



بررسی تفسیر هایدگر از دیالکتیک افلاطون در «درسگفتار سوفسطایی افلاطون»

پدیدآورده (ها) : نوالی، محمود؛ فتحی، حسن؛ موسی زاده نعلبند، صدیقه
فلسفه و کلام :: تاریخ فلسفه :: تابستان 1393 - شماره 17 (علمی-پژوهشی/ISC)
از 143 تا 168

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1081650>

دانلود شده توسط : کاربر عمومی دانشگاه دولتی اصفهان
تاریخ دانلود : 16/08/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

بررسی تفسیر هایدگر از دیالکتیک افلاطون در «در سقراط سوفطایی افلاطون»

محمود نوالی^۱، حسن فتحی^۲، صدیقه موسی زاده نعلبند^۳

چکیده

اصطلاح دیالکتیک^۴ دارای ریشه یونانی است و از قدمتی تقریباً به اندازه خود فلسفه برخوردار است. این واژه در طول تاریخ نزد اکثر فلاسفه مطرح بوده و بموازات تفاوت دیدگاههای آنها، از لحاظ معنایی دچار تحول گردیده است. نوشتار حاضر درصدد است تفسیر هایدگر از معنای آن نزد افلاطون را گزارش نماید و به بررسی و ارزیابی تفسیر او بپردازد.

نوع تفسیر هایدگر از دیالکتیک افلاطون متفاوت از تفسیرهای متداولی است که نزد اکثر مفسران بچشم میخورد. وی در ضمن تفسیر فلاسفه پیش از خود، از در گفتگو با آنها درمی آید و بر این عقیده است که در این گفتگو جانب انصاف را نگه داشته و در عین اینکه از طریق شیوه نگارش و چیدمان بخصوص مطالب به آنها تازگی و جذابیت میبخشد، در عین حال به متن مورد تفسیر نیز وفادار است. در

۱. استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز؛ hfathi42@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)؛ moosazadeh_philosophy@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱۵ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۴/۱۷



حقیقت هایدگر در ضمن تفسیر و گفتگو با فلاسفه (بخصوص افلاطون و ارسطو) درصدد است از آنها آشنایی‌زدایی کرده و تصویری نو و بی‌بدیل ترسیم نماید. در نوشتار حاضر میزان وفاداری هایدگر به اندیشه فیلسوف مورد تفسیرش (در اینجا افلاطون) ارزیابی شده و ضمن تماشای دیالکتیک افلاطون در پرتو اندیشه هایدگر به بررسی و بازبینی این نگرش خاص هایدگر پرداخته میشود.

کلید واژه‌ها: دیالکتیک، افلاطون، ارسطو، هایدگر، اگزیستانس، اصیل، ناصیل

* * *

مقدمه

درباره تفسیرهای هایدگر از فیلسوفان گذشته لازم است گفته شود که تفسیرهای او از آن نوع نیست که در میان همه مفسران رایج است؛ بلکه کاری جدید و بدیع میباشد. بر مبنای آثار هایدگر میتوان گفت که او تفسیر و گفتگو را تقریباً یکی در نظر میگیرد؛ چون معتقد است که در ضمن تفسیرهایش با گذشتگان گفتگو میکند و در ضمن این گفتگو و انتقاد از آنهاست که راه به اندیشه خود میگشاید. در نوشتار حاضر ما درصددیم نحوه تفسیر او از دیالکتیک افلاطون را بررسی کنیم.

درخصوص گفتگوی هایدگر با گذشتگان و تفسیرهای او از آثار آنها با وضعیتی دوگانه روبرو هستیم: از یکسو میبینیم او مثلاً درباره افلاطون و ارسطو، بر این عقیده است که گفتگو همیشه کاملاً دوستانه نیست: دوباره پرسیدن پرسشهایی که قبلاً توسط افلاطون و ارسطو مطرح شده است بدینمعناست که آنها را بنحوی اصیلتر از قبل بپرسیم. به همین جهت وی مدعی است که در تاریخ فلسفه، مزیت و مشروعیت اخلاف این است که به اصطلاح قاتل اسلافشان باشند و سرنوشت خودشان نیز این است که بضروره مقتول باشند. در حقیقت هایدگر خود را بعنوان قاتلی با بهانه‌ی شریف معرفی میکند. او میگوید که تفسیر اثر فلسفی باید تخریب یا ساختارزدایی^(۱) آن اثر باشد. در چنین تفسیری که باید مسائل مطرح در آن اثر را درنهایت بداهت و اصالت بیان کرد، نویسنده اثر توسط مفسر مجازاً «کشته میشود». گفتگو مستلزم پژوهش است و

1. destruction

پژوهش فلسفی، تفسیر در مقام تخریب یا ساختارزدایی است.^(۲)

هایدگر در *کانت و مسأله متافیزیک* نوشته است که اقتدار مطلق متن را نمیپذیرد و در «خواندن» آثار هگل، کانت یا نیچه، نه به آنچه مؤلف گفته است، بلکه به آنچه بدست می‌آید ارج می‌گذارد و به همین اعتبار روش کارش را «ویرانگری تاریخ هستی‌شناسی» خواند که «منش درونی تکامل متن» را آشکار می‌سازد.^(۳)

البته این امر بهیچوجه بمعنای وارد کردن دیدگاه‌های دلخواهی در متون مورد تفسیر نیست. چنانکه خود هایدگر، در تفسیر *محاویره سوفسطایی*، تفسیرش را نیازمند به آمادگی می‌بیند:

آمادگی بدینمعنا که گذشته‌یی را که در افلاطون با آن مواجه می‌شویم به طریقی درست درک کنیم، تا اینکه دیدگاه‌های دلخواهی را در تفسیر خودمان درباره آن وارد نکرده و ملاحظات دلخواهی درباره آن جعل نکنیم.^(۴)

از سوی دیگر، میتوان گفت که هایدگر در تفسیرش از آراء فلاسفه یا از سنت یونان باستان چنان جذب شده است که در خطر غرق شدن^۱ در گذشته افتاده است و خود او حتی هر چه پیش میرود کمتر اطمینان خاطر مییابد که بتواند به زمان حال حاضر هدایت گردد. تأثیری که او از فلسفه افلاطون میپذیرد چنان نافذ است که مکرر از خودش می‌پرسد: آیا او چیزی دارد که به فلسفه افلاطون بیفزاید؟ هایدگر در نامه‌یی که در ۲۰ دسامبر ۱۹۳۱ م. به کارل یاسپرس نوشت، خود را «نگهبان موزه بزرگ فلسفه» نامید که صرفاً وظیفه‌اش این است که مطمئن باشد «پرده‌های آویخته به پنجره‌ها بدرستی بالا و پایین میروند، بنحوی که آثار بزرگ سنت کمابیش به اندازه کافی نور برای تماشاگران اتفاقی دریافت میکنند».^(۵)

اینکه هایدگر تا چه حد در اینجا جدی است از نامه‌اش به الیزابت بلوخمان^۲ میتوان فهمید:

هر قدر در کارهایم جدیتر می‌شوم، با اطمینان هر چه بیشتر بطور پیوسته به آغازگران بزرگ در میان یونان باز می‌گردم و مکرراً دودل هستم درباره اینکه آیا این

1. get sturk

2. Elisabeth Blochmann



امر ضروری نخواهد بود که من تمام تلاش‌هایم را رها کنم و صرفاً اطمینان خاطر حاصل کنم که جهان آنها فقط یک سنت رنگ و رو رفته نمیباشد، بلکه این جهان بار دیگر در بزرگی و بیمثالی شورا انگیزش مقابل چشمان ما قرار گرفته است.^(۶)

حال بنابه این روایات چه باید بگوییم و تفسیر هایدرگر از افلاطون را چه باید بنامیم؟ آیا میتوان تفسیر هایدرگر از فیلسوفان را همانند پازلی دانست که طراح آن خود هایدرگر است که با جای جای پازل بخوبی آشناست و میداند که کدام قطعه را در کجا باید قرار دهد و به همین جهت در طرحی که خود ترسیم کرده است بنا به اقتضای طرحش قطعاتی از تفکرات فیلسوفان را برمی‌دارد و برای کامل کردن پازل خود بکار میگیرد؟ یا بیانی دیگر، آیا میتوان تفکر هایدرگر را همچون آیینی دانست که برای بخشی از این آئینه عدسی محدب و برای بخشی دیگر، عدسی مقعر بکار رفته است و او آئینه را طوری قرار میدهد که به دلخواه خودش و به ضرورت اندیشه‌اش هر اندیشه‌یی را بزرگتر یا کوچکتر از آنچه در واقعیت است نشان دهد؟

آنچه بدیهی است این است که هم افلاطون بر هایدرگر تأثیر داشته است و هم هایدرگر در تفسیر افلاطون دست برده است و از خود ردپا بجا گذاشته است. هایدرگر در تفسیرش از یک متن قائل است که ما باید نانوشته‌های فیلسوف را بخوانیم.^(۷) بر این اساس می‌بینیم که تفسیرهای هایدرگر متفاوت از تفسیرهای دیگر مفسران است؛ بنحوی که بیشتر اوقات فیلسوفی که او دست به تفسیر وی میزند برای ما خیلی متفاوت از خود آن فیلسوف و حتی تصویری است که سایر مفسران از وی ارائه داده‌اند. بدین ترتیب، هایدرگر در تفسیرهایش اثر خود را خیلی پررنگتر از سایر مفسران بجا میگذارد؛ بنحوی که حتی بعضی اوقات چنین بنظر می‌آید که گویی او سخن و فکر خود را بر متن مورد تفسیر تحمیل مینماید و این در حالی است که او میگوید تمام هم و غم خود را صرف این مهم میکند که آنچه فیلسوف مورد نظرش در صدد بیانش بوده است را بروشنی بیان کند. نوشتار حاضر درصدد است این وضعیت را در خصوص تفسیر هایدرگر از دیالکتیک^(۸) افلاطون در درسگفتار سوفسطایی/افلاطون مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد.

