



Journal of Philosophical Investigations



University of Tabriz

The Relationship between Theoria and Praxis in Plato's Philosophy from the Viewpoint of Heidegger and Gadamer

Kazem Hani 

Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Iran. E-mail: kazem.hani1394@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 17 November 2023
Received in revised form 11 December 2023
Accepted 14 December 2023
Published online 20 March 2024

Keywords:

Plato, Heidegger, Gadamer, theoria, praxis

ABSTRACT

Although Aristotle is the first philosopher who separates theoretical and practical wisdom from each other, but before Aristotle, Plato also paid attention to the separation or non - separation of theoria and praxis. According to Plato, the virtue is knowledge; That is, self - knowledge is the same virtue and arete of a person. Therefore, in Plato's philosophy, it can be said that theoria and praxis are not separate from each other. At the same time, Plato believes that if we want to become virtuous by will and intention, we must resort to philosophy; That is, philosophy is considered as praxis to provide a certain theoria and purpose. Therefore, it can be said that Plato proposed the separation of theoria from praxis. Now, according to this introduction, important issue arises: Are theoria and praxis separate from each other in Plato's philosophy? This article tries to examine the above question from the viewpoint of Martin Heidegger and Hans - Georg Gadamer. While Heidegger believes that Plato by proposing the separation of theoria from praxis and also the precedence of theoria over praxis, has provided the ground for the formation of metaphysics and as a result the forgetting of Being, Gadamer believes that in Plato's philosophy, theoria and praxis are not separate from each other. In Gadamer's view, many of Plato's doctrines such as the doctrine of ideas, the ideal state, etc., have derived from his practical considerations.

Cite this article: Hani, K. (2024). The Relationship Between Theoria and Praxis in Plato's Philosophy, From the Viewpoint of Heidegger and Gadamer. *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (46), 399-417. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.59165.3635>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.59165.3635>

Extended Abstract

Introduction

The issue of *theoria* and *praxis* in Aristotle's philosophy has been considered as fundamental issues. Aristotle believes that according to its functions, human intellect is divided into theoretical and practical intellect and as a result, knowledge is also divided into theoretical and practical knowledge. Before Aristotle, Plato emphasized the unity of *thoria* and *praxis*. Socrates' famous sentence, "virtue is knowledge", shows this unity. Of course, although Plato believes that self-knowledge is the same virtue, he believes that if a person wants to become virtuous on purpose, he needs philosophy. Therefore, philosophy is considered as *praxis* to provide a certain *theoria* and purpose. Based on this idea, Heidegger believes that in Plato's philosophy, there is a plan to separate *theoria* from *praxis*. Throughout the history of philosophy, this separation has gradually increased and has reached its peak in Nietzsche's philosophy. The separation of *theoria* and *praxis* in the new philosophy has caused the meaninglessness and the dominance of the technical view.

Heidegger believes that before Plato, the Greeks did not put *theoria* and *praxis* against each other. Because the Greeks had a direct and practical relationship with Being, they did not consider *theoria* in a theoretical sense, rather *theoria* was considered a way of Dasein's life and a kind of original *praxis*. Heidegger believes that Plato, by proposing the doctrine of ideas, has caused us to forget the relationship between man and Being, because for Plato, the observation of ideas and the correspondence of human insight with ideas is a priority. Therefore, for Plato, knowledge of ideas is a priority, and such a priority means the priority of *theoria* over *praxis*. In contrast to this view, Gadamer believes that in Plato's philosophy, *theoria* and *praxis* are not separate from each other and they are united. Gadamer believes that many of Plato's doctrines were derived from his moral - practical considerations. The doctrine of ideas, the ideal state, the utopia, etc., are not merely doctrines related to the field of *theoria*, but arise from Plato's practical concerns. For this reason, Gadamer explains Plato's doctrines in the light of Socratic dialectic. The way of life as well as the way of philosophizing of Socrates show that he adhered to his own doctrines in practice as well. This adherence and commitment have shown itself in his dialectical method. By using the dialectical art and also using question and answer, Socrates shows that the presence of others is necessary to achieve knowledge. The dialectical art of Socrates points to this fact that the search for truth never ends. So, Plato does not consider philosophy in the sense of a theoretical knowledge, but he considers philosophy in its original sense as the loving knowledge (*philosophia*) and a way of life.

Conclusion

In addition to their similarities in topics such as understanding, interpretation, truth, etc, Heidegger and Gadamer return to Plato from two different viewpoints. Under the influence of Aristotle and by criticizing Plato's doctrine of ideas, Heidegger tries to explain that the priority of *theoria* over *praxis* in Plato's philosophy has caused the forgetting of Being and the distortion of thinking. Heidegger believes that before Plato and before the formation of metaphysics, thinking belonged to Being itself, and philosophy did not mean a theoretical knowledge, but

philosophy was a kind of theoria mixed with praxis and a way of life that pointed to Dasein's being in the world. In Plato's philosophy, beings are seen and understood in the light of ideas. Also, the human soul is able to observe ideas in a dialectical process. Therefore, Plato, by emphasizing the theoretical - cognitive feature of the soul and also the precedence of theoria over praxis, causes the change in the relationship between man and beings. In this relationship, Being is forgotten and beings are considered as the objects of human knowledge. Unlike Heidegger, Gadamer believes that in Plato's philosophy, theoria and praxis are not separate from each other. Focusing on the Socratic dialectic and emphasizing the infinite of the Socratic dialogues, Gadamer tries to emphasize inseparability theoria from praxis in Plato's philosophy. In these dialogues, Socrates' emphasis on knowledge, as well as sameness it with virtue, should be understood in the light of his practical concerns and his encounter with the sophists. The knowledge considered by Socrates is sought in a continuous dialectical process; A search that never ends. Therefore, Plato did not try to present definite and final doctrines, but he adhered to philosophy in the sense of loving knowledge (philosophia).



نسبت میان نظر و عمل در فلسفه افلاطون از منظر هیدگر و گادامر

کاظم هانی

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران. رایانامه: kazem.hani1394@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هرچند ارسطو نخستین فیلسوفی است که حکمت نظری و حکمت عملی را از یکدیگر تفکیک می‌کند، اما قبل از او افلاطون نیز به جدایی یا عدم جدایی نظر و عمل توجه کرده است. در نظر افلاطون «فضیلت معرفت است»؛ یعنی خودشناسی عین فضیلت و آرته آدمی است. بنابراین می‌توان گفت نظر و عمل در فلسفه افلاطون از یکدیگر جدا نیستند. در عین حال افلاطون معتقد است اگر بخواهیم به اراده و قصد فضیلت‌مند شویم باید به فلسفه متوسل شویم؛ یعنی فلسفه به منزله فعل و عمل برای تأمین نظر و غرض معین لحاظ می‌شود. لذا می‌توان گفت افلاطون جدایی نظر از عمل را طرح کرده است. اکنون با توجه به این مقدمه مسئله مهمی پیش می‌آید: آیا در فلسفه افلاطون نظر و عمل از یکدیگر جدا هستند؟ این نوشتار درصدد است از منظر مارتین هیدگر و هانس گئورگ گادامر پرسش فوق را بررسی کند. در حالی که هیدگر معتقد است افلاطون با طرح جدایی نظر از عمل و همچنین تقدم نظر بر عمل زمینه شکل‌گیری مابعدالطبیعه و در نتیجه زمینه فراموشی وجود را فراهم کرده است، گادامر معتقد است در فلسفه افلاطون نظر و عمل از یکدیگر جدا نیستند. در نظر گادامر بسیاری از آموزه‌های افلاطون از قبیل آموزه ایده‌ها، دولت آرمانی و ... از دل ملاحظات عملی او نشأت گرفته‌اند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳	
کلیدواژه‌ها:	
افلاطون، هیدگر، گادامر، نظر، عمل	

استناد: هانی، کاظم. (۱۴۰۳). نسبت میان نظر و عمل در فلسفه افلاطون از منظر هیدگر و گادامر. پژوهش‌های فلسفی، ۱۸ (۴۶)، ۳۹۹-۴۱۷.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.59165.3635>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

