

تفسیری انتقادی بر دیدگاه هایدگر در باب حقیقت افلاطونی با تکیه بر مفهوم مثال خیر

حسین قسامی^۱

محمد اصغری^۲

چکیده

هایدگر در مقاله‌ی نظریه‌ی افلاطون در باب حقیقت ادعا می‌کند که افلاطون با مطرح کردن نظریه‌ی مُثل، مفهوم سنتی حقیقت به مثابه‌ی ناپوشیدگی (aletheia) را نادیده می‌گیرد و آن را به مطابقت اشیا و صور مثالی فرو می‌کاهد. هایدگر در ضمن این تفسیر نگاهی نیز به مفهوم مثال خیر دارد. به عقیده هایدگر افلاطون مفهوم مثال خیر را بر مفهوم حقیقت تفوق داده و بدین سان آن را از جایگاه خود به زیر کشیده است. این دیدگاه هایدگر ناظر به دو وجه است؛ نخست اینکه مفهومی که افلاطون از حقیقت مراد می‌کند مطابقت اشیا محسوس و مُثل است. و دوم اینکه مفهوم مثال خیر بر مفهوم حقیقت به مثابه aletheia سروری یافته است. طی این پژوهش و با بررسی آرای افلاطون درباره مُثل و مثال خیر این ادعای هایدگر مورد بررسی قرار می‌گیرد. به باور ما افلاطون نه تنها حقیقت را مطابقت شیء و مثال آن نمی‌داند، بلکه بر اساس تمثیل خط

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱۷

۱. مدرس دانشگاه پیام نور استان فارس، مرکز آباد، hossein.ghassami@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، asghari2007@gmail.com

تقسیم شده همواره از نسبت دادن صفت «حقیقی» به ساحت محسوسات امتناع ورزیده است. به باور افلاطون حقیقت نه در مطابقت شیء و مثال، بلکه در ذات خود مثال قرار دارد و اشیا می‌توانند از آن بهره‌مند گردند. از سوی دیگر چنان که در تمثیل غار افلاطون آمده و هایدگر نیز به آن اذعان دارد، افلاطون نسبت وثیقی میان سه مفهوم paideia یا تعلیم و تربیت، مثال خیر و aletheia یا حقیقت به مثابه ناپوشیدگی، قائل شده است. بنابراین مفهوم مثال خیر نه تنها به تضعیف aletheia نمی‌انجامد، بلکه در تناظر با آن قرار می‌گیرد و به نوعی آن را تثبیت می‌کند.

واژگان کلیدی: هایدگر، افلاطون، حقیقت، مثال خیر، ناپوشیدگی

مقدمه

بی شک کمتر فیلسوفی می توان یافت که هم چون هایدگر حوزه ی تفکرش در عین گستردگی محدود نیز باشد. متفکری که مکتوباتش بالغ بر صدهزار صفحه است و با این حال همه ی آن را می توان در چند کلیدواژه جمع آورد، و البته چنین ویژگی منحصر به فردی حاکی از ژرفنای این تفکر است. از جمله کلیدواژه های تفکر هایدگر «حقیقت»، یا آن چه خود unverborgenheit می خواند، است. این مفهوم به طرز شگفت آوری از صدر تا ذیل فلسفه هایدگر به چشم می خورد. از درس های زمستان ۲۵-۱۹۲۴ درباره سوفیست افلاطون گرفته تا مقاله ی پایان فلسفه و وظیفه ی تفکر که حاصل یک سخنرانی در سال ۱۹۶۴ است. اگر چه در طی این سال ها تغییراتی در نوع نگاه هایدگر به مفهوم حقیقت به چشم می خورد، اما ماهیت حقیقت که نزد او همان aletheia یا ناپوشیدگی است، ثابت می ماند. به باور او یونانیان باستان نخستین و تنها مردمانی بوده اند که حقیقت را در جایگاه نامستوری و کشف کنندگی درک می کرده اند. اما این نگرش پس از افلاطون و با روی کار آمدن نظریه ی مُثُل به انحراف کشیده شد و از آن پس مفهوم حقیقت در تاریخ فلسفه دگرگون گشت. هایدگر این عقیده را همواره و در آثار متعدد خود تکرار کرده است. از جمله ی این آثار مقاله ای است تحت عنوان نظریه ی افلاطون در باب حقیقت که طی آن هایدگر به ترجمه و سپس تفسیر تمثیل غار افلاطون، که در کتاب هفتم جمهوری آمده، می پردازد. از جمله مفاهیمی که افلاطون در این تمثیل به آن توجه دارد، مفهوم «مثال خیر» است. مثال خیر در نظر افلاطون والاترین حد تبیین است. همه ی زیبایی ها و نیکی ها و فضیلت ها وابسته ی او است. او چون خورشید می درخشد و مُثُل را از نور خود بهره مند می کند. او اگر چه مثال است اما همچون دیگر مُثُل و در میان آن ها نیست. جایگاه او ورای همه چیز است. اوست که دیگر مُثُل را متعین می سازد تا بدین طریق نمونه و الگویی باشند برای تعیین عدالت، فضیلت، زیبایی، هوشیاری، دانش، حقیقت و... در میان انسان ها. به اعتقاد هایدگر همین امر، یعنی شأن عالی مثال خیر، راه را بر مفهوم حقیقت به مثابه ناپوشیدگی سد می کند و مثال خیر را جانشین آن می سازد. هایدگر گفته ی افلاطون در کتاب ششم جمهوری مبنی بر این که «علم و حقیقت هر چقدر هم که زیبا باشند اما مقام خیر به

مراتب ارجمندتر است» (افلاطون، ۱۳۹۰، ص ۳۸۴) را شاهد نظر خویش می‌آورد و می‌گوید «از این پس حقیقت به زیر یوغ ایده می‌رود» (هایدگر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳). این عقیده‌ی هایدگر سرآغاز جدالی در فلسفه است که هم‌چنان ادامه دارد.

این مقاله بر آن است تا با بررسی آرای هایدگر و افلاطون این ادعای هایدگر را بررسی کند و در نهایت به این پرسش اساسی پاسخ گوید که آیا میان aletheia در تفکر هایدگر و مثال خیر در تفکر افلاطون می‌توان نسبتی یافت؟ این پرسش اگرچه برخاسته از جدالی سنتی در عرصه فلسفه است، اما مضمونی کاملاً بدیع را می‌پروراند. وجه متمایز این پژوهش عبارت است از نخست، به دست دادن خوانشی جدید - مغایر با برداشت هایدگری - از مفهوم حقیقت در افلاطون و دوم، تفسیر مثال خیر و aletheia به مثابه‌ی دو مفهوم متناظر و همنهشت - که بر این اساس دعوی هایدگر مبنی بر ستیز مثال خیر و aletheia مرتفع خواهد شد. برای نیل به این مقصود ابتدا مفهوم aletheia در هایدگر را روشن ساخته، آن‌گاه به تفسیر هایدگر از افلاطون باز می‌گردیم، و سپس با بررسی مفهوم مثال خیر در آرای افلاطون به تحلیل و نتیجه‌گیری می‌پردازیم.

۱. هایدگر و حقیقت به مثابه‌ی aletheia

۱-۱. مفهوم aletheia

مفهوم aletheia در یونان باستان تا حد زیادی مترادف با مفهوم حقیقت^۱ است؛ و واژه‌های^۲ alethes (حقیقی)،^۳ alethos (به طور حقیقی) و^۴ alethein (گفتن حقیقت) از آن مشتق می‌شوند. ساختار این واژه متشکل از دو جزء -a و letheia است که جزء نخست پیشوند نفی‌کننده است و جزء دوم از ریشه‌ی lethe به معنای پوشاندن، مخفی کردن و نهفتن مشتق شده است. از این رو aletheia از نظر واژه‌شناسی به معنای ناپوشیدگی^۵ است. نکته‌ای که لازم است در همین ابتدا بدان اشاره شود این است که معادل‌های واژه‌ی aletheia در هر زبانی که لحاظ شود فاقد آن بار معنایی سالبه است که در اصل یونانی واژه وجود دارد؛ و چنان که جیمز مک‌گوئیرک نیز اشاره می‌کند این امر ما را از درک معنای راستین حقیقت به مثابه‌ی ناپوشیدگی دور می‌کند (McGuirk, 2008, p. 168).

اینک به جا است که قدری به تاریخچه‌ی این واژه در یونان باستان پردازیم. واقعیت این است که هیچ مدرکی دال بر این که فیلسوفان نخستین (ملطیان) از مفهوم *aletheia* یا مفاهیم مشابه آن استفاده کرده باشند وجود ندارد (Wolenski, 2004, p. 345). سکوت نخستین فیلسوفان طبیعی در باب حقیقت قاعدتاً برای هواداران برداشت‌های هستی‌شناسانه از *aletheia* گنج‌کننده است؛ زیرا اگر این واژه اساساً مربوط به ساحت جهان پیرامونی باشد، می‌بایست توسط ملطیان مورد استفاده قرار می‌گرفت. نکته‌ی عجیب‌تر این که فیثاغوریان نیز علی‌رغم غور در ریاضیات، اخلاق و استدلال‌ات استنتاجی به این مفهوم نرسیدند. بعدها اما این مفهوم راه به تفکر فیلسوفان می‌یابد که از این جمله گزنوفن^۶ است که در نوشته‌هایش سخن از حقیقت به میان آورده است. ولنسکی سخن گزنوفن را چنین نقل می‌کند: «هرگز کسی نمی‌داند و نخواهد دانست حقیقت خدایان را و آنچه من از آن می‌گویم؛ و حتا اگر کسی بتواند تمام حقیقت را بازگوید، هنوز کسی نیست که آن را دریابد» (Ibid, p.345). هراکلیتوس^۷، امپدوکلس^۸، آناکساگوراس^۹ و پارمنیدس^{۱۰} نیز در مکتوبات خود از واژه‌ی *aletheia* استفاده کرده‌اند^{۱۱}. پارمنیدس در یکی از اشعارش از الهه‌ای می‌گوید که به او اجازه داده ساحت *aletheia* را نظاره کند. این شعر در واقع از دو بخش *aletheia* و *doxa* (به معنی گمان) تشکیل شده است. بخش *aletheia* تنها دو مسیر (دو شیوه‌ی تفکر) دارد، یکی هستی و دیگری ناهستی. کل ساختار *aletheia* بر مبنای تضاد این دو مسیر بنا نهاده شده است؛ تثبیت اولی و انکار دیگری. مسیر هستی مسیر عقیده و اطمینان است، چرا که گام در راه حقیقت می‌گذارد. مسیر ناهستی اما چنین نیست، چرا که ناهستی نه متعلق شناخت واقع می‌شود و نه متعلق بیان. از این رو است که هستی و تفکر یکسان‌اند (Thanassas, 2007, p. 11). به نظر می‌آید این تقسیم‌بندی (هستی و ناهستی) از جنبه‌ای ناظر به تأکید بر گستره‌ی شمول حقیقت باشد و از جنبه‌ای دیگر – که به منظور پارمنیدس نیز نزدیک‌تر می‌نماید – نوعی تعیین حدود برای حقیقت (احاله‌ی آن به ساحت هستی و تفکیک آن از ناهستی). از این رو با کنار گذاردن یکی از دو شیوه‌ی تفکر در *aletheia*، تنها یک شیوه‌ی تفکر می‌ماند و آن شیوه‌ی هستی است. *aletheia* هستی را وصف می‌کند. حقیقت از این منظر اخیر امری است که هرگز فراموش

(پوشیده) نمی‌شود. حقیقت همواره هست و از این رو بالاترین مراتب را دارد (Wilkinson, 2009, p. 116-117).

