

«مارتین هایدگر»

شناختی که از طریق علوم حاصل می‌شود، معمولاً در گزاره‌هایی بیان می‌شود و به صورت نتایجی فراروی ما قرار می‌گیرد که توان درک و استعمال آن را داریم. اما «نظریه»ی یک متفکر، آن است که در میان گفته‌های او ناگفته باقی می‌ماند و ما از آن پرده برمی‌داریم و بنابراین می‌توانیم خود آن را شرح و بسط دهیم.

برای آنکه آنچه را یک متفکر برای آینده ناگفته باقی گذاشته، تجربه کنیم و بشناسیم، باید گفته‌های او را مدّ نظر قرار دهیم. نیل کامل به این مقصود مستلزم بررسی کلیه «محاورات» افلاطون در ارتباط با یکدیگر است. چون وصول به چنین مقصودی غیر ممکن است، باید شیوه متفاوتی اتخاذ کرد تا به ناگفته‌های تفکر افلاطون دست یافت.

آنچه در تفکر افلاطون ناگفته باقی مانده تغییری است که در ماهیت حقیقت رخ داده است. اینکه این تغییر واقع شده، اینکه این تغییر عبارت از چیست، و اینکه بر اثر این تغییر ماهیت حقیقت چه نتیجه‌ای حاصل شده است، همه را می‌توان در تفسیر «تمثیل غار» روشن ساخت.

«تمثیل غار» در ابتدای کتاب هفتم «محاوره»ی درباره ماهیت پلیس (جمهوری، کتاب هفتم، 514الف 2 تا 517الف 7) مطرح شده است. «تمثیل» گزارش یک داستان است که در آن سقراط و گلاوکن با یکدیگر گفتگو می‌کنند. سقراط داستان می‌گوید و گلاوکن از آگاهی او حیران می‌شود. ترجمه‌ای که از این متن فراهم آورده‌ایم، حاوی عباراتی است که برای روشن‌سازی متن یونانی به آن افزوده‌ایم و چنین عباراتی در پرانتز قرار گرفته‌اند.

(گفتم) «چنین تصور کن که مردمانی در زیر زمین در مسکنی غارگونه زندگی می‌کنند. مدخل غار راهی طولانی به سمت بالا و در جهت روشنایی است که کلّ غار بدان منتهی می‌شود. این مردم از زمان طفولیت، در حالی که پاها و گردنشان در زنجیر بوده، در این مسکن زیسته‌اند. به این دلیل، آنان در یک مکان ثابت قرار دارند، به نحوی که فقط چیزهایی را می‌بینند که در مقابلشان قرار گرفته است، و

چون در زنجیرند قادر نیستند سرهایشان را به اطراف بچرخانند. البته، از آتشی که در نقطه‌ای مرتفع و دور از آنان در پشت سرشان افروخته شده، نوری به آنان می‌رسد. بین آتش و زندانیان در زنجیر (یعنی، پشت سر آنان) در سطحی بلندتر از زندانیان [در ارتفاع خاصی] راهی کشیده شده است. تصور کن در طول راه دیوار کوتاهی ساخته‌اند، شبیه پرده کوتاهی که عروسک گردانان می‌آویزند تا از روی آن عروسکهایشان را نمایش دهند» گفت: «تصور کردم».

(گفتم) «حال تصور کن که در طول این دیوار کوتاه، مردمانی در حال حمل اشیایی چون مجسمه‌ها و پیکره‌های تراشیده از سنگ و چوب، و بسیاری از اشیاء دست‌ساز دیگرند که از بالای دیوار نمایان است. همانطور که انتظار می‌رود بعضی از افرادی که این اشیاء را حمل می‌کنند (در طول مسیر) با یکدیگر سخن می‌گویند و برخی خاموشند».

گفت: «شما در اینجا صحنه عجیبی را به تصویر کشیدید، و اینها نیز زندانیانی عجیب و غیر عادی هستند».

گفتم: «آنان بسیار شبیه ما انسانها هستند. نظر شما چیست؟ این مردم از آغاز به تنهایی (بدون کمک دیگران) و نه به کمک دیگران، هرگز نتوانسته‌اند چیزی را جز سایه‌هایی که نور آتش (به طور مداوم) بر دیوار مقابل آنان افکنده است، ببینند».

گفت: «در حالی که آنان مجبور بوده‌اند در سراسر حیاتشان سرنجنبانند، چگونه ممکن است غیر از این باشد؟»

(گفتم) «آنان از چیزهایی که در طول راه (پشت سر آنها) حمل می‌شد، چه می‌دیدند؟ آیا چنین نیست که فقط اینها (سایه‌ها) را می‌دیدند؟»

گفت: «یقیناً».