مسئله نظر^۱ و عمل^۲ و نحوه ارتباط آنها همواره در طول تاریخ فلسفه واجد اهمیت بوده است. عبارت معروف سقراط یعنی «فضیلت معرفت است» را می‌توان به‌عنوان سرآغازی برای طرح و تکامل این مسئله لحاظ کرد. سقراط معتقد بود اگر شخصی معرفت حقیقی داشته باشد محال است که برخلاف آن معرفت عمل کند. به عبارت دیگر از نظر سقراط معرفت و فضیلت^۳ یکی هستند و انسان از روی قصد مرتکب خطا نمی‌شود. اگر انسانی شر و بدی را انتخاب کند به این دلیل است که او دارای معرفت حقیقی نبوده است. به همین دلیل کل تلاش سقراط و افلاطون این است که به انسان‌ها کمک کنند تا در پرتو دانش دیالکتیک^۴ به مشاهده ایده‌ها نائل آیند؛ زیرا معرفت حقیقی به حقیقی‌ترین موجودات (ایده‌ها) تعلق می‌گیرد و فضیلت حقیقی در پرتو مشاهده ایده‌ها محقق می‌شود. ارسطو در فصل ششم کتاب اخلاق نیکوماخوسی نظریه وحدت معرفت و فضیلت را نقد می‌کند و معتقد می‌شود با آنکه مثلاً آناکساگوراس و تالس از پریکلس بیشتر می‌دانند و از حکمت نظری بیشتر بهره دارند، اما پریکلس در حکمت عملی و سیاست ماهرتر است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۲۲۱-۲۱۶). همچنین ارسطو بر نقش اراده و قصد در انجام فعل اخلاقی تأکید می‌کند. در نظر او ممکن است کسی واجد معرفت باشد اما به دلیل ضعف اراده و ... بر مبنای آن معرفت عمل نکند. البته خود افلاطون هرچند معتقد است فضیلت‌مندی و آرته انسان ممکن است از روی ضرورت^۵ باشد، اما او معتقد است برای اینکه انسان از روی اراده فضیلت‌مند شود باید به فلسفه متوسل شود. پس فلسفه به‌عنوان عمل و فعلی برای حصول غایت و نظر خاصی لحاظ می‌شود. البته در نظر افلاطون فلسفه غرضی خارج از خودش ندارد و خودش غرض است؛ یعنی همین که نظر تحقق پیدا کرد با عمل همراه است. به‌طور مثال همین که انسانی عدالت را شناخت قطعاً عدالت‌مند خواهد شد. پس هرچند افلاطون قائل به وحدت نظر و عمل است اما می‌توان گفت افلاطون جدایی نظر از عمل را طرح می‌کند.^۶ بر مبنای چنین نظری است که هیدگر معتقد است افلاطون نظر را بر عمل تقدم داده است و سبب آغاز مابعدالطبیعه و فراموشی وجود شده است. در نظر او قبل از افلاطون، متفکران یونانی نظر را در مقابل عمل لحاظ نمی‌کردند، بلکه برای آنان نظر عین عمل بود. برخلاف هیدگر، گادامر معتقد است در فلسفه افلاطون نظر و عمل از یکدیگر جدا نیستند. گادامر معتقد است در محاورات افلاطون عناصری وجود دارد که نشان می‌دهد در وهله اول، زندگی اخلاقی و عملی برای سقراط و افلاطون اهمیت داشته است. در نظر او بسیاری از آموزه‌های افلاطون از قبیل آموزه ایده‌ها، زندگی اشتراکی، نظریه فیلسوف - پادشاه و ... از دل ملاحظات اخلاقی او شکل گرفته‌اند. حال با توجه به این مقدمات پرسش‌های مهمی پیش می‌آید: در فلسفه افلاطون چه نسبتی میان نظر و عمل وجود دارد؟ آیا آموزه‌های افلاطون صرفاً آموزه‌هایی انتزاعی هستند و ربطی به زندگی عملی ندارند؟ این نوشتار درصدد است از منظر هیدگر و گادامر به پرسش‌های فوق پاسخ دهد.

¹ theoria

² praxis

³ Arete

⁴ Dialectic

⁵ Ananke

^۶ طرح جدایی نظر از عمل و البته پیوند آنها در فلسفه افلاطون را باید در پرتو موضع سقراط در برابر سوفسطائیان درک کرد. سوفسطائیان معتقد بودند که فضیلت قابل تعلیم است و به‌نوعی قائل به جدایی نظر و عمل بودند. سقراط با جمله «فضیلت معرفت است» ضمن تأکید بر وحدت نظر و عمل، موضع سوفسطائیان را نیز رد می‌کند. هیدگر معتقد است همین متصل کردن نظر و عمل در فلسفه افلاطون به معنای این است که او جدایی نظر و عمل را نیز مدنظر داشته است.

۱. تفسیر هیدگر از نسبت میان نظر و عمل در فلسفه افلاطون

۱-۱. نظر و عمل در کتاب وجود و زمان

هیدگر در کتاب وجود و زمان با ردّ تلقی دکارت از جهان، تفسیر جدیدی از جهان ارائه می‌دهد. در این تفسیر ارتباط وثیقی میان دازاین^۱ و جهان وجود دارد و نگاه سوژه‌محور به اشیاء و پدیده‌ها مورد نقد قرار می‌گیرد. هیدگر درصدد است این نکته را توضیح دهد که مواجهه نخستین انسان با اشیاء و پدیده‌ها مواجهه‌ای نظری نیست، بلکه دازاین در وهله اول درگیر مناسبات عملی با اشیاء می‌شود. برخلاف تصور دکارت که قائل به شکاف میان انسان و جهان است و جهان را به‌عنوان متعلق شناسایی انسان لحاظ می‌کند، هیدگر معتقد است دازاین چیزی جز در-جهان^۲ بودن^۳ نیست. زیرا اگر ما قائل به جدایی انسان از جهان باشیم و راجع به ماهیت شناخت جهان و موجودات پرسش کنیم، سؤالات و اشکالات متعددی پیش می‌آید. به‌طور مثال: شناخت چگونه ممکن است برابری داشته باشد؟ فاعل شناسا چگونه باید به این برابریستایی بیندیشد؟ هیدگر معتقد است شناخت نظری ریشه در-جهان^۴ بودن دازاین دارد. ما نخست، با موجودات جهان نسبتی عملی داریم و این موجودات در کلیتی به‌هم‌پیوسته به‌عنوان ابزار کار ما لحاظ می‌شوند. صرفاً پس‌ازاینکه نقصی در هر کدام از این اشیاء تودستی^۵ به وجود آمد ما آن‌ها را متعلق شناخت خودمان قرار می‌دهیم و به‌عنوان اشیاء پیش‌دستی^۶ لحاظ می‌کنیم.

در-جهان^۶ بودن در مقام پردازش جذب جهانی که به آن می‌پردازد می‌شود. تا پیشاپیش در تعامل پردازشگر ما با جهان نقص و کمبود نباشد، برای شناخت نیز امکان‌پذیر نخواهد بود که موجودات پیش‌دستی را از طریق مشاهده تعریف کند (هایدگر، ۱۳۸۸، ۱۸۹).

بر اثر چنین نقصی، دازاین به شیوه‌ای دیگر با اشیاء مواجه می‌شود و موجودات نیز به طریقی دیگر خود را بر دازاین نمایان می‌کنند.

بر اساس این گونه هستی‌رو به جهان، هستندگانی که در جهان با آن‌ها مواجه می‌شویم مجال می‌یابند تا خود را صرفاً آن گونه که در نمود بیرونی^۵ می‌نمایند فرابیش ما نهند. در هیئت این گونه هستی است که نگریستن به آنچه در جهان در معرض دیدارمان قرار می‌گیرد امکان‌پذیر می‌گردد (هایدگر، ۱۳۸۸، ۱۸۹).

در طول تاریخ فلسفه، اکثر فیلسوفان اشیاء را به‌عنوان اموری پیش‌دستی لحاظ می‌کردند و معتقد بودند انسان از طریق تأمل نظری در این اشیاء و پدیده‌ها آنها را می‌شناسد. در نظر آنان معنای جهان و پدیده‌ها نیز در پرتو نظروری فاعل شناسا حاصل می‌شود. هیدگر با تأکید بر برون-ایستی^۶ دازاین و در-جهان^۶ بودن او قائل به ارتباطی بی‌واسطه میان دازاین و جهان می‌شود. در این ارتباط، دازاین نخست مواجهه‌ای عملی با اشیاء دارد.

¹ dasein

² being – in – the – world

³ ready – to – hand

⁴ present – at – hand

⁵ idos

⁶ ex - istence

نزدیک‌ترین و بلافصل‌ترین نوع مراوده، شناخت ادراکی صرف نیست، بل پردازشی است که [چیزها] را دست‌ورزی می‌کند و به کار می‌گیرد (هایدگر، ۱۳۸۸، ۲۰۱).

بنابراین انسان در آغاز خود را به‌عنوان «من فکر می‌کنم»، تجربه نمی‌کند، بلکه خود را به‌عنوان «من می‌توانم» و «من قادر به انجام دادن هستم» تجربه می‌کند. به‌عبارت‌دیگر انسان در آغاز، برون - ایستی خود را نه در معرفت نظری، بلکه در مشغول بودن عملی با اشیاء تحقق می‌بخشد. به لحاظ تاریخی و بر اساس تجربه بی‌واسطه خودمان، به‌آسانی می‌توان نشان داد که تمام معانی که در معرفت نظری یافت می‌شوند، به یک عمل آغازین^۱ بازمی‌گردند. از نقطه‌نظر عمل آغازین است (عمل در معنای خیلی وسیع) که اشکال مختلف نظریه فهمیده می‌شوند (کوکلمانس، ۱۹۷۲، ۱۱). لذا اشیاء نخست خود را به‌صورت وسیله یا ابزار^۲ نشان می‌دهند. ابزار خصلت از برای^۳ دارد و این از برای حالت‌های متنوعی چون «به درد خوردن»، «کاربردپذیری» و ... دارد. هر ابزاری در نسبت با سایر ابزارها و در کلیتی از ابزارهای متنوع معنا پیدا می‌کند. لذا هیچ ابزاری به‌صورت منفرد و جدا از ابزارهای دیگر وجود ندارند (هایدگر، ۱۳۸۸، ۲۰۴). در نظر هیدگر هرگونه نسبت نظری با اشیاء مبتنی بر فهم این اشیاء درون یک چارچوبی از مناسبات کاربردی است. هر گزاره‌ای که ما راجع به اشیاء بیان می‌کنیم به فهم این اشیاء در درون کلیتی معنادار^۴ از نسبت‌ها مسبوق است. بدون توجه به این مناسبات کاربردی، گوینده و شنونده نمی‌توانند گزاره‌ای داشته باشند، بشنوند یا بفهمند. جهان در وهله نخست از طریق گزاره بر ما گشوده نمی‌شود، بلکه از طریق حال‌وهواداری و فهم دازاین است که بر ما گشوده می‌شود (اینوود، ۱۳۹۵، ۱۴۴). بنابراین هیدگر جدایی فاعل شناسا از متعلق شناسایی را قبول ندارد. در نظر او این جدایی نتیجه نگاه نظری به اشیاء است؛ نگاهی که افلاطون با تقدم نظر بر عمل آن را بنیان گذاشته است.

