



هانس - گئورگ گادامر

دیا لوگ و دیا لکتیک

هشت پژوهش هرمنوتیکی
درباره افلاطون

ترجمه امین اصلانی



دیا لوگ و دیالکتیک



.....

سرشناسه: گادامر، هانس-گئورگ | ۲۰۰۲-۱۹۰۰ م.

عنوان و نام پدیدآور: دیالوگ و دیالکتیک: هشت پژوهش هرمنوتیکی درباره افلاطون |

هانس-گئورگ گادامر | ترجمه امین اصلانی

عنوان اصلی اثر و پدیدآور: Hans-Georg Gadamer

Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato | 1980

مشخصات نشر: تهران، نشر نقره | ۱۴۰۰

مشخصات ظاهری: ۳۱۷ صفحه | رقمی

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۶۱۱۳۶-۷-۰

فهرست نویسی: بر اساس اطلاعات فیپا

شناسه افزوده: اصلانی، امین | ۱۳۵۷ | مترجم

موضوع: انگار (فلسفه) | Idea (Philosophy)

رده کنگره: B۳۹۵

رده‌بندی دیویی: ۱۸۴

شماره کتابخانه ملی: ۷۶۰۵۶۹۴

هانس-گئورگ گادامر

دیالوگ و دیالکتیک

هشت پژوهش هرمنوتیکی دربارهٔ افلاطون

ترجمهٔ امین اصلانی



نشر نقره

۱۴۰۰



نشر نقره

دیالوگ و دیالکتیک ::

هشت پژوهش هرمنوتیکی درباره افلاطون

هانس - گئورگ گادامر

ترجمه: امین اصلانی

Hans-Georg Gadamer |

Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato |

English Translation by P. Christopher Smith |

Yale University Press | 1980

طرح روی جلد: پیام غنی‌پور

چاپ اول | ۱۴۰۰

شمارگان: ۵۰۰

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۶۱۳۶-۷-۰

کلیه حقوق چاپ این اثر از آن نشر نقره است.

تهران، میدان آرژانتین، خیابان عماد مغنیه، پلاک ۷، واحد ۱۶

www.noghrehpub.com

noghrehpub@gmail.com

فهرست ::

۳	:	یادداشت مترجم فارسی
۱۷	:	پیشگفتار مترجم انگلیسی
۲۷	:	لوگوس و ارگون در لوسیس افلاطون
۵۳	:	براهین نامیرایی در فایدون افلاطون
۷۷	:	افلاطون و شاعران
۱۲۱	:	دولت آموزشی افلاطون
۱۴۷	:	دیالکتیک و سفسطه در نامه هفتم افلاطون
۱۸۷	:	دیالکتیک نانوشته افلاطون
۲۲۹	:	ایده و واقعیت در تیمائوس افلاطون
۲۸۱	:	افلاطون دوست من است، حقیقت برای من دوست تر
۳۱۵	:	نمایه

اعمال می‌شده. پس پولیتیا هم ریشه‌گرفته از پولیس است هم فعل *politeumai* که یعنی زندگی کردن به‌عنوان شهروند فعال در پولیس. البته کسانی هم بوده‌اند که در این دولت‌شهرها «زندگی» می‌کرده‌اند اما از حقوق شهروندی (بخوانید حقوق مردانه!) بهره‌مند نبوده‌اند. زنان و اسرا و بندگان و کسانی که «مستولان» تشکیلات سیاسی دولت‌شهر، آنان را لایق حیات و فعالیت اجتماعی/مدنی نمی‌دانسته‌اند، بنابراین جزوی از این پولیتیا نبوده‌اند.

افلاطون در رسالاتش نقدهایی به پاتریوس پولیتیا (*πάτριος πολιτεία*) یا «قانون اساسی آباء و اجدادی» نیز دارد که در آتنِ اواخر قرن پنجم پیش از میلاد به مجموعه شعارهایی اطلاق می‌شده که برای کناره‌گیری از دموکراسی «رادیکال» به‌کار می‌برده‌اند و بعدتر با عنوان «راه زندگی» مدون و اجرایی شد؛ که جداست از مفهوم پولیتیا به معنی عام این کلمه. پس به‌طور کلی مفهوم پولیتیا به این معنی است که یک دولت‌شهر چگونه اداره شود و «قانون اساسی» در آن چگونه باشد. و البته همه‌جا این قانونی مکتوب نبوده بلکه حتی ممکن بوده دولتمردی از راه برسد و قانون خودش را علم کند.

همین اصطلاح پولیتیا (*Πολιτεία*) عنوان کتاب تاریخ‌ساز افلاطون، جمهوری، نیز هست. در جمهوری، افلاطون به مباحث گوناگونی می‌پردازد، از تعریف عدالت و آموزش پاسداران تا نظریهٔ فرم و تمثیل مغاره تا نامیرایی روح. اما در کتاب هشتم است که به‌طور خاص نظریهٔ دولت و صورت‌های دیالکتیکی آن بسط و گسترش می‌یابد، البته از کتاب اول در جای‌جای جمهوری، سقراط (که اینجا بیشتر فیگوری ادبی است) از دولت‌شهری یوتوپایی به نام کالی‌پولیس (*Καλλίπολις*) Kallipolis سخن می‌گوید که در آن فیلسوف-شاه فرمان می‌راند (۵۲۷c ۲). جمهوری در ابتدا توسط سیسرون به زبان لاتینی و به صورت *rēs publica* برگردانده شد که در لغت به معنی «چیز مردم!» است و تا امروزه نیز این کتاب را در زبان‌های غربی به *Republic* می‌شناسند. گرچه که در رم باستان این ترم هم معانی مختلفی داشته که در جاهایی با پولیتیای یونانی همپوشانی مفهومی داشته، اما آنچه مسلم است با معنی مدرن

«جمهوری» در علوم سیاسی معاصر فاصله فراوانی دارد.

در اثری که منسوب به ارسطو است، قانون آتنی‌ها (*Athenaion politeia*) که آن را به قانون آریوباگی (*Areopagite*) هم می‌شناسند، ارسطو اصطلاح پولیتیا را برای یازده دوره از دولت‌های آتنی به کار می‌گیرد؛ از عصر موناشرشی ایونی تا دوران سی جبار تا مجمع دموکراتیک و عصر پریکلس و غیره. اما در کتاب *Πολιτικά* (*Politiká*) ارسطو معنایی دقیق‌تر، با طبقه‌بندی شش‌گانه‌ی، از مفهوم پولیتیا مستفاد می‌کند، گرچه که برای قرون متمادی معنای منظور نظر ارسطو از این اصطلاح خود محل مناقشه بوده است. وعده کتاب پولیتیکا را ارسطو در پایان کتاب اخلاق نیکوماخوسی (*Ēthika Nikomacheia*) می‌دهد - کتابی که روشن نیست به نام پدرش بوده یا پدرش، که هردو به این نام بوده‌اند - و در آنجا اعلام می‌دارد که تحقیق و تفحص در علم اخلاق بالضروره به علم سیاست می‌رسد؛ و این هردو کتاب پاره‌های یک رساله جامع هستند. در اینجا اصطلاح «پولیتیکا» را باید به معنای «چیزهای مربوط به پولیس» فهم کرد و «پولیتیا» نزد ارسطو از مفهوم قانون اساسی تا خود مفهوم دولت در نوسان است. در کنار حکومت موناشرشیک و اریستوکراتیک، پولیتیا یکی از سه صورت دولت با فضیلت است؛ یعنی حکومت موناشرشیک، حکومتی در دست یک فرد با فضیلت؛ اریستوکراتیک در دست چند فرد با فضیلت و پولیتیا حکومتی که توسط جمعی از خبرگان با فضیلت از میان شهروندان اداره شود و فقط این شهروندان اجازه اداره زندگی دولتشهری یا حیات مدنی (*bíos politikós*) را داشته باشند. البته ارسطو از حالاتی مثل آمیزش قانون آلیگارش و دموکراسی نیز سخن می‌گوید. در نهایت در کتاب سوم پولیتیکا، «پولیتیا» به مفهوم عام هرگونه دولت یا قانون آمده است.