گزارش تفسیر هایدرگر از دیالکتیک افلاطون

هایدرگر از دیالکتیک افلاطون در درسگفتار سوفسطایی/افلاطون بحث میکند. او این درسگفتار را در دانشگاه ماربورگ در طول ترم زمستانی سال ۲۵ و ۱۹۲۴ م ارائه نمود.^(۹)



وی در این درسگفتار، به تفسیر سوفسطایی افلاطون میپردازد و البته برای اینکه بتواند از عهده این کار برآید در سرآغاز درسگفتار به تحلیل عمیق کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس و کتاب اول متافیزیک ارسطو و محاوره فایدروس افلاطون نیز میپردازد.

محور بحث هایدگر در این کتاب، چنانکه در وجود و زمان و بلکه کل فلسفه او هم ملاحظه میکنیم، پرسش از هستی است.^(۱۰) او برای راه یافتن به هستی از دازاین^(۱۱)

بهره میگیرد و خصوصیت اصلی دازاین را اصیل و ناصیل بودن^(۱۲) آن میداند. تفسیر هایدگر از دیالکتیک افلاطون نیز بیشتر بر حول محور بحث اصیل و ناصیل بودن انسان میچرخد؛ بحثی که از نظر او در تاریخ فلسفه نادیده گرفته شده است. هایدگر به تضاد

میان حیات انسانی اصیل و ناصیل بسیار اهمیت میدهد. او از سال ۱۹۱۹ م. بعد عمیقاً متقاعد شده بود که وظیفه فلسفه این است که به ژرفکای حیات روزمره انسان بپردازد و خود وی نیز پژوهشش را از همینجا شروع کرده بود. حیات روزمره موضوعی است که

در تمام محاورات افلاطون پخش است و از نظر هایدگر این حیات روزمره آرخه واقعی فلسفه را بیان میکند. پس فلسفه را باید از همین امور انضمامی زندگی شروع کرد؛ یعنی تلاش هایدگر بر این است که نظام فلسفی را بر مبنای این حیات روزمره مبتنی سازد.

این امر همان هرمنوتیک واقع‌شدگی^(۱۳) است که در سال ۱۹۲۲ م. مطرح شد و در هستی‌شناسی بنیادین وجود و زمان بنحو کامل بسط یافت. وجود و زمان که اثری پر

نقش و نوا و چندآواست، تمایز میان اصیل و ناصیل بودن انسان را روشن میسازد. با تعمق بیشتر در اندیشه هایدگر متوجه میشویم که بحث از انسان اصیل و ناصیل در اندیشه وی از چنان جایگاه پراهمیتی برخوردار است که در حقیقت تمام مباحث دیگر

نزد وی به نوعی تحت سیطره این مسئله قرار دارند؛ به همین جهت هم هست که هایدگر در بحث و تفسیر از دیالکتیک افلاطون محوریت را بر این مسئله قرار میدهد و بر مبنای این مسئله شروع به بیان ویژگیهای انسان اصیل میکند. دازاین یعنی وجود

آنجایی بنا به معنای خودش موجودی است که در کنار سایر موجودات و امکانات زندگی میکند و در واقع در جهان در میان امکانات پرتاب شده است؛ یعنی دازاین از همان بدو پرتاب‌شدگی در اجتماع است و در میان دیگران حضور دارد و دیگری هم همیشه برای او حضور دارد. البته این در میان دیگران بودن و حضور دیگری بخودی‌خود برای دازاین

مسئله‌ساز نیست، بلکه دازاین وقتی در این زندگی اجتماعی اسیر دیگری و اوی مجهول و هر کسی^(۱۴) میشود و تحت تأثیر جمع قرار میگیرد و اقتضانات جمع سازنده تصمیمات

او می‌گردد نه خود اصیل وی، در اینصورت است که ناصیل میشود.

هایدگر که ریشه تمایز میان انسان اصیل و ناصیل را در زندگی اجتماعی داشتن انسان میداند، معتقد است «یونانیان اگزیستانس را بعنوان اگزیستانس در پولیس^۱ (شهر) میدانند».^(۱۵) همچنین نزد افلاطون نیز انسان در کنار نیازهای متعددی که دارد دارای توانایی اندیشیدن هم هست و این نیاز و توانایی به او امکان میدهد که در اجتماع زندگی کند و همیشه همراه با انسانهای دیگر باشد.

اما هایدگر بعد از بیان اینکه انسانها نزد افلاطون زندگی اجتماعی دارند و عبارت دیگر، حیوان سیاسی هستند، در ادامه میگوید: نزد افلاطون، این تنها ویژگی انسان نیست، بلکه همچنین به بیان یونانیان، انسان حیوانی است که سخن میگوید؛^(۱۶) یعنی نیازمند ارتباط با دیگران است و لازمه این ارتباط، سخن گفتن با همدیگر است. انسانها از طریق ارتباط برقرار کردن با همدیگر درصدد رفع تمام نیازهایشان هستند؛ نیاز به دفاع از خودشان، نیاز به همدلی با همدیگر، نیاز به محترم شمرده شدن و نیاز به دستیابی به حقیقت.^(۱۷) این نیاز اخیر مهمترین نیاز انسان است و تمام نیازهای دیگر نوعی ریشه در همین جستجوی حقیقت دارد؛ زیرا در هر زمینه، داشتن حقیقت، بهترین ابزار برای حفظ زندگی جسمانی و روحانی است. پس انسان از طریق سخن گفتن.^(۱۸) شروع به دستیابی به حقیقت میکند؛ حقیقت نزد یونانیان چه چیزی میتواند باشد غیر از آشکار کردن و از پوشیدگی در آوردن هر آنچه پوشیده است.

بنابراین واژه دال بر حقیقت‌یابی، یعنی:

«آلثوئین»^۲ (آشکار کردن و خارج کردن جهان از پنهانی و پوشیدگی؛ به این معنا، «آلثوئین» حالتی از دازاین انسانی است) خودش را به بیواسطه‌ترین وجه در «لگین»^۳ (سخن گفتن) نشان میدهد. «لگین» آن چیزی است که به بنیادترین وجه دازاین انسانی را می‌سازد. دازاین، خودش را در سخن گفتن بیان میکند؛ بواسطه سخن گفتن درباره چیزی، درباره جهان و... این «لگین» چنان نزد یونانیان بدیهی و امری روزمره بود که ایشان انسان را در نسبت با آن و بر مبنای آن بعنوان «موجود

1. πόλις
2. ἀληθεύειν
3. λέγειν

زنده‌یی که گفتار دارد^۱ تعریف می‌کردند. (۱۹)

بنابراین سخن گفتن، «فونه»^۲ است؛ یعنی ایجاد صدایی که متضمن یک «هرمنیا»^۳ (قابلیت درک) است که چیزی قابل فهم دربارهٔ جهان می‌گوید. سخن گفتن، در مقام این نوع ایجاد صدا، حالتی از وجود آن چیزی است که صاحب حیات است؛ یعنی حالتی از «پسوخته»^۴ است. ارسطو این حالت از وجود را بعنوان «آلثوئین» تصور می‌کند. بدین نحو، حیات بشری در وجود خویش، یعنی پسوخته، عبارت است از سخن گفتن و تفسیر کردن، یعنی اجرای «آلثوئین». ارسطو نه تنها در دربارهٔ نفس این حالت از امور را قوام هستی‌شناختی بخشید، بلکه، برای نخستین بار و پیش از هر کس دیگری، کثرت پدیدارها و کثرت امکانات متعدد «آلثوئین» را بر همین مبنا تفسیر کرد. این تفسیر در کتاب ششم/اخلاق نیکوماخوسی، طی فصول دوم تا ششم، (1138b35 و بعد)، جامهٔ عمل می‌پوشد. (۲۰)

حال پرسش این است که آیا حقیقت از طریق سخن گفتن آشکار می‌شود؟ و پیشتر از آن باید پرسید که سخن گفتن در وهله اول چیست؟ ابتدا باید گفت: «لگین (سخن گفتن) در نخستین وجه، بعنوان بیان و در اصل بعنوان سخن گفتن با دیگران دربارهٔ چیزی فهمیده شده است.» (۲۱)

در ادامهٔ بحث دربارهٔ سخن گفتن، هایدگر به بحث راجع به سفسطه و دیالکتیک روی می‌آورد؛ زیرا موضوع هر دوی آنها (دیالکتیک و سفسطه) سخن گفتن است. به همین جهت هایدگر لازم می‌بیند که در ابتدا توصیفی از آنها ارائه کند. به این منظور ضروری است که ما دیالکتیک را در مقابل سفسطه تحدید کنیم تا اینکه به فهم عمیق هر دو دست یابیم. هایدگر دربارهٔ سفسطه معتقد است که سفسطه به محتوای حقیقی موضوع مورد بحث بی‌اعتناست. از توضیحات وی چنین برمی‌آید که نخستین شکل سخن گفتن نزد سوفسطائیان وجود دارد که به محتوای موضوع مورد بحث بی‌اعتنا هستند:

۱۴۹

1. ζῶον λόγον ἔχον
2. φωνή
3. ἔργμηνεία
4. ψυχὴ



این بی‌اعتنایی را ما میتوانیم با روش بهتر از طریق پوچ خواندن و فاقد محتوای حقیقی بودن موضوع مورد بحث تعریف کنیم؛ یعنی این بی‌اعتنایی، در ارزیابی همین سیطره سخن و سخنگو بر چیز مثبتی مبتنی شده است. گفتار در سیطره‌اش بر تک‌تک افراد و نیز بر اجتماع، آن چیزی است که برای سوفسطایی خیلی قطعی است. حال از آنجا که این پایبندی سرسختانه به کلمه و بگفتار زیبا و مستقیم، بعنوان حالتی از سخن گفتن، به سخن گفتن درباره چیزی، همیشه مستلزم تعهدی است، علاقمندی به سخن گفتن، لافسه از قبل به محتوای حقیقی بی‌اعتناست، صرفاً از طریق این واقعیت که این علاقمندی بر صورت تنها، یعنی، صورت سخن گفتن و استدلال تأکید میکند. بعبارت دیگر، از آنجا که تمام سخن گفتن درباره چیزی است و از آنجا که سوفسطایی سخن میگوید، او باید درباره چیزی سخن بگوید، چه به محتوایی که درباره‌اش سخن میگویند علاقمند باشد، چه نباشد. اما دقیقاً چون او به این محتوا علاقمند نیست؛ یعنی چون او به محتوای گفتارش محدود نیست و چون برای او معنای سخن گفتن تنها در زیبایی سخن قرار دارد، به محتوای حقیقی بی‌اعتناست؛ یعنی او خود را از محتوای حقیقی آنچه میگوید رها ساخته است. حال از آنجا که سخن گفتن حالت بنیادین دستیابی به جهان و معاشرت با آن است و از آنجا که سخن گفتن حالتی است که در آن جهان در درجه اول حاضر است - و نه تنها جهان بلکه مردمان دیگر و خود او - پوچی^۱ (بیهودگی) سخن مساوی با بی‌اصلی و بی‌ریشگی اگزیستانس انسانی است. این معنای درست بی‌اعتنایی سفسطه به محتوای حقیقی بعنوان صورتی از بیهودگی است. به یاد داشته باشید که یونانیان اگزیستانس را بعنوان اگزیستانسی در پولیس (شهر) میدانند. (۲۲)

