

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 2, spring and summer 2021, Serial Number 39

Apriorism and the Platonic Chorismos in the Origin of Heidegger's Ontological Difference

PP. 143-170

DOI: 10.22034/IW.2021.294489.1547

Ahmad Rajabi*

Abstract

This paper attempts to pursue the critique of Platonic Chorismos relating to Heidegger's later thought and thereby to reveal what kind of necessity is involved in the difference, priority and transcendence of 'the clearing' (Lichtung) or the Being as such, as the origin of the ontological difference, with regard to the Being of beings and the understanding of Being according to the problem of Phenomenology, i.e. the possibility of appearance and phenomenality. This necessity will be first considered by interpretation of the difference and priority of 'the clearing' with regard to the status of phenomenological Apriori in Heidegger's earlier and later thought by his referring to Plato's Doctrine of Recollection; then, Heidegger's interpretation of Plato's Doctrine of Ideas, especially the Idea of the Good, will be pursued too in three periods in Heidegger's thought in order to disclose the transcendence and separation of 'the clearing' from Being and appearance, and consequently, the concealment and unavailability of 'the clearing' at least in a deep nexus with Plato's Allegories of Sun and Cave; a connection that has to be emphasized in contrast to Heidegger's own position against Plato's Doctrine of Truth.

Keywords: Chorismos, the Apriori, the clearing, idea of the good, transcendence.

* Assistant professor, University of Tehran. E-mail: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

Recived date: 9/06/2021

Accepted date: 18/07/2021

This paper attempts to pursue the critique of the Platonic Chorismos pertaining to Heidegger's later thought and thereby to reveal what kind of necessity is involved in the specific 'separation', i.e., in the difference, priority and transcendence of 'the clearing' (Lichtung) or the Being as such, as the origin of the ontological difference, with regard to Being of beings and understanding of Being according to the problem of Phenomenology, i.e. the possibility of appearance and phenomenality.

The critique of the Platonic Chorismos to Heidegger's later thought refers to a skeptical and critical questioning which Gadamer aims at the problem of possibility of speaking and thinking about Being as such 'without beings' as the event of the difference in itself which makes the differentiated Being from beings first and foremost possible. Heidegger makes against the metaphysical tradition – as is well known – an accusation that the Being as such as the origin of the ontological difference can metaphysically never be thought. This origin must transcend the understanding of Being and the beings in order to found their 'constellation', i.e., their phenomenological correlation. Such a prior origin seems to be in Gadamer's critique a 'separation' of Being from beings, i.e., appearance from phenomena. Because it requires in turn an objectifying manner of thinking in which Being could be thought again as a separate (χωριστός) being in itself. This would contradict obviously the ontological difference. Gadamer criticizes implicitly Heidegger's claim in his famous lecture "Time and Being" that Being 'is' or manifests itself (west) 'without beings'. At the beginning of this lecture Heidegger speaks about "the attempt to think Being without regard to its being grounded in terms of beings" in such a way that "the attempt to think Being without beings becomes necessary". In Gadamer's view, Heidegger lets himself "entangled" in "the old seduction of Chorismos" by separating of Being as such from Being of beings.

The questions which will be pursued in this paper are: why and how Heidegger makes this separation in spite of his own precise critique of Plato's ontological Chorismos on the basis of the ontological difference. In other words, we ask what kind of necessity leads Heidegger's thought to the point that he has to locate 'the clearing' or the Being as such beyond Dasein's understanding of Being of beings and prior to it, and in connection with this question, we attempt to disclose how Heidegger turns necessarily back to Plato's 'Idea of Ideas' (ἀγαθόν) in order to found the ontological truth as phenomenality despite his own critical position against Plato's Doctrine of Ideas and the onto-theological consequences of Plato's Idea of the Good, i.e. the theological interpretation of *agathon* as the first cause (*causa sui*).

This necessity will be first considered by interpretation of the difference and priority of 'the clearing' with regard to the status of phenomenological Apriori in Heidegger's earlier and later thought by his referring to Plato's Doctrine of Recollection. In Marburg lectures of 1927, *The basic Problems of Phenomenology*, Heidegger declares that Plato is "the discoverer of the Apriori" and leads it back to the temporality of understanding of Being which is, according to Heidegger's interpretation, allegorically described in Plato's Doctrine of *Anamnesis*. The original and ontological meaning of the Apriori characterizes the priority of the understanding of Being with regard

to the encountering with beings and is based on the phenomenological initial Apriori as an initial fact: 'That' beings appear. This initial fact or 'thatness' refers to the facticity of 'Da', i.e., the openness in which the appearance or Being of beings occurs. In *Being and Time*, that openness or 'Da' of Dasein is called 'the clearing' and its facticity is identified with the ontological meaning of the Apriori. The facticity of Dasein is nothing but the occurrence of the ontological difference. Although Heidegger refutes in his later thought the usage of the concept of Apriori for the characterization of his own understanding of Being as such, but he describes 'the clearing' as 'the initial matter' (Ur-Sache) or 'initial phenomenon' (Urphänomen) and underlines thereby its priority to Being of beings.

In connection with the priority of the Being as such, its transcendence and at least its concealment will be discussed in this paper with regard to Heidegger's ontological interpretation of Plato's Doctrine of Ideas, especially the Idea of the Good. It will be pursued in three periods in Heidegger's thought in order to disclose the transcendence and separation of 'the clearing' from Being and appearance, and consequently, the concealment and unavailability of 'the clearing' at least in a deep nexus with Plato's Allegories of Sun and Cave; a connection that has to be emphasized in contrast to Heidegger's own position against Plato's Doctrine of Truth in his later thought in one of the most criticized texts of Heidegger, *Plato's Doctrine of Truth* in 1940. Heidegger attempts in three Marburg lectures, *Basic Concepts of the Ancient Philosophy*, *The Basic Problems of Phenomenology* and *The Metaphysical Foundations of Logic* to interpret Plato's Doctrine of Ideas in accordance to his project of Fundamental Ontology. The ideas are neither transcendent-objective in the old sense of an ontical metaphysics nor transcendental-subjective in the modern epistemological sense, but rather they are the appearance or the presence (παρουσία) of the beings which makes our encountering with the beings possible. The basic condition of this appearance and presence of beings, i.e., the horizon for understanding of Being, is the temporality of Dasein as the initial projecting (Entwurf) of Being which transcends Being and makes it possible. The Idea of the Good which goes 'beyond Being' (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) is here interpreted with regard to the transcendence and temporality of Dasein and its Being-in-the-world. In Freiburg lectures *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus* 1931-32 Heidegger changes his position by the interpretation of the transcendence of the Idea of the Good. He emphasizes that the Idea of the Good must transcend Dasein's understanding of Being and has to be prior to Dasein. By discussing the lectures of 1931-32 we can recognize that the Idea of the Good remains for the fundamental-ontological interpretation unavailable and thus, the concept of 'concealment' obtains here implicitly its new meaning which becomes after Heidegger's turn (Kehre) decisive for his later thinking about the event of Being. The Idea of the Good as Being as such discloses itself in relation to Dasein's finite Understanding of Being as concealment which is simultaneously the openness for the appearance of the Being of beings, i.e., as the phenomenological Apriori that shows itself in relation with the ontological finitude of Dasein merely in the initial 'event' (Ereignis): 'That' the beings appear.

Keywords: Chorismos, the Apriori, the clearing, Idea of the Good, transcendence

References

- Aristotle (1995), *The complete works of Aristotle*, the revised oxford translation, ed. by Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Dostal, Robert J. (1985), „Beyond Being: Heidegger’s Plato”, *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1, 71-98
- Figal, Günter (2009), *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans Georg (1978), „Was ist Metaphysik?“ (1978), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 209-212, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit* (1927), 18. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- ——— (2007), “Zeit und Sein”, (1962), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- ——— (2007), „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ (1964), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (2004), “Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, I” (1939), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (2004), “Platons Lehre von der Wahrheit” (1940), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibnitz* (SS 1928), GA 26, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1983), *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), GA 26, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1997), *Nietzsche* (2. Band), GA 6-2, hrsg. von Brigitte Schillbach, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- ——— (1989), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), GA 24, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (1957), in: *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1988), *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931-32), GA 34, hrsg. von Herrmann Mörchen, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- ——— (1993), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), GA 22, hrsg. von Franz-Karl Blust, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), GA 21, hrsg. von Walter Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hirsch, Walter (1970), "Platon und das Problem der Wahrheit", in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Inwood, Michael (2005), "Truth and Untruth in Plato and Heidegger", in: *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, ed. by Catalin Partenie & Tom Rockmore, Evanston, Illinois: Northwestern University Press
- McGuirk, James N. (2008) "Aletheia and Heidegger's Transitional Readings of Plato's Cave Allegory", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39, 2, 167-185
- Petropoulos, Georgios (2020), „Heidegger’s Reading of Plato: On Truth and Ideas”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 52, 2, 118-136
- Platon (2019), *Werke in acht Bänden. Griechisch-Deutsch*, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ralkowski, Mark A. (2009), *Heidegger’s Platonism*, London, New York: Continuum International Publishing Group
- Wrathall, Mark (2004), "Heidegger on Plato, Truth, and Unconcealment: The 1931–32 Lecture on The Essence of Truth", *Inquiry*, 47, 443–463
- Zuckert, Catherine (1996), *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صفحات ۱۴۳-۱۷۰

پیشینی‌انگاری و خوریسموس افلاطونی در خاستگاه تمایز هستی‌شناختی هایدگر

احمد رجبی*

چکیده

در این نوشتار کو شیده می‌شود با پی‌گیری نقد خوریسموس افلاطونی به اندیشه متأخر هایدگر، نشان داده شود که تمایز، تقدّم و تعالی رویدادِ روشنگاه یا خود وجود نسبت به وجود موجود و فهم وجود، به مثابه خاستگاه تمایز هستی‌شناختی، چه ضرورتی برحسب مسأله پدیدارشناسی، یعنی امکان ظهور و پدیداری پدیدار دارد. این ضرورت از سه منظر، نخست با تفسیر تمایز و تقدّم روشنگاه، ذیل جایگاه امر پیشینی پدیدار شناختی در اندیشه متقدّم و متأخر هایدگر و رجوع او به نظریه یادآوری افلاطون بررسی می‌شود؛ سپس با بررسی تفسیر هایدگر از نظریه ایده‌ها و به‌ویژه، ایده خیر افلاطون در سه دوره فکری هایدگر، جدایی و تعالی روشنگاه از وجود و ظهور، و بر این اساس، سرانجام پوشیدگی و دسترس‌ناپذیری روشنگاه در پیوند عمیق آن با تمثیل خورشید و غار افلاطون نشان داده می‌شود، پیوندی که باید آن را در تقابل با موضع خود هایدگر متأخر درباره آموزه حقیقت افلاطون، برجسته ساخت.

