



Biannual Journal of  
Metaphysical Investigations,  
Vol.4, No. 8, Fall & Winter 2023-  
2024, pp 133-136

## A Comparison between Heidegger and Gadamer on Plato's Dialectic<sup>1</sup>

Kazem Hani<sup>2</sup>

Heidegger and Gadamer return to Plato to find a way out of the meaningless crisis of Western civilization. Heidegger believes that Plato by proposing the doctrine of ideas is the initiator of the forgetting of Being and responsible for the crisis of the West. He returns to Plato's allegory of the cave to clarify the nature of this forgetting. In this allegory, dialectic means passing from the sensible world to the reasonable world. In his interpretation of Plato, Heidegger pays attention to this meaning and ignores other meanings of dialectic such as the method of conversation, the method of collection and division, etc. Of course, in *Plato's Sophist*, he connects dialectic with logos and criticizes it. In general, Heidegger considers dialectic as a problem for philosophy. Unlike Heidegger, Gadamer pays attention to the different meanings of dialectic in Plato's philosophy and considers its development. Gadamer's emphasis on conversation in Socratic dialogues, as well as the method of collection and division in later dialogues, makes him consider Plato's philosophy as a dynamic and living philosophy. According to Gadamer, dialogue and dialectic in Plato's dialogues can save us from the current crisis of the West. This article tries to investigate and explain with descriptive-analytical methods how dealing with different meanings of

---

<sup>1</sup> . **Research Paper**, Received: 3/5/2023; Confirmed: 12/7/2023.

<sup>2</sup> Ph.D of Philosophy. Allameh Tabataba'i University. Tehran. Iran.  
(kazem.hani1394@gmail.com).



dialectic causes Heidegger and Gadamer to present two different interpretations of Plato.

**Keywords:** Plato, Heidegger, Gadamer, Dialectic, Idea, Dialogue.

### **Introduction**

In the Greek language, the word dialectic has different meanings. This word is derived from the root of *dialegesthai* which means to talk with each other. The sophists used dialectic in the sense of polemic. Socrates and Plato used dialectic with different meanings. The method of conversation, passing from the sensible world to the reasonable world, and the method of collection and division are among these meanings. According to the problem they have faced, Heidegger and Gadamer return to Plato. Their problem is the meaninglessness and nihilism of Western civilization. These philosophers return to Plato to find a way out of this crisis. When returning to Plato, they also pay attention to Plato's dialectic. According to their different views on Plato's dialectic, Heidegger and Gadamer have tried to interpret Plato's philosophy from two different points of view. In the light of the allegory of the cave and the dialectical aspect in this allegory, Heidegger believes that Plato's philosophy is the basis of Western civilization and the cause of the crisis of modern times. He also discusses Plato's dialectic in *Plato's Sophist*. In this lecture, Heidegger connects dialectic with speech (Logos) and believes that speech cannot reveal the truth. Unlike Heidegger, who only pays attention to the epistemological aspect of the allegory of the cave and the dialectic in it, Gadamer pays attention to all the meanings of dialectic in Plato's philosophy and considers the Socratic dialogue as the basis of other meanings of dialectic. In his viewpoint, the dialectic proposed in Plato's philosophy signifies to the finitude of human understanding and the inconclusiveness of his knowledge. So, Plato's philosophy has nothing to do with the new Western philosophy that seeks certain and definitive knowledge. Now, according to these premises, some questions are raised: What is the difference between Heidegger's and Gadamer's points of view on Plato's dialectic? How did Heidegger's and Gadamer's viewpoints on Plato's dialectic make them present two different interpretations of Plato's philosophy? Is Plato's dialectic a philosophical problem or a dynamic element?

According to the above questions, this article is divided into four parts. First, the issue of dialectic and its different meanings in Plato's philosophy is discussed. The second part is devoted to Heidegger's viewpoint about Plato's dialectic. In this part, we emphasize two important lectures of Heidegger

about Plato; it means *Plato's Sophist* and *the Essence of Truth*. Heidegger emphasizes Plato's doctrine of ideas and its role in forgetting the Being and meaninglessness of Western civilization. Of course, the doctrine of Ideas cannot be understood without the doctrine of dialectic. In this part, it becomes clear that adopting Aristotle as the starting point of Plato's interpretation causes Heidegger to not have a positive viewpoint on Plato's dialectic and consider it as a problem for philosophy. In contrast to this view, Gadamer believes that there are capabilities in Plato's dialectic that can save us from the crisis of the meaninglessness of modern times. In the third part, Gadamer's interpretation of Plato's dialectic is discussed. Gadamer tries to free himself from Aristotle's influence by adopting Plato's dialogues as the starting point of his interpretation. In his opinion, there is a strong connection between Socratic dialogue and other different meanings of dialectics. Gadamer believes that the common feature of all these meanings is attention to the finitude of human understanding and the inconclusiveness of his knowledge. Of course, in his interpretation of Plato, Gadamer is also influenced by Heidegger's hermeneutics. So, the final part is devoted to the comparison between Heidegger's and Gadamer's viewpoints on Plato's dialectic and their similarities and differences.

### **Conclusion**

Despite having common points of view, Heidegger and Gadamer disagree with each other about Plato's dialectic. Of course, Gadamer interprets Plato from a Heideggerian point of view, and his hermeneutics is obviously influenced by Heidegger, but his focus on Plato's dialectic as a dynamic element for philosophical thinking caused him to have a positive view of Plato's philosophy. Heidegger understands Plato's dialectic in the light of Aristotle's criticisms. Aristotle's two famous criticisms of Plato's Ideas; That is, the lack of connection between the idea of the good and practical human actions and the separation of Ideas from sensible things had a great impact on Heidegger. Therefore, it can be said that Heidegger makes the doctrine of Ideas the center of Plato's philosophy, and in light of the criticism of this doctrine, he also criticizes Plato's dialectic and considers it as a problem for philosophy. On the contrary, Gadamer focuses on Plato's dialectic and its different meanings and understands the doctrine of Ideas in the light of the doctrine of dialectic. Gadamer needs to return to Plato's dialogues and pay attention to the dialectic in them because a kind of understanding is developed in these dialogues, which is different from the method of achieving understanding in modern times; The method that tries to separate

the subject from the object and seeks to objectify the object of understanding. Unlike Heidegger, who under the influence of Aristotle presents a static interpretation of Plato's Ideas, Gadamer pays attention to the dialectic of collection and division and considers this dialectic to be the reason for the dynamism and movement of Plato's philosophy. In his opinion, the dialectic in Plato's dialogues points to this important matter that human knowledge and understanding are finite and the love of knowledge (philosophy) is a seeking that never ends.

### **Resources**

- Taylor, C. C. W (2013) *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato*, Translated by Hassan Fathi, Volume 1, Hekmat Publications. (In Persian)
- Heidegger, M (2002), *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, translated by Ted Sadler, Continuum.
- Heidegger, M (1997) *Plato's Sophist*, Translated by Richard Rojcewicz and Andre schuwer, Indiana university press.
- Gadamer, H- G (1980), *Dialogue and Dialectic* Translated and with an introduction by P. Christopher Smith, New Haven and London, Yale University Press.
- Gadamer, H- G (1986), *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Translated by p. C. Smith, New Haven, and Yale University Press.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،  
سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۲،  
صص ۱۳۲-۱۶۶

## مقایسه‌ی میان تفاسیر های‌دگر و گادامر در باب دیالکتیک افلاطون<sup>۱</sup>

کاظم هانی<sup>۲</sup>

### چکیده

هایدگر و گادامر به افلاطون رجوع می‌کنند تا راهی برای بحران بی‌معنایی تمدن غربی پیدا کنند. هایدگر معتقد است افلاطون به‌دلیل طرح آموزه‌ی ایده‌ها، آغازگر فراموشی وجود و مسبب بحران غرب است. او به تمثیل غار افلاطون رجوع می‌کند تا چگونگی این فراموشی را و وضوح ببخشد. در این تمثیل، دیالکتیک به‌معنای سیر از عالم محسوس به عالم معقول است. هایدگر در تفسیرش از افلاطون به همین معنا توجه می‌کند و سایر معانی دیالکتیک از قبیل گفتگو، روش ترکیب و تقسیم و... را نادیده می‌گیرد. البته او در درس گفتار سوفسطائی افلاطون دیالکتیک را به سخن مرتبط می‌کند و به نقد آن می‌پردازد. به‌طور کلی هایدگر دیالکتیک را معضلی برای فلسفه می‌داند. برخلاف هایدگر، گادامر به معانی مختلف دیالکتیک در فلسفه افلاطون توجه می‌کند و سیر تکاملی آن را مدنظر قرار می‌دهد. تأکید گادامر بر گفتگوی موجود در محاورات سقراطی و همچنین روش ترکیب و تقسیم موجود در محاورات متأخر سبب می‌شود که او فلسفه افلاطون را فلسفه‌ای پویا و زنده لحاظ کند.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۳ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۴/۲۱

۲ دکترای فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (kazem.hani1394@gmail.com).



در نظر گادامر گفتگو و دیالکتیک موجود در محاورات افلاطون می‌تواند ما را از بحران کنونی غرب نجات دهد. این نوشتار درصدد است با روشی توصیفی-تحلیلی، این نکته را بررسی و تبیین کند که چگونه پرداختن به معانی مختلف دیالکتیک سبب می‌شود که هایدگر و گادامر دو تفسیر متفاوت از افلاطون ارائه دهند.