(گفتم) «اگر آنان می‌توانستند درباره آنچه دیدند سخن بگویند و آن را مورد بررسی قرار دهند فکر نمی‌کنی آنچه را روی دیوار می‌دیدند، موجود می‌پنداشتند؟»

گفت: «باید چنین باشد».

گفتم) «حال چه می‌شود اگر در این زندان صدا طوری منعکس شود که بر دیوار روبروی آنان (که همواره و تنها آن را می‌بینند) طنین بیندازد؟ اگر یکی از افرادی که پشت سر زندانیان در بند راه می‌رود (و چیزهایی را حمل می‌کند) صدایی ایجاد کند، آیا گمان می‌کنی که زندانیان گوینده را کسی غیر از سایه‌ای تصور کنند که از روبروی آنها می‌گذرد؟»

گفت: «به زئوس قسم، تصور دیگری نمی‌کنند.»

گفتم: «در مجموع، زندانیان در زنجیر، غیر از سایه‌های اشیایی که حقیقی و آشکارند چیزی نمی‌بینند»

گفت: «مسئلاً باید چنین باشد.»

گفتم: «حال مرحله‌ای را در نظر بگیر که زندانیان از زنجیر آزاد می‌شوند؛ و ملازم آن آزادی، نادانی و جهالت آنان نیز رخت برمی‌بندد، و نیز توجه کن که اگر قرار باشد اتفاقات بعدی برای زندانیان بیفتد، چه نوع نادانی و جهالتی باید رخت بندد. اگر زنجیرهای یکی از زندانیان گسسته شود و مجبور شود به طور ناگهانی برخیزد، به اطراف بچرخد، گام بردارد و به سوی روشنایی بنگرد، انجام هر یک از این اعمال برای او با درد و رنج همراه خواهد بود، و روشنایی درخشنده او را از نگرستن به اشیایی که پیش از این سایه‌های آنها را دیده بود عاجز خواهد کرد. (اگر قرار بود همه این حوادث برای این زندانی رخ دهد) گمانی می‌کنی اگر کسی می‌خواست او را آگاه کند که آنچه قبلاً می‌دیده چیزی جز امور واهی (صرف) نبوده، و اکنون او به موجودات بسیار نزدیکتر است؛ یا او را مطلع گرداند که در نتیجه چرخش به سوی آنچه موجودیت بیشتری دارد به نحو صحیح‌تری می‌تواند ببیند، او چه می‌گفت؟

اگر قرار بود کسی (در آن زمان) یکی از اشیایی را که در حال گذر هستند به او نشان دهد و او را وادار کند تا به این پرسش پاسخ دهد که این شیء چیست، آیا فکر نمی‌کنی که به بن بست می‌رسید و تصور می‌کرد آنچه قبلاً (با چشمان خودش) دیده است از آنچه اکنون (توسط دیگری) به او نمایانده می‌شود، نامستور و حقیقی‌تر است؟»

گفت: «بله، مطمئناً.»

(گفتم) «حتی اگر کسی او را وامی داشت تا به نور زنده آتش نظر کند، آیا چشمانش صدمه نمی‌دید، و (به عقب) به سوی آنچه توانایی نظاره آن را داشت، نمی‌گریخت؟ آیا به این نتیجه نمی‌رسید که (آنچه قبلاً بدون کمک دیگران می‌توانست ببیند) از آنچه اکنون به او نمایانده می‌شود، روشن‌تر است؟

گفت: «دقیقاً اینطور است.»

(گفتم) «اما اگر بنا بود کسی با توسل به زور، کشان کشان او را (که از زنجیرهایش رها شده بود) از غار بیرون آورد و از سربلایی تند و ناهموار آنجا بالا بکشد، و تا زمانی که او را در معرض نور خورشید قرار نداده، رخصت رفتن به او ندهد، آیا کسی که بدین گونه تحت فشار قرار می‌گرفت احساس درد و خشم نمی‌کرد؟ آیا وقتی به نور خورشید می‌رسید، نور شدید چشمان او را خیره نمی‌کرد؟ و در این صورت آیا می‌توانست هر یک از اشیایی را که اکنون بر او نمایانده شده است، نامستور و حقیقی بداند؟»

گفت: «او اصلاً قادر نخواهد بود آنها را نامستور و حقیقی بداند یا دست کم فوراً این تشخیص برای او امکان‌پذیر نیست.»

(گفتم) «تصور می‌کنم، اگر قرار است شخص، با چشمانش آن چیزی را درک کند که در بالاست (یعنی خارج از غار و در نور خورشید)، پس معلوم است که باید فرآیند عادت پیدا کردن صورت گیرد. در این فرآیند او در ابتدا و به نحو خیلی آسان می‌تواند سایه‌ها را ببیند و در مرحله بعد می‌تواند به تصاویر افراد و اشیاء، آن‌طور که در آب منعکس می‌شود، نگاه کند. اما بعد از این او می‌تواند به خود اشیاء (خود موجودات، به جای انعکاسهای تیره و تار آنها) بنگرد. اما در نگاه به خود اشیاء نیز برای او مشاهده اشیاء آسمانی یا خود اشیاء در شب و در نور ماه و ستارگان آسانتر است تا مشاهده آنها به وسیله خورشید و نور آن در طول روز.»