این اشاره‌ی مختصر نشان می‌دهد که هر چه از زمان فیلسوفان نخستین به زمانه‌ی فیلسوفان متأخر طبیعی پیش می‌آیم جایگاه aletheia به مثابه‌ی حقیقت در تفکر فلسفی پررنگ‌تر و گویای ارتباط آن با هستی بیشتر کشف می‌شود. هایدگر نیز با تکیه بر همین امر مفهوم aletheia را وارد هستی‌شناسی خود می‌کند. به اعتقاد هایدگر این که یونانیان باستان حقیقت را همان ناپوشیدگی می‌دانستند آشکارکننده‌ی این نکته است که

یونانیان آن‌چه ما حقیقت می‌نامیم را به مثابه‌ی امر ناپوشیده درک می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر به مثابه‌ی امری نه‌دیگر پوشیده، به مثابه‌ی چیزی بدون پوشیدگی، به مثابه‌ی امری که پوشیدگی را پس پشت نهاده است. از این رو امر حقیقی برای یونانیان چیزی است که دیگر چیز دیگری (و به طور خاص پوشیدگی) را ندارد و از آن رها گشته است (Heidegger, 1988, p. 8).

aletheia بدین معنا رخدادِ از پرده‌برون آمدن است. هایدگر در کتاب *مسائل اساسی پدیدارشناسی در توضیح جعل واژه‌ی Entdecken* به معنای از پرده‌برون آوردن و آشکار ساختن می‌نویسد:

اصطلاح‌شناسی/جعل اصطلاحات همیشه تا حدی تحکمی/دلخواهانه است. ولیکن تعریف حقیقت به از پرده‌برون آمدن، نه دلخواهی، بلکه به بیان آوردن فهم پدیدار حقیقت است، آن‌چنان که یونانیان هم در فهم پیش از علمی و هم در فهم فلسفی - البته هر چند نه از هر جهت به وجهی اصیل و صریح - داشته‌اند. افلاطون تصریح دارد که کارکرد گزاره deloun آشکارا ساختن است، ارسطو با توجه به لفظ یونانی برای حقیقت دقیق‌تر می‌گوید aletheuein [صادق بودن، تحری حقیقت]. ... حقیقت به نزدیک یونانیان یعنی چیزی را از پوشیدگی به در آوردن، کشف کردن (برداشتن حجاب)، از پرده‌برون آوردن (هایدگر، ۱۳۹۲، ص ۲۷۱-۲۷۲).

aletheia ناپوشیدگی به مثابه‌ی یک رخداد است، بدین معنا که ما با موجودات به مثابه‌ی هستندگانی درون جهانی که آشکار می‌شوند مواجه می‌شویم (Koskela, 2012, p. 118). aletheia بر این اساس نمایانگری محض است. آنچه هست بی‌کم و کاست آشکار می‌شود. به بیانی هایدگری aletheia ناپوشیدگی هستی است.

ناپوشیدگی، رخدادی است که به واسطه‌ی آن هستی خود را آشکار می‌کند. ناپوشیدگی فوریت آشکارگی است (Tonner, 2010, p. 122). به بیان دیگر حقیقت خودِ هستی است آن دم که به منصفی ظهور می‌رسد. به عقیده‌ی هایدگر یونانیان باستان به خوبی از این نکته آگاه بوده‌اند و این از آن جهت است که مسئله‌ی هستی نزد آن‌ها موضوعیت داشته است. aletheia در اصل خصلت اساسی phusis یعنی طبیعت‌هستی است. یونانیان باستان طبیعت را phusis به معنای هستی می‌نامیدند. Phusis — که از ریشه‌ی phuein به معنی پدید آمدن و رشد یافتن است — هستی است از آن جهت که هست. به دیگر بیان phusis هستی است از آن سبب که خصلت خودنمایانگری به مثابه‌ی هستی پدیدار و پایدار دارد (Scott & Schoenbohm, 2001, p. 83). طبیعت که هستی است، ناپوشیده (به معنای حقیقی) است. از این رو aletheia (حقیقت) ربطی وثیق با phusis (طبیعت-هستی) دارد. یا بنا به ادعای اینوود در *واژه‌نامه‌ی هایدگر اساساً* می‌توان گفت «phusis تمایز صریح و قاطعی با aletheia به معنای ناپوشیدگی به آن‌چه موجودات در آن ظاهرند، ندارد» (Inwood, 1999, p. 137). تأکید هایدگر بر مفهوم حقیقت نیز از همین رو ناظر به ارتباط بی‌واسطه‌ی آن با هستی است.

اما به اعتقاد هایدگر تاریخ متافیزیک این برداشت از حقیقت به مثابه‌ی ناپوشیدگی را قلب کرده و آن را به نحوی نااصیل عرضه داشته است. به اعتقاد هایدگر این انحراف از زمان افلاطون آغاز شده است. این ادعای هایدگر را در بخش‌های بعدی مقاله مفصلاً بررسی خواهیم کرد؛ اما اینک به بحث حقیقت در ارسطو می‌پردازیم که بنا بر نظر هایدگر انحراف افلاطونی را تثبیت می‌کند.

فصل دهم کتاب *تتا متافیزیک* اصلی‌ترین آرای ارسطو در باب حقیقت را که فراوان مورد توجه هایدگر بوده است، تبیین می‌کند. در این فصل ارسطو ابتدا بر پایه‌ی آن‌چه که پیشتر گفته، کلیتی از حقیقت و خطا بیان می‌کند و نهایتاً بحث را منتهی به این نتیجه می‌کند که حقیقت یا خطای یک گزاره به محتوای آن بستگی دارد، یعنی به آن چیزی که گزاره درباره‌ی آن است (Dahlstrom, 2001, p. 210-211). به عبارت دیگر حقیقت یا خطای یک گزاره به تطابق گزاره (حکم) و آن‌چه در خارج است بستگی دارد. به بیان ارسطویی کسی که اشیای جدا را جدا تلقی می‌کند و اشیای پیوسته را

پیوسته می‌نامد، درست حکم می‌کند و حقیقت را می‌گوید، در حالی که کسی که اندیشه‌اش برخلاف حالت اشیا است دچار اشتباه است و حکم‌اش کاذب است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۳۶۹).

هایدگر در بند ۴۴ هستی و زمان دلیل رد این باور ارسطویی را آن می‌داند که نظریه‌ی مطابقت مستلزم جدایی حکم و مدلول حکم و در نتیجه فرادست دیدن موجودات است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۷۷). به اعتقاد هایدگر این باور ارسطویی (یعنی حقیقت به مثابه مطابقت) خود ناشی از ناپوشیدگی است. مادام که ناپوشیدگی رخ ندهد امکان تطبیق گزاره و آنچه در خارج است وجود ندارد. آنچه در خارج است نخست ناپوشیده و کشف می‌گردد، آن‌گاه در تقابل با حکم مورد سنجش قرار می‌گیرد. اما نکته‌ای که در اینجا پدیدار می‌شود برای که‌ای *aletheia* است. اینک باید پرسید ناپوشیدگی برای که رخ می‌دهد؟

۲-۱. *aletheia*، دازاین^۲ و اثر هنری

هایدگر در هستی و زمان حقیقی بودن به مثابه‌ی کشف‌کننده‌بودن را شیوه‌ای از هستن دازاین می‌داند. وی همچنین در *مسائل اساسی پدیدارشناسی* همین نکته را تصریح می‌کند که «از حقیقی بودن چون از پرده‌به‌در آوردن برمی‌آید که از شئون وجود خود دازاین، از شئون اگزیزتانس باشد» (هایدگر، ۱۳۹۲، ص ۲۷۲). به عقیده‌ی هایدگر کشف کردن شیوه‌ای از در-جهان‌هستن است. دل مشغولی پیرانگرا نه یا حتا دل‌مشغولی درنگ‌کننده و نظاره‌گرانه (که اختصاص به دازاین دارد) هستنده‌ی درون جهانی را کشف می‌کند. اما این هستنده‌ی درون جهانی کشف شده به معنای ثانوی حقیقی قلمداد می‌شود. چه، تنها دازاین است که در وهله‌ی نخست حقیقی یعنی کشف‌کننده است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۸۶). بر این اساس و از آن جا که مکشوفیت هستنده‌ی درون-جهانی در گشودگی جهان بنیان دارد؛ و گشودگی نیز خصلت بنیادی دازاین است، پس تنها با گشودگی دازاین است که نخستینی‌ترین پدیده‌ی حقیقت به دست می‌آید (همان، ص ۲۸۶). بنابراین «ذات حقیقت گشودگی است» (Suvak, 2000, p. 9). در این جا هایدگر در چند کلمه معنای اگزیزتانیال گفته‌هایش^{۱۳} را تبیین می‌کند؛ گشودگی^{۱۴}، پرتاب شدگی^{۱۵}، فهمیدن^{۱۶} و سقوط^{۱۷}. گشودگی به طور کلی ذاتاً به تقویم هستی

