

آموزه حقیقت افلاطون و هایدگر:

بحثی انتقادی

تاریخ دریافت: ۸۴/۷/۱۸

بابک عباسی^۱

تاریخ تأیید: ۸۴/۱۲/۲۸

دانشجوی دکتری فلسفه غرب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

چکیده

از نظر هایدگر، فلسفه افلاطون متضمن تلقی خاصی از حقیقت است. این تلقی که به نظر هایدگر در بیان افلاطون از تمثیل غار به نحو مستتر آمده، نوعی عدول از تلقی یونانیان باستان بوده و تأسیس متافیزیک و در نهایت سوپرناتورالیسم و اومانیسم را به همراه داشته است. «حقیقت» که نزد یونانیان باستان به معنای خود-آشکارسازی وجود بوده، در فلسفه افلاطون و به تبع او در کل تاریخ فلسفه به «تصدیق» و «گزاره صادق» تبدیل شده است. این تغییر متضمن نشستن «صدق» به جای «حقیقت»، و به تعبیر دیگر، تقدم یافتن حیث معرفت شناسانه حقیقت به جای حیث وجودشناسانه آن است. مقاله حاضر پس از ارائه گزارشی تحلیلی از تفسیر هایدگر از تمثیل غار، انتقادات یکی از افلاطون شناسان معاصر او، پل فریدلندر، را بر این تفسیر می‌آورد. نگارنده در پایان با ارزیابی این انتقادات و به جا دانستن آنها کوشیده است معنای قابل قبول تری از رای هایدگر به دست دهد.

واژگان کلیدی: افلاطون، هایدگر، فریدلندر، حقیقت، صدق، متافیزیک، سوپرناتورالیسم

پس فیلسوفان راستین چه کسانی هستند؟

آنان که دوستداران دیدار حقیقت‌اند.

(جمهوری، فقره ۴۷۵)

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- تفسیر هایدگر از آموزه حقیقت افلاطون اومانیستی

شیوه تقرب هایدگر به مقصد خویش، یعنی تحقیق در معنای «وجود»، بسیار وام‌دار بحث او از مسأله «حقیقت» است. این امر نشان دهنده اهمیت مبنایی مبحث «حقیقت» برای کل برنامه فکری اوست. موضوع حقیقت که ابتدا در فقره چهل و چهارم از وجود و زمان (۱۹۲۷) مطرح می‌شود، بار دیگر در سخنرانی درباره ذات حقیقت (۱۹۳۰) پی‌گرفته شده و بار سوم، در بحث از اثر هنری، سرآغاز اثر هنری (۱۹۳۵) ادامه می‌یابد.

این حضور «حقیقت» در تفکر و آثار هایدگر را می‌توان به همین ترتیب در سیر آثار او نشان داد و اساساً «حقیقت» در اندیشه هایدگر شأنی همچون «وجود» نزد او دارد، چنانکه می‌توان گفت حقیقت یا آلیثیا (اصطلاحی که هایدگر با رجوع به یونان باستان اختیار می‌کند) در قاموس هایدگر

نام دیگری برای وجود است. گذشته از آثار فوق، هایدگر در یکی از سخنرانی‌هایش به بحث حقیقت از منظر افلاطون پرداخته است: *آموزه افلاطون در باب حقیقت* (۱۹۴۰). این رساله (انتشار ۱۹۴۲) از جهتی، از دیگر آثار او درباره حقیقت متمایز است. در این اثر هایدگر به بازخوانی یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فقرات آثار افلاطون یعنی تمثیل غار می‌پردازد. این رساله، که همچون دیگر نوشته‌های هایدگر همواره مناقشه برانگیز بوده، متضمن تفسیر خاص او از افلاطون است. هایدگر در اینجا می‌کوشد در پرتو عبارات افلاطون اشارت‌های ضمنی او را درباره حقیقت دریابد و در لابلای نوشته‌های افلاطون سطور نانوشته وی را بخواند. زیرا از نظر هایدگر آموزهٔ یک متفکر گفته‌های او نیست، بلکه چیزی است که در میان گفته‌ها ناگفته مانده است. من در این مقاله ابتدا گزارشی از این اثر عرضه کرده و سپس به یکی از نقدهای مهمی که بر آن نوشته شده می‌پردازم و در پایان با رجوع به وجود و زمان و طرح برخی ملاحظات می‌کوشم به فهم احتمالاً روشن‌تری از بحث هایدگر برسیم.

۱-۱- تمثیل غار و تربیت (پایبدا)

از نظر هایدگر آنچه در افلاطون ناگفته مانده تغییر و تبدیل در آن چیزی است که ذات حقیقت را تعیین می‌بخشد (Heidegger, 1998:155). مبدأ مقایسه هایدگر، وقتی از تغییر سخن می‌گوید، اندیشه‌ها و تلقی‌های یونانیان پیش از سقراط است. به اعتقاد او تمثیل غار افلاطون بهترین جایی است که می‌توان این دگرگونی و تغییر را با تمام لوازم آن سراغ گرفت. لذا وی ابتدا، این تمثیل را از افلاطون نقل کرده؛ و سپس به شرح و تفسیر آن می‌پردازد. افلاطون تمثیل غار را در آغاز کتاب هفتم رساله جمهوری آورده است^۱ (افلاطون هفتم، فقره ۵۱۷). به گفته خود افلاطون مکان غار مانند در این تمثیل، کنایه از جایی است که ما در آن سکونت داریم؛ یعنی، همین جهان مرئی پیرامونمان. آتشی که در این غار، پشت سر زندانیان ساکن غار روشن است کنایه از خورشید، و طاق این غار، کنایه از سقف آسمان است؛ و مردمی که زیر این سقف زندگی می‌کنند (زندانیان) به سکونت در زمین گماشته شده و بسته آن هستند. آنچه محیط ایشان را فرا گرفته و به چشمشان می‌آید، برای آنها «واقعی» است و چیزی است که هست. زندانیان در این سکونت‌گاه غار مانند احساس می‌کنند که «در جهان» و «در خانه» هستند و در اینجاست، که می‌توان به چیزها اتکا کرد و از بابت آنها مطمئن بود (Heidegger, 1998:164).

در رمزگشایی فلسفی از این تمثیل، اشیای مرئی بیرون غار کنایه از وجه حقیقی موجودات است. از نظر افلاطون بدین‌سان موجودات در «صورت مرئی»^۲ خود آشکار می‌شوند. اما افلاطون این صورت مرئی را صرفاً جنبه‌ای از شیء نمی‌داند، بلکه از نظر او صورت مرئی، علاوه بر این، حاکی از آن است که حقیقت شیء، گامی به پیش نهاده و خود را نمایان کرده است. به تعبیر دیگر،

شده به اعتبار صورت مرئی خویش است که خودش را نشان می‌دهد. در زبان یونانی «صورت مرئی» همان ایدوس (eidōs) و ایدئا (idea) است. در تمثیل غار اشیای مرئی بیرون غار، نمونه‌های عینی و انضمامی صور (ایده‌های) افلاطونی هستند. انسان‌ها می‌پندارند که این خانه یا آن درخت یا هر موجود دیگری را بی‌واسطه می‌بینند و هرگز گمان نمی‌کنند که همواره و فقط در پرتو صور (ایده‌ها) است که چیزهایی را که واقعی قلمداد می‌شود، می‌بینند. از سوی دیگر، در تمثیل غار، خورشید که علت دیده‌شدن اشیای بیرون غار است کنایه از چیزی است که علت همه ایده‌های دیگر است. به تعبیر دیگر خورشید کنایه از ایده فوق ایده‌هاست؛ ایده‌ای که افلاطون نام آن را آگاثون (agathon) نهاده است (ibid. 165). بنا به آموزه ایده‌ها آنچه همگان آن را کاملاً واقعی می‌دانند (جهان محسوس) صرفاً دورنمایی از ایده (صورت واقعی و کلی) آنهاست و در نتیجه سایه‌ای بیش نیست - و البته نگرانی افلاطون از آن است که انسان‌ها در زندان غار به این سایه‌ها دل خوش کرده و از حقیقت آنها (صور و ایده‌ها) غافل بمانند. هایدگر در ادامه با بیان اینکه قرینه‌هایی از قبیل (غار/جهان محسوس، زندانیان/ عامه انسان‌ها، خورشید/ آگاثون) حق مطلب را در خصوص تمثیل غار ادا نمی‌کند، سراغ نکته اصلی این تمثیل از نظر افلاطون می‌رود. تمثیل غار در اصل بیش از آنکه مقایسه دو وضعیت ایستا (غار/جهان محسوس) باشد، متضمن نوعی پویایی است که در فرایند انتقال از درون غار به بیرون و سپس بازگشت زندانی آزاد شده به درون غار نهفته است. این حرکت و عبور که مستلزم سرگردانی چشم / روح از سایه‌ها به اشیای مصنوع و سپس به اشیای واقعی است، سیر پیوسته‌ای است که افلاطون نام آن را پایدیا (paideia)^۲ می‌گذارد.