به این ترتیب ملاحظه میکنیم که چون دازاین در ابتدا تحت تأثیر دیگری و اوی مجهول و میگویندها است، به همان جهت سخن گفتن او اصیل نیست و در واقع:

از اینرو سخن گفتن، در ابتدا وراجی محض یا بیهوده‌گویی است که واقع‌شدگیش اجازه دیده شدن به چیزی دادن نیست، بلکه نوعی رضایت از

1. emptiness

خود است در پابندی به آنچه بنحو بیهوده گفته شده است. سیطرهٔ پرگویی دقیقاً موجودات را از دازاین پنهان میکند و در خصوص آنچه گشوده است و آنچه میتواند گشاینده باشد موجب کوری میشود. (۲۳)

پس سخن گفتن مطابق با امکان خاص اصیلش، هر آنچه را که به آن روی می‌آورد میپوشاند و انسان اجتماعی که از طریق سخن گفتن تعیین یافته است - سخن گفتنی که باعث بیتفاوتی دربارهٔ محتوایی اصیل میشود- انسان اصیل نیست.

پس سخن گفتن اغلب سخن گفتن صرف دربارهٔ چیزهاست که فی‌نفسه، «معلق بودن»^۱ است؛ بنابراین، از آنجا که سخن گفتن فی‌نفسه معلق بودن است، لوگوس دقیقاً ویژگی منتشر کردن معرفت مفروض را در ضمن تکراری دارد که هیچ ارتباطی با چیزهای گفته شده ندارد. (۲۴)

یعنی هر چند دازاین در صدد است از طریق سخن گفتن به حقیقت دست یابد، در زندگی اجتماعی دچار روزمرگی میشود و به هرزه‌درآبی روی می‌آورد و حقیقتجویی در وجود وی جای خود را به کنجکاوی صرف و پرگویی میدهد و هر قدر بیشتر سخن میگوید، کمتر به حقیقت دست مییابد. پس بر این مبنا، سخن گفتن، بر طبق «واقع‌شدگی اصیلش»، ناپوشیدگی نیست، بلکه دقیقاً پوشیدگی است. سخن‌گفته شده بر افراد واحد و همچنین بر جامعه سیطره دارد و باعث میشود انسان تحت سیطرهٔ دیگری درآید و ناصیل باشد؛ زیرا ارتباطش را با خصوصیات اصیل انسانی از دست میدهد و دیگر نمیتواند با خود موضوعات مورد بحث، یعنی گشودگی موجودات، سروکار داشته باشد.

هایدگر برای تأیید سخنان خود به نامهٔ هفتم و محاورهٔ فایدروس افلاطون استناد میجوید و مدعی است که در آنجا حملهٔ افلاطون بر نوشتن^(۲۵) در حقیقت حمله به «سخن گفتن عامیانه»^۲ است، بعنوان سخن گفتن معلق و بی‌مبنایی که نسبتی با چیزهایی که از آنها سخن گفته میشود ندارد.^(۲۶) مطابق فایدروس، در مقابل این

1. Free-floating
2. public speaking



سخن گفتن عامیانه، «لوگوس زنده»^۱ قرار دارد؛^(۲۷) «لوگوسی که در محاورهٔ دیالکتیکی ابراز میشود. نزد افلاطون تنها لوگوس بعنوان دیالوگوسی خاص، یعنی بعنوان محاوره‌یی دیالکتیکی، «حیاتش را از ارتباط با خود موضوعات میگیرد»^(۲۸) و آن دیالکتیک را در ارتباط با محتوایی اصیل، یعنی در ارتباط با گشودگی موجودات، که در آن اگزیستانس اصیل قرار دارد، میسازد.^(۲۹)

در مقابل اگزیستانسی که بی‌ریشه شده است و در مقابل روشی که آن خودش را در زندگی روحانی جمعی بیان میکند، اگزیستانس اصیل، یعنی اگزیستانسی در توجه به محتوای حقیقی، در توجه به گشودگی موجودات و بدست آوردن فهم بنیادینی از آنها که در اختیار است قرار دارد. عبارت دیگر، اگزیستانس اصیل ایدهٔ فلسفهٔ عملی را در اختیار دارد؛ همچنانکه سقراط ابتدائاً آن را مطرح ساخت و افلاطون و ارسطو آن را بنحو انضمامی بسط دادند. اکنون ما باید واقعاً این موضوع سادهٔ تضاد میان بی‌اعتنایی به محتوای حقیقی و توجه اصیل به آن - یعنی پژوهش اصیل - را بفهمیم.^(۳۰)

هایدگر در توصیف دیالکتیک از نظر افلاطون چنین میگوید:

دیالگسای^۲ گذر «از طریق گفتار» است، جدا شدن از آنچه بیهوده گفته شده است، با هدف رسیدن به بیانی اصیل، لوگوسی، دربارهٔ خود موجودات.^(۳۱)

این انگیزه برای گذر از لوگوس بعنوان وراچی، از آنچه بنحو بیهوده و شتابزده دربارهٔ همهٔ چیزها گفته شده، از طریق سخن گفتن اصیل، بسوی لوگوسی که بعنوان «لوگوس آلتس»، واقعاً چیزی را دربارهٔ چیزی که از آن سخن میگوید بیان میدارد، نیاز درونی خود فلسفه‌ورزی است.^(۳۲)

۱۵۲

پس ملاحظه میکنیم که دیالکتیک با خود موضوع و آشکار کردن آن سروکار دارد و از طرف دیگر هم درصدد آشکارسازی لایه‌های پوشانندهٔ وراجی است که همه

1. living logos
2. Διαλέγεσθαι

چیز را احاطه کرده است. دغدغه اصلی دیالکتیک دست یافتن به خود موجودات و آشکار کردن آنهاست.

بعلاوه، هایدگر مدعی است که دیالکتیک در این راه محکوم به شکست است؛ دیالکتیک هر چند میتواند از بیهوده‌گویی فراتر برود، لاجرم در تلاش برای گشودن چیزهایی که به آنها رو میکند ناکام میماند. دلیلی که او ارائه میکند این است که دیالکتیک «تمایل ذاتی به دیدن و به گشودن دارد».^(۳۳)

از سوی دیگر سخن گفتن، خطاب قرار دادن چیزی بعنوان چیزی است. در آنصورت این سؤال پیش می‌آید که آیا دیالکتیک برغم داشتن این تمایل میتواند به دیدن چیزی دست بیابد؟ آیا این امر با ماهیت سخن گفتن سازگار است؟ چرا که سخن گفتن (به بیان ارسطو) گفتن چیزی درباره چیزی است؛ پس ملاحظه کنیم که این تمایل بی‌نتیجه میماند.

چون «لوگوس» از آنجا که چیزی را بعنوان چیزی مورد خطاب قرار میدهد، در اصل برای فهمیدن چیزی که در معنای خودش نمیتواند بعنوان چیزی دیگر مورد خطاب قرار بگیرد بلکه صرفاً میتواند فی‌نفسه فهمیده شود، نامناسب است؛^(۳۴) یعنی در خطاب قرار دادن چیزی بعنوان چیزی، گشودگی و آشکار شدن رخ نمیدهد، بلکه با پوشیدگی مضاعف مواجه میشویم. پس در اینجا ملاحظه میکنیم که لوگوس، باصطلاح، شکست میخورد.^(۳۵)

دیالکتیک نمیتواند از زمینه زبانی که در آن قرار دارد فراتر رود، بلکه در «لگین» یعنی سخن گفتن باقی «میماند»؛ یعنی فقط میتواند در حد تلاشی برای گشودن چیزهای مورد پژوهش باقی بماند.^(۳۶)

بیان دیگر، دیالکتیک نمیتواند به هدفش برسد و نمیتواند بنحو محض و صرف موجودات را آشکار کند و تا زمانی که در لگین باقی است، نباید بازی محضی تلقی شود بلکه کارکرد خاصی دارد، چرا که از بیهوده‌گویی فراتر میرود و وراجی را مهار میکند و در گفتگوها، یعنی در آنچه که موضوع مورد بحث است، اثر آن وجود دارد. در این طریق، دیالکتیک چیزهایی را که از آنها سخن میگوید در نخستین اشاره و در ظاهر بیواسطه‌شان حاضر میکند. این

یعنی دیالکتیک فهمی از موضوع مورد پژوهش بدست میدهد؛ برخلاف بیهوده‌گویی که هر چیزی را که به آنرو میکند میبوشاند. دیالکتیک به ما صرفاً اشاره‌ی مبهم از آنچه واقعاً هست میدهد. خود شیء فقط میتواند در ادراکی مستقیم آشکار شود. دیدن حقیقت از طریق «نوئین»^۱ [شهود کردن، دیدن] بدست می‌آید و این «نوئین» بنا به محدودیت خود دیالکتیک امکانپذیر نیست و «نوئین» در آن دیانوئین است. بزعم هایدگر دیالکتیک بستر و زمینه شهود را آماده میکند ولی به خود شهود دست نمی‌یابد.