واژگان کلیدی: خوریسموس، امر پیشینی، روشنگاه، ایده خیر، تعالی

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران. رایانامه: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۹

۱. درآمد

هایدگر در اندیشه متأخر خویش، در آثار متعددی مکرراً آنچه را که «خود وجود» (das Sein selbst) می‌نامد، به صراحت از «وجود موجود» (Sein des Seienden) یا «موجودیت» (Seiendheit) متمایز می‌سازد. با این تمایز، خود وجود، مقدم بر وجود موجود و به مثابه «روشنگاه» (Lichtung) آغازین برای ظهور موجودات از حیث وجودشان، در جایگاهی، متمایز، مقدم و فراتر از وجود موجود قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، مسأله تمایز، تقدم و تعالی «خود وجود» نسبت به وجود موجودات، تبدیل به دشواری بنیادینی در اندیشه هایدگر می‌شود، به ویژه از آن حیث که او «خود وجود» به مثابه روشنگاه را آشکارنشده‌ی، پوشیده و دسترس‌ناپذیر می‌داند.

وجود موجود، بر اساس تمایز هستی‌شناختی، از موجود تمایز می‌یابد و وجود به مثابه «امر تمایزیافته» از موجود، امکان ظهور موجود و مواجهه با آن را به دست می‌دهد، اما خود وجود، به منزله رویداد تمایز، باید به منزله شرط امکان مقدم و آغازین تری برای امکان ظهور و پدیداری موجود، به اندیشه درآید و این دقیقاً چیزی است که به زعم هایدگر متأخر، اندیشه متافیزیکی قادر به طرح آن نیست. «متافیزیک از آن حیث که به موجود بماهو موجود در کل می‌اندیشد، موجود را با نظر به آنچه در تمایز متمایز شده است، تصور می‌کند، بی‌آنکه به خود تمایز بماهو تمایز توجه کند» (Heidegger, 2006: GA11, 76). بدین ترتیب، خود وجود به مثابه موضوع حقیقی تفکر و در تقدمش برای مطلق ظهور، به صراحت از موجودات و وجود موجودات جدا می‌شود و در این جدایی، خود را از هرگونه ظهور و ناپوشیدگی پس می‌کشد. هایدگر متأخر تا جایی پیش می‌رود که در آغاز سخنرانی زمان و وجود قصد فکری خود را این‌گونه بیان می‌کند که «به وجود، بدون توجه به بنیان‌گذاری وجود بر مبنای موجود می‌اندیشد. تلاش برای اندیشیدن به وجود بدون موجود، ضروری می‌شود» (Heidegger, 2007: GA14, 5). تمرکز بر «وجود بدون موجود» یا «وجود بماهو وجود»، یعنی خود وجود در جدایی از وجود موجود، با صراحت و ایجاز در نوشتار *پایان فلسفه و وظیفه تفکر*، در قالب این پرسش و پاسخ به بیان درمی‌آید: «کل متافیزیک از وجود بماهو وجود نمی‌پرسد، یعنی این پرسش که از چه حیث حضور بماهو حضور می‌تواند در کار باشد. حضور می‌تواند با شد، تنها اگر روشنگار حکمفرما باشد. این روشنگار با [عنوان] آلتیا (ἀλήθεια)، یعنی ناپوشیدگی، اگرچه نامیده شده است، اما به خودی خود به اندیشه

در نیامده است. (Heidegger, 2007: GA14, 86-87). طرح این مسأله در نظر او «پرسش از خاستگاه تمایز هستی‌شناختی» است (Ibid).

این جدایی در اندیشه هایدگر، یعنی آنچه در این نوشتار، ذیل مسأله تمایز، تقدّم و تعالی خود وجود به مثابه «خاستگاه تمایز هستی‌شناختی» صورت‌بندی می‌شود، در نظر گادامر، هایدگر را در معرض «اغوای دیرینه خوریسموس» قرار می‌دهد (Gadamer, 1987: 210). گادامر با اشاره به شیوه بیان هایدگر درباره اینکه «حقیقت وجود»، «بدون موجود ذات می‌یابد (west)»، نقد بنیادینی ناظر به بنیاد اندیشه هایدگر وارد می‌کند:

«به خود وجود اندیشیدن، یعنی: فشار اندیشه ابژه ساز احساس می‌شود. آیا «وجود» که «یک چیز» [موجود] نیست، بلکه «ذات می‌یابد»، اساساً موضوع ممکن تفکر و سخن می‌شود؟ آیا وجود در این صورت، ضرورتاً یک موجود «لنفسه» نخواهد بود؟ این همان اغوای دیرینه خوریسموس است که افلاطون آن را به منزله اغوای اندیشیدن به ایده‌ها در یافته بود و در عین حال، نمی‌توانست کاملاً از آن بپرهیزد، و همین اغواست که دیگر بار در اینجا نیز پرسشگری هایدگر درباره آنچه در پس متافیزیک است، در آن گرفتار می‌آید.» (Ibid)

بر اساس نقد گادامر، اندیشیدن به خود وجود در تمایز، تقدّم و تعالی از وجود موجود، به نحوی هایدگر را به خوریسموس افلاطونی گرفتار می‌سازد. مقصود هایدگر، جایگاهی است که نه خود یک موجود، و نه وجود موجود به معنای ظهور موجود، بلکه شرط امکان و بنیاد ظهور موجود است، و بدین معنا از وجود موجود فرامی‌رود و تعالی می‌یابد. اگر در بیانی کلی و مقدماتی، خوریسموس افلاطونی را ذیل نقد مشهور ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه*، بدین معنا بفهمیم که ایده‌ها به منزله حقیقت موجودات و وجود حقیقی آنها، یعنی به مثابه «اوسیا» (οὐσία)، «جدا» و «مستقل» (χωριστός) از موجودات لحاظ می‌شوند (Aristotle, 1984: Met. 1039a25/1078b30)، آنگاه می‌توان اتهام و نقد خوریسموس با نظر به تمایز هستی‌شناختی هایدگر را نیز چنین فهمید که هایدگر برای طرح مسأله ظهور موجودات، به امکان این ظهور، یعنی روشنگاه به نحوی جدا و مستقل، و مقدّم بر وجود موجود و «بدون وجود» می‌اندیشد.

می‌توان پی‌گیری و صورت‌بندی دقیق‌تر نقد گادامر بر خوریسموس هایدگری را در تفسیر گونتر فیگال از مسأله پدیدارشناسی نزد هایدگر یافت. در تفسیر او، هایدگر در جستجوی آغازگاه و «آرخه» حقیقی فلسفه، متمرکز بر گشودگی‌ای می‌شود که علی

الاطلاق «بر مبنای آن، چیزی به منزله امر آشکار، از حیث آشکاری‌اش به فهم درمی‌آید» (Figal, 2009: 192). به نظر فیگال، هایدگر با دریافتی ارسطویی، این آرچه را وجود می‌داند، «اما از سوی دیگر، هایدگر بی‌آنکه به افلاطون استناد کند، دریافت افلاطونی از اندیشه آغاز را در کار می‌آورد، از این حیث که او وجود موجود را به منزله آشکاری آن می‌فهمد» (Ibid, 193). او «دریافت افلاطونی» را چنین تبیین می‌کند که «این رابطه مسکوت‌گذاشته هایدگر با افلاطون است که موجود بماهو موجود، به مثابه آنچه به خودی خود-خودنشانگر است، تنها در صورتی اندیشیده می‌شود که بر مبنای آشکاری ذاتی‌اش فهمیده شود» و تأکید می‌کند که «طرح فلسفی هایدگر، التزامی ارسطویی دارد اما - به شیوه‌ای اذعان‌نشده، به نحوی افلاطونی - از ارسطو فراتر می‌رود» (Ibid, 193-194). هایدگر با استنادی مسکوت‌گذاشته به افلاطون، مسأله پدیدارشناسی را بدین معنا حاد و بنیادین (رادیکالیزه) می‌کند که با طرح مفهوم روشن‌گاه، مقدم بر ظهور و پدیداری پدیدارها و مقدم بر وجود موجودات، به دنبال گشودگی‌ای آغازین است که ظهور موجودات، بر مبنای آن ممکن می‌شود. «روشنایی، چنانکه در جمهوری افلاطون آمده است، طفیلی آن گشوده‌ساختنی است که در آن، چیزی به مثابه امر دسترس‌پذیر، فهمیدنی می‌شود. افلاطون این گشوده‌ساختن را «ایده خیر» نامیده است» (Ibid, 204). رهیافت افلاطونی هایدگر به مسأله وجود به مثابه روشن‌گاه و گشودگی ممکن‌کننده روشنایی و ظهور موجودات، به خاستگاهی مقدم بر ناپوشیدگی می‌نگرد. فیگال نیز نهایتاً در نقدی مشابه گادامر، و در اصل، مشابه نقد کلاسیک ارسطو بر خوریسموس افلاطونی، اندیشه رادیکالیزه ساختن مسأله پدیدارشناسی نزد هایدگر را زیر سؤال می‌برد و می‌نویسد «باید تردید کرد که آیا تلاش هایدگر برای اینکه به این گشودگی به خودی خود به طور محض بیندیشد، می‌تواند توفیقی یابد یا نه. از این طریق که فقط بر اندیشه گشودگی تمرکز کنیم، هیچ چیزی باقی نمی‌ماند، بلکه در این صورت، حتی خود پدیدارها را نیز - که می‌خواستیم به امکان آنها بیندیشیم - از دست خواهیم داد.» (Ibid, 205-206)