ارسطو در کتاب اول پولیتیکا، بحث می‌کند که پولیس و جامعه مدنی (*koinōnia politikē*) تفاوت می‌کند با دیگر انواع جوامع و روابط، مثلاً روابط در خانه (*oikos*) و دهات. نزد ارسطو، رابطه فرد و شهر (یعنی روابط مدنی) بالاترین

صورت یک جامعه (کمونته) در پولیس است و حیات جمعی، به فضیلت فزاینده نیاز دارد، زیرا انسان یک *zōon politikon* است. برای نخستین بار در همین کتاب پولیتیکا است که ارسطو این اصطلاح را به کار می‌برد و آنچه منظور نظر دارد «موجودات زنده در جامعه پولیس یا دولتشهر» بوده که بدین معنی است که انسان حیوان اجتماعی/سیاسی است، یا به اصطلاح فلاسفه اسلامی «انسان مدنی بالطبع». گرچه ارسطو ابتدا در کتاب اخلاق نیکوماخوسی (۱۰۹۷ b) نوشته بود که «از آنجایی که انسان به طبع موجودی اجتماعی/سیاسی (*politikon*) است...»، اما بعدتر در کتاب پولیتیکا (۲ a ۱۲۵۳، ۲، ۱) به آن واژه *ζῷον* را اضافه می‌کند و اصطلاح جانور سیاسی یا *ζῷον πολιτικόν* را می‌سازد.

جانور مدنی/سیاسی (*zōon politikon*) به طور کلی به این مفهوم است که انسان حیوانی جامعه‌ساز و اجتماعی و شهرنشین یا مدنی است که می‌تواند یا باید سعادت خود را در این جامعه به دست خود بسازد و به قوانین حاکم بر آن عمل کند تا از مواهب شهروندی در دولتشهر بهره‌مند شود. گرچه که برخی پژوهشگران، مفهوم «مدرن‌تر» انسان سیاسی یا انسانی با قابلیت «سیاست‌ورزی» را تا زمانه خود ارسطو پی گرفته‌اند و این امر را در ارتباط با فرجام‌شناسی (*teleology*) او دانسته‌اند که حیات سعادت‌مند را تنها در دولتشهر تحقق‌پذیر می‌داند؛ البته اگر این سعادت یک امر جمعی باشد و نه برای فرد فرد این انسان‌های مدنی/سیاسی؛ یا به گفته گادامر «وحدت کامل امر فردی با امر جهان‌شمول» که می‌رسد به حصول عدالت و خیر همگانی بر اساس حکم ایدیوپراگماتیک (*idiopragein*) یا هارمونی اجتماعی در دولت (بنگرید به فصل «افلاطون و شاعران»، پانوش ۲۶ و «دولت آموزشی افلاطون»، پانوش ۱۳، در همین کتاب).

جالب است که در عهد جدید به زبان یونانی نیز، خود واژه پولیتیا به خیر همگانی، رفاه عمومی یا امور مشترک‌المنافع یا حتی «آزادی» ترجمه شده (افسوسیان. ۲:۱۲ و اعمال رسولان ۲۲:۲۸). این «آزادی» شاید همان آزادی (*ἐλευθερία, eleuthería*)

در حیات مدنی یک شهروند باشد که یونانیان به آن امید داشتند و ارسطو از آن گفته بود. در رساله «لوگوس و ارگون در لوسیس افلاطون» و «دولت آموزشی افلاطون»، گادامر به همین اصطلاح *zōon politikon* ارجاع می‌دهد که با لحاظ داشتن مفهوم «سیاسی» که بالاتر به آن اشاره شد - و طیفی از پولیتیای دوران جنگ پلوپونسی و پیشاسقراطیان تا زمانه ارسطو و رم باستان را در بر می‌گیرد - هر جا که در این مقالات از مفهوم سیاست و امر سیاسی و انسان سیاسی سخنی به میان آمده، لازم است این مفهوم را با در نظر داشتن معنای مربوط به همین دوره بسنجیم و متن را پی بگیریم. بنا بر همین منطق، در این کتاب، رساله افلاطون به دولتمرد برگردانده شده و اصطلاح *zōon politikon* به «انسان سیاسی» یا بسته به زمینه بحث به «انسان مدنی/سیاسی».

معرفت‌شناسی یا دانش‌شناسی؟

در رساله «دیالکتیک و سفسطه در نامه هفتم افلاطون»، گادامر حول نظریه دانش نزد افلاطون بحث مطولی دارد. این که یک فرد چگونه دانشی از «چیزی» حاصل می‌کند و چگونه آن دانش را منتقل می‌کند و در خلال این پرسش‌ها به اینجا می‌رسد که آن چیز چیست و چیستی آن چیز چگونه نزد ما فهم می‌شود. در نظریه صورت‌بندی مفهوم (*theory of concept formation*)، افلاطون چهار ابزار یا وسیله انتقال مفهوم را برمی‌شمرد؛ یعنی آنچه که متعلق شناخت قرار می‌گیرد چگونه به خود ما عرضه می‌شود. و البته این که خود آن چیز (شیء فی‌نفسه)، یعنی آنچه که در حال بررسی آن هستیم، آنچنان که به درستی هست، به شناخت ما در نمی‌گنجد، و «بدیهی است خود واقعیت، که دانش آن تحت بررسی است، از همه اینها متمایز است» (صفحه ۱۵۶ همین کتاب).

این چهار ابزار یا وسیله عبارت‌اند از (۱) نام یا واژه (*ónoma*) (۲) توضیح منطقی یا تعین مفهومی (*logos*) (۳) نمود بیرونی یا فیگور (*eidōlon*) و (۴) دانش

(epistēmē, knowledge). افلاطون روشن می‌کند که این دانش، دانشی است که خودش توسط سه وسیلهٔ قبلی تولید شده است. این دانش یا اپیستمه، به باور افلاطون، راه‌گذار به اندیشیدن ناب (یعنی چرخش به سوی ایده) است و از این دانش راستین، بینش یا بصیرت (نسبت به واقعیت چیزها) حاصل می‌شود؛ که این عمل فهم کردن را افلاطون در روح می‌داند. گادامر می‌نویسد «بینش‌ها نیز به واقعیت راستین تعلق ندارند، بل متعلق به شدن یا تکوین (γένεσις, *généσις*) هستند» (ص ۱۶۰). و این بدیهی است که بینش نسبت به یک چیز، خود آن چیز نیست چرا که آن چیز در روح نیست؛ بل فقط دانش و بینشی از آن در روح شکل می‌گیرد. این امر، بدین معنی است که خود لوگوس و اپیستمه همیشه در نسبت با «چیزی» فهم شده‌اند (بنگرید به یوثودموس، ۲۸۵e). این کلیت نظریهٔ دانش‌شناسی (epistemology) افلاطون است که گادامر در فصل ۴ این کتاب به تفصیل آن را به بحث می‌گذارد.