۲-۱. تلقی یونانیان متقدم از نظر و عمل

هیدگر معتقد است در تفکر فیلسوفان یونانی پیوند وثیقی میان نظر و عمل وجود داشت و نظروورزی امری منفک از عمل و شیوه زندگی آنها نبود. یونانیان نظر را در مقابل عمل قرار نمی‌دادند و نظر همیشه به‌عنوان بالاترین فعلیت عمل اصیل تلقی می‌شد. اینکه هیدگر می‌گوید نظر، عمل است ممکن است نوعی بازی با کلمات تلقی شود؛ اما هیدگر با کلمات بازی نمی‌کند، نکته‌ای که هیدگر به آن اشاره می‌کند باهمیت و مجاب‌کننده است. برای یونانیان فلسفه شیوه‌ای از زندگی بود که فرد شاغل به آن را از طریق فعلیت بخشیدن کامل به ماهیتش تغییر می‌داد (رالکوفسکی، ۲۰۰۹، ۱۲۲). هیدگر در سخنرانی *سوفسطائی افلاطون* وقتی راجع به اصطلاح «نظر» نزد ارسطو بحث می‌کند، معتقد می‌شود نباید این اصطلاح را با مفهوم «نظری»^۵ یکی گرفت. این اصطلاح نوعی تأمل منفصل از عمل که زندگی را از مقاصد وجودی تهی می‌کند، نیست. در عوض، نوعی از فعالیت را شکل می‌دهد که حرکت وجود دازاین را کامل می‌کند. چنین تأملی، انحرافی از وجود دازاین نیست، بلکه شیوه‌ای از وجود است که ماهیت حقیقی امکانات دازاین را آشکار می‌کند. به عبارت دیگر نظر با اصیل بودن دازاین مرتبط است (رالکوفسکی، ۲۰۰۹، ۲۳-۱۲۲).

¹ primordial praxis

² tool

³ that for the sake of which

⁴ total meaningfulness

⁵ theoretical

در نظر هیدگر فلسفه یکی از نهایی‌ترین امکانات دازاین است. افلاطون وقتی می‌خواهد فیلسوف و سوفیست را تعریف کند و تفاوت آن‌ها با یکدیگر را نشان دهد خودش به فلسفه‌ورزی می‌پردازد. به عبارت دیگر افلاطون نمی‌گوید یک فیلسوف برای اینکه فیلسوف باشد باید چه کاری انجام دهد، او از طریق فلسفه‌ورزی، فیلسوف بودن را نشان می‌دهد. لذا با زندگی حقیقی در فلسفه است که می‌توان تفاوت فلسفه و سفسطه را مشخص کرد (هیدگر، ۱۹۹۷، ۹-۸). انسان در نظر زندگی می‌کند، به‌گونه‌ای که این نظر شیوه در - جهان - بودن است که انسان در آن، بالاترین حالت وجود، یعنی سلامت روحانی واقعی را به دست می‌آورد. در نظروورزی غرض خاصی مدنظر نیست و نظر خودش غرض است. در مقام مقایسه می‌توان نظر را با سلامتی مقایسه کرد و این مقایسه را خود ارسطو انجام داده است. می‌توانیم در اینجا از مثال یک پزشک استفاده کنیم. اگر پزشکی که خودش بیمار است با استفاده از دانش خودش، خود را درمان کند، چنین شیوه‌ای نوعی از مراقبت از وجودش توسط خودش است؛ اما روش بالاتری از سالم بودن نیز وجود دارد و آن خود سلامتی است. در چنین شیوه‌ای انسان سالم نیاز ندارد که در دانش پزشکی تخصص پیدا کند تا سالم باشد، او نیاز به چیز اضافه‌ای ندارد. او همان خودش است. خود سلامتی شیوه‌ای از وجود است که یک انسان را در حالت مناسب وجود بدنی حفظ می‌کند. راجع به سوفیا^۱ به‌عنوان عالی‌ترین امکان وجود انسانی نیز می‌توان گفت که برخلاف فرزانی^۲ که وابسته به خود عمل و فعل است، سوفیا غرضی خارج از خودش ندارد، بلکه از طریق انسانی که در آن زندگی می‌کند به انجام می‌رسد. با زندگی کردن در این حالت، انسان سلامتی روحانی خود را حفظ می‌کند (هیدگر، ۱۹۹۷، ۱۱۷-۱۱۶). هیدگر همچنین در این سخنرانی پنج حالت از پوشش‌برداری^۳ انسان را مشخص می‌کند. سوفیا و فرزانی عالی‌ترین نوع هستند، اما سوفیا نیز از مرتبه بالاتری نسبت به فرزانی قرار دارد. سوفیا از جایگاه بالاتری برخوردار است چون عالی‌ترین امکان وجود دازاین است. به عبارت دیگر زمانی که ما به فلسفه می‌پردازیم، کاملاً در حقیقت هستیم. در چنین حالتی ما از حرف و حدیث برکنار هستیم و همچنین پوشیدگی اولیه و ذاتی جهان را از بین می‌بریم (رالکوفسکی، ۲۰۰۹، ۱۲۴). هیدگر معتقد است ارسطو سوفیا را به دلیل اینکه موضوع آن امری الهی^۴ است، برتری می‌دهد. او معتقد است برای ارسطو امر الهی، ابدی و ثابت است. در نظر هیدگر چنین چیزی در فلسفه یونانی غیرضرور و اضافی است. هیدگر مسیر خود را از افلاطون و ارسطو زمانی جدا می‌کند که موضوع سوفیا را از ساختار مابعدالطبیعی واقعیت، به وجود دازاین تغییر می‌دهد و در نتیجه تمرکز فلسفه را از وجود طبیعت به وجود خود انسان، دوباره جهت می‌دهد؛ انسانی که حیث زمانی و پرتاب‌شدگی‌اش، منشأ نهایی وجودشناسی جوهر^۵ و مابعدالطبیعه حضور^۶ هستند (رالکوفسکی، ۲۰۰۹، ۱۲۴-۱۲۵). بنابراین هیدگر معتقد است یونانیان متقدم نظر را به‌عنوان نقطه مقابل عمل لحاظ نمی‌کردند. همچنین آنها نظر را به منزله تلاش انسان در جهت درک واقعیت نهایی در نظر نمی‌گرفتند، بلکه نظروورزی به‌معنای شیوه‌ای از زندگی بود که دازاین فهمی از وجود و در - جهان - بودن خودش داشت.

^۱ sophia

^۲ phronesis

^۳ deconcealing

^۴ هیدگر معتقد است متافیزیک همواره موجودات را از حیث موجودیت آنها بازنمایی می‌کند؛ اما این بازنمایی دو وجه دارد: وجه نخست، کلیت موجودات بامهی موجودات با توجه به کلی‌ترین نشان‌های آنها و وجه دوم، کلیت موجودات بامهی موجودات به معنای والاترین موجود (موجود الهی) است. به همین دلیل هیدگر می‌گوید مابعدالطبیعه بر حسب ذات خود هم وجودشناسی است و هم خداشناسی (هایدگر، ۱۳۸۷، ۱۵۳).

^۵ substance ontology

^۶ methaphysics of presenc

۳-۱. تقدم نظر بر عمل در فلسفه افلاطون

برای درک تفسیر هیدگر از فلسفه افلاطون، نخست باید تلقی او از فلسفه را مورد بررسی قرار دهیم. هیدگر ادعا می‌کند آن چیزی که یونانیان فلسفه می‌نامیدند کوشش در جهت وجود یا وجود موجودات است. در نظر آن‌ها چنین کوششی به صورت‌هایی از فراروی^۱ دلالت دارد. افلاطون این فراروی را در قالب گذر از عالم محسوس به عالم فرامحسوس و ارسطو در قالب گذر از امر طبیعی به مابعدالطبیعی تعبیر می‌کند. بنابراین برای آن‌ها و اکثر متفکران غربی که از آن‌ها پیروی می‌کنند، فلسفه با مابعدالطبیعه یکسان می‌شود (کوکلمانس، ۱۹۸۴، ۲۶). افلاطون را می‌توان بنیان‌گذار مابعدالطبیعه دانست، زیرا او برای اولین بار در تاریخ فلسفه به فراروی از موجودات به سوی موجودیت آن‌ها اندیشید و موجودیت این موجودات را در پرتو چیستی، مشاهده‌پذیری و ایده آن‌ها درک کرد. در پرتو این فراروی، وجود به‌عنوان موجود فهمیده شد (ریچاردسون، ۲۰۰۳، ۳۰۸). در نظر هیدگر فهم وجود به‌عنوان موجود سرآغاز فراموشی وجود و آغاز مابعدالطبیعه است. برای افلاطون موجودات در پرتو نور ایده‌ها قابل مشاهده می‌گردند، زیرا ایده‌ها ناپوشیده‌ترین^۲ موجودات هستند. در تمثیل غار افلاطون نفس انسانی پس از طی مراحل قادر خواهد بود ایده‌ها را مشاهده کند. سایر اشیاء نیز در پرتو نظاره کردن ایده‌ها قابل رویت می‌گردند. بنابراین برای افلاطون غایت اصلی فیلسوف مشاهده ایده‌ها و در رأس آنها ایده خیر است. قبل از افلاطون ناپوشیدگی^۳ به خود وجود تعلق می‌گرفت و اشیاء پیوسته حضور و غیاب داشتند؛ اما افلاطون با اولویت‌بخشی به ایده‌ها و تأکید بر خصلت نظری- معرفتی آنها سبب فراموشی وجود شده است. برخلاف متفکران یونانی، در فلسفه افلاطون ناپوشیدگی منشأ حضور موجودات نمی‌شود، «در عوض، ایده بنیادی است که ناپوشیدگی را ممکن می‌سازد» (هیدگر، ۱۹۹۸، ۱۷۹). برای افلاطون شناخت ایده‌ها به‌عنوان ناپوشیده‌ترین موجودات اولویت دارد، زیرا اشیاء دیگر نیز در تطابق با ایده‌ها شناخته می‌شوند. نفس انسانی نیز باید بیش‌صیحی داشته باشد تا بتواند به مشاهده ایده‌ها نائل آید. در واقع نفس انسانی برای کشف حقیقت باید در تطابق با ایده‌ها باشد. افلاطون آغازگر مابعدالطبیعه غربی است و تمام فلاسفه بعدی متأثر از او هستند. بنابراین افلاطون مسیری را آغاز کرد که نهایی‌ترین امکان آن در نیچه ظهور پیدا می‌کند.^۴ در نتیجه ریشه بحران سیاسی و همچنین بحران فناوری و علمی‌ای که گریبان‌گیر انسان دوره جدید شده به نظریه مطابقت^۵ افلاطون برمی‌گردد، زیرا این نظریه سبب فراموشی وجود شده است.

