

جایگاه اخلاق در هرمنوتیک گادامر

زهرا زینلی مهرآباد^۱

چکیده

مقاله به جایگاه اخلاق در هرمنوتیک گادامر می‌پردازد. پرسش اصلی این است که آیا هرمنوتیک گادامر می‌تواند نقشی در راهیابی انسان به چگونه زیستن‌اش داشته باشد یا نه؟ با توجه به تفسیر هایدگر از حقیقت نزد افلاطون، چنین به نظر می‌رسد که اخلاق جایگاه پیشین خود در تفکر را از دست می‌دهد. کوشش گادامر بر این است که با ارائه‌ی تفسیری از حقیقت و خیر در اندیشه‌ی افلاطون، پیوند منطقی میان تفکر فلسفی و اخلاق را معلوم سازد. از این روی، مقاله نخست به واری نگرش هایدگر به مفهوم حقیقت نزد افلاطون که به فراموشی وجود و در نتیجه نیهیلیسم اخلاقی منتهی می‌شود، می‌پردازد و سپس نشان می‌دهد که چگونه گادامر در پی رفع این بحران است. تلاش گادامر حول دو محور است: اول بازیابی دغدغه‌ی افلاطون در روی آوردن به ایده‌های متعالی (به ویژه ایده‌ی خیر) و نسبت درونی وجود با آنها و در نتیجه نسبی کردن اختلاف میان وجود و موجودات. دوم نقش محوری دیالوگ اصیل در شکل‌دهی به تصمیم اخلاقی و به اجرا آوردن این تصمیم به دلیل مقاومت در بررسی دقیق و نقادانه. نتیجه‌ی این تلاش آن است که ملاحظات اخلاقی نه تنها از هستی‌شناسی قابل تفکیک نیست بلکه در کانون آن قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها

گادامر، اخلاق، خیر، ایده‌های متعالی، دیالوگ.

^۱ دانش‌آموخته‌ی دوره‌ی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.

مقدمه

بی‌تردید مهمترین پرسش آدمی این است که چگونه باید زندگی کنیم. یعنی چگونه در موقعیت‌های جدید بهترین را به‌گونه‌ای تشخیص دهیم که تضمین‌کننده‌ی عمل ما باشد. تفسیر هایدگر از حقیقت نزد افلاطون و در نتیجه از کل مابعدالطبیعه به اختلاف مطلق میان وجود و موجود و رسیدن به اخلاق از طریق تفکر فلسفی می‌انجامد. در نتیجه هایدگر در وجودشناسی خود جایگاهی برای اخلاق قائل نمی‌شود؛ اما در این صورت چگونه می‌توان به پرسش محوری چگونه زیستن پاسخ داد. گادامر با تیزبینی و با توجه به مطالعات یونانی و به‌ویژه افلاطونی خود، این نیهیلیسم^۱ اخلاقی را باز می‌شناسد و تنها راه ممکن رفع آن را برقراری دیالوگی اصیل با افلاطون و عمق بخشیدن به فهم آثار او می‌داند. نتیجه‌ی این تلاش گادامر بازشناسی جنبه‌ی وجود خود-آشکارکننده^۲ در دیالکتیک ایده‌ها و نسبی کردن اختلاف میان وجود و موجود از طریق توجه به متعالی بودن^۳ و ورای وجود بودن^۴ خیر^۵ است که بیانگر توانایی نسبی آدمی در شناخت چه-باید-کرده‌های اخلاقی است. در واقع گادامر نشان می‌دهد که پرسش از وجود جدا از نسبت‌های درونی آن با ایده‌های متعالی (خیر، حقیقی، زیبا و ...) امکان‌پذیر نیست و بنابراین همراه با واقع‌ی وجود، توانایی نقد آن نیز وجود دارد. در مقاله‌ی حاضر نگارنده کوشیده است با شرح تفصیلی این تلاش نشان دهد که چگونه گادامر این امکان را فراهم می‌کند که با الگو گرفتن از تفکر افلاطون، تفکر و شناخت فلسفی منجر به اخلاق شود و در عین توجه به نقص و تناهی آدمی برای رسیدن به شناخت مطلق و در نتیجه چرخش در جهت خیر، از طریق دیالوگ اصیل، خیر خاص خود را در هر موقعیت به نحوی تشخیص دهد که به ضرورت به عمل منتهی شود.

^۱ nihilism

^۲ self-manifesting

^۳ being transcendental

^۴ epekeina tès ousias (beyond all being)

^۵ agathon

هرچند در کشور ما درباره‌ی هرمنوتیک گادامر تحقیقاتی صورت گرفته است اما درباره‌ی رابطه‌ی آن با اخلاق - موضوع مهمی که می‌تواند بحث‌برانگیز باشد - کار مستقلی صورت نگرفته است.

مابعدالطبیعه از دیدگاه گادامر

در آغاز هایدگر نسبت به مابعدالطبیعه و توان آن برای «وجودشناسی بنیادین»^۱ دیدی گسترده‌تر داشت. بسیاری از آثار این دوره‌ی هایدگر درباره‌ی مسائل مابعدالطبیعی بود. حتی وجود و زمان، که مابعدالطبیعی تلقی نمی‌شد، در نقشه‌ی هایدگر برای «شالوده‌شکنی»^۲ مابعدالطبیعه، قوه‌ی اصلی آن را اصل گرفت. دغدغه‌ی هایدگر در وجود و زمان، نادیده‌انگاری برخی از دریافت‌ها درباره‌ی زمان و نسبتش با وجود در سنت مابعدالطبیعه بود. در جریان ارزیابی او از مابعدالطبیعه، نه تنها قصورها، بلکه منابع بالقوه‌ی آن برای رفع این قصورها شناسایی شد.

اما بعد از به اصطلاح چرخش هایدگر، به تدریج موضع او نسبت به مابعدالطبیعه تغییر کرد. نه تنها برنامه‌ی «شالوده‌شکنی» در روش‌شناسی هایدگر کم‌رنگ شد بلکه او به تدریج از غلبه کردن بر مابعدالطبیعه سخن گفت. در برخی نوشته‌ها، هایدگر در پی حفظ فاصله‌ای نقادانه از سنت مابعدالطبیعی است، با این همه بی‌تردید نوشته‌های او همچنان مابعدالطبیعه است. در نمونه‌های دیگر، هایدگر تا جایی این جستجو را پی گرفت که گفت: «وظیفه‌ی ما پایان دادن به هر نوع غلبه است و باید مابعدالطبیعه را به خودش واگذار نمائیم».^۳ ظاهراً دلیل این گرایش فزاینده‌ی هایدگر به فراروی از تفکر مابعدالطبیعی آن بود که او به تدریج دریافت که

¹ fundamental ontology

² Destruktion

³ Heidegger, M., *Zür Sache des Dekens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p.25.

به نقل از:

Wachterhauser, B., *Beyond Being: Gadamer Post Platonic Hermeneutic ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, p. 169.

کل مابعدالطبیعه در بسترهای مختلف «سوبژکتیویسم»^۱ و «اومانیسم»^۲ به اوج خود رسیده است. به عبارت دیگر از نظر هایدگر مابعدالطبیعه بیش از هر چیز، فراموشی اختلاف بنیادین در وجودشناسی^۳ است؛ یعنی وجود، یک موجود یا حتی وجود صرف موجودات نیست. به زعم هایدگر، کل تفکر مابعدالطبیعی ضرورتاً به نیهیلیسم یا آنچه فراموشی وجود^۴ می‌نامد، منجر می‌شود.

گادامر بر مابعدالطبیعه‌ی هایدگر که در آن نیهیلیسم به اوج می‌رسد نقدهای بسیاری داشت. او دست کم گرایش‌های ضد مابعدالطبیعی هایدگر را اغراق‌آمیز و دفاع‌ناپذیر می‌دانست زیرا در گرایشی که در آن اصل حقیقت نهفته است، در قرائتی یک جانبه از مابعدالطبیعه زیاده‌روی می‌کرد. در حالی که قرائت جزمی و غیر دیالکتیکی از سنت مابعدالطبیعی ممکن است به فراموشی وجود منجر شود، مابعدالطبیعه من حیث هی، از روی ضرورت چنین نیست. گادامر در برخی جوانب با هایدگر متقدم، هایدگری که می‌خواست سنت مابعدالطبیعی را براندازد و از نو بسازد تا آن را وارد زندگی جدید کند، همدل‌تر و همفکرتر بود تا با هایدگر متأخر که می‌خواست «مابعدالطبیعه را به خودش» واگذار نماید. خلاصه اینکه از نظر گادامر «شالوده‌شکنی» همواره برنامه‌ای معتبر و تعیین‌کننده است اما هرگز به نقطه‌ای نمی‌رسد که از پرسش‌های مابعدالطبیعی در گذریم.