واژهٔ epistemology را اغلب به معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی ترجمه کرده‌اند، که باعث می‌شود از معنای اصلی این کلمه دور شویم، لااقل در افق اندیشه افلاطونی. البته اصطلاح epistemology برای یک علم مستقل به سال ۱۸۵۶ توسط جیمز فریر^۱ فیلسوف اسکاتلندی ابداع شده که خود به معنی نظریهٔ دانش بوده است. اما به هر حال، در صورت‌بندی نظریهٔ دانش (theory of knowledge) نزد افلاطون، تمایزگذاری مشخصی میان شناخت (gnosis) و دانش (epistēmē) و بینش (آیدتیک) یک چیز وجود دارد که می‌باید مرز معنایی آن مشخص باقی بماند. در فرمول‌بندی افلاطون - این فرمول شناخت، در فرمول اخلاقی افلاطون هم به همین ترتیب عمل می‌کند (بنگرید به کتاب دوم جمهوری) - ابتدا شناخت (gnosis) می‌آید، به‌طور مثال در حکم «بشناس خود را» (γνώθι σεαυτόν, *gnōthi seauton*)؛ و سپس از این «خود» به عنوان ابژه یا متعلق شناخت (پس از دریافت نام، فیگور و لوگوس یا تعیین مفهومی آن) یک دانش (epistēmē) نسبت به آن حاصل می‌شود. در ادامهٔ این

1. James Frederick Ferrier (1808 – 1864)

فرمول یا آرنگ شناختی، برابر با آرنگ اخلاقی افلاطون، شیوه دیالکتیکی ابطال (el-enchos) می‌آید (در حکم «شناس خود را»، عمل خودباطالی (autoelenchos). و پس از همه اینها، افلاطون از یک هوش فراتر یا gnostikē epistēmē یعنی دانش شناختی فراتر نیز سخن می‌گوید که نسبت به آن ابژه شناخت یا ابژه دانش (چیز دانستی، to epistetón) یک بینش ایجاد می‌کند.

اتیمولوژی واژه گنوسیس و اپیستمه از این وجه ما را دچار گمراهی بیشتر می‌کند. چرا که در بن‌واژشناسی gnosis این واژه از ریشه هندواروپایی gnâ به معنی دانستن گرفته شده که در واژه لاتینی gnârus نیز دیده می‌شود. همین ریشه را در کلمه (g)narratio و gnarre و narro به معنی روایت کردن نیز می‌بینیم، که مفهوم روایت را به «دانستن»، در ریشه، وصل می‌کند. می‌توان گفت روایت به نوعی منتقل کردن دانش است و شاید همین سویی بن‌واژشناختی بوده که فرانسوا لیوتار را واداشته روایت را وجه خاصی از دانش بداند.

از سوی دیگر، همین ریشه gnâ را که در gnosis هست، در واژه know و knowledge می‌توان دید که اغلب در برابر epistēmē به معنی علم یا دانش به کار برده‌اند. epistēmē, ἐπιστήμη، در زبان یونانی از فعل epístamai, ἐπίσταμαι و آن هم به معنی دانستن، فهم کردن، آشنا شدن است و epístasthai, ἐπίσταται به معنی «دانستن چگونگی انجام کاری»؛ واژه‌یی که ترکیب شده از epi (over) و histastai (to stand) از ریشه هندواروپایی sta و لفظ به لفظ به معنی «فراایستادن» است.

همان‌طور که در بالا ذکر شد، برای افلاطون گنوسیس و اپیستمه دو مرحله جدا از هم در پروسه فهم هستند، و درست مانند تفاوت connaître و savoir در زبان فرانسه که به ترتیب شناختن و دانستن معنی می‌دهد، از هم متمایزاند. در زبان انگلیسی نیز همین تمایز را می‌توان در تفاوت بین to cognize و to know, to understand (over-stand?) یافت. البته گادامر در مقاله خود اشاره می‌کند که افلاطون به جای شناختن (cognize) قاعدتاً خواهد گفت بازشناختن (re-cognize)

که به تئوری تذکار او بازمی‌گردد (بنگرید به ص ۱۶۰).

بنابر این، در تمامی مقالات این کتاب، epistēmē و epistemology به دانش و دانش‌شناسی برگردانده شد.

هستی‌شناسی یا بودشناسی؟

اصطلاح هستی‌شناسی به مفهوم شناخته‌شدهٔ امروزی آن، ابتدا به صورت لاتینی *ontologia* به سال ۱۶۰۶ در کتاب *Ogdoas Scholastica* توسط یاکوب لورهارت^۲، فیلسوف آلمانی به کار رفت. فرهنگ لغت آکسفورد آورده که نخستین کاربرد انگلیسی این واژه به صورت *ontology* به سال ۱۶۶۳ به نام گیدن هاروی^۳ فیلسوف انگلیسی ضبط شده است. لاینینتس تنها فیلسوف قرن هفدهم است که این واژه را در متن‌های فلسفی خود به کار برده، اما به عنوان یک ترم فلسفی و به مثابه «علم هستی» توسط کریستیان ولف عمومیت یافته است.

واژه *ontology* ترکیبی است از واژه *ὄν* (ón) یونانی که صفت فاعلی است از فعل *εἶμι* (eimí) به معنی «بودن»، از ریشهٔ واژهٔ پیشاهندواروپایی *hésmi* به معنی «هستم» یا «آم»؛ و *λογία* (lógia) از واژهٔ لوگوس *λόγος* (lógos) به معنی سخن، گفتار، شرح، تبیین، استدلال منطقی. *ὄντως* (óntōs) که در زبان یونانی امروزی به معنای «در واقع» است، در یونانی باستان به صورت *ὄντος* (óntos) و به معنی یک هستومند است، یعنی «آنچه که هست» یا «آن که چیزی هست» *ὄν* (to ón ti, tò ón ti). *ὄντος* حالت اضافی است از ریشهٔ *ὄν* (ón) یا *on, óv* از فعلِ بودن *εἶναι* (eînai)، و از ریشهٔ پیشاهندواروپایی *es* یا هستن (است) که در واژهٔ یونانی *ἔστι* (ésti) (هست) می‌بینیم.

2. Jacob Lorhard (Jacobus Lorhardus; 1561–1609)

3. Gideon Harvey (1636/7–1702)

پس، به طور کلی، هستی‌شناسی، علمی متافیزیکی است که در جستجوی ویژگی‌های چیزهای موجود است یا به بیان دقیق‌تر به دنبال به بیان درآوردن (لوگوس یا تبیین مفهومی) «چگونگی بودنِ هرآنچه که هست، آن گونه که هست»، یا چیستی (یا چه هستی) هستی هستند؛ یا به تعبیری که گادامر در پی هایدگر به کار می‌برد، das Sein des Seienden یا «هستی هستومندان» یا باشندگان، چه از باشندگان عالم محسوس باشند، چه از باشندگان عالم معقول (مثل باشندگان ریاضی). این تعبیر نزدیک است به اصطلاح برساختهٔ فلاسفهٔ اسکولاستیک، quidditas (quid-) dity که در لغت به معنی «چه‌بودگی» یا «چیستی» است، و منظور ذات اشیاء یا گوهر ابژه بوده است که خود، ترجمهٔ لغت‌به‌لغت اصطلاح ارسطو τὸ τί ἦν (to ti ēn eînai) εἶναι بوده، به معنی «آنچه که بوده».