هیدگر معتقد است تفکر مابعدالطبیعی نظر را از عمل جدا می‌کند. در نظر او افلاطون جدایی نظر و عمل را مطرح می‌کند و ارسطو آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند. افلاطون فلسفه را به‌عنوان فعلی لحاظ می‌کند که غرض خاصی را تأمین می‌کند، لذا فلسفه به‌مرور تبدیل به صنعت^۶ می‌شود. هیدگر معتقد است تفکر امری متفاوت از فلسفه است. تفکر، تفکر وجود است و این تفکر در خدمت هدف خاصی نیست.

¹ transcendence

² the most unhidden

³ unhiddenness

^۴ در مقابل افلاطون که اولویت را به ایده‌ها و امور غیرمحسوس می‌دهد، نیچه اولویت را به امور حسی می‌دهد. نیچه حقیقت را نوعی خطا می‌داند، زیرا در عالم محسوسات همه‌چیز در حال دگرگونی است و هیچ گزاره‌ای راجع به ماهیت هیچ چیزی به قوت خود باقی نمی‌ماند. هیدگر معتقد است نیچه نیز به آموزه مطابقت افلاطون وفادار بوده است، زیرا با وجود وارونه‌سازی فلسفه افلاطون او همچنان برای انطباق موجودات با امر حقیقی ارزش قائل است (هایدگر، ۱۳۹۳، ۳۶۶).

⁵ correspondence

⁶ techne

این اندیشه نه نظری است و نه عملی؛ بلکه پیش از چنین تمایزی ایجاد می‌شود. چنین اندیشه‌ای، تا جایی که هست، بازاندیشیدن هستی است و دیگر هیچ. این اندیشه، با تعلق داشتن به هستی، از آن رو که به وسیله هستی در پاسداری از حقیقت افکنده شده و برای این پاسداری فراخوانده شده است، هستی را می‌اندیشد. چنین اندیشه‌ای هیچ نتیجه‌ای ندارد. هیچ اثری ایجاد نمی‌کند (هایدگر، ۱۳۸۴، ۳۱۴).

با افلاطون و ارسطو تفکر ارزش صنعت را دارد و گویی در خدمت انجام دادن و ساختن است. حتی خصلت‌نمایی تفکر به مثابه نظر و تعیین شناختن به مثابه رویکرد نظری، پیشاپیش در چارچوب تعبیر صناعی^۱ از تفکر صورت می‌گیرد. این خصلت‌نمایی تلاشی است انفعالی برای حفاظت از خودمختاری تفکر در مقابل عمل کردن و انجام دادن. از آن زمان فلسفه دائماً محتاج توجیه وجود خویش در مقابل علوم است. چنین امری به معنای ترک ماهیت تفکر است. در تعبیر صناعی از تفکر، وجود به مثابه عنصر تفکر، متروک شده است. در چنین تعبیری از تفکر، منطق تقدیس می‌شود و تفکر را بر اساس آن می‌سنجند. چنین سنجشی همانند سنجش قوای ماهی مطابق ظرفیتی است که او برای زندگی در خشکی دارد (هایدگر، ۱۳۸۴، ۸۴-۸۳). منطق، اخلاق و فیزیک برای نخستین بار در مکتب افلاطون پدید آمدند. این رشته‌ها در عصری متولد شدند که تفکر به فلسفه، فلسفه به علم و خود علم به موضوع مدرسه و پژوهش‌های مدرسی تبدیل شد. در این روندی که فلسفه در پیش گرفت علم زاده شد و تفکر ویران گردید. قبل از این دوران، متفکران نه منطق می‌شناختند، نه اخلاق را و نه فیزیک را. با این وجود تفکر آن‌ها غیرمنطقی و غیراخلاقی نبود (هایدگر، ۱۳۸۴، ۳۱۱). هایدگر معتقد است افلاطون با طرح ایده‌ها و تقدم‌بخشی به نظوروزی در معنای مشاهده ایده‌ها سبب فراموشی وجود و همچنین سبب انحراف تفکر شده است. تفکر اصیل به خود وجود می‌اندیشد و در ذات خودش نوعی عمل است. با شکل‌گیری مابعدالطبیعه مسئله شناخت و معرفت برای فیلسوفان اهمیت پیدا کرد و حکمت نظری در مقابل حکمت عملی قرار گرفت.

۴-۱. جدایی نظر از عمل و فراموشی تفکر

در نظر هایدگر یونانیان در عصر بزرگی‌شان تفکر را فلسفه نمی‌نامیدند. تفکر آن‌گاه که از عنصرش جدا شود به انحطاط دچار می‌شود. عنصر چیزی است که تفکر بر پایه آن می‌تواند یک تفکر باشد. عنصر چیزی است که قدرت دارد و مسئولیت تفکر را بر عهده می‌گیرد و بدین‌گونه آن را به ماهیتش هدایت می‌کند. در یک کلام، تفکر، تفکر وجود است (هایدگر، ۱۳۸۴، ۲۸۴). هایدگر به عبارتی از هراکلیتوس اشاره می‌کند که وقتی گروهی با دیدن او در وضعیتی معمولی تعجب می‌کنند او می‌گوید: این‌جا نیز خدایان حاضرند. هراکلیتوس با گفتن این جمله نشان می‌دهد که در یک محیط آشنا و معمولی، امر نا-آشنا وجود دارد. سکونت‌گاه (آشنا) برای انسان منطقه‌ای است گشوده بر حضور خدا (نا-آشنا). در نظر هایدگر چنین عبارتی جایگاه ایتوس^۲ متفکر و عمل او را در نور دیگری قرار می‌دهد. این تفکر به سکونت‌گاه انسان می‌اندیشد. به عبارت دیگر این تفکر که حقیقت وجود را به مثابه عنصر اصیل انسان، به مثابه برون-ایستنده می‌اندیشد در خودش اخلاق اصیل است (هایدگر، ۱۳۸۴، ۳۱۳). قبل از شکل‌گیری مابعدالطبیعه و تدوین قواعد منطقی، متفکران در هماهنگی کامل با لوگوس بودند. به نزد هراکلیتوس فیلسوفوس یک انسان فلسفی یا فیلسوف نبود، بلکه انسانی بود که به حکمت^۳ عشق می‌ورزید. انسانی که به شیوه‌ای سخن می‌گفت که لوگوس در آن سخن می‌گفت.

¹ technical

² ethos

³ sophon

انسانی که در تطابق با لوگوس و هماهنگی با حکمتی سخن می‌گفت که بر اساس آن همه‌چیز واحد است^۱. بنابراین بر اساس حکمت، همه موجودات در وجود با هم جمع می‌شوند، زیرا وجود همان لوگوس است. به نزد متفکران متقدم یونان، متفکر باید به وجودی که به‌عنوان لوگوس لحاظ شده است پاسخ دهد، لوگوسی که همه موجودات را جمع می‌کند و به آن‌ها مجال می‌دهد که آن چیزی که هستند، باشند (کولمانس، ۱۹۸۴، ۲۵). با آغاز مابعدالطبیعه هم وجود فراموش می‌شود و هم لوگوس به منطق تنزل پیدا می‌کند.

تفکر وجود از هر تعمق و تأملی فراتر می‌رود. «این اندیشه از هر تعمقی فراتر می‌رود، زیرا پروای نوری را دارد که نخست در آن نگرشی به‌مثابه نظر می‌تواند سکونت و حرکت کند. اندیشه زمانی به روشنایی هستی توجه دارد که سخنش از هستی را در زبان به‌مثابه مأوای برون - ایستی قرار می‌دهد» (هایدگر، ۱۳۸۴، ۳۱۶). این تفکر یک عمل است، اما یک عمل بی‌نتیجه و به‌واسطه همین بی‌نتیجه بودن است که از هر عملی فراتر می‌رود.

اندیشه یک عمل است؛ اما عملی که یکباره از هر پراکسیسی فراتر می‌رود. اندیشه از هر فعل و تولیدی برتر است، نه به‌واسطه عظمت آنچه تحقق می‌بخشد یا نتایجی که ایجاد می‌کند، بلکه به‌واسطه ناچیزی انجام دادن بی‌نتیجه‌اش. زیرا اندیشه در گفتنش فقط کلام ناگفته هستی را به زبان می‌آورد (هایدگر، ۱۳۸۴، ۳۱۶).

