت رومی و یونانی را مقابل هم قرار می‌دهد. دنیای یونانی، دنیای تفکر اصیل در باب ذات حقیقت، زبان و وجود است، در مقابل دنیای رومی، دنیای تحریف مبانی اصیل تفکر است. نمایندگان دنیای یونانی پارمنیدس، هراکلیت، آناکسیمندر، و... هستند. درمقابل دنیای رومی نمایندگانی چون افلاطون، ارسطو، دکارت، هگل و... را دارد.

پارمنیدس درسگفتارهای هایدگر در ترم زمستانی ۱۹۴۲-۱۹۴۳ در دانشگاه فرایبورگ است، محتوای اصلی این اثر با سایر آثار این دوره هایدگر چون *ذات حقیقت و آموزه‌ی ایده افلاطون در باب حقیقت* به طور تقریبی یکی است. آن محتوا دقیقاً تلاش در جهت ساختارشکنی تاریخ حقیقت برای اعاده‌ی معنای اصیل حقیقت است. در درسگفتارهای پارمنیدس هایدگر صراحتاً از دو تاریخ با ما سخن می‌گوید. از نظر هایدگر این دو تاریخ دو سرنوشت را رقم زده‌اند، هراکلیتوس، پارمنیدس و دیگر حکمای باستان با تکیه بر وجه نامستوری در تلقی حقیقت اندیشی تاریخ اندیشه اصیل نسبت به هستی را به وجود آورده‌اند، در مقابل افلاطون، ارسطو و فیلسوفان مدرن چون دکارت، کانت با تقلیل حقیقت به منطق باعث هرچه بیشتر فراموشی پرسش از هستی شده‌اند. تاریخ حکمای باستان که در آن حقیقت در معنای اصیل آن به کار گرفته شده و تاریخی که تحت عنوان متافیزیک تکنون یافته است. حقیقت در معنای اصیل آن منازعه‌ای میان حقیقت و ناحقیقت بوده است. چنان‌که هایدگر با اشاره به کلام هراکلیت مبنی بر «جنگ پدر همه چیزهاست.» (ibid: 18) به روشن سازی این معنا از حقیقت می‌پردازد. در این جا اشاره به منازعه دایمی میان حقیقت و ناحقیقت در ذات واقعیت هستی است. از نظر هایدگر با افلاطون و تفکر منطقی ارسطو شاهد استحاله‌ی وجود به عنوان عرصه منازعه‌ی حقیقت و ناحقیقت به وجود چون امری جاوید، مطلق، یکدست و بی غل و غش هستیم. برای اولین بار با افلاطون حقیقت از خود چیزها خارج و به عالمی فراسوی چیزها انتقال می‌یابد. حقیقت که در تاریخ حکمای باستان نوعی دست و پنجه نرم کردن دایمی انسان با اقلیم وجود است به یکباره به امری توخالی و خنثی مبدل می‌شود که خارج از دسترس ما قرار دارد. بنابراین عمده تمرکز هایدگر در

درسگفتارهای پارمنیدس در جهت روشن سازی این دو تاریخ و وجوه تمایز آنها از یکدیگر است.

حال باید سعی در پی گرفتن این پرسش اساسی باشیم که چه مولفه‌هایی در تفکر حکمای باستان وجود دارد که آنها را از نظر هایدگر متفکرانی اصیل می‌کند؟ در این زمینه باید ابتدا به نحوه‌ی تلقی هایدگر در دوران فکری‌اش به یونان باستان بپردازیم. هایدگر در دوره قبل از چرخش (die Kehre) شکافی در بین یونانیان و علی‌الخصوص افلاطون و پیش سقراطیان قایل نمی‌شود. «وی در دوره‌ی نخست بیشتر معطوف به پرسش از هستی است، افلاطون و ارسطو را آخرین کسانی می‌داند که به این مساله معطوف بوده‌اند.» (Zarader, 1996: 8) حتی وی در کتاب اصلی دوره قبل از چرخشش یعنی در کتاب وجود و زمان پرسش از وجود را نزد افلاطون و ارسطو زنده می‌داند. اصطلاح جنگ گولها را از رساله سوفیست افلاطون به عاریت گرفته و آن را در کتاب وجود و زمان به کار می‌برد (Heidegger, 1996: 1).

اما در دوره چرخش نگاه هایدگر به افلاطون و ارسطو تغییر اساسی پیدا می‌کند. وی نوشته‌های این دو فیلسوف را نمودگار انتقال تفکر از معنای اصیل به معنای ناصیل (تکون متافیزیک) می‌داند. وی این دو را متهم می‌کند که راه را برای ظهور اندیشه‌های متافیزیکی دوران مدرن با اندیشمندانی چون دکارت، لایب نیتس و هگل باز کرده‌اند. حال باید دید که هایدگر از چه منظری افلاطون و ارسطو را متهم به تاسیس متافیزیک می‌کند؟ وی برای تمایزگذاری دقیق میان فلاسفه‌ی باستان، افلاطون و ارسطو به ریشه شناسی واژه‌ها توجه دقیقی می‌کند. «در یونانی کلید واژه‌هایی هستند که رهگذر آن فهم تغییر و تفاوت پیش سقراطیان و فیلسوفان پس از ایشان روشن می‌شود. موجودات خود را در قالب طبیعت (phusis) آشکار می‌کند و حقیقت دقیقاً همین آشکارگی است.» (Routledge, 1998, vol8: 64)

هایدگر به هستی ویژگی حقیقی بودن را نسبت می‌دهد. جایگاه اصلی حقیقت نزد هایدگر طبیعت (phusis) است. «یونانیان معنای هستی را حضور (parousia) یا جوهر (ousia) در می‌یافتند که از حیث هستی شناختی- زمانی دال بر حضور است. پس هستی و وجود نزد ایشان چون حضور درک می‌شود.» (Heidegger, 1996: 22)

بنابراین از نظر هایدگر مولفه‌ی فکری حکمای باستان شناختن تمایز هستی شناسانه (ontological difference) است، نزد حکمای باستان فوسیس در معنای

تمامیت موجودات غیر از خود موجودات بود. در واقع حکیم یونانی طبیعت را سرچشمه به ظهور در آمدن تمام موجودات می‌دانست، سرچشمه‌ای که در عین نسبت با موجودات هیچ یک از آنها نیست. «در گذر از جهان یونانی به جهان رومی طبیعت در معنای وجودی خود (phusis) به طبیعیات (natura) تبدیل شد که این ترجمه‌ای خلط آمیز بوده و معنای اصیل فوسیس را از میان برد.» (Inwood, 2000: 137) همانطور که معلوم است nature برگرفته از natura لاتینی در معنای تولد یافتگی (birth) است که با phusis که برگرفته از phuein در معنای رشد کردن و بارور شدن است، تفاوت اساسی دارد. حتی در معنای طبیعیات بدیهی بودن (کلمه Nature یکی از معانی بدیهی بودن است) گنجانده شده است، این تلقی از جهان راه را برای دوران مدرن باز کرد که به اصطلاح از جهان رازدایی کند. جهان که دیگر نه مظهر شگفتی و راز بلکه به منبع نیرویی مبدل شده که باید هر چه بیشتر از بهره کشی کرد. روشن شد که اولین مولفه‌ی اساسی تفکر حکمای باستان از نظر هایدگر اشعار آنها به تمایز هستی‌شناسانه است.