**کلیدواژه‌گان:** افلاطون، هایدگر، گادامر، دیالکتیک، ایده، گفتگو.

### ۱. مقدمه

واژه دیالکتیک (Dialectic) در زبان یونانی طیف وسیعی از معانی از قبیل گفتگو، بحث از طریق پرسش و پاسخ، جدل، استدلال بر پایه اصول عام، مباحثه و ... را در بر می‌گیرد. زنون الیایی شاگرد و طرفدار پارمنیدس، شیوه‌ای از استدلال را برای دفاع از عقاید استادش در خصوص وحدت و سکون در پیش گرفت که به دیالکتیک معروف شد. این واژه بعدها در تفکر سقراط و افلاطون معانی دیگری پیدا کرد (فتیحی، ۱۳۸۲، ص ۲). این واژه از ریشه دیالگستای (Dialegethai) (گفتگو کردن) مشتق شده است و آن نوع گفتگویی است که از طریق پرسش و پاسخ جریان یابد. در این روش پرسش گر بحث را با پرسیدن پرسشی از مخاطب خویش آغاز می‌کند. پاسخ‌های مخاطب بحث به یک امر محال منتهی می‌شود. سپس مخاطب و پرسش گر به عقب برمی‌گردند و با لحاظ کردن نتیجه بحث، پاسخی دیگر را پیشنهاد می‌کنند که در مقابل ابطال‌های مطرح شده مقاومت می‌کند. در محاورات اولیه این جریان گفتگو به حصول نتایج منفی می‌انجامد (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۵۱۷).

سوفسطائیان اصطلاح دیالکتیک را در معنای جدل (Polemic) به کار می‌بردند. آنان هدف خود را غلبه بر خصم می‌دانستند. سقراط و افلاطون ضمن نقد تفکر سوفسطائیان، سعی کردند اصطلاح دیالکتیک را در معانی جدیدی به کار ببرند. دغدغه سقراط و به تبع او شاگردش افلاطون این بود که تربیت جوانان در نتیجه آراء و روش سوفسطائیان در معرض خطر قرار گرفته است. سقراط از طریق روش گفتگو و هنر دیالکتیکی، درصدد به چالش کشیدن روش

جدلی و خطابی سوفسطائیان بود. افلاطون نیز ضمن استفاده از روش سقراطی، دیالکتیک را در معنای گسترده‌تری به کار برد. او در محاوراتی از قبیل میهمانی و جمهوری دیالکتیک را به معنای سیر از امور محسوس به امور معقول می‌داند. افلاطون در محاورات متأخری مانند سوفسطائی، فیلبوس و مرد سیاسی، نوعی دیگری از دیالکتیک موسوم به ترکیب و تقسیم را بسط می‌دهد. هایدگر و گادامر با توجه به نگاه متفاوتی که به دیالکتیک افلاطون داشته‌اند، سعی کرده‌اند از دو منظر متفاوت به تفسیر فلسفه افلاطون بپردازند. هایدگر در پرتو توجه به تمثیل غار افلاطون و وجه دیالکتیکی موجود در این تمثیل، معتقد می‌شود فلسفه افلاطون اساس تمدن غربی و مسبب بحران دوره جدید است. او همچنین در درس گفتار سوفسطائی افلاطون به بحث دیالکتیک افلاطون می‌پردازد. هایدگر در این درس گفتار دیالکتیک را به سخن (Logos) مرتبط می‌کند و معتقد می‌شود سخن توانایی آشکار کردن حقیقت را ندارد. برخلاف هایدگر، که صرفاً به وجه معرفت‌شناختی تمثیل غار و دیالکتیک موجود در آن توجه می‌کند، گادامر به همه معانی دیالکتیک در فلسفه افلاطون توجه می‌کند و گفتگوی سقراطی را اساس سایر معانی دیالکتیک می‌داند. در نظر او دیالکتیکی که در فلسفه افلاطون طرح شده است به تناهی (Finitude) فهم انسان و عدم قطعیت (Inconclusiveness) شناخت او اشاره دارد. به همین دلیل فلسفه افلاطون با فلسفه جدید غربی، که در پی شناختی یقینی و قطعی است، سنخیت ندارد. حال با توجه به این مقدمات پرسش‌هایی مطرح می‌شود: چه تفاوتی میان وجهه نظرهای هایدگر و گادامر در باب دیالکتیک افلاطون وجود دارد؟ چگونه نگاه هایدگر و گادامر به دیالکتیک سبب شده است که آنان دو تفسیر متفاوت از افلاطون ارائه دهند؟ آیا دیالکتیک افلاطون یک معضل فلسفی است یا عنصری پویا و محرک؟

با توجه به پرسش‌های فوق، این نوشتار در چهار بخش تنظیم می‌شود. در بخش نخست به بحث دیالکتیک و معانی مختلف آن در فلسفه افلاطون پرداخته می‌شود. بخش دوم به وجهه

نظر هایدگر در باب دیالکتیک افلاطون اختصاص می‌یابد. در این بخش تأکید ما بر دو درس گفتار مهم هایدگر راجع به افلاطون؛ یعنی *سوفسطائی افلاطون* و *ذات حقیقت* است. هایدگر بر آموزه ایده‌های افلاطون و نقش آن در فراموشی وجود و بی‌معنایی تمدن غربی تأکید می‌کند. طبیعتاً آموزه ایده‌ها نیز بدون آموزه دیالکتیک قابل درک نیست. در این بخش این نکته روشن می‌شود که اتخاذ ارسطو به‌عنوان نقطه عزیمت تفسیر افلاطون، سبب می‌شود که هایدگر نیز به دیالکتیک افلاطون نگاه مثبتی نداشته باشد و آن را معضلی برای فلسفه بداند. در مقابل این نگاه، گادامر معتقد است در دیالکتیک افلاطون قابلیت‌هایی وجود دارد که می‌تواند ما را از بحران بی‌معنایی دنیای جدید رهایی بخشد. در بخش سوم، تفسیر گادامر از دیالکتیک افلاطون طرح می‌شود. گادامر با اتخاذ محاورات افلاطون به‌عنوان نقطه عزیمت تفسیرش سعی می‌کند خود را از تأثیر ارسطو رهایی بخشد. در نظر او ارتباط محکمی میان گفتگوی سقراطی و سایر معانی دیالکتیک وجود دارد. گادامر معتقد است وجه مشترک همه این معانی توجه به تناهی فهم بشری و عدم قطعیت شناخت او است. البته خود گادامر نیز در تفسیرش از افلاطون تحت تأثیر هرمنوتیک هایدگر است. به همین دلیل بخش پایانی به مقایسه تفاسیر هایدگر و گادامر در باب دیالکتیک افلاطون و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها اختصاص می‌یابد.

در زبان فارسی دو مقاله با عناوین «آموزه حقیقت افلاطون و هایدگر: بحثی انتقادی» و «هایدگر و گادامر: دو رویکرد به مفهوم حقیقت نزد افلاطون» وجود دارد که به بحث این پژوهش نزدیک هستند. وجه تمایز این پژوهش با مقالات فوق این است که مقاله نخست کلاً به تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطون اختصاص یافته است و بحث دیالکتیک در آن طرح نمی‌شود. در مقاله دوم نیز هرچند بحث دیالکتیک افلاطون نزد گادامر طرح و بررسی می‌شود، اما در بخش نخست آن، تأکید بر تلقی هایدگر از مفهوم حقیقت افلاطون و آموزه ایده‌های او است و مبحث دیالکتیک نزد هایدگر طرح نمی‌شود. بنابراین توجه به تفسیر



هایدگر از دیالکتیک افلاطون و مقایسه آن با تفسیر گادامر، وظیفه‌ای است که نوشتار حاضر آن را برعهده گرفته است. تمرکز این پژوهش بر مبحث دیالکتیک و معانی مختلف آن نزد افلاطون است و سعی شده است در پرتو توجه به تفاسیر هایدگر و گادامر از دیالکتیک افلاطون، تفسیر این دو فیلسوف از کل فلسفه افلاطون نیز تا حدی روشن شود.

## ۲. معانی مختلف دیالکتیک نزد افلاطون

اصطلاح دیالکتیک در فلسفه افلاطون معانی مختلفی دارد. در فلسفه افلاطون این اصطلاح به معنای گفتگو، پرسش و پاسخ، سیر از عالم محسوس به عالم معقول، روش ترکیب و تقسیم و ... است. این معانی در پیوندی وثیق با یکدیگر قرار دارند و افلاطون در محاورات مختلفش و به اقتضای بحث، به ارائه این معانی پرداخته است. معنی پایه‌ای دیالکتیک همان روش گفتگو و پرسش و پاسخ است که سقراط در محاورات اولیه افلاطون از آن استفاده می‌کرد تا روش جدلی سوفسطائیان را به چالش بکشد. در نظر سقراط پرسش و پاسخ رکن اصلی و اساسی فلسفه، و وجه تمایز فیلسوف از سوفیست است. به همین دلیل او در محاوره پروتاگوراس ضمن نارضایتی از خطابه طویل پروتاگوراس، درصدد است شیوه صحیح بحث و گفتگو را به او نشان دهد. «پس او [پروتاگوراس] پرسد تا من پاسخ گویم و بدین سان به او نشان دهم که در بحث پاسخ سؤال را چگونه باید داد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۲). افلاطون در منون دیالکتیک را به عنوان روشی در برابر اهل مغالطه معرفی می‌کند و روش دیالکتیک را عبارت از گفتگوی دوستانه به قصد کشف حقیقت می‌داند. او در کراتیلوس اهل دیالکتیک را استادان پرسش و پاسخ می‌داند (فتحی، ۱۳۸۲، ص ۳-۲). در محاورات میهمانی و جمهوری، دیالکتیک به معنای سیر از امور محسوس به سوی امور معقول است. افلاطون با ذکر سه نوع تمثیل به چگونگی این سیر و سلوک می‌پردازد. تمثیل خط، تمثیل خورشید و تمثیل غار، سیر و تحول روح انسانی از مرتبه عالم محسوسات به مرتبه عالم ایده‌ها را ترسیم می‌کنند. این سیر و تحول هم به صورت وجودشناسی و هم معرفت‌شناسی صورت

می‌گیرد. در نظر افلاطون اهل دیالکتیک با عالی‌ترین مرتبه این مراتب، یعنی ایده خیر سروکار دارند (همان، ص ۶-۴). افلاطون در محاورات متأخرش نوع دیگری از دیالکتیک را طرح می‌کند. او در محاوراتی مانند *سوفسطائی*، *فیلوس* و *مرد سیاسی* از روش ترکیب و تقسیم برای تعریف اشیاء استفاده می‌کند. او در این محاورات از مفهوم عدد استفاده می‌کند تا این نکته را وضوح ببخشد که ایده‌ها در عین وحدت، کثیر هستند. همچنین او در پرتو تشابه میان ایده و عدد، درصدد است این امر را تبیین کند که ایده‌ها در یکدیگر مشارکت می‌کنند. هایدگر و گادامر در رجوع به افلاطون به دیالکتیک او نیز توجه می‌کنند، اما اتخاذ نقطه عزیمت‌های متفاوت برای فهم افلاطون سبب می‌شود که آنها دو تفسیر متفاوت از دیالکتیک افلاطون و در نتیجه از کل فلسفه او ارائه دهند.