تفکر وجود امری غریب به نظر می‌رسد. غرابت این تفکر در سادگی آن است و همین امر ما را از آن دور نگه می‌دارد، زیرا ما تفکر را تحت عنوان فلسفه جست‌وجو می‌کنیم. ما تفکر را مطابق با الگوی شناخت علمی و برنامه پژوهشی تصور می‌کنیم. ما معمولاً تفکر را با دستاوردهای شگفت‌انگیز و موفقیت‌آمیز پراکسیس می‌سنجیم؛ اما عمل اندیشه نه نظری است و نه عملی؛ تزویج این دو نحوه رفتار هم نیست (هایدگر، ۱۳۸۴، ۳۱۷). بنابراین تفکر وجود امری است که از تقابل نظر و عمل فراتر می‌رود. این تفکر از سنخ علم و شناخت نیست تا انتظار حصول نتایج را از آن داشت. متفکر حقیقی به‌دنبال وجودشناسی در معنای مابعدالطبیعی آن نیست، بلکه متفکر نگاهی پیشا - وجودشناسانه^۲ و پیشا - نظری^۳ به اشیاء و پدیده‌ها دارد. وجودشناسی مدنظر هیدگر وجودشناسی بنیادین است که تفکر وجود را مدنظر قرار می‌دهد. این تفکر نه نظر و نه عمل است و بر دوگانه نظر و عمل تقدم دارد.

۲. تفسیر گادامر از نسبت میان نظر و عمل در فلسفه افلاطون

۱-۲. ماهیت عملی - تجربی هرمنوتیک فلسفی

نظریه هرمنوتیک گادامر بیش از هر چیز با مسئله فهم و حقیقت مرتبط است. در کتاب حقیقت و روش، فهم انسان و تجربه هرمنوتیکی بیش از هر چیزی مورد توجه قرار می‌گیرد. گادامر در مقدمه‌ای که بر چاپ دوم کتاب حقیقت و روش می‌نویسد، پرسشی را که در این کتاب مطرح می‌شود با پرسش کانت مقایسه می‌کند. کانت یک پرسش فلسفی مطرح کرد: شرایط معرفت ما کدام هستند؛ شرایطی که به کمک آن‌ها علم جدید ممکن می‌شود؟ گادامر معتقد است او نیز در این کتاب پرسشی فلسفی در معنایی مشابه طرح می‌کند؛ اما او این پرسش را فقط راجع به علوم به‌اصطلاح انسانی مطرح نمی‌کند. او همچنین این سؤال را راجع به

¹ hen panta

² pre - ontological

³ pre - theoretical

علم و شیوه‌های تجربه‌آن مطرح نمی‌کند، بلکه این پرسش را راجع به همهٔ تجربه‌های انسانی از جهان و زندگی انسانی طرح می‌کند. این کتاب از چگونگی امکان فهم پرسش می‌کند (گادامر، ۲۰۰۴، مقدمه).

نحوهٔ تلقی گادامر از فهم و شناخت، با تلقی متفکران دورهٔ جدید متفاوت است. او به تبعیت از هیدگر معتقد می‌شود که فهم یکی از رفتارهای ممکن فاعل شناسا نیست، بلکه فهم شیوه‌ای از وجود خودِ دازاین است و در همین معنا است که اصطلاح هرمنوتیک استفاده شده است. این اصطلاح به سوبهٔ اساسی وجود انسان اشاره دارد؛ سوبه‌ای که تناهی^۱ و تاریخمندی^۲ او را می‌سازد. به همین دلیل هرمنوتیک کل تجربهٔ انسان از جهان را شامل می‌شود (گادامر، ۲۰۰۴، مقدمه). گادامر تلقی فیلسوفان جدید از شناخت و معرفت را نقد می‌کند. فیلسوفان دورهٔ جدید و در رأس آنها دکارت درصدد هستند تا شناختی یقینی و قطعی حاصل کنند. در نظر آنان لازمهٔ این قطعیت این است که ما هیچ‌گونه پیش‌داوری^۳ نداشته باشیم؛ اما گادامر معتقد است هیچ فهمی بدون پیش‌داوری وجود ندارد. ما این پیش‌داوری‌ها را از سنت اخذ می‌کنیم. در هر فهمی که ما داریم، سنت تأثیرگذار است. از آنجاکه فهم امری تاریخی است، نسبت ما با گذشته از طریق رها کردن و دور کردن خودمان از سنت مشخص نمی‌شود، بلکه ما همیشه در درون سنت‌ها قرار داریم و چنین چیزی یک فرایند عینیت‌بخشی نیست؛ یعنی ما سنت را چیزی غیر از خودمان که با ما بیگانه است درک نمی‌کنیم، بلکه سنت همیشه بخشی از وجود ما است (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۸۳).

هرمنوتیک فلسفی گادامر یک نظریهٔ فلسفی صرف و انتزاعی راجع به فهم و شناخت نیست، بلکه هرمنوتیک او به زندگی انسان و شیوهٔ در - جهان - بودن دازاین مرتبط است. گادامر بر نقش هرمنوتیک در زندگی عملی انسان تأکید دارد. لذا او معتقد است مرادش از هرمنوتیک یک روش برای علوم انسانی و اجتماعی نیست، بلکه بینش نسبت به معنای معرفت و تفکری است که در زندگی عملی موجودات انسانی دخیل است، حتی آن انسان‌هایی که روش علمی را به کار می‌برند (گادامر، ۲۰۰۴، ۵). بنابراین هرمنوتیک گادامر خصلتی عملی و تجربی دارد. البته تجربهٔ مدنظر گادامر با تجربه‌ای که در دوران جدید مطرح شد متفاوت است. نزد فیلسوفان جدید، تجربه انباشتِ دانش است. برای فهم نظر این فیلسوفان باید به نحوهٔ تلقی آن‌ها از مفهوم حقیقت بپردازیم. در نظر این فیلسوفان حقیقت به معنای انباشتِ قضایا و گزاره‌هایی است که در فرایند آزمایش تجربی مورد تأیید قرار می‌گیرند. بنابراین یک روش قطعی و یقینی وجود دارد که می‌تواند هم این فرایند رسیدن به حقیقت و هم تکرارپذیری آن را تضمین کند. در این نحوه تلقی از تجربه، ما تجربه را به شناخت و مجموعه‌ای از داده‌های مفهومی مرتبط می‌کنیم. گادامر در مقابل این تلقی از تجربه، بر تاریخی بودن تجربه تأکید می‌کند.

این لفظ [تجربه] به طوری که گادامر آن را به کار می‌برد به استعمال عادی نزدیک‌تر و از استعمال اصطلاحی نسبتاً دور است. این لفظ به تراکمی عینی نشده و عمدتاً عینی‌نشونده از فهم دلالت می‌کند که ما اغلب آن را حکمت می‌نامیم. محض نمونه، مردی که در تمام زندگی‌اش با مردمان دادوستد داشته نوعی توانایی برای شناخت آن‌ها کسب می‌کند که آن را تجربه می‌نامیم (پالم، ۱۳۹۳، ۲۱۶).

بنابراین تلقی گادامر از تجربه به فرزانی ارسطویی و البته حکمت سقراطی نزدیک است.

¹ finitude

² historicity

³ prejudice

۲-۲. پیوند نظر و عمل در فلسفه افلاطون

گادامر معتقد است بسیاری از مطالبی که افلاطون مطرح کرده است صرفاً نظریاتی فلسفی و انتزاعی نبوده‌اند که هیچ ارتباطی با جامعه و عالم واقع نداشته باشند، بلکه در وهله اول، عمل برای افلاطون مطرح بوده است. لذا تا وقتی که خیر (نظر) در زندگی عملی و سیاسی دخیل نباشد، فاقد ارزش است (گادامر، ۱۳۸۴، ۵۹). به همین دلیل گادامر می‌گوید معرفت به خیر که سقراط در جستجوی آن بود بسیار به فرزانی ارسطو نزدیک است (گادامر، ۱۹۸۶، ۳۳). در نظر گادامر آموزه و عمل فلسفه که بدو افلاطون آن‌ها را ارائه داده است، ذاتاً اخلاقی هستند. همان‌طور که افلاطون در همه محاورات نشان می‌دهد جستجوی حکمت، اثری تعلیمی دارد. گادامر معتقد است مشخصه اخلاقی فلسفه افلاطون در صورت دیالکتیکی آن منعکس شده است. با توجه به ارتباط نظر و عمل در فلسفه افلاطون است که گادامر معتقد می‌شود محاوره^۱ نه تنها مشخصه ذاتی تحقیق فلسفی، بلکه مشخصه ذاتی زندگی جمعی انسان نیز هست (زوکرت، ۱۹۹۶، ۷۲). گادامر حتی تمثیل غار افلاطون را نیز در پرتو دیالکتیک موجود در محاورات ملاحظه می‌کند و آن را واجد دلالت‌های عملی - وجودی^۲ و نه صرفاً نظری و علمی می‌داند. ساکنین غار فقط به اینکه چگونه چیزی را انجام دهند و چه ابزاری را برای رسیدن به غایتی به کار ببرند علم دارند، اما به خود غایت یعنی چیزی که به خاطر آن عملی انجام می‌شود علم ندارند. بدون معرفت به ایده خیر، نخبه‌انان نیز مانند ساکنین غار در برابر تمایلات شخصی تسلیم می‌شوند. بنابراین معرفت به خیر صرفاً یک بینش نظری یا موضوعی مربوط به لوگوس نیست، بلکه یک مبدأ برای عمل است (گادامر، ۱۹۸۶، مقدمه). گادامر معتقد است در زمان افلاطون، تقابل بین نظر و عمل خیلی زیاد بوده است، اما این تقابل فقط مختص آن زمان افلاطون نبوده است بلکه در هر دوره‌ای وجود داشته است و در واقع سایه سوفسطائی‌گری همواره همراه فلسفه بوده است. بنابراین افلاطون با چالشی روبه‌رو بوده است که در دنیای امروز نیز مطرح است و راز ماندگاری محاورات افلاطون نیز در همین نکته است (گادامر، ۱۹۸۰، ۳-۲). در نظر گادامر دلیل توجه افلاطون به این مسأله، مواجهه او با سقراط و مرگ او بود. خود افلاطون نیز در نامه هفتم می‌گوید تمام سعی‌اش در این بوده که اتهام سوفسطائی بودن سقراط را رد کند؛ همان اتهامی که سقراط را به خاطر آن محکوم به مرگ کردند. گادامر می‌گوید مقصود دیگر افلاطون روشن کردن این امر بوده که چرا سقراط با وجود هنر دیالکتیکی‌اش؛ یعنی هدایت کردن شخص مقابل در سرتاسر بحثش، برای هیأت منصفه دادگاه شبیه یک سوفسطائی بود (گادامر، ۱۹۸۰، ۳). افلاطون در مواجهه با سقراط این نکته را دریافت که چگونه شخصی می‌تواند اعتقادی را برای خودش داشته باشد؛ اعتقادی که از هیچ شرط بیرونی تأثیر نپذیرد. این امر بیش از هر جایی در مکالمه کریتون مطرح است، زیرا سقراط در این مکالمه از این امر که فرار کند ابا می‌کند (گادامر، ۱۹۸۰، ۳). حتی جمله معروف «فضیلت معرفت» است را نیز می‌توان در ارتباط با زندگی شخصی سقراط بهتر درک کرد، زیرا این جمله توصیف عالی‌ترین توانایی آدمی است که یک‌بار در وجود سقراط به مرحله واقعیت درآمده است (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ۶۸۲).