گادامر در حقیقت و روش و دیگر آثار خود به متفکران بسیاری به مثابه‌ی شواهدی علیه «فراموشی وجود» اشاره کرده است. گادامر بر این عقیده بود که چون «فراموشی وجود» هرگز کامل نبوده است، روند تاریخی مابعدالطبیعه به نیهیلیسم نمی‌انجامد. در اینجا ضروری است که تأکید کنیم عدم موافقت گادامر با هایدگر یک بحث آکادمیک صرف نیست که چگونه تاریخ فلسفه را قرائت کنیم. از دیدگاه گادامر، تحریف سنت مابعدالطبیعه توسط هایدگر موجب تحریف دیدگاه ما درباره‌ی شرایط

¹ subjectivism

² humanism

³ ontology

⁴ forgetfulness of being (Seinsvergessenheit)

تفکر بشر شده است. آنچه در معرض خطر است شناخت اخلاقی موفقیت‌آمیز در آینده است؛ یعنی اینکه چه کسی هستیم و چگونه باید زندگی خود را هدایت کنیم.^۱ گادامر نگران بود که با بی‌اعتبار کردن مابعدالطبیعه من حیث هی، اساس همبستگی^۲ انسانی و تأمل اخلاقی از بین برود. خلاصه اینکه نظر هایدگر درباره‌ی فراموشی کامل، وجود را به بی‌معنایی تهدید می‌کند و اساس گفتار بهنجار را سست می‌نماید. در بستری غیر از گفتار بهنجار، که به معنای واقعی کلمه عقلانی است و در آنچه هست، ریشه دارد، زندگی معنادار انسانی به واقع دچار مشکل می‌شود.

بخش اعظم نقد گادامر از هایدگر قرائت او از افلاطون بود،^۳ زیرا به باور او هایدگر مابعدالطبیعه را با مشرب افلاطون^۴ یکی می‌دانست. گادامر امیدوار بود نشان دهد که چون هایدگر در ارزیابی خود از افلاطون، به مثابه‌ی بنیان‌گذار اندیشه‌ی مابعدالطبیعی، اشتباه کرده بود، پس شاید درباره‌ی مابعدالطبیعه و سرنوشت آن نیز کاملاً در اشتباه بوده باشد. پس اگر هایدگر درباره‌ی سرنوشت جبری تفکر مابعدالطبیعی اشتباه کرده باشد، لازم است تفکر او را دوباره ارزیابی کنیم. نقطه‌ی عزیمت ویژه‌ی گادامر برای فهم میراث هایدگر، این ادعاست که نقد هایدگر از سنت مابعدالطبیعه مبتنی بر بدفهمی جدی او از مفهوم «خیر»^۵ افلاطونی بوده است. این امر نه تنها به تلویح نشان می‌دهد که افلاطون سرآغاز فراموشی وجود نیست - که هایدگر مکرراً او را به آن متهم می‌کند - بلکه به تلویح مسأله‌ی مهم وجودشناسی را درباره‌ی سرچشمه‌های اخلاقی در دسترس ما نشان می‌دهد، سرچشمه‌هایی ضروری برای رسیدن به توافق درباره‌ی این پرسش اخلاقی که چگونه باید زندگی کنیم. به بیان ساده، نتیجه می‌گیریم از نظر گادامر، انسان‌ها هرگز برای شناخت بنیان‌های

^۱ Wachterhauser, B., *Beyond Being*, p. 172.

^۲ solidarity

^۳ استانی روزن، از فیلسوفان تابع هایدگر، نیز در دفاع از افلاطون به نقد هایدگر پرداخته است. نک:

Rosen, Stanly E., "Heidegger's Interpretation of Plato", in: *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, Routledge, 1988, pp. 127-148.

^۴ Platonism

^۵ agathon

خیر زندگی خود ناتوان نبوده‌اند، درحالی‌که تحلیل هایدگر از «واقعه‌ی وجود»^۱، امکان این شناخت را بیش از پیش سست می‌کند.

هایدگر و حقیقت از دیدگاه افلاطون

هایدگر بر این عقیده بود که یونانیان اولیه، وجود را «فوسیسی»^۲ تلقی می‌کردند. فوسیسی واقعه یا فرایندی است که در آن اشیاء از مستوری بیرون می‌آیند تا آنچه هستند بشوند و از حیث آنچه هستند، خود را حفظ نمایند.^۳ در واقع حرکت به سوی «نامستوری»^۴ فوسیسی تلقی می‌شود. بدین ترتیب آنچه متفکران اولیه‌ی یونانی، مانند هراکلیتوس^۵ از «حقیقت»^۶ در نظر داشتند، فوسیسی بود. اما همان‌طور که هراکلیتوس متذکر شده بود، وجود یا طبیعت (فوسیسی) «به مستور بودن نیز عشق می‌ورزد». از نظر هایدگر، این امر تا اندازه‌ای به معنای آن بود که نامستوری وجود، هیچ‌گاه واضح و بی‌ابهام نیست. به همین دلیل است که فوسیسی فرایند به ظهور درآمدن وجودی است که در عین آشکار شدن، ممکن است فقط یک جنبه یا چشم‌اندازی^۷ از آن، و نه واقعیت کامل آن، آشکار گردد. بنابراین هایدگر اظهار می‌کرد که این «حقیقت» یا نامستوری، مستوری نیز هست. بر اساس این الگو، حقیقت نوعی تنش دائم میان نامستوری و مستوری، ظهور و اختفا، حرکت و سکون است.

^۱ event of being

^۲ phusis، واژه‌ی یونانی به معنای طبیعت، هستی.

^۳ البته متن اصلی در اینجا *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) است، اما همین دیدگاه از دهه‌ی ۱۹۴۰ در سخنرانی‌هایی زیر عنوان نیچه عرضه می‌گردد. این متن را جان بارلو (John Barlow) به انگلیسی ترجمه کرده است که همراه با ترجمه‌ی کتاب *نامه در باب اومانیسم* در جلد دوم کتاب فلسفه در قرن بیستم ویراسته‌ی ویلیام بارت (William Barret) منتشر شده است.

^۴ a – letheia (unverborgen)

پیشوند (a) در زبان یونانی، مانند (أ) در زبان فارسی کهن بر نفی و عدم چیزی دلالت داشته است.

^۵ Heraclitus (سده‌ی ششم تا پنجم ق م)، فیلسوف یونانی پیش از سقراط، اهل افه‌سوس.

^۶ aletheia (unconcealment)

^۷ Anblick (side)

هایدگر مدعی بود که نوسان پرتنش حقیقت میان نامستوری و مستوری، افلاطون را از تنش رابطه میان التئیا و فوسیسی دور کرده و او را واداشته که حقیقت را بر اساس مفهوم ایده^۱ تفسیر کند. به اعتقاد هایدگر این تغییر، تغییری نامحسوس، اما تعیین کننده بود. به بیان ساده، این تغییری است از حقیقت به مثابه‌ی «فرایند» نامستوری و مستوری، به حقیقت به مثابه‌ی «حاصل» نامستوری یا تغییری است از «حرکت» به «سکون» یا از صیروت به وجود. از نظر افلاطون، ایده‌ی هر شیء، «چیستی»^۲ یا ماهیت^۳ آن بود. «چیستی» شیء یا ماهیتش از فرایند نامستوری است که پدیدار می‌شود و حاصل غایی آن است. «چیستی» شیء به مثابه‌ی حاصل نهایی، چنان کامل تعیین می‌یابد که دیگر صیروت نمی‌یابد و فقط «هستی دارد». از این روی امکان دیدار لایتغیر آن برای ما ممکن است. بر اساس قرائت هایدگر، افلاطون وجود^۴ حقیقی هر شیء را «چیستی» یا ماهیت صرف آن تلقی می‌کرد. به عبارت دیگر افلاطون به فرایند ظهور اعتنا نمی‌کرد، زیرا ایده‌ی شیء را حضور لایتغیر آن در نظر می‌گرفت. بدین ترتیب از نظر افلاطون، وجود حضور مستمر است، حضوری که جایی برای «غیاب» یا «اختفا» باقی نمی‌گذارد. افلاطون به جای اینکه وجود را فرایند ظهور و اختفا در میان حضور و غیاب تلقی کند، وجود را موجود یا ایده تلقی می‌کرد.