### ۳. تفسیر هایدگر از دیالکتیک افلاطون

#### ۳-۱. ارسطو به‌عنوان نقطه عزیمت تفسیر افلاطون

هایدگر در درس گفتار *سوفسطائی افلاطون* به این نکته اشاره می‌کند که معمولاً افلاطون را از طریق فیلسوفان پیش‌سقراطی و سقراط تفسیر کرده‌اند. اما او در تفسیر افلاطون مسیر متفاوتی را اتخاذ می‌کند. هایدگر معتقد است ما باید از طریق ارسطو به افلاطون رجوع کنیم. او پس از ذکر دلایل رجوع به افلاطون، به این اصل هرمنوتیکی دیرین اشاره می‌کند که هر تفسیری باید از امر واضح به سوی امر مبهم حرکت کند (Heidegger, 1997, p8). به همین دلیل او نیز تحت تأثیر ارسطو به نقد آموزه ایده‌های افلاطون می‌پردازد. ارسطو در کتاب *متافیزیک* به نقد ایده‌ها می‌پردازد. «از سوی دیگر [ایده‌ها] نه برای شناخت چیزهای دیگر سودمندند (زیرا آنها حتی جوهر این‌ها نیستند، و گرنه در این‌ها می‌بودند)، و نه برای وجود (To einai) آنها، چون در چیزهایی که در آنها شرکت دارند، حضور ندارند» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۳۶). این ایراد را می‌توان همان ایراد معروف به جدایی (Chorismos) دانست.

ارسطو همچنین در کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* معتقد می‌شود ایده خیر افلاطون بی‌ارتباط با زندگی عملی انسان است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

در نظر هایدگر آموزه ایده‌ها را می‌توان مهم‌ترین آموزه افلاطون دانست. هایدگر معتقد است این آموزه سبب فراموشی وجود و فراموشی حقیقت در معنای ناپوشیدگی (Aletheia unhiddenness) شده است. آموزه ایده‌های افلاطون سبب غلبه حقیقت در معنای مطابقت (Correspondence) شده است و همین امر سبب نیست‌انگاری و بی‌معنایی انسان غربی شده است. در نظر هایدگر زنده کردن حقیقت در معنای ناپوشیدگی می‌تواند ما را از بحران‌های کنونی نجات دهد. به همین دلیل او به افلاطون رجوع می‌کند تا چگونگی فراموشی معنای اولیه حقیقت را وضوح ببخشد. هایدگر در تفسیری که از افلاطون ارائه می‌دهد، تحت تأثیر ارسطو است؛ زیرا او نیز تحت تأثیر ارسطو آموزه ایده‌های افلاطون را هدف اصلی انتقادات خود قرار می‌دهد. هایدگر در مسأله دیالکتیک نیز تحت تأثیر ارسطو است. او در کتاب *وجود و زمان* پس از بحث راجع به دیالکتیک و نسبت آن با سخن گفتن، معتقد می‌شود نزد یونانیان گفتار چراغ راه راهیابی به ساختارهای وجود موجودات است که در حین سخن گفتن با آن‌ها روبه‌رو می‌شویم. به همین دلیل وجودشناسی مدنظر افلاطون به صورت دیالکتیک مطرح می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳). هایدگر معتقد است که در وجود-شناسی یونانی به‌مرور دیالکتیک تبدیل به معضلی فلسفی می‌گردد و امری زائد تلقی می‌شود. در نظر او ارسطو دیگر هیچ فهمی از دیالکتیک ندارد (همان، ص ۱۱۴). ارسطو دیگر دیالکتیک افلاطون را درک نمی‌کند و آن را صرفاً به فنی در جهت تفکر قیاسی تنزل می‌دهد (Heidegger, 1997, p137). اتخاذ ارسطو به‌عنوان نقطه عزیمت تفسیر افلاطون سبب می‌شود که هایدگر نیز دیالکتیک افلاطون را امری زائد تلقی کند و به نقد آن پردازد. بی‌جهت نیست که او در درس گفتار *سوفسطائی افلاطون* از طریق ارسطو به تفسیر و نقد دیالکتیک افلاطون می‌پردازد.

### ۳-۲. دیالکتیک در تمثیل غار افلاطون

افلاطون در کتاب هفتم جمهوری تمثیلی به نام تمثیل غار را مطرح می‌کند تا چگونگی سیر و تحول روح آدمی از عالم محسوس به عالم معقول را توضیح دهد. در نظر او از طریق دیالکتیک است که انسان می‌تواند به وجود حقیقی اشیاء یعنی ایده‌ها پی ببرد. در این تمثیل زندانی از سایه‌هایی که قبلاً آنها را حقیقت می‌پنداشت رهایی می‌یابد و در پرتو نور خورشید قادر می‌شود اشیاء بیرون از غار و موجودات حقیقی را درک کند. او در نهایت می‌تواند خود خورشید را مشاهده کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۵۷-۱۰۵۵). در اینجا خورشید تمثیلی از ایده خیر است که افلاطون معتقد است اهل دیالکتیک پس از تحمل درد و رنج‌های فراوان آن را درمی‌یابد (همان، صص ۱۰۵۸). در نظر افلاطون دانش دیالکتیک والاترین دانش است، زیرا در پرتو بهره گرفتن از دیالکتیک، انسان می‌تواند به بالاترین مرتبه عالم معقولات برسد و وجود راستین را درک کند.

هایدگر معتقد است حقیقت قبل از افلاطون به معنای ناپوشیدگی بود و به خود وجود تعلق می‌گرفت. اما این معنا از حقیقت، با افلاطون جای خود را به حقیقت در معنای مطابقت داده است. این تغییر و تحول جز با یاری گرفتن از مفهوم ایده حاصل نمی‌شد. طبیعتاً مفهوم ایده نیز بدون مفهوم دیالکتیک قابل درک نیست، زیرا در پرتو دانش دیالکتیک است که ایده‌ها قابل درک می‌شوند. بنابراین هایدگر سیر و تحول روح آدمی از عالم محسوس به عالم معقول را به عنوان مقدمه‌ای برای فراموشی وجود و فراموشی حقیقت در معنای ناپوشیدگی لحاظ می‌کند. او با تمرکز بر تمثیل غار افلاطون و دیالکتیک موجود در آن سعی می‌کند چگونگی این فراموشی را وضوح بخشد. در نظر هایدگر آزاد شدن زندانی از غار و رهایی به سوی ایده‌ها در طی چهار مرحله رخ می‌دهد. در هر کدام از این مراحل، ناپوشیدگی معنای خاصی دارد. در مرحله اول زندانیان فقط سایه‌ها را می‌بینند و سایه‌ها برای آن‌ها ناپوشیده (Unhidden) هستند. در مرحله دوم زندانی از بند رها می‌شود. او در این مرحله با خود اشیاء

روبه‌رو می‌شود و به‌نوعی اشیاء برای او ناپوشیده می‌شوند. در مرحله سوم زندانی از غار خارج می‌شود و اشیاء بیرون غار را در پرتو نور خورشید می‌بیند و به همین دلیل است که آزادی حقیقی در اینجا رخ می‌دهد. او در این مرحله قادر است که خود خورشید را مشاهده کند (Heidegger, 2002, p20-33). در مرحله چهارم فرد آزاد شده به درون غار برمی‌گردد تا زندانیان را آزاد کند. این آزادی توأم با اجبار است و ممکن است زندانیان، فرد آزاد شده را بکشند (Ibid, p63).

هایدر در تفسیر تمثیل غار افلاطون در پرتو توجه به عناصری که در این تمثیل وجود دارد سعی دارد چگونگی رویگردانی نفس به سوی ایده‌ها، و البته چگونگی تغییر معنای حقیقت را وضوح ببخشد. در نظر او در این تمثیل عناصر نور، دیدن، ناپوشیدگی و ایده‌ها به‌نوعی به هم مرتبط هستند. در همه مراحل ناپوشیدگی، اشیاء در پرتو نور ناپوشیده می‌شوند. هراندازه از نور کمتر به سوی نور بیشتر و حقیقی‌تر حرکت می‌کنیم، اشیاء و پدیده‌ها نیز بهتر درک می‌شوند و از پوشیدگی خارج می‌شوند. همانطور که موجودات در پرتو نور خورشید قابل رؤیت می‌شوند، ایده‌ها نیز در پرتو ایده خیر درک می‌شوند. ایده‌ها ناپوشیده‌ترین (The most unhidden) امور هستند و ناپوشیدگی حقیقی به آنها تعلق می‌گیرد. «ایده‌ها ناپوشیده‌ترین هستند، ناپوشیده اساسی و بنیادی، زیرا ناپوشیدگی موجودات از آنها نشأت می‌گیرد» (Ibid, p48). پس در واقع ناپوشیدگی، ناپوشیدگی ایده‌ها است، چون فقط آنها موجودات حقیقی هستند. «ناپوشیده حقیقی باید آن چیزی باشد که حقیقتاً وجود دارد. چیزی که بیشترین وجود را دارد، ناپوشیده‌ترین است» (Ibid, p49). آن چیزی که در اینجا واجد اهمیت است نحوه دیدن چشم نفس است. انسان تنها زمانی می‌تواند ایده‌ها را مشاهده کند که دید (بینش) درستی داشته باشد و به عبارتی دید او در تطابق با ایده‌ها باشد. قبل از افلاطون ناپوشیدگی به خود وجود تعلق می‌گرفت و وجود پیوسته حاضر و غایب می‌شد، اما افلاطون ایده‌ها را به‌عنوان موجودات همیشه حاضر لحاظ می‌کند و این معنایی جز فراموشی وجود