دازاین تعلق دارد. به عقیده‌ی هایدگر گشودگی، جامع کل ساخت هستی است که به وسیله‌ی پدیده‌ی پروا آشکار می‌شود^{۱۸} (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷). اما پرتاب شدگی بدین معناست که دازاین همواره به مثابه‌ی دازاین من فهمیده می‌شود و این دازاین در جهانی معین و همراه با حلقه‌ی معینی از هستنده‌های درون جهانی هست (همان، ص ۲۸۷). به اصطلاح هایدگری دازاین پرتاب شده در جهان است. به بیان دیگر او خودش را با یک دسته امکانات پیش رو می‌یابد. فهمیدن، یا فرافکنی، بدین معناست که دازاین به مثابه‌ی فهمنده می‌تواند خودش را برپایه‌ی جهان و دیگری، یا بر پایه‌ی خودینه‌ترین هستن-توانستن‌اش بفهمد (همان، ص ۲۸۷). به عبارت ساده‌تر یعنی دازاین پیش از آن که هستی را کشف کند، خود را کشف می‌کند. «نخستینی‌ترین و یقیناً خودینه‌ترین گشودگی، که در آن، دازاین می‌تواند به مثابه‌ی هستن-توانستن باشد، حقیقت اگزستانس است» (همان، ص ۲۸۷). یعنی کشف این حقیقت از جانب دازاین که او هستنده‌ای است که ذاتاً می‌اگزید^{۱۹}. هم‌چنین سقوط به تقویم وجودی دازاین تعلق دارد. سقوط بدین معناست که دازاین در وهله‌ی اول و غالباً در جهان‌اش گم شده است (همان، ص ۲۸۷). او در مناسبات عمومی کسان (منتشران)^{۲۰} جذب شده و گرد غفلت بر دیدگانش نشسته است. در این حالت «هستن به سوی هستنده خاموش نشده اما از ریشه جدا است. هستنده کاملاً پوشیده نشده است، بلکه دقیقاً مکشوف است، اما در عین حال به کسوت مبدل درآمده است» (همان، ص ۲۸۷).

به عقیده‌ی گلون تحلیل این موارد بدین معناست که دازاین به عنوان یک درحقیقت‌هستن، خودش را به مثابه‌ی یک واقعیت گشوده بر امکانات، آشکار می‌کند (Gelven, 1989, p. 132). هایدگر در این باره می‌نویسد:

دازاین به مثابه‌ی تقویم شده از طریق گشودگی ذاتاً در حقیقت است. گشودگی نوعی هستی است که ذاتی دازاین است. حقیقت «هست» [می‌دهد] فقط تا جایی و تا هنگامی که دازاین هست. هستنده فقط هنگامی کشف می‌شود و فقط تا هنگامی گشوده است که به طور کلی دازاین هست (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۹۳).

به بیان دیگر هر آن چه که حقیقی است تنها به واسطه‌ی هستی دازاین و از رهگذر کشف‌کنندگی او است که حقیقی است. مادام که دازاینی نباشد که کشف کند،

حقیقتی وجود ندارد. البته این بدان معنا نیست که وقتی دازاین نباشد حقایق کاذب می‌شوند. در این جا بحث بر سر صدق و کذب یک گزاره نیست. بحث بر سر این است که بدون هستی دازاین، از آن جا که کشف‌کننده‌ای نیست، حقیقتی نخواهد بود. هایدگر در جای دیگر می‌نویسد:

هستی حقیقت در همبستگی نخستینی با دازاین قرار دارد. و تنها از آن رو که دازاین به مثابه‌ی تقویم شده از طریق گشودگی، یعنی از طریق فهمیدن، هست، به طور کلی چیزی هم چون هستی می‌تواند فهم شود و فهم هستی ممکن است. هستی - و نه هستنده - «هست [می‌دهد]» تنها تا جایی که حقیقت هست. و حقیقت هست تنها تا جایی و هنگامی که دازاین هست (همان، ص ۲۹۶).

«به اعتقاد هایدگر هیچ حقیقتی بدون دازاین وجود ندارد. چرا که آنچه حقیقت را ممکن می‌کند همانا خصلت آشکارکنندگی جهان است، و دازاین یگانه هستنده‌ای است که گشوده به سوی جهان است. به بیان دیگر دازاین تنها بدین سبب گشوده به سوی جهان است که در ذات خود این جهانی و جهان‌مند است» (Suvak, 2000, p.7). دازاین یگانه موجودی است که می‌تواند شیء یا موجود را در آشکاری و گشودگی‌اش دریابد و این توانایی به او امکان می‌دهد که خود را با وصف یگانه شده موجود جمع کند و بر آن وصف متمرکز شود (legein). Legein به معنای جمع شدن^۱، یعنی جمع شدن با یک‌دیگر است. logos این وصف یگانه شدن را آشکار می‌سازد (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۴۲). در تجربه‌ی یونانیان انسان موقعیت مرکزی را اشغال نمی‌کند، بلکه آنچه هست، یعنی هستی، فی‌نفسه در آشکاری و انکشافش در موقعیت مرکزی است، و آدمی، به واسطه‌ی logos، در نسبت با هستی است که می‌تواند به خویشتن اذعان کند و به ندای هستی پاسخ گوید.

اما هایدگر در کتاب مبانی متافیزیکی منطق دو حکم به ظاهر متناقض را در این رابطه آورده است؛ الف: هستندگان در خود همان هستندگانی‌اند که هستند، حتا اگر دازاین وجود نداشته باشد. ب: هستنده تا آن جا وجود دارد که دازاین وجود داشته باشد (Heidegger, 1984, p. 153). حال این پرسش مطرح می‌شود که توافق این دو حکم چگونه است؟ چگونه است که هستندگان حتا اگر دازاین وجود نداشته باشد، همانی‌اند که هستند و در عین حال تا آن جا وجود دارند که دازاین وجود دارد؟ در این جا باید

یک بار دیگر مفهوم *aletheia* را از نظر گذرانند که به معنای ناپوشیدگی هستی است. *aletheia* ادعا نمی‌کند که تا قبل از من هستی نبود؛ بلکه می‌گوید هستی بود اما به نحو پوشیده، من آمدم و آن را ناپوشیده ساختم. به بیان دیگر دازاین هستنده‌ها را متعین نمی‌کند، بلکه تنها آن‌ها را کشف می‌کند (Suvak, 2000, p. 7). بنابراین هستنده‌ای که در غیاب دازاین به سر می‌برد کماکان هست، اما به نحو پوشیده و مستور؛ و با ورود دازاین و با کشف حجاب از هستی هستنده، هستنده حقیقی می‌شود؛ و به یک معنا وجود می‌یابد. چنین به نظر می‌رسد که هایدیگر در این دو گزاره «وجود داشتن» را در دو مفهوم «برای هستی» و «برای دازاین» به کار می‌برد. وجود داشتن برای هستی بدین معناست که هستنده هست، فارغ از مکشوفیت‌اش به وسیله‌ی دازاین. اما وجود داشتن برای دازاین، ناظر به حقیقت است^{۳۳}. یعنی مادام که پرده و حجاب از روی هستنده پس نرفته و دازاین آن را کشف نکرده (هستنده حقیقی نشده)، برای دازاین در حکم این است که هستنده نیست. اما همین که دازاین هستنده را کشف می‌کند و پرده از هستی هستنده پس می‌رود (*aletheia* رخ می‌دهد)، هستنده برای دازاین هست می‌شود.

هایدیگر در دوره دوم تفکر خود نیز فراوان به مسئله‌ی حقیقت توجه نشان می‌دهد. اثر بارز هایدیگر در این دوره *سرمنشأء اثر هنری* است که در آن اثر هنری به مثابه‌ی حقیقت بازنمایی می‌شود. به عقیده هایدیگر «ماهیت هنر عبارت است از نمود یافتن حقیقت موجودات» (هایدیگر، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸) و نیز «هنر، حقیقت است در کار نمایاندن خویش» (همان، ص ۱۳۳). در این جا نیز هایدیگر بر خصلت بنیادین حقیقت، یعنی ناپوشیدگی، تأکید می‌گذارد. هایدیگر با اشاره به *تابلوی کفش‌های روستایی* اثر ون‌گو چنین استدلال می‌کند که حقیقتی که در این *تابلو* رخ می‌نماید بدان معنا نیست که چیزی به طور محسوس و مشهود در پیش رو منقوش می‌شود؛ بلکه به این معنی است که با آشکار شدن ابزار بودن ابزارمانند کفش، همه موجودات و جهان و زمین در کشاکش خود به عرصه‌ی ناپوشیدگی درمی‌آیند. هایدیگر می‌نویسد:

در اثر هنری حقیقت در کار است و نه تنها یک چیز حقیقی. *تابلوی* که کفش‌های روستایی را نشان می‌دهد... از چیزی خبر نمی‌دهد. آن‌ها نمی‌خواهند ما را آگاه کنند که این یا آن موجود جداگانه به عنوان موجود منفرد چیست؛ بلکه این امکان را پدید می‌آورند که ناپوشیدگی از تمامی جهات در نسبت

خود با موجودات رخ بنماید (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶).

آنچه هایدگر بر آن اصرار دارد این است که حقیقت هم چون یک چیز درون اثر هنری قرار ندارد؛ بلکه کلیت اثر هنری در حقیقت واقع می‌شود. aletheia امکان تحقق اثر هنری است و نه یک جزء از آن. اما اثر هنری خود از هنر ناشی می‌شود. بدین اعتبار «این هنر است که به حقیقت رخصت سرچشمه گرفتن می‌دهد» (همان، ص ۱۸۴). به عقیده هایدگر هنر بنا بر ماهیتی که دارد خود سرچشمه است. هنر شیوه‌ی خاصی است که حقیقت بر آن اساس به بودن می‌رسد. چنین به نظر می‌رسد که هایدگر در این دوره کمتر به نقش دازاین در انکشاف هستندگان توجه نشان می‌دهد و سعی دارد حقیقت را چونان امری یگانه هم‌ارز هستی قرار دهد. در این اثر هایدگر از حقیقت موجودات و هستندگان - که پیشتر در هستی و زمان از آن سخن گفته بود - به حقیقت هستی گام می‌نهد. حقیقت به معنای aletheia که پیش از هر چیز مأنوس بودن-با را در ما با هر امری هویدا می‌کند، از این جا به بعد دیگر نه به منزله‌ی حقیقت اشیا یا موجودات، بلکه به منزله حقیقت هستی اندیشیده می‌شود. «aletheia و حقیقت هستی یکی هستند» (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰). چنین به نظر می‌رسد که ما در این جا شاهد یک گشت یا تغییر جهت هستیم. هایدگر در این دوره می‌کوشد تا دازاین را بر حسب هستی دریابد، و نه دیگر همچون کتاب هستی و زمان که در آن می‌کوشید برای فهم و رسیدن به هستی از دازاین آغاز کند. اینک حقیقت همان هستی و هستی همان حقیقت است.