به این ترتیب افلاطون در این تمثیل در مقام شرح تأثیر تربیت (پایدیا) بر طبیعت انسان و بیان ذات تأدب و تربیت است که همانا سیر نفس / روح در مراتب رهایی از زندان سایه‌هاست. اما بر اساس تفسیر هایدگر این تمثیل همچنین متضمن بیان ذات حقیقت است. وی بلافاصله می‌پرسد آیا چنین تفسیری تکلیفی مالا یطاق بر عهده این تمثیل نمی‌نهد؟ و خود پاسخ می‌دهد که اگرچه این تفسیر در معرض آن است که با تخطی از متن به نوعی بدعت تفسیری تنزل یابد، اما وی حاضر است این خطر را به جان بخرد؛ تا زمانی که این بصیرت او تأیید و تصدیق شود که تفکر افلاطون با این تمثیل خود را به تغییر و استحاله‌ای در ذات حقیقت می‌سپارد؛ تغییری که از آن پس همچون قانون نانوشته‌ای بر هر آنچه می‌گوید حاکم می‌گردد (ibid. 167).

۱-۲- تربیت و حقیقت

بر اساس تفسیر هایدگر تمثیل غار نه تنها در مقام بیان ذات تربیت است بلکه در عین حال ذات حقیقت را نیز شرح می‌دهد. اگر این تفسیر صائب باشد می‌بایست نسبتی ذاتی میان حقیقت و تربیت

(پایدیا) در این تمثیل وجود داشته باشد و هایدگر معتقد است چنین نسبتی وجود دارد: ذات حقیقت و تغییر و تبدیل آن در این تمثیل است که تربیت را ممکن و میسر می‌سازد (ibid). اما این نسبت کجاست؟ از نظر هایدگر این نسبت را زمانی می‌توانیم درک کنیم که بکوشیم به افق یونانیان نزدیک شده و براساس تلقی خود آنان به این مفاهیم و موضوعات بیندیشیم. آنگاه بلافاصله خواهیم دید که چگونه تربیت و حقیقت در وحدتی درونی و ذاتی با یکدیگر تلاقی می‌کنند. به عقیده او تربیت حاکی از چرخش و سوگردانی کل وجود آدمی است. تربیت یعنی اینکه انسان را از قلمروی که ابتدا خود را در آن می‌یافته، به قلمرو دیگری انتقال و عبور دهند. به این معنا که هر آنچه پیش از این در برابر انسان حاضر و آشکار بوده است به علاوه شیوه آشکارگی‌اش ناگهان مبدل و دیگرگون شود. به گفته هایدگر یونانیان این آشکارگی و ناپوشیدگی را آلیثیا (Aletheia) می‌نامیدند و ما به آن «حقیقت» می‌گوییم - و دیرزمانی است که در تفکر غربی این «حقیقت» به «صدق» بدل گشته و بر مطابقت بازنمایی ذهنی شیء با خود شیء (نفس الامر) دلالت می‌کند (ibid. 168). اما این نسبت میان تربیت و حقیقت در تمثیل غار چگونه است؟ به عقیده هایدگر امر ناپوشیده/آشکار و ناپوشیدگی/آشکارگی‌اش تعیین می‌کند که، در قلمروی که انسان‌ها در آن مقام و منزل می‌گزینند، در هر لحظه چه چیزی حاضر و آشکار است (ibid). بر این اساس می‌توان در داستان تمثیل غار چهار مقام و مرتبه متفاوت را تشخیص داد که با یکدیگر ارتباط طولی دارند. تمایز میان این مراتب و منازل ریشه در انواع متفاوت حقیقتی دارد که در هر مرتبه غالب و آشکار است. لذا باید مشخص کرد که در هر مرتبه چه چیزی ناپوشیده (آلیس alethes) است. در مرتبه اول سایه‌های اشیای مصنوع برای زندانیان ناپوشیده و آشکار است. در مرتبه دوم، اگرچه زندانی همچنان در غار است، زنجیر از پای گسسته و می‌تواند زوی بگرداند و خود اشیای مصنوع را که پشت سر زندانیان حمل می‌شوند، ببیند. در این مرتبه شخص اندکی به آنچه هست نزدیک‌تر است (افلاطون، کتاب هفتم، فقره ۵۱۵). زیرا به قلمرو آنچه ناپوشیده‌تر (آلیسترا alethestera) است، وارد می‌شود. اما آزادی واقعی در مرتبه سوم به دست می‌آید که زندانی گسسته از زنجیر می‌تواند به گشودگی بیرون غار برود، جایی که همه چیز آشکار است و خود اشیا با قدرت الزام آور و صحت و اعتبار صورت مرئی‌شان قرار و قوام دارند. در اینجا میزان ناپوشیدگی از مرحله قبل نیز بیشتر است، زیرا اینجا قلمرو ناپوشیده‌ترین (آلیستاتون alethestaton) است و خود اشیا در پرتو نور حقیقی خورشید حاضر و آشکارند. به این ترتیب این مراحل عبور و انتقال براساس میزان ناپوشیدگی طبقه بندی می‌شوند. در نظر افلاطون آنچه ناپوشیده‌ترین است خود را - بر حسب مورد - در پیستی موجود نشان می‌دهد. ایده‌ها بنیاد ذات اشیا هستند که در پرتو آنها هر موجود جزئی خود را به نحو چنین و چنان می‌نماید و فقط در این خود-نمایانگری^۸ است که اشیای آشکار، نمایان و دست یافتنی می‌شوند (Heidegger, 1998: 170).

طی این مراحل، یعنی روی گرداندن از سایه‌هایی که زندانیان در آغاز بدانها خو کرده‌اند و سپس درآمدن به بیرون غار، محتاج سعی و بردباری است. آزادی صرف کنار گذاشتن زنجیرها یا قدم زنان به سوی بیرون غار رفتن نیست، بلکه فرایند سعی پیوسته‌ای است در تصحیح جهت دید و سویافتگی^۱ و خوکردن به چیزهایی که در صورت مرئی‌شان آشکارند، و متوجه بودن به چیزی که آشکارترین/ناپوشیده‌ترین است. به این ترتیب این جهت‌یابی و سویافتگی، ذات پایدیا (تربیت) را به منزله نوعی چرخش منظر تحقق می‌بخشد و لذا می‌توان دید که چگونه ذات تربیت بر ذات حقیقت استوار است (ibid).