از سوی دیگر، واژهٔ existence است که در ترجمه در نسبت با واژهٔ óntōs یا هستی مسأله‌آفرین می‌شود. واژهٔ existence از فعل exist از واژهٔ لاتینی existentia از فعل لاتینی existō و existere به معنی فراییش آمدن، مرئی شدن، با دید آمدن یا پدید آمدن، و در نهایت به معنی وجود یافتن، یا «به‌هستی‌درآمدن» است؛ که خود ترکیب شده از ex به معنی بیرون یا فرا، و sistere به معنی علم شدن، برخاستن یا ایستادن، از همان ریشهٔ هندواروپایی sta، که هم «ایستادن» از آن آمده هم «هستن»، و این را در فعل لاتینی asto به معنی بودن (هستن) می‌توان یافت.

گرچه در زبان فارسی واژهٔ عربی «وجود» از ریشهٔ وجد، و واژهٔ فارسی «هستی»، اغلب به جای یکدیگر یا مابه‌ازای هم به کار رفته‌اند، اما برای این که تمایز میان دو اصطلاح وجود (existence) و هستی (being) در متن فلسفی حاضر مخدوش نشود و روشن بماند، تمامی واژه‌هایی که ریشه گرفته از واژهٔ لاتینی existentia بود (شامل existence/Existenz, existent, existential/exis-) tenziell به وجود، موجود، وجودی و نظیر آن برگردانده شد؛ و تمامی واژه‌های مرتبط با واژهٔ being/Sein که پیوند معنایی با واژهٔ یونانی ὄν (ón) و εἶναι (eînai)

εἶναι، دارند با واژه‌های فارسی بودن، باشیدن، هستن، هستی ساخته شد (ادیب سلطانی می‌گوید برجاهستی). Being/Sein با حرف بزرگ به هستی و being/ seiende یا beings/die seienden با حرف کوچک، به هستومند و هستومندان برگردانده شده؛ خاصه اگر زمینه بحث حول مقولات هستی‌شناسی افلاطون و ارسطو می‌چرخیده که در آن این تمایز می‌بایست مشخص می‌شد و قابل پی‌گیری می‌بود. بنابراین، به طریق اولی، اصطلاح ontology نیز به همان صورت هستی‌شناسی - که البته مصطلح‌تر هم هست - باقی ماند. و چون هستی داشتنی است و نه کردنی، اصطلاحی که در زبان فارسی ریشه کهن تاریخی دارد و دست‌کم تا زبان فارسی میانه (پهلوی زرتشتی و ساسانی) عقب می‌رود، یعنی هستومند^۴ یا دارنده هستی، مرجح بود بر هستنده؛ که اصطلاحی است برساخته امروز.

در فلسفه، اگزیستانس یا وجود، داشته هستی‌شناختی یک هستومند یا یک موجود است و به معنی توانایی آن باشنده به داشتن تعامل با واقعیت عینی یا ذهنی است. پس وجود (existence/Existenz) حالت یا مرحله داشتن هستی (Being/Sein) است. از این وجه، این دو واژه به‌روشنی در اصطلاح‌شناسی فلسفه معاصر غربی از هم متمایز اند، گرچه هر دو در اصل به یک ریشه بن‌وازشناختی برمی‌گردند، چه از سمت زبان لاتینی چه یونانی. و می‌توان گفت وجود یا به-وجود-درآمدن زیر مجموعه مفهوم کلی هستی یا هستی داشتن است و خود دو مرحله متمایز از هم، تمایزی که در شدن و بودن می‌توان یافت. این تفاوت و تمایزگذاری میان وجود و هستی را، به طور ریشه‌ای در تفاوت رهیافت هستی‌شناختی افلاطون و ارسطو نسبت به هستی چیزها و روش تبیین این هستی یعنی در لوگوس اوسیاس آن می‌توان دید: «بینش تعیین‌کننده ارسطو، بینشی که شالوده کل آموزه مقولات او را فراهم می‌کند، این است که طبیعت واحد یگانه ذات (essence) که به توسط لوگوسی درباره ti ên eînai [هستی آنچه بوده، ذات] محدود و مفهوم شده، به هیچ‌وجه یک هستی (being) بر پایه خود

۴. مدخل هستومند (hastōmand)، فرهنگ زبان پهلوی، بهرام فره‌وشی. چاپ پنجم. ۱۳۸۶.

نیست، بل بیشتر، هستی را بر پایه خود چیز موجود (existing thing) می‌سازد.» (فصل ۸، صفحه ۳۰۹).

این روش تبیین در لوگوس پیوند ناگسستگی‌یی با نظریه صور افلاطون دارد، چرا که در بنیاد، تنوری ایده‌ها (eidē) نزد افلاطون در لوگوس قرار گرفته؛ همچنان که فیلون اسکندرانی، در یهودیت هلنی، لوگوس را وارد فلسفه یهودی کرد. البته نخستین بار هراکلیتوس بود که لوگوس را به مفهومی فلسفی و به‌عنوان اصلی در دانش به کار برد، به معنی یک اصل جهان‌شمول ابرکتیو، و به مثابه واسطی میان گفتار عقلانی و ساختار عقلانی جهان. بعدتر، افلاطون و افلاطون‌باوران، به این باور رسیدند که نوس (voûs, noûs) یا عقل شهودی در لوگوس بیان می‌شود؛ همان‌طور که رواقیون لوگوس را عقل فعال دانستند که برابر بود با جان جهان (anima mundi) در فلسفه اسکولاستیک. ارسطو، اما، لوگوس را گفتار معقول و مستدل می‌خواند و برابر با استدلال (argument) می‌گیرد. افلاطون و ارسطو در رسالات‌شان هر سه اصطلاح اسم (ὄνομα, ónoma)، حرف (ῥῆμα, rhema) و لوگوس را به کار برده‌اند. لوگوس نزد افلاطون جمله‌یی است که هم باید فعل (رما) داشته باشد، هم فاعل یا نهاد یا اسم (اونوما)، و هر لوگوسی یا درست است یا نادرست، یا صادق است یا کاذب. ارسطو در کتاب منطق (ارگانون) این سه را بر سازنده‌های اصلی یک گزاره دانسته: اونوما موضوع گزاره است، رما محمول گزاره است و لوگوس قضیه گزاره است.

کریستوفر اسمیت، مترجم انگلیسی کتاب حاضر که پیشگفتاری مهم برای درک رویکرد هرمنوتیکی گادامر نسبت به رسالات افلاطون دارد، اشاره می‌کند که ارسطو و افلاطون هردو از این نظر که فلسفه را به سوی لوگوس‌ها می‌چرخانند، شبیه به هم‌اند. فقط تفاوت ارسطو این است که او از موجود زنده آغاز می‌کند، ولی رهیافت افلاطون رهیافتی انتزاعی (ترکیبی از تعینات آیدتیک انتزاعی) به شیوه ریاضی‌گونه فیثاغوری است؛ در حالی که ارسطو به دنبال منش ثابت چیزهاست آن گونه که در آن

چیزها نمود می‌یابد: یعنی همبودی ایدوس و سترسیس (στέρησις, *sterēsis*) در یک چیز، مفهومی هایدگری از هم‌ارز-بنیادین بودن هستی و نیستی، حرکت یک چیز از نبودن (فقدان، عدم، محروم بودن، سترسیس) به سوی شدن یا آنچه که باید بشود یا «آنچه که بوده»، یا به قول فلاسفه قدیم ما حرکت از قدم به حدوث.