^۱ واژه‌ی ایده idea/idea به معنای افلاطونی ترجمه‌ناپذیر است، چنان که در هیچ یک از زبان‌های اروپایی ترجمه نشده است و از این رو ترجمه‌ی آن به «مثال» اشتباهی است که در ترجمه‌ی عربی آثار افلاطون روی داده است (برای آگاهی بیشتر نک. به: یواخیم ریتر و دیگران، فرهنگ‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه، ترجمه‌ی محمدرضا بهشتی و دیگران، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»، تهران، ۱۳۸۶، ص ۲۶۱-۲۶۹).

^۲ what

^۳ essence

^۴ being

در جمهوری، این ایده از طریق خیر، که افلاطون «علت»^۱ کل وجود می‌نامید «پدید می‌آید» و در زبان اسطوره‌ای تیمائوس، این نقش برعهده‌ی «دمیورژ»^۲ است. تبیین یکی بودن وجود با حضور «چیستی» یا ماهیت بدین ترتیب است که ایده با دیدار^۳ یا همان چگونگی ظهور یک شیء برای دیده شدن مربوط می‌گردد. آن چیزی که به واقع دیده می‌شود، حضوری است که نه تنها تغییر نمی‌کند، بلکه در سراسر نمودهای بسیار مختلف خود ثابت باقی می‌ماند. بدین ترتیب تمثیل‌های دیدار، ادراک و نور در نظر افلاطون محور ماهیت تفکر بود. به اعتقاد هایدگر همین تأکید بر دیدار، افلاطون را واداشت که بیش از پیش بر اهمیت دیدار صحیح^۴ تأکید کند. هایدگر بر تغییر بنیادینی در تفکر افلاطون پافشاری می‌کرد. از نظر هایدگر، افلاطون درباره‌ی تجربه‌ی حقیقت، تأکید اصلی را از *aletheia* بر *orthotes*، یعنی، از نامستوری بر درستی قرار می‌داد. این تأکید بر دیدار، نور و درستی با صراحت کامل در «تمثیل غار»^۵ اثبات می‌گردد، زیرا هر چه شخص به نور خورشید یا ایده‌ی خیر^۶ نزدیکتر می‌شود، به دیدار همواره درست‌تری نائل می‌گردد. به عقیده‌ی هایدگر، در صورت تأکید بر این تغییر ظریف و نامحسوس، پیامدهای آن عمیق و نهایتاً ریشخندآمیز است. تغییر از وجود به مثابه‌ی فوسیس، به وجود به مثابه‌ی ایده یا حضور — تغییر از فهم وجود به مثابه‌ی حرکت به فهم وجود به مثابه‌ی وجود ثابت یا ایده — ممکن است به انگیزه‌ی دستیابی مطمئن‌تر به حقیقت باشد؛ اما در صورت تأکید بر آن، حقیقت در درازنای سده‌ها از میان می‌رود.

^۱ aitia (cause, reason)

^۲ demiurgos، خدایی که با به‌کارگیری ایده‌ها به مثابه‌ی یک الگو، جهان مادی را از خائوس (chaos) اولیه به بهترین صورت ممکن از این ایده‌های نامیرا و جاودانه شکل می‌بخشد.

Robert, A., (ed.), "Demiurgos", in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 217.

^۳ idein

^۴ orthotes

^۵ Allegory of the Cave

^۶ idèa tou agathou (idea of the good)

بدین ترتیب، هایدگر فلسفه‌ی افلاطون را آغاز فراموشی وجود و در نتیجه آغاز مابعدالطبیعه تلقی می‌کرد؛ آن هم مابعدالطبیعه‌ای که در سیر تاریخی خود به سوژکتیویسم، اومانیسیم و نهایتاً نیهیلیسم منجر می‌شود.

گادامر و تبیین وجودشناختی حقیقت نزد افلاطون

از دیدگاه گادامر درک نادرست هایدگر از حقیقت افلاطونی ناشی از تلقی نادرست او از خیر در جمهوری بود. گادامر از این که افلاطون برای خیر همواره از واژه‌ی ایده، و نه ایدس^۱، استفاده می‌کرد، نتیجه گرفت ایده‌ی خیر به نحوی از انحاء از ایده‌های دیگر متمایز است. از دیدگاه گادامر، تمایز خیر از دیگر ایده‌ها به دلیل تعالی^۲ فوق‌العاده‌ی آن، یعنی در ورای وجود بودن آن است.^۳ گادامر این تعالی را بر اساس تفاوت وجودشناسی تفکر هایدگر می‌فهمید؛ یعنی خیر ممکن است با تمام موجودات دیگر همراه باشد، اما خودش موجود نیست.

گادامر می‌گفت در متن فلسفه‌ی افلاطون این عقیده وجود دارد که هرچند یک متفکر می‌تواند به ایده‌های دیگر^۴ بنگرد^۵، به ایده‌ی خیر فقط می‌تواند نگاهی غیرمستقیم بیاندازد.^۶ به اعتقاد گادامر، این نگاه خاص به خیر، حاکی از آن است که افلاطون هرگز خیر را حضور مستمری در نظر نداشت که انسان بتواند آن را به نحو قطعی درک کند. بی‌تردید دشواری درک یکباره و تنها همان یکبار خیر، چنین بیان می‌گردد که در جمهوری، سقراط از به صراحت سخن گفتن درباره‌ی آن پروا دارد و

^۱ eidos

(برخلاف ایده که بر صورت معقول شیء دلالت دارد و مؤنث است، ایدوس بر صورت ظاهر شیء دلالت دارد و خنثی است).

^۲ transcendence

^۳ موضوعات شناخت نه‌تنها قابلیت شناخته شدن را از خیر دارند، بلکه هستی خود را نیز از او می‌گیرند، هرچند خود «خیر» وجود نیست، بلکه از حیث علو و نیرو فراتر از وجود است. (جمهوری ۵۰۹ ب).

Hamilton & Cairns (ed.), *The Collected Dialogues of Plato*, N.J., Princeton University Press, 1994, Part I, p. 744.

^۴ eidai (forms)

^۵ look at

^۶ look to

نیز در «تمثیل غار» به قولی فهم خیر حتی برای آن کسی که به بیرون از غار رفته باشد، بسیار مشکل است.^۱

بنابراین خیر هرگز «حضور محض» یا ایده‌ای ثابت نیست که ساختار معقول آن را بتوان در نظریه‌ای جزء به جزء بیان شده، به چنگ آورد^۲، بلکه به نحو غیرمستقیم در چارچوب‌هایی که بهترین نتیجه در پرسش دیالوگی را تشخیص می‌دهیم، به ما اعطا می‌شود. در واقع ما خیر را در «چارچوب»، «همراه با اشیاء دیگر» و نه به تنهایی، بلکه همواره آمیخته با سردرگمی‌های ممکن که جزء لاینفک تناهی ما هستند، ادراک می‌کنیم.^۳

با وجود این گادامر به ما یادآوری می‌کند که هرچند افلاطون خیر را «ورای وجود» می‌داند، هرگز مانند فلوطین آن را ورای اندیشه^۴ در نظر نمی‌گیرد.^۵ تعالی مضاعف خیر، به اختلاف مطلق میان خیر و ایده‌های دیگر می‌انجامد، اما تعالی مورد نظر افلاطون حاکی از اختلاف نسبی میان آشکارگی خیر و ایده‌های دیگر است. با نسبی کردن این اختلاف گادامر می‌تواند بگوید که خود افلاطون و بسیاری دیگر از فیلسوفان سنت مابعدالطبیعی را نباید به این نحو تفسیر کرد - هرچند هایدگر حق داشت مانند ارسطو و پیروان او بیندیشد که نشان دادند «مشرّب افلاطون» به فراموشی وجود منجر می‌شود. بنابراین اگر خیر یا ایده‌ای ایده‌ها، الگوی تمام ایده‌ها یا سرچشمه‌ی وجود تمام ایده‌های دیگر است، احتمالاً در ظاهر آنچه برای خیر معتبر است، برای ایده‌های دیگر نیز باید معتبر باشد. اگرچه خیر تا اندازه‌ای در عملکرد متعالی خود از ایده‌های دیگر متمایز است، گادامر اصرار می‌ورزد که خیر تا اندازه‌ای

^۱ جمهوری، ۵۳۲ ث، و نیز نک. به:

Gadamer, Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic – Aristotelian Philosophy*, trans. P., Christopher Smith, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 27, 28.