آنچه از این برداشتها و تلقیهای هایدگر از دیالکتیک افلاطون، بدست می‌آید این است که انسان موجودی اجتماعی است و از طریق سخن گفتن تعریف میشود و به هر صورت، سخن گفتن چیزهایی را که از آنها سخن گفته میشود میبوشاند، بنابراین وجود اجتماعی انسان وجودی اصیل نیست. وجود اصیل که در تلاش برای گشودن جهان است، از طریق دیالکتیک تجسم مییابد که در صدد غلبه بر پوشیدگی سخن بیهوده است؛ بیهودگی که وجود جمعی انسان را فراگرفته است. با وجود این، دیالکتیک در گشودن جهان چنانکه هست شکست می‌خورد؛ چون نمیتواند از زمینه زبانش فراتر رود و به ادراک مستقیم چیزها دست یابد.

اینک با مراجعه به محاورات افلاطون درصدد هستیم ابتدا شواهدی برای دعاوی هایدگر مبنی بر اینکه از نظر افلاطون انسان حیوان اجتماعی است و دارای توانایی سخن گفتن است و همچنین دیگر دعاوی او ارائه کنیم و سپس به ارزیابی صحت و سقم این ادعای هایدگر که دیالکتیک به حقیقت دست نمی‌یابد پردازیم و ببینیم که هایدگری که زبان را خانه هستی میداند چگونه میتواند معتقد باشد که دیالکتیک به حقیقت دست نمی‌یابد.

تبیین و بررسی

هایدگر معتقد است نزد افلاطون انسان، حیوان اجتماعی است. مراجعه به محاورات افلاطونی مؤید این ادعای اوست؛ چرا که افلاطون در منکسنوس (۲۳۸C) سیاسی بودن، یعنی در شهر زیستن را مشخصه انسان میداند. شهر بعنوان جامعه انسانی مفهومی بنیادین نزد افلاطون است و او در محاورات مختلف از آن سخن گفته است. البته قبل از

افلاطون نیز یونانیان انسان را موجودی اجتماعی میدانستند و بعد او هم، ارسطو با تعریف انسان بعنوان حیوان سیاسی این مطلب را تأیید میکند.

اما حیوان اجتماعی بودن انسان بدینمعنا نیست که انسانها از ابتدا همانند مورچگان یا زنبوران زندگی اجتماعی دارند، بلکه چنانکه در جمهوری (c-۳۶۹b) میبینیم جامعه بشری از روی نیاز بوجود آمده است؛ چون انسان خودکفا نیست و تنها در صورتی میتواند نیازهای مختلفش را رفع کند که در شهر و اجتماع زندگی کند. در پروتاگوراس (d-۳۲۲a) نیز میخوانیم که انسانها در ابتدا در گروههای پراکنده زندگی میکردند، نیاز به دفاع از خودشان در مقابل حیوانات وحشی آنها را مجبور کرد که با همدیگر زندگی کنند و شهر را تشکیل دهند؛ اما چون دارای استعداد سیاسی نبودند زئوس توسط هرمس به همه آنها عدالت (احترام به قانون) و شرم (احترام به اطرافیان) را بطور مساوی هدیه داد تا بتوانند با همدیگر زندگی کنند. در جمهوری (c-۳۶۹) نیز بطور ضمنی ملاحظه میکنیم که علت وجود شهر را چیزی جز نیاز نمیداند. در تیمائوس هم این مسئله در جاهای مختلف (مثلاً در ۴۲) هم در قالب خانواده و هم در قالب جامعه دینی و اعتقادات مذهبی بیان شده است.

ادعای دیگر هایدگر این است که نزد افلاطون، انسان، علاوه بر اجتماعی بودن، حیوانی است که سخن میگوید. در تأیید این ادعا همین کافی است که بگوییم فلسفه افلاطون شکل محاوره‌یی دارد و شکل محاوره‌یی داشتن به چه چیزی غیر از بیان جایگاه والای سخن گفتن و دیالوگ و دیالکتیک میتواند دلالت داشته باشد. دیالکتیک نزد افلاطون از چنان اهمیتی برخوردار است که برغم داشتن معانی مختلف در آخر نزد وی مساوی و برابر با خود فلسفه میشود و فلسفه چه میتواند باشد غیر از جستجوی حقیقت و وصول و دستیابی به حقیقت. اگر حقیقت آدمی را نفس و حقیقت نفس را عقل (فکر) تشکیل داده است، افلاطون در سوفسطایی (۲۶۴a) بصراحت میگوید که تفکر کردن درواقع سخن گفتن با خویشتن است. بدین ترتیب حقیقت آدمی را سخن تشکیل میدهد؛ چه سخن با دیگری و چه سخن با خویشتن.

اما ادعای مهم هایدگر (که پس از بحث درباره مراتب سخن گفتن آن را مطرح میسازد) این است که شکل فلسفی سخن گفتن، یعنی دیالکتیک، درنهایت با شکست

مواجهه میشود. برای بررسی این ادعا لازم است سیری در مفهوم دیالکتیک در فلسفه افلاطون داشته باشیم و سپس اظهار نظر کنیم.

افلاطون مفهوم دیالکتیک را بعنوان یک روش از سقراط به ارث برد. در نخستین فعالیت‌های فلسفی افلاطون، دیالکتیک وی همان دیالکتیک استادش و ادامه آن بود؛ هر چند به او در طول فعالیت‌های فلسفیش، تغییراتی تکاملی هم در محتوا و هم در صورت این مفهوم پدید آورد و دیالکتیک نزد او بصورت دیالکتیکی، یعنی پیشرونده، به حیات خود ادامه داد. دیالکتیک افلاطون دارای چندین معناست؛ به همین جهت هم نباید صرفاً به یک معنای دیالکتیک قناعت کرد و از دیگر معانی آن غفلت ورزید. دیالکتیک در محاورهٔ منون (۷۵d) روش نیکوی بحث در میان دوستان است. در این محاوره، (۷۵c بعد)، منظور از دیالکتیک، همان شیوه استدلال فلسفی است که برخلاف شیوهٔ سوفسطائیان با روحیه رقابت پیش نمی‌رود، بلکه در جو همکاری استمرار مییابد و هدف آن فقط جستجوی حقیقت است نه خودنمایی شخصی. در این محاوره بردهٔ بیسواد دربارهٔ مسئلهٔ ریاضی در ضمن سؤال و جواب - یعنی به اصطلاح از طریق روش مامایی سقراط - به جواب درست دست مییابد. در واقع دستیابی برده به پاسخ درست از طریق دیالکتیک امکانپذیر میشود.

در محاوره کر/تولوس (۲۸۳d-e) گفته میشود شخص «دیالکتیک‌دان» باید بتواند «اشیاء» موجود را براساس انواع آنها تقسیم کند و هر کدام را در زیر صورت واحدی قرار دهد» و لازمهٔ این تقسیم مهارت در دیدن است. چرا که لازمهٔ هر تقسیمی معرفت کافی به کل امور داشتن و عالم به مبادی و مبانی و مقاصد امور بودن است؛ معرفتی که شخص را توانا میسازد تا بتواند صورت هر چیزی را تشخیص بدهد.

در محاوره مهمانی، استدلال فلسفی (در جمهوری (۵۳۲a) این استدلال فلسفی «دیالکتیک» نامیده میشود) باید بسوی ادراک صورت زیبایی که دارای وجود مستقلی است، پیش برود (۲۱۱a). در طی این جریان، عقل ابتدا از صورتهای مشترک میان دسته‌هایی از جزئیات آگاه میشود، سپس حواس را کنار میگذارد و خودش بمنظور درک صورتهای بالاتر و کلیتر صعود میکند و سرانجام به دیدار صورت متعالی خوب نایل میشود؛ همان صورتی که در این محاوره، متناسب با گفتارهای ضیافتی مربوط به عشق، بنام «زیبایی» نامیده شده است. هدف همهٔ سخنان سقراط در اینجا، دربارهٔ مراحل و

پله‌های اسرار عشق، نمودار ساختن فرایند «باهم دیدن» دیالکتیکی چیزهای محسوس و رؤیت «زیبای فی نفسه» نامحسوس است.

دیالکتیک در جمهوری (۵۱۱b-c، ۵۳۲a، ۵۳۳c) بمعنای روش سیر صعودی است. در همین محاوره (۵۳۴e) گفته شده است که دیالکتیک سرآمد و تاج همه علوم است و همواره موضوع واحدی دارد که دنبال ذات لایتغیر هریک از موجودات است. در کتاب ششم و بخصوص کتاب هفتم همین محاوره تصریح میشود که دیالکتیک به برترین موضوع، یعنی مثال خیر میپردازد (۵۰۴e). افلاطون دیالکتیک را عروجی سخت و توانفرسا بسمت تأمل مُثُل^۱ سرمدی میداند. این مُثُل دارای سلسله مراتب هستند و بالاترین آنها مثال خیر است. کسانی که به این فعالیت میپردازند، همواره عاشق شناختن^(۳۸) آن هستی یگانه ابدی هستند که دستخوش کون و فساد نیست (۴۸۵ b-c).

خاتمه و حدنهایی در تأمل عالم معقول حاصل میشود؛ یعنی در سکون و آرامشی بدست می‌آید که رؤیت عالم متعالی لایتغیر را مهیا میسازد. بعقیده افلاطون، اهل دیالکتیک هنگامی که موفق به وصول قله شد کاری جز آن ندارد که در پیشگاه آنچه مقابل خود مییابد سر فرود آورد و به ستایش بپردازد. در این معناست که افلاطون مینویسد: «کسی که در راه دیالکتیک گام بردارد، از حواس یاری نمیبوید، بلکه تنها با یاری خرد و با یاری جستن از مفهومیهای مجرد، به هستی حقیقی هر چیز راه مییابد. اگر در این مرحله نیز دست از طلب بر ندارد تا ماهیت حقیقی «خوب» برین را «دریابد»، در آنصورت میتوان گفت که به بالاترین قله عالم شناختنیها رسیده است» (کتاب ۷، ۵۳۲b و بعد).