اما مرحله دیگری (مرحله چهارم) وجود دارد که همانا بازگشت زندانی از بند رسته، به درون غار برای آزاد کردن و رهاندن دیگر زندانیان است، و به تعبیر هایدگر برای انتقال ساکنان درون غار از قلمروی که بر ایشان ناپوشیده است به قلمروی که رو در روی ناپوشیده‌ترین قرار گیرند. هایدگر در ضمن شرح این مرحله، این نکته را مطرح می‌کند که امر ناپوشیده را باید به زحمت از پوشیدگی جدا کرد و به معنایی باید آن را از پوشیدگی ربود. وی با ارجاع به اشعار هراکلیتوس (قطعه ۱۲۳) می‌گوید برای یونانیان، در اصل، پوشیدگی (به منزله فعل خود-پوشانی) بر ذات موجود سایه افکنده و لذا این پوشیدگی است که به موجودات در حضور و دسترس‌پذیریشان، یعنی همان حقیقت، تعیین می‌بخشد. به عقیده هایدگر به همین دلیل است که آنچه رومیان «veritas» می‌خواندند و امروزه «truth» نام دارد، در زبان یونانیان باستان با ادات نفی همراه است (حرف «آ» در «آلثیا» ادات نفی است: نا-پوشیدگی) و حقیقت در اصل به معنای چیزی بوده که از دل پوشیدگی^۲ بیرون آمده و آشکار شده است (ibid, 171).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱-۳- حقیقت و ایده

از نظر هایدگر میان تمثیل غار و تجربه یونانیان از حقیقت رابطه‌ای ذاتی و حقیقی، و نه اعتباری، وجود دارد. تجربه یونانیان از الثیا، به منزله ناپوشیدگی موجودات است که پیشاپیش ساختار این تمثیل را به صورت غار تعیین کرده است. زیرا غار چیزی نیست جز گشودگی و آشکارگی‌ای که به واسطه یک طاق پوشیده شده است؛ گو اینکه این پوشیدگی رو به ناپوشیدگی بیرون غار گشوده است (ibid, 172). اما از نظر هایدگر آنچه در این تمثیل مورد نظر افلاطون و محل تأکید اوست هیچ‌یک از اینها نیست بلکه روشنگری این تمثیل برای افلاطون در نقش‌بازی آتش و درخشش شعله‌های آن، روشنایی روز، نور خورشید و خود خورشید است. درست است که ناپوشیدگی در مراتب مختلف آن ذکر می‌شود، اما ذکر آن صرفاً بر این اساس است که چگونه این ناپوشیدگی، اشیا را در صورت مرئی‌شان (ایدوس) قابل حصول می‌سازد و این صورت مرئی را - که نمایان گشتن خود شیء است - مرئی می‌کند. به تعبیر دیگر امر ناپوشیده، به مثابه چیزی که حاضر و در دسترس است، مدیون ایده و قابلیت جلوه‌گری آن است.

شیء به اعتبار ایده و چیستی خویش حاضر و آشکار می‌شود، و این حضور و آشکارگی نیز باز به اعتبار ایده است که تداوم و ثبات دارد. به این ترتیب آنچه در مرکز تأمل و توجه است، ایده است. ایده صورت مرئی‌ای است که چشم اندازی به چیستی امر حاضر می‌گشاید. ذات ایده عبارت است از قابلیت جلوه کردن و دیده شدن و لذا پس پشت آن چیزی نیست - چون خودش پس پشت اشیای محسوس است. همین دیده شدن موجب حضور شیء بوده و به تعبیر دیگر موجود از حیث چیستی‌اش حضور دارد. به همین دلیل از نظر افلاطون ذات موجود عبارت است از چیستی (ماهیت) آن و حتی در اصطلاح شناسی مدرسی نیز وجود (esse) حقیقی یا ذات (essentia)، همان ماهیت (quidditas) است نه وجود خارجی (existentia). لذا امر ناپوشیده همواره به منزله ایده (ماهیت) ادراک می‌شود. از نظر هایدگر تنها در سایه این انقلاب افلاطونی است که فهم و ادراک یعنی نوئین (noein) و نوس (nous) به «ایده» احاله می‌شود و اتخاذ چنین رویکردی نسبت به ایده‌ها از این پس ذات فهم و ادراک و در نتیجه ذات عقل را نیز معین می‌کند (ibid. 173).

به این ترتیب از همین جا و به واسطه ایده امر ناپوشیده با فعل دیدن مرتبط شده و به آن منتسب می‌شود. از سوی دیگر افلاطون در اواخر کتاب ششم جمهوری (فقره ۵۰۸) این پرسش را مطرح می‌کند که چه چیزی واسطه قوه باصره (دیدن) و شیء مرئی است، و خود پاسخ می‌دهد که نور خورشید است که شیء مرئی را برای قوه باصره مرئی می‌کند. به همین سان در عالم صور همه ایده‌ها وام‌دار ایده اعلیایی هستند که آشکار شدن و دیده شدن همه ایده‌ها را ممکن و میسر می‌سازد. هم شأن خورشید تمثیل غار در عالم صور / مثل ایده آگائون یا ایده خیر^{۱۱} است که خورشیدوار، به تعبیر رایج در سنت فلسفی ما، ظاهر لذاته، مظهر لغیره است. بدین سان ایده خیر به دو معنا در بالاترین مرتبه قرار می‌گیرد. به این ترتیب که در نظر افلاطون ایده اعلی هم منشأ وجود ایده‌های دیگر است هم واسطه آشکار شدن و دیده شدن آنها (افلاطون، کتاب ششم جمهوری، فقره ۵۰۹).

از نظر هایدگر تمثیل غار متضمن آموزه افلاطون در باب حقیقت است زیرا این تمثیل مبتنی بر رویدادی است که به موجب آن ایده (ایدئا) برناپوشیدگی حقیقت (الیا) سیطره و استیلا می‌یابد. از این پس حقیقت خود را از سر پُری و غنای خویش آشکار نمی‌کند بلکه به ایده منتقل شده و بدین سان خصیصه بنیادین خویش را که همان آشکارگی است، از دست می‌نهد (Heidegger, 1998: 176). اگر مواجهه ما با موجودات همواره در ظرف ایده‌ها و دیدن آنها صورت گیرد، آنگاه تمام هم و غم مان صرف ممکن ساختن چنین دیدنی و درستی آن خواهد شد، همچنان که در تمثیل غار هرچه زندانی به سوی موجودات حقیقی‌تر روی می‌کند، درست‌تر می‌بیند. در این سیر، فهم و ادراک خود را با صورت مرئی شیء مطابقت می‌دهد و بدین سان است که تقدم ایده و دیدن بر الیا (آشکارگی) به استحاله‌ای در ذات حقیقت

منجر گشته و حقیقت عبارت می‌شود از درستی فهم و ادراک^{۱۲} و حکم و، به عبارتی، درستی تصور و تصدیق (به معنای مطابقتشان با ایده). این تغییر و تبدیل در معنای حقیقت همان رویدادی است که در افلاطون بر زبان نیامده است و بر اساس آن، با استفاده از اصطلاحاتی که برای ما آشنا تر است، حضور جای خود را به حصول می‌دهد. این دگرگونی در عین حال محل و جایگاه حقیقت را نیز معین می‌کند: حقیقت به مثابه آشکارگی صفت بنیادین خود موجودات است. اما حقیقت به مثابه درستی «نگاه»، به خصیصه مواجهه انسان با موجودات - در قالب گزاره - تبدیل می‌شود (ibid. 177). از این پس اصل راهنما این دستور خواهد بود که بگذار حقیقت در نگاه تو باشد نه در آنچه بدان می‌نگری. با این همه از نظر هایدگر «حقیقت» نزد افلاطون ارتباطش را با «وجود» - به دلیل نحوه‌ای از پیوستگی با آن در مقام آشکارگی - کاملاً نگسته است و حتی شاید بتوان گفت سبب ناکفته ماندن استحاله مذکور همین عدم گسست کامل است. ابهام آموزه حقیقت نزد افلاطون نیز - به زعم هایدگر - از همین جا نشأت می‌گیرد.