ندارد. فراموشی حقیقت در معنای ناپوشیدگی پس از افلاطون نیز ادامه پیدا کرد و در تفکر نیچه به نهایت خودش رسید. نیچه وظیفه خود را وارونه‌سازی (Inversion) افلاطون می‌داند. او برخلاف افلاطون که اولویت را به امر فراحسی می‌دهد، تقدم را به امر حسی می‌دهد. «وارونه کردن افلاطون‌گرایی یعنی: وارونه کردن نسبت معیار؛ چیزی که در افلاطون‌گرایی، می‌توان گفت، در پایین قرار دارد و باید با امر فراحسی ارزیابی شود، حال باید در بالا نهاده شود و بالعکس امر فراحسی در خدمت آن قرار گیرد» (هایدگر، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۱۵). تقدم امور محسوس سبب می‌شود که او حقیقت را خطا بداند. اما همین خطا دانستن حقیقت نیز در پرتو توجه به نظریه مطابقت افلاطون معنا پیدا می‌کند. زیرا تنها اگر حقیقت ذاتاً به معنای درستی است، می‌تواند بنا بر تفسیر نیچه نادرستی و توهم باشد (هایدگر، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۶۶). بنابراین بی‌معنایی تمدن غربی، که در نیچه به اوج خودش می‌رسد، متأثر از آموزه ایده‌های افلاطون است. سیر و سلوک نفس به‌سوی ایده‌ها و دیالکتیک موجود در تمثیل غار مورد انتقاد هایدگر قرار می‌گیرد. زیرا نفس انسانی در این سیر دیالکتیکی پیوسته تغییر می‌کند و در همه مراحل تغییر نفس، اشیاء و پدیده‌ها باید خود را با نفس مطابقت دهند و این معنایی جز تغییر معنای ناپوشیدگی و البته تغییر جایگاه حقیقت ندارد. قبل از افلاطون، حقیقت به خود وجود و موجودات تعلق می‌گرفت، اما اکنون حقیقت وابسته به نفس انسانی می‌شود.

### ۳-۳. دیالکتیک در درس گفتار سوفسطائی

سوفسطائیان مدعی بودند که شناخت صحیحی راجع به اشیاء به دیگران می‌دهند و این شناخت را در قالب سخن عرضه می‌کنند. افلاطون در محاوره سوفسطائی و ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی، سعی دارند تا از طریق توجه به انواع سخن و سخن خطایی که حقیقت را می‌پوشاند، به نوعی نظر سوفسطائیان را رد کنند. البته فلاسفه‌ای مانند افلاطون و ارسطو نیز برای بیان حقیقت از سخن استفاده می‌کردند. در واقع حرکت به سوی لوگوس

مشخصه این فیلسوفان است. هایدگر نیز در پرتو توجه به آراء ارسطو و افلاطون و تفاوت آنها با سوفسطائیان، در صدد است تا نسبت میان سخن و آشکارگی وجود را وضوح ببخشد. سوفسطائیان معتقد بودند که حقیقت اشیاء را نمایان می کنند در حالی که آنها فقط نمودی از اشیاء را بازنمایی می کردند. حال پرسشی که مطرح می شود این است: آیا لوگوس در فلسفه افلاطون سبب ناپوشیدگی موجودات می شود؟ هایدگر در ترم زمستانی ۲۵-۱۹۲۴ درس گفتار سوفسطائی افلاطون را در دانشگاه ماربورگ ارائه کرد. او در این درس گفتار با تأکید بر محاوره سوفسطائی به تفسیر افلاطون می پردازد. او برای ارائه این تفسیر از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی ارسطو مدد می گیرد. این درس گفتار هم به لحاظ زمانی و هم محتوایی به کتاب وجود و زمان نزدیک است. هم در درس گفتار سوفسطائی افلاطون و هم در وجود و زمان، نسبت میان سخن و اصیل بودن دازاین (Dasein) و همچنین نقش سخن در آشکارگی حقیقت مورد توجه است. هایدگر در درس گفتار سوفسطائی تأکید می کند که برای یونانیان انسان فقط موجودی سیاسی نیست، بلکه موجودی است که سخن می گوید. این سخن گفتن در نسبت با دیگران معنا پیدا می کند و این سخن گفتن با دیگران، نخست در قالب و راجی (Idle talk) خود را نشان می دهد. این و راجی نیز به غیر اصیل بودن دازاین اشاره دارد (Partenie, 2005, p43-44). هایدگر برای توضیح دیالکتیک افلاطون به نسبت میان سخن و ناپوشیدگی در فلسفه ارسطو اشاره می کند. ارسطو معتقد است که سخن خصلت آپوفانتیک (Apophantic) دارد؛ یعنی اجازه می دهد چیزی دیده شود. بنابراین سخن باعث آشکار کردن و ناپوشیدگی می شود، زیرا در سخن آلتوئین رخ می دهد. آلتوئین به معنای خارج کردن جهان از پوشیدگی (Hiddenness) است. اما هایدگر در ادامه معتقد می شود که در سخن، ناپوشیدگی رخ نمی دهد (Heidegger, 1997, p125). در نظر هایدگر هدف دیالکتیک افلاطون گذر از روزمرگی و و راجی به بیانی اصیل در باره خود موجودات است.

«دیالگس‌تای گذر از طریق سخن و جدا شدن از آنچه بیهوده گفته می‌شود، با هدف رسیدن به بیانی اصیل و لوگوسی درباره خود موجودات است» (Ibid, p135). بنابراین دیالکتیک به معنای سخن گفتن راجع به خود موضوع است، اما سخن روزمره ارتباطی با چیزهایی که از آنها سخن گفته می‌شود ندارد. در نظر هایدگر اگر لوگوس به عنوان دیالگس‌تای خصلت آشکارگی و ناپوشیدگی دارد، پس آلتوئین به سخن تعلق دارد (Ibid). اما هایدگر در ادامه معتقد می‌شود که سخن توانایی آشکارگی را ندارد. در نظر او دیالگس‌تای به سوی نوئین (Noein) و شهود اشیاء تمایل دارد و در صدد است خود موجودات را آشکار کند، اما در نهایت از رسیدن به این هدف ناکام می‌ماند و توانایی رسیدن به شهود محض را ندارد. دیالگس‌تای تا زمانی که در حیطه لگین (گفتار) باقی می‌ماند صرفاً وراجی و سخن روزمره را از بین می‌برد و توانایی آشکار کردن موجودات را ندارد (Ibid, p136). در واقع دیالکتیک که هدفش آشکار کردن خود موضوع بحث است، فقط فهم مبهمی از موضوع ارائه می‌دهد. خود شیء صرفاً از طریق درک مستقیم و نظرورسی (Theoria) آشکار می‌شود. این نظرورسی محض به صورت جمعی و از طریق گفتگو حاصل نمی‌شود و فقط می‌تواند به صورت فردی تجربه شود (Partenie, 2005, p45). گفتگوی سقراطی در صدد است تا از طریق برطرف کردن شبه دانشی که در گفتگوهای روزمره وجود دارد، به دانشی واقعی و قابل اعتماد دست یابد اما این تلاش در نهایت به شکست منجر می‌شود (Ibid, 52).

### ۳-۴. انحراف لوگوس از معنای اولیه

در نظر هایدگر حقیقت به نزد یونانیان امری بود که باید از پوشیدگی به دست می‌آمد. به عبارت دیگر انسان‌ها حقیقت اشیاء را در درون جهان کشف می‌کردند. آنان این حقیقت را در قالب سخن یا لوگوس بیان می‌کردند. اما از آنجا که انسان‌ها می‌توانستند معنای این کلام را در غیاب خود اشیاء درک کنند، سخن از آن گشودگی (Disclosure) آغازین



موجودات به نوعی استقلال پیدا کرد. کلمات و جملات مدام تکرار می شدند و انسان‌ها سعی می کردند بر اساس تجاربی که هرگز خودشان انجام نداده بودند به سوی جهان عطف نظر کنند (Zuckert, 1996, p38). در نظر هایدگر مفهوم لوگوس به نزد افلاطون و ارسطو چندین دلالت دارد و دلالت این واژه در دوره متأخر و به ویژه تفسیرهایی که فلسفه‌های بعدی از این واژه انجام داده‌اند، سبب شده که معنای اصیل آن در محاق برود. لوگوس به خرد، حکم، مفهوم، تعریف، دلیل و نسبت ترجمه می شود (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۱۲۷). هایدگر معتقد است لوگوس در مقام گفتار به این معناست که چیزی که گفتار دربارهٔ آن است، آشکار شود. آن چیزی که گفتار دربارهٔ آن است، گفتار را شکل می دهد. «آنچه گفته می شود باید زادهٔ آنی باشد که درباره اش سخن می رود، تا هم پیوندی گفتاری، آنچه را گفتار دربارهٔ آن است در آنچه گفته می شود آشکار سازد و بدین سان آن را برای دیگری نیز دست یافتنی کند» (همان، ص ۱۲۹). بنابراین لوگوس به چیزی که گفتار دربارهٔ آن است مجال دیده شدن می دهد و چون لوگوس مجال دیده شدن دادن به چیزی است، پس ممکن است صادق یا کاذب باشد. اما این صدق و کذب را نباید در معنای مطابقت فهمید. صادق بودن لوگوس، در اینجا یعنی رفع پوشیدگی از موجوداتی که دربارهٔ آن‌ها سخن گفته می شود و کاذب بودن به معنای پوشیدگی است (همان، ص ۱۳۰). سایر معانی لوگوس بر پایهٔ این معنای بنیادین لوگوس یعنی سخن کاشف (Logos apophantikos) استوار هستند (لوکنر، ۱۳۹۴، ص ۵۳). سایر متفکران، که قبل از افلاطون راجع به لوگوس بحث کرده‌اند، به همین معنای بنیادین اشاره داشته‌اند. در نظر هراکلیتوس لوگوس به معنای گرد آوردن هر چیزی است که در برابر انسان قرار می گیرد و از این طریق به آن‌ها اجازه داده شود تا در گفتار نمایان شوند یا در گفتار قرار بگیرند (Zuckert, 1996, p65).