^۲ Wachterhauser, *Beyond Being*, p. 180.

^۳ Ibid, p. 187.

^۴ epekeina noèseos (beyond all thinking)

^۵ Gadamer, *The Idea of the Good*, p. 28.

گشودگی^۱ خود را به بقیه‌ی ایده‌ها بنا به تعینات مختلف تاریخی‌ای که دارند، منتقل می‌کند. به عبارت دیگر اگر «حرکت» یا مستوری و نامستوری، ذاتی خیر باشد در این صورت هیچ تبیین قطعی نهایی درباره‌ی خیر ممکن نیست، به نظر می‌رسد که بگوییم دست کم حرکت، ذاتی برخی ایده‌های دیگر نیز هست. همچنان که سخن از تبیین نهایی خیر گمراه‌کننده است، سخن از تبیین نهایی این ایده‌ها نیز ما را گمراه می‌کند.

گادامر این مطلب را بیشتر درباره‌ی ایده‌های متعالی مطرح می‌کرد. از نظر او ایده‌های متعالی مانند وجود و عدم، حقیقی، زیبا و ...، همچون خیر، نوعی تعالی دارند. این ایده‌ها هرگز متعلق محض نظریه نیستند، با وجود این در نهایت فهمی از آنها داریم. آنها اصل‌های وجودشناختی به شمار می‌آیند که هر موجودی را متعین می‌کنند. اما خود آنها موجودات، اشیای مجزا یا حتی اشیای ایده‌آل نیستند، بلکه «ورای وجود» قرار می‌گیرند. عقل انسان می‌تواند حضور مشترک آنها را در اشیای طبیعی و در ایده‌های دیگر دریابد، بدون اینکه این هم‌حضور، با حضور موجود مکتفی بالذات تداخل داشته باشد.^۲ و اما در مورد بقیه‌ی ایده‌ها چه می‌توان گفت؟ آیا می‌توان گفت آنها نیز نوعی تعالی دارند؟ به عبارت دیگر، اگر ایده‌های متعالی به نحوی «ورای وجود» قرار می‌گیرند، رابطه‌ی آنها و بقیه‌ی ایده‌ها چیست؟ پاسخ این است که ویژگی رابطه‌ی میان متعالی‌ها و ایده‌های دیگر در هم‌حضوری همیشگی تمام متعالی‌ها با بقیه‌ی ایده‌ها است، اما در واقع ایده‌ها با متعالی‌ها همیشه هم‌حضور ندارند. برای مثال اگر بخواهیم درباره‌ی «همان»^۳ و «غیر»^۴ تفکر کنیم،

^۱ openness

^۲ از نظر گادامر، ایده‌های متعالی ربط‌دهنده‌ی ایده‌ها و در واقع، پیش‌فرض‌های وجودشناختی دیالکتیک هستند. برای آگاهی بیشتر نک. به:

Gadamer, Hans-Georg., *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, and trans. (ed.), Robert M. Wallace, New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 90-100.

^۳ Identity

^۴ difference

لازم نیست که اصل مثلث بودن یعنی، ایده‌ی مثلث را بفهمیم، اما برای تفکر درباره‌ی ماهیت مثلث باید مفاهیم وحدت، حقیقت، همان، غیر و سکون را برای آن به کار بریم، در حالیکه لزومی ندارد از ایده‌های دیگری مانند دایره یا عدالت استفاده کنیم. به این معنا، تعالی متعالی‌ها به دلیل همه جا باشی‌شان است.

با این همه در معنای چشمگیر خود، نه تنها متعالی‌ها، بلکه بقیه‌ی ایده‌ها نیز ورای وجود قرار می‌گیرند.^۱ ایده‌هایی مانند عدالت، مثلث بودن، انسان بودن، ورای وجودند زیرا آنها نیز موجودات یا اشیاء مجزایی نیستند، بلکه اصل‌های^۲ ذاتی وجودشناختی در اشیاء‌اند. گادامر بر تعالی این ایده‌ها به اندازه‌ی تعالی متعالی‌ها، به‌ویژه خیر، تأکید نمی‌کرد. اما او با این کار می‌توانست به دلایل خود علیه قرائت هایدگری از مابعدالطبیعه استواری بیشتری بدهد.^۳ ایده‌هایی مانند عدالت و مثلث بودن، همانند ایده‌های خیر، زیبایی، وحدت و ... «موجود» نیستند. اینکه ایده‌ای مانند مثلث موجود نیست، به سهولت از این طریق ادراک می‌گردد که اصل وجودشناختی‌ای که در تمام مثلث‌ها مصداق پیدا می‌کند، خود، یک مثلث نیست. مثلث بودن اصل مشترک تمام اشکال مسطح دارای سه ضلع است، اما خود دارای شکلی مسطح و سه ضلعی نیست. ملاحظاتی مشابه را می‌توان درباره‌ی ایده‌های دیگر مطرح کرد. اگر جز این بیندیشیم خود را درگیر پس‌روی‌های شرم‌آور به اصطلاح انسان سوم^۴ می‌کنیم؛ خطری که خود افلاطون به‌خوبی از آن آگاه بود. آیا

^۱ Wachterhauser, *Beyond Being*, p. 188.

^۲ principles

^۳ Ibid.

^۴ استدلالی که به نام ارسطوست، اما از افلاطون نشأت می‌گیرد و در واقع نقدی بر آموزه‌ی ایده‌های افلاطون است. در این استدلال گفته می‌شود که کلمه‌ی «انسان» را ظاهراً می‌توان به سقراط و به ایده‌ی انسان اطلاق کرد، بنابراین ما نیاز به «انسان» سوم داریم که امر مشترک را میان اینها تبیین کند. در این صورت کلمه‌ی «انسان» به این موجود سوم اطلاق خواهد شد، و بنابراین ما نیاز به انسان چهارمی داریم و... بنابراین آموزه‌ی ایده‌ها ظاهراً به یک سیر قهقرایی نامتناهی منجر می‌شود، نک:

[Lacy, A. C., *A Dictionary of Philosophy*, s. v. "Third Man Argument", London & New York, Routledge, reprint 2003, p. 352].

می‌توان گفت که ایده‌ها وجود دارند، اما نمی‌توان آنها را موجود تلقی کرد؟ به نظر می‌رسد که آنچه افلاطون درباره‌ی ایده‌ها گفته بود، یادآور اختلافی وجودشناختی است که در تفکر هایدگر نقش بسیار محوری داشت، اما این اختلاف بسیار وسیع‌تر از آن بود که هایدگر تصور می‌کرد.

گادامر تعالی ایده‌ها را بر اساس قرائت خود از پارمنیدس در جایی تبیین کرده است که افلاطون به صراحت سیر قهقرایی نامتناهی منتج از ایده‌های مستقل- و نه ایده‌هایی که اصول مرتبط با هم وجودشناسی هستند- را بیان کرد. گادامر ادعا می‌کرد که منظور افلاطون از پارمنیدس این بود که تعلیم دهد درباره‌ی ایده‌ها چگونه فکر نکنیم. علاوه بر این، این عقیده را که ایده‌ها موجودات یا اشیاء نیستند، می‌توان نتیجه‌ی این ادعای گادامر دانست که ایده‌ها موجودات مفارق ایده‌آل نیستند، بلکه در شبکه‌ای ایده‌آل از نسبت‌های منطقی یا دیالکتیکی قرار می‌گیرند.