حال که تا حدی معنای حقیقت به مثابه aletheia را در تفکر هایدگر روشن ساختیم، وقت آن است که به بازاندیشی در خوانش هایدگر از افلاطون پردازیم و انتقادات هایدگر از افلاطون، مبنی بر انحراف از aletheia را بررسی کنیم.

۲. نگاهی به خوانش هایدگر از افلاطون

هایدگر در مقاله‌ای تحت عنوان نظریه افلاطون در باب حقیقت به طور تفصیلی به بررسی تمثیل غار افلاطون^{۲۴} که در کتاب هفتم جمهوری آمده می‌پردازد. هایدگر ضمن ارائه‌ی ترجمه‌ای از متن یونانی این قطعه، نخست به تشریح منظور افلاطون از آوردن این تمثیل می‌پردازد و سپس برداشت خود را از تمثیل بازگو می‌کند. چنان که هایدگر نیز اشاره می‌کند، توجه افلاطون در این تمثیل به مفهومی است که بر اساس آن فرد زندانی رو به

سوی جهان واقعی می گرداند و آن گاه برخاسته، از غار خارج می شود و در معرض نور خورشید قرار می گیرد. این مفهوم paideia یا تعلیم و تربیت است، این که فرد به تدریج از یک حال به حال دیگر در آید. اما تصویری که هایدگر از این تمثیل دارد ناظر به تبیین نظریه حقیقت در دیدگاه افلاطون است. به اعتقاد هایدگر ضمن توضیح مفهوم paideia می توان نگاه افلاطون به حقیقت را هم دریافت. بنابراین هایدگر با ایجاد ارتباطی ماهوی میان aletheia و paideia به مثابه تعیین بخشی اولی نسبت به دومی، ادعا می کند که این دو مفهوم در اتحادی اصیل و اساسی به هم مرتبط اند. هایدگر می نویسد:

Paideia یعنی چرخش کل وجود انسان، یعنی دور کردن انسان ها از قلمروی که آنان برای اولین بار در آن با اشیا مواجه می شوند؛ و انتقال دادن و آشنا کردن آنان با قلمرو دیگری که موجودات در آن نمایان می شوند. این انتقال فقط با این واقعیت ممکن می شود که نه تنها نحوه ای که از طریق آن هر چیز نمایان شده است، بلکه هر آنچه از سابق بر انسان نمایان شده نیز تغییر می کند. در واقع نه تنها نحوه نامستوری هر چیز، بلکه هر آنچه در هر زمان مفروض بر انسان مکشوف شده است، باید تغییر داده شود (هایدگر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲-۱۰۳).

هایدگر در کتاب *ذات حقیقت* (از صفحه ۱۷ تا صفحه ۵۸) برای تشریح ارتباط aletheia و paideia تمثیل افلاطون را به چهار مرحله تقسیم می کند که در اینجا اجمالاً به آن ها اشاره می کنیم. در مرحله اول زندانیان در غار آن چه را می بینند حقیقت و به مثابه ای امر ناپوشیده قلمداد می کنند. در مرحله دوم صحبت از باز شدن بندها است. گرچه زندانیان هنوز در غارند، اما دیگر در غل و زنجیر نیستند. آن ها می توانند رو به سوی بگردانند و چیزهایی که تاکنون ندیده بوده اند را ببینند. اما از آن جا که چشم های این افراد هنوز با نور واقعی سازگار نیست، روشنایی آتش چشمان آن ها را کور می کند. اشیای واقعی برایشان بسی نامتعارف تر از سایه ها می نماید. از این رو بار دیگر رو به سوی سایه ها می کنند و ناپوشیدگی راستین را در آن ها می جویند. در این مرحله اگرچه زندانیان به ظاهر آزاد شده اند، اما آزادی ایشان واقعی نیست. چرا که هنوز از بند باورهای نادرست خود رهایی نیافته اند. آزادی واقعی فقط در مرحله سوم به دست می آید. در این مرحله کسی که از غل و زنجیر رهایی یافته، هم زمان به خارج غار و به فضای آزاد نیز رفته است. در این جا دیگر اشیا به واسطه آتش نمایان نیستند؛ بلکه نور

واقعی خورشید همه چیز را مرئی می‌نماید. ناپوشیدگی‌ای که در این مرحله رخ می‌دهد نسبت به مراحل قبلی ناپوشیده‌ترین است. انسان از غار درآمده اینک آزادی کامل به مثابه‌ی جهت‌گیری به سمت چیزی که صورت مرئی‌اش جلوه‌گر می‌شود و در این جلوه‌گری ناپوشیده‌ترین است، دارد. اما

این تعیین جهت به عنوان چرخیدن به سوی... تنها ماهیت *paideia* را به عنوان چرخش متحقق می‌کند. بدین ترتیب فقط در قلمرو ناپوشیده‌ترین و بر اساس آن حقیقی‌ترین، و حقیقت به معنای واقعی کلمه، می‌توان به تحقق ماهیت تعلیم و تربیت دست یافت. ماهیت تربیت مبتنی بر ماهیت حقیقت است (همان، ص ۱۰۶).

اما این پایان ماجرا نخواهد بود. در مرحله چهارم فرد آزاد شده بار دیگر به غار بازمی‌گردد و با زندانیانی که در برابر آزادی مقاومت می‌کنند مبارزه می‌کند، و در این مرحله داستان به پایان می‌رسد. در این مرحله اگرچه دیگر صحبت از ناپوشیدگی نیست اما کماکان می‌توان آن را ردیابی کرد. به عقیده هایدگر در کنه معنای واژه‌ی *aletheia* مفهوم «مشقت‌باربودگی» وجود دارد. امر ناپوشیده (حقیقت) اساساً با زحمت و مشقت به دست می‌آید. فرد آزاد شده باید به سختی زندانیانی که مقاومت می‌کنند را به بیرون غار هدایت کند. بنابراین در مرحله چهارم نیز با *aletheia* سر و کار داریم.

با این وجود اما هایدگر اذعان دارد که مقصود نهایی افلاطون در آوردن این تمثیل نه تأکید نهادن بر مفهوم *aletheia* که در واقع معرفی ایده‌ی *agathon* (مثال خیر) است (در خصوص مثال خیر در ادامه به تفصیل بحث خواهیم نمود). هایدگر عقیده دارد که افلاطون با مطرح کردن ایده به مثابه صورتی مرئی که نمایی از آنچه حاضر است را ارائه می‌دهد (همان، ص ۱۰۹)، و تعریف حقیقت به عنوان مطابقت با ایده، از مسیر *aletheia* منحرف شده است. هایدگر معتقد است که «این تمثیل بر واقعه‌ای ناگفته مبتنی است که در آن ایده بر *aletheia* استیلا یافته است» (همان، ص ۱۱۳). هایدگر می‌گوید افلاطون مدعی است که مثال خیر حاکم بر چیزی است که خود او به آن ناپوشیدگی می‌بخشد و در عین حال آنچه را ناپوشیده است مدرک می‌گرداند (همان، ص ۱۱۳). به عبارت دیگر ایده خیر امکان تحقق *aletheia* است. به عقیده هایدگر این نظر بدان معناست که از این پس ماهیت حقیقت (برخلاف ماهیت ناپوشیدگی) توسط

کمال و غنای واقعی و اساسی خود آشکار نمی شود، بلکه برعکس آشکارسازی ماهیت حقیقت توسط ماهیت ایده انجام می پذیرد. ماهیت حقیقت نقش خود را در مورد ناپوشیدگی از دست می دهد و بدین سان به زیر یوغ ایده می رود (همان، ص ۱۱۳). به بیان دیگر این ایده است که ملاک حقیقت قلمداد می شود و نه ماهیت ذاتی حقیقت به عنوان ناپوشیدگی. هایدگر مدعی است که با این بدعت افلاطون معنای حقیقت در تاریخ فلسفه تغییر کرده و به مطابقت با امر واقع تنزل یافته است. هایدگر مثال هایی از ارسطو، توماس آکویناس، دکارت و کانت می آورد و همگی را محکوم به پیروی از این سنت نادرست افلاطونی می کند. هایدگر در نوشته های مختلفی مثل هستی و زمان (مخصوصاً در مقدمه کتاب)، پارمنیدس، سوفیست/افلاطون و ذات حقیقت به این مطلب اشاره می کند که آوردن نقل قول از همه آنها در این جا مقدور نیست و لذا تنها به نقلی از ذات حقیقت استناد می کنیم. هایدگر با اشاره به مفهوم حقیقت در افلاطون می نویسد که «پس حقیقت چیست؟ حقیقت مطابقت است» (Hiedegger 1988, p. 22). اما برای درک بهتر ماهیت نقد هایدگر نسبت به افلاطون لازم است در این جا مبحث مثال خیر نیز به دقت مورد تفحص قرار گیرد، چرا که مساله خیر در افلاطون در نهایت باعث دیده شدن اشیاء می شود و از این منظر به مفهوم aletheia گره خورده است. گونزالس در کتاب افلاطون و هایدگر بر این باور است که تفسیر هایدگر از نظریه مثل و حقیقت افلاطون وابسته با نظریه مثال خیر و تمثیل خورشید او است. بنابراین خوانش هایدگر از افلاطون را باید درگیر با کل فلسفه افلاطون در سطح هستی شناسی تلقی کرد. از این رو تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطون را نمی توان بدون بررسی تمثیل غار و تمثیل خورشید او به پایان برد (Gonzalez, 2009, p. 103).