از سوی دیگر، وقتی افلاطون در تنوری ایده‌ها بحث می‌کند که آنچه واقعی است ابدی و جزو صور لایتغیر یا ایدوس‌هاست، میان واقعیت راستین و توهمی از واقعیت تمایز قائل می‌شود. و بنابراین آنچه را توسط حواس دریافت می‌شود فقط تقلید یا میمسیسی از آن صور ابدی یا اعیان ثابته می‌داند، که همه چیز به آن باشندگان واقعی ارجاع می‌یابد، چه باشندگان محسوس باشند چه باشندگان معقول. و از این می‌رسد به اینجا که در رساله سوفسطایی اعلام می‌کند «هستی» صورتی است که تمامی چیزهای موجود از آن صورت بهره‌مند می‌شوند و در برابر پارمنیدس پیر و مونیسیم‌النایی او محاجه می‌کند که نه تنها صورت‌هایی از این هستی وجود دارد، بلکه صورت‌هایی از نیستی یا نبودن و فقدان (*sterēsis*) هم وجود دارند و این نبودن، همان تفاوت یا دگرسانی است (که البته محل مناقشه است که افلاطون این دیالکتیک بین هستی و نیستی را به مفهومی وجودی (*existential*) می‌گیرد یا مفهومی ماهوی، یعنی مربوط به ماهیت یا هستار (*entity*)). پس برای به دست دادن گزارشی راستین یا استدلالی عقلانی یا یک تبیین منطقی ماهوی (لوگوس اوسیاس) از چیستی یک چیز در ذات خود، باید هستی و نیستی آن یا همسانی آن چیز با خودش و دگرسانی آن با چیستی دیگر چیزها بررسی شود؛ که این دو در خدمت «محدود کردن چیستی به مثابه یک ذات واحد یگانه» [آنچه که بوده، ذات، *ti ēn eīnai*, *tì ἦν εἶναι*] هستند که بسیط [ناهم‌نهاد، *ἀσύνθετον*, *asuntheton*] و ساده [*ἁπλοῦν*, *haploûn*] است و هستی این چیز موجود را می‌سازد.

به گفته گادامر این پرسشی است که افلاطون مطرح کرده که ما چه در نظر داریم وقتی مُهر «هست» (ἔστι) را بر چیزی نقش می‌کنیم. در مقاله «افلاطون

دوست من است...» گادامر تصریح می‌کند که گرچه افلاطون پاسخ روشنی به این مسأله نمی‌دهد، اما پاسخش در آموزه ایدوس نهفته است - و با وجود نقدی که ارسطو به افلاطون دارد و در مقابل، بنیاد هستی‌شناختی جدیدی به ایدوس به مثابه ذات می‌بخشد - با این حال خود افلاطون به آپوریای (aporia) نهفته در آموزه ایدوس اذعان داشته؛ و سپس از یک یوپوریا (euporia) در پی این آپوریا سخن می‌گوید، یعنی راه برون‌رفت از این سرگشتگی (فیلبوس ۱۵c). گادامر در ادامه مسیر هستی‌شناسی هرمنوتیکی هایدگر، این راه برون‌رفت را از طریق تفسیرهای گشوده هرمنوتیکی از منطق گفتاری دیاالوگ‌های افلاطون می‌یابد، یا گفتارهایی که تبدیل به گفتمان می‌شوند، دیاالوگ‌هایی که دیسکور می‌شوند. و اینچنین گادامر با نظریه هرمنوتیکی تفسیر که خود در طول نیم قرن متحولش کرده، رو در رو با افلاطون به گفتگو می‌نشیند.

امین اصلانی

روزهای پایانی ۱۳۹۹

:: پیشگفتار مترجم انگلیسی

این کتاب ترجمه‌یی است از هشت پژوهش شناخته شده از هانس-گئورگ گادامر درباره افلاطون. گرچه تمامی این مقالات، هنر تفسیرگری گادامر را که به خاطر آن بسیار شهره شده، به نمایش می‌گذارند و در واقع نمونه‌هایی هستند از نظریه هرمنوتیکی که او در اپوس ماگنوم [شاهکار] خود، حقیقت و روش^۱، به دقت شرح کرده و به تفصیل بسط داده، اما هر کدام از دوره‌یی متفاوت در سیر تحول اندیشه گادامر می‌آیند، و نکته سنجی‌های هر مقاله به نوعی متفاوت است با مقاله دیگر. دو پژوهش اول، آثار متأخرتر گادامر هستند، یعنی «لوگوس و ارگون در لوسیسی افلاطون»^۲ و «براهین نامیرایی در فایدون افلاطون»^۳. این دو پژوهش ابتدای این کتاب آمده زیرا از همه روشن‌تر رویکرد هرمنوتیکی گادامر را به افلاطون نشان می‌دهد، رویکردی بسیار متفاوت با آنچه جهان انگلیسی‌زبان با آن

1 *Wahrheit und Methode* [Tübingen, 1965]

2. *Logos und Ergon im platonischen "Lysis"*, Gadamer, *Kleine Schriften III* [Tübingen, 1972], pp. 50-63.

3. *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons "Phaidon"*, *Wirklichkeit und Reflexion-Walter Schulz zum 60. Geburtstag* [Pfullingen, 1973], pp. 145-61.

آشناست؛ گرچه رویکردی است که ماقاعدتاً بسیار خوب درک می‌کنیم، به‌خاطر تحولی که در فلسفه زبان‌مان، از ویتگنشتاین متاخر تا آوستین، رخ داده است. گادامر تأکید دارد که هریک از دیالوگ‌های افلاطون باید همچون زبانی به-بیان-درآمده [گفتاری] فهم شود، همچون مباحثه‌یی در حال بسط و گسترش. بنابراین، این دیالوگ نه تنها باید با بذل توجه به معنای ابژکتیو^۴ گفت‌پردازی^۵ گزاره‌ها تفسیر شود، بلکه همچنین در درجه اول باید با توجه به معنای گفت‌پردازی بازدارنده^۶ و معنای گفت‌پردازی وادارنده^۷ که در گزاره‌ها نهفته است، بررسی شود. در هر دو مورد، چه لوسیس چه فایدون، ما با موقعیت خاصی سروکار داریم که در آن سقراط با افرادی سخن می‌گوید که دغدغه‌های خاص دارند، که هم نسبت به این که چه کسی هستند و هم این که چه کاری می‌کنند، افق‌های [معنایی بی] را تعریف می‌کنند که سقراط می‌خواهد بیان کند یا می‌تواند بیان کند. پس پیدا کردن غلط‌های فاحش در منطق استنتاجی استدلال‌های سقراط یک مسأله است - غلط‌هایی که خود افلاطون به‌خوبی از آنها آگاه بوده و اگر گادامر درست بگوید افلاطون خودخواسته خواننده را با آن غلط‌ها مواجه می‌کند- و از سوی دیگر دریافتن تأثیر پداگوژیک^۸ آنچه سقراط می‌گوید، به‌کل مسأله‌یی دیگر است. گادامر به ما می‌گوید که در مباحثه زنده، ما چندان هندسی (*more geometrico*) پیش نمی‌رویم، بل در عوض به پس و به پیش می‌رویم، اغلب به‌طوری غیرمنطقی، از حوزه‌یی تا حوزه‌ی دیگر، در درون یک زمینه یا موقعیت خاص، که خود از حدود آنچه که به یکدیگر می‌گوییم تعریفی به‌دست می‌دهد. و موفقیت چنین مباحثه زنده‌یی به‌هیچ‌وجه نباید با توانمندی منطقی آن سنجیده شود، بل باید براساس تأثیرگذار بودن آن در روشن کردن گوهر موضوع بحث سنجیده شود، تا آنجا که شرایط محدود هر مباحثه‌یی اجازه می‌دهد.