گواه این ابهام آن است که افلاطون در تمثیل غار از الیا سخن به میان می‌آورد اما اورثوتس (orthotes = درستی) را مراد می‌کند و در جای دیگر (کتاب هفتم جمهوری، فقره ۵۱۷) می‌گوید: «ایده خیر [مانند] اربابی است که هم ناپوشیدگی را اعطا می‌کند هم فهم و ادراک [آن] را».^{۱۳} در اینجا حقیقت در عین حال هم ناپوشیدگی است هم درستی؛ هرچند ناپوشیدگی همچنان زیر سلطه ایده است (Heidegger, 1998: 177). همین ابهام در ارسطو هم هست. ارسطو از سویی در کتاب نهم متافیزیک (ثتا، فصل دهم فقره ۱۰۵۱) ناپوشیدگی را خصیصه بنیادین موجودات می‌داند اما در کتاب ششم (اپسیلن، فصل چهارم، فقره ۱۰۲۷) می‌گوید: «به واقع، جایگاه کذب و صدق در خود اشیا نیست... بلکه در عقل است». به تعبیر دیگر، محل صدق و کذب و تفاوت میان آنها در تصدیق و حکمی است که توسط عقل صادر می‌شود. این تصدیق (گزاره) تا جایی که با وضعیتی از امور مطابقت داشته باشد، صادق خواهد بود. این نحوه از تعیین ذات حقیقت، دیگر مقتضی الیا به معنای ناپوشیدگی نیست، بلکه اینک الیا به معنای صدق، در برابر پَسویدوس (pseudos) به معنای کذب فهمیده می‌شود. از اینجا به بعد این توصیف از ذات حقیقت به مثابه صدق بازنمایی^{۱۴} و درستی تصدیق، به هنجار و قاعده کل تفکر غربی تبدیل می‌شود (Heidegger, 1998: 178).

۱-۴- ایده و تاریخ متافیزیک

در اینجا هایدگر به عنوان شواهد تاریخی مدعای خویش به چیرگی این الگو در ادوار فلسفه غرب اشاره می‌کند: نزد توماس آکوئینی حقیقت نه آشکارگی (الیا) بلکه نوعی مطابقت (adaequatio) بوده و جایگاه آن یا علم الهی است یا عقل بشری. دکارت نیز در بازگشت از شک این نکته را دست نخورده باقی می‌گذارد که حقیقت یا خطا (صدق یا کذب) در جایی غیر

از عقل نیست. حتی نیچه که حقیقت را - به دلیل تبدیل پویایی و سیوررت واقعی به نوعی ایستایی و ثبات گزاره‌ای - نوعی خطا می‌داند، به دلیل فرض پنهان مطابقت در سخنانش همچنان ذیل تلقی سنتی از حقیقت قرار دارد. از نظر هایدگر تلقی نیچه از حقیقت نتیجه و حدّ نهایی تبدیل و تحویل حقیقت از آشکارگی به درستی نگاه است؛ حدنهایی تعیین امر حاضر در قالب ایده (ibid. 179).

افلاطون موجود (جوهر) را به منزله ایده تلقی می‌کند. اما ایده تابع آشکارگی نیست - از این حیث که ایده ظاهرکننده چیزی باشد که در باطن نهفته است. بلکه برعکس همین جلوه و خود - نمایانگری ایده، آشکارگی نامیده می‌شود. در این حالت ایده پیش در آمدی نیست که الیا برای حاضر و آشکار کردن اشیاء آن را مطرح می‌کند بلکه خود ایده شرط امکان آشکارگی است.

هایدگر تأسیس فلسفه را از همین ایده نگری می‌داند که با افلاطون آغاز می‌شود. این تفکر بعدها متافیزیک نام می‌گیرد زیرا اندیشه‌ای است که از سایه‌ها و محسوسات این جهانی در گذشته و به قلمرو ایده‌های فرا (متا) حسی وارد می‌شود (ibid. 180). در این قلمرو برترین ایده، ایده همه ایده‌ها، چیزی است که علت بقا و آشکارگی همه موجودات است و به همین دلیل به آن ایده خیر گفته می‌شود. این ایده اعلی و علت اولی را افلاطون و به تبع او ارسطو امر الهی نام می‌نهند.

بر این اساس در تاریخ فلسفه، وجود همواره به منزله ایده تفسیر شده و درباره وجود موجودات به نحو متافیزیکی اندیشیده شده است و متافیزیک نیز همواره صیغه الهیاتی داشته است. در اینجا الهیات یعنی تفسیر علت موجودات به مثابه خدا. از این پس وجود به این علت ارجاع و انتقال می‌یابد که هم مشتمل بر خود وجود است هم معطی آن به غیر، چرا که موجودترین موجودات است (ibid. 180-181).

از نظر هایدگر تمثیل غار نظری اجمالی به اتفاقی است که در تاریخ انسان غربی رخ داده و هنوز ادامه دارد؛ یعنی تلقی ذات حقیقت به مثابه درستی بازنمایی. به این ترتیب حقیقت تابع نظر (نگاه = سوژه) می‌شود و هم‌زمان با آغاز متافیزیک در افلاطون، اومانیزم نیز آغاز می‌شود که به معنای عام عبارت است از محوریت یافتن انسان در میان موجودات - به همین دلیل فلسفه از نظر هایدگر سوژکتیویستی و از این رو اومانیزستی است.

به این معنا انسان می‌تواند به همه موجودات در قالب «ایده‌ها» بیندیشد و کل واقعیت را براساس «ارزش‌ها»^{۱۵} بسنجد. آنچه مهم و تعیین کننده است این نیست که پای کدام ایده‌ها و ارزش‌ها در میان است، بلکه نفس اینکه واقعیت / وجود اساساً در چارچوب «ایده‌ها» تفسیر شده و جهان اساساً با ترازوی «ارزش‌ها» سنجیده می‌گردد، محل سخن است (ibid. 182).

۲- نقد فریدلندر بر تفسیر هایدگر

تفسیر هایدگر از افلاطون و به طور خاص بحث وی در باب نسبت حقیقت (الثیا) و ایده در تمثیل غار مورد توجه انتقادی افلاطون شناسان بوده است. یکی از نقدهای مهمی که بر این بحث نگاشته شده، مقاله افلاطون شناس برجسته و معاصر هایدگر پل فریدلندر (۱۸۸۲-۱۹۶۸) است. وی در جلد اول از اثر سه جلدی خویش *افلاطون در فصلی تحت عنوان «الثیا: بحثی با مارتین هایدگر»* به نقد و بررسی تفسیر هایدگر از الثیا می‌پردازد. این بخش از مقاله به گزارش انتقادات وی اختصاص دارد.^{۱۶}

۲-۱- ریشه شناسی و سابقه تاریخی «الثیا»

فریدلندر بحث خود را با اشاراتی در باب ریشه شناسی واژه «الثیا» آغاز می‌کند. انتقاد وی در این قسمت متضمن تردیدهای زبان شناسانه‌ای است در اینکه واژه الثیا، چنانکه هایدگر می‌گوید، در اصل و همواره صیغه نفی (آ- لثیا) بوده است. وی در این خصوص به دو مرجع یونان باستان یعنی هومر (قرن نهم ق.م) و هزیود (قرن هشتم ق.م) رجوع می‌کند. به گفته وی نزد هزیود (*زایش خدایان*، قطعه ۲۳۳) اگرچه الئیس صیغه نفی است، ارتباطی به ناپوشیدگی موجود ندارد، بلکه برای نامیدن کسی به کار رفته است که چیزی از نظر او پنهان و مغفول نمی‌ماند. در این سیاق «الثیا» به معنای درستی ادراک است. نزد هومر نیز الئیس، غیر از یک مورد، همواره در سیاق افعال ناظر به حکم و تصدیق به کار رفته است.

به نظر فریدلندر هیچ نشانه‌ای از اینکه هومر «الئیس» را به معنایی سلبی به کار برده باشد وجود ندارد، بلکه برعکس، این واژه کاملاً شأن ایجابی دارد و به معنای امر اصیل، بسامان، روشن و آشکار و واقعیت‌کماهی (چنانکه هست) به کار رفته است. در مقابل این واژه، دروغ، فریب، توهم، سکوت به قصد فریب، خواب و خیال و خلاصه هر آن چیزی است که حقیقت و واقعیت را تحریف کرده و موعوج جلوه دهد. به گفته او به نظر می‌رسد متن *ایلیاد* به تفسیری از الئیس به معنای ناپوشیدگی راه می‌دهد: در جایی (بخش ششم، فقره ۳۷۶) یکی از خدمتکاران زن به هکتور می‌گوید: «تو به ما دستور داده‌ای آنچه را ناپوشیده است بگوییم». اما از نظر فریدلندر در اینجا هومر خواسته است نه تنها درستی حکم بلکه ناپوشیدگی موضوع را نیز برساند.^{۱۷} با کنار هم گذاشتن این موارد فریدلندر نتیجه می‌گیرد برخلاف رأی هایدگر که «الثیا» به معنای درستی را به دوره متأخر اندیشه یونانی یعنی دوره افلاطونی نسبت می‌دهد، این معنا، در کنار دیگر معنای مورد نظر هایدگر، در دوره متقدم اندیشه یونانی نیز به کار می‌رفته است. به این ترتیب سابقه تاریخی این واژه غیر از آن چیزی است که در شرح هایدگر آمده است (Friedlander, 1969:222-223).