[گفت:] «یقیناً چنین است.»

(گفتم) «اما تصور می‌کنم سرانجام او در وضعیتی قرار گیرد که بتواند خود خورشید را نظاره کند و نه فقط انعکاس آن را در آب یا در هر جای دیگری که ممکن است نمایان شود، بلکه خود خورشید را آن‌طور که به تنهایی در جایگاه خاص خود قرار دارد، بنگرد و به تفکر در مورد ماهیت آن پردازد.»

گفت: «ضرورتاً چنین خواهد بود»

(گفتم) «پس از انجام تمام این مراحل، او در این زمان خواهد توانست دربارهٔ آن (خورشید) این نتایج را بدست دهد: خورشید است که فصول و سالها را پدید می‌آورد، بر هر چه هم اکنون در قلمرو امور قابل مشاهده (در نور خورشید) وجود دارد، حکم می‌راند؛ و افزون بر این، علت همه چیزهایی است که به نحوی در برابر دیدگان مردمی (که در غار زندگی می‌کنند) قرار دارد.»

گفت: «بدیهی است که او پس از اینکه آنها (سایه‌ها و بازتابهای صرف) را پشت سر بگذارد، به اینها (خورشید و هر آنچه در پرتو آن است) دست خواهد یافت»

(گفتم) «پس از آن چه می‌شود؟ اگر او بار دیگر به یاد مسکن اولیهٔ خویش، «علم»ی که در آنجا آن را حدّ مطلوب می‌دانست، و کسانی که زمانی با او در زنجیر بودند، بیفتد؛ آیا فکر نمی‌کنی که خود را به سبب تغییر حالی (که برایش رخ داده) سعادت‌مند بداند و برای زندانیان غار اظهار تأسف کند؟» گفت: «بسیار محتمل است.»

(گفتم) «اما اگر (در میان مردم) در محلّ مسکن پیشین (یعنی در غار) برخی افتخارات و سربلندیها به کسانی داده می‌شده که با تیزبین‌ترین دیده، اشیای در حال گذر (یعنی امور روزمره) را می‌دیدند و به بهترین شکل به خاطر می‌سپردند که طبعاً کدام یک از آنها ابتدا عبور می‌کند، کدام یک در پی آن، و کدام یک از آنها با هم؛ و در نتیجه افتخار به کسانی تعلق می‌گرفت که می‌توانستند به آسانترین شکل پیش‌بینی کنند که کدام یک از آنها ممکن است پس از دیگری بیاید، آیا گمان داری که او (کسی که از غار خارج شده است هنوز هم) با کسانی که (در غارند) عداوت خواهد ورزید و قصد رقابت با کسانی را خواهد داشت که (در آنجا) مورد احترامند و قدرت را در دست دارند؟ یا آیا او بیشتر ترجیح نمی‌دهد وضعیتی را که هومر توصیف می‌کند برای خود آرزو کند یعنی «زندگی در مزرعه (روی زمین) به عنوان مستخدم روزمزد یک زارع تهی‌دست دیگر؟» آیا او ترجیح نمی‌دهد که بر هر چیز شکیبیا باشد جز اینکه با آنان (که در غارند) هم عقیده شود و فردی مانند آنها باشد؟»

گفت: «گمان می‌کنم ترجیح دهد هر سختی را به جان بخرد، اما کسی مانند آنها (ساکنان غار) نباشد.»

(گفتم) «حال به این نکته توجه کن: اگر قرار باشد شخصی که از غار خارج شده دوباره به پایین بازگردد و مانند قبل در آنجا بنشیند، آیا چنین نیست که به دلیل خروج ناگهانی از روشنایی خورشید چشمانش تیره و تار گردد؟»

گفت: «آری، احتمالش بسیار زیاد است»

(گفتم) «اکنون اگر او بار دیگر مجبور شود با کسانی ارتباط برقرار کند که در زنجیرند آیا هنگامی که او درباره سایه‌ها عقاید خود را اظهار می‌دارد - در حالی که چشمانش هنوز ضعیفند و به محیط خو نگرفته‌اند، چون سازگاری با محیط مدتی طول می‌کشد - مورد استهزاء قرار نخواهد گرفت؟ آیا آنان به او نخواهند گفت تنها ثمره این صعود برای او این بوده که با چشمانی تباه شده (به غار) بازگردد؛ در نتیجه آیا تباهی چشمانش قیمت گزافی برای این صعود نبوده است؟ اگر ساکنان غار بتوانند این شخص را - که هدفش آزادی آنان از زنجیرها و هدایتشان به سمت بالاست - دستگیر کنند و اگر بتوانند او را بکشند، آیا واقعاً او را نخواهند کشت؟»

گفت: «مسئلاً خواهند کشت.»