دوپسر جوان -یکی عاشق پاک‌باخته که مدام در حال ترغیب آن دیگری است که این عشق را پس می‌زند- فقط زمانی می‌تواند هدایت شوند که بنشینند پای بحث این

4. locutionary

5. illocutionary

6. perlocutionary

که دوستی و عشق چیست. و مشابه آن دو، کِیس و سیمپاس هستند، دو «فیثاغوری» که به هر حال برای شان فحوای مذهبی فیثاغوری‌گری اهمیت خود را از دست داده، و فقط تا آنجایی واقعیتِ روح را درک می‌کنند که دانش‌شان از واقعیتِ ریاضی به آنها اجازه می‌دهد. به علاوه نباید گمراه شویم وقتی هر یک از این دیالوگ‌ها با یک آپوری یا یک سرگشتگی پایان می‌یابد (آپوریایی که سقراط اغلب با سفسطه بحث را به آن سو می‌کشانند)، به جای آن که با یک پاسخ روشن و با دلیل آوری متقاعدکننده به نتیجه برسد. در مقابلِ یک استنتاج روشمند، در این گونه مباحثات، پرسشی از این دست بر پاسخ چیرگی دارد. مباحثاتِ خوب، برانگیختن به اندیشیدنِ بیشتر و فراتر است و دقیقاً در آن نبوغِ پداگوژیکِ [إلنخوس، *elenchos*] نهفته است.

درباره منشِ گفتاریِ دیالوگ‌های افلاطون باید نکته دیگری را هم متذکر شویم. گادامر نشان می‌دهد که یک مباحثه خوب از قوای بشریِ «کنش‌های مربوط به سخن» سرچشمه می‌گیرد. در عوض، ساختار آن، همچون ساختار *Spiel* است، *Spiel* نه به معنای بازیِ سرگرمی (*game*) که ما قوانینی را در آن دنبال می‌کنیم، بلکه به معنای بازی یا نمایش (*play*) است که ما به آن می‌پیوندیم (بنگرید به حقیقت و روش، ۱۰۷). بنابراین، گرچه ویتگنشتاین، آوستین و سِرل کمک قابل توجهی بوده‌اند برای درک آنچه گادامر در ذهن دارد، وقتی آنها نیز به فراسوی تصویرِ کوتاه‌نظر و محدودِ منطق و زبان حرکت کرده‌اند؛ ولی باید در ذهن داشته باشیم که وقتی گادامر مانند آنها زبانِ بیان‌شده را از تخصیص دادن‌های روشمندِ علمی جدا می‌کند، با این حال یک تفاوتِ آشکار میان فهم او از زبانِ گفته‌شده و فهم آن اندیشمندان از این امر وجود دارد. برای گادامر زبان ابزاری نیست که ما استفاده می‌کنیم بل چیزی است که مقدم است بر ما، و ما خود را به نمایشِ آن تسلیم می‌کنیم. این واقعیت با نقش واژه اُیکِیون (*oikeion*) در رساله لوسیپس روشن شده است. البته اگر به آن گوش بسپاریم، یا به آن تن بسپاریم آن‌طور که «بازیگرانی» رام و سرب‌راه به نمایش یا بازیِ زبان در یک مباحثه خوب تن می‌سپارند؛ تن سپردن به اُیکِیون، یعنی جایی که در آن ما احساس در-خانه-بودن می‌کنیم و وابسته

است به موقعیتی که در آن برای مان معنای دوستی و عشق آشکار می‌شود، همان‌طور که برای هم‌سخنان در این بحث روشن شده است.^۷

دو پژوهش‌درباب جمهوری که در پی می‌آید، یعنی «افلاطون و شاعران»^۸ و «دولت آموزشی افلاطون»^۹، مربوط به دورانی قدیمی‌تر هستند که در آن تحریف سنت به‌توسط مردم‌فریبی سوفسطایی دغدغه‌ی حیاتی بود. در همین نوشته گادامر است که افلاطون «انتقادی» برجسته می‌شود، افلاطونی که تشخیص داد آموزش سنتی و شاعری سنتی دیگر نمی‌تواند کارکرد داشته باشد؛ در موقعیتی که اتوس [خوی زمانه] مشترک که به‌تهایی بنیادی برای اهمیتِ پداگوژیکی و اخلاقی شاعری فراهم می‌کند، فروپاشیده است. در چنین موقعیتی که در آن رأی عمومی بر این است که «هیچ کس آنچه عادلانه است بالا راده انجام نمی‌دهد»، هومر و تراژدی‌نویسان بزرگ دیگر در برابر سوءاستفاده بلاغی از شعرشان توسط آنهایی که در پی قدرت سیاسی آن اشعار را به‌کار می‌برند، ایمن نیستند. درواقع، خود شعر آنها، زمانی در دست سوفسطائیان به پراکندگی بیشتر روح شهروندان دولت کمک می‌کرد. در برخوانی تقلیدی، حتی اگر مشاهده‌گری به نیابت از شاعر با دیگران شعری را در میان بگذارد، روح خود را فراموش می‌کند. پس از این‌رو، نه شاعری که فقط فلسفه - یعنی آنچه که می‌تواند روح را در یک خودشناسی متمرکز بازسازی کند - خواهد توانست روح‌های شهروندان را تیمار کند و دولت «به‌تقریب درمان‌ناپذیر» را درمان سازد. پس می‌بینیم که نقد سره‌خواه^{۱۰} افراطی نسبت به شاعران باید همچون پاسخی استهزایی به افراطی‌گری نهفته در بی‌پروایی و بی‌مرامی سوفسطایی برداشت شود.

۷. برای بحث گادامر درباره مفهوم اُیکینون، بنگرید به فصل اول همین کتاب. (مترجم فارسی)

8. Plato und die Dichter, 1934; reprinted in Gadamer, *Platos dialektische Ethik* [Hamburg, 1968], pp. 181-204

9. Platos Staat der Erziehung, 1942; *ibid.*, pp. 207-20.

10. puritanical

گرچه که قصد انتقادی این پژوهش‌های متقدم به نوعی در تضاد با اندیشیدن دوره متأخر گادامر قرار می‌گیرد، باید توجه کرد که در پایان دومین مقاله، گادامر ارجاع می‌دهد به «قانون واحد و کثیر، عدد و هستی». همان‌طور که مقاله بعدی روشن می‌کند، این ارجاع نشانه‌ی است از آگاهی فزونی‌یافته گادامر به حساسیت افلاطون به تناهی بشری و محدودیت‌های نقد عقلانی. در هر آنچه که موجودات بشر یگانگی و هارمونی را در آن مستقر می‌کنند، چه در روح بشر باشد چه در دولت، اصلی از نامحدودبودن خود را داخل می‌کند: عدد دوی نامتین، آپیرن [نامحدود، بی‌کران، *apeiron*]، نامتین‌بودن و تناهی بشری تبدیل می‌شود به درونمایه‌های مقالاتی که در ادامه می‌آید.