افلاطون شرح چگونگی وصول به مثال خیر و بیان حقیقت مثال خیر را بس دشوار میداند و برای این منظور فقط به ذکر سه «تمثیل» یعنی تمثیل خورشید (۵۰۷b-۵۰۹c)، تمثیل خط (۵۰۱۱ e-۵۰۹ c) و تمثیل غار (۵۱۹ b-۵۱۴ a) اکتفا میکند. وی در هر سه تمثیل از دیدار مُثُل که از نظر او همان حقیقت هستند، بحث میکند و معتقد است که دیالکتیک‌دان با تحمل دشواریها و کنار زدن سایه‌ها

1. ideas



میتواند به «دیدار» خود حقیقت نایل شود.

در واقع علم یا تعقل محض به موجودات معقول اعلی، یعنی مثل، میپردازد. این علم از فرضیه‌یی به فرضیه دیگر صعود میکند، تا بدانجا که در این سیر عروجی، فکر به ادراک آن چیزی نایل میشود که «مبدأ کل» است و خود دیگر مشروط به هیچ شرطی نیست.^(۳۹) در این لابلشروط، به آسانی میتوان خیر اعلی را که بعنوان مطلق مبدأ همه معقولات است، باز شناخت. این عروج اصل و اساس دیالکتیک را که روش اعلای معرفت است، تشکیل میدهد.

روش دیالکتیک به دو مرحله متوالی و مکمل یکدیگر تقسیم میشود: از یک طرف «دیالکتیک صعودی» که به ادراک مثل عقلی نایل میشود و بتدریج تا خیر مطلق که از حیث وحدت و تعالی مطلق خویش اصل و مبدأ همه چیز است، عروج میکند؛^(۴۰) از طرف دیگر، «دیالکتیک نزولی» کثرات سلسله مراتب مثل را بعنوان نتایج خیر مطلق استنتاج میکند. از این حیث عالم دیالکتیک به قصاب ماهری شباهت دارد که قادر به بریدن یک لاشه در محل مفاصل طبیعی آن است.^(۴۱) اما این معرفت که قادر به احاطه بر وجود و بسط معرفت یقینی است، فقط در صورتی ممکن است که روح از حیث نسبتی که بنا به طبیعت با حقیقت وجود دارد، نظام یابد.

در کتاب ششم (d-c-50) هدف دیالکتیک شناخت مستقیم زیبایی و خوبی است؛ زیرا وقتی آن دانشها^(۴۲) را از این دیدگاه مدنظر قرار دهیم، هماهنگی، نسبت و نظم جهان را آشکار میسازند و برپایه اصل کهن «همانند همانند را میشناسد»، روح فیلسوف نیز به این نظم و هماهنگی شباهت پیدا میکند.

جنبه نزولی یا تقسیمی دیالکتیک در محاورات سوفسطایی، فایدروس، سیاستمدار و فیلیبوس برجستگی خاصی دارد. در این محاورات افلاطون شروع به پرسش و پاسخ یعنی همان گفتگو میکند و از طریق این گفتگو به جمع و تقسیم میپردازد تا به تعریف و حقیقت هر چیزی دست یابد. در واقع دیالکتیکدان باید بتواند ابتدا یک روش و نظری اجمالی در پیش بگیرد و انواع کثیر و پراکنده را تحت یک صورت کلی قرار دهد، بطوری که شیء مورد تعریف در درون آن جای گیرد و بدین ترتیب آن را از اعضای سایر جنسها جدا سازد؛ سپس، این صورت کلی از ناحیه پیوندگاههای طبیعی به دقت تقسیم میشود تا اینکه از راه بکار بردن فصلهای متوالی به نوع سافل برسیم.

۱۵۸



افلاطون تا آخر عمرش به روش جمع و تقسیم وفادار بود و در *قوانین* (۹۶۵c) نیز اشاره میکند که در پژوهش یک چیز هیچ شیوهی روشنتر و دقیقتر از این نیست که از راه نمونه‌های فراوان و مختلف به شناخت صورت واحدی راه یابیم و سپس همه این نمونه‌ها را نسبت به آن صورت تنظیم نماییم.

مهمترین قاعده‌یی که وجود دارد این است که تقسیمات دیالکتیکی باید با واقعیت مطابقت داشته باشد؛ یعنی از روی تمایزهای هستی‌شناختی میان صورتهای انجام پذیرد. این تمایزها کشف کردنی هستند نه وضع کردنی.^(۴۳) افلاطون در اینجا تصریح میکند که هستی و شناسایی باید متناظر با هم باشند و شناخت و تمام تقسیمات و اعمال آن باید مطابق با هستی و عالم واقع باشد.

در *فیلبوس* ملاحظه مثال واحد برای هر چیز یا هر دسته از اشیاء در واقع همان مرحله جمع است. بدینصورت که پس از ملاحظه نمونه‌هایی جزئی از یک نوع بواسطه شهود فلسفی خویش به دیدار مثل مربوط بدان، نایل خواهیم آمد. این سیر ارتقایی همان است که در محاوراتی چون *میهمانی* و *فایدون*، *جمهوری* و *فایدروس* مورد تأکید قرار گرفته است. چنین نیست که مثل را در طی این طریق بصورت من‌عدنی وضع کنیم، بلکه ما آنها را کشف میکنیم. در واقع اهل دیالکتیک به کشف مثل عینی نایل می‌آیند و برپایه واقعیتها و نفس الامر به جمع و تقسیم میپردازند. وقتی براساس شهود خویش بطور اجمالی از کثرتی به وحدتی عینی (یعنی به یک مثال که حکم جنس‌الاجناس را دارد) رسیدیم و سپس بر همین اساس تقسیمهای خود را در بین مثالها ادامه دادیم تا از این وحدت به لبه نامتناهی (یعنی به آخرین مثال که در اینجا حکم نوع الانواع یا نوع سافل را دارد) رسیدیم، واحد خویش را در اندرون نامتناهی رها خواهیم کرد؛ بدینگونه است که اهل دیالکتیک از عهده حل مسئله واحد و کثیر برمی‌آید: از کثرت نامتناهی افراد جزئی به وحدت نهایی میرسد (مرحله جمع) و از آن وحدت بسوی کثرتها تا رسیدن به مرز نامتناهی باز می‌گردد (مرحله تقسیم).^(۴۴)

افلاطون در *نامه هفتم* (۳۴۱c-e) درباره فلسفه، در عکس‌العمل به عمل دیونوسیوس دوم، می‌گوید: «من هیچ رساله‌یی درباره این موضوع ننوشته‌ام و نخواهم نوشت. زیرا این موضوع، برخلاف دیگر شاخه‌های معرفت، پذیرای «بیان» نیست؛ بلکه پس از گفتگوی

فراوان دربارهٔ موضوع و پس از حیاتی که در معیت یکدیگر سپری شود، به ناگاه گویی نوری در یک روح، بواسطه شعله‌یی که از روحی دیگر به آن زده شود، درخشیدن میگیرد و سپس برای خودش جا باز میکنند... به صلاح انسانها نمیدانم که به اصطلاح رساله‌یی درباره این موضوع (یعنی درباره طبیعت واقعی اشیاء) نوشته شود، جز برای عده‌یی که با اندک اشاره‌یی خودشان آن را درمییابند». او دربارهٔ دیالکتیک در این نامه میگوید: برای شناخت هر چیزی که وجود دارد سه چیز وجود دارد که بواسطهٔ آنها باید به این امور شناخت پیدا کنیم. معرفت چهارمین چیز است و پنجمین همان است که بخودی خود شناختنی است و واقعیت راستین میباشد. پس در ابتدا نام و بعد تعریف و در مرحلهٔ سوم تصویر و چهارم معرفت شیء را داریم. (۳۴۲a-b). افلاطون معتقد است که اهل ظاهر در معرفت به اشیاء به همین چهار مورد اکتفا میکنند و کاری به جستجوی ذات نهفته در آنها ندارند و فقط اهل دیالکتیک هستند که با بالا و پایین رفتن در میان این چهار مورد به مرحله پنجم (شناخت ذات واقعی) امور میرسند. در پایان آنگاه که نامها، تعریفها، تصویرها و دیگر انطباعات حسی را بطرز دوستانه و عاری از رقابت بدخواهانه و با بکار بردن شیوهٔ درست پرسش و پاسخ با یکدیگر سنجیدیم و مورد آزمایش قرار دادیم، ناگهان دانش مربوط به هر کدام از آنها بروشنی رخ مینماید و عقل با بروز دادن کل قوایی که در حیطةٔ توان آدمی است به نورانیت کامل میرسد و ذات شیء مورد نظر را میبیند (b ۳۴۴).

حال در بررسی ادعای هایدگر بنظر می‌آید که وی از چندین مطلب نتیجه‌گیری میکند که دیالکتیک افلاطون محکوم به شکست است؛ یعنی دیالکتیک افلاطون قادر به دیدن نیست، بلکه صرفاً تلاش و کوشش است. اما چرا دیالکتیک در آشکار کردن چیزها هنگام روی کردن به آنها شکست میخورد؟ یا به بیان دیگر، چرا هایدگر گمان میبرد که دیالکتیک افلاطون محکوم به شکست است؟

۱۶. شاید یک دلیل این سخن افلاطون (به پیروی از سقراط) باشد که خود را فیلسوف یعنی دوستدار دانایی (و همیشه در راه و بسوی دانایی) معرفی میکند، در حالی که دانایی کامل را از آن خدایان میداند. همچنین میتوان به ناتمام ماندن بحثها در اکثر محاورات افلاطونی استشهاد کرد و نیز به این نکته که برخی محاورات حاوی سخنان نهایی افلاطون که او وعدهٔ نگارششان را داده بود (همانند محاورهٔ فیلسوف) هرگز نوشته نشد. نامهٔ هفتم و محاوره مهمانی افلاطون را نیز میتوان



بعنوان شاهدهی بر این ادعای هایدگر معرفی کرد. افلاطون هم در نامه هفتم و هم در مهمانی از ادراک غیر زبانی چیزها سخن میگوید. وی در مهمانی مدعی است که میتوان صورت زیبایی را از طریق نوعی بصیرت فهمید و اینکه صورت زیبایی که بدین طریق فهمیده میشود «صورت یک چهره یا دست یا هر چیز جسمانی» نخواهد بود. این صورت، سخن یا معرفت یا هر چیز دیگری که در چیزی دیگر وجود دارد نخواهد بود، بلکه چیزی است که در خودش و از طریق خودش در وحدتی جاویدان باقی میماند (۲۱۱a). اما فهم صورت زیبایی به یک شروع نیاز دارد که همانا قدم نهادن در راه صعودی عشق است: این راه با عشق ورزیدن به زیبایی جسمانی شروع میشود و بسوی عشق ورزیدن به زیبایی عقلانی پیش میرود. در حقیقت، مطالعه فلسفه، مرحله یکی مانده به آخر این صعود است (۲۱۰d) و فلسفه، در سرتاسر محاورات افلاطونی، در سخن گفتن از طریق دیالکتیک تحقق مییابد.