۳. جایگاه مثال خیر^{۲۰} در آرای افلاطون

مفهوم مثال خیر در فلسفه افلاطون اساسی ترین نقش را ایفا می کند. اما برای فهم مثال خیر لازم است اجمالاً نظریه ی مُثُل (ایده ها) مورد بحث قرار گیرد تا در ادامه تفاوت برداشت افلاطون و هایدگر از مثال خیر روشن گردد. از نظر افلاطون هر یک از محسوسات، ایده ای در ماورای عالم اشیای محسوس دارد و این اشیای محسوس که متغیر و شونده اند، سایه و بهره ای از ایده ها هستند، و حقایق اصیل همین ایده ها اند

(افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۵۹۸). به نظر می‌رسد موجود متغیر که سایه است، حقیقتش همان بهره‌ای است که از ایده کسب کرده و از آن حیث ثابت است؛ بدین معنا که هر امر متغیر و محسوسی که در وجودش حیثی ثابت وجود دارد، باید آن حیث ثابت را از علتی که خود ثابت است برگرفته باشد؛ زیرا بین علت و معلول باید سنخیت باشد. پس می‌توان گفت موجود محسوس و متغیر دو حیث دارد؛ حیثی ثابت که از ایده‌ها برگرفته است و حیثی متغیر که اساساً حقیقتی ندارد و در واقع حیث سایه‌ای است (علمی سولا، ۱۳۹۰، ص ۶۵). افلاطون چنان که در رساله *منون* نیز اذعان دارد نظریه‌ی ایده‌ها را برای پاسخ‌گویی به یک مسئله‌ی اساسی مطرح می‌کند و آن مسئله‌ی کلی و جزئی است (افلاطون، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۶). برای مثال فضیلت یک مفهوم کلی است، حال این که فضایل گوناگونی که در میان افراد انسان یافت می‌شود، همگی جزئی از آن فضیلت کلی‌اند. ارسطو نیز در *اخلاق نیکوماخوس* مثل را کلیات می‌نامد (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۲). هم‌چنین ارسطو در فصل ششم کتاب *آلفای بزرگ متافیزیک* چنین اظهار می‌کند که عقیده افلاطون این است که کلیات از جنس اشیای محسوس نیستند و از جنس اشیای دیگرند؛ و افلاطون این اشیای دیگر را مثل نامیده است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۴۳).

اما افلاطون بر این باور است که اصل خیر مهم‌ترین و هم‌چنین مبدأ ایده‌ها در ورای آسمان است. وی آن را به صورت نمادین چنین توصیف می‌کند:

حقیقتی است که دانش واقعی در پی شناختن آن است. این وجود، حقیقی بی‌رنگ، بی‌شکل و بی‌بو است و قابل دیدن نمی‌باشد و تنها خرد که راهبر نفس است، می‌تواند به آن برسد (افلاطون، ۱۳۹۲ ب، ص ۱۰۲).

افلاطون معتقد است که مثال خیر منشاء وجود است (افلاطون، ۱۳۹۰، ص ۳۸۴). امیل بریه در تبیین این مفهوم می‌نویسد: «خیر علت نهایی و مطلق است که حد نهایی تبیین است» (بریه، ۱۳۵۲، ص ۱۵۱). بر این اساس مثال خیر نه در حدود تعریف می‌گنجد و نه در حدود ادراک. به بیان دیگر می‌توان گفت مثال خیر است که مقوم هستی است و هستی به واسطه‌ی اصل خیر هستی یافته است. به اعتقاد افلاطون درست همان گونه که خورشید در عالم محسوس همه چیز را قابل رؤیت می‌کند، در عالم معقولات نیز حقایق

تنها به واسطه‌ی نور خیر قابل رؤیت می‌گردند (افلاطون، ۱۳۹۰، ص ۳۸۳). مثال خیر نه تنها به لحاظ هستی‌شناسی منشاء ایده‌های دیگر است، بلکه به لحاظ معرفت‌شناسی نیز در تبیین ایده‌های دیگر نقش اساسی دارد. یعنی هم هستی و هم شناخت دیگر ایده‌ها وابسته به مثال خیر است. به عقیده‌ی گاتری مثال خیر تعیین حدود و تعین ایده‌ها را بر عهده دارد (گاتری به نقل از بینای مطلق، ۱۳۹۱، ص ۴). بر این اساس خود مثال خیر اگرچه یک مثال است اما بر دیگر مُثُل تفوق دارد. افلاطون می‌گوید اگرچه حقیقت و دانش هر دو زیبا هستند؛ اما خیر منشاء آن‌ها و از آن‌ها زیباتر است (افلاطون، ۱۳۹۰، ص ۳۸۴). این گفته نشان می‌دهد که به عقیده‌ی افلاطون حقیقت و دانش هر دو از جمله‌ی مُثُل هستند و ذیل مثال خیر قرار می‌گیرند. در این جا یک بار دیگر به مقوله‌ی حقیقت بازمی‌گردیم و این بار تفاوت حقیقت از نظر افلاطون و هایدگر را بررسی می‌کنیم. چنان که خود هایدگر نیز اذعان دارد مفهومی که افلاطون از حقیقت برمی‌سازد (که تا پیش از او بی‌سابقه بود) رو به سوی ایده‌ها دارد. افلاطون در مثال خط به وضوح این نکته را بیان می‌کند که عالم معقولات، صور ریاضی، محسوسات و سایه‌ها از یک‌دیگر متمایزند و حقیقت اصیل در عالم معقولات (مُثُل) قرار دارد که تنها معرفت راستین یا episteme می‌تواند آن را دریابد (همان، ص ۳۸۵). بنابراین لازم است که میان مفهوم حقیقت به مثابه‌ی حقیقتِ عالمِ مُثُل و حقیقت به مثابه‌ی ناپوشیدگی (که مورد توجه هایدگر است) در اندیشه‌ی افلاطون تمایز گذاشته شود.

تفاوت نظر دو فیلسوف

حقیقتی که افلاطون در جمهوری از آن سخن می‌گوید همان مفهوم برساخته‌ی خود اوست و نه مفهوم ناپوشیدگی. به باور ما در خوانش مثال خیر افلاطونی است که باید انگشت بر تمایز حقیقت افلاطونی و هایدگری نهاد، چرا که نقطه‌ی جدایی هایدگر و افلاطون در باب مفهوم حقیقت در همین جا (تصویر مثال خیر) قرار دارد. وقتی افلاطون می‌گوید این مثال خیر است که حقیقت را متعین می‌کند، منظور او از حقیقت نه مفهوم aletheia یا ناپوشیدگی، که حقیقتِ عالمِ مُثُل است. هایدگر در خوانش خود از افلاطون آن‌جا که بحث از ارجحیت مثال خیر بر حقیقت به میان می‌آید چنین اظهار می‌کند که از این پس حقیقت به زیر یوغ ایده‌ها رفته است (هایدگر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳).

در حالی که حقیقتی که مد نظر افلاطون است اساساً چیزی جدا از ایده‌ها نیست. حقیقت همان ایده‌ها است. و این نکته ابدأ به معنای انکار ناپوشیدگی نیست. به عبارت دیگر لفظ حقیقت در اندیشه‌ی افلاطون بیش از آن که به معنای ناپوشیدگی باشد، به معنای حقیقت عالم مُثل است.

افلاطون بر اساس مثال خط معتقد است که عالم مُثل و محسوسات کاملاً متمایزند. به بیان دیگر هیچ محسوسی نمی‌تواند عین مثال خود باشد و تنها می‌تواند شبیه به آن شود. از این رو نظر هایدگر مبنی بر تعریف حقیقت افلاطونی به مثابه مطابقت اشیا عالم محسوس با مُثل اساساً بی اعتبار می‌گردد. افلاطون هیچ‌گاه حقیقت را به معنی تطابق شیء و ایده لحاظ نمی‌کند. بلکه ایده را فی‌نفسه حقیقت می‌داند. بنابراین توجه به این نکته لازم است که حقیقتی که افلاطون از آن صحبت می‌کند نه ناپوشیدگی است و نه مطابقت با اشیا و ایده‌ها، بلکه اولاً خود یک مثال یا ایده در عالم مُثل است و ثانیاً ذات همه‌ی مُثل برابر با آن است. بر این اساس وقتی افلاطون می‌گوید مثال خیر مقوم ایده‌ها است، این گفته به آن معناست که مثال خیر خود حقیقتی است که حقایق دیگر را معتبر می‌سازد - در ادامه بار دیگر به بحث نقد هایدگر از افلاطون باز خواهیم گشت. اینک که تمایز نگاه افلاطونی و هایدگری در باب مثال خیر و ایده‌ها آشکار شد، لازم است به صورت مصداقی به بررسی مفهوم مثال خیر در افلاطون پردازیم. بررسی تفصیلی مفهوم مثال خیر را به طور مشخص می‌توان در کتاب‌های ششم و هفتم جمهوری یافت. افلاطون در کتاب ششم جمهوری می‌نویسد:

گفتم پس میان قوه باصره و محسوسات آن واسطه‌ای هست به مراتب شریف‌تر از واسطه‌ای که بین قوای دیگر و محسوسات آن‌ها وجود دارد، مگر آن که روشنائی را ناچیز بدانیم. گفتم به هیچ وجه روشنائی را نمی‌توان ناچیز شمرد. گفتم کدام یک از خداهای آسمان است که این واسطه را آفریده و با روشنائی خود به دیدگان ما نیرویی هر چه تمام‌تر می‌بخشد که بتوانند دید و اشیا را هم مرئی می‌سازد؟ گفتم... بدیهی است که منظور تو خورشید است. گفتم آیا می‌توانیم بگوییم که بینایی عین خورشید نیست؟ و عضوی که این قوه در آن پیدا می‌شود و آن را چشم خوانند، آن هم عین خورشید نیست؟ گفتم همین‌طور است. گفتم اما خیال می‌کنم در بین اعضایی که آلت احساس هستند چشم بیش از همه به خورشید شباهت دارد. گفتم آری در این تردیدی نیست...