دومین واژه‌ای که هایدگر برای تمایز مولفه‌های فکری حکمای باستان و افلاطون و ارسطو بیان می‌کند، خود واژه حقیقت است. aletheia واژه‌ای یونانی معادل حقیقت است. ریشه‌شناسی واژه‌ی ال‌ثیا نشان می‌دهد که این واژه معانی چون «صداقت» (truthfulness) «روراستی» (frankness) و «خلوص» (sincerity) داشته است. صفت آن alethes به معنای صادق، راستی (sincere)، «صریح» (frank)، «واقعی» (real) و «بالفعل» (actual) است. فعل aletheuein از همین ریشه به معنای با صداقت سخن گفتن است.» (ibid:13) هایدگر ال‌ثیا را بیرون شدن از پوشیدگی (Verborgenheit) و انکشاف (entdecken) در هر دو معنا به کار برده است.

چنان که وی در وجود و زمان می‌گوید: «aletheia همان نامستوری است و alethes در معنای امر پوشیده است.» (Heidegger, 1996: 144) تامل در ریشه‌شناسی هایدگر به ما نشان می‌دهد که حقیقت در معنای اصیل آن با پرده‌برداری و کشف حجاب از موجودات همراه بوده است. تاریخ متافیزیک از نظر هایدگر با بی‌توجهی به این معنای اصیل از حقیقت آن را صرفاً به مطابقت فروکاسته است. هایدگر در کتاب *سوالات اساسی فلسفه* (basic questions of philosophy) اساساً تولد حقیقت در معنای مطابقت را مولود تفکر ارسطویی می‌داند. «بنابراین برای دستیابی به مبنای معمول برای مفهوم حقیقت ما باید گامی به سوی

عقب برداریم و دریابیم که چگونه این مفهوم پایه‌گذاری شد. بنابراین ما خود را مواجه با فلسفه ارسطو می‌بینیم.» (Heidegger, 1994:38) بنابراین از نظر هایدگر معنای نااصیل حقیقت یعنی مطابقت ریشه در تفکر منطقی ارسطو دارد. وی این ریشه را در کتاب‌های دیگرش نزد استاد ارسطو، افلاطون جست و جو می‌کند.

بنابراین روشن شد که هایدگر در دوره تفکر دومش موسوم به چرخش از ریشه‌شناسی واژه‌های فوسیسی و الثیا استفاده می‌کند تا دو تاریخ متفاوت را در تقابل با هم نشان دهد. در حالی که فوسیسی نزد حکمای پیش سقراطی محل ظهور حقیقت بود در تحول بعد از این حکما گزاره‌ها و جملات محل ظهور حقیقت در معنای مطابقت شده است. بنابراین ریشه‌های فراموشی معنای اصیل حقیقت را باید در تلقی افلاطون و ارسطو در مورد واژه‌های فوسیسی و الثیا دنبال کرد.

تفسیر هایدگر از افلاطون و تمایزگذاری سنت متافیزیک و حکمای باستان نزد وی آن چنان جدی است که برخی از شارحان این چنین اظهارنظر کرده‌اند: «شروع متافیزیک پایه عصر حاضر و بنیان سوپژکتیویسم است، تلقی افلاطونی از حقیقت است که به باتلاق سوپژکتیویسم و ابژکتیویسم می‌انجامد.» (Dostal, 1992:72) همین مولف در جای دیگری می‌گوید: «حمله هایدگر به متافیزیک هم ارز حمله وی به افلاطون‌گرایی است.» (Ibid: 61) بنابراین روشن است که ایضاح و روشن‌سازی نسبت تاریخ حقیقت و حقیقت‌اندیشی اصیل در منظومه فکری هایدگر کاری از سر هوس و دلخواهانه نیست. چنان‌که این تحقیق را می‌توان اساس فهم هایدگر از سنت متافیزیک قلمداد کرد. بنابراین با خلاصه کردن بحث خود درباره حکمای باستان به بخش اصلی مقاله، تفسیر هایدگر از افلاطون – که در واقع تفسیر هایدگر از کل سنت حقیقت‌اندیشی متافیزیک است – می‌پردازیم. از ملاحظات قبلی روشن شد که حکمای پیش سقراطی اولا حقیقت را همیشه در نسبت با ناحقیقت مطرح کرده‌اند، بنابراین جهان نزد آنها منازعه دایمی میان مستوری و نامستوری است. در وهله بعدی ایشان به تمایز هستی‌شناسانه از طریق درک کردن معنای هستی (فوسیسی) اشعار داشتند و در پایان ایشان جایگاه حقیقت در معنای نامستوری را در طبیعت و خود چیزها در نظر گرفته‌اند و حقیقت نزد ایشان در معنای کشف و انکشاف و برداشتن حجاب از موجودات ملازم بوده است.

۳- تاویل ساختارشکنی هایدگر از افلاطون

هایدگر برای رسیدن به تفسیر خودش از تاریخ حقیقت و به ویژه افلاطون راهی دراز را در کتاب‌های پیشین خود طی کرده است. او تنها دو بند چهل و سوم و چهار چهارم هستی و زمان را اختصاصاً به مسأله حقیقت پرداخته و نسبتی را که باید حقیقت در معنای نامستوری با ذات دازاین داشته باشد در این کتاب مفصلاً بحث شده است. وی در آثار بعدی خود از جمله *مقاله‌ای درباره‌ی ذات حقیقت و سرآغاز کارهنری حقیقت* را در رأس مباحث خود قرار داده است. تنها پس از این آثار است که هایدگر در درس گفتارهای ذات حقیقت که مربوط به ترم زمستانی سال ۱۹۳۴ است، مستقیماً به تفسیر افلاطون و تمثیل غارش به عنوان نقطه آغاز متافیزیک می‌پردازد وی مضامین مشابه با این کتاب را در کتابی دیگر تحت عنوان *آموزه افلاطون درباره حقیقت* بیان می‌کند. این کتاب مربوط به سال ۱۹۴۰ است که در سال ۱۹۴۲ برای نخستین بار همراه با *نامه‌ی در باب اومانیسیم* به چاپ رسید. هایدگر در این دو کتاب یکی از مهم‌ترین بخش‌های کتاب *جمهوری افلاطون* یعنی تمثیل غار را تفسیر ساختارشکنانه می‌کند. قبل از وارد شدن به این تفسیر باید درباره‌ی بستر افلاطون اندیشی زمان هایدگر که بر روی این تفسیر اثر مستقیم داشته به اختصار مطالبی را ذکر کنیم.