۲-۳. اشتقاق آموزه‌های افلاطون از دل ملاحظات عملی - اخلاقی

گادامر معتقد است بسیاری از نظریات افلاطون از بطن امور عملی به وجود آمده‌اند. به‌طور مثال شیوه زندگی سقراط و نحوه مرگ او تأثیر شگرفی در طرح آموزه ایده‌ها داشته است. در نظر گادامر احتمالاً برای افلاطون این پرسش‌ها مطرح بوده است که

^۱ dialogue

^۲ existential - paractica

در جامعه‌ای فاسد چه نیرویی می‌تواند فرد را قادر سازد که عدالت فی‌نفسه را باور داشته باشد؟ آیا عدالت که برای سقراط یک امر روشن و غیرقابل‌انکار بوده است، برای ما نیز می‌تواند مطرح شود؟ در نظر گادامر جواب افلاطون به این پرسش آموزه‌ایده‌ها بوده است؛ امری که درست از عرف و باورهای عرفی فراتر می‌رود و شرط هرگونه عدالتی محسوب می‌شود (گادامر، ۱۹۸۰، ۴). همین امر راجع به دولت نیز مطرح است. دولتی که افلاطون مطرح می‌کند در جواب به همان پرسش فوق مطرح می‌شود؛ زیرا دولت آرمانی، دولتی است که در آن سقراط محاکمه نشود و تمام افراد آن مانند سقراط باشند، این افراد در هر وظیفه‌ای که به آن‌ها محوّل می‌شود به بهترین نحو عمل می‌کنند و خیر عام در اعمال آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد (گادامر، ۱۹۸۰، ۴).

گادامر معتقد است همهٔ محاورات کوچک افلاطون نیز درصدد بیان این نکته بوده‌اند که «این سؤال را زنده نگه دارد که چه نوع دانشی، یقینی خطاناپذیر را از سنخ همان یقینی که سقراط در زندگی‌اش به نمایش گذاشت به عمل و رفتار انسان می‌بخشد» (گادامر، ۱۹۸۰، ۵). به همین دلیل اختلاف سقراط و سوفسطائیان در اینجا قابل‌تشخیص نیست، زیرا سوفسطائیان نیز معتقد بودند که آموزگار و اعطاکنندهٔ دانش هستند. لذا این اختلاف برای فردی که فقط در مقام نظر است مشخص نمی‌شود، بلکه در مقام عمل است که این تفاوت خود را نشان می‌دهد (گادامر، ۱۹۸۰، ۵). لذا گادامر معتقد است برای فهم آراء افلاطون ما باید سعی کنیم منطق حاکم بر محاورات سقراطی را بفهمیم و به‌گونه‌ای آن‌ها را بازسازی کنیم. به عبارت دیگر سعی کنیم زمینه‌ای را که در آن افلاطون نظریاتش را مطرح کرده است درک کنیم. به‌طور مثال گادامر راجع به این نظریهٔ افلاطون که کودکان نباید والدین خود را بشناسند معتقد است این نظر افلاطون را نباید به‌عنوان یک نظریهٔ آرمانی و آموزه‌ای که حتماً باید تحقق پیدا کند در نظر گرفت، بلکه این نظریه «هشدار بر خانوادهٔ آتی است مبنی بر اینکه شهرشان در صورتی از هم فرو خواهد پاشید که اصرار ورزند فقط کودکان خودشان را به‌مثابهٔ اداره‌کنندگان شهر به مسئولیت بگمارند» (گادامر، ۱۳۸۴، ۵۹). خود افلاطون نیز در کتاب جمهوری به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: «اشتراک در اندوه و شادی، برای جامعه بهترین چیزهاست و برای توضیح این نکته جامعه را به وجود آدمی تشبیه کردیم که اگر عضوی از اعضایش به درد آید، تمام بدن درد را احساس می‌کند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ۴۶۴). بنابراین دغدغهٔ افلاطون بیش از هر چیزی دغدغه‌ای اخلاقی است. در چنین جامعه‌ای دیگر حتی جایی برای سوفسطائیان نیز وجود ندارد، زیرا هیچ‌کس علیه دیگری دعوای حقوقی مطرح نمی‌کند. «در آن صورت دعوای حقوقی نیز میان آنان پیش نخواهد آمد. زیرا هیچ‌کس جز تن خود چیزی نخواهد داشت که منحصرأ متعلق به او باشد، بلکه همه‌چیز مال همه خواهد بود» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ۴۶۴).

افلاطون هیچ‌گاه درصدد نبوده است که یک آموزهٔ راستین راجع به دولت را مطرح کند و اعتقاد داشته باشد که فقط یک تن می‌تواند در پرتو بهره‌مندی از ایدهٔ خیر شایستگی حکومت را داشته باشد، زیرا خود افلاطون در نامهٔ هفتم چنین طرز تلقی‌ای را رد می‌کند. او در آغاز قصد شرکت در امور دولتی را داشت و صرفاً بعداً این‌که از این امر ناامید شد و به عمق فساد در دولت و جامعه پی برد به این نتیجه رسید که:

برای اینکه حق فلسفه را ادا کرده باشیم فاش می‌گوییم تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی

آدمیان را سامان بخشد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ۳۲۶).

افلاطون هم در اینجا و هم در کتاب جمهوری به‌نوعی نظریهٔ حکومت فیلسوف - پادشاه^۱ را قبول می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰،

^۱ philosopher king

ج ۲، ۴۷۳). ولی خود او هم می‌داند صرف نظریه برای اداره یک جامعه کافی نیست، بلکه نظریه می‌تواند به‌عنوان چراغ راهی برای عمل باشد. نظریه فیلسوف - پادشاه در واقع به این معنی است که در دولت حقیقی همه باید ایده خیر را مدنظر قرار دهند. در واقع افلاطون از دولت‌های موجود ناراضی است و به همین دلیل یک دولت آرمانی را مطرح می‌کند؛ دولتی که نمی‌تواند به‌صورت کامل تحقق پیدا کند اما می‌تواند راهنمای عمل باشد. «دولت [موردنظر افلاطون] دولتی در ساحت نظر است و نه دولتی که روی زمین وجود دارد» (گادامر، ۱۹۸۰، ۴۸)؛ اما اگر این دولت نمی‌تواند در خارج به وقوع بپیوندد پس مقصود آن چیست؟ اینجاست که بار دیگر گادامر به ارتباط بین عمل و نظر و عدم جدایی آن دو در اندیشه افلاطون اشاره می‌کند و معتقد است که قصد این دولت آرمانی آن است که هر کس خود را در آن بازشناسد. قصد افلاطون این است که هر انسانی وقتی این بنیاد و ارتباط خود را با آن بشناسد، دیگر فردی منزوی و بی‌دولت نیست و به همین دلیل از دولت‌های موجود ابراز نارضایتی می‌کند (گادامر، ۱۹۸۰، ۴۹). بنابراین اینکه دولت آرمانی چگونه در واقعیت به وقوع می‌پیوندد برای افلاطون حائز اهمیت نیست. گادامر می‌گوید:

ممکن ساختن شهر آرمانی در متن واقعیت آن قدر در نظر افلاطون کم‌اهمیت است که او حتی می‌تواند این پرسش را که آیا باید فیلسوفان را به حکومت برسانیم یا حاکمان را فیلسوف سازیم بی‌جواب بگذارد (گادامر، ۱۳۸۲، ۱۳۸).

گادامر معتقد است در جمهوری مقصود این نیست که انسان همه‌چیز را بداند و همه‌چیز را درست انجام دهد، دولتی که در آن توصیف می‌شود به یک فرد جبار ختم نمی‌شود، بلکه به وضعی نزدیک می‌شود که یک شهروند عادل چنان است و این به معنای انکار شهر آتن و دموکراسی تباه‌شده آن است (گادامر، ۱۳۸۴، ۵۲).