در نامه هفتم نیز افلاطون، در حمله به کلّ زبان، چه نوشتاری و چه گفتاری، مدعی است که نوع نهایی معرفت از سنخ بصیرت غیرقابل انتقال است (۳۴۳a-d)؛ این ادعای او بدین معناست که لغات صرفاً میتوانند توصیف ناقصی از واقعیت صور بدست دهند. البته افلاطون قبول دارد که جرّقه چنان بصیرتی بضروره از طریق گفتگوی دیالکتیکی زده میشود.

در محاوره آپولوژی میبینیم که سقراط به سه نوع عقل معتقد است: عقل واقعی که صرفاً خدایان دارند (۲۳a)؛ عقل انسانی واقعی که بر طبق خدای دلفی عقل سقراط است (۲۰d)؛ عقل ناموثق انسانی که سقراط نمیداند آن را چه بنامد (۲-۲۰e۱) و تمامی کسانی دارای آن هستند که معتقدند چیزی را میدانند بدون اینکه واقعاً آن را بدانند (۲۲e-۲۱b). پس عقل اخیر که نمیتواند به حقیقت دست یابد؛ میماند عقل سقراطی (سقراط بعنوان نمونه ذکر میشود) که آن هم دانایش فقط محدود به این است که میدانند که نمیدانند؛ یعنی آگاه به نادانی خویش است. پس دستیابی به حقیقت فقط از آن عقل واقعی خدایان است.

همچنین هایدگر در تفسیر «آلثوئین» [گشودن] چنین میگوید:

به هر حال بطور واقعی دقیقاً لوگوس است که معمولاً به تمام حالات ناپوشیدگی نفوذ



میکند، چونانکه تمام صور «آلثوئین» که ما در ارسطو دیدیم، باستانهای «نوس»، از طریق خصوصیت «متالوگوی» تعین مییابند: در گفتار تحقق مییابند. به هر حال، ارسطو این ارتباط میان «لوگوس» و «آلثوئین» را بدقت مورد بررسی قرار نمیدهد. در واقع او جز اشاره‌ی به این امر نمیکند که تمام حالات «آلثوئین» اولاً و تا حد زیادی «متالوگوی» [در گفتار تحقق یابنده] هستند. «لوگوس»، خطاب قرار دادن چیزی در گفتار، بیواسطه‌ترین حالت تحقق بخشیدن ما به «آلثوئین» است، در حالی که «نوس»، ادراک محض، فی‌نفسه برای انسان، «زون لوگون اخون» [حیوان دارای سخن]، ممکن نیست. برای ما، «نوئین» [دیدن] در ابتدا و تا حد زیادی «دیانوئین» [اندیشیدن] است، زیرا بحث ما درباره اشیاء تحت سیطره لوگوس است. (۴۵)

این دیالکتیک دارای تمایلی ذاتی به دیدن و گشودن است. بنابراین هیچکس دیالکتیک را از طریق متمایز کردن شهود و اندیشیدن و قرار دادن دیالکتیک در طرف اندیشیدن نخواهد فهمید. دیالکتیک چیزی همانند مرتبه‌ی برتر از آنچه بعنوان اندیشیدن شناخته میشود، در مقابل به اصطلاح شهود محض نیست، بلکه کاملاً برعکس، تنها معنا و مفهوم دیالکتیک آماده ساختن و بسط شهودی کاملاً اصیل، عبور از آنچه صرفاً گفته شده است، میباشد. این واقعیت که افلاطون تا آنجا پیش رفت که در نهایت خود موجودات را ببیند و در معنایی خاص بر دیالکتیک فائق آید، نقصی است که فرایند دیالکتیک افلاطون متضمن آن است. (۴۶)

هایدگر در ناتوان دیدن دیالکتیک افلاطون در دستیابی، به حقیقت به ساختار خود لوگوس نظر دارد؛ زیرا لوگوس نزد افلاطون مخاطب قرار دادن چیزی بعنوان چیزی است و در این حالت چنانکه هایدگر هم میگوید نوئین رخ نمیدهد؛ چرا که لازمۀ نوئین دیدن مستقیم است، اما لوگوس نوئین نیست بلکه دیانوئین است. ۱۶۲

ما با بررسی محاورات افلاطون متوجه میشویم که هر چند نزد وی در هر مرتبه از سیر دیالکتیکی، شهود همراه با لوگوس و دوشادوش هم هستند، اما آخرین مرحله دیالکتیک که شهود حقیقت در آن رخ میدهد یا وقوع مییابد، شهود بدون همراهی لوگوس است؛ یعنی گویی که دیالکتیک دو رویه دارد: یک رویه لوگوس و یک رویه شهود. از این منظر انتقاد هایدگر از افلاطون مبنی بر اینکه از طریق لوگوس دیدن روی



نمیدهد، قابل رفع و رجوع است. اینکه او میگوید دیالکتیک افلاطون محکوم به شکست است؛ بدینمعناست که وقتی اهل نظر به نهایت خیر خود میرسد یعنی به مبدأ یا مبادی اولیه (زیبا، واحد، خیر) میرسد. اینبار فقط میتواند نظاره‌گر و یابنده باشد و هرگز دیگر قادر نیست آنچه که یافته است بر زبان آورد؛ یعنی در قالب دیالکتیک بریزد. درواقع ابتدا و انتهای راهی که دیالکتیک نامیده میشود، شرطهای دیالکتیکند و نه شطرها و اجزاء آن. اما باید افزود که دیالکتیک بمعنای عام کلمه که برابر با فلسفه باشد حتی همین طرفین شهودی را نیز شامل میشود و این در واقع یک نزاع اصطلاح‌شناختی است.

اما انتقاد اصلی هایدگر سر جای خود باقی است. ما گفتیم دیدار مثل از طریق شهود امکانپذیر میشود و این مثل موجود هستند نه وجود؛ چرا که «لوگوس حالت دستیابی به موجودات است».^(۴۷) لبه تیز انتقاد هایدگر نیز متوجه همین مسئله است. وی در پشت انتقاد از دیالکتیک در حقیقت از موجودبینی افلاطون انتقاد میکند؛ زیرا معتقد است که دیالکتیک افلاطون اگر هم بتواند ما را به موجود میرساند نه وجود. مثل و حقیقت افلاطونی هر دو موجود هستند.

واقعیت امر این است که حقیقت نزد افلاطون با حقیقت نزد هایدگر متفاوت است. حقیقت نزد هایدگر آلتیثا است؛ ما نمیتوانیم حقیقت را در صدق و گزاره و مطابقت محصور سازیم؛ حقیقت هر لحظه بر ما منکشف میشود، در اینجا پدیدارشناسی هایدگر نمایان میگردد. پس هایدگر در اینجا هم مثل تمام جاهای دیگر از موجودبینی افلاطون انتقاد میکند؛ موجودبینی که بزعم وی تمام تاریخ فلسفه غرب و بیان دیگر، تمام متافیزیک را به انحراف کشانده است. وجود را موجود دیدن و حقیقت را محصور در صدق و گزاره ساختن از نظر هایدگر همه و همه از جانب افلاطون است. حقیقت و وجود در نزد هایدگر دو جلوه از یک امر واحد هستند که هر لحظه به جلوه‌یی آراسته و برای ما پدیدار میشوند.

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر ما به تماشای اندیشه دیالکتیکی افلاطون در آینه گزارش هایدگر نشستیم. ملاحظه کردیم که دیالکتیک مفهومی بنیادین در اندیشه افلاطون و دارای معانی متکاملی است که بزعم افلاطون از طریق آن میتوان به تماشای حقیقت نشست. آنچه محاورات از افلاطون برمی‌آید این است که تفکر وی همیشه در راه است؛ در راه دستیابی به حقیقت. هر چند در برخی محاورات افلاطون از دیدار مثل سخن میگوید، اما

در جاهای دیگر مدعی است که دیدار حقیقت فقط برای خدایان میسر است و بس و ما فقط میتوانیم دوستدار حقیقت و بیان دیگر، در جستجو و در راه حقیقت باشیم. چنین بنظر میرسد که هایدگر در جستجوی حقیقت با افلاطون هم‌رأی است؛ چرا که او هم فلسفه‌اش را در راه بودن - در راه حقیقت بودن - میداند. روش پدیدارشناسی وی و اعتقاد به اینکه هر لحظه حقیقت بنحوی بر ما آشکار میشود و تعریفش از حقیقت بمثابة «آلثتیا» گواه همین مطلب است. در واقع در عین حال که حقیقت از نظر هایدگر انکشافی است که برای انسان اصیل رخ میدهد و برای افلاطون نیز حقیقت در مواجهه عقلانی با مُثُل یعنی دیدارها رخ میدهد و امری شهودی و کشفی است، انتقاد هایدگر بر این وجه از فلسفه افلاطون است که او متعلق شهود را ذوات ثابت دانسته و دیالکتیک را که جریانی پویا و پایان‌ناپذیر است در حدّ نیل شهودی به ذوات یا ایده‌ها پایان یافته و متوقف معرفی میکند، در حالی که حقیقت بمثابة انکشاف در نظر هایدگر جریانی پایان‌ناپذیر است. اساس این اختلاف در همین بیان معروف هایدگر است که افلاطون موجودها را به جای وجود قرار داده و تجلّی و ظهورهای مستمر و بیپایان وجود را با محصور کردن آن در قالبهای موجودات از آن سلب کرده است.