از خلال نقد مبتنی بر خوریسموس، ملاحظه می‌شود که به روشنی پیوند ویژه‌ای میان پرسش هایدگر از تمایز، تقدم و تعالی «خود وجود» به مثابه خاستگاه ظهور و وجود موجودات از سویی، و جدایی و تعالی ایده‌ها و در رأس آن، ایده خیر افلاطون نسبت به موجودات از سوی دیگر برقرار است. تناظر میان وجود هایدگر و ایده خیر

افلاطون، در پژوهش‌هایی درباره‌ی هایدگر و افلاطون مورد تأکید قرار گرفته است و در این نوشتار به اهم آنها ارجاع داده خواهد شد.^۱

مسئله نوشتار حاضر، تفسیری است برای نشان دادن این نکته بنیادین که چگونه اقتضاء ضروری و ذاتی مسئله پدیدارشناسی و امکان آن - که به نظر هایدگر امکان فلسفه‌ورزی به نحو مطلق است - اندیشه هایدگر را در پی‌گیری پرسش از تمایز، تقدم و تعالی خود وجود، با ضرورتی فلسفی - و چه بسا ناخواسته - به ویژه بر خلاف موضع‌گیری اندیشه متأخر او درباره نظریه ایده‌های افلاطون، در پیوند بسیار تنگاتنگی با نقطه‌ای کانونی در فلسفه افلاطون، یعنی رابطه حقیقت و وجود با ایده خیر قرار می‌دهد. تفسیر این پیوند از سه منظر تقدم و پیشینی‌انگاری در طرح مسئله وجود، جدایی و تعالی وجود نسبت به وجود موجودات، و نهایتاً دسترس‌ناپذیری و پوشیدگی حقیقت وجود به مثابه روشنگاه، همراه با ملاحظه سه دوره مختلف فکری هایدگر در رجوع‌اش به فلسفه افلاطون، پیش برده می‌شود.

۲. امر پیشینی و پیشینی‌انگاری به مثابه تمایز و تقدم روشنگاه وجود

در اشاره‌ای اجمالی و مقدماتی می‌توان چنین گفت که هایدگر در اندیشه متقدم خویش و در چارچوب هستی‌شناسی بنیادین، «امر پیشینی» (das Apriori) در فلسفه کانت و ایدئالیسم استعلایی را در نسبت با زمان‌مندی دازاین تفسیر می‌کند و افلاطون را «کاشف امر پیشینی» در تاریخ فلسفه می‌داند و تفسیری ایجابی از آن دارد، اما در اندیشه پس از گشت، در تفسیری عمدتاً سلبی، پیدایش امر پیشینی به عنوان تعیین بنیادین وجود را هرچند همچنان برخاسته از اندیشه افلاطون، یعنی تفسیر وجود به منزله ایده می‌داند، اما آن را به مثابه پیامد پنهان شدن معنای آغازین وجود به منزله فوسیسیس در اندیشه پیش‌سقراطی و نیز پیامد نادیده گرفتن روشنگاه وجود در پوشیدگی‌اش می‌بیند.

نخست باید روشن سازیم که اساساً امر پیشینی چه جایگاه و ضرورتی در چارچوب مسئله پدیدارشناسی در اندیشه هایدگر به طور کلی دارد. در گزاره‌ای ساده اما بسیار بنیادین می‌توان جایگاه ضروری امر پیشینی در پدیدارشناسی را به این آغازگاه به مثابه «امر واقع» یا «امر روی داده» (Faktum) آغازین بازگرداند: «اینکه» موجودات آشکار می‌شوند. به تبع چنین «اینکه‌ای» (Dassheit) و «امر واقع نخستین» (Urfaktum)، ضرورت یک واقعیت نخستین‌تر نیز آشکار و احراز می‌شود: «اینکه» باید «عرضه گشوده»‌ای، به تعبیر هایدگر، Da در کار باشد تا موجود، در آن، به واسطه آن و در

نسبت با آن آشکار شود. «اینکه» ما «همواره از پیش»، در هر مواجهه‌ای با موجودات، در فهمی از وجود به سر می‌بریم و وجود «از پیش»، مقدم بر هر مواجهه انتیک، به ما داده شده است یا به تعبیر دقیق‌تر، با بودن ما، همواره از پیش گشوده شده است و خودش را در این تمایز و تقدم نشان می‌دهد. «اینکه» به مجرد بودن «دا»، موجودات در این عرصه گشوده، آشکار و «کشف» می‌شوند، نخستین‌ترین تقدم و جایگاه امر پیشینی در پدیدارشناسی است. بدین ترتیب، امر پیشینی، از معنای کانتی آن، که به شرط امکان تجربه و وحدت متعلق تجربه از سوی سوژه بازمی‌گشت، در اینجا به «واقع‌بودگی / رویدادگی (Faktizität) دازاین» به منزله «امر پیشینی سوژه واقع‌بوده / روی‌داده» (das Apriori des faktischen Subjekts) بازمی‌گردد: «ایده‌های مربوط به «من محض» و «آگاهی به طور کلی»، دربردارنده امر پیشینی سوژکتیویته واقعی نیستند، به نحوی که این ایده‌ها از روی ویژگی‌های هستی‌شناختی رویدادگی دازاین و نحوه وجود دازاین عبور می‌کنند، یعنی اصلاً آن را نمی‌بینند.» (Heidegger, 2001: 229) بدین معناست که هایدگر از رویدادگی نخستین «دا»ی دازاین به منزله نخستین امر مقدم، یعنی به مثابه «پیشینی‌بودن دازاین» (Apriorität des Daseins) تعبیر می‌کند (Ibid) و تأکید دارد که «موضوع فلسفه، علی‌الطلاق، امر پیشینی و نه واقعیت‌های تجربی» است (Ibid). امر پیشینی در اینجا بیانگر تقدم مطلق است که هم از هر دادگی تجربی و هم از هرگونه فرض یک «سوژه ایدئال‌شده» (Ibid) فراتر می‌رود و مقدم بر همه این‌هاست؛ برای اینکه اساساً سوژه و ابژه‌ای در کار باشد، باید مقدم بر آنها امکان چیزی چون کشف از سوی سوژه و ظهور از سوی ابژه در کار باشد و این امری است که به تعبیری مقدم‌تر بر آن نمی‌توان اندیشید، بلکه باید آن را به مثابه آغازگاه اندیشه پذیرفت. هایدگر این آشکاری را جایگاه اصلی بحث از «حقیقت» می‌داند و روی‌دادگی نخستین حقیقت را به منزله امر پیشینی مطلق، به منزله ضرورتی که باید پذیرفته شود، احراز می‌کند. «ما باید حقیقت را از پیش فرض بگیریم، [زیرا] حقیقت باید به مثابه گشودگی دازاین باشد. [...] این ذاتاً به افکندگی دازاین به جهان تعلق دارد.» (Ibid, 228).

روی‌دادگی نخستین حقیقت، در تلقی بنیادین هایدگر از پدیدارشناسی (بر اساس «درآمد» وجود و زمان)، بدین معناست که موجود به مثابه «خودنشانگر» (das Sichzeigende)، از حیث وجود خویش آشکار می‌شود و «مفهوم پدیدارشناختی پدیدار»، چیزی جز وجود نیست (Ibid, 35) به مثابه «امری که ذاتاً به آنچه خود را اولاً

و غالباً نشان می‌دهد [یعنی موجود]، تعلق دارد، به نحوی که معنا و بنیاد آن را برمی‌سازد» (Ibid). امر پیشینی، به معنای مطلق روی دادگی «دا»، یعنی روی دادگی و افکندگی دازاین به جهان، بنیاد مقدمی است که بر اساس آن، وجود موجودات آشکار می‌شود و بدین معنا، امر پیشینی، نشانگر روی دادن «تمایز هستی‌شناختی» است. هایدگر چه در اندیشه متقدم و چه پس از گشت تأکید دارد که تمایز هستی‌شناختی، رویدادی مقدم و پیشینی است و به هیچ وجه نباید آن را به یک فعل آگاهی، یعنی تمایز‌گذاری انتزاعی بازگرداند، بلکه آگاهی وجود ما «همواره از پیش» ذیل این تمایز قرار دارد. «تمایز میان وجود و موجود، هرچند نه به نحو صریح و دانسته، بلکه نهان در دازاین و اگریستانس‌اش، «دا» [گشوده] هست. تمایز، دا هست، یعنی نحوه وجود دازاین را دارد و به اگریستانس دازاین تعلق دارد. به تعبیری، اگریستانس، یعنی «در اجرای این تمایز بودن» (Heidegger, 1989: GA24, 454). هایدگر پیش از گشت نیز همانند اندیشه متأخرش جایگاه این امر پیشینی، یعنی «دا»ی دازاین را در وجود و زمان صراحتاً «روشنگاه» می‌نامد:

«سخن گفتن انتیک و تصویری از نور طبیعی در انسان، چیزی جز ساختار اگریستانسیال-هستی‌شناختی این موجود نیست، بدین معنا که این موجود، به نحوی هست که دای خویش باشد. دازاین «شراق یافته است» [erleuchtet] یعنی به نزد خود، به منزله در-جهان-بودن، روشنی یافته [gelichtet] است، نه از موجودی دیگر، بلکه به نحوی که خودش روشنگاه [Lichtung] هست» (Heidegger, 2001: 133).

رویدادگی دای دازاین، یعنی افکندگی به جهان به مثابه ساختار هستی‌شناختی در-جهان-بودن، باید در مقام تبیین‌کننده جایگاه امر پیشینی و روی دادن تمایز هستی‌شناختی باشد و نشان دهد چگونه انسان در مواجهه با موجود، «همواره از پیش»، آن را ذیل وجود می‌فهمد و در فهمی پیشینی از وجود به سر می‌برد، فهمی که ذاتاً مقدم بر تجربه موجود و مواجهه با آن است. تبیین معنای وجود دازاین به مثابه «زمان‌مندی» و نحوه «برون‌خویشی»‌های (Ekstasen) وجود دازاین به سوی «افق» مواجهه با موجودات به مثابه افق «جهان»، مسیری است که هایدگر پیش از گشت در جهت تبیین پیشینی‌بودن روشنگاه برای تمایز هستی‌شناختی می‌پیماید. او در این مسیر، افلاطون را پیشگام بزرگ در کشف معنا و جایگاه هستی‌شناختی امر پیشینی می‌داند. هایدگر در درس گفتار منطقی، پرسشش از حقیقت تأکید می‌کند که جایگاه و کارکرد ضروری بحث از زمان‌مندی،

«حرکت خاصی» است که «دازاین همواره انجام می‌دهد» و بر اساس آن، بر پایه «روی‌دادگی پیشینی» خود، از امکان بودن خویش، یعنی «پیشاپیش خود بودن»، پیوسته به سوی وجودِ مواجه‌شونده باز می‌گردد» (Heidegger, 1976: GA21, 147). کارکرد زمانمندی، ناظر به امکان پیشینی مواجهه با موجودات است.