۳.۱. بسترهای افلاطون اندیشی در زمان هایدگر

زمان اندیشه ورزی هایدگر مصادف با نزاع افلاطون گرایی و ارسطوگرایی در ماربورگ بود، مکتب نوکانتی به جهت گرایش گئورک لوکچ و هورکه‌هایمر به سمت مکاتب هگلی و مارکسیستی به سستی گراییده بود و از طرف دیگر مکتب نوظهور پدیدارشناسی با چهره‌های معروف خود از جمله هوسرل و مارکس شلر افق‌های جدیدی از اندیشه را برای دوستداران فلسفه باز کرده بود.

در کنار این مکاتب، ناتورپ با تفسیرهای نوکانتی خود از فیلسوفانی چون کانت، ارسطو و افلاطون فضای ماربورگ را تحت شعاع قرار داده بود. تفسیر ناتورپ از افلاطون *آموزه‌ی افلاطون در باب ایده‌ها* نام دارد که یک تفسیر سراپا نوکانتی از افلاطون است. ناتورپ در تفسیر افلاطون، کانت و افلاطون را بازیگران یک زمین بازی مشترک یعنی ایدئالیسم استعلایی معرفی می‌کند. در واقع ناتورپ از میان دو راه چاره که ایده‌های افلاطونی را چون ارسطو قلمروی ثانوی و مستقل از موجودات قلمداد کند یا آنها را متعلقات محض اندیشه بداند، راه دوم را برگزیده بود. (Inwood, 2000: 62-64) هایدگر برای اولین بار در کتاب *درباب ذات بنیان (on the essence of ground)*

این فهم ناتورپ از ایده‌های افلاطون را به چالش می‌کشد و ایده‌ها را چون ارسطو قلمرویی متعالی از موجودات تلقی می‌کند که بعدها از طریق میانجیگری مسیحیت جایگاه خود را ابتدا در سوژه و سپس در اراده به قدرت یافته است. (ibid:65)

این تفسیر مربوط به هایدگر قبل از چرخش است که هنوز مسأله‌ی استعلا (transcendence) برایش اهمیت دارد ولی هایدگر به تدریج چنان که خواهیم دید سعی می‌کند تا زمین بازی را از دو گانه‌ی رئالیسم-ایدئالیسم تغییر دهد. وی در ابتدای کتاب *آموزه‌ی افلاطون در باب حقیقت* این فاصله‌گیری از زمین بازی رئالیسم-ایدئالیسم را این‌چنین بیان می‌کند: «اما آموزه‌ی یک متفکر آن چیزی است که در آن چه وی گفته ناگفته باقی می‌ماند، به عبارت دیگر آن چیزی است که در میانه‌ی آن چه با آن مواجهیم و احتمالاً خودمان را معطوف به دقت نظر در آن می‌کنیم ناگفته باقی مانده است. آن چه در اندیشه‌ی افلاطون ناشناخته باقی مانده است تحولی است در آن چه ذات حقیقت را تعیین بخشیده است. این واقعیت که این دگرگونی روی داده است و این دگرگونی شامل چه چیزی می‌شود و چه چیز بر پایه‌ی این تحول ذات حقیقت را متعین کرده است همه و همه مسائلی است که از طریق پرتوافکنی بر تفسیر تمثیل غار روشن می‌گردد. (Heidegger, 1991:155)

آن طور که واضح است تفسیر هایدگر همواره حرکت از گفته‌ها به ناگفته‌های یک فیلسوف است. وی در این کتاب صراحتاً اعلام می‌کند که با افلاطون تغییر جهت بنیادین در حقیقت اندیشی اتفاق افتاده است. تمثیل غار مربوط به بند ۵۱۷ کتاب جمهوری و در کتاب هفتم این کتاب قرار دارد. هایدگر برای نشان دادن این تغییر جهت بنیادین دو تفسیر را در کتاب *ذات حقیقت* در مقابل هم قرار داده است. تفسیر اول از آن افلاطون است که گذر از درون به بیرون غار را مسأله تربیت نفس و پایدیا قلمداد کرده است. تفسیر دوم از آن هایدگر است که تمثیل غار را نه تنها تصویری از پایدیا بلکه نظریه‌ای درباره‌ی ذات حقیقت در نظر گرفته است، طبق این نظر دوم تمثیل غار معنایی دوگانه را در خود دارد، هم حقیقت و هم پایدیا را شامل می‌شود. از طرف دیگر از نظر هایدگر این تمثیل اولین بار در تاریخ متافیزیک غربی است که دو معنای حقیقت یعنی حقیقت در معنای نامستوری و حقیقت در معنای مطابقت را در خود جای داده است. در مقدمه‌ی کتاب، هایدگر با اشاره‌ای کوتاه به گفته‌های حکمای باستان مثلاً این گفته‌ی هراکلیت «چیزها در بودنشان میل به پنهان شدن دارند» (ibid: 9) این تلقی را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کنند که گویی ملاک مطابقت تنها معیار موجود برای

سنجش حقیقت نبوده است. بنابراین هایدگر با معرفی کردن هدف خود وارد تفسیر تمثیل غار می‌شود: «آنچه که مد نظر ماست در وهله‌ی اول نه روشن کردن الثیا در معنای غالبش و نه روشن کردن حقیقت به مثابه‌ی درستی (correctness) در معنای ابتدایی بدیهی‌اش است، بلکه خصوصیات این دو گویی در هم تنیده است. ما خواستار دریافتن این نکته هستیم که چگونه این دو مفهوم به یکدیگر آمیخته شدند. انتقال خود معنای حقیقت از الثیا به مثابه‌ی نامستوری به صدق به مثابه‌ی درستی یک رخداد است، (این رخداد) چیزی غیر از آن نیست که در آغازینگاه تاریخ آن فلسفه‌ی غربی، چونان خطایی و جریانی خلط آمیز رواج یافته است.» (ibid: 12) با این ملاحظات هایدگر وارد تفسیر خود از تمثیل غار می‌شود و برای تفسیر دقیق این تمثیل آن را به چهار قسمت و به عبارت بهتر به چهار رخداد تقسیم می‌کند:

الف - رخداد اول

در رخداد اول زندانیان غار همگی در شرایطی یکسان در غل و زنجیر گرفتارند و فقط سایه‌های (shadows) چیزها را می‌بینند. هایدگر درباره‌ی رخداد اول ظهور حقیقت نزد افلاطون این چنین می‌گوید: «افلاطون خود می‌گوید که این مکان شبیه غار در واقع همان جایگاهی است که هر روز هنگامی که به اطراف خود نظر می‌کنیم خود را به ما نشان می‌دهد. آتش درون غار همان خورشید است، سقف غار گنبد‌های آسمان را بازنمایش می‌دهند و مردمان درون غار ما هستیم که به این جهان محدودیم و آن چه ایشان را دربر گرفته، امر بالفعل یعنی امر موجود است. (Heidegger, 1998: 164) از نظر هایدگر در این رخداد پایین‌ترین سطح از نامستوری حقیقت دیده می‌شود. انسان‌ها در این مرحله حداقل با سایه‌ی چیزها برخورد می‌کنند و آنها را حقیقی می‌شمارند. از نظر هایدگر در این مرحله زندانیان از وجود آتش بیرون از غار خبری ندارند به هر حال امر حقیقی برای زندانیان فقط سایه‌های چیزها است. تمایز اساسی میان نامستوری و مستوری، روشنایی و تاریکی هنوز برای زندانی قابل درک نیست. در این رخداد که ضعیف‌ترین مرحله‌ی حقیقت در مبنای الثیا است هنوز خبری از حقیقت به معنای صدق نیست. بنابراین برای روشن‌تر شدن تمثیل غار باید رخداد میهم اول را به امید روشن‌تر شدن ذات حقیقت ترک کنیم و به رخداد دوم پردازیم.

ب - رخداد دوم

در این رخداد زنجیر از پای یکی از زندانیان به صورت تصادفی باز می‌شود و او قادر می‌شود که به بیرون از غار برود و با خود چیزها ملاقات کند. از نظر هایدگر در این مرحله ما شاهد گشودگی بیشتری از حقیقت هستیم. در این مرحله زندانی به تمایز میان چیزها و سایه‌ها نایل می‌شود. در این رخداد دوم دو نکته‌ی مهم وجود دارد که نیاز به توضیح بیشتری برای روشن شدن مطلب دارد:

۱. نکته‌ی اول این که در این رخداد به تعبیر هایدگر نخستین بار حقیقت در معنای مطابقت ظاهر می‌شود: «بنابراین تقرب بیشتر به موجودات با بالارفتن درجه‌ی گشودگی همراه است و بالعکس. تقرب موجودات به معنای بودن – با آنچه که هست، تقرب ذاتی یا فاصله‌ی وجود انسان به موجودات، میزان نامستوری موجودات و شدت یافتن فی‌نفسه موجودات در وجودشان سه چیز به هم آمیخته‌اند. در کنار این‌ها باید توجه کنیم که موجودات به چیزهای بیشتر موجود و کمتر موجود تقسیم می‌شوند.» (Heidegger, 2002: 26) بنابراین از نظر هایدگر در این جا شاهد ظهور حقیقت در معنای مطابقت هستیم. که با معنای اصیل آن یعنی نامستوری به هم آمیخته شده‌اند. رابطه‌ی مطابقت میان وجود داشتن و حقیقت داشتن است. به این صورت که هرچه چیزی شدت وجودی بیشتری داشته باشد، بالطبع از نظر افلاطون حقیقی‌تر خواهد بود.

۲. نکته‌ی دوم این است که در این رخداد از نظر هایدگر نامستوری به بیش‌ترین ظهور خویش نائل نمی‌شود چون در این جا آزادی (freedom) وجود ندارد. به رأی هایدگر آزادی صرفاً رهاشدن از غل و زنجیر نیست گویا آزادی در معنای اصیل خود که با حقیقت نسبتی وثیق برقرار می‌کند به نوعی شدن در درون انسان اشعار دارد. «از طرف دیگر چه چیز برای رویگردانی به خود چیزها نیاز است؟ آزاد شدن از زنجیرها؛ اما این تنها آغاز آزاد شدن است... این آزادی محکوم به شکست است و به سرانجام نمی‌رسد. دلیل: آن کس که این گونه آزاد شده است خواهان بازگشت به وضعیت پیشین خود است.» (ibid: 27) بنابراین در تمثیل غار از نظر هایدگر نسبتی وثیق میان آزادی اصیل انسان و حقیقت در معنای نامستوری وجود دارد. در این مرحله با این که تفاوت میان سایه‌ها و خود چیزها اعلام حضور می‌کند ولی زندانی قادر به تشخیص آن نیست. بنابراین رخداد دوم هم گزارشی از چگونگی آزادی اصیل انسان در اختیار ما می‌گذارد و هم نطفه‌های تولد حقیقت در معنای مطابقت را بررسی می‌کند. برای روشن‌تر شدن مسائل گام به رخداد سوم می‌گذاریم.