نتیجه اینکه تعالی ایده‌ها و به ویژه خیر مستلزم آن است که حرکت از وجودشناسی افلاطون غائب نیست. به عبارت دیگر افلاطون حرکت^۱ را از شبکه‌ی ایده‌ها حذف نکرد. از دیدگاه گادامر، افلاطون «حرکت و سکون» را در ساختار درونی وجود گنجانده^۲. بدین ترتیب در تبیین افلاطون از حقیقت هیچ تأکید یک‌جانبه‌ای بر «درستی» و «حضور»^۳ به جای حقیقت وجود ندارد. از نظر افلاطون، حقیقت همواره چیزی بیش از «درستی» صرف است؛ حقیقت همواره از قبل *aletheia* است. بنابراین هایدگر به اشتباه عقیده داشت که افلاطون به طرزی نامناسب *orthotes* را جانشین *aletheia* کرده بود. به اعتقاد گادامر، در دیالکتیک ایده‌ها می‌توان جنبه‌ی وجود خود-آشکارکننده یا *aletheia* را، که به صراحت در لوگوس بیان می‌شود، بازشناخت.^۴ اگر فلسفه‌ی بعدی صرفاً بر موضوع دیدار درست ایده‌ها متمرکز شود و

^۱ Bewegtheit (motility, motion)

^۲ Ibid, p. 178.

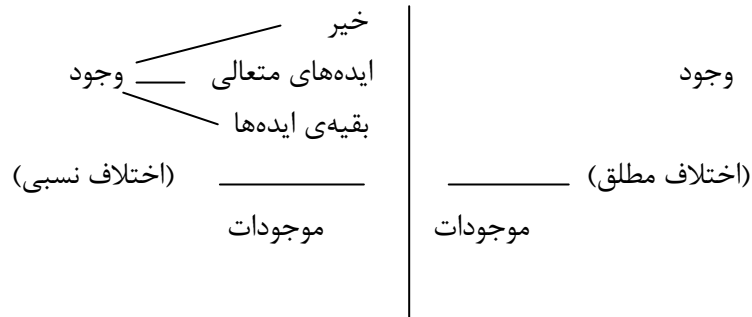
^۳ parousia (presence)

^۴ Gadamer, *The Idea of the Good*, p. 16.

بدین ترتیب تطوری از سوژکتیویسم و نیهیلیسم را به دست دهد، هیچ ضرورتی برای این تحول وجود ندارد. از نظر افلاطون، حقیقت همراه با «درستی» و نامستوری است.

گادامر

هایدگر



وجودشناسی و اخلاق

هایدگر میان پرسش از وجود و متعالی‌هایی مانند واحد، زیبا و خیر رابطه‌ی عمیقی ندیده بود و به همین دلیل این پرسش را به تنهایی و بی‌توجه به این موضوعات مطرح کرد. حتی اگر او در تألیفات اولیه خود گاهی اوقات به متعالی‌ها توجه می‌کرد، هرگز متعالی‌ها را مرکز وجودشناسی قرار نمی‌داد. در واقع مشکل هایدگر این بود که نمی‌توانست این رابطه‌های عمیق، مخصوصاً رابطه‌ی میان وجود و خیر را، درک کند. این ناتوانی هایدگر بدین اشتباه انجامید که وی وجود را من حیث هی، «فرایند»، «حرکت» یا «راهی» جدا از درگیری دیالکتیکی آن با واحد، خیر، حقیقی و زیبا تصور کند. در واقع، به نظر هایدگر متأخر، در واقع‌هی وجود خود فرایند اولویت داشته و در نتیجه ذات پدیدار شده در آن، در مرتبه‌ی دوم جای می‌گرفت. از نظر هایدگر، هر

تلاشی برای فهم واقعه‌ی «عطابخش»^۱، بر اساس آنچه اعطا می‌شود (فهمیدن وجود بر اساس موجود و ماهیتی که حاصل آن است)، خود فرایند را با تعینی خاص اشتباه می‌کند. به اعتقاد هایدگر، این اشتباه به معنای غفلت از تفاوت وجود با موجود، به ویژه در تفکر مابعدالطبیعی بود. بنابراین باید از این اشتباه تعیین‌کننده ممانعت کنیم و بدین منظور باید این فرایند را «راهی»^۲ بدانیم که در آن موجودات به آنچه هستند، نائل می‌شوند و هرگز نباید آن را بر اساس امری معین در نظر بگیریم. این فرایند تمام تمایزات تفکر و عمل را ممکن می‌کند و از این رو خود، تفکری معین نیست، بلکه از تمام معیارهای فکر و عمل فراتر است. از آنجا که تمام معیارها بر اساس این واقعه استوارند، برای ارزیابی ارزش و اهمیت آن هیچ راهی نداریم مگر آن که آن را سرنوشت خود بدانیم. این واقعه، تعیین‌کننده‌ی افکار، سخنان و اعمال ماست و هرگز نمی‌توانیم آن را نقد کنیم.

اما در اینجا پرسشی مطرح است که گادامر آن را با تیزبینی و در نتیجه‌ی مطالعات خود درباره‌ی فلسفه‌ی یونان و به‌ویژه افلاطون مطرح کرد. آیا اصلاً می‌توان فرایندی را از محتوای آن جدا کرد؟ به عبارت دیگر آیا فرایند بی‌محتوا، یعنی جدا از حاصل آن، معنادار است؟ پاسخ گادامر منفی بود. انسان واقعاً نمی‌تواند فرایند آشکارسازی را جدا از حاصل آن درک کند.^۳ هرگز نمی‌توان وجود صرف را جدا از حاصل آن، که موجود باشد، دریافت. در واقع فرایند همواره تعینی خاص دارد و این نشانه‌ی تناهی فهم انسان است. در واقع معنای فرایند آشکارسازی فقط بر اساس آنچه آشکار می‌شود، تعیین می‌گردد. در غیر این صورت، به بی‌معنایی و در نهایت نیهیلیسم می‌انجامد.

^۱ es gibt (giving, there is)

ترجمه‌ی لفظ به لفظ این واژه، «آن می‌دهد» است که «آن» نامتعیین است و هایدگر بعدها آن را به «هستی عطابخش» تعبیر کرد. نک:

هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲.

^۲ Wesung (waying)

^۳ Wachterhauser, *Beyond Being*, p. 185.

علاوه بر این، اگر این واقعه به وقوع می‌پیوندد و ما فارغ از چگونگی وقوع آن یا ماهیتی که از آن ظهور می‌یابد، به لحاظ سرنوشت خود تابع این وقوع هستیم، بنابراین هیچ مبنا یا معیاری متضمن این رویداد وجود ندارد که ما بتوانیم با توسل به آن، موقعیت یا واکنش احتمالی خود را درک کنیم. ظاهراً هیچ واکنشی با این واقعه سازگار نیست، زیرا هیچ چیز ذاتی برای تعیین واکنش به هنجار در آن وجود ندارد. بنابراین هم می‌توان آن را پذیرفت و در عین حال با آن مخالفت کرد.

کار گادامر درباره‌ی وجودشناسی افلاطون و به‌ویژه وجودشناسی ایده‌های متعالی، یک جنبه بودن دیدگاه هایدگر را تصحیح کرد. هرمنوتیک گادامر تا جایی به توجّه تقریباً خاص هایدگر درباره‌ی وجود بسط می‌دهد که تمرکز بر متعالی‌ها اعاده گردد. به عبارت دیگر، گادامر معتقد بود که انسان واقعاً نمی‌تواند پرسش از وجود را جدا از نسبت‌های درونی آن با مسائلی مانند خیر، حقیقی و زیبا مطرح کند. گویی تمام اینها «تکه‌های یک پارچه هستند».^۱ اما همانطور که گادامر می‌اندیشید، اگر این موضوعات تفکیک‌ناپذیر باشند، همواره همراه با واقع‌ی وجود، توانایی نقد آن نیز هست. به عبارت دیگر، این واقعه به دلیل همبودی با واحد، خیر، حقیقی و زیبا، نسبی است. واقعیت، یک کل به لحاظ درونی متمایز است. از این رو می‌توانیم نظم درون آن را بشناسیم. البته این توانایی ما نسبی است و حدودش را زمینه و چارچوب تحقیق مشخص می‌کند. راه‌های تصور این نظم بسیار است، زیرا همواره پرسش‌های بسیاری را درباره‌ی واقعیت می‌توان مطرح کرد. این کثرت تفاسیر باطل نیست، زیرا اساس هر تفسیر، درگیری مشترک با یک واقعیت است. بنابراین پی بردن به نسبت‌های درونی و نقطه ضعف‌های نسبی هر تفسیر همواره ممکن است؛ خلاصه اینکه، حیات عقل یا حیات لوگوس^۲ همواره ممکن است. نه یک نیهیلیسم نومیدانه در میان است و نه شناختی نهائی از نوع الهی. در عوض، همواره می‌توانیم خیر،

^۱ Ibid, p. 15.