به این ترتیب میبینیم که هایدگر مدعی است که دیالکتیک افلاطون رو بسوی مثل که همان حقیقت از دیدگاه افلاطون است دارد؛ حال چه به دیدار مثل دست یابد و چه دست نیابد، دچار موجودبینی میشود و نمیتواند به وجود دست یابد. بر این مبنا میبینیم که هایدگر یک فیلسوف مفسّر است نه مورخ مفسر.^(۴۸) در واقع او با گذشتگان آن میکند که ارسطو^(۴۹) با گذشتگانش میکرد، یعنی مباحث گذشتگان را بنحوی تنظیم و تدوین میکند که در راستای و در خدمت اهداف خودش باشد. به همین جهت میتوان گفت که گزارش و نقدهای هایدگر از منظر فلسفه خودش هم راست و هم وارد است، ولی از غیر آن منظر نه راست و نه وارد است.

پی‌نوشتها:

۱۶۴

۱. هایدگر معتقد است «destruction» باید بمعنای «de-construct» و نه بمعنای تخریب فهمیده شود. اما «deconstruct» چیست؟ آنچه که معنای وجود را میپوشاند؛ ساختارهایی که بر روی همدیگر قرار گرفته و معنای وجود را غیرقابل فهم میسازد. ما باید سنت متصلب شده را روان سازیم و پوشیدگیهایی را که این سنت بوجود آورده است از میان برداریم. بنابراین باید با راهنمایی پرسش از وجود محتوای سنتی هستی‌شناسی باستان را تخریب کنیم تا اینکه به تجربه‌های اصلی که در آنها تعینات نخستین و راهنمای وجود بدست آمده، دست یابیم. «destruction» سنت هستی‌شناختی را متزلزل نمیسازد بلکه امکانات مثبت آن را هویدا نموده و آن را محدود به حدودش میسازد. این شیوه نه درباره گذشته بلکه درباره رویکرد شایع و کنونی به تاریخ هستی‌شناسی به انتقاد



میپردازد. «Destruction» در اینجا معنایی شبیه به بازبینی (Wiederholung) دارد. «Destruction» تبیینهای سنتی و رایج دربارهٔ مثلث ارسطو و نیز مفاهیم مسلم که احتمالاً از ارسطوی مورد سوءفهم قرار گرفته برگرفته شده‌اند را واژگون میسازد. «Destruction» ارسطو را تخریب نمیکند بلکه امکاناتی را که تاکنون در اندیشه و آثار او پنهان مانده است، آشکار میسازد و به تجربه‌هایی که آن امکانات را الهام بخشیده‌اند دست مییابد (A, Inwood, Heidegger Dictionary, p. 183). بحث از «destruction» در وجود و زمان (بند ۶) مطرح شده است.

در واقع دریدا ابتدا واژهٔ ساخت‌زدایی را بعنوان کوششی برای ترجمهٔ مقاصد هایدگری از واژه «destruction» (ساخت‌زدایی یا ساختارزدایی غیرمنفی) و از واژه «Abbau» (تخریب یا بهتر بگوییم برهنه کردن [۱۳/۱۷]، ۳۸۸) بکار میبرد. در نظر هایدگری که کتاب وجود و زمان را نوشته است، پروردن و شرح استادانهٔ معنای «وجود» بدرستی اهمیت نمییابد، مگر آنگاه که سنت هستی‌شناختی - سنتی که در آن مسئله «وجود» فراموش شده است و بتعبیری دقیقتر بُعد زمانی این مسئله را از یاد برده است - را کاملاً تکرار کنیم و ساختار آن را بگشاییم. در درس خطابه ۱۹۶۲ م «زمان و وجود» واژه «Abbau» (تخریب) او نیز بعنوان واژه مترادف با «destruction» بمثابة زودن پیوستهٔ لایه‌های پوشیده‌ی بکار میبرد که بر روی نخستین ترجمه وجود از زبان یونانی (Anwesenheit) سایه افکنده‌اند. تکرار سنت مابعدالطبیعی، تخریب یا تجزیه‌ی است که ناگفته‌های آن را بعنوان ناگفته آشکار میسازد (کریچلی، سیمون، «ساخت‌زدایی و دریدا»، ترجمه حسن فتحی، نامه فرهنگ، ش ۳۶؛ ۱۳۱ و ۱۳۲). همچنین برای توضیحات ر.ک: ساختار و تأویل، ص ۳۷۵-۴۵۱.

«تکرار» در بند بالا را نباید در معنای متعارف فهمید، بلکه از نظر هایدگر «تکرار امکان نه اعادهٔ مجدد» گذشته و نه یک ارتباط تحمیلی به زمان «حال» است تا آن را به یک امر «پایان یافته» متصل نماییم. تکرار که از یک طرح‌اندازی خویشتن مصمم‌زاده میشود، امکان نمیدهد که توسط گذشته مغلوب شود یا تنها گذشته‌ی را انطور که سابقاً واقعی بوده، باز آورد. بلکه تکرار یک پاسخ به امکان هستی خاص انسانی در ضمن هستی گذشته اوست. اما پاسخ به امکانی که تصمیم می‌آورد و در عین حال با لحظه نیز روبرو میشود که عبارت از کنار گذاشتن چیزی است که امروز آثار «گذشته» آن تمام میشود. تکرار خود را دوباره در گذشته قرار نمیدهد و قصد نشان دادن یک پیشرفت را هم ندارد» (هایدگر؛ وجود و زمان، ترجمه محمود نوالی، ۲۸۶ بین‌المللی).
۲. بسنجید با:

Inwood, M., *A Heidegger Dictionary*, p. 183.

۳. ساختار و تأویل متن، ص ۴۳۶ و ۴۳۷.

4. Heidegger, M., *Plato's Sophist*, p. 5.

5. Safranski, R., *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, p. 215.

6. *Ibid.*

۷. این مطلب یکی از ارکان هرمنوتیک گادامر است. همین مطلب هم باعث میشود که تفسیر هایدگر متفاوت از تفسیر دیگران باشد، زیرا هر کسی یک نانوشته‌ی را مییابد؛ البته به شرطی که آن «نانوشته» با اصول کار فیلسوف مورد تفسیر مخالف نباشد.

۸. دیالکتیک از واژه‌هایی است که تقریباً همزمان با آغاز فلسفه، بعنوان یک اصطلاح، در ادبیات فلسفی راه یافته و از سوی اکثر فیلسوفان، البته با معنای متفاوت، بکار رفته است. معنای لغوی واژه دیالکتیک عبارت است از: دستچین کردن، تفکیک کردن، امتحان کردن، گفتگو یا سخنرانی عامیانه و رایج، بحث با یکدیگر بر روی یک مسئله، بحث دربارهٔ تعاریف (بروشنی گفتگو کردن)، عقل و دلیل، روش فلسفی و غیره (دوباره این معنای و نمونه‌های استعمال آنها ر.ک: Liddle, H. G. and Scott, R. (1978), *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press.

دیالکتیک در بطن خود حرکت دائمی است که در عالم طبیعت باعث تغییر و تحولات و در نزد انسانها باعث بوجود آمدن فکر جدید و چیز تازه میشود، و فلسفه و علم و فرهنگ میسازد. بهترین نمونه این نوع دیالکتیک محاورات افلاطونی است. منشأ همه آنها میل به دانستن و رفع جهل است. دیالکتیک میخواهد پوشیدگیها و مستوریهها را نامستور سازد، تا نیاز انسان به رفع جهل و میل به دانستن مرتفع شود.

۹. «*Platon: Sophistes*» در سال ۱۹۹۲ بعنوان جلد ۱۹ مجموعه آثار هایدگر چاپ شد و ترجمه انگلیسی آن *Plato's Sophist* به قلم ریچارد رویسویچ (Richard Rojcewicz) و آندره شورور (André Schuwer) در سال ۲۰۰۳ م منتشر شد. هایدگر همزمان با ارائه‌ی این درسگفتار، به تألیف شاهکار فلسفیش یعنی وجود و زمان مشغول بود.



۱۰. علت اینکه هایدگر در کتاب وجود و زمان مسئله پرسش از هستی را اساس کار خود قرار می‌دهد و سپس در تمام کتاب به معرفی و تبیین احوال وجود - آنجایی یا دازاین می‌پردازد این است که بالأخره ما جز راهی که دازاین برای شناخت و فهم وجود انتخاب می‌کند راه دیگری نداریم. زیرا هر شناختی از راه هستی دازاین برای ما حاصل و پدیدار می‌شود.

۱۱. در برابر واژه آلمانی «Dasein»، در زبان فرانسه «Etre-Id» آورده شده است که در زبان فارسی برابر آنها «وجود آنجایی» است. همه این اصطلاحات می‌خواهند مقام و حضور انسان را در جهان با توجه به تمام خصوصیات ذاتی و مکانمندی و زمانمندی او مطرح نمایند و مراد از حضور انسان در جهان، همان کیفیت هستی اوست که در میان اشیاء و وقایع این جهان حضور دارد و همواره با آنها نسبتی تازه پیدا می‌کند (بسنجید با وجود و زمان، ۲۰ قسمت اول). آنجا نه تنها امکان دسترسی به مکان دارد، بلکه غالباً دسترسی به امر مربوط به وجودشناسی نیز دارد (کوروز، ۱۳۷۹؛ ۲۹). منظور از آنجا، مکان هندسی و مادی نیست بلکه چنانکه گفته شد دلالت به حضور انسان در جهان و مرتبه خاص او دارد. می‌توانیم بگوییم آنجا، مقام و جایگاه هر انسان را در موقعیت خاص خودش نشان می‌دهد. پس دازاین صرف وجود داشتن انسان را نشان نمی‌دهد بلکه کیفیت و نحوه هستی او را که در جهان بودن است، نشان می‌دهد.