ج- رخدادهای سوم

تنها در این مرحله است که آزادی اصیل اتفاق می‌افتد. «مرحله‌ی سوم با تفصیل بیشتری نسبت به سایر مراحل توصیف می‌شود. رخداد توصیف شده توسط افلاطون اکنون به هدفش می‌رسد. آزادی اصیل صرفاً رهاشدن از غل و زنجیرهای غار نیست بلکه به مثابه‌ی خروجی از غار به سمت روشنایی نور یعنی خورشید است که به طور کامل از روشنایی مصنوعی غار جدا می‌افتد.» (ibid: 31) رخداد سوم در واقع اساسی‌ترین رخداد تمثیل غار است. در این جا از نظر هایدگر اتفاقی می‌افتد که بر روی سرنوشت حقیقت‌اندیشی تفکر غربی اثری انکارنشدنی دارد و آن اتفاق این است که آزادی اصیل با داوطلب بودن برای کشف حقیقت یکی می‌شود و اساساً حقیقت با این طلب داشتن ارتباط می‌یابد. قبلاً در بررسی حکمای باستان دیدیم که حقیقت جایگاه خویش را در فوسیس داشت و **حقیقت** نه رخدادی وابسته به فعالیت (act) انسانی بلکه قلمروی وسیع گشودگی اقلیم وجود بود. در واقع در رخداد سوم تمثیل غار حقیقت به سوپژکتیو شدن نزدیک می‌شود و این بدین جهت است که حقیقت تابع عمل آزادانه ما می‌شود. آنچه که هایدگر در اینجا می‌گوید به معنای رد کردن نسبت آزادی اصیل انسان و حقیقت در معنای گشودگی نیست. بلکه آنچه که وی رد می‌کند به زیر یوغ درآوردن این گشودگی زیر لوای طلب انسان است. از طرف دیگر هایدگر در نوع این نسبت هم با افلاطون متفاوت است. برای افلاطون نسبت میان آزادی انسان و گشودگی حقیقت یک نسبت عقلی است. به این معنا که ما با عقل (nous) خود در میزان گشودگی **چیزها** سهیم می‌شویم. در حالی که از نظر هایدگر رابطه‌ی ما در گشودگی چیزها اولاً و بالذات یک رابطه‌ی حضوری و عملی است: «آیا تعریف ذات شی و تعریف ذات حقیقت که به طور همزمان اتفاق افتاده است امری متعارض قلمداد می‌شود یا این که این دو مرتبط و حتی ضروری نسبت به یکدیگرند.» (Heidegger, 1967: 3) و در جایی از وجود و زمان می‌گوید: «یونانیان برای اشیاء **معادلی** درخور و به جا داشته‌اند، **پراگماتا**. یعنی آنچه آدمی در مراوده پردازشگرانه‌ی خویش با آن درگیر است.» (Heidegger, 1996: 275)

در ادامه‌ی این متن هایدگر اظهار می‌کند که با خود یونانیان این سرشت پراگماتیک به فراموشی سپرده شده است. بنابراین ارتباطی که از نظر هایدگر میان آزادی اصیل انسان و گشودگی حقیقت وجود دارد، یک ارتباط حضوری و پردازشگرانه است. در حالی که از نظر افلاطون نسبت میان این دو را عقل بشری تعیین می‌کند. در واقع این نسبت

نزد افلاطون همان طلب داشتن برای حقیقت است که نزد فیلسوفان مدرن چون دکارت، لایب نیتز، اسپینوزا و هگل تکرار می‌شود و آن در واقع خودمختاری عقل انسان در باب ذات حقیقت است. آنچه این نکته را روشن‌تر می‌کند تأمل بر معنای ایده (idea) نزد افلاطون است. واژه Idea برگرفته از eidos یونانی و به «صورت‌های قابل مشاهده» اطلاق می‌شود. هایدگر در ادامه‌ی تفسیرش از افلاطون ایده‌ها نزد وی را این چنین تفسیر می‌کند: اگر مردم این ایده‌ها را یا به عبارت دیگر نمونه‌های خاص چیزها مانند موجودات زنده، انسان‌ها، اعداد و خدایان را مدنظر قرار نداده بودند، هرگز قادر به درک چیزی چون درخت، یک خانه و یا یک خدا نبودند.» (Heidegger, 1998: 164)

هایدگر توضیح می‌دهد که تفسیر افلاطون به ما نشان می‌دهد چیزهای فراسوی باشندگان ایده‌ها هستند ایده‌ها چیزهایی هستند که در معرض دیدار واقع می‌شوند آنها نه از طریق چشم سر بلکه از طریق تفکر به دیدار می‌آیند. (Heidegger, 2002:35-37) بنابراین دیدن در معنای دریافت عقلی معیاری برای سنجش حقیقت می‌شود. در واقع پیوند idea و nous این است که idea از طریق nous به دیدار ما می‌آید. جالب توجه این است که به گفته‌ی هایدگر افلاطون به ایده‌هایش صفت شفافیت (transparency) و وضوح می‌دهد. ایده‌ها از نظر افلاطون سمبل وضوح و روشنایی تمام عیار محسوب می‌شوند. برای ما روشن است که این صفت وضوح و روشنایی به عنوان معیار حقیقت در دکارت و آثار فلاسفه‌ی مدرن تأثیر غیرقابل انکار دارد. در حالی که از نظر هایدگر وضوح و روشنایی قبل از این سنت اولاً و بالذات به صداها اطلاق شده است و نه به امور مرئی. (ibid:40) بنابراین ما در این رخداد سوم با نوعی غالب شدن حکمت بصری بر حکمت مبتنی بر نیوشایی اقلیم وجود روبرو هستیم. تا این جا تفسیر ما از گفته‌های هایدگر این نکته را روشن کرد که جایگاه حقیقت در تمثیل غار افلاطون از خود چیزها به عقل بشری انتقال یافته است. بنابراین ما شاهد فروپاشی phusis به معنای جایگاه اصیل حقیقت نزد افلاطون هستیم. اما درباره‌ی خود حقیقت در معنای الیا چه می‌توان گفت؟ آیا تغییر اساسی در ذات حقیقت در معنای الیا در این مرحله اتفاق افتاده است؟ برای پاسخ به این پرسش که در واقع پرسش اصلی مقاله است، باید موضوع مورد بررسی را در دو مرحله بررسی کنیم: ۱- ارتباط حقیقت و ناحقیقت ۲- ارتباط حقیقت و ایده‌خیر.

درباره‌ی نکته‌ی اول دیدیم که افلاطون با نسبت برقرار کردن میان nous و idea صرفاً به وضوح و روشنایی تأکید کرده و مساله‌ای در او و به تبع او در تاریخ

متافیزیک مورد غفلت واقع شده و آن مسأله‌ی ناحقیقت است. از نظر هایدگر چنانکه دیدیم حکمای باستان حقیقت و ناحقیقت را در یک منازعه دائمی تلقی می‌کردند. وی در بند ۴۴ وجود و زمان می‌گوید: «آیا این که یونانیان ذات حقیقت را به صورت سلبی به بیان می‌آوردند، اتفاقی است؟» (Heidegger, 1996: 4831) بنابراین خود واژه‌ی الیا اشاره به همراهی دائمی حقیقت و ناحقیقت می‌کند، از نظر هایدگر افلاطون با برقرار کردن نسبت وثیق میان *nous* و *idea* قادر به درک نیروی عدمی الیا نبوده است. نور خورشید در تمثیل غار یک نور لاینقطع است که هرچیزی در پرتوی آن مجال ظهور می‌یابد، خورشید که سمبل حقیقت است، صرفاً روشنایی و ظهور است، درحالی که ذات حقیقت پیوندی وثیق بااختفا و پنهان‌شدگی دارد، اساساً هرگونه ظهور فرع بر این پنهان‌شدگی است: «سوال کردن یا بهتر بگوییم سوال نکردن از ذات ناحقیقت همیشه تحت سیطره‌ی این جزم بدیهی بوده است که ناحقیقت به راحتی قابل درک است؛ تنها اگر شخص بداند که حقیقت چیست؟» (Heidegger, 2002: 23)