در نظر هایدگر تفکر مابعدالطبیعی و منطقی که موجودات را در وجودشان تصور می کند، متفاوت از تفکری است که دربارهٔ خود وجود می اندیشد و حقیقت وجود را مورد تأمل

قرار می‌دهد. تفکر راجع به حقیقت وجود به ماهیت اصیل لوگوس دست پیدا می‌کند. «این اندیشه، نخستین اندیشه‌ای است که به ماهیت اصیل لوگوس دست می‌یابد، لوگوسی که قبلاً، در افلاطون و ارسطو بنیان‌گذار منطق، مدفون و یکسره تباہ شده بود. اندیشیدن علیه منطق به معنای موضع‌گیری به سود امر غیرمنطقی نیست، بلکه فقط به این معناست: برگشتن در بازاندیشی به سوی لوگوس و ماهیتش آن‌گونه که در سپیده‌دمان اندیشه ظاهر می‌شود» (هایدگر، ۱۳۸۴، ص ۳۰۸). بنابراین در نظر هایدگر قبل از افلاطون و قبل از شکل‌گیری تفکر مابعدالطبیعی، لوگوس به معنای گردآوری اشیاء و آشکار کردن آنها بوده است. اما لوگوس مدنظر افلاطون از پرداختن به خود شیء و آشکار کردن آن ناتوان است.

#### ۴. تفسیر گادامر از دیالکتیک افلاطون

##### ۴-۱. سنت مستقیم به عنوان نقطه عزیمت تفسیر افلاطون

گادامر در مقاله دیالکتیک نانوشتۀ افلاطون به نکته مهمی راجع به نحوه تفسیر افلاطون اشاره می‌کند و نقطه عزیمت تفسیر افلاطون را محاورات او می‌داند. برای توضیح نظر گادامر، نخست باید میان سنت مستقیم (Direct tradition) و سنت غیرمستقیم (Indirect tradition) تمایز قائل شویم. منظور از سنت غیرمستقیم آن سنتی است که آموزه‌هایی را به افلاطون نسبت می‌دهند که در محاورات او یعنی در سنت مستقیم وجود ندارد. به طور مثال ارسطو آموزه اعداد ایدئال (Ideal number) را به افلاطون نسبت می‌دهد و البته به نقد آن می‌پردازد. ارسطو معتقد است ایده‌ها را نمی‌توان عدد دانست، زیرا او معتقد است برای هر تک چیزی فقط یک ایده وجود دارد اما از اعدادی که همانند و نامختلف‌اند، بی‌پایان یافت می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۴۳۷). حال پرسشی که مطرح می‌شود این است: چگونه می‌توان ارتباط میان این آموزه‌ها و محاورات را درک کرد؟ در نظر گادامر برخی از محققان در گزارش ارسطو تردید کرده‌اند و برخی دیگر از فیلسوفان و محققان تلاش کرده‌اند این آموزه‌ها را آن‌گونه که در سنت غیرمستقیم نمایان شده است بازسازی کنند.

در مقابل، فردی مانند شلایرماخر با تکیه بر صورتی (Form) که در آن یک مطلب بیان می‌شود، تفسیر فلسفی‌اش از افلاطون را بر محاورات متمرکز کرد. طبیعی است در چنین رویکردی سنت مستقیم بر سنت غیرمستقیم برتری داده شده است (Gadamer, 1980, p124). گادامر نقش شلایرماخر در تفسیر افلاطون را بسیار واجد اهمیت می‌داند. او می‌گوید: «به عقیدهٔ من، امتیازی که به شلایرماخر تعلق می‌گیرد از این جهت است که او امکان داد افلاطون نه تنها به‌عنوان نویسنده، بلکه همچنین در مقام متفکری دیالکتیکی و نظری مورد مطالعه قرار گیرد» (گادامر، ۱۳۹۳، ص ۶-۵). گادامر برای تفسیر افلاطون به دنبال نقطهٔ عزیمت مناسبی است. او برای یافتن این نقطهٔ عزیمت، مفاهیمی مانند آموزهٔ شفاهی یا آموزهٔ پنهان در فلسفهٔ افلاطون را از حیطة بحثش کنار می‌گذارد. در نظر او ما می‌توانیم به‌طور کلی موافق این امر باشیم که افلاطون تعالیم شفاهی‌اش را فقط به افرادی که متعلق به حلقهٔ نزدیک آکادمی بوده‌اند داده است و اندیشه‌هایش را با آن‌ها رد و بدل کرده است. از این جهت این تعالیم با بخش اعظم محاورات، که هدف آن‌ها دستیابی به مخاطب بیشتر بوده است متفاوت هستند (Gadamer, 1980, p125-26). گادامر اولویت را به محاورات می‌دهد و نقطهٔ عزیمت خود را این محاورات قرار می‌دهد. البته این اولویت به معنای این نیست که سنت مستقیم تنها سنتی است که او به آن توجه می‌کند. در نظر گادامر دلیل اولویت دادن به محاورات با مختصری ملاحظات هرمنوتیکی روشن می‌شود. در نظر او معرفت فلسفی همانند همهٔ معارف، نوعی بازسازی یا شناخت دوباره است. برخلاف موضوع علوم تجربی، موضوع فلسفی همیشه از نو، بازسازی می‌شود و این بازسازی فقط زمانی صورت می‌گیرد که انسان سعی کند این موضوع فلسفی را برای خودش و به‌طور مستقل مورد تفکر قرار دهد. بنابراین تا جایی که متفکر سعی می‌کند این عمل ساختن موضوع فلسفی برای خودش را به انجام برساند، سنت غیرمستقیم از اعتبار نازلی برخوردار است (Ibid, p127-28). در نظر گادامر سقراط در بحثی که راجع به مباحث فلسفی با افراد

مختلف داشت از آن‌ها طلب پاسخ می‌کرد و از آن‌ها می‌خواست برای مطلبی که می‌گویند دلیل بیاورند. اولویت روش‌شناختی محاورات افلاطون برای هرگونه تفسیری از فلسفه افلاطون از همین مبنا نشأت می‌گیرد. در این محاورات نیز ما افرادی هستیم که خودمان را اشخاصی می‌یابیم که مورد خطاب قرار گرفتیم و از ما خواسته می‌شود برای چیزی که می‌گوییم توضیح و دلیل بیاوریم (Ibid, p128). بنابراین گادامر نقطه عزیمت تفسیر افلاطون را گفتگوی سقراطی قرار می‌دهد و سعی می‌کند در پرتو این گفتگو سایر محاورات افلاطون و البته سنت غیرمستقیم را نیز تفسیر کند.

#### ۴-۲. دیالکتیک در معنای گفتگو

گادامر در فهم و تفسیر فیلسوفان گذشته تحت تأثیر افلاطون است. او با الگوبرداری از منطق پرسش و پاسخی که در محاورات افلاطون پرورده شده است، معتقد می‌شود ما به صورت مداوم در حال گفتگو با سنت هستیم و این گفتگو در قالب پرسش و پاسخ انجام می‌گیرد. «در این گفتگو هیچ گزاره‌ای نیست، تنها پرسش‌ها و پاسخ‌هایی است که باز پرسش‌هایی جدید پیش می‌آورد» (گروندن، ۱۳۹۵، ص ۱۸۷). در محاورات سقراطی، سقراط از طریق پرسش و پاسخ سعی می‌کند هم خود و هم دیگران را در مسیر حقیقت قرار دهد. پرسندگی، نقشی اساسی در فرایند فهم ایفا می‌کند. لذا گادامر در کتاب حقیقت و روش می‌گوید از جمله بینش‌هایی که افلاطون در محاورات سقراطی به ما اعطاء کرد، این بود که سؤال پرسیدن دشوارتر از پاسخ دادن است (Gadamer, 2004, p359). در این محاورات، ادعاهای مدعی تضعیف نمی‌شود، بلکه قوت حقیقی آن‌ها در خود موضوع جستجو می‌شود. به همین دلیل گادامر این محاورات را واجد بالاترین اهمیت در دنیای معاصر می‌داند (ر.ک: پالمر، ۱۳۹۳، ص ۲۱-۲۲۰). گفتگوی سقراطی درصدد است تا ادعای دانایی دیگران را به چالش بکشد و آنها را در مسیر جستجوی دانایی قرار دهد. این روش همچنین از طریق ابطال مفروضات طرفین گفتگو به این نکته اشاره می‌کند که جستجوی معرفت فرایندی دوسویه

است که از طریق روش‌های علمی مرسوم حاصل نمی‌شود. هدف سقراط از ابطال آراء دیگران، اسکات خصم نیست، بلکه تلاش برای فهم مشترک از موضوع مدنظر است. بنابراین برخلاف فیلسوفان دوره جدید که در پی شناختی عینی و یقینی هستند، سقراط درصدد عینیت‌بخشی (Objectification) موضوع گفتگو نیست.