^۲ logos، منظور گادامر از این واژه زبان و فهم زبانی است.

حقیقی و زیبا را در چارچوب تحقیقی که خودمان را در آن خواهیم یافت، کشف کنیم.

بنابراین گادامر از بازیابی روی‌آوری افلاطون به ایده‌های متعالی به این نتیجه رسید که پرسش‌های وجودشناختی را همواره باید در رابطه با پرسش‌های اخلاقی دنبال کرد. پرسش اخلاقی «اساس توانایی ما برای با هم عمل کردن چیست؟»، به تحقیق وجودشناختی می‌انجامد.^۱ از آنجا که پرسش «چگونه باید زندگی کنیم؟» برای انسان بدیهی‌ترین و در عین حال مهم‌ترین پرسش است، به سهولت نمی‌توان از آن اجتناب کرد. این مسأله، افقی برای هر تحقیق دیگر می‌شود. برای افلاطون آشکار بود که پرسش اخلاقی سقراط و شیوهی اخلاقی زندگی او، به تأمل در وجودشناسی می‌انجامد، و نیز دریافت که هیچ‌کس نمی‌تواند از پرسش درباره‌ی چگونه زندگی کردن و پرسش‌های وجودشناختی منتج از آن اجتناب کند.

ظاهراً گادامر با هایدگر موافق نبود که وجودشناسی را می‌توان «به تنهایی» به انجام رساند و برای این هم باید به «تفکری» که از پرسش درباره‌ی خیر صرف‌نظر می‌کند و فقط در جستجوی حفظ حقیقت وجود است متوسل شد. این تفکیک‌ناپذیری ملاحظات وجودشناختی از ملاحظات درباره‌ی خیر در فلسفه‌ی گادامر همانند فلسفه‌ی افلاطون، مستلزم نسبی شدن اختلاف وجودشناختی‌ای است که هایدگر میان وجود و موجودات قائل بود. مهم‌ترین تأثیر این نسبی بودن اختلاف وجودشناختی، یافتن پرسش از خیر در مرکز وجودشناسی است.^۲ بنابراین تفکر گادامر این امید را می‌دهد که در تحقیقات وجودشناختی، پرسش از خیر جایگاه خودش را دارد. با وجود این گادامر خاطر نشان می‌کرد که در هیچ فلسفه‌ی تاریخی و اخلاقی واحدی نمی‌توان به حقیقتی بی‌ابهام درباره‌ی خیر دست یافت، بلکه موضوع و مناسبت هر فلسفه‌ی اخلاقی، موضوع دیالوگ را مشخص می‌کند. در نتیجه ما نیز باید در همبستگی با کسانی که همراه با آنها عمل می‌کنیم، تصمیم بگیریم. آنچه به چنین دیالوگی، کانون خاص و به چنین تصمیماتی، توان خاص می‌بخشد، تعیین

^۱ Ibid, p. 192.

^۲ Ibid, p. 194.

تاریخی موضوعات و ماهیت از حیث تاریخی واسطه‌مند جامعه‌ی اخلاقی است که پرسش‌های واقعی را مطرح می‌کند و پاسخ‌هایی اصیل می‌جوید. پرداختن به موقعیت‌های جدید با توجه به خیر یا شر، وظیفه‌ی بینش اخلاقی است؛ وظیفه‌ای که ارسطو، «حکمت علمی» (فرونسیس)^۱ می‌نامید، که اساساً مستلزم عمل «کاربست»^۲ احکام مقبول گذشته به مجموعه‌ای از اوضاع و احوال جاری است. چنین توانایی‌ای مستلزم شناخت خیر است؛ اما «نه شناخت کلی، بلکه شناختی که باید افراد را در زمان و مکان نسبت به آن متقاعد کرد و همچنین شناخت بر چگونگی انجام این مهم و شناخت بر کسی که باید برای او چنین کرد.»^۳

چنین «کاربست» یا بینشی بر هر نظریه‌ای که ممکن است برای توجیه خود کاربست به آن متوسل شویم، تقدم دارد. زیرا انتخاب چنین نظریه‌ای، مستلزم حکمت عملی است. اساس این گونه انتخاب‌ها، شناخت خیر در چارچوب نیاز به تصمیم‌گیری در همبستگی با یکدیگر است. این امر در اصطلاح گادامر «کاربست» خیر است. هر چه امکان دفاع از تصمیم نزد همگان بیشتر باشد، کارایی این «کاربست» بیشتر می‌شود. با استلزام به خیر، دفاع کردن از تصمیم شخص به نحوی عقلانی ممکن است؛ یعنی شخص این توانایی را می‌یابد که دلیل تصمیم خود را بیان کند. گادامر به ما می‌گوید که در چنین موقعیت‌هایی، «تنها خود شخص است که بر توانایی شایسته خود در ایستادن بر سر سخن و پاسخ نهایی آگاهی دارد.»^۴ انجام مکرر و یکنواخت چنین کاری، به وحدتی می‌انجامد که در طول زمان حفظ می‌شود

^۱ phronēsis (practical reasonableness)
[(Gadamer, Hans – Georg. *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall. 3rd Revised Edition, New York, Seabury Press, 1990, p. 312].

^۲ application

گادامر می‌گوید: «بنابراین فهم، مورد خاص کاربست چیزی کلی به موقعیت جزئی است. این امر اخلاق ارسطویی را برای ما به نحوی خاص مهم می‌کند.»

^۳ Gadamer, Hans-Georg, *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1981, p. 121.

^۴ Ibid.

و گسترش می‌یابد. یک زندگی خوب، یک جامعه‌ی خوب، نوعی حقیقت و سازگاری دارد که در اوضاع و احوال متغیر، دستخوش تغییر نمی‌گردد؛ البته نه با سرکوب ارادی مسائل و ناسازگاریهای ممکن خود، بلکه با نقد کردن آن از راه دیالوگ. اگر فرد یا جامعه‌ای، به دلیل فقدان قدرت روحی یا تضاد ژرف آنها با خودشان و دیگران، قادر به انجام این کار نباشند، آن اتحاد و انسجام ضروری را، یعنی «خیر» نخواهند داشت.^۱ گادامر این اتحاد را ناشی از هماهنگی میان *لوگوس*^۲ و *اِرگن*^۳ یا قول و عمل می‌داند.^۴ تجلی این اتحاد در توانایی شخص برای توجیه اعمال و تصمیمات خود است، توجیهی که بررسی دقیق و نقادانه‌ی یک دیالوگ را تاب می‌آورد. این وحدت یا انسجام عالی‌ترین درجه‌ی عقل انسانی است. الگوی ما برای این اتحاد، سقراط به روایت افلاطون است. با سقراط است که ما به درک عمیق‌تر این دیدگاه گادامر می‌رسیم که «نگاه غیرمستقیم انداختن به خیر» وظیفه‌ی جبری هر تفکر انسانی^۵، حتی تفکری بسیار مشغول به وجود است.^۶

گادامر از پایان یافتن دیالوگ‌های اولیه، که موضوع اصلی آنها ماهیت فضایل مختلف و زندگی با فضیلت است، با گونه‌ای سردرگمی^۷ نتیجه گرفت که دلمشغولی اصلی سقراط، نه منطق و تعاریف ماهوی، بلکه زندگی با فضیلت است. از بی‌توجهی

^۱ همان‌طور که نشان داده شد، اخلاقی بودن هرمنوتیک گادامر اولاً بدین معناست که نظر ضرورتاً به عمل منتهی می‌شود و فهم کاربرد پیدا می‌کند، یعنی کنش‌ها متناسب با معرفت می‌شود و فهم درست به اخلاقی بودن می‌انجامد. در واقع گادامر در جستجوی انگاره‌ای برای زندگی است و برای نزدیک کردن نظر و عمل کوشش می‌کند. بنابراین اخلاق موردنظر او نه نظامی ارزشی، متضمن خوب‌ها و بدهاست و نه اخلاق در گفتگو، هرچند می‌توان این موارد را نیز از هرمنوتیک اخلاقی او نتیجه گرفت.