گفتم مگر نه این است که خورشید که عین بینایی نبوده بلکه علت آن است خود نیز به وسیله همین بینایی مشاهده می شود؟ گفت چرا همینطور است. گفتم اکنون بدان که منظور از فرزند خیر همین خورشید است. زیرا خیر آن را به وجود آورده و شبیه خود ساخته است و مقام آن در عالم مبصرات نسبت به قوه باصره و محسوسات آن همان مقامی است که خیر در عالم معقولات نسبت به قوه عاقله و مدرکات آن دارد (افلاطون، ۱۳۹۰، ص ۳۸۱-۳۸۲).

افلاطون در اینجا از تمثیل خورشید^{۲۶} برای معرفی مثال خیر استفاده می کند. چشم وظیفه‌ی دیدن را بر عهده دارد و این دیدن به واسطه‌ی نور (مجازاً خورشید) امکان پذیر می گردد. اگر در این جا دیدن را نوعی رخ دادن ناپوشیدگی فرض کنیم می توانیم نسبت آن با نور (مثال خیر) را درک کنیم. نور به چشم امکان دیدن می دهد. یعنی برای تحقق دیدن هم نیاز به نور است و هم نیاز به چشم. به عبارت دیگر نور و چشم در طول یکدیگر قرار دارند. هم چنان که چشم با دیدن اشیا را ناپوشیده می کند، نور نیز به واسطه‌ی تابیدن بر اشیا آن‌ها را ناپوشیده می کنند. بر این اساس می توان گفت مثال خیر در وهله‌ی اول وظیفه‌ی انکشاف ایده‌ها را به عهده دارد. در پرتو مثال خیر است که جلوه‌ی مُثل پدیدار می شود. به این ترتیب مثال خیر جلوه‌گری ایده‌ها است. چنین به نظر می رسد که نگاه افلاطون نیز ناظر به همین برداشت باشد، آن جا که می گوید:

آن چیزی که بر معلومات ما نور حقیقت می افکند و به نفس ما قوه ادراک عطا می کند، همان اصل خیر است. و علم و حقیقت قابل ادراک نیست مگر به مدد همین اصل (همان، ص ۳۸۳).

اما افلاطون برای توضیح بیشتر، مثال خط تقسیم شده^{۲۷} را می آورد. بر اساس این تمثیل خطی عمودی به دو قسمت نامساوی تقسیم شده و هر یک از این قسمت‌ها نیز به همان نسبت تقسیم شده‌اند. حال هر یک از چهار قسمت به ترتیب از بزرگ به کوچک عالم ایده‌ها، عالم صور ریاضی، عالم اشیا‌ی طبیعی و عالم سایه‌ها را تشکیل می دهند که دو عالم نخست معقولات و دو عالم بعدی محسوسات‌اند (همان، ص ۳۸۵-۳۸۶). با نگاهی افلاطونی درمی یابیم که آنچه مقوم این تقسیم بندی است، همان مثال خیر است. در پرتو مثال خیر عوالم مختلف از یکدیگر باز شناخته می شوند. مثال خیر کشف کننده‌ی حقیقت تمایز بین عوالم است. در این جا لازم است بار دیگر یادآور

شویم که بر اساس این تمثیل امکان تطابق اشیای طبیعی و ایده‌های آن‌ها منتفی خواهد بود، زیرا افلاطون به وضوح آن‌ها را در دو گروه متمایز و ناهم‌سان قرار می‌دهد که اگرچه اولی روگرفتِ دومی است، اما هرگز مطابق و همانند آن نمی‌تواند باشد.

افلاطون همین مسئله (حیث کشف‌کنندگی مثال خیر) را یک بار دیگر در کتاب هفتم جمهوری و در تمثیل غار بازگو می‌کند. به اعتقاد کارل بورمان این تمثیل - که پیشتر شرح آن گفته شد - «نمودار صعود از ادراک حسی به مقام نظاره‌ی موجود حقیقی تغییرناپذیر و نیک است» (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۹۷). انسان از مرحله‌ی ادراک سایه‌ها، که پست‌ترین مراحل در تمثیل خط است، به مرحله‌ی درک مُثُل، یعنی عالی‌ترین مرحله، می‌رسد. چنان‌که در بخش‌های قبلی نیز گفته شد این یک رخداد است که به یاری نور انجام می‌پذیرد. انسان زندانی سر می‌چرخاند و اشیای طبیعی را می‌بیند. در این لحظه اشیای برای انسان ناپوشیده می‌شوند (aletheia). سر چرخاندن زندانی رخداد ناپوشیدگی است و علت این ناپوشیدگی نهایتاً خورشید است. بنابراین این خورشید یا مثال خیر است که به معنای واقعی در کار کشف و پرده‌داری است. اینک به نظر می‌رسد بتوان حیث کشف‌کنندگی مثال خیر را از منظر مفهوم aletheia به نظاره نشست.

۴. نسبت مثال خیر و aletheia

۴-۱. بررسی نظریه‌ی هایدگر مبنی بر تسلط مثال خیر بر aletheia

چنان‌که پیشتر نیز اشاره شد این ادعای هایدگر که افلاطون با مطرح کردن بحث ایده‌ها اولاً حقیقت را به مطابقت اشیای طبیعی و ایده‌هایشان فروکاسته و ثانیاً مثال خیر را بر aletheia (حقیقت به مثابه ناپوشیدگی) تفوق داده است، پذیرفتنی نیست. در این جا به ذکر دلایل این مدعا خواهیم پرداخت.

الف) بر طبق تمثیل خط تقسیم شده افلاطون عالم مُثُل را از عالم اشیای طبیعی جدا می‌کند. بنابراین امکان تبدیل عضوی از یکی از این عوالم به عضوی در عالم دیگر منتفی می‌گردد. پذیرفتنی نیست که جسمی از عالم محسوسات با ایده‌ای از عالم معقولات مطابق یا این همان باشد.

ب) لفظ مثال یا ایده (idea) در اصل به معنای فرم و الگو و نمونه است که ریشه آن نیز از idein به معنای دیدن (to see) گرفته شده است. این نکته نشان می‌دهد که اگر امکان تطبیق اشیای طبیعی و مثال‌هایشان وجود داشته باشد، اساساً مفهوم بنیادین مثال یا ایده زایل می‌گردد. چرا که مثال یا ایده همواره آن چیزی است که پیش رو است، چیزی که نمی‌توان هرگز به آن رسید و آن را تصرف کرد.

ج) بنا به رأی افلاطون در رساله‌ی پارمنیدس - که پیشتر ذکر شد - عالم مُثل عالم حقایق است. به بیان دیگر شیئی که ما در جهان طبیعی می‌بینیم، سایه‌ای از حقیقت همان شیء در عالم مُثل است. اشیا به میزان کم یا زیاد بهره‌ای از مُثل (حقیقت) دارند. بنابراین نمی‌توان گفت فلان شیء حقیقی است یا نه. بلکه می‌توان گفت بهره‌ای از حقیقت دارد یا نه. شأن حقیقی بودن با شأن بهره‌مندی از حقیقت متفاوت است. حقیقی بودن مختص مُثل است؛ حال این که بهره‌مندی از حقیقت مربوط به اشیای طبیعی است.

د) چنان که جین وُلنسکی تصریح می‌کند لفظ حقیقت در آرای افلاطون حداقل ناظر به دو مفهوم است. یکی تبیین افلاطون از گزاره‌های درست و نادرست؛ از جمله در رساله‌ی کراتیلوس آن‌جا که درباره حقیقت نام‌ها سخن می‌گوید، و نیز در رساله‌ی سوفیست آن‌جا که درباره حقیقت گزاره‌ای سخن می‌گوید. و دیگر نظریه‌ی مُثل چنان که در جمهوری آمده است (Wolenski, 2004, p. 350). به عبارت دیگر حتی اگر قائل به تخطی افلاطون از معنای aletheia باشیم، چنان که اسلاف‌اش می‌پنداشته‌اند، باز نمی‌توان معنای ثانوی حقیقت به مثابه‌ی حقیقت عالم مُثل را نادیده گرفت. بر این اساس در تمثیل خورشید آن‌جا که افلاطون سخن از برتری مثال خیر بر حقیقت و دانش می‌گوید، لفظ حقیقت را ناظر به معنای دوم آن یعنی عالم مُثل به کار می‌برد و نه به معنای ناپوشیدگی.

ه) چنان که مشاهده می‌شود نمی‌توان مثال خیر و aletheia را دو مفهوم متباین دانست، بلکه چنان که پیشتر بحث شد، تا حد زیادی نیز مشابه یک‌دیگرند. aletheia رخداد انکشاف است و مثال خیر نیز با تابیدن بر مُثل آن‌ها را ناپوشیده می‌گرداند. به نظر می‌رسد با اتکا به این اشتراک می‌توان گام در راه مقایسه‌ی این دو مفهوم نهاد. برای این کار بهتر است که هر یک را از منظر دیگری بررسی کنیم. بر این اساس از آن‌جا که

مفهوم مثال خیر واجد وجه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است، اینک می‌توان aletheia را با جستجوی این صفات بررسی کرد. هم‌چنین شرط اصلی aletheia - لااقل در دوره اول تفکر هایدگر - که حضور دازاین (انسان) است، اینک در مفهوم مثال خیر بازنشانی می‌شود.

۱-۱-۴. حیث هستی‌شناختی و حیث معرفت‌شناختی

چنان‌که گفته شد مُثُل هم به لحاظ هستی‌شناختی و هم به لحاظ معرفت‌شناختی وابسته به مثال خیر اند. یعنی هستی و چیستی مُثُل وابسته به مثال خیر است. اما اینک می‌خواهیم این امر را در حقیقت به مثابه‌ی aletheia بجوئیم. به عبارت دیگر می‌خواهیم بینیم که آیا هستی و چیستی امر حقیقی وابسته به ناپوشیدگی است یا نه. بنا به نظر هایدگر aletheia و physis ارتباطی چنان تنگاتنگ دارند که نمی‌توان تمایز قاطعی میان‌شان قائل شد. physis هستی‌پدیدار است و از این رو aletheia خودِ هستی است آن دم که آشکار می‌شود. بنابراین aletheia و امرحقیقی نمی‌توانند از هم جدا باشند. aletheia هستی است چنان‌که حقیقت آشکارگی هستی است. آن‌چه گفتیم ناظر به رأی هایدگر در دوره دوم تفکر او است. هایدگر در دوره دوم حقیقت را آشکارگی خودِ هستی می‌داند، و نه آشکارگی هستی‌هستنده. اما این عقیده ما را در تبیین رأی هایدگر در دوره اول نیز یاری می‌کند. وقتی می‌گوییم aletheia ناپوشیدگی برای دازاین است، هستی را مستقل از aletheia به حساب نیاورده‌ایم. به بیان دیگر aletheia ضمن آشکار ساختن هستنده، به هستی او مجال بروز می‌دهد. بدین‌سان aletheia چه در دوره اول تفکر هایدگر و چه در دوره دوم تفکر وی، به لحاظ هستی‌شناختی اهمیت دارد.