پیوند این بحث با فلسفه افلاطون، در واپسین بند درس گفتار مسائل بنیادین پدیدار شناسی، ذیل عنوان اصلی «زمان‌مندی [وجود] و امر پیشینی [متعلق به] وجود» (Temporalität und das Apriori des Seins) آمده است. هایدگر تصریح می‌کند که «فقط به این دلیل که گزاره‌های هستی‌شناختی، گزاره‌های زمان‌مند هستند، باید گزاره‌های پیشینی باشند.» (Heidegger, 1989: GA24, 461) و این پیشینی بودن، «در سنت، از زمان افلاطون» به صورت جستجویی مقدم بر مواجهه با موجودات، به منزله «امکان‌بخش» به این مواجهه بوده است و به جهت همین «تقدم» زمان‌مند بر زمان انتیک مواجهه با موجودات، «بیرون از زمان، فرازمانی و بی‌زمان» تلقی شده است (Ibid, 462). دای دازاین، یعنی رو‌سنگاه به مثابه امر پیشینی و زمان‌مندی، در مقام «سرچشمه همه امکان‌بخشی‌ها»، «مقدم‌ترین» امر است (Ibid, 463). از آنجا که دازاین روزمره، مستغرق در نسبت با موجودات است، در وهله نخست، به این سرچشمه مقدم، یعنی امر پیشینی مطلق، توجه صریح ندارد و وظیفه هستی‌شناسی پدیدارشناختی، بازگشت به این سرچشمه ممکن‌کننده ظهور وجود موجود و بدین معنا، «یادآوری» آن است. «افلاطون، کاشف امر پیشینی، این ویژگی موضوع ساختن وجود را - آنگاه که آن را آنامنسیس، یعنی یادآوری مجدّد توصیف می‌کند - دیده است.» (Ibid, 463-464). هایدگر با اشاره به تمثیل گردش ارواح در محاوره فایدروس افلاطون (b5-c6۲۴۹) بیان می‌کند که امر پیشینی، چیزی است که همواره از پیش دیده شده و ذیل آن است که ادراک نفس انسانی از سایر جانداران متمایز می‌شود و به حقیقت موجودات تعلق می‌گیرد. آنچه متمایزکننده وجود انسان است، چیزی جز روی‌دادن تمایز هستی‌شناختی و فهم وجود نیست. «تنها نفسی که بتواند این تمایز را محقق کند، این ویژگی را خواهد داشت که فراتر از نفس حیوان، نفس انسان بشود» (Ibid, 454). هایدگر در ارجاع به افلاطون در ضرورت امر پیشینی، از تمثیل گردش ارواح به تمثیل غار پل می‌زند و ضرورت یادآوری و بازگرداندن وجود انسان را از مستحیل بودن روزمره در مواجهه با موجودات به فهم پیشین وجود، با رهایی از بند و فراروی از غار و سایه‌ها به سوی نور در پیوند

قرار می‌دهد، بدین معنا که روی گردانی، آزادی، فراروی و تعالی از غار و سایه‌ها به سوی نور و نهایتاً به سوی «سرچشمه همه امکان‌بخشی‌ها»، یعنی خورشید به مثابه «ایده خیر»، چیزی جز رفتن به سوی امر پیشینی، یعنی «روشنگاه»، «گشودگی» و «دا» برای ظهور نیست و این دقیقاً یعنی یادآوری آنچه «فراموش شده» است به منزله «معنای وجود».

«آزادسازی ساکنان دربند در غار از درون غار و روی گرداندن به سوی نور، هیچ چیزی جز بازیافتن خویش از فراموشی به یادآوری امر مقدم [پیشینی] نیست، امر مقدمی که در آن، امکان‌بخشی به فهم وجود قرار دارد.» (Ibid, 465).

هایدگر پس از دهه ۱۹۲۰، یعنی دوران درس‌گفتارهای ماربورگ که تفسیری ایجابی از امر پیشینی و تمثیل غار افلاطون دارد (علاوه بر درس‌گفتار مستقل تفسیر سوفسطایی، در درس‌گفتارهای مفاهیم بنیادین فلسفه باستان، مسائل بنیادین پدیدارشناسی و مبادی متافیزیکی منطبق با مبدأ گرفتن از لاینیتس)، در دهه ۳۰ در دورانی واسط و در دهه ۴۰ به بعد دوره قوام‌یافتن اندیشه‌اش درباره «تاریخ وجود»، همچنان به فلسفه افلاطون رجوع می‌کند. هایدگر پس از درس‌گفتار درباره ذات حقیقت، درباره تفسیر غار و ثابیتوس افلاطون در نیم‌سال زمستانی ۱۹۳۱-۳۲ - که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت - در درس‌گفتار درآمد به متافیزیک در سال ۱۹۳۵ و در درس‌گفتارهای مربوط به نیچه در اواخر دهه ۳۰ و دهه ۴۰، و البته بیش از همه در نوشتار آموزه افلاطون درباره حقیقت در سال ۱۹۴۰، موضع‌گیری و تفسیری عمدتاً سلبی درخصوص امر پیشینی، ایده خیر و نظریه ایده‌ها دارد و آن را سرآغاز فراموشی حقیقت آغازین وجود و سیر تاریخ وجود به سوی غلبه سوژکتیویته و نیست‌انگاری می‌داند.

در درس‌گفتار درآمد به متافیزیک، امر پیشینی دیگر معنایی آغازین ناظر به خاستگاه تمایز هستی‌شناختی و روشنگاه وجود ندارد، بلکه پیدایش معنای امر پیشینی در تاریخ فلسفه با افلاطون، حاصل تحوّل در معنای حقیقت و وجود است، بدین معنا که از فوسیس به منزله سربرآوردن و ناپوشیده شدن وجود موجودات، صرفاً «پیامد»ی از این ظهور آغازین، یعنی «چهره‌نمایی» و «به دید آمدن» موجود (εἶδος) را اصل می‌گیرد و وجود در اینجا به مثابه ظهور، با «چشم‌انداز» موجود (Anblick)، بنیاد «همواره با شنده» موجودات، و با حقیقت، به منزله درستی گزاره شناخت ما درباره موجودات همبسته دانسته می‌شود. چنین بنیادی، همواره «الگو» (παράδειγμα) برای موجودات است و نسبت به موجودات، «امر مقدم و نخستین» (πρότερον)، یعنی «امر پیشینی» محسوب

می‌شود (Heidegger, 1983: GA40, 201-202). همچنین در کتاب نیچه، هایدگر تأکید می‌ورزد که امر پیشینی به معنای آنچه نه «نخستین در نسبت با ما» در شناخت، یعنی نه دادگی موجودات، بلکه آنچه «بر حسب طبیعت، نخستین» است، ذاتاً به وجود تعلق می‌گیرد (Heidegger, 1998: GA6-2, 192). اما هایدگر متأخر نیز به هیچ وجه منکر پیشینی بودن وجود و فهم وجود نسبت به مواجهه با موجودات نیست و همچنان در جستجوی تقدم و آغازگاهی است که رو شنگاه برای هرگونه ظهور باشد. در نوشتار *پایان فلسفه و وظیفه تفکر* در سال ۱۹۶۴ هایدگر متأخر با وضوح بسیاری به تقدم مطلق روشننگاه وجود اشاره می‌کند. هایدگر تأکید می‌کند که هرگونه نور و روشنایی، یعنی هرگونه ظهور، مسبوق به رو شنگاه است: «نور هرگز رو شنگاه را پدید نمی‌آورد، بلکه نور، همواره از پیش مشروط به روشننگاه است» (Heidegger, 2007: GA14, 81). او برای تصریح بیشتر به تقدم روشننگاه، با استنادی به گوته، این گشودگی پیشینی را «پدیدار نخستین» (Urphänomen) و به بیان خودش «موضوع نخستین» (Ur-Sache) می‌نامد (Ibid) و همچنان به افلاطون توجه می‌کند: «هیچ به دید آمدنی، بدون نور نیست؛ افلاطون به این شناخت دست یافته بود، اما هیچ نور و هیچ رو شنایی‌ای بدون رو شنگاه نیست» (Ibid, 82). هایدگر متأخر هم‌زمان در برابر افلاطون این‌گونه موضع می‌گیرد که در «کل متافیزیک»، «که به زبان افلاطون سخن می‌گوید»، «روشننگاه به خودی خود ناندیشیده باقی می‌ماند» (Ibid, 82-83).

آیا به راستی افلاطون با سخن گفتن از «ایده‌ایده‌ها» یعنی «ایده‌خیر»، به این امر پیشینی پدیدارشناختی، یعنی «روشننگاه» به مثابه - به تعبیر هایدگر متقدم - «سرچشمه همه امکان‌بخشی‌ها» و - به تعبیر هایدگر متأخر - به آنچه «موضوع نخستین» و پیش شرط روشنایی است، نیندیشیده است؟ باید بررسی کرد هایدگر بر حسب ضرورت مسأله پدیدارشناسی، یعنی امکان و بنیاد ظهور و خودنشان‌گری موجودات به منزله وجود، چه پیوند ضروری‌ای با افلاطون دارد؟ بحث از پیوند تمایز و تقدم مسأله وجود، ذیل پیشینی بودن روشننگاه با فلسفه افلاطون، بحث را اکنون بر تعالی و جدایی (خوریسموس) ایده‌ها و در رأس آنها ایده‌خیر متمرکز می‌سازد و از آنجا نیز بحث در پایان این نوشتار، به پوشیدگی و دسترس‌ناپذیری آن خواهد انجامید.