^۲ logos (word)

^۳ ergon (act)

^۴ Gadamer, "Logos and Ergon in Plato's Lysis", in: *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. and (ed). Christopher Smith, New Haven, Yale University Press, 1980, p. 1.

^۵ در اینجا می‌بینیم که گادامر می‌خواست نگاه بشری را نگاهی خیربین و جهت‌دار کند و اخلاقی بودن هرمنوتیک او به همین معناست.

^۶ Wachterhauser, *Beyond Being*, p. 196.

^۷ aporia

سقراط به درست بودن منطقی استدلال‌های خود و اینکه او هرگز درباره‌ی هیچ‌یک از فضایل به تبیین قطعی نرسید، می‌توان استنباط کرد که سازگاری و اتحاد در زندگی را بیش از سازگاری و وضوح منطقی در نظر داشت.^۱ در واقع هدف سقراط از ایجاد سردرگمی، به وجود آوردن نوعی بحران اخلاقی در مخاطب خود (و در هر خواننده‌ای) بود تا او را از ناسازگاری و ناهماهنگی میان قول و عملش آگاه کند. دقیق‌تر آن که نتیجه‌ی اپوریای سقراطی مخاطب را وادار می‌کند که به نحو غیرمستقیم به خیر نگاه بیندازد. هدف سقراط نه رساندن مخاطب خود به شناخت بی‌زمان فضیلت مورد بحث، بلکه به عکس چالش با فریبندگی خودشناسی سطحی او است؛ زیرا او واقعاً از منابع عقلانی‌ای که در اختیار دارد، استفاده نکرده است. برای این کار او باید تفکر را آغاز کند، یعنی اجازه دهد نیاز به تبیین در او به وجود آید.^۲ او باید متحوّل گردد^۳ و به «نگاه غیرمستقیم انداختن به خیر» وادار شود. گادامر می‌گفت: «بدین ترتیب، دازاین از طریق شناخت «به سبب این که»ی وجودش آید، یعنی، خیراً از سرگردانی‌ای که به آن کشیده می‌شود، بیرون می‌آید و به ایستادن در جهت خیر و در نتیجه به ثبات قوه و توانایی خود برای وجود می‌رسد».^۴ اصل مطلب گادامر این است که ما همواره در موقعیتی هستیم که نیاز داریم به «خیر نگاه غیرمستقیم بیندازیم» زیرا نه شناخت قطعی خیر برای ما امکان‌پذیر است و نه می‌توانیم در برابر خیر خاصی که در هر موقعیتی پیش می‌آید بی‌اعتنا باشیم. ما باید بیاموزیم نه به دلیل

^۱ نک. به: Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol 7: 83-117.

^۲ گادامر می‌نویسد: «موافقت درباره‌ی جهل، اولین پیش شرط شناخت اصیل است. زیرا این پیش شرط دو چیز را می‌فهماند: جهل مشترک و نیاز مشترک به دانستن - یعنی، دریابیم که باید برای ادعای شناختی اصیل و عقلاً دفاع‌پذیر توانا شویم». نک:

Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. 59.

^۳ در اینجا در تحول و چرخش کامل دازاین به سوی خیر، بهره‌مندی گادامر از پایداری افلاطون به خوبی دیده می‌شود، نک: Ibid.

^۴ Ibid.

اینکه فکر می‌کنیم آنچه را که نمی‌دانیم، می‌دانیم، نیاز خود را انکار کنیم، و نه ادعا کنیم که توانایی پیشرفت در تحقیق برای ما کاملاً غیرممکن است.^۱

بنابراین اپوریای سقراطی از لحاظ اخلاقی مفید است زیرا منظور از آن واداشتن طرفین گفتگو به جستجوی صادقانه‌ی خیر است. چنین جستجویی مستلزم دیالوگی با خود و دیگران است، که درباره‌ی هر چه انسان فکر می‌کند می‌داند، پرسش دارد و در جستجوی توجیهی برای کاربرد خاص این شناخت بر اوضاع و احوال خاصی است که انسان در آن قرار می‌گیرد. یافتن این توجیه به معنای نشان دادن وحدت آن چیزی است که انسان می‌داند و آن چیزی که قصد انجامش را دارد. این نشان دادن تنها در صورت آزمودن این برنامه به نحوی نقادانه است؛ یعنی در «دیالوگ». تمام تلاش فلسفی گادامر حاکی از آن است که این دستاورد عقل، عالی‌ترین صورت عقل است که انسان‌های متناهی می‌توانند در آرزوی آن باشند. حاصل چنین دیالوگ نقادانه‌ای، همواره یک اپوریا نیست، اما شناخت قطعی خیر هم نیست. همان‌طور که اپوریای سقراط نشان می‌دهد، از آنجا که خیر گرایش به پوشیدگی دارد، هرگز به شناخت نهایی آن دست نمی‌یابیم. اما خیر ممکن است آشکار هم بشود. ممکن است نتیجه‌ی چنین دیالوگی، توجیه تصمیمی مانند تصمیم سقراط به ماندن در زندان باشد، که به دلیل مقاومت در برابر بررسی دقیق و نقادانه و متجلی کردن اتحاد زندگی او تصور می‌شود مصلحت‌آمیز است. این اتحاد، نشانه‌ی زندگی خوب است و عالی‌ترین شکل شناخت ممکن از خیر به شمار می‌آید.

این وحدت یا انسجام، از طریق «دیالکتیک» به دست می‌آید که افلاطون آن را عالی‌ترین شکل شناخت تأمل‌آمیز، شایسته برای فیلسوف-شاه می‌داند. «دیالکتیک به مثابه‌ی کوششی برای دریافتن اینکه چه کسی هستیم و خیر ما در چیست، در مقایسه با هنر خطابی تأثیر بر دیگران که سوفیست‌ها انجام می‌دادند، بیش از اینکه «تخنه» یا یک توانایی و شناخت باشد، نحوه‌ای وجود است. دیالکتیک

¹ Wachterhauser, *Beyond Being*, p. 197.

یک ملکه^۱ یا هکسیس^۲ به معنای ارسطویی کلمه است که فیلسوف اصیل را از سوفیست متمایز می‌کند.^۳ این شناخت تأمل‌آمیز را که در موقعیت منحصر به فرد، از طریق «نگاه انداختن غیرمستقیم به خیر»، خیری معین و جزئی می‌جوید، گادامر «دیالوگ» و ارسطو فرونسیس یا «عقل عملی» یا حتی «عقلانیت»^۴ می‌نامد.^۵ این چنین شناختی، در حالی که صورت حقیقی شناخت انسانی و شاید عالی‌ترین شکل این شناخت است، در مقابل ضرورت منطقی علوم ریاضی و تأیید علوم تجربی، جهل به نظر می‌رسد. سقراط در مهمانی در ضمن مطلبی طولانی به آگاتون می‌گوید: «دانش من بسیار اندک است و چون خواب و خیالی مبهم، درحالی که دانش تو هم کامل است و هم درخشان...»^۶ در هر حال این شناخت، ضروری‌ترین شناختی است که می‌توان تصور کرد. برای اینکه ما بر چنین شناختی توانا گردیم باید از جهل خودمان آگاه شویم؛ یعنی از این که ما خیر را به صورت قطعی، جامع، آشکار یا بی‌زمان نمی‌شناسیم. همچنین ما باید بتوانیم صورتی معین از خیر را بشناسیم، یعنی در موقعیت‌های معین و جزئی بتوانیم از طریق شرکت در دیالوگ با خود و دیگران، خیر خود را تشخیص دهیم.^۷ گادامر می‌نویسد: «اگر برای من امکان داشت که بتوانم با

^۱ disposition

^۲ hexis

^۳ Zuckert, C., "Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy", in: Robert Dostal, (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 213.