اما این امر به لحاظ معرفت‌شناختی نیز چنین است. برای توضیح این مطلب لازم است یک بار دیگر به ارسطو رجوع کنیم، آن‌جا که می‌گوید حقیقت یا خطای یک گزاره به تطابق گزاره (حکم) و آن‌چه در خارج است بستگی دارد (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۳۶۹). این گفته در واقع تعریف حقیقت بر اساس معرفت‌شناسی است. وقتی می‌گوییم میز چوبی است، گفته‌ی ما در جهت شناختن میز است. اما واقعیت این است که این معرفت در وهله‌ی اول متوقف به کشف، جلوه‌گری، ظهور و ناپوشیدگی آن میز است. یعنی شرط امکان معرفت همانا ناپوشیدگی یا aletheia است (استدلال هایدگر برای بی

اعتبار ساختن رأی ارسطو در باب حقیقت نیز همین است).

۲-۱-۴. نقش انسان

هایدگر معتقد است که دازاین (انسان) نقشی بنیادین در رخداد ناپوشیدگی ایفا می‌کند. بدین شکل که ناپوشیدگی همواره برای یک دازاین رخ می‌دهد. اینک باید دید که آیا مثال خیر نیز می‌تواند چنین ربط وثیقی با انسان داشته باشد؟ اگر بار دیگر تمثیل غار و تمثیل خط تقسیم شده را یادآوریم متوجه می‌شویم که در هر دو تمثیل وجود انسان به مثابه‌ی آن که محل تعلیم و تربیت (paideia) قرار می‌گیرد، الزامی است. در تمثیل خط تقسیم شده سلسله مراتبی پیش روی ماست به این قرار: عالم مُثُل، عالم صور ریاضی، عالم طبیعی و عالم سایه‌ها و تصاویر. افلاطون به ازای هر مرتبه وجودی، درجات شناسایی نیز ارائه می‌کند. درجه‌ی شناختی برای عالم مُثُل علم (نوئزیس)، برای عالم ریاضی استدلال عقلی (دیانویا)، برای عالم طبیعی عقیده (پیستیس) و برای عالم سایه‌ها خیال (ایکازیا) است (افلاطون، ۱۳۹۰، ص ۳۸۹). ناگفته پیداست که وقتی بحث از شناخت و درک در میان باشد، شناسنده و مدرک کسی جز انسان نخواهد بود. از طرفی چنان که پیشتر مطرح شد مثال خیر متعین کننده‌ی این سلسله مراتب وجودی است. بنابراین می‌توان گفت مثال خیر نوری است که به عقل انسان می‌تابد و او را به شناخت مراتب وجود رهنمون می‌سازد. چنین استدلالی در خصوص تمثیل غار نیز می‌تواند مطرح شود. این انسان است که نور را دنبال می‌کند و از غار خارج می‌شود. به عبارت دیگر اگر aletheia گشودگی هستی بر انسان است، مثال خیر نیز تاییدن نور معرفت به چشم انسان است. این هر دو به یک نسبت در کار پرده‌پوشی و انکشاف‌اند. انکشافی که بر انسان رخ می‌دهد.

۲-۲-۴. آیا وجود نسبت میان paideia و aletheia از یک سو و paideia و مثال خیر از سوی دیگر، می‌تواند به ایجاد نسبت میان aletheia و مثال خیر بینجامد؟

چنان که گفته شد واژه‌ی paideia (مشتق شده از مصدر paideuein) به صورت عام به تعلیم و تربیت یا آموزش^{۲۹} ترجمه می‌شود. یونانیان باستان معنای کلی این واژه را «آموزش کودکان» می‌دانستند (Carbone, 2013, p. 289). اما به نظر می‌رسد این

واژه در اصل از کلمه pais به معنی پسر بچه مشتق شده باشد که آن را از تعلیم و آموزش به معنای کلی کلمه متمایز می‌سازد. با این حال مفهومی که در پس این لفظ نهان است به مراتب فراتر از تعلیم کودکان می‌رود. هدف اساسی paideia ساختن انسان‌هایی است که یونانیان آن‌ها را واجد خصلت Kalos Agathos یا زیبایی و نیکی می‌دانستند (Ibid, p. 289). به اعتقاد افلاطون paideia به مردان اراده و غیرت عطا می‌کند و فرمان‌دادن و فرمان‌بری را به ایشان می‌آموزد تا بدین سان لایق شهروندی گردند (Ibid, p. 289). اینان آموزش‌هایی چون ژیمناستیک (تربیت بدنی)، دستور زبان، فن خطابه، شعر، موسیقی، ریاضیات، جغرافیا، تاریخ طبیعی و نجوم می‌بینند و بدین گونه آماده‌ی ورود به عرصه‌ی دولتشهر می‌شوند. بر این اساس به نظر می‌رسد که paideia بیش از آن که ناظر بر تعلیمات ظاهری کودکان باشد، ناظر به پایه‌گذاری بنیانی فرهنگی در آن‌ها است. دیوی ناچل معتقد است:

یونانیان paideia را ناظر به انکشاف تمام و کمال انسان می‌دانستند. هدف آن‌ها تنها ناپوشیده ساختن وجه انتزاعی انسان نبود، بلکه در صدد کشف کلیه‌ی امکانات طبیعی وجود انسان بودند... [بر این اساس] paideia فرایند تعلیم و تربیت انسان مطابق با آنچه هست و منطبق با طبیعت حقیقی او است (Naugle, 2004, p. 1).

بنابراین paideia می‌کوشد تا امکانات نهفته در ذات آدمی را اولاً آشکار سازد و ثانیاً آن‌ها را پروراند. از این رو بی‌مناسبت نیست اگر آن را با aletheia یا حقیقت به مثابه ناپوشیدگی مرتبط یا دست‌کم هماهنگ بدانیم. aletheia کشف ذات هستی است و paideia کشف ذات انسان.

اما اگر از منظری افلاطونی نگاه کنیم آن‌چه paideia را امکان‌پذیر می‌کند مثال خیر است. اساساً تخلق به Kalos Agathos یا به عبارت صحیح‌تر مشابهت به مثال زیبایی و نیکی تنها در پرتو مثال خیر تحقق می‌یابد. چرا که مُثُل در ذیل تابش مثال خیر وجود می‌یابند. تنها خیر می‌تواند انسان را هدایت کند و از ظلمت غار بیرون برد. paideia حقیقت انسان را کشف می‌کند و مثال خیر حقیقت paideia را. از این لحاظ paideia وابسته به مثال خیر است. بر این اساس به نظر می‌رسد که سه مفهوم paideia، aletheia و مثال خیر هر سه در نوعی تناظر با یک‌دیگر قرار دارند.

نتیجه گیری

از مطالب گفته شده چنین برمی آید که معنایی که افلاطون از حقیقتِ مُثُل مراد می کند، با آنچه هایدگر می گوید متفاوت است. هایدگر مدعی است که افلاطون با مطرح ساختن نظریه ی مُثُل حیث انکشاف حقیقت را بی اعتبار ساخته و آن را به مطابقت اشیا با مثال هایشان فرو کاسته است. حال اما مطابقتی که هایدگر از آن سخن می گوید بیش از آن که در نظریات افلاطون مصداق داشته باشد، در خصوص ارسطو صادق است. حقیقت در نگاه افلاطون نه در مطابقت اشیا ی طبیعی با مُثُل، که نهاده در ذات مُثُل است؛ و اشیا تنها می توانند از آن بهره مند شوند. این حقیقت اما توسط مثال خیر هستی یافته و شناخته می شود. بنابراین کارکرد اصلی مثال خیر در اندیشه ی افلاطون کشف کنندگی و پرده پوشی است؛ و بر خلاف آنچه هایدگر می گوید نه تنها aletheia را زیر سلطه نمی آورد، که در نسبتی متناظر با آن قرار می گیرد. افلاطون در تمثیل غار با مطرح کردن مفهوم paideia و ارتباط دادن آن با مثال خیر، تلویحاً بر حیث مشترک آنها یعنی کشف کنندگی تأکید می کند. چنان که خود هایدگر نیز اذعان دارد رد پای aletheia در جای جای تمثیل غار افلاطون مشهود است (هایدگر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸). بنابراین به باور ما مفهوم مثال خیر نه تنها تضعیف کننده ی مفهوم aletheia نیست، بلکه با دارا بودن صفت اساسی این مفهوم، یعنی کشف کنندگی، به نوعی آن را قوام بخشیده است.

پی‌نوشت‌ها

1. truth
2. true
3. truly
4. to speak the truth
5. unconcealment
6. Xenophanes of Colophon
7. Heraclitus
8. Empedocles
9. Anaxagoras
10. Parmenides

۱۱. هومر نیز در دو منظومه‌ی ایلیاد و اودیسه از واژه aletheia استفاده می‌کند و آن را مقابل دروغ قرار می‌دهد.