مقصود از این داستان چیست؟

خود افلاطون پاسخ می‌دهد. او بلافاصله در ادامه داستان تفسیری از آن ارائه می‌کند.

مسکن غارگونه «تصویر» جایگاه اقامت ماست که (به روش معمول) وقتی به پیرامون خود نگاه می‌کنیم، آن را می‌بینیم. آتش غار که بالای سر ساکنان آنجا می‌سوزد «تصویر» خورشید است. سقف قوسی شکل غار به مانند گنبد آسمان است. مردمان در حالی که در زیر این گنبد زندگی می‌کنند به زمین اختصاص دارند و به آن مقید و محدود شده‌اند. از نظر آنان «واقعیت» یعنی آنچه که هست، آنان را در آنجا محصور و به آن پای‌بند کرده است. آنان در این مسکن غارگونه احساس می‌کنند «در عالم» و «در خانه» زندگی می‌کنند و در آن چیزی یافته‌اند که می‌توانند بدان اتکا کنند.

از سوی دیگر، اشیایی که در این تمثیل در حکم اشیای مرئی خارج از غارند، تصویر وجود واقعی موجوداتند. به نظر افلاطون، به واسطه این وجود واقعی است که موجودات در «صورت مرئی» خود ظاهر می‌شوند. افلاطون این «صورت مرئی» را «اعتبار» صرف نمی‌داند. از نظر او «صورت مرئی» نوعی «ظهور» چیزی است که از طریق آن شیء خود را «می‌نمایاند». خود وجود با تقرر یافتن در «صورت مرئی» خویش، خود را نشان می‌دهد. در زبان یونانی به «صورت مرئی» ایدوس یا ایده می‌گویند. در «تمثیل» چیزهایی که در روشنایی خارج غار – جایی که چشم آزاد است به هر چیز بنگرد – مرئی می‌شوند تصویر عینی «ایده‌ها» هستند. به نظر افلاطون، اگر اشخاص این «ایده‌ها» یعنی «نمود» خاص چیزها – موجودات زنده، انسانها، اعداد، خدایان – را ندیده باشند، هرگز نخواهند توانست این یا آن چیز را خانه، درخت یا خدا بدانند. معمولاً افراد گمان می‌کنند این خانه، آن درخت و هر چیز دیگری را بی‌واسطه می‌بینند و عموماً هرگز تردید روا نمی‌دارند که همواره در پرتو «ایده‌ها» و فقط در پرتو آنهاست که همه چیزهایی را که بسیار به سهولت و به طور مأنوس «واقعی» قلمداد می‌شوند، می‌بینند. طبق نظر افلاطون، آنچه را آنان منحصراً و کاملاً واقعی فرض می‌کنند – یعنی آنچه را بی‌درنگ توانایی دیدن، شنیدن، درک کردن و محاسبه آن را دارند – همواره حکایتی صرف از ایده، و در نتیجه یک سایه است. آنچه نزدیکترین است اگرچه سازگاری و انسجام مربوط به سایه‌ها را داراست، اما همواره انسانها را اسیر و دربند نگه می‌دارد.

آنان در زندان زندگی می‌کنند و از همه «ایده‌ها» بی‌که پشت سرشان است، غافلند. چون اصلاً تشخیص نمی‌دهند هدف از این زندان چیست، تصور می‌کنند چنین سرزمینی در زیر گنبد آسمان که به طور معمول در آن زندگی می‌کنند، عرصه تجربه و حکم است. عرصه‌ای که در آن، یگانه معیار همه امور و نسبتها تأمین می‌شود و یگانه قوانین مربوط به نظم و ترتیب وضع می‌گردد.