هرمنوتیک گادامر نیز تحت تأثیر دیالکتیک سقراطی است. او در کتاب حقیقت و روش دیالکتیک سقراطی را در برابر روش‌های علمی مرسوم قرار می‌دهد و معتقد است معنای روش در قدیم، چیزی غیر از معنای جدید آن است. گادامر به معنای واژه یونانی *Methodos* می‌پردازد و آن را در تقابل با روش به معنای ابزار عینیت‌بخشی قرار می‌دهد. «[واژه یونانی] *Methodos* به مفهوم قدیم، همیشه به معنای کل ماجرای کار کردن با حوزه معینی از پرسش‌ها و پاسخ‌هاست. روش [متد] به این مفهوم، نه ابزاری برای عینی کردن و موردسازی از چیزی و چیرگی بر آن، بلکه به معنای مشارکت و هم‌پیوندی با چیزهایی است که با آن‌ها سروکار داریم» (گادامر، ۱۳۹۳، ص ۵-۳۴). دغدغه گادامر در اینجا و نقد او به روش در معنای جدید، به این اصل اساسی در هرمنوتیک او برمی‌گردد که ما موجوداتی اهل گفتگو هستیم. لازمه گفتگو نیز گشوده بودن به طرف مقابل است. در علوم انسانی و علوم تاریخی چنین گفتگویی لازم است و هرگونه عینیت‌بخشی به طرف مقابل، به معنای انکار هرگونه گفتگویی است. گفتگوی سقراطی می‌تواند به عنوان الگویی برای علوم انسانی مطرح شود؛ علمی که در آن‌ها حقیقت از طریق غیر از روش علمی حاصل می‌شود. روشی که در علوم تجربی استفاده می‌شود یارای آشکار کردن حقیقت را ندارد. «روش از آشکار کردن حقیقت تازه ناتوان است؛ فقط آن نوع حقیقتی که قبلاً در روش مضمر بوده، با استفاده از روش صریح می‌شود. کشف خود روش از طریق روش حاصل نمی‌شود، بلکه با استفاده از دیالکتیک حاصل می‌شود، یعنی از طریق پاسخ‌گویی پرسش‌گرانه به موضوع مورد مواجهه» (پالمر، ۱۳۹۳، ص ۱۸۲). برخلاف نظر فیلسوفان دوره جدید، که فاعل شناسا نقشی اساسی

در کسب شناخت و معرفت ایفا می‌کند و حدود و ثغور موضوع مورد بحث را تعیین می‌کند، در نظر گادامر این خودِ موضوع بحث است که طرفین بحث را هدایت می‌کند. «در روش، موضوع مورد تحقیق رهبری و نظارت و دست‌کاری می‌شود؛ در دیالکتیک، موضوع مورد مواجهه پرسشی طرح می‌کند که محقق به آن پاسخ می‌گوید» (همان).

#### ۴-۳. دیالکتیک در معنای ترکیب و تقسیم

افلاطون در محاورات سوفسطائی، فیلبوس و مرد سیاسی، برای توضیح چگونگی نسبت اشیاء محسوس با ایده‌ها و همچنین نسبت ایده‌ها با یکدیگر، معنای دیگری از دیالکتیک را بسط می‌دهد که فهم آن برای اکثر مفسران دشوار بوده است. او در این محاورات از روش ترکیب و تقسیم مفاهیم استفاده می‌کند و البته برای توضیح این روش از مفهوم عدد بهره می‌گیرد. در پرتو توجه به این محاورات است که ارسطو آموزه اعداد ایدئال را به افلاطون نسبت می‌دهد و البته به نقد آن می‌پردازد. گادامر معتقد است برای درک انتقادات ارسطو از آموزه ایده‌ها باید به رویکرد ارسطو در فهم افلاطون توجه کرد. او معتقد است رویکرد ارسطو تا حد زیادی طبیعت‌انگارانه است و با رویکرد ریاضیاتی افلاطون متفاوت است (Gadamer, 1986, p8). در نظر او بینش به ماهیت عدد، به تفکر افلاطون جهت می‌دهد در حالی که بینش به ماهیت موجود دارای حیات است که به تفکر ارسطو جهت می‌دهد (Gadamer, 1980, p200).

در نظر گادامر ارتباط و پیوستگی محکمی میان محاورات افلاطون وجود دارد و از همان محاورات اولیه مسأله واحد (One) و کثیر (Many) و همچنین مفهوم عدد برای افلاطون واجد اهمیت بوده است. هم در بحث مربوط به فضائل چهارگانه و هم در بحث مربوط به مدینه و نفس، این مسأله برای افلاطون مطرح بوده است. به‌طور مثال در جمهوری، اختلاف طبقات مدینه واجد اهمیت نیست، بلکه یگانگی طبقات مدینه است که نظم مدینه را شکل می‌دهد. به همان نسبت، ماهیت حقیقی نفس این است که در همه کثراتش، واحد باشد

(Ibid, p131). گادامر معتقد است وحدت و کثرتی که در محاورات مطرح می‌شود به نظریه اعداد مرتبط است. او می‌گوید: «بنابراین نظریه‌ای که من مایلیم برای گفتگو مطرح کنم این است که مسأله مربوط به کثیر، از همان آغاز مسأله مربوط به دو است» (Ibid, p132). مسأله واحد و کثیر هم به چگونگی بهره‌مندی اشیاء محسوس از ایده‌ها اشاره دارد. همچنین مسأله کثرت اشیاء در یک آیدوس، انسان را به کثرت ایده‌ها و همبستگی و درهم‌تنیدگی آن‌ها هدایت می‌کند. چنین چیزی در محاوره پارمنیدس با استفاده از روشی که در آن واحد ضرورتاً به کثیر و کثیر به واحد تبدیل می‌شود، نشان داده می‌شود (Ibid). در پارمنیدس این امر نشان داده می‌شود که ایده وحدت، ایده کثرت را طرد نمی‌کند. این محاوره درصدد نشان دادن این نکته است که لازم نیست ایده‌ها مطلقاً واحد باشند، بلکه ایده‌ها می‌توانند کثرتی از اشیاء را، که این وحدت در مقایسه با آن‌ها وجود دارد، شامل شوند. چنین امری زمینه را برای طرح دیالکتیک تقسیم (Dialectic of division) فراهم می‌کند (Gadamer, 1991, p97). در فیلبوس این مسأله مطرح می‌شود که چگونه یک آیدوس واحد هم‌زمان می‌تواند کثیر باشد. به همین دلیل اهل دیالکتیک باید دیدن تمایزات را یاد بگیرد. در نظر گادامر چنین چیزی به این امر اشاره دارد که کثرت امر کثیر، کثرت ایده‌ها است. گادامر معتقد است در فیلبوس و پارمنیدس، مسأله مشارکت کثیر در یک ایده، به نحو دیالکتیکی به نظریه مشارکت ایده‌ها در یکدیگر تکامل می‌یابد، زیرا این مشارکت ایده‌ها در یکدیگر است که چستی معرفت و چستی لوگوس را وضوح می‌بخشد (Gadamer, 1980, p137-38). افلاطون در محاورات پایانی از واحد و دو نامتعین (Indeterminate two) استفاده می‌کند تا ماهیت ایده‌ها را روشن کند. درهم‌آمیختگی ایده‌ها، که در محاوره سوفسطائی مطرح می‌شود و نیز دیالکتیکی که در پارمنیدس مطرح می‌شود، تنها به این بینش منفی منجر می‌شود که نمی‌توان یک ایده منفرد را صرفاً با استفاده از خودش تعریف کرد. درهم‌آمیختگی خیلی زیاد ایده‌ها، مانع فهمی محصل از آنها می‌شود. در تحلیل نهایی، عدم

تعیّن دو، در جهت اشاره به این نکته است که هیچ ساختار روشن و غیر مبهمی از وجود برای ما حاصل نمی‌شود. بنابراین افلاطون به ما یاد می‌دهد که ما به‌عنوان انسان می‌توانیم نظم خوب و بد و نیز نظم واقعیت به‌عنوان یک کلّ را فقط به‌صورت محدود درک کنیم (Ibid, p110). بنابراین در پرتو توجه به آموزه عدد و دیالکتیک تقسیم این نکته تبیین می‌شود که انسان قادر به درک کلّ واقعیت نیست. این معنا از دیالکتیک از این جهت با دیالکتیک سقراطی مرتبط است که در گفتگوی سقراطی نیز طرفین گفتگو به نتیجه‌ای قطعی نمی‌رسند.

#### ۴-۴. دیالکتیک در معنای سیر و سلوک نفس

در مباحث قبلی گفته شد افلاطون با استفاده از ریاضیات و مفهوم عدد در صدد نشان دادن این نکته است که هیچ تبیین کاملی از ایده‌ها محقق نمی‌شود. بنابراین استفاده از روش دیالکتیک در واقع تلاشی در جهت رسیدن به ایده‌ها است؛ تلاشی که هیچ‌گاه به نهایت و کمال خودش نمی‌رسد. گادامر تأکید می‌کند وجود، زیبایی و خیر مانند اجناسی عالی نیستند که چه‌بسا با انواعی که آن‌ها را در برمی‌گیرند یکی انگاشته شوند، بلکه این‌ها ایده‌هایی متعالی هستند که هرچند همانند روشنایی روز همه‌جا حضور دارند، اما از هر چیزی که در آن‌ها مشارکت می‌کند فراتر می‌روند (Ibid, xiii). فرآروی این امور به‌معنای عدم دسترسی انسان به آن‌ها و پایان‌ناپذیری (Open-endedness) فهم او است. در نظر گادامر سیر و صعود نفس به سوی عالم ایده‌ها و در نهایت مشاهده ایده خیر نیز در پرتو دیالکتیک سقراطی فهمیده می‌شود. گادامر در رساله اخلاق دیالکتیکی افلاطون وحدت ایده خیر به‌عنوان منشأ نهایی موجودات و ارتباط آن با اشیاء کثیر را مورد توجه قرار می‌دهد و آن را با وحدت و کثرت فضائی که در محاورات اولیه مطرح می‌شود مرتبط می‌داند. «با این وجود، وحدت غایت‌شناختی (Teleological unity) ایده خیر دقیقاً از مسأله دیالکتیکی وحدت و کثرت فضایل منتج می‌شود» (Gadamer, 1991, p78). محاوراتی