۴-۲. دیالکتیک سقراطی؛ شاهی بر پیوند نظر و عمل

جمله معروف سقراط یعنی «فضیلت معرفت است» نشان‌دهنده توجه او به نقش معرفت و دانایی در فضیلت است. همچنین این جمله به وحدت حکمت نظری و حکمت عملی اشاره دارد. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است: آیا وحدت نظر و عمل در تفکر خود سقراط بروز و ظهور پیدا کرد؟ برای پاسخ به این پرسش نخست باید به ماهیت تفکر فلسفی در نظر سقراط اشاره کنیم. در نظر سقراط و افلاطون هدف جستجوی انسانها باید معرفت به ایده‌ها و از همه مهمتر ایده خیر باشد؛ اما فقط انسان‌هایی که به نادانی خودشان علم دارند به جستجوی دانایی می‌پردازند.

حقیقت امر این است که خدایان و آدمیان دانا هرگز جویای دانایی (فیلسوف) نیستند چون از دانایی بهره‌ای به کمال دارند، نادانان نیز اشتیاقی به دانایی ندارند و سر در پی آن نمی‌گذارند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۰۴).

سقراط در تفسیر جمله سروش معبد دلفی که او را داناترین افراد خوانده بود، می‌گوید به این دلیل او را داناترین افراد خوانده‌اند که او به نادانی خودش علم دارد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۵). بنابراین فیلسوف حقیقی شخصی است که ادعای دانایی ندارد و ماهیت فلسفه نیز چیزی جز دوستداری و طلب دانایی نیست. سقراط نیز در مقام نظر قائل به این است که از دانایی بهره‌ای ندارد؛ اما آیا سقراط در مقام عمل نیز به نظر خودش پایبند است؟ شیوه زندگی و همچنین نحوه فلسفه‌ورزی سقراط نشان می‌دهد که او در مقام عمل نیز به آراء خودش پایبند بوده است. این پایبندی و تعهد در روش دیالکتیکی او خود را نشان داده است. سقراط با استفاده از روش دیالکتیکی و همچنین بهره‌گیری از پرسش و پاسخ نشان می‌دهد که برای رسیدن به شناخت و معرفت، وجود دیگران لازم است. سقراط برای پرسندگی نقشی اساسی قائل است و در پرتو این پرسندگی نشان می‌دهد که جستجوی معرفت در یک فرایند

دیالکتیکی حاصل می‌شود. لذا گادامر معتقد است از جمله بینش‌هایی که افلاطون در محاورات سقراطی به ما اعطاء کرد این است که سؤال پرسیدن دشوارتر از پاسخ دادن است (گادامر، ۲۰۰۴، ۳۵۹). بنابراین سقراط در مسیر فلسفه‌ورزی و تفکرش نیز به ماهیت فلسفه در معنای دوستداری دانایی (فیلسوفیا) پایبند بود. برخلاف سوفسطائیان مدعی دانایی که همواره آماده پاسخگویی و تعلیم فضیلت بودند، برای سقراط همواره پرسندگی اهمیت داشت. حتی شیوه مرگ سقراط نیز شاهدهی بر پیوند نظر و عمل در تفکرش است. او پیشنهاد کریتون مبنی بر فرار از زندان را نمی‌پذیرد و از زبان جامعه و قوانین آن خود را مخاطب قرار می‌دهد.

سقراط، تو که ادعا می‌کنی عمری در کسب فضیلت و جستجوی دانش به سر آورده‌ای چنان کاری را [فرار از زندان] مطابق عدالت می‌دانی و حق خود می‌شماری؟ (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ۶۲).

سقراط مرگ را انتخاب می‌کند، زیرا او به وحدت نظر و عمل باور دارد.

گادامر برای دیالکتیک سقراطی نقشی اساسی قائل است. به همین دلیل او معتقد است ما باید قسمت‌های مختلف مربوط به کتاب جمهوری را به نحو دیالکتیکی بفهمیم. به‌طور مثال او راجع به تمثیل غار افلاطون می‌گوید در این تمثیل «افلاطون می‌خواهد این توهّم را بزدايد که پرداختن به فلسفه و حیات نظری به‌طور کلی با مقتضیات اشتغال سیاسی در جامعه و حکومت ناسازگار است» (گادامر، ۱۳۸۲، ۱۴۱). در اینجا گادامر به نکته‌ای اشاره می‌کند که ارتباط متقابل نظر و عمل در فلسفه افلاطون را روشن می‌کند. او می‌گوید:

نکته اصلی مورد نظر افلاطون، نابینا شدن افراد معتاد به تاریکی در روشنایی است و برعکس، نابینا شدن افرادی است که در روشنایی زیسته‌اند و به تاریکی وارد می‌شوند (گادامر، ۱۳۸۲، ۱۴۱).

بنابراین انسان هم باید روشنایی را بشناسد و هم تاریکی را درک کند و انسانی که در مقام حیات نظری است باید وارد عرصه عمل شود، همان‌طور که وقتی فردی از غار آزاد می‌شود و روشنایی را می‌بیند، دوباره به غار بازمی‌گردد. نمونه بارز پرداختن به حیات نظری و التزام عملی به حکمت نظری سقراط است.

۳. مقایسه و تطبیق

هیدگر و گادامر با انتقاد از نگاه سوژه محور دوره جدید، تلقی جدیدی از فهم و شناخت ارائه می‌دهند. فیلسوفان دوره جدید معتقد بودند با استفاده از روشی مطمئن می‌توان به شناختی قطعی و یقینی راجع به پدیده‌ها دست یافت. این فیلسوفان اشیاء و پدیده‌ها را در تطابق با فاعل شناسای خودبنیاد درک می‌کردند و انسان را محور حقیقت لحاظ می‌کردند. با لحاظ کردن انسان به‌عنوان محور حقیقت نوعی از انسان محوری رواج پیدا کرد که در آن هدف انسان از شناخت جهان، صرف شناخت نبود، بلکه هدف از این شناخت دخل و تصرف در جهان نیز بود. در نظر هیدگر و گادامر فهم یکی از حالات وجودی دازاین و متضمن نوعی اشتغال عملی با پدیده‌ها است. این دو فیلسوف معتقدند متفکران دوره جدید با غفلت از وجه تاریخی دازاین و همچنین فروکاست تمام معارف بشری به معرفت علمی زمینه نگاه تکنیک محور و در نتیجه بی‌معنایی تمدن غربی را فراهم کرده‌اند. هیدگر و گادامر با تأکید بر تاریخی بودن دازاین و همچنین توجه به تعامل دازاین و سنت‌های فلسفی، درصدد فهم زمانه خود و در نتیجه گذر از بحران دوره جدید هستند. به همین دلیل این دو فیلسوف سعی می‌کنند در پرتو رجوع به فلسفه یونان به‌عنوان آغاز تفکر غرب، هم نسبت خود را با این فلسفه مشخص کنند و هم از قابلیت‌های آن برای برون‌رفت از وضع موجود استفاده کنند. هیدگر و گادامر از منظری هرمنوتیکی به

افلاطون رجوع می‌کنند و ضمن شباهت‌های زیاد آنها در مباحث فهم، تفسیر، زبان و ...، در مسئله تفسیر افلاطون به‌طور عام و بحث نسبت نظر و عمل در فلسفه افلاطون به‌طور خاص، با یکدیگر اختلاف اساسی دارند.

هیدگر معتقد است افلاطون طراح جدایی نظر و عمل است. او افلاطون را آغازگر مابعدالطبیعه و آغازگر فراموشی وجود می‌داند. افلاطون با جدایی نظر از عمل و تأکید بر نقش ایده‌ها در فرایند معرفت تأثیری اساسی در نگاه تکنیک‌محور دوره جدید داشته است. قبل از افلاطون و در نظر متفکران یونانی اشیاء و موجودات پیوسته پوشیده و ناپوشیده می‌شدند و دازاین نسبتی بی‌واسطه با موجودات داشت؛ اما افلاطون با طرح ایده‌ها و تأکید بر مسئله شناخت و همچنین تأکید بر نظریه مطابقت سبب فراموشی نسبت اولیه دازاین با جهان و اشیاء شد. بنابراین همانطور که افلاطون آغازگر مابعدالطبیعه است، آغازگر انسان‌گرایی^۱ نیز است. «هر انسان‌گرایی یا بر یک مابعدالطبیعه بنا می‌شود یا خود را به بنیان یک مابعدالطبیعه تبدیل می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۴، ۲۸۸). در نظر هیدگر انسان‌گرایی از نسبت انسان با حقیقت وجود پرسش نمی‌کند. انسان‌گرایی با لحاظ کردن انسان به‌عنوان حیوان ناطق و عاقل سبب فراموشی این نسبت می‌شود. این انسان‌گرایی در دوره جدید به نهایت خودش می‌رسد و سبب غلبه تفکر صناعی می‌شود؛ تفکری که با افلاطون و ارسطو آغاز شده است.

تکنیک فقط از حیث لغوی به تخته یونانیان بر نمی‌گردد، بلکه باید منشأ تاریخی ماهوی آن را در تخته به‌مثابه نحوه‌ای از حقیقت، یعنی به‌مثابه نحوه‌ای از ظاهر ساختن هستنده جست‌وجو کرد. تکنیک تا جایی که صورتی از حقیقت است پایه در تاریخ مابعدالطبیعه دارد» (هایدگر، ۱۳۸۴، ۳۰۲).