به طور کلی فریدلندر معتقد است با تحقیق در حماسه‌های یونان باستان و متون ادبی و تاریخی، و موقتاً بدون رجوع به متون فلسفی، می‌توان سه طیف معنایی برای واژه‌های «الئیس» و «الئیا» تشخیص داد: الف- درستی باور و بیان^{۱۸}؛ ب- واقعیت ناپوشیده و عیان^{۱۹}؛ ج- راستگویی و منش صادقانه و عدم نسیان^{۲۰}.

نقطه مقابل این سه طیف معنایی عبارت است از: الف- دروغ، فریب و خطا (در سوبه گفتار و باور)؛ ب- آنچه غیر واقعی، خواب و خیال، بدلی و تقلبی است (در سوبه وجودی)؛ ج- بی‌صدافتی، نیرنگ بازی و غیرقابل اعتماد بودن (در سوبه وجود انسانی) (ibid.224).

این سه جنبه از «الئیا» در آموزه‌های نخستین فیلسوفان یونان به نحو روشن‌تری قابل تشخیص است. براساس آموزه‌های پارمیندس حقیقت فکر و واقعیت وجود در واحد با یکدیگر انطباق و اتحاد دارند، و با در نظر گرفتن اینکه پارمیندس آموزه اتحاد واقعیت و حقیقت را از الهه راستگویی^{۲۱} اخذ کرده است، می‌توان دید که آن سه جنبه «الئیا» به نحو غیرقابل تفکیکی با یکدیگر پیوند دارند (ibid). درباره هراکلیتوس نیز - که هایدگر به او استناد می‌کند - فریدلندر می‌گوید بعید است هراکلیتوس از الئیا فقط ناپوشیدگی وجود را فهمیده باشد. زیرا اگر وی الئیا را در تقابل با دو فعل پوشاندن و فراموش کردن نمی‌دانست، این دو واژه را کنار هم نمی‌آورد.

از سوی دیگر هراکلیتوس گفتار خویش را با «لوگوس»^{۲۲} ای آغاز می‌کند که آدمیان از درک آن عاجزند. لذا الئیا احتمالاً برای او، هم به معنای آشکارگی و حقیقت لوگوس است هم به معنای آشکارگی و حقیقت وجودی که لوگوس آشکار می‌کند، و مگر نه این است که هراکلیتوس نام خود را در آغاز به عنوان گوینده این سخنان می‌آورد؟ پس در اینجا نیز مانند مورد پارمیندس به نظر می‌رسد سه جنبه مفهوم الئیا با یکدیگر پیوستگی و اتحاد دارند، اگر چه به شیوه اسرارآمیزی که مشخصه سخنان هراکلیتوس است (ibid.225).

۲-۲- الئیا و تمثیل غار

فریدلندر نقد تفسیر هایدگر از تمثیل غار را از طریق پیش نهاد تفسیری دیگر - و به زعم خود وفادارتر - آغاز می‌کند: مشخصه تمثیل غار دو جنبه‌ای بودن سلسله مراتب صعودی است یعنی صعود وجودی و صعود معرفتی که با یکدیگر کاملاً مرتبط هستند - و البته اولی مستقل از دومی است. این دو سلسله مراتب صعودی در جایی دور از دسترس فکر - مانند دو خط موازی - در نقطه‌ای به هم می‌رسند؛ در جایی که به واقعیت وجود و به معرفت حقیقت اعطا می‌شود: «ایده خیر» یا «مثال کمال» که ذاتش را نمی‌توان با کلمات وصف کرد بلکه فقط می‌توان به واسطه تشبیه و تمثیل به آن نزدیک شد. از نظر فریدلندر افلاطون در این ساختار منظم در واقع تجربه فلسفی خویش (شهود خویش و تعبیر آن)^{۲۳}

را عرضه کرده و صورتی به آن بخشیده که تا به امروز دوام یافته است؛ با قرار گرفتن سقراط در مرکز این گفتگو مضمون دو وجهی مراتب صعودی جنبه سومی نیز می‌یابد: این انسان صادق و راستگوست که تمثیل حقیقت ناپوشیده را بیان می‌کند (ibid).

به این ترتیب فریدلندر استمرار طرح سه وجهی خویش از «الثیا» را در افلاطون باز می‌یابد. اما ایرادات تفسیر هایدگر چیست؟ براساس نقد فریدلندر: اولاً، هایدگر در تفسیر خویش از ایده بیش از حد به ریشه لغوی آن (آیدئا از مصدر یونانی آیدئین به معنای دیدن) تکیه و تأکید می‌کند. این نوعی قرائت ظاهری است در حالی که در نظر افلاطون «آیدئا» استعاره‌ای است برای درک شهودی^{۲۳} و معنای اصطلاحی آن حاکی از نوعی ساختار^{۲۴} و صورت^{۲۵} است نه تصویر^{۲۶} (ibid. 225, 227).

ثانیاً، هایدگر در تمثیل غار، و در فلسفه افلاطون، روند^{۲۷} تفوق و استیلای ایده (ایدئا) بر حقیقت (الثیا) را می‌بیند. اما از نظر فریدلندر آنچه در تمثیل غار می‌توان دید نه یک روند بلکه وضعیتی وجودی^{۲۸} است. الثیا هم وجود ایده‌هاست هم موجب فراچنگ آمدنشان. اما آنچه بر الثیا سلطه و تفوق دارد نه ایده به معنای عام آن بلکه ایده‌اعلی (ایده‌خیر یا مثال کمال) است (ibid. 226). سخن هایدگر درباره ایده‌اعلی صادق است نه درباره ایده به معنای عام.

ثالثاً، اگر هایدگر بر آن است که در افلاطون حیث وجودشناسانه «الثیا» به نفع حیث معرفت شناسانه آن کنار گذاشته می‌شود، برخاسته، آگائون (کمال و خیر اعلی) الثیا را به مثابه واقعیت وجود، حقیقت معرفت (درستی ادراک) و صداقت روح از خود صادر می‌کند. به تعبیر دیگر از نظر افلاطون روح انسان از طریق معرفت، واقعیت وجود را کشف می‌کند (ibid. 227). بر این اساس در فلسفه افلاطون جابجایی و تغییر و تبدیلی صورت نگرفته است بلکه واقعیت وجود و درستی ادراک به یکدیگر مربوط و مشروط شده‌اند. لذا می‌توان گفت الثیا در افلاطون دو جنبه دارد و «مبهم» خواندن آموزه حقیقت افلاطون تعبیر نادرستی از آن بوده و خود زیاده مبهم است (ibid. 228).

رابعاً، و با در نظر گرفتن انتقادات فوق، این تفسیر هایدگر که با تغییر در ذات حقیقت، جایگاه آن نیز تغییر یافته و حقیقت از وجود به معرفت نقل مکان کرده است، خطاست (ibid). فریدلندر معتقد است خود هایدگر در پایان با بیان اینکه از نظر افلاطون ایده‌اعلی، ایده فوق ایده‌ها، چیزی است که علت بقا و آشکارگی موجودات است، از تفسیر خود عدول کرده و تفسیر فریدلندر را تأیید می‌کند.