۳. خوریسموس، تعالی ایده خیر از وجود و نسبت آن با پوشیدگی روشننگاه وجود هایدگر در دوره‌های مختلف فکری‌اش خوریسموس افلاطون را از دو حیث عمده طرح و نقد کرده است، نخست اینکه افلاطون، در عین درک هستی‌شناختی از تمایز و تقدّم وجود بر موجودات ذیل مفهوم ایده، این بینش هستی‌شناختی را با درکی انتیک خلط می‌کند و خود ایده‌ها را «موجود» قلمداد می‌کند، آن هم موجود برتر و حقیقی - با ترجمه هایدگر «موجودترین موجود» ($\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\acute{\upsilon}$) - به نحوی که موجودات در نسبت با موجود حقیقی، «ناموجود» می‌نمایند. در نوشتار درباره‌ی ذات و مفهوم فوسیسی، هایدگر با دفاع از ارسطو، خوریسموس افلاطون را این‌گونه نقد می‌کند که «افلاطون چنان مقهور ذات ایدوس شد که آن را به خودی خود دوباره به مثابه یک امر حاضر دریافت» (Heidegger, 2004: GA9, 275) و اینکه «چشم‌انداز و قراردادن در چشم‌انداز [ایدوس] نباید به شیوه افلاطونی همچون چیزی جدا برای خود درک شود، بلکه باید به مثابه وجود گرفته شود که موجود متفرد، هربار در آن ایستاده است» (Ibid, 281). وجه دوم نقد هایدگر ناظر به دور شدن فلسفه افلاطون از درک آغازین یونانیان از وحدت و پیوستگی وجود و موجود در کل، ذیل مفهوم فوسیسی است. در درس گفتار درآمد به متافیزیک، هایدگر بیان می‌کند که با افلاطون، «خوریسموس، یعنی شکاف میان ایده به مثابه موجود حقیقی، یعنی الگو و تصویر نخستین، و آنچه در واقع ناموجود است، گشوده می‌شود» و وجود از معنای نخستین و یکپارچه ظهور، به دوگانه «بود و نمود» درمی‌آید (Heidegger, 1983: GA40, 193).

روشن است که هایدگر با طرح نظریه ایده‌های افلاطون، تفسیر انتیک و موجود‌سازانه (ontifizierend) را نمی‌پذیرد و بر حسب ضابطه تمایز هستی‌شناختی، ایده به مثابه وجود، نمی‌تواند خودش موجود تلقی شود. ایده افلاطونی در نظر هایدگر، همواره به معنای امکان ظهور موجود، یعنی وجود موجود فهمیده می‌شود. هایدگر این معنا را هربار با ارجاع به تمثیل خورشید و تمثیل غار در کتاب ششم و هفتم جمهوری تبیین می‌کند. استفاده از تمثیل نور برای بیان ظهور و وجود برای هایدگر راهگشا است، چنانکه در درس گفتار مفاهیم بنیادین فلسفه باستان بیان می‌کند که برای «آزادی» از درک انتیک صرف، یعنی سایه‌های غار، نیاز به «نور» به معنای «وجود» در مقام «شرط» تجربه‌پذیری موجودات از حیث حقیقت‌شان هست؛ «برای اینکه موجود، تجربه‌پذیر شود، هربار نیاز به یک روشن‌سازی از پیش از سوی وجود هست» (Heidegger,)

1993: GA22, 102-103) و بدین ترتیب، «فهم وجود، یعنی توانایی برای دیدن نوری که موجود را بماهو موجود روشنائی می‌بخشد» (Ibid, 104).

اساسی‌ترین مسأله پیش روی هایدگر در تفسیر هستی‌شناختی تمثیل خورشید و غار این است که نور و روشنائی پیشینی ایده‌ها، از حیث «خاستگاه» و «سرچشمه همه امکان‌بخشی‌ها»یش، اگر قرار نیست از سوی ذیل تفسیری انتیک از موجود و امر انتیک فراتر و برتری باشد، و در عین حال همچنین قرار نیست همچون سوژه استعلایی، وضع شده از سوی خود سوژه به منزله مبدأ وحدت‌بخشی نیز باشد، چگونه باید به فهم درآید؟ می‌توان ادعا کرد که نحوه مواجهه هایدگر با این پرسش، و پاسخ صریح یا مقدری که هر بار به آن داده، جهت‌گیری اصلی کل دوره‌های حیات فکری او را تعیین کرده است. مسأله را می‌توان چنین تقریر کرد: تعالی روشنائی‌بخشی پیشینی ایده، یعنی تعالی وجود از حیث سرچشمه‌اش، از موجودات و انسان (ابژه و سوژه) چگونه باید تبیین شود؟ تعالی سرچشمه روشنائی‌بخشی ایده‌ها، یعنی ایده خیر، به مثابه تعالی بنیاد حقیقت و وجود، به نحو هستی‌شناختی (نه به نحو انتیک متعالی و نه به نحو سوژکتیو استعلایی) چگونه باید تبیین شود؟ می‌توان گفت نقد یکپارچه هایدگر متأخر به سنت متافیزیک، به این بازمی‌گردد که تعالی، سوء تفسیر انتیک به معنای هستی-خدا-شناسانه شده است و در ادامه، بنیاد حقیقت و وجود، به «وضع» (Position) سوژه بازگردانده شده چنانکه امکان فلسفه به مثابه پدیدارشناسی و هستی‌شناسی، یعنی «مجال ظهور دادن به موجود» را ناممکن ساخته است.

مهم‌ترین صورت‌بندی از مسأله سرچشمه ظهور و روشنائی‌بخشی ایده‌ها، یعنی پرسش از خاستگاه وجود و تمایز هستی‌شناختی، در تعبیر افلاطون در کتاب ششم جمهوری برای ایده خیر، یعنی «فراتر از وجود» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (b950a)، به بیان درآمده و هایدگر در تمام دوره‌های فکری‌اش با آن مواجه بوده است. در درس گفتار مسائل بنیادین فلسفه باستان هایدگر به اجمال، «فراتر از وجود» افلاطون را این‌گونه تفسیر می‌کند که «پرسش از وجود، از خود تعالی می‌یابد» (transzendiert sich selbst) و اینکه «فهم وجود، به نحو آغازین در دیدن این ایده [ایده خیر] است. حقیقت بنیادین در اینجاست، حقیقتی که همه حقایق را ممکن می‌سازد (که البته بعدها دوباره فقط انتیک فهمیده شد، قرون وسطی، روح مطلق)» (Heidegger, 1993: GA22, 106). اشاره هایدگر در پراگماتیک به قرون وسطی و روح مطلق، ناظر به مسیر سوء فهم تمایز

هستی‌شناختی و خاستگاه آن در فلسفه قدیم و جدید، یعنی در هستی-خدا-شناسی و در سوپژکتیویته و روح مطلق فلسفه هگل است.

نخستین تفسیر هستی‌شناختی هایدگر از تعالی ایده خیر دقیقاً با کانون اندیشه پیش از گشت او گره می‌خورد، یعنی بحث از «تعالی» دازاین از موجود به وجود و بنیاد آن در زمان‌مندی. در درس گفتار مسائل بنیادین پدیدارشناسی، هایدگر برای تبیین فهم وجود، به معنای طرح‌افکنی آن بر حسب زمان، به تفسیر تمثیل خور شید و تمثیل غار افلاطون می‌پردازد تا از این طریق، جایگاه زمان و زمان‌مندی دازاین به مثابه افق فهم وجود را در مقام «سرچشمه همه امکان‌بخشی‌ها» و واپسین بنیاد، در جایگاه معنای هستی‌شناختی «فراتر از وجود» افلاطون قرار دهد. «هنگامی که از خود شرط امکان فهم وجود پرسش می‌کنیم، از وجود هم فراتر، از چیزی می‌پرسیم که وجود به خودی خود بر حسب آن طرح‌افکنی شده است» (Heidegger, 1989, GA24, 399). هایدگر سپس بیان می‌کند که با طرح این پرسش خواهیم دید که «فلسفه در پرسش اصلی‌اش، از جایی که افلاطون به آن رسیده بود، پیش‌تر نرفته است» (Ibid, 399-400) و تأکید می‌کند که «ما در تلاش برای فرارفتن از وجود به سوی نوری که از دل آن و درون آن، وجود به روشنایی فهم درمی‌آید، بی‌واسطه در یک مسأله بنیادین افلاطون به سر می‌بریم» (Ibid, 400).

مسأله بنیادین افلاطون در تمثیل خور شید و طرح ایده خیر، ضرورت یک امر سوم مقدم، به منزله وساطتی است که اساساً بنیاد مقوم دو طرف وساطت باشد: ضرورت نور و سرچشمه آن، خور شید، به عنوان امکان‌بخشی توأمان به دیدن و آنچه دیدنی است. با همین قیاس محسوس، وجود به مثابه ظهور و به مثابه ایده، نوری است که در پرتو آن، موجود، وجود و ظهور می‌یابد و نفس انسانی در مقام ادراک عقلی (نوس)، قادر به فهم موجودات می‌شود و در این میان، آنچه فراتر از ایده‌ها، یعنی «فراتر از وجود» است، در مقام شرط امکان روشنایی بخشی ایده به معنای وجود، سرچشمه‌ای است که خود نور و روشنایی را ممکن می‌سازد. «آنچه ما می‌جوئیم، همان «فراتر از وجود» است» (Ibid, 404). بدین ترتیب، «فهم وجود، در طرح‌افکنی این «فراتر از وجود» ریشه دارد» (Ibid, 402). هایدگر می‌گوید افلاطون دو نکته عمده درباره ایده خیر طرح می‌کند: نخست اینکه پایان و آغاز کل شناخت و حقیقت، یعنی هرچه ظهور دارد، در اینجا بنیاد دارد و نکته مهم دوم اینکه خود ایده خیر، در عین اینکه «ایده» و روشنایی بخش است، اما به

خودی خود «دیده نمی شود» (μόγις ὁραῖσθαι: kaum eigens gesehen wird) (Ibid,) 404) چنانکه بر حسب تمثیل خورشید و تمثیل غار، انسان آزاد از غار نمی‌تواند مستقیماً به خود خورشید بنگرد، بلکه ذیل نور آن، یعنی ایده‌ها، حقیقت موجودات را می‌شناسد. هایدرگر تأکید می‌کند در اینجا «پرسش‌گری فلسفی به نهایی‌ترین مرز خود» می‌رسد و «تصادفی نیست» که در اینجا «افلاطون به تمثیل دست می‌یازد» (Ibid, 402). هایدرگر اشاره‌ای به دسترس‌ناپذیری و پوشیدگی بنیادِ ظهور دارد و در این درس‌گفتار اذعان به این مسأله می‌کند: «اینکه چگونه این فراتر (ἔπέκεινα) باید تعیین شود، و اینکه اساساً «فراتر» به چه معناست و ایده خیر نزد افلاطون به چه معناست و به چه نحو قرار است شناخت و حقیقت را ممکن سازد، از جهات بسیاری تاریک است» (Ibid, 405).