تاریخ مابعدالطبیعه نیز ریشه در تفکر افلاطون دارد. افلاطون غایت فیلسوف را نظر دوختن بر ایده‌ها و در رأس آنها ایده خیر می‌داند. در پرتو معرفت به ایده‌ها فیلسوف از حکمت عملی نیز برخوردار می‌شود. بنابراین گویی در فلسفه افلاطون نظر و عمل از یکدیگر جدا می‌شوند. همچنین در فلسفه افلاطون اشیاء در تطابق با ایده‌ها درک می‌شوند و نفس انسانی در پرتو نور ایده‌ها به ادراک موجودات نائل می‌شود. این ادراک و شناخت که وابسته به عقل انسان است در طول تاریخ فلسفه به صور مختلف ظهور پیدا کرده و در تفکر دوره جدید به نهایت خودش رسیده است. تقابل فاعل شناسا با متعلق شناسایی نیز ریشه در تفکر افلاطون و آموزه ایده‌های او دارد. بنابراین تاریخ فلسفه غرب چیزی جز بسط و تطور فلسفه افلاطون نیست.

آنچه از پی افلاطون از مصدر تفکر او و همراه با تفکر او پذیرفته و تحویل گردیده است مسلماً توانمندترین نفوذ را بر تفکر غربی اعمال کرده است (هایدگر، ۱۳۹۶، ۳۴۸).

در مقابل هیدگر که افلاطون را آغازگر مابعدالطبیعه و طراح جدایی حکمت نظری از حکمت عملی می‌داند، گادامر معتقد است در فلسفه افلاطون پیوندی ناگسستگی میان نظر و عمل وجود دارد. گادامر فهم فلسفه افلاطون را در گرو فهم دیالکتیک سقراطی می‌داند. به‌عبارت دیگر او به جای تمرکز بر آموزه ایده‌ها و تأکید بر وجه معرفت‌شناسانه آنها، روش سقراطی را مطرح نظر قرار می‌دهد. در پرتو توجه به دیالکتیک سقراطی و وجه عملی-اخلاقی آن، گادامر بر آموزه‌های افلاطون نیز نوری تازه می‌تاباند. او این آموزه‌ها را به‌شیوه دیالکتیکی تفسیر می‌کند و درصدد است ارتباط آنها را با امور انضمامی و عملی توضیح دهد. گادامر معتقد است هدف دیالکتیک سقراطی این نیست که نظریه‌ای را طرح کند، بلکه او درصدد است از طریق پرسش و پاسخ شیوه‌ای از زندگی را طرح کند که در آن ادعای دانایی ادعایی پوچ و باطل است. حتی ایده خیر که افلاطون آن را در رأس ایده‌ها قرار می‌دهد برای

^۱ humanism

انسان در دسترس نیست و افلاطون در قالب تمثیل خورشید^۱ به آن اشاره می‌کند. گادامر معتقد است فهم هیدگر از افلاطون و نقد او به آموزه‌های افلاطون به دلیل تأثیرپذیری از ارسطو است. ارسطو معتقد بود آموزه ایده‌ها جدا از اشیاء محسوس هستند. او همچنین معتقد بود ایده خیر ربطی به زندگی عملی - اخلاقی انسان ندارد. در نظر گادامر تفسیر هیدگر از افلاطون و در نتیجه از کل تاریخ فلسفه به نوعی تحت تأثیر این دو انتقاد است (گادامر، ۱۹۹۴، ۸۴-۸۳). در تفکر خود هیدگر نیز شواهدی بر این اثرپذیری وجود دارد. به طور مثال او ایده خیر افلاطون را واجد معنای اخلاقی نمی‌داند. در نظر او فهم اخلاقی از آگاثون^۲ معنای اصلی آن را دچار تباهی کرده است، زیرا معنای اصلی آگاثون مفید و مناسب بودن است (هیدگر، ۲۰۰۲، ۷۷). گادامر معتقد است خیر افلاطون به اعمال ما جهت می‌دهد، اما افلاطون خیر را به عنوان غایتی سهل‌الوصول لحاظ نمی‌کند. در پرتو توجه به دیالکتیک سقراطی و توجه به تناهی فهم انسان، گادامر خیر را به عنوان راهنمای افعال انسانی لحاظ می‌کند. جست‌وجوی خیر امری است که هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. این جست‌وجوی پایان‌ناپذیر هم شاهدهی بر پیوند نظر و عمل در فلسفه افلاطون و هم شاهدهی بر ناکارآمدی روش علمی فیلسوفان دوره جدید است.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که گفته شد می‌توان نتیجه گرفت علی‌رغم وجوه شباهت زیادی که هیدگر و گادامر در موضوعاتی مانند فهم، تفسیر، حقیقت و ... دارند، از دو منظر متفاوت به افلاطون رجوع می‌کنند. هیدگر تحت تأثیر ارسطو و با انتقاد از آموزه ایده‌های افلاطون درصدد است این نکته را توضیح دهد که تقدم نظر بر عمل در فلسفه افلاطون سبب فراموشی وجود و انحراف تفکر شده است. هیدگر معتقد است قبل از افلاطون و قبل از تأسیس مابعدالطبیعه، تفکر به خود وجود تعلق می‌گرفت و فلسفه به معنای یک دانش نظری نبود، بلکه فلسفه نوعی نظر آمیخته با عمل و شیوه‌ای از زندگی بود که در جهان - بودن دازاین اشاره داشت. در فلسفه افلاطون موجودات در پرتو نور ایده‌ها دیده و فهمیده می‌شوند. همچنین نفس انسانی قادر است در یک فرایند دیالکتیکی به مشاهده ایده‌ها نائل آید. بنابراین افلاطون با تأکید بر خصلت نظری - معرفتی نفس و همچنین تقدم نظر بر عمل، سبب تغییر نسبت انسان با وجود و موجودات می‌شود. در این نسبت هم وجود فراموش می‌شود و هم موجودات به عنوان متعلق شناخت انسان لحاظ می‌گردند. برخلاف هیدگر، گادامر معتقد است در فلسفه افلاطون نظر و عمل از یکدیگر جدا نیستند. او با تمرکز بر دیالکتیک سقراطی و تأکید بر پایان‌ناپذیری محاورات سقراطی درصدد است پیوند نظر و عمل در فلسفه افلاطون را متذکر شود. در این محاورات، تأکید سقراط بر معرفت و همچنین یکی دانستن آن با فضیلت را باید در پرتو دغدغه‌های عملی و مواجهه او با سوفسطائیان درک کرد. معرفت مدنظر سقراط در یک فرایند دیالکتیکی مستمر جست‌وجو می‌شود؛ جست‌وجویی که هیچ‌گاه به نهایت نمی‌رسد. بنابراین افلاطون درصدد ارائه آموزه‌هایی قطعی و نهایی نبوده است، بلکه او به فلسفه در معنای دوستداری دانایی (فیلسوفیا) پایبند بوده است.

References

- Aristotle. (1999). *Nicomachus' ethics*, Translated by M. H. Lotfi, Tarh-e No Publishing. (in Persian)
- Gadamer, H-G. (1980). *Dialogue and Dialectic*, Translated and with an introduction by P. Christopher Smith, Yale University Press.
- Gadamer, H-G. (1986). *The Idea of the Good in Platonic - Aristotelian Philosophy*, Translated by p. C. smith, Yale University Press.

¹ allegory of the sun

² Agathon

- Gadamer, H-G. (1994). *Heidegger's Ways*, Translated by J. W. Stanley with an introduction by D. j. Schmidt, State University of New York Press.
- Gadamer, H-G. (2004). *Truth and Method*, Translated by J. Weinsheimer and D. G. Marshall, Continuum Publishing.
- Gadamer, H-G. (2003). *The Idea of the Good in Platonic - Aristotelian Philosophy*, Translated by H. Fathi, Hekmat Publishing. (in persian)
- Gadamer, H-G. (2005). *A Century of Philosophy/ Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori*, Translated by M. Ebadian, Akhtaran Publishing. (in persian)
- Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist*, Translated by R. Rojcewicz & A. Schuwer, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998). Plato's Doctrine of Truth, in *Pathmarks*, Translated by T. Sheehan Edited by W. McNeill, pp. 82-155, Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2002). *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, Translated by T. Sadler, Continuum Publishing.
- Heidegger, M. (2008). *What is Metaphysics?* Translated by S. Jamadi, Qoqnoos Publishing. (in Persian)
- Heidegger, M. (2005). Letter on Humanism, in *from Modernism to Postmodernism*, Edited by L. E. Cahoon, Translated by A. Rashidian, pp. 281-318, Ney Publishing. (in Persian)
- Heidegger, M. (2009). *Being and Time*, Translated by S. Jamadi, Qoqnoos Publishing. (in persian)
- Heidegger, M. (2014). *Nietzsche*, Translated by I. Ghanooni, Agah Publishing. (in Persian)
- Heidegger, M. (2017). *What is Called Thinking?* Translated by S. Jamadi, Qoqnoos Publishing. (in persian)
- Inwood, M. (2016). *Heidegger: A Very Short Introduction*, Translated by A. A. Heydari, Elmi Publications. (in Persian)
- Jaeger, W. (1997). *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Translated by M. H. Lotfi, kharazmi Publishing. (in Persian)
- Kockelmans, J. J. (1972). *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press.
- Kockelmans, J. J. (1984). *On Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press.
- Luckner, A. (2015). *Introduction to Being and Time*. Translated by A. A. Heydari, Elmi Publications. (in Persia)
- Palmer, R. (2014). *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Translated by M. S. Hanaee Kashani, Hermes Publishing. (in Persian)
- Plato. (2001). *Plato: Complete Works*, Translated by M. H. Lotfi, kharazmi Publishing. (in Persian)
- Ralkowski, M. A. (2009). *Heidegger's Platonism*, Continuum Publishing.
- Richardson, W. j. (2003). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press
- Zuckert, C. H. (1996). *Postmodern Plato's: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, University of Chicago Press.