که در آن‌ها سقراط به دنبال تعریف فضائل مختلف است به یک حیرت (Aporia) ختم می‌شوند. در این محاورات برای طرفین بحث، تعریف کردن بخشی از فضیلت، آسان‌تر از تعریف فضیلت به عنوان یک کل است. این افراد به تعریف نمودی از فضیلت دست می‌زنند که مورد پذیرش عموم است و چنین چیزی نمی‌تواند ادعای معرفت به فضیلت را تحقق ببخشد؛ زیرا هرگونه فهمی از فضیلت باید فهمی هماهنگ و واحد از دازاین در همه صورت‌های ممکن وجود و اعمال او باشد. به عبارت دیگر باید فهمی واحد باشد که مبتنی بر چیزی است که دازاین خودش از بهر آن است؛ یعنی مبتنی بر خود خیر باشد (Ibid, p78-79). البته فهم و درک ایده‌ها و از همه مهم‌تر ایده خیر برای انسان ممکن نیست و افلاطون در قالب تمثیل خورشید به توصیف ناپذیری ایده خیر اشاره می‌کند. گادامر نیز به این نکته اشاره می‌کند. او می‌گوید: «همان‌طور که، مطابق تشبیه مشهور، به خورشید نمی‌توان مستقیماً به خورشید نگریست، بلکه باید آن را از طریق انعکاسش در آب مشاهده کرد، هر کس بخواهد از طبیعت حقیقی چیزها مطلع شود، در logos زودتر به وضوح و روشنی دست خواهد یافت تا از راه تجربه فریبنده حسی» (گادامر، ۱۳۹۳، ص ۷۲). بنابراین افلاطون در صدد است از طریق لوگوس به امر وحدت‌بخش در اشیاء (ایده‌ها) دست پیدا کند، اما این سیر و سلوک نفس به سوی ایده‌ها و جستجوی حقیقت از طریق لوگوس امری است که هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. به همین دلیل گادامر به تشابه ایده و عدد اشاره می‌کند تا این پایان‌ناپذیری و عدم قطعیت را و وضوح ببخشد. گادامر معتقد است در پرتو تشابه میان ایده و عدد، افلاطون در صدد نشان دادن این نکته است که هیچ توضیح و تبیین کاملی از یک ایده واحد و مجموعه‌ای از ایده‌ها امکان ندارد (Gadamer, 1980, p203). آموزه واحد و دو نامتعیین که ارسطو و دیگران به ما منتقل کرده‌اند، می‌خواهد این امر را روشن کند که در هر بینشی به وحدت و بیان این بینش، بی‌نهایت تبیین ممکن به کمک لوگوس وجود دارد که هرگز پایان نمی‌پذیرند (Ibid, p204).

تشابه میان معرفت به ایده‌ها و شکل‌گیری عدد را می‌توان به این صورت توضیح داد که عدم قطعیت و پایان‌ناپذیری، نه تنها مشخصه شناخت و معرفت ما به ایده‌ها، بلکه مشخصه شکل‌گیری تعدادی از اعداد است که ما آن‌ها را می‌شماریم. با وجود این که هر عدد، خودش محدود است، اما به‌طور نامحدود ما می‌توانیم آن را بشماریم (Ibid, p151). ایده‌ها در ارتباط با هم درک می‌شوند و دو نامتعیین به این نکته اشاره می‌کند که یک نظام ثابت از آموزه‌های افلاطون وجود ندارد. آموزه ایده‌های افلاطون نیز به این نکته اشاره می‌کند که دیالکتیک افلاطون بی‌پایان و نامحدود است (Ibid, p152). بنابراین همان‌طور که راجع به دو معنای دیگر دیالکتیک [دیالکتیک سقراطی و دیالکتیک ترکیب و تقسیم] گفته شد، دیالکتیک در معنای سیر و سلوک نفس انسانی نیز امری است که هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد.

## ۵. مقایسه میان تفاسیر هایدگر و گادامر

### ۱-۵. شباهت‌ها

۱. هایدگر و گادامر رهایی از بحران بی‌معنایی و نیست‌انگاری دوره جدید را در گرو رجوع به افلاطون می‌دانند. این دو فیلسوف با استفاده از پدیدارشناسی سعی می‌کنند تفسیر جدیدی از عمل تفسیر و فهمیدن ارائه دهند. در نظر این فیلسوفان عمل فهمیدن را باید با توجه به ساختار دازاین و در-جهان-بودن او درک کرد. برخلاف فیلسوفان دوره جدید که معتقد بودند برای فهم و شناخت یک پدیده، ما باید روشی علمی و یقینی به کار ببریم، هایدگر و گادامر اتخاذ روش علمی را برای کشف حقیقت ناکافی می‌دانند و معتقدند حقیقت را نباید بر اساس رابطه فاعل شناسا - متعلق شناسایی درک کرد، بلکه حقیقت رخدادی (Ereignis) است که وابسته به اراده و آگاهی فاعل شناسا نیست. هم هایدگر و هم گادامر فلسفه افلاطون را به‌عنوان امری عینی لحاظ نمی‌کنند، بلکه آن را به‌عنوان حقیقتی وجودی لحاظ می‌کنند که فهم ما را متأثر می‌کند.

۲. هایدگر و گادامر فهم را دارای خصلتی وجودی می‌دانند. در نظر هایدگر فهم، یک مفهوم روش‌شناسانه (Methodological) و یا بنیادی هرمنوتیکی برای علوم انسانی نیست، بلکه فهم مشخصهٔ اصلی وجود انسان است. هایدگر از طریق تحلیل استعلایی دازاین درصدد است که ساختار فهم دازاین را ایضاح ببخشد. او هر فهمی را به‌عنوان یک طرح‌افکنی (Projection) می‌فهمد و خودِ عمل فهمیدن را به‌عنوان امری استعلایی در نظر می‌گیرد (Gadamer, 2004, p250). در پرتو توجه به این طرح‌افکنی است که هایدگر تفسیر کردن را به‌معنای شرح و بیان آراء دیگران نمی‌داند و آن را واجد خصلتی وجودی می‌داند. «واگشایی [تفسیر] نه کسب اطلاع و آگاهی دربارهٔ آنچه فهمیده شده، بل شرح و بسط امکاناتی است که در فهم فرافکننده شده‌اند» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۳۶۸). گادامر نیز به نسبت میان طرح‌افکنی و انتظارات (Expectations) ما از فهم یک متن می‌پردازد. فردی که سعی می‌کند متنی را بفهمد، مُدام در حال طرح‌افکنی است. او معنایی را بر متن طرح می‌افکند. معنای آغازین فقط به این دلیل پدید می‌آید که او متن را با توجه به انتظارات مشخصی می‌خواند. بنابراین دازاین یک پیش-طرح‌افکنی (Fore-projection) دارد (Gadamer, 2004, p269). با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که هایدگر و گادامر صرفاً درصدد شناخت و تفسیر افلاطون به‌عنوان فیلسوفی قدیمی نیستند، بلکه این فیلسوفان درصدد پاسخ به پرسش‌ها و بحران‌هایی هستند که انسان معاصر با آن‌ها مواجه است.

۳. هایدگر زبان را با دازاین و در-جهان-بودن او مرتبط می‌داند. در نظر او زبان به‌معنای مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست، زبان را نمی‌توان به‌عنوان یک وسیلهٔ ارتباطی لحاظ کرد که انسان‌ها از طریق آن پیام‌هایی را برای یکدیگر ارسال می‌کنند، بلکه زبان خانهٔ وجود است (هایدگر، ۱۳۸۴، ص ۲۸۲). گادامر نیز زبان را در ارتباط با وجود مطرح می‌کند و معتقد می‌شود وجود که می‌تواند فهمیده شود زبان است. گادامر معتقد است زبان واسطهٔ تجربهٔ هرمنوتیکی است و این تجربه امری کلی و جهان‌شمول است (Gadamer, 2004, p470).

بنابراین هم هایدگر و هم گادامر خصلت گزاره‌ای بودن زبان را به چالش می‌کشند؛ خصلتی که در دوره جدید بسیار بر آن تأکید می‌شود.

۴. هایدگر و گادامر وثاقت نقل ارسطو و تفسیر او از افلاطون را قبول دارند. برخلاف برخی از مفسران دوره جدید مانند پل ناتورپ که معتقدند ارسطو در فهم افلاطون دچار اشتباه شده است، هایدگر بر این امر تأکید می‌کند که ارسطو فلسفه افلاطون را درست فهمیده است و برخلاف دیگران باید افلاطون را به واسطه ارسطو فهمید. دلیل او این است که بر اساس یک اصل هرمنوتیکی دیرین ما باید از طریق امر واضح به سمت امر مبهم حرکت کنیم (Heidegger, 1997, p8). گادامر نیز معتقد است افلاطون و ارسطو اختلافی اساسی با یکدیگر نداشته‌اند. در نظر او افلاطون در فایده‌یون به این نکته اشاره می‌کند که جستجوی حقیقت در کلمات، تنها راه رسیدن به بینش حقیقی است و با توجه به این نظر، ارسطو پیرو واقعی نحله افلاطونی است (Gadamer, 1980, p198). هایدگر نیز مانند گادامر معتقد است افلاطون و ارسطو به سوی لوگوس حرکت کرده‌اند و در این نکته با هم اشتراک دارند.

## ۲-۵. تفاوتها

۱. در مباحث قبلی گفته شد که هم هایدگر و هم گادامر فهم را یکی از حالات وجودی دازاین می‌دانند. اما گادامر بر خصلت دیالکتیکی فهم نیز تأکید دارد. بی‌شک گادامر در اینجا تحت تأثیر افلاطون است؛ زیرا در حالی که هایدگر در کتاب وجود و زمان معتقد است دیالکتیک مدنظر افلاطون معضلی فلسفی بوده است که سرانجام در فلسفه ارسطو امری زائد تلقی می‌شود و ارسطو هیچ فهمی از آن ندارد، گادامر معتقد است دیالکتیک و گفتگو نه تنها مشخصه تحقیق فلسفی است، بلکه همچنین مشخصه زندگی اجتماعی انسان نیز است (Zuckert, 1996, p72). هرمنوتیک فلسفی گادامر ایجاب می‌کند که او افلاطون را نه از طریق ارسطو و سایر تفاسیر بعدی، بلکه از طریق محاوراتی که به دست ما رسیده است، درک کند. در نظر گادامر برای فهم یک متن ما باید با آن گفتگو کنیم. این گفتگو با

محاورات افلاطون و درک موقعیت و افقی که افلاطون داشته است می‌تواند ما را در فهم این محاورات و در نتیجه در فهم تفکر افلاطون یاری دهد. جریان فهم یک عمل دوسویه میان مفسر و متن است که در یک فرایند دیالکتیکی صورت می‌گیرد.