بنابراین با افلاطون برای اولین بار پرسش از ناحقیقت پرسش فرعی محسوب می‌شود و ناحقیقت به کذب منطقی فروکاسته می‌شود، هایدگر در بخش دوم کتاب *ذات حقیقت* در تفسیر رساله‌ی *تئتوس* این بحث را به تفصیل توضیح می‌دهد. ولی به طور خلاصه باید گفت که با افلاطون میان حقیقت و ناحقیقت که قبلاً دو روی یک سکه‌ی واحد بودند، خط کشی می‌شود و این دو در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند: «حقیقت و ناحقیقت (نامستوری و مستوری) به سادگی متضاد یکدیگر نیستند.» (ibid: 96) بنابراین روشن می‌شود که باز دست رفتن ذات ناحقیقت و تبدیل شدن آن به یک پرسش فرعی در متافیزیک به جای در نظر گرفتن آن به مثابه‌ی شاهرهای برای رسیدن به ذات حقیقت، موجب انحراف حقیقت از معنای اصیل خود شده است. همان‌گونه که تفسیر مقاله نشان می‌دهد با افلاطون هر دو مولفه حقیقت اندیشی اصیل یعنی *pusis* به عنوان مأوای حقیقت و حقیقت در معنای از اختفا به آشکارگی درآمدن از میان می‌رود ولی چیزی که این فروپاشی را تکمیل میکند بحث ارتباط میان حقیقت و ایده خیر است.

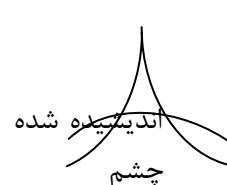
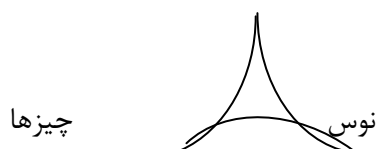
۲- در این مرحله باید دید که از نظر افلاطون چه ارتباطی میان ذات حقیقت و ایده‌ی خیر وجود دارد؟ و این ارتباط چه پرتویی بر بحث ما در باب تأویل ساختار شکنانه فهم افلاطونی حقیقت می‌افکند؟ دیدیم که ایده‌ها در مقام والاترین باشنده‌ها در نظام فکری افلاطون ارتباط وثیقی با ادراک دارند. ایده‌ها در این معنا سوبژکتیو هستند چرا که

بستگی تام و تمامی به ادراک بشری دارند. «این گامی ارزشمند و اصیل بوده است زمانی که ایده‌ها، ایده‌های متعلق به اندیشه‌های خلاق روح مطلق، (و در معنای دیگر) در سنت مسیحی به خداوند برای کسی چون آگوستین جدی شدند.» (ibid: 52) بنابراین آموزه‌های ایده‌ی افلاطون نقش غیرقابل انکار در سنت متافیزیکی بعد از خود دارد. هایدگر این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که کجا و چگونه چنین اتفاقی (ملاک شدن عقل بشری برای حقیقت) رخ می‌دهد؟ ما در می‌یابیم که در رخدادی که در انسان اتفاق می‌افتد. چه نظر بی‌باکانه‌ای! ... این به این معناست که حقیقت به چیزی صرفاً انسانی فروکاسته شد و بنابراین نابود شده است... چه انسانی است آن که معیار همه چیز شده است. (ibid: 54)

انسان که از نظر هایدگر یک موجود فانی (mortal) است. با تفسیر افلاطون به ملاکی قطعی برای تعیین ذات حقیقت تبدیل شده است. آن چه که این نظریه‌ی بی‌باکانه را تقویت می‌کند ارتباط میان ذات حقیقت و ایده‌ی خیر است. ایده‌ی خیر واپسین ایده در نظام فکری افلاطونی است که دریافت آن فوق‌العاده دشوار است. عروج به سمت روشنایی با دریافتن ایده‌ی خیر میسر می‌شود. ایده‌ی خیر حد نهایی هر چیز قابل ادراک است. هایدگر خاطرنشان می‌کند که این بدان معنا نیست که دریافت ایده‌ی خیر به قوه‌ی خاصی از شهود یا تکنیکی ناشناخته دریافت می‌شود. «برترین ایده می‌تواند تنها از طریق روش گام به گام پرسش فلسفی از چیزها در معرض رویت واقع شود.» (ibid: 71) بنابراین ایده‌ی خیر پیش شرط نامستوری چیزهاست. این ایده هم رخصت دهنده به آشکارگی باشندها و هم علت وجود آن باشندها است. با معرفی ایده‌ی خیر از طرف افلاطون به عنوان علت وجود و علت مبقیه موجودات، متافیزیک افلاطون کامل می‌شود. در این جا شاهد غلبه‌ی یک متافیزیک تمام عیار بصری هستیم.

آگاتون (ایده‌ی خیر)

خورشید



(نومنون) ایده‌ها (اندیشه)
نور

در تمثیل غار دیدیم که نور آتش در ابتدا و نور خورشید در مرحله‌ی بعد پیش شرط به ظهور درآمدن چیزها است. در این جا هم برای این که ایده‌ها مجال دیده شدن پیدا کنند باید ایده‌ی خیر پیش فرض قرار گیرد. «بنابراین ما مواجه با چیزی می‌شویم که خصوصیتش سیطره‌ی نامحدود است و بس. سیطره‌ی نامحدود که محدودیت فلسفه (درمعنای متافیزیک) است.» (ibid: 77) با معرفی شدن ایده‌ی خیر شاهد استحالته‌ی کامل ذات حقیقت از گشودگی به مطابقت هستیم. شرط به ظهور درآمدن ایده‌ها برای نوس مطابقت با ایده‌ی خیر است و این که ایده خیر علت وجود و علت مبقیه چیزهاست، سرآغاز متافیزیک به معنای در نظر گرفتن اقلیم وجود به عنوان امری مطلق، یک دست و خالی از منازعه است. با این غلبه‌ی متافیزیک بصری شاهد از دست رفتن معنای اصیل حقیقت هستیم. در افلاطون گشودگی چیزها تابع مطابقت است. در صورتی که مطابقت باید تحت لوای از اختفا درآمدن و آشکارگی چیزها باشد.