۱۲. در این جا برای روشن تر شدن مطلب لازم است توضیحی اجمالی در باب دازاین ارائه گردد. دازاین چیست؟ این واژه مشکل از دو جزء Da (به معنای آن‌جا/این‌جا) و Sein (به معنای هستی) است و اصطلاحاً هستنده‌ی آن‌جایی یا هستی-آن‌جا معنا می‌شود. هایدگر این واژه را ناظر به خصلت هستی‌مندی انسان و به منظور توصیف او جعل کرده است. هایدگر در آغاز بند ۹ هستی و زمان می‌نویسد:

هستنده‌ای که تحلیل‌اش وظیفه‌ی ماست همواره خود ماییم. هستی این هستنده همیشه از آن من است. در هستی این هستنده است که این هستنده با هستی‌اش مربوط می‌شود. به مثابه‌ی هستنده‌ای با این‌گونه هستی به هستی خودینه‌اش سپرده شده است. خودِ هستی است که این هستنده همیشه هم آن دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

در این جا باید پرسید منظور هایدگر از این که می‌گوید هستی دازاین همیشه از آن من است، چیست؟ به عقیده‌ی هایدگر تأکید بر از آن من بودگی دازاین گویای این امر است که هرگز نباید دازاین را به لحاظ هستی‌شناختی به عنوان مصداق یا نمونه‌ی جنسی از هستنده‌ی فرادستی در نظر گرفت (همان، ص ۵۸). به عبارت دیگر سخن گفتن از دازاین همواره به گونه‌ای است که ضمائر شخصی «من هستم»، «تو هستی» به کار می‌رود. دازاین هستنده‌ای است که ماهیت یا چیستی (essentia) آن بر پایه‌ی هستی (existentia) آن دریافت می‌گردد (همان، ص ۵۷). به عبارت دیگر هستی و چیستی این هستنده به هم مربوط است. دازاین تنها از طریق هستی‌داری است که می‌تواند واجد ماهیت گردد. در واقع دازاین تنها هستنده‌ای است که هستی و ماهیت‌اش به هم گره خورده‌اند.

۱۳. مبنی بر این که «دازاین در حقیقت هست». والتر بیمل در توضیح این عبارت می نویسد:

این تعبیر که «دازاین در حقیقت است»، یقیناً به این معنای پوچ و واهی نیست که دازاین دارنده‌ی همه حقیقت است، بلکه بدان معنا است که دازاین، به جهت هویداگر بودنش، که شامل کاشف بودن وی نیز هست، در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند گشوده شود (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۸۵).

14. disclosure

15. thrownness

16. understanding

17. fallenness

۱۸. هایدگر معتقد است دازاین ذاتاً پروا دارد. به عبارت دیگر دازاین ذاتاً دلواپس... و نگران... است. (در این جا نباید پروا را با ترس به یک معنا گرفت). ر.ک. بند ۴۱ هستی و زمان: هستی دازاین به مثابه ی پروا.

۱۹. برای تبیین مفهوم فعل آگزیدن که هایدگر برای اشاره به نحوه‌ی هستن دازاین جعل می‌کند لازم است توضیحاتی مطرح گردد: هایدگر بر وجه تمایز هستی دازاین با هستی دیگر هستندگان انگشت تأکید می‌نهد و آن را **اگزستانس** می‌نامد. اگزستانس آن طریق هستی‌داری است که ویژه‌ی دازاین است. اما باید توجه کرد که این واژه ابداً دلالتی بر لفظ سنتی آن یعنی existentia به معنای وجود ندارد. هایدگر عقیده دارد existentia معادل فرادست‌بودن است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۸). از این رو برای بیان اگزستانس دازاین از واژه‌ی Existenz استفاده می‌کنیم. بنابراین دازاین از آن رو که همواره هستنده‌ی آن‌جایی است، ماهیت‌اش تنها با زیستن در دنیا شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر همین که می‌گوییم دازاین، این هستنده از این‌جا به آن‌جا می‌رود و ماهیت‌اش شکل دیگری می‌گیرد. دازاین همواره در حال **آن‌جا** رفتن است. این که دازاین هرگز این‌جا نیست، در واقع گویای اگزستانس او است. اگزستانس بدین معنا، چنان که برخی مفسران هایدگر گفته‌اند، از ریشه‌ی ecstasis به معنای از خود به در شدن است (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۵). عبارت «ماهیت دازاین در اگزستانس‌اش قرار دارد» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۸)، در حقیقت به معنای این است که ماهیت دازاین بسته به از خود به در شدن، برون‌ایستی یا وجه آن‌جایی او است. دازاین همواره می‌تواند خود را بیرون از خود دریابد و با انتخاب امکانات جدید پیش رو ماهیت خود را بسازد. هایدگر این نکته را چنین بیان می‌کند:

دازاین همیشه امکان خویش «هست» و این امکان را «دارد»، اما نه صرفاً به مثابه‌ی

خصوصیتی متعلق به موجودی فرادستی. و چون دازاین همیشه ماهیتاً امکان خویش است این هستند **می توانند** در هستی‌اش خودش را «برگزیند»، خودش را به چنگ آورد، یا می‌تواند خودش را گم کند، و یا خودش را هرگز به چنگ نیاورد، یا فقط «در ظاهر» به چنگ آورد. اما فقط به این دلیل که دازاین به اقتضای ماهیت‌اش دارای امکان خودینه بودن، یعنی از آن خود بودن، است می‌تواند خودش را گم کرده و هنوز به چنگ نیاورده باشد (همان، ص ۵۸-۵۹).

بنابراین آن‌چه دازاین در این دنیا با آن مواجه است امکاناتی است که پیش روی او گسترده شده. دازاین مدام در حال انتخاب است و تا دم مرگ این انتخاب کردن را ادامه می‌دهد.

20. Das man

این اصطلاحی است که هایدگر آن را به افراد سطحی، عامه و روزمره که اگزیزتانس خود را فراموش کرده‌اند اطلاق می‌کند. سیاوش جمادی در ترجمه‌اش از هستی و زمان آن را به منتشران، و عبدالکریم رشیدیان در ترجمه‌اش از همین کتاب آن را به کسان، برگردانده است.

21. collecting

22. gathering together

۲۳. حقیقت با مختصات هستی و زمان که به معنای کشف هستی به وسیله‌ی دازاین است.
 ۲۴. در این بخش از کتاب جمهوری سقراط در گفتگو با گلاوکن جماعتی را مثال می‌زند که از کودکی در غاری محبوس بوده‌اند. نیز سر و گردن ایشان با غل و زنجیر بسته شده به نحوی که جز پیش رو، یعنی دیواره‌ی انتهای غار، را نمی‌توانند ببینند. حال اگر پشت سر این زندانیان آتشی روشن شود و در فاصله‌ی بین این آتش تا زندانیان، انسان‌هایی با اشیای گوناگون یا احشام مختلف رفت و آمد کنند، آن‌گاه سایه‌ای از آن‌ها بر دیواره غار پیش چشمان زندانیان انعکاس می‌یابد. سقراط می‌گوید این زندانیان از آن‌جا که تاکنون عالم واقعی را ندیده‌اند لاجرم همان سایه‌ها را به مثابه‌ی حقیقت می‌پذیرند و این‌سان از حقیقت غافل می‌مانند. اما اگر کسی به اجبار بند از آن‌ها برگیرد و آن‌ها را به بیرون غار و در معرض نور آفتاب بیاورد - هر چند برای زندانیان دردناک است - اما سرانجام در خواهند یافت که باور پیشین‌شان بر خطا بوده است.

25. the form of good

26. allegory of sun

27. allegory of divided line

28. patern

29. education

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح‌نو، تهران.
- _____ (۱۳۸۹)، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح‌نو، تهران.
- افلاطون (۱۳۵۰)، *مجموعه آثار افلاطون: پارمنیدس*، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی افست، تهران.
- _____ (۱۳۹۰)، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- _____ (۱۳۹۲ الف)، *چهار رساله: منون*، ترجمه محمود صناعی، انتشارات هرمس، تهران.
- _____ (۱۳۹۲ ب)، *چهار رساله: فدروس*، ترجمه محمود صناعی، انتشارات هرمس، تهران.
- بریه، امیل (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*، ترجمه علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- بورمان، کارل (۱۳۷۵)، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح‌نو، تهران.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، *بررسی روشنگرانه‌ی اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، انتشارات سروش، تهران.
- بینای مطلق، سعید (۱۳۹۱)، «ایرادهای ارسطو به ایده‌های افلاطونی»، *آینه‌ی معرفت*، سال دهم، شماره ۳۰، صص ۱-۳۲.
- علمی‌سولا، محمدکاظم (۱۳۹۰)، «اصل خیر و رابطه آن با خدای خالق و صانع از دیدگاه افلاطون»، *قیسات*، شماره ۶۲، صص ۶۳-۹۰.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۱)، *شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی*، ترجمه عباس منوچهری، انتشارات مولی، تهران.
- _____ (۱۳۸۲)، «نظریه‌ی افلاطون در باب حقیقت»، *پژوهشنامه‌ی متین*، ترجمه عطیه زندیه، شماره ۲۰، صص ۹۱-۱۲۲.
- _____ (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
- _____ (۱۳۹۲)، *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمه پرویز ضیاشهابی، انتشارات مینوی خرد، تهران.

- Carbone, Fabio (2013), "Paideia approach for heritage management. The tourist enhancement of archaeological heritage on behalf of local communities", *Pasos*, Vol 11, No 2, 285-295.
- Dahlstrom, Daniel O (2001), *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge & New York.
- Gelven, M (1989), *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University press, DeKalb.
- Gonzalez, Francisco J. (2009), *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, Penn State Press,
- Heidegger, Martin (1984), *The Metaphysical Foundations of Logic*, Trans by Michael Heim, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- _____ (1988), *the Essence of Truth*, Trans by Ted Selder, Continuum, New York & London.
- Inwood, Michael (1999), *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford & Maiden.
- Koskela, Jani (2012), "Truth as unconcealment in Heidegger's Being and Time", *Minerva*, No 16, 116-128.
- McGuirk, James N (2008), "Aletheia and Heidegger's transitional readings of Plato's cave allegory", *British Society for Phenomenology*, Vol 39, No 2, 167-185.
- Naugle, Davey (2004), "The Greek Concept of Paideia", *Christian Schoarship*, DBU Summer Institute, 1-9.
- Suvak, Vladislav (2000), "The essence of truth (aletheia) and western tradition in the thought of Heidegger and Patocka", *Thinking Fundamental*, Vol 9. 1-18.

Thanassas, Panagiotis (2007), *Parmenides, Cosmos and Being a Philosophical Interpretation*, Marquette University Press, Milwaukee.

Tonner, Philip (2010), *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, Continuum, New York & London.

Scott, Charles E, Schoenbohm, Susan M (2001), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.

Wilkinson, Lisa Atwood (2009), *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*, Continuum, New York & London.

Wolenski, Jan (2004), "Aletheia in Greek thought until Aristotle", *Annals of Pure and Applied Logic*, No 127, 339-360.