هایدرگر پیش از گشت اما علیرغم این اشاره، بر این است که «موضوع‌ساختن وجود» (Vergegenständlichung des Seins)، یعنی بحث از شرط امکان فهم وجود، با رجوع به هستی‌شناسی دازاین ممکن است. او جایگاه «فراتر از وجود» را ذیل مفهوم «افق» تفسیر می‌کند: «فهم وجود، همواره از پیش، اساساً ذیل یک افق روشنایی‌دهنده و روشنایی‌یافته حرکت می‌کند» (Ibid) و تصریح می‌کند که «فراتر (ἔπέκεινα)، به خاص‌ترین ساختار وجود دازاین تعلق دارد» (Ibid, 425) بدین معنا که «دای دازاین، در مقام روی‌دادگی پیشین، به معنای «برون‌خویشی» و تعالی یافتن به سوی افق مواجهه با موجودات، یعنی به سوی جهان است و چنین حرکت وجودی‌ای در ساختار برون‌خویشی دازاین، چیزی جز زمان‌مندی به مثابه معنای هستی‌شناختی ساختار در-جهان-بودن نیست. «زمان‌مندی در وحدت برون‌خویش-افق‌مندش، شرط بنیادین امکان ἔπέκεινα، یعنی شرط امکان تعالی‌ای است که دازاین را قوام بخشیده است.» (Ibid, 436). تفسیر تعالی دازاین به سوی افق مواجهه با موجودات، تعالی به سوی بنیاد هرگونه گشودگی است و «امکان درونی حقیقت و عقل، در ایده خیر بنیاد دارد» و بدین معنا ایده خیر، «آرچه و بنیاد همه چیز» است (Heidegger, 1978: GA26, 144). تفسیر ایده خیر به مثابه افق و تفسیر افق به مثابه آنچه تعالی دازاین به سوی آن است، در مفهوم جهان، تبیین نهایی‌اش را می‌یابد. مفهوم جهان به معنای نهایی‌ترین «از بهر آن» (das Umwillen) در ترجمه آلمانی هایدرگر از تعبیر یونانی ارسطو برای غایت: οὐ (ἔνεκα) است که کلیت پیوسته ارجاعات معنادار ظهور موجودات برای دازاین با وساطت آن صورت می‌گیرد و این افق نهایی، به منزله «از بهر آن» فراگیر در هر مواجهه

دازاین با موجودات، چیزی جز «از بهر» دغدغه بودن خویش نیست. ایده خیر، به منزله نهایی‌ترین «غایت»، چیزی جز دغدغه بودن خود دازاین نیست و افق جهان، به نحو پیشینی، با وجود دازاین برای مواجهه با موجودات گشوده می‌شود و به تعبیری، همان «دای دازاین است».

هایدگر در درس‌گفتار درباره ذات حقیقت، درباره تمثیل غار و ثنایتتوس افلاطون در سال ۱۹۳۱، می‌توان گفت تفسیری افلاطونی‌تر از تعالی ایده خیر افلاطون به دست می‌دهد، به نحوی که می‌توان ادعا کرد به واسطه این تفسیر، اندیشه هایدگر مهبای گشت می‌شود، علیرغم اینکه پس از گشت، در سال ۱۹۴۰ در نوشتار آموزه حقیقت افلاطون، موضعی مخالف افلاطون می‌گیرد.^۲ ضابطه هایدگر برحسب تمایز هستی‌شناختی، همچنان تفسیر ایده به مثابه وجود است، ایده، امری است که «در آن، شیء متفرد به مثابه این و آن، خود را عرضه و حاضر می‌کند (sich präsentiert) [...] حضور برای یونانیان به معنای وجود است» (Heidegger, 1988: GA34, 51). ایده به مثابه وجود، همچون نور و روشنایی، صرفاً از این طریق دریافتنی می‌شود که «مجال عبور از خویش» بدهد (Ibid, 55)، یعنی به نگاه بیننده، مجال دیدن موجودات را در روشنایی خویش بدهد. بر این اساس، «فهم» و «طرح‌افکنی وجود» در اینجا معنای «در-نور-نگریستن» می‌گیرد (Ibid, 61). نگریستن در نور بار دیگر در برابر تفسیر انتیک از ایده قرار می‌گیرد. نگریستن به ایده، «نگریستن به چیزی فرادست و یافتن چیزی پیشاروی خود نیست» (Ibid, 71)، زیرا ایده‌ها «نه اشیاء، یعنی ابژکتیو، هستند و نه ساخته ذهن، یعنی سوژکتیو».^۳ او با پرسش ادامه می‌دهد: «اینکه ایده‌ها چه هستند، چگونه هستند، اینکه آیا اصلاً هستند، تا امروز نامعین است» (Ibid). در سنت متافیزیک، همواره تلاش شده پرسش از ایده‌ها به دو سوی ابژه و سوژه تقلیل داده شود و نهایتاً با تفسیر هستی-خدا-شناسانه، یعنی تحویل‌بردن ایده‌ها به یک آگاهی سازنده و قوام‌بخش، چه عقل الوهی و چه آگاهی بشری، صورت مسئله هستی‌شناختی و پدیدارشناختی ایده‌ها در این «وضعیت کاملاً سردرگم در درون مرکزی‌ترین مسئله فلسفه»، با تفسیر آگو ستینوس و تأثیرش تا هگل، یعنی تقلیل دادن ایده‌ها به یک «روح آفریننده»، به کلی کنار زده شده است (Ibid, 72).

نقطه کانونی تفسیر هایدگر که مستقیماً به گشت فکری‌اش می‌رسد، در تفسیر ایده خیر در این درس‌گفتار آشکار می‌شود. در تمثیل خورشید، ایده در مقام «امکان‌بخشی»

به مواجهه میان دیدن و دیده‌شدن، به منزله «بنیاد هر دو»، همچون «یوغ»ی (Joch) است که پیوند میان بیننده و دیدنی، و «مربوط بودن متقابل به یکدیگر» را محقق می‌سازد (Ibid, 102). تأکید اصلی در اینجا متمرکز بر تعالی «سرچشمه نور» از بیننده و دیدنی است: «نه نگریستن، نه چشم‌نگرنده و نه آنچه نگریسته شده، چیزی نیستند که نور را می‌دهد [...] آنچه به موجود شناخته، ناپوشیدگی، و به شنا سنده، قوه شناختن را اعطا می‌کند، ایده خیر است» (Ibid, 103). هایدر تأکید می‌کند که چشم یا فهم وجود، صرفاً در «هم‌خوانی» با سرچشمه نور یا ایده خیر و با «مدیون» بودن به آن می‌تواند با آشکاری موجودات مواجه شود و آشکاری و وجود موجودات نیز بر بنیاد همین سرچشمه ممکن شده است (Ibid, 104).

«اگرچه فهم وجود و ناپوشیدگی، مجال می‌دهند که موجود، دسترس‌پذیر شود، بدین معنا که آنها چیزی را ممکن می‌سازند، اما این امکان‌بخشی آنها، خود همچنان از سوی امر فراتری [برای امکان‌بخشی] قوت یافته است» (Ibid).

هایدر در اینجا صریحاً از فهم وجود دازاین و ناپوشیدگی موجودات فراتر می‌رود. این تعالی، دقیقاً ناظر به همان روی‌دادگی پیشینی پدیدارشناسی است که گویی از خلال این تفسیر، اکنون به دستاورد پس از گشت هایدر نزدیک می‌شود: روی‌دادگی پیشینی، اکنون به مثابه «پوشیدگی» (Verborgenheit) و «روشنگاه» ذاتاً دسترس‌ناپذیر و آشکارنشده، صریحاً فراتر از «فهم وجود» دازاین دانسته می‌شود. «روشنگاه» وجود و «دا»، دیگر به خودی خود همان نحوه وجود و اگزیزستانس دازاین نیست، بلکه اگزیزستانس، «برون-ایستی» (Ek-sistenz) در «گشودگی» ای فراتر (Heidegger, 2001: 442)، یعنی «رویداد» روشنگاه خود وجود است. هایدر در این درس گفتار نخست تأکید می‌کند که افلاطون «هرگز هیچ امر محتوایی» درباره ایده خیر بیان نکرده که بتوان آن را به نحو «دسترس‌پذیر تجربه کرد» و اینکه ما آن را صرفاً در «پرسش» ناظر به «امکان‌بخشی وجود و حقیقت» به منزله «امر تعیین‌کننده» می‌یابیم (Heidegger, 1988: 104-105). هایدر در اینجا، «روی‌دادگی» (Faktizität) پیشینی پدیدارشناسی، یعنی «اینکه» موجودات آشکارند، یا به تعبیر جمله زیر، «اینکه وجود هست» را با نظر به بنیاد امکان «رویداد» حقیقت و وجود در اندیشه متأخرش (Ereignis)، به مثابه امکان‌بخشی ایده خیر می‌فهمد:

«فقط با نظر به امکان‌بخشی به اینکه اساساً وجود هست و حقیقت روی می‌دهد، می‌توان پرسید و جستجو کرد که افلاطون از ایده خیر چه مراد می‌کند» (Ibid, 106).