رخداد چهارم

این رخداد در نسبت با رخدادهای قبلی از اهمیت کمتری برای شناسایی ذات حقیقت برخوردار است. بنابراین اختصاراً به بررسی آن می‌پردازیم. این رخداد ناظر بر بازگشت سالک راه حقیقت افلاطونی به درون غار برای تشویق دیگر زندانیان برای درک کردن حقیقت است. انسان رها شده، انسانی صاحب اراده‌ی آزاد و خود مکلف است که وظیفه‌ی آگاه کردن دیگران را دارد.

از نظر هایدگر افلاطون در این رخداد خواستار تداعی کردن مرگ سقراط است. «فیلسوف باید دورافتاده باشد، چرا که این امر به دلیل چیزی در طبیعت خود اوست.» (ibid: 63) بنابراین رخداد چهارم بیشتر ناظر بر نقش فیلسوف در آگاه کردن دیگران و شکست احتمالی وی در مواجهه با سایر زندانیان غار است. در واقع فیلسوف در این رخداد به عنوان شخص آگاه به تمایز موجود حقیقی از ناحقیقی، وظیفه‌ی آگاه کردن دیگران را دارد.

از بررسی رخدادهای چهارگانه علی‌الخصوص رخداد اول تا سوم سرنوشت از دست رفتگی معنای اصیل حقیقت نزد افلاطون را پی گرفتیم. این حادثه کراراً در فیلسوفان سنت متافیزیک تکرار می‌شود. هایدگر به قول توماس آکویناس در باب حقیقت اشاره

می‌کند. «مواجهه با حقیقت در عقل انسانی یا الهی به طور کامل صورت می‌گیرد.» (Heidegger, 1998: 178) بنابراین پسمانده‌های حقیقت‌اندیشی افلاطون در سنت متافیزیک ادامه می‌یابد و حقیقت در طول این سنت یا تابع عقل انسانی در عقل‌گرایان یا تابع اراده‌ی انسانی در اراده‌گرایانی چون نیچه و شوپنهاور می‌شود. برای این که تفسیر این مقاله تفسیری یک جانبه نباشد، در گام سوم به نقد فریدلندر از تفسیر هایدگر می‌پردازیم و این امر را بررسی می‌کنیم که این نقد تا چه حد می‌تواند جدی باشد؟

۳- نقد تفسیر هایدگر

مهمترین و پراورده‌ترین نقد تفسیر هایدگر در کتاب‌های ذات حقیقت و آموزه‌ی افلاطون در باب حقیقت از آن پل فریدلندر است. وی افلاطون‌شناسی برجسته و همکار مارتین هایدگر در دانشگاه ماربورگ است. وی در کتاب خود تحت عنوان افلاطون در بحثی موسوم به مشاجره‌ی با هایدگر: *aletheia* تفسیر هایدگر از افلاطون را نقد می‌کند. وی با اشاره به ریشه‌شناسی واژه‌ی الیا این انتقاد را مطرح می‌کند که این واژه نزد یونانیان همواره در صیغه منفی به کار نرفته است. «در نزد هومر الیسس غیر از یک مورد استثنا همیشه ناظر به حکم و تصدیق به قولی بوده است.» (Friedländer, 1969: 222-224) بنابراین در وهله‌ی اول روشن نیست که چرا هایدگر در تفسیرش معنای مطلق ناپوشیدگی را به الیا نسبت داده است. در وهله‌ی دوم هایدگر به متن افلاطون وفادار نبوده و بیش از حد از ریشه‌شناسی واژه‌ی ایده به معنای در معرض دیدار آمدن برای نقد افلاطون استفاده کرده است، هایدگر به این که ایده استعاره‌ای از درک شهودی است عنایت نداشته است. (ibid: 224-229)

حال باید دید این انتقادات چه قدر در تفسیر هایدگر صادق هستند؟ فریدلندر تا این جا حق دارد که تفسیر هایدگر به ریشه‌شناسی واژه‌ی الیا استوار است. ولی این تمام مطلب نیست. آن طور که در سراسر مقاله دیدیم، تمرکز هایدگر بیشتر معطوف به تفسیر تمثیل غار است. نمی‌توان منکر این قضیه شد که خود افلاطون صراحتاً ارتباط وثیقی میان نوس و حقیقت برقرار کرده است. از طرف دیگر افلاطون برای هایدگر نقطه‌ی عزیمت به سمت تفکر متافیزیکی است، این بدان معنا نیست که تمام اندیشه‌های متافیزیکی بعد از افلاطون در متن خود افلاطون صراحتاً وجود دارد. ادعای اصلی هایدگر این است که با تفکر افلاطون حقیقت در معنای نامستوری تحت لوای مطابقت قرار گرفته است. این بدان معنا نیست که مسئله‌ی حقیقت در افلاطون صراحتاً

مطابقت است. از طرف دیگر بخش عمده‌ی تفسیر هایدگر بر افلاطون را می‌توان از تأمل وی بر ذات ناحقیقت فهمید که این نکته اصلاً برای فریدلندر مطرح نبوده است. این که یک واژه نزد هومر و هزیود و بزرگان دیگر به چه معنا به کار رفته است. تنها ما را قادر می‌سازد که بیشتر با این واژه و کاربردهای آن آشنا شویم. ولی دیدیم که تلقی حکمای باستان از حقیقت چیز دیگر بوده و این صراحتاً در کلام هراکلیت و پارمنیدس منعکس شده است. اگر نقد فریدلندر از تفسیر هایدگر درست تلقی شده است، فریدلندر باید تفسیری از معنای به کار رفته از حقیقت نزد حکمای باستان ارائه دهد که به نظر نمی‌رسد فریدلندر اینچنین کرده باشد. از طرفی آن چنان که بیان شد هایدگر منکر نشده است که الثیا در تفسیر غار در دومعنای معرفت شناختی (صحت گفتار) و هستی‌شناسانه (واقعیت داشتن هستی) به کار رفته است. بحث اصلی بر سر این است که جنبه‌ی معرفت‌شناسانه الثیا نزد افلاطون با تأکیدی که وی بر عقل بشری برای درک حقیقت می‌گذارد بر جنبه‌ی هستی‌شناسانه‌ی الثیا تفوق یافته است. در واقع ادعای مطرح شده در تفسیر هایدگر چیزی نیست که بتوان از طریق ریشه‌شناسی واژه‌ها آن را ابطال کرد. بنابراین نقد فریدلندر گرچه مفید است و ما را از یک جانبدارندیشی نجات می‌دهد ولی مانع جدی بر سر راه تفسیر هایدگر از افلاطون ایجاد نمی‌کند. از طرف دیگر نمی‌توان منکر این امر شد که معیارهای حقیقت‌اندیشی افلاطون در فیلسوفان بعدی این سنت به صورت ریشه‌ای و شدیدتر تکرار شده است. چنان که فیلسوفان مدرن صراحتاً از عقل بشری به عنوان معیار تمام عیار حقیقت سخن می‌گویند و حقیقت را به صدق فروکاسته و آن را صرفاً مساله‌ای معرفت‌شناسانه قلمداد می‌کنند.