۲. گادامر نیز مانند هایدگر معتقد است زبان را باید در نسبت با وجود و در-جهان بودن دازاین درک کرد. اما تفاوت مهمی که گادامر با هایدگر در مبحث زبان دارد این است که برخلاف هایدگر که معتقد به زبان مابعدالطبیعه است، گادامر چنین زبانی را به رسمیت نمی‌شناسد و خصلت گفتگویی و دیالکتیکی زبان را واجد اهمیت می‌داند. طبیعتاً نگاه هایدگر به زبان سبب می‌شود که او درصدد گذر از زبان افلاطون به عنوان زبانی مابعدالطبیعی باشد؛ زبانی که سبب فراموشی وجود و حقیقت وجود شده است. اما گادامر بر دیالکتیکی بودن زبان افلاطون و نقش آن در حرکت به سوی حقیقت تأکید کند. گادامر به دنبال زبانی غیرمابعدالطبیعی نیست، زیرا او قائل به گفتگو میان زبان‌های مختلف است؛ گفتگویی که در پرتو نزدیک شدن افق‌های دو طرف گفتگو حاصل می‌شود.

۳. در نظر هایدگر تفکر غربی با غفلت از وجود آغاز شده است و آغازگر این غفلت را می‌توان افلاطون دانست. غفلت از وجود سبب شده است که انسان غربی از معنای اولیه حقیقت، یعنی حقیقت در معنای ناپوشیدگی غافل شود و حقیقت در معنای مطابقت را جایگزین معنای اولیه کند. هایدگر معتقد است غفلت از حقیقت در معنای ناپوشیدگی به معنای غفلت از امر مستتر در تمام پدیده‌ها است و همین امر سبب نیست‌انگاری شده است. هایدگر نقطه شروع این نیست‌انگاری را آموزه ایده‌های افلاطون می‌داند. او سیر و صعود نفس به سوی ایده خیر را مورد توجه قرار می‌دهد و دیالکتیک موجود در تمثیل غار افلاطون را نقد می‌کند. سیر دیالکتیکی نفس سبب می‌شود که اشیاء و پدیده‌ها خود را با نفس انسانی تطابق دهند و این معنایی جز غلبه حقیقت در معنای مطابقت ندارد. هایدگر بر خصلت نظری و معرفت‌شناختی این تمثیل تأکید دارد و وجه وجودشناختی و البته عملی آن را نادیده

می‌گیرد. در مقابل، گادامر معتقد است پیوستگی و درهم‌تنیدگی محکمی میان محاورات افلاطون وجود دارد که نشان می‌دهد در فلسفه افلاطون نظر و عمل از یکدیگر جدا نیستند. گادامر معتقد است آموزه دیالکتیک افلاطون و مسیری که انسان برای رسیدن به ایده خیر طی می‌کند سبب می‌شود که انسان در عمل، میان حق و باطل تمایز قائل شود (ر.ک: گادامر، ۱۳۸۲، ص ۸-۲۶). نمونه عالی و مصداق بارز اهل دیالکتیک که در عمل نیز قادر به تشخیص حق از باطل بود، سقراط است. در واقع سقراط الگوی استواری در مقابل نیرنگ‌های مختلف بود. او از آن چیزی که حق بود منصرف نمی‌شد و در حدی واجد فضیلت بود که حتی پیشنهاد فرار از مرگ را که دوستانش مطرح کردند نپذیرفت (همان، ص ۲۹). همین شیوه از زندگی که سقراط در عمل به آن پایبند بود سبب می‌شود که او با سوفسطائیان تفاوت داشته باشد. اهل دیالکتیک که موفق به مشاهده ایده خیر می‌شود به درون غار برمی‌گردد تا ساکنان غار را از پوچ بودن عقاید و باورهایی که دارند آگاه کند. بنابراین چنین شخصی صرفاً به امور نظری اشتغال ندارد، بلکه در پرتو مشاهده ایده خیر، آن‌چنان درگیر عمل و امر سیاسی می‌شود که حتی در این راه جان خود را از دست می‌دهد. ۴. هایدگر آموزه ایده‌ها و دیالکتیک افلاطون را در پرتو انتقادات ارسطو می‌فهمد و معتقد می‌شود افلاطون مسبب فراموشی حقیقت در معنای ناپوشیدگی است. اما گادامر با رجوع به خود محاورات افلاطون و تأکید بر پایان‌ناپذیری و دیالکتیک موجود در آن‌ها، هم عدم تناهی خیر افلاطونی به عنوان منبع پوشیده امور ناپوشیده را مورد توجه قرار می‌دهد و هم بر زنده بودن و تأثیرگذاری فلسفه افلاطون در زمانه حاضر تأکید می‌کند. در نظر او خیر افلاطونی به عنوان امری که ورای سایر ایده‌ها است، می‌تواند شاهی بر حضور حقیقت در معنای ناپوشیدگی باشد. برخلاف هایدگر، که معتقد به پایان فلسفه است و ریشه‌های این پایان را در آموزه ایده‌های افلاطون و آموزه مطابقت جستجو می‌کند، گادامر معتقد است فلسفه به پایان نرسیده است. در نظر گادامر دیالکتیک موجود در محاورات افلاطون و

خصلت گفتگویی این محاورات نشان می‌دهد انسان همواره در راه رسیدن به حقیقت گام برمی‌دارد و این جستجو هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد. گادامر معتقد است فلسفه افلاطون را نمی‌توان به آموزه ایده‌های او تقلیل داد، بلکه این آموزه را نیز در پرتو آموزه دیالکتیک او باید درک کرد. دیالکتیک موجود در محاورات افلاطون را باید به‌عنوان امری پویا و زنده لحاظ کرد که طریق متفاوتی از جستجوی حقیقت را ارائه می‌دهد که با روش علمی دوره جدید غرب متفاوت است. بنابراین درحالی که هایدگر روش علمی دوره جدید را نشأت گرفته از تفکر افلاطون می‌داند، گادامر فلسفه جدید و روش آن را در مقابل گفتگوی سقراطی و دیالکتیک افلاطون قرار می‌دهد. حقیقتی که در محاورات افلاطون رخ می‌دهد، در مقابل آن نوع از حقیقت قرار می‌گیرد که تفکر جدید غربی در پی دست‌یابی به آن است.

#### ۵. نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که هایدگر و گادامر با وجود نقطه‌نظرهای مشترک، در مسأله دیالکتیک افلاطون اختلاف نظر دارند. درست است که گادامر از منطری هایدگری به تفسیر افلاطون می‌پردازد و هرمنوتیک او آشکارا تحت تأثیر استادش هایدگر است، اما تمرکز او بر دیالکتیک افلاطون به‌عنوان عنصری محرک و پویا برای تفکر فلسفی سبب می‌شود که او نگاه مثبتی به فلسفه افلاطون داشته باشد. هایدگر دیالکتیک افلاطون را در پرتو انتقادات ارسطو درک می‌کند. دو نقد معروف ارسطو بر ایده‌های افلاطون؛ یعنی عدم ارتباط ایده خیر با امور عملی انسان و جدایی ایده‌ها از امور محسوس تأثیر زیادی بر هایدگر داشته‌اند. بنابراین می‌توان گفت هایدگر محور فلسفه افلاطون را آموزه ایده‌ها قرار می‌دهد و در پرتو نقد این آموزه، دیالکتیک افلاطون را نیز نقد می‌کند و آن را معضلی برای فلسفه می‌داند. در مقابل، گادامر تمرکزش را بر دیالکتیک افلاطون و معانی مختلف آن قرار می‌دهد و آموزه ایده‌ها را نیز در پرتو آموزه دیالکتیک

درک می‌کند. رجوع به محاورات افلاطون و توجه به دیالکتیک موجود در آنها از این جهت برای گادامر حائز اهمیت است که نوعی از رسیدن به فهم در این محاورات بسط می‌یابد که با روش حصول فهم در دوره جدید تفکر غربی متفاوت است؛ روشی که سعی در جدا کردن متعلق شناسایی از فاعل شناسا دارد و در پی عینی کردن متعلق فهم است. برخلاف هایدگر که تحت تأثیر ارسطو تفسیری ایستا از ایده‌های افلاطون ارائه می‌دهد، گادامر به دیالکتیک ترکیب و تقسیم توجه می‌کند و این دیالکتیک را سبب پویایی و حرکت فلسفه افلاطون می‌داند. در نظر او دیالکتیک موجود در محاورات افلاطون به این نکته مهم اشاره دارد که شناخت و فهم انسان امری متناهی است و دوستداری دانایی (فیلسوفیا) امری است که هیچ‌گاه پایان نمی‌یابد.

#### منابع

- ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۹)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ پنجم، تهران، حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ۴ جلد، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- پالمر، ریچارد (۱۳۹۳)، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات هرمس.
- تیلور، کریستوفر چارلز ویستن (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه غرب: از آغاز تا افلاطون، ترجمه حسن فتحی، جلد ۱، چاپ اول، تهران، حکمت.
- فتحی، حسن (۱۳۸۲)، "دیالکتیک در فلسفه افلاطون"، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۸۶.



- گروندن، ژان (۱۳۹۵)، *درآمدی به علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ دوم، تهران، مینوی خرد.
- گنورک گادامر، هانس (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران، حکمت.
- گنورک گادامر، هانس (۱۳۹۳)، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ ششم، تهران، هرمس.
- لوکنر، آندرناس (۱۳۹۴)، *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمدعلی حیدری، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۴)، "نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی"، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، چاپ چهارم، تهران، نشر نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸ الف)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، جلد اول، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ سوم، تهران، ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۳)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، جلد دوم، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه.
- Gadamer, H- G (1991), *Plato's Dialectical Ethics*, Translated and with an introduction by Robert M. Wallace, New haven and London, Yale university press.
- Gadamer, H- G (1980), *Dialogue and Dialectic*, Translated and with an introduction by p. Christopher smith, New haven and London, Yale university press.
- Gadamer, H- G (1986), *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Translated by p. C. smith, New Haven, Yale University press.
- Gadamer, H-G (2004), *Truth and Method*, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London, Continuum.
- Heidegger, M (2002), *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, translated by Ted Sadler, Continuum.

- Heidegger, M (1997) *Plato's Sophist*, Translated by Richard rojcewicz and Andre schuwer, Indiana university press.
- Partenie, Cataline (2005), "Heidegger's Interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924-25)", *Heidegger and Plato Toward Dialogue*, Edited by Cataline Partenie and Tom Rockmore, Northwestern University Press.
- Zuckert. C. H (1996). *Postmodern Plato's: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press.