۱۲. مسئله هستی اصیل انسان به این مربوط می‌شود که آیا انسان خودش تصمیم می‌گیرد یا تحت تأثیر دیگران و افراد ناشناخته، جهان را می‌بیند و می‌فهمد. اگر تحت تأثیر سوم شخص مجهول قرار دارد و تحت فرمان «می‌گویندها» حرکت می‌کند و تصمیم می‌گیرد، در اینصورت راه او غیراصیل است. اما همواره هایدگر تأکید می‌کند که از غیر اصیل به اصیل می‌رویم؛ یعنی ابتدا تحت تأثیر «می‌گویندها» قرار می‌گیریم.

۱۳. هر چند اصطلاح «هرمنوتیک واقع‌بودگی» (hermeneutics of facticity) تا ۱۹۲۲ م. مطرح نشد، اما معنای اصلی آن یعنی تحلیل بنیادین دازاین یا تحلیل امر واقع‌بودگی در دهه‌های ۲۰-۱۹۱۹ حاضر بود. فهمی تازه از انسان که با سوژه دکارتی تفاوت بنیادین دارد، محصول کار فلسفی بود که از ۱۹۱۵ م. آغاز شد و بیان آن در دهه‌های ۱۹۱۹ م. ممکن گردید و در سالهای بعد مدام مطرح و کامل شد تا سرانجام بصورت دقیقی در مفهوم «در جهان هستن» در هستی و زمان جلوه یافت (احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادین، ۱۲۰-۱۲۱). شاید بتوان گفت که هایدگر از مسیر هرمنوتیک واقع‌بودگی به شالوده-شکنی فلسفه ارسطو و بحث از هستی‌شناسی او راه یافت. (همان، ۱۲۵ و ۱۲۶).

۱۴. «واژه» das man در آثار هایدگر برای نخستین بار در دهه‌های تابستان ۱۹۲۲ م. درباره ارسطو مطرح شد، اما بصورت دقیق در دهه‌های تابستان ۱۹۲۳ م. بعنوان «سراغاز فلسفه دوران جدید» آمد. (هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۳۲۶). بحث از دیگری و اوی مجهول در فصل ۴ قسمت اول وجود و زمان مطرح شده است: «وقتی انسان خودش آگاهانه و در موقعیت خاص خود تصمیم می‌گیرد، در اینصورت تصمیم گیرنده خود انسان است؛ ولی زمانی که انسان تحت الزامات گوناگون اجتماعی و بدون اینکه خودش باشد، ناآگاهانه تصمیم می‌گیرد، در واقع سوم شخص ناشناخته یعنی اوی مجهول بجای او تصمیم می‌گیرد...» (وجود و زمان، ۱۹۵ قسمت اول).

15. Heidegger, M., *op.cit.*, p. 159.

۱۶. در محاورات اولیه افلاطون می‌بینیم که شهر از مردمانی تشکیل شده است که درباره چیزهای مختلف بحث می‌کنند. در حقیقت شهر سقراط شهر ساکتی نیست، بلکه هرکسی آماده است با شخص دیگر سخن بگوید بدون اینکه بداندن سخن گفتن عامیانه آنها با همدیگر دال بر داشتن معرفت اصیل درباره چیزهایی که از آنها سخن می‌گویند نیست.

۱۷. البته اینکه حقیقت در نظر افلاطون و هایدگر چه چیزی است خود مقوله‌یی جد است.

۱۸. به همین جهت هایدگر می‌گوید: زبان محل «سکونت هستی» یا «محل سکونت حقیقت هستی است». وجود و زمان، ۴۳۰ قسمت اول؛ و آخرالامر هستی با حقیقت یکی و مترادف تلقی خواهد شد (بسنجید با همان، ص ۳۷۵-۳۷۶).

19. Heidegger, M., *op.cit.*, p.12; also cf. p. 404.

20. *Ibid.*, p. 13.

21. *Ibid.*, p.404.

22. *Ibid.*, p. 159.



23. *Ibid.*, p. 136.

24. *Ibid.*, p. 235.

۲۵. فایدروس، ۲۷۴ و بعد؛ نامه هفتم، ۳۴۱ و بعد.

26. Heidegger, M., *op.cit.*, pp. 239-242.

۲۷. فایدروس؛ ۲۷۶a۸ و بعد.

28. Heidegger, M., *op.cit.*, p. 239.

29. *Ibid.*, p. 160.

30. *Ibid.*, pp. 159-160, 2003.

31. *Ibid.*, p. 135.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 137.

۳۴. یعنی با دیالکتیک در معنای سخن گفتن (مخاطب قرار دادن چیزی بعنوان چیزی) نمیتوانیم به وجود دست یابیم، بلکه صرفاً به موجود و ویژگی موجود دست مییابیم.

35. Heidegger, M., *op.cit.*, p. 142.

36. *Ibid.*, p. 136.

37. *Ibid.*, pp. 136-137.

۳۸. درست است که در میهمانی (۲۰۰) گفته میشود که عاشق چون هنوز ندارد همیشه در طلب و در راه است، اما چنانکه در بند بعدی میبینیم این طلب به سرانجام میرسد.

۳۹. جمهوری، ۵۱۰b.

۴۰. جمهوری، کتاب ششم، ۵۱۱؛ کتاب هفتم، ۵۳۲b، ۵۳۵a، فایدروس، ۲۶۵d؛ سوفسطایی، ۲۵۳b.

۴۱. فایدروس، ۲۶۵d-e؛ سیاستمدار، ۲۶۲a، ۲۸۵a؛ فیلسف، ۱۶c.

۴۲. یعنی دانشهایی که اهل دیالکتیک بدانها مشغول بودند.

۴۳. فیلیوس ۱۶d.

۴۴. فتحی، حسن، «دیالکتیک در فلسفه افلاطون»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۱۸۶، ص ۱۱.

45. Heidegger, M., *op.cit.*, p. 136.

46. *Ibid.*, p. 137.

47. *Ibid.*, p. 366.

۴۸. به همین جهت است که هایدگر در دانشگاه آلمان شوری تازه دمید، هر چند مباحث وی همان مباحث متافیزیکی و همان مباحثی بود که از آغاز فلسفه با فلسفه قرین بود، ولی نوع رویکرد و بیان وی و تفسیرش از گذشتگان آنچنان بود که بقول معروف هایدگر تفکر را به شور تبدیل کرد و در میان شاگردانش چنان شوقی را ایجاد نمود که همه جذب تفکر وی شدند و دیگر همانند مورخان حالت ملالغتی و تکرار آنچه در تاریخ رخ داده بود نداشت. در حقیقت هایدگر مانند دیگران در صدد حفظ حدود فلاسفه نبود بلکه در صدد گذر از این حدود و تجربه افقهای جدید بود. وی تفسیری که تنها تفسیر ممکن باشد قبول نداشت بلکه مدعی بود که هیچ تفسیر و توضیحی از عینیت کامل و قطعیت نهایی برخوردار نیست، بلکه لازمه فلسفه این است که همیشه راه برای تفسیر و تأویل‌های دیگر باز باشد. به همین جهت باید تا جایی که امکان دارد امور را هر چه روشنتر بیان کرد.

۴۹. مثلاً ارسطو در فصل دهم آفای بزرگ درباره فلسفه پیشین بیان میدارد که بنظر میرسد فلسفه پیشین درباره همه چیز با لکنت سخن گفته است؛ زیرا هنوز جوان و در آغاز کار بوده است. سپس با بیان دیدگاه امپدوکلس (در مورد اینکه استخوان بعلت نسبت اجزاء آن وجود دارد...) از منظر خودش و در راستای فلسفه خویش چنین میگوید: البته اگر کس دیگری این [سخنان] را گفته بود وی ناگزیر میپذیرفت، اما خودش آن را بروشنی بیان نکرده است (بسنجید با ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۴۴). همچنین بعنوان نمونه میتوان نوع تفسیر ارسطو از مثل افلاطونی را مثال آورد؛ وی با محوریت تفکر و فلسفه خویش دست به تفسیر مثل افلاطونی زد. بنظر چنین میرسد که ارسطو و همچنین هایدگر به عمد یا اینکه واقعاً

۱۶۷



مقید به چارچوب تفکر خود هستند آنهم بشدتی که گویی نمیتوانند جز از منظر فلسفه خودشان به فلسفه-های دیگر بنگرند و در عین حال به تفسیر آنها میپردازند. به همین جهت است که آنها را نمیتوان مورخ نامید، چون مورخ بودن لازمه‌اش بیطرفی است. پس آنها همان فیلسوف مفسر هستند.

منابع فارسی:

۱. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۲. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۳. احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۱.
۴. _____، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۵. فتحی، حسن، «دیالکتیک در فلسفه افلاطون»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۱۸۶، ۱۳۸۲.
۶. فتحی، حسن؛ موسی‌زاده، صدیقه، «دیالکتیک هگل: سنتزی از دیالکتیک کانت در برابر دیالکتیک افلاطون»، *نشریه انجمن بین‌المللی تاریخ فلسفه*، ش ۵، ص ۴۹-۸۰، ۱۳۹۰.
۷. دارتیک، آندره، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۶.
۸. کوروز، موریس، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۹. کریچلی، سیمون، «ساخت‌زدایی و دریدا»، ترجمه حسن فتحی، *نامه فرهنگ*، ش ۳۶، ص ۱۲۷-۱۳۳.
۱۰. گاتری، دبلیو. کی. سی. *تاریخ فلسفه یونان (ج ۱۶)*، افلاطون (۴)، *زبان‌شناسی و محاورات انتقادی*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۱۱. هایدگر، مارتین، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۹۱.
۱۲. _____، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات نی، ۱۳۸۹.
۱۳. _____، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.

منابع انگلیسی:

1. Hamilton, E. & H.Cairns, *Plato, The Collected Dialogues*, published. by Princeton University Press, 1989.
2. Heidegger, M., *Plato's Sophist*, translated into English by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Indiana University Press, 2003.
3. Inwood, M., *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Published, 1999.
4. Liddle, H. G. and Scott, R., *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, 1978.
5. Safranski, R., *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, translated into English by Ewald Osers, Harvard University Press, 1998.