۲-۳- حاصل نقد

در مجموع فریدلندر معتقد است نقطه مقابل الثیا همواره پسودوس (دروغ، کاذب) بوده است و «الثیا»، همچنان که افلاطون می‌گوید، هم ذات واقعیت است هم ذات گزاره صادق؛ هر چند تبیین چگونگی این پیوند و اتحاد باسانی میسر نباشد. نقش اگزیستانسیال الثیا نیز در رسالات افلاطونی بر

عهده سقراط است. به این ترتیب سه جنبه‌الشیای یونانی برجسته می‌شود: جنبه وجودشناسانه، جنبه معرفت شناسانه و جنبه آگزیستانسیال، که در نظام افلاطونی هر سه با هم اتحاد و پیوستگی دارند. به اعتبار همین نکته، افلاطون را باید نقطه اوج تفکر یونان دانست نه آغاز زوال آن. از سوی دیگر چنین نبوده است که حقیقت به معنای درستی ادراک و تصدیق نخستین بار در افلاطون مطرح شده باشد، این معنا پیش از او در حماسه‌ها و تراژدی‌های یونانی وجود داشته است. در استفاده افلاطون از الثیا نیز هماهنگی و موازنه‌ای هست میان واقعیت ناپوشیده، حقیقت آشکارساز و صداقت کسی که واقعیت را با حقیقت می‌سنجد. بر این اساس افلاطون الثیا را، برخلاف آنچه هایدگر می‌پندارد، دچار استحاله ساخته، بلکه آن را دقت، نظام و ارتقاء بخشیده است (ibid.229).

۳- ارزیابی انتقادات و نتیجه‌گیری

درباره انتقادات فریدلندر چه می‌توان گفت؟ فارغ از تردیدهای زبان شناسانه او درباره ساخت صرفی واژه الثیا در زبان یونانی که تحقیقی زبان شناسانه را می‌طلبد، بقیه انتقادات او به لحاظ فلسفی قابل تأمل به نظر می‌رسد.

۳-۱- الثیا پیش از افلاطون

در خصوص سابقه تاریخی «الثیا» به معنای درستی (صدق)، پذیرش رأی فریدلندر معقول تر بوده و خصوصاً با توجه به اینکه وی الثیا به معنای ناپوشیدگی را کنار نمی‌گذارد، هزینه معرفتی کمتری دربردارد. از سوی دیگر تصدیق مدعای هایدگر مبنی بر اینکه حقیقت به معنای درستی با افلاطون وارد تفکر بشر (بشر غربی) شده، چندان آسان نیست. پرسشی که در برابر این مدعا قرار می‌گیرد این است که براساس تحقیق هایدگر، واژه مقابل و متضاد «الثیا» در زبان یونانیان باستان چه بوده است؟ و نیز این سؤال که آیا یونانیان باستان برای مفاهیمی همچون دروغ، کذب و خطا واژه‌ای داشته‌اند یا نه؟ اگر نزد یونانیان «الثیا» صفت موجودات بوده نه گزاره‌ها، آنگاه دروغ و کذب یا خطا وصف چه بوده است و واژگان مقابل اینها کدام؟ فرهنگ یونانی به انگلیسی *لینن اسکات* (p.63) معانی مختلف واژه الثیا و مشتقات آن را در متون متقدم یونانی آورده است. براساس این فرهنگ، «الثیا» پیش از افلاطون به معنای درستی و راستی (در مقابل دروغ یا نمود صرف)، از جمله در هومر (*ایلیاد و اودیسه*)، پندار (شاعر غنایی، قرن پنجم ق.م) و هرودت (تاریخ نویس، قرن پنجم ق.م)؛ و به معنای صداقت و راستگویی شخص، در هرودت و آیسخیلوس (درام نویس، پنجم ق.م) به کار رفته است^{۱۹} (برای سابقه این واژه و معانی دیگر آن در افلاطون و پس از او، رک. ibid.63-64). ممکن است در پاسخ به این گونه استدلال‌های تاریخی گفته شود که تفکر فلسفی را، به طور عام، و تفکر هایدگر را، به

طور خاص، نمی‌توان با شواهد لغوی - تاریخی نقد و نقض کرد. این سخن به طور کلی درست است اما در بحث کنونی وارد نیست. زیرا خود هایدگر است که در بحث از الیا وارد مباحث اتیمولوژیک (ریشه شناسانه) و لغوی شده، و اساساً مقدمات و شواهد ریشه شناسانه او بوده که منتقدان را به یافتن شواهد نقض لغوی - تاریخی رهنمون شده است.

از سوی دیگر، به عنوان یک استدلال پیشینی و مفهومی، به نظر می‌رسد مفاهیمی مانند راست و دروغ، صواب و خطا و ... مفاهیم متأخری نیستند که عمرشان به فلسفه افلاطون برسد و اصولاً باید گفت، سابقه این مفاهیم به سابقه حکم و حتی شاید به سابقه خود زبان و ذهن بشری گره خورده است. امکان تکوین گزاره با امکان اتصاف آن به صدق و کذب هم‌عنان است؛ و از آنجا که گزاره را نمی‌توان کنار گذاشت، حقیقت گزاره‌ای (صدق) نیز از زبان و تفکر بشری قابل حذف نیست. در صورت درستی این ملاحظات می‌توان این مدعای انحصاری و افراطی را که پیش از افلاطون حقیقت به معنای ناپوشیدگی بوده است، این گونه اصلاح و تعدیل کرد که پیش از افلاطون «حقیقت»، در کنار صدق گزاره، به معنای ناپوشیدگی موجود نیز بوده است.

اما آیا این کاربرد از «حقیقت» بعد از افلاطون از زبان و تفکر بشری رخت بر بسته است؟ جواب منفی است. به نظر می‌رسد در تمام زبان‌ها - و از جمله در زبان فارسی - هنوز هم مواردی هست که ما از حقیقت یا حقیقی بودن سخن می‌گوییم بدون اینکه موضوع سخنان گزاره‌ها باشند، مانند زندگی حقیقی، انسان حقیقی، عشق حقیقی، حقیقت مرگ و ... یا مثلاً وقتی می‌گوییم خدا حقیقت است و مواردی از این قبیل که با جستجو در متون نظم و نثر و نیز در گفتارهای روزمره می‌توان نمونه‌هایی از آن یافت. در این موارد حقیقی (حقیقت) هر معنایی داشته باشد، به معنای صدق یا مطابقت یک یا چند گزاره با «واقعیت» نیست، البته می‌توان با تنبه و تفتن هایدگر نسبت به غفلت از این وجه «حقیقت» در فلسفه و خصوصاً در علم کاملاً همدل و هم‌رأی بود. اما این تمام سخن هایدگر در باب «الیا» نیست (ر.ک. ادامه مقاله).

۳-۲- افلاطون، ایده و الیا

جان کلام هایدگر در خصوص تبدیل ذات حقیقت در فلسفه افلاطون این است که اولاً، در افلاطون حیث معرفت شناسانه حقیقت (الیا) جایگزین حیث وجود شناسانه آن می‌شود و ثانیاً، این حیث معرفت شناسانه نیز - به دلیل همین پیوند بریدن از وجودشناسی - در ایده، به منزله صورت مرئی و بازنمایی ذهنی آن منزل می‌گیرند. در اینجا نیز انتقادات فریدلندر قابل توجه است. حتی اگر وجه سوم (وجه اگزیستانسیال) تفسیر فریدلندر را از الیا تفسیر خاص و اجتهادی او بدانیم، وجهی که در افلاطون ناگفته مانده است! تفسیر دو وجهی او (وجود- معرفت شناسانه) به نظر معقول‌ترین

و وفادارترین تفسیر افلاطون به شمار می‌آید. در متون فلسفی معمولاً «حقیقت» را به معنایی معرفت‌شناسانه و «واقعیت» را به معنایی وجودشناسانه به کار می‌بریم (یا برای پرهیز از خلط مبحث بهتر است چنین کنیم). همان‌طور که فریدلندر نیز متذکر شده، با در نظر گرفتن این تفکیک، در چارچوب فلسفه افلاطون حقیقت و واقعیت دو روی یک سکه هستند و می‌توان این دو را با هم داشت بی‌آنکه لازم باشد یکی را به نفع دیگری کنار بگذاریم. گزاره - با استفاده از اصطلاحات هایدگر - گزارش ناپوشیدگی/ آشکارگی موجود است. گزاره جایی است که موجود و معرفت ما به آن، با یکدیگر پیوند می‌خورند. شاید این تعریف از صدق بیان دیگری از همین مطلب باشد: گزاره «الف ب است» صادق است اگر و تنها اگر الف ب باشد. اگر حکم (گزاره) واقعیت را - چنانکه هست - گزارش کند، در این صورت حقیقی است.