اما اگر انسانهای موجود در «تمثیل» که هنوز در غار هستند ناگهان نظری بر آتش پشت سر خویش که تابش آن سایه‌های اشیای در حال حرکت را ایجاد کرده بیندازند، این چرخش غیر عادی نگاهشان را بی‌درنگ نوعی اختلال در رفتار عادی و عقیده رایج می‌انگارند. در واقع، حتی اگر از سوی آنان که هنوز در غارند، چنین نگرش عجیبی مطرح شود، پذیرفته نخواهد شد، زیرا انسان غار نشین به وضوح و به طور کامل واقعیت را در اختیار دارد. ساکنان غار چنان مشتاقانه در «اعتقاد» خویش راسخند که حتی نمی‌توانند این امکان را مورد تردید قرار دهند که ممکن است آنچه را واقعی می‌پندارند انسجامی داشته باشد که مربوط به سایه‌های محض است. اما، وقتی آنها حتی نمی‌خواهند از آتش غار و روشنایی آن مطلع باشند، گرچه این آتش صرفاً چیزی «ساخته انسان» و در نتیجه مأنوس با او باشد، چگونه می‌توانند درباره سایه‌ها چیزی بدانند؟ برعکس، روشنایی خورشید در خارج از غار اصلاً ساخته انسان نیست. چیزهایی که در پرتو نور خورشید رشد کرده و موجودند بدون نیاز به چیزی که آنها را بازنمایی کند، بی‌واسطه خود را نشان می‌دهند. چیزهایی که در «تمثیل» خود را نشان می‌دهند «تصویر» ایده‌ها هستند. اما در «تمثیل»، خورشید «تصویر» چیزی است که همه ایده‌ها را مرئی می‌کند. خورشید «تصویر» ایده ایده‌هاست. طبق نظر افلاطون، ایده آگاتون که از نظر «لغوی» «ایده خیر» ترجمه می‌شود – اما این ترجمه کاملاً گمراه کننده است – ایده ایده‌هاست.

تطبیقهای تمثیل‌واری که هم اکنون – میان سایه‌ها و واقعیت آن‌طور که همه روزه تجربه می‌شود، میان تابش آتش غار و نوری که در آن نزدیکترین «واقعیت» و «واقعیت» مأنوس تقرر دارد، میان چیزهای خارج از غار و ایده‌ها، میان خورشید و ایده‌اعلی – برشمردیم، حق مطلب را در خصوص این تمثیل ادا نمی‌کند. در واقع، حتی ما هنوز اهمیت واقعی تمثیل را درک نکرده‌ایم. «تمثیل» فقط گزارشی از اماکن مسکونی، و وضعیت مردم در درون و بیرون غار نیست، بلکه شرح سلسله‌ای از حرکات است. در حقیقت، حرکاتی که در تمثیل شرح می‌شود، عبارت است از: گذر از غار و رسیدن به روشنایی، و سپس

بازگشت به غار از روشنایی. در این حرکات و آمد و شدها چه رخ می‌دهد؟ چه چیز این وقایع را ممکن می‌سازد؟ ضرورت این وقایع از کجا ناشی می‌شود؟ در این آمد و شدها چه چیز در خطر است؟

خروج از غار به روشنایی و سپس بازگشت از روشنایی به غار مستلزم این است که چشم در هر حرکت، خود را به تغییر از تاریکی به روشنایی و از روشنایی به تاریکی خود دهد. هنگام چنین حرکتی، چشم هر بار دچار اختلال می‌شود و در واقع دلیل اختلال چشم در دو مسیر [از روشنایی به تاریکی و از تاریکی به روشنایی] متفاوت است. «دو نوع اختلال به دو دلیل برای چشم به وجود می‌آید».

این بدان معناست که دو امکان وجود دارد. از طرفی، افراد می‌توانند از جهالت و نادانی نه چندان قابل ملاحظه خود رهایی یابند و بدانجا رسند که موجودات به نحو ذاتی تر و بنیادی تر خود را به آنان بنمایانند، در حالی که جایگاه ابتدایی آنان برای نمایانده شدن امر ذاتی مناسب نیست. از طرف دیگر، توانایی آن را دارند که از موضع شناخت امور ذاتی خارج شده و بالاجبار به قلمروی بازگردند که واقعیت متعارف، سلطه تام دارد، بدون اینکه بتوانند آنچه را در آنجا متداول و مرسوم است واقعیت بدانند.

درست همان طور که چشم جسمانی باید در ابتدا خود را به تدریج و به آرامی به نور یا ظلمت خو دهد، نفس هم باید با شکیبایی و از طریق طیّ مراحل مناسب، خود را با قلمرو موجوداتی که در معرض آنها قرار می‌گیرد، مأنوس سازد. اما این فرآیند خوگیری مستلزم آن است که قبل از هر چیز نفس به طور تام و تمام به سوی جهت اصلی تلاش خود چرخیده باشد، همان طور که - اگر کلّ بدن از ابتدا در موقعیت مناسبی قرار گرفته باشد - چشم به آسانی می‌تواند هر طرف را نظاره کند.