آنچه افلاطون مراد می‌کند، «مرز فلسفه» است (Ibid)، چرا که «آگاثون، نه می‌تواند وجود باشد و نه ناپوشیدگی، بلکه فراتر (ἐπέκειντα) است، یعنی فراتر هم از وجود و هم از ناپوشیدگی.» (Ibid, 108). آنچه نمی‌تواند ناپوشیدگی باشد و باید فراتر از ناپوشیدگی و ظهور باشد، «پوشیدگی» روشنگار متعالی از وجود است که «اعطاکننده» وجود و ناپوشیدگی است، یعنی دقیقاً آنچه هایدگر متأخر با تعبیر رازآلود و پیچیده آلمانی «Es gibt» (به معنای تحت اللفظی «آن اعطا می‌کند» و معنای متداول «وجود دارد») درباره «رویداد» و روشنگار وجود از آن سخن می‌گوید (Heidegger, 2007: 23-24). «خیر افلاطونی، نه یک موجود است و نه آنچه موجود را ناپوشیده می‌سازد، بلکه آن چیزی است که ناپوشیدگی به خودی خود را ممکن می‌سازد.» (McGuirk, 2008: 175)

«آنچه ما در پرسش از وجود و ناپوشیدگی می‌خواهیم به دست آوریم، به معنای آن چیزی است که چنین پرسشی بسته به آن است و ما در پرسش به آن بازمی‌گردیم. ما از چیزی می‌پرسیم که وجود و ناپوشیدگی را اعطا می‌کند. افلاطون دقیقاً همین توصیف را از برترین ایده در پایان شرح تمثیل غار به دست می‌دهد» (Heidegger, 1988: GA34,109)

هایدگر تأکید می‌کند که «افلاطون چیزی بیش از این درباره برترین ایده نمی‌گوید، اما همین کافی است و اصلاً بیش از حد کافی است برای کسی که این اندک را می‌فهمد» (Ibid)^۵، اما همین اندک، یعنی «روی دادن» پوشیدگی که اعطاکننده ناپوشیدگی است، به نظر هایدگر در کل تاریخ متافیزیک فهمیده نشده است، زیرا «اینکه این قوت‌بخشی [ایده خیر] چیست و چگونه روی می‌دهد، تا امروز پاسخ داده نشده است، نه تنها پاسخ داده نشده، بلکه به معنای آغازین [پرسش] نزد افلاطون حتی پرسیده هم نشده است.»^۶ (Ibid, 111). هایدگر این معنای آغازین را دقیقاً در پیوند با ضرورت مسأله بنیادین پدیدارشناسی می‌فهمد، یعنی پرسش از جایگاه تقدم فراتری که تضایف و نسبت میان ابژه پدیدار و سوژه روی‌آورنده را ممکن می‌سازد. ایده خیر، «یوغ میان سوژه و ابژه را می‌کشاند، ذیل این یوغ است که آنها اساساً نخست تبدیل به سوژه و ابژه می‌شوند، زیرا

سوژه، فقط آن چیزی است که به سوی ابژه معطوف است و با آن نسبت می‌گیرد» (Ibid).

نافهمیده ماندن پرسش آغازین افلاطون از ایده خیر به مثابه مسأله بنیادین پدیدارشناسی، دقیقاً همان چیزی است که هایدگر پس از گشت در رجوع به افلاطون، بیش از همه در نوشتار مشهور *آموزه افلاطون درباره حقیقت* در سال ۱۹۴۰، خود افلاطون را به آن متهم می‌کند^۷ و به شیوه‌ای ناموجه، آموزه حقیقت و ایده خیر افلاطون را چنان تفسیر می‌کند که گویی صرفاً معطوف به «ظهور محض» برای شناخت انسانی (Heidegger, 2004: GA9, 225)، یعنی «درستی دید» در گزاره و صرفاً آغاز نظریه «مطابقت» در صدق است. تمام تأکید هایدگر در نقد افلاطون در اینجا متوجه تحویل تدریجی بنیاد ظهور و حقیقت به سوژه و نهایتاً انکار حقیقت، یعنی ناپوشیدگی وجود موجود، با تقلیل تام ناپوشیدگی و وجود به سوژه و نفی هرگونه تعالی حقیقت و وجود از سوژه در اندیشه نیچه است. این همان مسیری است که هایدگر پیشتر نیز در سوء تفسیر مسأله ایده‌ها از آگوستینوس تا هگل مد نظر داشت، اما اکنون به شیوه‌ای مشابه نیچه، خود افلاطون را نیز به منزله آغازگر متافیزیک، مشمول این نقد یکپارچه بر کل متافیزیک می‌کند. تفسیر هایدگر را از این جهت می‌توان صریحاً ناموجه دانست که او در این متن - به نحوی که «هر خواننده جمهوری را ناامید می‌کند» (Dostal, 1985: 82)، تعبیر اصلی درباره ایده خیر، یعنی عنوان «فراتر از وجود» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) را اصلاً ذکر نمی‌کند و بر اساس آن، نکته اصلی پیش‌گفته در درس گفتارهایش مربوط به ایده خیر را یک سره نادیده می‌گیرد: اینکه ایده خیر به منزله «فراتر از وجود»، به خودی خود «دیده نمی‌شود»، بلکه کاملاً برعکس به صرف اینکه ایده خیر، «ایده» نامیده می‌شود، وجه پوشیدگی و تعالی آن را نادیده می‌گیرد و با نقل از افلاطون تأکید می‌کند که چون ایده خیر، ظهور ایده‌ها را ممکن می‌سازد، خود «ظاهرترین» است (Ibid, 228). این در حالی است که هایدگر در درس گفتارهایش نیز توجه کافی داشته است که ایده خیر همچنان «ایده» و «ظاهر» نامیده می‌شود، اما مقصود از آن، همان کارکرد روش‌نمایی بخشی‌ست، یعنی تأکید بر نقش آگاثون در مقام سرچشمه همه روش‌نمایی بخشی‌ها (Heidegger, 1988: GA34,99)، کما اینکه خورشید، در عین اینکه نورانی‌ترین است، نمی‌توان مستقیماً به آن نگرست. این نادیده‌انگاری در خصوص تعالی ایده خیر از وجود و ظهور (ἐπέκεινα)، تا حدی است که هایدگر ۷ سال بعد در

حاشیه‌ای بر این بخش از نوشتارش، هرچند باز هم بدون ارجاع مستقیم به تعبیر «فراتر از وجود»، اذعان می‌کند که «آگاثون اگرچه ایده است، اما دیگر حاضر نیست، از این رو دیدنی نیست» (Heidegger, 2004: GA9, 227). هایدگر در این نوشتار، نحوه تفسیرش را کاملاً معکوس می‌کند و ایده را «یوغ» می‌داند که آلتیا و ناپوشیدگی را به زیر خود کشیده و آن را از پوشیدگی تهی ساخته و یک سره به ظهور برای شناخت فروکاسته است (Ibid, 230). هایدگر همچنین تفسیر هستی-خدا-شناسانه از ایده خیر را به افلاطون و ارسطو نسبت می‌دهد، بدین معنا که ایده خیر در «الهیات» مبتنی بر مفهوم «علت» (نهایتاً علیت وجودبخش در سنت قرون وسطی) فهم می‌شود:

«این برترین و نخستین علت، از سوی افلاطون و مطابق با او، ارسطو، امر الوهی نامیده می‌شود [...] الهیات در اینجا به معنای تفسیر «علت» موجود به مثابه خدا و جای دادن وجود در این علت است؛ علتی که وجود را در خود دربردارد و از خود خارج می‌کند، زیرا این علت، موجودترین موجود است» (Ibid, 236).

تفسیر ایده خیر و الوهیت به مثابه «علت» و «برترین موجود»، دقیقاً همان تفسیر انتیکی است که می‌توان آن را سوء تفسیر مسأله «خود وجود»،^۱ یعنی تمایز، تقدم و تعالی هستی شناختی خاص آن، و به تبع آن، سوء تفسیر ایده خیر به مثابه روشنگار وجود، و نیز نهایتاً - با استناد به بیان هایدگر در نوشتار قوام هستی‌شناختی متافیزیک - سوء تفسیر الوهیت از «خدای الوهی» به «خدا به مثابه علت خود» دانست (Heidegger, 2006: GA11, 77).

۴. نتیجه

علیرغم موضع‌گیری هایدگر علیه افلاطون، تمام تکاپوی فکری و نقد او به کل متافیزیک را می‌توان در پیوندی عمیق و وثیق با نقطه کانونی و «مرز فلسفه» در اندیشه افلاطون دانست، زیرا هایدگر در تلاش برای فراروی از نیست‌انگاری، به معنای نفی حقیقت و وجود با بنیان‌گذاری آن در سوژه، می‌کوشد بر حسب «وظیفه تفکر»، «موضوع تفکر» را جستجوی وجهی مقدم و دسترس‌ناپذیر از حقیقت و وجود بداند که گرچه در نسبت متقابل با انسان و موجودات به مثابه امکان فهم وجود و پدیداری پدیدار است، اما به منزله امر پیشینی پدیدارشناختی، بنیاد آن از «فهم وجود» تعالی می‌یابد و خود را در پوشیدگی، از ظهور پس می‌کشد، به نحوی که انسان در مواجهه متناهی‌اش با موجودات،

این امر پیشینی و متعالی ضروری را به مثابه «خاستگاه تمایز هستی‌شناختی» صرفاً با «رویداد» و «روی‌دادگی» آغازین «اینکه» موجودات آشکار می‌شوند و «اینکه» حقیقت روی می‌دهد، درمی‌یابد. بدین ترتیب، معنای خاص پیشینی‌انگاری و خوریسموس هایدگر، به معنای تقدّم و تعالی، یعنی ضرورت جدایی «خود وجود» از «وجود موجود» با نظر به تفسیر پدیدارشناختی تعالی ایده خیر افلاطون روشن می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. در شکل‌گیری دیدگاه اصلی این نوشتار، از میان پژوهش‌ها، شاید بیش از همه، مقاله‌ای از والتر هیرش با عنوان «افلاطون و مسأله حقیقت» نقش داشته است. نکته اصلی این مقاله، تناظر میان دو معنای «حضور» در هایدگر با دو سطح از ایده افلاطونی است، بدین معنا که اگر وجود موجود، به معنای «حضور» (παρουσία) ایده در موجود و «بهره‌مندی» (μέθεξις) موجود از ایده است، پرسش افلاطون فراتر از ارسطو، و همانند هایدگر ناظر به این است که خود این «حضور داشتن» چیست و چگونه روی می‌دهد؟ حضور ایده در موجود، به معنای «حضور ایستا» (Anwesenheit)، همان وجود موجود است و خود «حضور داشتن» به معنای فعلی «حضور پویا» (An-wesen)، حضور ایده خیر در ایده‌هاست که خودش فراتر از حضور ایستا، یعنی فراتر از وجود و ظهور است. مطابق نظر هیرش، اگر حضور ایده، همان وجود موجود یا روشنائی ظهور و نور (Licht) باشد، حضور داشتن ایده خیر در مقام سرچشمه نور، روشنگاه (Lichtung) و مقدم بر نور است (Hirsch, 1970: 219-223).