۵. نتیجه‌گیری و ارزیابی

مقاله سعی کرد تا با تأمل بر روی تفسیر ساختارشکنانه متن افلاطون نزد هایدگر، پرتویی بر مسأله‌ی تاریخ حقیقت بیفکند. دیدیم که تاریخ حقیقت از نظر هایدگر، تاریخی برساخته‌ی سوژکتیویسم است. هایدگر برای بررسی این تاریخ دست به تفسیر افلاطون اختصاصاً در دو کتاب *ذات حقیقت و آموزه‌ی افلاطون در باب حقیقت زد و ریشه‌های سوژکتیویته* را در افلاطون بازجست. تفسیر هایدگر از تاریخ حقیقت فوری‌ترین وظیفه‌ما یعنی تأمل کردن بر تلقی حکمای باستان در باب هستی و حقیقت را به ماگوشزد می‌کند. مقاله درسه گام سعی کرد تا پرتویی بر این موضوع بیفکند.

در گام اول سعی در روشن کردن هرچه بیشتر معنای فوسیسی و الثیا نزد حکمای باستان داشتیم. در این گام اندیشه‌های هایدگر متقدم و هایدگر متأخر در باب حکمای باستان را به اختصار بیان کردیم و با استمداد از کلام هایدگر درباره‌ی این حکما به دو مولفه‌ی اساسی حقیقت اندیشی نزد ایشان دست یافتیم: ۱- فوسیسی به مثابه‌ی مأوای حقیقت ۲- حقیقت در معنای کشف و از اختفا به درآمدن. با در دست داشتن این دو مولفه وارد گام دوم خود یعنی تفسیر هایدگر از افلاطون شدیم. در این گام تمثیل غار افلاطون را به چهار رخداد تقسیم کرده و مراحل ظهور حقیقت در هر رخداد بررسی کردیم و نشان دادیم که ظهور حقیقت در یک فرآیند اشتدادی از حداقل به حداکثر در این رخداد انجام گرفته است. در این گام چگونگی ظاهر شدن و غلبه‌ی معیار مطابقت بر گشودگی و نامستوری را نزد افلاطون بررسی کردیم. در همین گام نشان دادیم که این تلقی افلاطونی از حقیقت کراً در نمایندگان برجسته سنت متافیزیک مورد قبول واقع شده است. در گام سوم به عنوان آخرین گام مقاله سعی کردیم تا نقد فریدلندر از هایدگر را بیان کنیم. در این قسمت نشان دادیم که ریشه‌شناسی فریدلندر و توجه ویژه او در مورد کاربرد کلمه‌ی الثیا نزد هومر، هزیود و دیگران مانعی بر سر راه تفسیر ساختارشکنانه هایدگر از افلاطون نیست. بنابراین با برداشتن سه گام در مقاله روشن می‌شود که حقیقت در فلسفه‌ی هایدگر جایگاهی ممتاز به اندازه مساله وجود دارد. حقیقت اندیشی آنچنان از سوی هایدگر صاحب اهمیت است که چنانکه گفته شد وی از دو تاریخ با ما سخن می‌گوید، هر کدام از این دو تاریخ مقتضیات خاص خویش را دارند چنانکه از افلاطون به بعد با دور شدن از معنای اصیل حقیقت، پرسش از هستی هم به فراموشی سپرده شده است. چنان‌که اگر با تفسیر هایدگر از تاریخ حقیقت موافقت داشته باشیم، ضروری‌ترین کار برای ما طی کردن و پیمودن افق‌های ناندیشیده‌ی حقیقت نزد حکمای باستان است. افقی که از نظر هایدگر هنوز راه‌های طی نشده زیادی دارد که به علت حجاب سنت متافیزیکی همواره در سایه قرار داشته است. افق‌هایی که هایدگر متأخر تحت عنوان مسایلی مانند حقیقت و تکنولوژی، حقیقت و هنر، حقیقت و سرآغاز، حقیقت و زبانمندی و ... تا حدی آن‌ها را پیموده و از ما می‌خواهد که در این افق گام بگذاریم. مقاله با تحلیل نقد هایدگر از افلاطون نشان داد که این نقد معطوف به کلّ سنت متافیزیک است. به طوری که گام‌های سه گانه مقاله هرکدام در جهت روشن‌سازی این رابطه‌ی دو طرفه بود. حقیقت اندیشی متافیزیکی با سهیم شدن در غفلت از دو مولفه‌ی اساسی حقیقت اندیشی حکمای باستان از توماس آکویناس تا

دکارت و هگل مطابقت را معیار حقیقت و عقل بشری را معیار سنجش این مطابقت گرفته‌اند. در دوران مدرن غفلت از حقیقت اندیشی اصیل در سوژه دکارتی، روح مطلق هگلی، نیروی لایبنتیسی و اراده به قدرت نیچه به منتها درجه خود می‌رسد.

منابع

- کریچلی، سایمون. (۱۳۸۷)، *فلسفه‌ی قاره‌ای ترجمه‌ی خشایار دیهیمی*، تهران: نشر ماهی.
- Dostal, Robbert. (1992). *Beyend being: Heidegger's plato in christopher macaan*. Martin Heidegger, critical assessments: Routledge.
- Friedländer, Paul. (1969). *Plato : an introduction*. New York. Cambridge university.
- Heidegger, Martin. (2002). *The essence of truth*, Translated by Ted Sadler, University press.
- (2003). *Plato's sophist*. Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. University press.
- (1992), *Parmenides*. Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, university press.
- (1994), *Basic Questions of philosophy* Translated by Richard Rojcewicz, continuum books.
- (1967), *What is a thing?* Translated by W.B. Barton and Wera Deutsch with an analysis by Eugen et Gendlin: Newyork Cambridge.
- (1996), *Being and Time*. Translated by Jean Stambaugh. Newyork: state university of Newyork press.
- (1998), *Plato's Doctrine of Truth* in William MC Neill. Martin Heidegger *Path marks*. Newyork: Cambridge university press.
- Inwood, Micheal. (2002), *Heidegger Dictionary*. Oxford Black Well.
- Sheehan, Thomas, (2002), *Martin Heidegger* in Edwart Craige. Routledge. Encyclopedia of philosophy. London and Newyork: Routledge.