اما چه لزومی دارد که روند خوگیری در هر قلمرو، آهسته و آرام باشد؟ به این دلیل که چرخش با وجود انسان سر و کار دارد و بنابراین در خود بنیاد و اساس و ماهیت (ذات) انسان به وقوع می‌پیوندد. این بدان معناست که حالت هنجاری که بناست در اثر این چرخش پدید آید باید از نسبتی حاصل شود که هم اکنون ماهیت ما را حفظ می‌کند و رفتار ثابتی را در ما به منصفه ظهور می‌رساند. این روندی را که توسط آن ذات انسان جهت‌دار می‌شود و به قلمرو خاص خود در هر مرحله خو می‌گیرد، ماهیت پایداری مورد نظر افلاطون است. این واژه به ترجمه شدن تن نمی‌دهد. آن گونه که افلاطون ماهیت پایداری تعریف می‌کند به معنای چرخش کلّ نفس است که کلّ وجود انسان را در چرخش ذاتش رهبری

می‌کند. بنابراین پایدیا اساساً حرکتی گذرنده است، یعنی گذر از اپایدسیا (تربیت نیافتگی) به پایدیا (تربیت). پایدیا متناسب با خصلت گذرنده بودنش همواره با اپایدسیا در ارتباط است. واژه آلمانی Bildung «تربیت» (education) که از نظر لغوی به معنای «شکل‌گیری» (formation) است نزدیکترین واژه به پایدیاست، اما باز هم کاملاً به آن معنا نیست. البته در این مورد لازم است ما قدرت اصیل واژه Bildung را به عنوان یک واژه به آن بازگردانیم و لزوماً سوء تفسیری را که در اواخر قرن 19 موجب قربانی شدن این قدرت اصیل شده به فراموشی بسپاریم Bildung. شکل‌گیری» [به دو معناست: از طرفی شکل‌گیری فرد یعنی فرد خصوصیتی را داراست که آشکار و بارز است. اما در عین حال این «شکل‌گیری»، فرد را می‌سازد (یا دارای خصوصیتی می‌کند). بدین نحو که فرد بر حسب تصویر نمونه (پارادایمی) از ابتدا به سطح و اندازه خاصی می‌رسد، و به همین دلیل این تصویر، سرمشق اولیه (proto-type) نامیده می‌شود. بدین ترتیب، «شکل‌گیری» در آن واحد بدین معناست که فرد خصوصیتی را داراست و به وسیله پارادایم یا مثال واره هدایت می‌شود. اپایدسیا برخلاف پایدیا به معنای عدم شکل‌گیری است، مرحله‌ای که در آن هیچ رفتار و حالت اساسی بیدار و آشکار نشده، و هیچ سرمشق اولیه‌ی هنجاری به منصه ظهور نرسیده است.

افلاطون در «تمثیل غار» نیروی توضیحی خود را قویاً به کار می‌گیرد تا ما بتوانیم ماهیت پایدیا را به وسیله تصویرهای عینی، که در داستان بازگو شده‌اند، ببینیم و بازشناسیم. در عین حال، او درصدد اجتناب از تفسیرهای غلط است و می‌خواهد نشان دهد که ماهیت پایدیا این نیست که صرفاً شناخت را به نفسی که آمادگی ندارد، سرازیر کند؛ نفسی که گویی ظرفی خالی و منتظر است. برعکس، تربیت واقعی، خود نفس را در دست می‌گیرد و آن را به طور تام و تمام تغییر می‌دهد. بدین نحو که ابتدا ما را به سوی جایگاه وجود اصلی مان سوق می‌دهد و سپس ما را بدان خو می‌دهد. اینکه «تمثیل غار» به منظور توضیح ماهیت پایدیاست با وضوح کافی در همان جمله‌ای که افلاطون این داستان را در ابتدای کتاب هفتم آغاز می‌کند، بیان شده است: «پس از آن تلاش کن تا از طریق این نوع تجربه (که در این داستان مطرح می‌شود) به دیدگاهی (در مورد ماهیت) «تربیت» و «عدم تربیت» برسی که هر دوی آنها (به دلیل تعلق به یکدیگر) متعلق به بنیان وجود ما به عنوان انسان هستند.»

بیان افلاطون روشن است: «تمثیل غار» ماهیت تربیت را توضیح می‌دهد. اما، تفسیری که ما هم اکنون از «تمثیل» در نظر داریم، «نظریه»ی افلاطونی حقیقت را خاطر نشان می‌کند. در این صورت آیا ما چیز

بیگانه‌ای را بر «تمثیل» تحمیل نکرده‌ایم؟ احتمال دارد این تفسیر نیز مورد تفسیر مجدد قرار گیرد، تفسیر دوباره‌ای که به متن آسیب می‌رساند. پس اجازه دهید متن به همین صورت دست نخورده باقی بماند، تا وقتی که ما نسبت به نگرش خود اطمینان حاصل کنیم، نگرشی که بنابر آن تفکر افلاطون، خود مبتنی بر تغییر در ماهیت حقیقت است که به مثابه قانونی پنهان، بر گفته‌های این متفکر، حکومت می‌کند.