در «دیالکتیک و سفسطه در نامه هفتم افلاطون»^{۱۱}، گادامر به ضمیمه تشریحی افلاطون درباره ابزارهای دانش می‌پردازد: نام یا کلمه، توضیح یا تعین مفهومی، مثال یا تصویر، و خود بینش. گادامر در هماهنگی با اصول هرمنوتیکی خود، بار دیگر اصرار می‌ورزد که باید به زمینه این ضمیمه تشریحی و به حالت گفتار^{۱۲} در آن توجه کنیم. این ضمیمه، بازگشت دوباره‌ی به تعالیم شفاهی و پیش‌آموزشی است. از این‌رو، گرچه ممکن است در اینجا به آموزه‌هایی برای شاگردان پیشرفته‌تر اشاره‌ی شده باشد، یعنی آموزه‌های تجزیه [*dihairēsis*] و ترکیب [*synagōgē*] در تعین مفهوم و در نهایت آموزه عدد یک و عدد دوی نامتین، اما نمی‌توانیم انتظار توضیحی برای این آموزه‌ها در اینجا داشته باشیم. آنچه در اینجا می‌یابیم بیانی برجسته از مسأله تناهی و محدودیت‌های بشری است.

کل ابزارهای دانستن چیزی که موجودات بشری می‌توانند در دسترس خود قرار دهند، شامل خود بینشی که انسان می‌تواند به دست آورد، این تمایل را دارند که سد راه شوند و بر خودشان تأکید کنند، به جای آن که شفاف باقی بمانند تا آن چیزی که

11. Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief, *ibid.*, pp. 224-47

12. mode of discourse

منظورِ نظر [برای دانستن] بوده خود را بنماید. پس این چنین می‌شود که حتی اگر ما می‌باید دانش ریاضیاتی و اثبات‌های متقاعدکننده‌اش را برای مقابله با سوءاستفاده بلاغی سوفسطائیان از قدرت کلمات در ترغیب کردنِ دیگران (نیروی نهفته در نام، *dynamis* *tōn onomatōn*) ایدنال بدانیم، و حتی اگر می‌باید یک دیدِ هرچند لحظه‌ای به ایده اصلی و ثابتِ پشت کلمات معمولی با ابهامات اجتناب‌ناپذیرشان به دست آوریم، [با این همه] در مسائل فلسفی خیر و عدل هرگز نباید بینشی چنین قطعی و صلب حاصل کنیم، که اگر کسی نمی‌خواهد آن را ببیند بتوان او را به دیدنِ آن واداشت. سوفسطائیان مانند ثراسوماخوس یا کالیکلس هرگز حقیقت را نخواهند دید و حتی می‌توانند این گونه جلوه دهند که کسی که عملاً حقیقت را می‌بیند، گویی آن حقیقت را ندیده است.

در «دیالکتیک نانوشته افلاطون»^{۱۳}، گادامر به‌طور خاص به آموزه اعداد می‌پردازد، آموزه یک و دوی نامتعیین. آنچه گادامر از این آموزه درمی‌یابد به هیچ وجه اصول دوتایی نیست که بتوان آن را از یک سیستم روابط آیدتیک استنتاج کرد، بلکه برعکس، بیانی از حدود بینش بشری است و بنابراین بیانی از دقیقاً ناممکن بودنِ هرگونه سیستماتیزه کردن است. در مقابلِ مفسران نوافلاطونی که برای‌شان عددِ یک یا واحد اهم مهم است، گادامر تأکید می‌کند بر «هم‌ارز-بنیادین بودن»^{۱۴} (*gleichursprünglichkeit*) عدد دوی نامتعیین و عدد یک. با پس‌زمینه‌ی از این هم‌ارز-بنیادی، عدد یک چون اصلِ کلِ لوگوس‌ها ظاهر می‌شود، کل زبان، که قابل تقلیل دادن به اجزاء اتمی خود نیست. «حاصل جمع» ایده‌ها در درهم‌تیدگی‌شان، می‌رسند به اجزاء تشکیل‌دهنده منفردشان، لایه‌های مختلف آیدوس‌های برش‌ناپذیر (*atoma eidē*) یا ایده‌های اولیه. مانند ویتگنشتاین که در به‌نقدکشیدنِ اتم‌باوریِ منطقی، متوسل می‌شود به استدلالِ رسالهٔ ثنایتوس، در مقابلِ مسألهٔ تقلیل دادنِ واقعیت به عناصر اولیه، گادامر نیز برای ارایه آموزه

13. Platons ungeschriebene Dialektik, *Kleine Schriften III*, pp. 27-49

۱۴. *equifundamentability*. برای توضیح بیشتر دربارهٔ این واژه بنگرید به پانوش ۲۸

عدد یک نزد افلاطون به مثابه نقدی بر اتم‌باوریِ الثایی در ایده‌ها، به رسالهٔ ثائیتوس توسل می‌جوید. گادامر متذکر می‌شود که حوزه‌های عدد یک، یعنی هستی، خیر کلیه، و امر زیبا، مانند بالاترین اجناس نیستند، اجناسی که می‌تواند برابر باشد با تمامی انواعی که آن را در بردارد؛ بلکه مانند ایده‌های فراگذرنده و استعلایی هستند که گرچه مانند نور روز همه‌جا حضور دارند، به هرآنچه که از آن ایده‌ها بهره‌مندی دارد، می‌رسند. برای گادامر این قضیه بدین معناست که ما به‌عنوان ابناء بشر هرگز نمی‌توانیم به یک نگاه از بالا نسبت به کل نائل شویم، نگاهی که به ما اجازه دهد این همه را سیستماتیزه کنیم، بل در عوض خود را در مسیری در درونِ تمامیت سخن گفتن و اندیشیدن می‌یابیم که همیشه تا سرحدِ افق‌های چشم‌انداز ما می‌رسد. به‌مطابقت، اگر از اصل دوی نامتعیین آغاز کنیم، می‌بینیم که هر لوگوسی که وحدت می‌بخشد و تعریف می‌کند، در حوزهٔ مشخصی از تجربهٔ ما مرزهایی را تعیین می‌کند، و با وجودِ آن پس‌زمینه [هم‌ارز-بنیادین بودنِ یک و دوی نامتعیین] چنین می‌کند و در درون مجموعه‌یی از آنچه که همچنان نامحدود باقی می‌ماند، در درونِ آپِژُن که رسالهٔ فیلبوس از آن سخن می‌گوید یا در دوی نامتعیین (*ahoristos dyas*). در این نقطه، کاربردِ دیگرِ استعارهٔ عددِ حاصل‌جمع به‌دست می‌آید، یعنی این که مجموعهٔ اعداد تا بی‌نهایت به فراسوی هر حاصل‌جمع مشخصی که بتوان برایش حد تعیین کرد، گسترده می‌شود. پس عدد یک و عدد دوی نامتعیین برای گادامر همچون مدل‌هایی ظاهر می‌شوند که بیانگر غیرقاطع بودن، ناتمام بودن و بی‌پایان بودنِ (*Unabschliessbarkeit*) ضروری در تمام سخن گفتن‌ها و جستارهای بشری هستند. دقیقاً در همین جاست که گادامر تأیید و تصدیق از نهادهٔ خود نزد افلاطون می‌یابد، نهادهٔ اولویت پرشش بر پاسخ قطعی (بنگرید به حقیقت و روش، ۳۵۱-۳۴۴).