از سوی دیگر درباره تفسیر «ایده» نیز می‌توان با فریدلندر موافق بود. به این معنا که تفسیر تحت اللفظی ایده در افلاطون (به معنای صورت مرئی) بسیار محل تأمل است و به نظر می‌رسد در اینجا نباید بر منشأ اشتقاق این واژه بیش از حد تکیه و تأکید کرد. گذشته از اینکه حتی در زبان یونانی «آیدئین» به معنای دانستن نیز هست، احتمالاً در بسیاری از زبان‌ها دیدن استعاره‌ای از دانستن است.^۳ افلاطون نیز وقتی از دیدن و مشاهده صور (ایده‌ها) سخن می‌گوید مقصودش مشاهده با دیده عقل است. به همین دلیل صور نزد افلاطون بیش از آنکه صور مرئی باشند، «صور علمیه» اند. اما درباره اینکه آیا آنچه بر الیثا تفوق و غلبه دارد ایده به معنای عام آن است یا ایده اعلی (آگائون)، فریدلندر با دومی موافق است و اعتقاد دارد که هایدگر باید به جای ایده می‌نوشت ایده اعلی (Friedlander, 1969: 228). در اینجا به نظر می‌رسد فریدلندر حاضر نیست تفسیر هایدگر را جدی بگیرد. زیرا تمام سخن هایدگر درباره استیلای ایده به همین ایده به معنای عام ناظر است، و الا هایدگر خود به تقدم و تعالی ایده اعلی بر مابقی ایده‌ها واقف است اما به اعتقاد او در اینجا نیز ایده اعلی همچنان و پیش از هر چیز یک «ایده» است. به این ترتیب حتی با قبول نظر اخیر فریدلندر، سخن هایدگر همچنان برجای خود باقی است که ایده بر الیثا حاکم است.

۳-۳- چه نسبتی است میان حقیقت و صدق؟

با توجه به ملاحظات فوق که - غیر از آخرین نکته - همه مؤید انتقادات فریدلندر است، به نظر می‌رسد مضمون در خور اعتنا و قابل قبولی از تفسیر هایدگر باقی نمی‌ماند. اما پاسخ من به این سؤال منفی است. لذا در این قسمت می‌کوشم به اختصار ضمن اشاره به معنای قابل قبول تفسیر هایدگر، تفکیک و تمایزی را یادآور شوم که ممکن است روشنی بیشتری به منشأ برخی از سوء تفاهم‌های محتمل در بحث هایدگر از الیثا ببخشد. پیش از هر چیز نباید فراموش کرد که هایدگر از ناگفته‌های

افلاطون سخن می‌گوید نه از گفته‌هایش، تفسیر پدیدار شناسانه، چنانکه هایدگر در اینجا به کار می‌بندد، غیر از تفسیر تاریخی است. چنین تفسیری صرف تأیید و تصدیق آن چیزی نیست که فهمیده شده است بلکه بسط امکاناتی است که پیش‌تر در خود فهم افکنده شده‌اند (Heidegger, 1996:139).

اما طرح چنین امکانی در حکم راه رفتن بر لبه تیغ است زیرا با این شیوه ممکن است هر سخن و مدعای نامربوطی را، تحت عنوان تفسیر ناگفته‌ها، به یک متفکر یا نظام فکری نسبت دهیم. به همین دلیل در این زمینه شاید رجوع به شواهد بیرون متنی راهگشا باشد. توجه به سیر تاریخ فلسفه به سوی ایده آلیسم و سوژکتیویسم که اوج آن را در فیلسوفانی مانند، دکارت و لاک و بارکلی می‌توان دید، ما را به تأمل بیشتر در تفسیر هایدگر فرا می‌خواند. در این فلسفه‌ها «ایده» دقیقاً به معنای مفهوم، صورت و تصویر ذهنی است. انتقاد فریدلندر نیز به تفسیر هایدگر آن است که وی افلاطون را و می‌دارد که به طرز اسرارآمیزی به تاریخ فلسفه مابعدافلاطونی و تحولات آن اشاره کند (Friedlander, 1969:226-227). اما می‌توان سخن هایدگر را حمل بر صحت کرد و از زبان او چنین گفت که در افلاطون آفتی باز می‌شود که مجال ظهور ایده آلیسم سوژکتیویستی^{۳۱} را فراهم می‌سازد. حتی می‌توان حدس زد که هایدگر در تبارشناسی این وضعیت از فلسفه کسانی مانند دکارت یا لاک آغاز کرده و در یک سیر معکوس به افلاطون رسیده است؛ جایی که ایده‌های مفارق تکیه‌گاه وجودی و معرفتی عالم محسوب می‌شوند. به این ترتیب شاید بتوان بصیرت هایدگر را با اندکی جرح و تعدیل حفظ کرد.

اما گذشته از این نکته، مضمونی در مقاله هایدگر وجود دارد که متضمن موضع مبنایی تری است و آن نقد تلقی گزاره‌ای از حقیقت است. این نقد اولین بار در وجود و زمان (فقره چهل و چهارم) مطرح شده و بعدها پا به پای بحث «الئیا» در آثار هایدگر ادامه می‌یابد. نقد تلقی سنتی از حقیقت تداعی‌گر آن است که هایدگر قصد دارد در برابر نظریه مطابقت صدق^{۳۲} یا حتی بالاتر از آن، نظریه گزاره‌ای حقیقت، نظریه‌ای رقیب یا بدیل عرضه کند؛ یا اینکه پیشنهاد وی مستلزم آن است که حقیقت گزاره‌ای را از ذهن و زبانمان کنار بگذاریم. من در اینجا بدون اینکه درصدد نامربوط خواندن برداشت‌های فوق باشم، می‌خواهم تفکیک و تمایزی را متذکر شوم که ضمن رد این برداشت‌ها، در برابر انتقادات عمق و مقبولیت بیشتری به آموزه حقیقت هایدگر می‌بخشد؛ گو اینکه این تفکیک به نوبه خود مستلزم انتقاد از نحوه طرح بحث هایدگر در مقاله «آموزه افلاطون در باب حقیقت» است. با رجوع به فقره چهل و چهارم وجود و زمان تحت عنوان «دازاین، گشودگی و حقیقت» در می‌یابیم که هایدگر در پی تحلیل پدیدارشناسانه تلقی گزاره‌ای از حقیقت، به معنای مطابقت، و رسیدن به بنیاد و ذات این معناست. از اینجا معلوم می‌شود که حقیقت مورد نظر او (الئیا) و حقیقت گزاره‌ای (حقیقت به معنای مطابقت) در یک مرتبه قرار نداشته و در عرض و قسیم هم نیستند بلکه رابطه‌شان طولی است. به این معنا که حقیقت

به معنای ناپوشیدگی/آشکارگی شرط امکان حقیقت به معنای صدق (مطابقت) است. به همین دلیل هایدگر می‌گوید، حقیقت به معنای صدق خود مأخوذ و متفرع^{۳۳} از حقیقت به معنای ناپوشیدگی است (Heidegger, 1996:205). به تعبیر دیگر حقیقت غیرگزاره‌ای (انکشاف) شرط امکان حقیقت گزاره‌ای (صدق) است و به بیان دیگر حقیقت (Truth) شرط امکان «حقیقت» (truth) است (Mulhall, 1996:103). این تحلیل از حقیقت در وجود و زمان از تحلیل ساختار دازاین به منزله گشودگی نشأت می‌گیرد. به این معنا که دازاین به نوبه خود شرط امکان همین ناپوشیدگی/آشکارگی است (Heidegger, 1996:208; Mulhall, ibid).