بنا بر تفسیر ما – که نیاز آینده آن را ضروری می‌کند – تمثیل نه تنها ماهیت تربیت را توضیح می‌دهد، بلکه در عین حال دیدگان ما را در برابر تغییر در ماهیت «حقیقت» می‌گشاید. اگر تمثیل بتواند این هر دو را نشان دهد، آیا نباید نتیجه گرفت که میان «تربیت» و «حقیقت» رابطه‌ای ذاتی و ماهوی برقرار است؟ در واقع این رابطه حاکم است و عبارت از این واقعیت است که ماهیت حقیقت و نوع تغییری که به آن تن می‌دهد، ابتدا تربیت را در ساختارهای اساسی آن ممکن می‌سازد. اما آن چیست که «تربیت» و «حقیقت» را در اتحادی اصیل و اساسی به هم مرتبط می‌کند.

پایدیا یعنی چرخش کل وجود انسان، یعنی دور کردن انسانها از قلمروی که آنان برای اولین بار در آن با اشیاء مواجه می‌شوند و انتقال دادن و آشنا کردن آنان با قلمرو دیگری که موجودات در آن نمایان می‌شوند. این انتقال فقط با این واقعیت ممکن می‌شود که نه تنها نحوه‌ای که از طریق آن هر چیز نمایان شده است، بلکه هر آنچه از سابق بر انسان نمایان شده نیز تغییر می‌کند. در واقع نه تنها نحوه نامستوری هر چیز، بلکه هر آنچه در هر زمان مفروض بر انسان مکشوف شده است، باید تغییر داده شود. در یونانی نامستوری را آله‌تیا می‌گویند، واژه‌ای که آن را به «حقیقت» ترجمه می‌کنیم. حقیقت، در تفکر غربی، از گذشته تا کنون، به معنای مطابقت بازنمایی در ذهن با خود شیء بوده است: مطابقت عقل و واقع.

اما اگر صرفاً به ترجمه «لغوی» پایدیا و آله‌تیا قانع نشویم و اگر به جای آن بکوشیم تا در مورد این موضوع مطابق با روش شناخت یونانی تدبر کنیم، و آن مسأله اساسی را که در این ترجمه‌ها در معرض خطر است مورد تعمق قرار دهیم، بی‌درنگ در می‌یابیم «تربیت» و «حقیقت» در اتحادی ذاتی به یکدیگر پیوند می‌خورند. اگر به طور جدی محتوای ذاتی کلمه آله‌تیا را در نظر بگیریم، باید پرسیم: افلاطون از چه منظری به مقصود خود از ماهیت نامستوری نزدیک می‌شود؟ پاسخ این پرسش ما را به سوی

محتوای حقیقی «تمثیل غار» هدایت می‌کند. این پاسخ هم محتوای حقیقی «تمثیل» را نشان می‌دهد و هم روشی را که «تمثیل» در آن با ماهیت حقیقت مرتبط می‌شود.

امر نامستور و نامستوری آن، در هر مرحله مشخص می‌کند در قلمرویی که انسانها سکنی گزیده‌اند چه چیز موجود و نمایان است. اما «تمثیل» داستان گذر از یک محل مسکونی به محل دیگر را بازگو می‌کند. بدین ترتیب، در این داستان اماکن مسکونی مختلف، در مراتب مخصوص بالا و پایین، به طور کلی، به چهار بخش تقسیم می‌شود. تمایز بین اماکن مسکونی و مراحلی که در آن حرکت انتقالی انجام می‌شود، مبتنی است بر انواع مختلف آله‌تس متداول در هر مرحله؛ یعنی مبتنی است بر انواع گوناگون «حقیقت» که بر هر مرتبه استیلا یافته است. به این دلیل، باید به هر نحوی تأمل کنیم و این را که آله‌تس یا امر نامستور در هر مرتبه‌ای به چه معناست مشخص نماییم.

در مرحله اول، مردم به زنجیر کشیده شده‌ای که در غار زندگی می‌کنند مجذوب چیزهایی هستند که مستقیماً با آنها مواجه می‌شوند. توصیف این مکان مسکونی با جمله‌ای مؤکد پایان می‌پذیرد: «بدین تربیت، کسانی که اینگونه به زنجیر کشیده شده‌اند هرگز جز سایه‌هایی که به صورت مصنوعی ایجاد شده‌اند هیچ چیز دیگر را نامستور نمی‌دانند»

در مرحله دوم صحبت از باز شدن زنجیرهاست. گرچه آنان هنوز در غارند، اما دیگر زندانی نیستند و به معنایی آزادند. آنان می‌توانند در اطراف خود به هر سویی بگردند و همان چیزهایی را ببینند که پیش از این پشت سرشان حمل می‌شد. کسانی که قبلاً فقط سایه‌ها را می‌دیدند اکنون به آنچه هست کمی نزدیکتر می‌شوند (515 د 2). خود اشیاء صورت مرئی‌شان را به طریقی خاص، یعنی در نور آتش غار که به دست انسان برافروخته شده است، عرضه می‌دارند و دیگر در پس سایه‌هایی که آنها را منعکس می‌کردند، پنهان نمی‌مانند. مادامی که شخص فقط با سایه‌ها می‌بیند نگاهش به اسارت سایه‌ها درمی‌آید و آنها خود را به جای اشیاء جا می‌زنند. اما وقتی نگاه از اسارت سایه‌ها آزاد شود، شخص آزاد شده می‌تواند به حوزه آنچه «نامستورتر» است وارد شود. در مورد چنین شخصی باید گفت که آزاد شده است: «او تصور می‌کند سایه‌هایی که قبلاً (بدون هیچ کمکی) می‌دیده نامستورتر از چیزهایی است که اکنون (بوضوح توسط دیگران به او) نشان داده می‌شود.