^۴ reasonableness

^۵ در اینجا می‌بینیم که گادامر با استعداد خارق‌العاده‌ی خود در فهم اندیشه‌ی یونانی و به ویژه افلاطون و ارسطو به این دریافت عمیق رسیده که دیالکتیک افلاطون به موازات فرونسیس ارسطوست و نه دیالکتیک او؛ در حالی که هایدگر از چنین دریافتی ناتوان است. او می‌نویسد: «دیالکتیک که معضل فلسفی اصیلی بوده است، در اینجا امری زاید می‌شود و به همین دلیل ارسطو «دیگر هیچ فهمی» از دیالکتیک ندارد...» نک: هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۶، ص ۱۱۴.

^۶ مهمانی، ۱۷۵ ث ۳.

^۷ Ibid, p. 198.

دیالکتیک به شناخت امر خیر به عنوان دلیل نهایی دست یابم، آن گاه خدا می‌بودم.»^۱

اسطوره‌ی افلاطون در *فایدروس* درباره‌ی سفر نفس، این تناهی و محدودیت انسان را به خوبی بیان می‌کند. افلاطون در این اسطوره مطرح کرده بود که نه تنها انفعالات سرکش ما بلکه جریان زمان نیز در دیدار ما اختلال ایجاد می‌کند. بنابراین انسان باید هم از ادعای شناختن آنچه نمی‌داند و هم از ناامید شدن از شناختی که می‌تواند داشته باشد و باید داشته باشد، اجتناب کند.

گادامر برخلاف هایدگر متأخر، به جای تأکید بر تاریکی، بر حرکت میان نور و تاریکی، میان شناخت خیر و جهل نسبت به آن تأکید می‌کرد. از نظر گادامر انسان گاهی اوقات از این نور برخوردار می‌شود. در چنین نوری (نوری همواره متغیر، اما عرضه‌کننده‌ی خیر بسیار) است که جستجوهای واقعی ما برای خیر و شر می‌تواند به وجود آید.^۲ هرچند گادامر معتقد بود که انسان متناهی، فقط زمانی به شناخت خیر دست می‌یابد که محدود به چارچوب دیالوگ باشد، اما از نظر او، همین دیالوگ‌ها و لوگوس‌های موجود در آن ممکن است انسان را متحوّل کند و او را به سوی «نگاه انداختن غیرمستقیم به خیر» بکشاند تا از این طریق راه چگونگی زندگی کردن را در خود دریابد. گادامر می‌نویسد: «با نظر به خیر است که انسان‌ها خود را در عمل و وجودشان در هر لحظه‌ی مفروض، درباره‌ی اینکه چه باید انجام دهند و چه باید باشند، می‌فهمند.»^۳ در واقع از نظر گادامر دلیل دیالکتیک بودن فلسفه‌ی افلاطون این است که انسان را موجودی «در راه» و «در میانه» می‌داند. نام فلسفه نیز از همین جا نشأت می‌گیرد: فلسفه نه سوفیا؛ بلکه تلاش برای سوفیاست؛ به معنای دقیق کلمه، فلسفه عالی‌ترین امکان برای انسان است.^۴

^۱ گادامر، *آموزه‌ی قرن*، ترجمه‌ی محمود عبادیان، تهران، اختران، ۱۳۸۴، ص ۵۰.

^۲ Ibid, p. 198.

^۳ Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics*, p. 59.

^۴ Ibid, pp. 3-4.

نتیجه

به اعتقاد هایدگر، افلاطون وجود را نه فرایند ظهور و اختفا، بلکه موجود یا ایده می‌دانست. یعنی افلاطون حقیقت را بر اساس مفهوم ایده تفسیر می‌کرد و بدین ترتیب حقیقت از فرایند حرکت میان نامستوری و مستوری به حقیقت به‌مثابه‌ی حاصل نامستوری (ماهیت) تحول می‌یابد. در واقع افلاطون بر اهمیت دیدار درست تأکید می‌کرد و فیلسوف را موظف به انطباق دیدارش با ایده‌ها می‌دانست. در نتیجه افلاطون سرآغاز مابعدالطبیعه و فراموشی وجود است و مابعدالطبیعه به نیهیلیسم می‌انجامد.

از دیدگاه گادامر در تفسیر هایدگر، توجه صرف به فرایند وجود و بی‌توجهی به حاصل آن، موجب بی‌معنایی وجود و سست شدن بنیان گفتار بهنجار (گفتاری به واقع عقلانی و ریشه‌دار در آنچه هست) می‌شود. در این صورت، زندگی معنادار عقلانی دچار بحران می‌گردد. در واقع در این تفسیر، دیدگاه ما درباره‌ی شرایط تفکر بشر تحریف می‌شود، بدین معنا که شناخت موفقیت‌آمیز (این که چه کسی هستیم و چگونه باید زندگی خود را هدایت کنیم) به خطر می‌افتد.

از نظر گادامر درک نادرست هایدگر از حقیقت نزد افلاطون ناشی از تلقی نادرست او از خیر در جمهوری بود. گادامر به تعالی خیر، یعنی ورای وجود بودن آن توجه می‌کرد. این تعالی موجب اختلاف نسبی میان خیر و ایده‌های دیگر می‌شود، به نحوی که آدمی صرفاً می‌تواند به نحو غیرمستقیم خیر را نظاره کند. در این صورت حضور مستمر خیر انکار می‌گردد و دیدار ثابت و درک قطعی آن غیرممکن می‌شود. آگاهی انسان از عدم امکان دست‌یابی به شناخت قطعی خیر موجب می‌شود که او جهل، نقص و تناهی خود را دریابد. و این امر او را وادار می‌کند که در دیالوگ با دیگران، صادقانه در جستجوی خیر برآید. این امکان وجود دارد که انسان در این تلاش بی‌وقفه در راستای نقادی‌ها، در جهت خیر تحول یابد و مصلحت و خیر مقطعی خود را با چنان قاطعیتی دریابد که به ضرورت به عمل بینجامد. به عبارت دیگر از نظر گادامر عالی‌ترین دستاورد عقل انسان نه شناخت قطعی خیر، بلکه توجه

خیری مقطعی بود که به دلیل مقاومت در برابر بررسی دقیق و نقادانه‌ی دیالوگ و متجلی کردن اتحاد زندگی، یعنی اتحاد قول و عمل، مصلحت‌آمیز است. بنابراین گادامر در هرمنوتیک خود به معنایی خاص با وجه اخلاقی دیالکتیک افلاطون همراه بود.

منابع

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
۲. گادامر، هانس گئورگ، آموزه‌ی قرن، ترجمه‌ی محمود عبادیان، تهران، اختران، ۱۳۸۴.
۳. گادامر، هانس گئورگ، ایده‌ی خیر در فلسفه‌ی افلاطونی - ارسطویی، ترجمه‌ی حسن فتاحی، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
۴. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
۵. یواخیم ریتر و دیگران، فرهنگ‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه، ترجمه‌ی محمدرضا بهشتی و دیگران، تهران، سمت، ۱۳۸۶.

6. Audi, R., (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
7. Gadamer, Hans- Georg, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, edited and translated by Robert M. Wallace, New Haven, Yale University Press, 1991.
8. Gadamer, Hans- Georg, *Reason in the Age of Science*, translated by Fredrick G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1981.
9. Gadamer, Hans- Georg, *Truth and Method*, Translated by J. Weinsheimer D.G. Marshall, 2nd Revised Edition, New York, Seaburg Press, 1989.
10. Gadamer, Hans- Georg, "Logos and Ergon in Plato's Lysis", in: *Dialogue and Dialectic*, 1-20.

11. Gadamer, Hans- Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trans lated by P. Christopher Smith, New Haven, Yale University Press, 1986.
12. Hamilton and Cairns (ed.), *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton University Press, 1994.
13. Lacy, A. R., *A Dictionary of Philosophy*, London & New York, Routledge, 2003.
14. Wachterhauser, B., *Beyond Being, Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.
15. Zuckert, C., "Hermeneutics in Practice, Gadamer on Ancient Philosophy", in: Robert Dostal, (ed). *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.