شرح این مطلب مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا همین قدر می‌توان گفت که از نظر هایدگر اگر گشودگی دازاین به قلمرو آشکارگی نباشد، نه نمایانگری شیء ممکن خواهد بود نه بازنمایی آن؛ در این فروبستگی ما اساساً قادر به ساختن مفاهیم و گزاره‌ها نخواهیم بود چه رسد به اینکه از مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقعیت سخن بگوییم. به این معنا حقیقت نه در گزاره بلکه در رویدادی است که برآیند گشودگی دازاین و آشکارگی وجود است؛ برآیند حضور و ظهور.^{۳۴} (Mulhall, p. 100: قس).

با تأمل در این تحلیل می‌توان دریافت که در اینجا با دو تلقی از حقیقت مواجه هستیم: تلقی منطقی از حقیقت (صدق)، که گزاره‌ها یا نظام‌های باور را موضوع حقیقت می‌داند،^{۳۵} و تلقی هرمنوتیکی که شرط ماتقدم امکان گزاره و امکان مطابقت را بنیادی می‌داند که تعیین حقیقت از آنجا آغاز می‌شود. این بنیاد همانا انکشاف/ناپوشیدگی/آشکارگی وجود است. اکنون می‌توان یک بار دیگر این پرسش را طرح کرد که آیا این دو تلقی از حقیقت مانع الجمعند؟ اگر پاسخ منفی باشد - که همین طور نیز به نظر می‌رسد - در این صورت، به زبان هایدگری، باید گفت برای تذکر و اثبات حقیقت به معنای آشکارگی نیازی به فراموشی و نفی حقیقت به معنای درستی و صدق نیست. گذشته از این، اگر گزاره و درستی آن مشروط به انکشاف و ناپوشیدگی باشد، انکشاف نیز به نوبه خود گریزی از گزاره نخواهد داشت، مگر آنکه در پی اظهار خود در زبان نباشد. هایدگر در مقاله *آموزه افلاطون* (ص ۱۷۰) اشاره می‌کند که آنچه ناپوشیده‌ترین است به این دلیل بدین نام خوانده می‌شود که آشکار شدن آن در هر چیزی مقدم بر آشکار شدن خود آن چیز است.

اما، همان طور که از این بیان نیز برمی‌آید، اگر الیا تلقی هرمنوتیکی از حقیقت و مقدم بر «حقیقت» باشد، آیا می‌توان گفت یونانیان یک چنین تلقی هرمنوتیکی و ماتقدمی از حقیقت داشته‌اند؟ و آیا می‌توان گفت تلقی گزاره‌ای از حقیقت نزد ایشان مفقود بوده است؟ به نظر نمی‌رسد جواب این سؤال‌ها مثبت باشد. در این صورت فقط یک راه برای فهم سازوار از سخنان هایدگر باقی می‌ماند و آن اینکه بگوییم اصطلاح یونانیان باستان، یعنی ناپوشیدگی (الیا)، تعبیر روشن‌تر و رساتری برای بیان تلقی هرمنوتیکی از حقیقت است.

۱- در اینجا لازم است تشکر کنم از استادان و دوستان محترم آقایان دکتر شهرام پازوکی، دکتر شهریار شرافت، دکتر آرش نراقی، متصور هاشمی و مسعود علیا که این مقاله را خوانده و پیشنهادهای سودمندی ارائه نمودند.

2- doctrine

۳- متأسفانه از این مقاله هایدگر ترجمه غیر قابل استفاده‌ای به فارسی - در دو جا (به صورت مکرر) - منتشر شده است: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی شهید باهنر کرمان، دوره چهارم، شماره دوم، پاییز ۱۳۷۲؛ فصل‌نامه سوره، شماره سوم (شماره مسلسل ۷۲)، بهار ۱۳۷۶.

۴- من در اینجا با فرض اینکه خواننده با آن تمثیل آشنایی دارد از نقل آن صرف نظر کرده و فقط به تفسیر هایدگر از آن تمثیل می‌پردازم؛ گو اینکه در خلال شرح خود تمثیل نیز مرور می‌شود.

5- visible form

۶- در این مقاله به دلیل محدودیت‌های چاپ، صرفاً املای فارسی و انگلیسی کلمات یونانی ذکر خواهد شد.
۷- از نظر هایدگر واژه Bildung در زبان آلمانی نزدیک‌ترین حوزه معنایی را به «پایدیا» دارد. با توجه به توضیحات او می‌توان واژه‌های تأدب، تعلیم و تربیت یا فرهنگ را هم شأن پایدیا دانست. من در این مقاله بیشتر از واژه تربیت به عنوان معادل پایدیا استفاده خواهم کرد.

8- self-showing

9- being oriented

۱۰- این پوشیدگی ممکن است انواع متنوعی داشته باشد: فروپوشیدن (closing off)، مخفی کردن (hiding away)، پنهان کردن (disguising)، پوشاندن (covering over)، مستور داشتن (masking) و کتمان کردن (dissembling) (ibid, p.171).

۱۱- هایدگر با ترجمه آگائون به خیر یا دست کم با تفسیر این خیر به منزله خیر اخلاقی که بنیاد ارزش‌هاست، مخالف است (ibid, p.174).

12- apprehending

۱۳- هایدگر در ترجمه افلاطون طبیعتاً از واژه‌ها و معادل‌های مورد نظر خویش استفاده می‌کند (مثلاً ناپوشیدگی).

14-representation

15- values

۱۶- برای نقدی دیگر بر تفسیر هایدگر از افلاطون رک، فصل پنجم از: *پرسشنامه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

Rosen, S. *Nihilism: A Philosophical Essay*. New Heaven Yale University Press 1969.

۱۷- برای مثال، همان‌طور که در گفتگوهای روزمره (فارسی) می‌گوییم: «از خدا پنهان نیست، از شما پنهان... [چنین و چنان است (حکم)].»

18-Correctness of speech and belief

19- unhidden reality

20- unforgetting, truthfulness and honesty of character

21- Goddess of truthfulness

22- intuition and construction

۲۳- ظاهراً حتی در زبان فلسفی ما نیز این استعاره اجتناب‌ناپذیر است. زیرا «شهود» در لغت به معنای دیدن است.

24- structure

25- form

26- image

27- process

28- state of being

۲۹- جالب اینکه در متون متقدم یونانی، مرتبط با واژه‌الشیاء، به ضرب المثلی برمی‌خوریم دقیقاً معادل ضرب المثل فارسی «مستی و راستی» (رک، 63، p. ibid).

۳۰- در زبان فارسی فقط یک مثال از حافظ: حالیا مصلحت وقت چنین می‌بینم (= می‌دانم)، پیش‌تر به مورد «شهود» اشاره کردم.

۳۱- ایده آلیسم سوپروکتیویستی را می‌توان نظامی دانست که در آن «ایده» به معنای بازتابی واقعیت نزد سوژه، اصالت و محوریت دارد.

32- correspondence theory of truth

33- derivative

۳۴- گفتنی است بحث ال‌ثیا پس از وجود و زمان و در، به اصطلاح، هایدگر متأخر، خصوصاً در رساله درباره‌ی ذات حقیقت، ابعاد عمیق‌تری می‌یابد. تقریر فوق نظر به آن جوانب نیز دارد.

۳۵- نظریه‌های مرسوم صدق مانند مطابقت، انسجام، اصالت عملی و ... در ذیل این تلقی می‌گنجند.

منابع

- 1- Friedlander, P. *Plato: An Introduction*, tr.H.Meyerhoff 2nd edition, Princeton University Press, 1969.
- 2- Heidegger, M. *Being and Time*, tr.Joan Stambaugh, state university of New York press, 1996.
- 3- _____ *Plato's Doctrine of Truth*, tr.T.Sheehan in Pathmarks, ed.William
- 4- McNeill, Cambridge University Press, 1998.
- 5- Liddell, H.G. and Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, rev.H.S.Jones and R.McKenzie, Oxford, 1968.
- 6- Mulhall, S. *Heidegger and Being and Time*, London, 1996.