همچنین از جهت وضوح و انسجام بحث درباره تناظر میان ایده خیر افلاطون و جود هایدگر، فصل چهارم کتاب *افلاطون‌گرایی هایدگر* نوشته مارک رالکوو سکی نیز راهگشا است. نویسنده در آغاز این بحث، مراتب وجود و حقیقت در تمثیل غار افلاطون را با مراتب هستی‌شناسی هایدگر، یعنی موجودات، دازاین، وجود موجود و خود وجود متناظر ساخته است (Ralkowski, 2009: 63) و در شرحی که بر درس‌گفتار ۱۹۳۱ هایدگر درباره افلاطون آورده است بیان می‌کند که «به نظر می‌رسد هایدگر تمایز اندیشه متأخرش میان خود وجود و وجود موجود را در این از آن خود ساختن تمثیل خورشید افلاطون کشف کرده باشد» (Ibid, 75) و اینکه ایده خیر افلاطون، «اقتضائات» کارکرد «خود وجود» هایدگر را «برآورده می‌سازد» (Ibid, 81) و «چیزی است که هایدگر بعدها آن را راز خواهد نامید» (Ibid, 83).

۲. این ادعا در مقاله‌ای با عنوان «خوانش هایدگر از افلاطون: درباره حقیقت و ایده‌ها» در سال ۲۰۲۰ نوشته جرجیس پتروپولس در بخشی تحت عنوان «از آن خود ساختن پدیدار شناختی هایدگر» نیز آمده است و نویسنده مقاله به تفصیل و با دقت بیان می‌کند که تفسیر هایدگر در این درس‌گفتار از ایده خیر، رابطه تنگاتنگی با «آپیرون آناکسیماندروس و شرح خود هایدگر از روشنگاه» دارد (Petropoulos, 2020: 16).

۳. مایکل اینوود در مقاله‌ای با عنوان «حقیقت و ناحقیقت نزد افلاطون و هایدگر»، تفسیر هایدگر در این درس‌گفتار از تمثیل غار را کاملاً در تقابل با نظر افلاطون می‌داند و به نظر می‌رسد دیدگاه افلاطون را در تفسیری کاملاً ابژکتیو از ایده‌ها و دیدگاه هایدگر را در تفسیری سوژکتیو، منتها به نحوی تاریخمند، منحصر می‌کند. به نظر او در تفسیر هایدگر، «واقعاً هیچ چیزی بیرون غار نیست، جز آن چیزی که خود ما در آن می‌نهمیم» و اینکه از نظر هایدگر، «آنچه بیرون غار است، بستگی به این دارد که خود ما چه هستیم» (Inwood, 2005: 91).

۴. هیرش این تعبیر هایدگر را در خصوص وجود ایده‌ها به کار می‌برد، یعنی به جای *Es gibt Sein*، می‌توان *Es gibt Ideen* را گذاشت و در پاسخ به اینکه *Es* رویداد حضور یافتن و اعطای وجود است، می‌توان گفت *Das Gute gibt Ideen*، یعنی خیر، ایده‌ها را اعطا می‌کند (Hirsch, 1970: 218).

۵. هایدگر در بیان جالب توجهی تأکید می‌کند که اگر بیندازیم با جستجو در سایر محاورات افلاطون چیز بیشتری درباره ایده خیر می‌یابیم، راه به جایی نخواهیم برد و مهم‌تر اینکه «اگر حتی بیندازیم افلاطون بعدها - چون در هیچ جا دیگر از ایده خیر سخن نمی‌گوید، پس ایده خیر را کنار گذاشته است، به این معنی خواهد بود که افلاطون باید اساساً فلسفه را کنار گذاشته باشد» (Heidegger, 1988: GA34, 110) به روشنی ملاحظه می‌شود که ضرورت ایده خیر در نظر هایدگر با ضرورت فلسفه یکی است.

۶. این جمله هایدگر در مقاله مارک راتال با عنوان «هایدگر درباره افلاطون، حقیقت و ناپوشیدگی: درس‌گفتار سال ۱۹۳۱-۳۲ درباره ذات حقیقت» نیز نقل شده است و نویسنده پس از نقل آن بیان می‌کند که «هایدگر برای خویش پروژه طرح این نقصان را در چارچوب کار متأخر خویش درباره ناپوشیدگی برعهده می‌گیرد» (Wrathall, 2004: 454).

۷. به تعبیر رابرت داستال، آنچه تعیین‌کننده برای این نوشتار هایدگر است، «نادیده گرفتن تمایز میان خیر و ایده‌ها» است (Dostal, 1985: 83). هایدگر نخست می‌کوشد ایده خیر افلاطون را فراتر از دوگانه «متعالی» و «استعلایی» یا ابژکتیو و سوژکتیو، یعنی جای‌دادنش در «جایی برتر از آسمان‌ها» یا در «سوژکتیویته استعلایی» به شیوه نوکانتی‌ها بفهمد (Ibid, 78)، یعنی آن را «شرایط هستی‌شناختی حقیقت» بفهمد، اما «نزدیکی موضع خود به افلاطون» را نهایتاً به رسمیت نمی‌شناسد (Ibid, 74). به جز یک استثناء که داستال در پایان مقاله خود صرفاً اشاره‌ای کوتاه به آن می‌کند. هایدگر در «سمینار» بحث درباره سخنرانی «زمان و وجود»، نقد کلی‌اش به متافیزیک ذیل هستی-خدا-شناسی و سوژکتیویته را اینگونه صورت‌بندی می‌کند که امکان‌بخشی به وجود و ظهور، یعنی «ویژگی بنیادین مجال حضور دادن در متافیزیک، پدید آوردن است» (Heidegger, 2007: GA14, 55)، حال این پدیدآوری، در دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه ذیل صنعت، خلقت و وضع کردن آگاهی تبیین شده است، در حالی که افلاطون - علیرغم بحث دمیورگوس در تیمایوس - اصل رابطه «حضور» میان ایده و موجود، یعنی رابطه وجود و موجود، یا «حضورداشتن و امر حاضر» را ذیل صنعت تبیین نمی‌کند و بدین ترتیب، ذیل تفسیر مبتنی بر ساختن، صنعت و پدیدآوری جای نمی‌گیرد، بلکه این حضور، در اندیشه افلاطون تبیین‌ناشده رها شده است: «هیچ جا صریحاً گفته نشده است که این حضور (παρουσία) در نسبت با موجودات (ὄντα) چه چیزی به انجام می‌رساند» (Ibid). در گزارش سمینار، به شیوه مذنبی هم تأکید می‌شود

که جای خالی تبیین حضور، صرفاً با «استعاره نور» افلاطون پر نمی‌شود، و از سوی دیگر اذعان می‌شود که «بی‌تردید نزدیکی خاصی به هایدگر» وجود دارد، و نهایتاً «جای پرسش باقی ست که اشاره استعاری به نور چه می‌خواهد بگوید، اما همچنان نمی‌تواند آن را بیان کند» (Ibid, 56).

۸. کاترین زوکرت در کتاب خویش، *افلاطون‌های پست مدرن*، نکته دقیق و مهمی درباره تمایز «شرط» با «علت» در اندیشه هایدگر بیان می‌کند، بدین معنا که هایدگر از این جهت اصرار دارد که ایده خیر، «علت» فهمیده نشود که رابطه امکان‌بخشی، با رابطه تحقق‌بخشی تمایز دارد، چرا که بنیاد وساطت میان «سه عامل»، یعنی، دیدن، دیدنی و نور، بر اساس «وابستگی متقابل» (interdependence) و نه «تولید» (production) تبیین‌پذیر می‌شود (Zuckert, 1996: 55). آنچه هایدگر در تلاش برای فراروی از نیچه و با رجوع به افلاطون در جهت امکان سخن گفتن از حقیقت می‌جوید، این است که «موجودات انسانی به خودی خود، سرچشمه نور نیستند»، بلکه گشودگی از سان به موجودات، برخاسته از «رابطه متقابل» (interrelation) یا «وابستگی متقابل» با سرچشمه نور است (Ibid, 64).

References

- Aristotle (1995), *The complete works of Aristotle*, the revised oxford translation, ed. by Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Dostal, Robert J. (1985), „Beyond Being: Heidegger’s Plato”, *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1, 71-98
- Figal, Günter (2009), *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans Georg (1978), „Was ist Metaphysik?“ (1978), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 209-212, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit* (1927), 18. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- ——— (2007), “Zeit und Sein”, (1962), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- ——— (2007), „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ (1964), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (2004), “Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, I” (1939), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (2004), “Platons Lehre von der Wahrheit” (1940), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibnitz* (SS 1928), GA 26, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- ——— (1983), *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), GA 26, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1997), *Nietzsche* (2. Band), GA 6-2, hrsg. von Brigitte Schillbach, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- ——— (1989), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), GA 24, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (2006), “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (1957), in: *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1988), *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931-32), GA 34, hrsg. von Herrmann Mörchen, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1993), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), GA 22, hrsg. von Franz-Karl Blust, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ——— (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), GA 21, hrsg. von Walter Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hirsch, Walter (1970), “Platon und das Problem der Wahrheit”, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Inwood, Michael (2005), “Truth and Untruth in Plato and Heidegger”, in: *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, ed. by Catalin Partenie & Tom Rockmore, Evanston, Illinois: Northwestern University Press
- McGuirk, James N. (2008) “Aletheia and Heidegger's Transitional Readings of Plato's Cave Allegory”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39, 2, 167-185
- Petropoulos, Georgios (2020), „Heidegger’s Reading of Plato: On Truth and Ideas”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 52, 2, 118-136
- Platon (2019), *Werke in acht Bänden. Griechisch-Deutsch*, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ralkowski, Mark A. (2009), *Heidegger’s Platonism*, London, New York: Continuum International Publishing Group
- Wrathall, Mark (2004), “Heidegger on Plato, Truth, and Unconcealment: The 1931-32 Lecture on The Essence of Truth”, *Inquiry*, 47, 443-463
- Zuckert, Catherine (1996), *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago and London: The University of Chicago Press.