در «ایده و واقعیت در تیمائوس افلاطون»^{۱۵}، گادامر اصل هر منوتیکِ توجه دقیق به حالت گفتار در متن را با نتایج برجسته‌یی به‌کار می‌گیرد. گادامر توانسته نشان دهد که در درونِ آنچه عموماً به‌عنوان موثوسی پیوسته فرض شده - موثوسی که واقعیت را از منظر

یک دمیورگوس [دمیورژ، صانع، demiurgos] اسطوره‌ای شرح می‌کند- درواقع یک منطق‌پدیدارشناختی درونی و ذاتی وجود دارد، و این که دست‌کم در توضیح ساختار احجام منتظم در هماهنگی با آنانکه [ضرورت، *anankē*] این منطق از نظر ریاضی دقیق است. گادامر استدلال می‌کند که خداوند اسطوره‌ای در این بخش هیچ نقشی ایفا نمی‌کند، بخشی که کیفیتی مشخصاً متفاوت با باقی دیالوگ دارد؛ و درواقع در اینجا در تضاد با رساله‌های لوسیوس و فایدون، افلاطون به‌راستی حجت و اثباتی را برای فهم آنهایی که دانش ریاضی دارند ارائه می‌کند (علم فن تقطیع احجام^{۱۶}). این بینش به بینش فراتری راه می‌یابد: این بینش که آنانکه، تا وقتی می‌تواند «وادار» شود که برای خداوند عناصری با پیش‌نظمی در معقولات تدارک ببیند، فقط یک مانع منفی برای نظم عقلانی نیست، آن‌طور که اغلب مفسران (کُرنفورد^{۱۷}) چنین برداشت کرده‌اند؛ بلکه یک «فرصت هستی‌شناختی» است، وقتی می‌بینیم آنچه که [ضرورت] در تدارک دیدن عناصر با یک پیش‌نظم به انجام می‌رساند، به‌راستی زیبا است حتی اگر به‌خاطر طراحی‌شان چنین نباشد.

پژوهش پایانی، «افلاطون دوست من است، حقیقت برای من دوست‌تر»^{۱۸}، بار دیگر آموزه عدد نزد افلاطون را پیش می‌کشد، این بار با قراردادن آن در برابر درک ارسطو از لوگوس اوسیاس [تعریف جوهری، *logos ousias*]. گادامر در اینجا باز می‌گردد به نقطه آغاز در افلاطون: بینش بی‌لغزش سقراط درباره آنچه خیر و عدل است در زمانی که همه دیگران نسبت به این مفاهیم از عقیده‌یی به عقیده دیگر، به‌طوری متناقض، از این سو به آن سو در نوسان‌اند. سقراط آشکارا آنچه عدل است می‌بیند، درست به همان طریقی که یک ریاضی‌دان روابط میان واقعیات ریاضیاتی را می‌بیند، یعنی با وضوح کامل. متعاقباً، امر ریاضیاتی، و خلاصه خود عدد فی‌نفسه (بنگرید به حقیقت و روش،

16. stereometry

17. Cornford

18. *Platos dialektische Ethik*, pp.251-68

۳۹۰) برای افلاطون مبدل به امری پارادایماتیک می‌شود. در تضاد با این امر، ارسطو در اندیشیدن به طبیعتِ لوگوس، از مدلِ موجودِ زنده آغاز می‌کند. افلاطون و ارسطو از این نظر مانند هم‌اند وقتی هردو فلسفه را به‌سوی لوگوس‌ها می‌چرخانند، به این سو که ما چگونه از چیزها سخن می‌گوییم (πῶς λέγεται). اما چون ارسطو از موجودِ زنده آغاز می‌کند، رهیافتِ افلاطون به لوگوس‌ها برای ارسطو یک انتزاع (ریاضی‌گونه) فیثاغوری جلوه می‌کند. برای ارسطو، لوگوس اوسپاس یک حاصل جمع نیست، ترکیبی از تعینات آیدتیک انتزاعی؛ بلکه بیشتر لوگوس اوسپاس بیانگر منشِ ثابت^{۱۹} [آنچه که بوده، ذات، ti ēn einai, ti ἦν εἶναι] بسیط [ناهم‌نهاد, ασύνθετον, asyntheton] یا ساده [ἁπλοῦν, haploûn] است، آن‌گونه که آن منش در آن چیز به‌نمایش درآمده است. پیامدهای موضع ارسطو در مسأله پَسودُس [کذب، دروغ, pseudos] از همه بیشتر مشهود است. برای افلاطون کذب یا دروغ ترکیبی نامناسب از ایده‌های نادمساز و ناهماهنگ یا «غیرهارمونیک» است، اما برای ارسطو کذب کارکردی است از خود-نماییِ خود چیز زنده. از آنجا که چیز زنده همواره ترکیب یافته است از سترسیس [فقدان، عدم, strēsis] و ایدوس - ترکیبی از نبود یا محرومیت و صورت، و تا آنجا که آن چیز زنده در حرکت است از نبودنِ آنچه که هست به‌سوی تکمیل یافتن و به‌انجام رسیدنِ خود [از حالت قدم به حدوث] - هرگونه خودنمایاندن و متقابلاً هرگونه سخن‌گفتن از آن، میان آنچه که آن چیز «نیست» و آنچه که آن چیز «هست»، باقی می‌ماند. بنابراین ارسطو ثابت می‌کند که به مفهومی هایدگری، اندیشمندی «مقدم‌تر» است نسبت به افلاطون^{۲۰}. هایدگر به هم‌ارز-بنیادین بودنِ هستی و نیستی قائل است. همان‌طور که گادامر در نتیجه‌گیریِ مقاله خود اشاره می‌کند، ارسطو و افلاطون هردو همچنان از یک نگرستنِ «ناب» سخن می‌گویند، که نزد ارسطو یک تنوریا [نگره, theoria] به نوسِ [خرد, nous] الهی است و نزد افلاطون بصیرتی به ایده‌ها.

19. invariant character

۲۰. بنگرید به یادداشت مترجم انگلیسی در فصل آخر این کتاب، پانویست ۶۸.

در پایان مایلم اضافه کنم که در ملاقات‌های متعددی که با پروفیسور گادامر داشتم، تغییرات بسیاری در ترجمه صورت گرفت که در غیر این صورت حاصل کار ترجمه‌ی سراسر است، مستقیم و یک‌وجهی از آلمانی از آب درمی‌آمد. امید ما این بود که بدین وسیله معنا روشن‌تر شود و متن برای خواننده انگلیسی خواندنی‌تر. من به سازمان «وقف ملی برای علوم انسانی» دین بسیار دارم که هم شرایط این دیدارها را فراهم کرد و هم از پروژه ترجمه این کتاب بی هیچ چشم‌داشتی حمایت کرد.

پُل کریستوفر اسمیت