چرا چنین است؟ نور آتش، که چشمان افراد آزاد شده هنوز به آن خو نگرفته، باعث کوری چشمان آنان می‌شود. این کوری مانع از آن می‌شود که آنان خود آتش را ببینند و بفهمند چگونه نور آتش اشیاء را روشن می‌کند و می‌گذارد آنها برای اولین بار ظاهر شوند. به این دلیل، افرادی که کور شده‌اند نمی‌توانند بفهمند آنچه قبلاً می‌دیده‌اند فقط سایه‌های آن اشیاء بوده که همین نور آتش آنها را ایجاد کرده است. مسلماً افراد آزاد شده، علاوه بر سایه‌ها اکنون چیزهای دیگری می‌بینند، اما همه این چیزها فقط به صورت مغشوش در نظر آنان ظاهر می‌شود. برعکس، وقتی سایه‌ها را در پرتو منعکس شده آتشی که هنوز آن را ندیده و نشناخته‌اند، می‌بینند؛ سایه‌ها برایشان در طرحی واضح ظاهر می‌شود. چون افراد آزاد شده طرح سایه‌ها را می‌توانند بدون اغتشاش ببینند، بنابراین باید انسجام موجود در سایه‌ها را «نامستورتر» بدانند. بدین ترتیب، واژه آله‌تس بار دیگر در پایان توصیف مرحله دوم و این بار به صورت صفت تفصیلی مطرح می‌شود: آله‌تسترا یعنی «نامستورتر». از سایه‌ها می‌توان به «حقیقت» واقعی تری دست یافت. بدین ترتیب، حتی کسانی که از زنجیرها آزاد شده‌اند، هنوز ارزیابی صحیحی در مورد چیزهایی که واقعی هستند، ندارند. زیرا فاقد شرط مقدم برای «ارزیابی» یعنی فاقد آزادی هستند. یقیناً رهایی از زنجیرها توأم با نوعی آزادی است، اما این آزادی هنوز واقعی نیست.

آزادی واقعی فقط در مرحله سوم به دست می‌آید. در این مرحله کسی که از غل و زنجیر رهایی یافته، همزمان به خارج غار «به فضای آزاد» نیز رفته است. از آنجا از بالای زمین همه چیز نمایان است آنچه از اشیاء در معرض دید قرار می‌گیرد، دیگر صرفاً به دلیل نور ساختگی و مغشوش آتش غار نیست. در آنجا خود اشیاء توسط نیرویی معتبر (قائم به خود) و به اعتبار صورت مرئی‌شان بر پا شده‌اند. آزاد بودن مکانی که زندانی آزاد شده اکنون در آن قرار دارد، به معنی بی‌حد و مرز بودن فضایی گسترده نیست، بلکه این فضای آزاد حد و مرزهایی را برای اشیاء ایجاد می‌کند، و نیروی معتبر (قائم به خود)، ویژگی روشنایی‌ای است که از خورشید ساطع می‌شود و ما نیز می‌توانیم آن را ببینیم. اموری که نشان دهنده چیستی خود اشیاء هستند، یعنی ایده‌ها عبارتند از ماهیتی که در پرتو آن هر موجود منفرد خودش را به عنوان این چیز یا آن چیز نشان می‌دهد و آن شیء ظاهرکننده [ماهیت] فقط از طریق این تجلی خود است که نامستور و قابل دسترس می‌شود.

مانند دیگر محلهای مسکونی، مرتبه این محل مسکونی که اکنون دسترسی به آن امکان پذیر شده است، بر حسب آنچه به طور متداول و به درستی در این مرتبه نامستور است، مشخص می‌شود. بنابراین

افلاطون درست در آغاز توصیف مرحله سوم از «آنچه اکنون نامستور می‌دانیم» (516 الف 3) سخن می‌گوید. این امر نامستور، آله تسترون است که حتی از اشیایی که آتش برافروخته شده در غار آنها را نمایان ساخته و از سایه‌ها متمایز کرده بود، نامستورترند. امر نامستوری که اکنون بدان دست یافته‌ایم نامستورتر از همه است: یعنی نامستورترین‌هاست. درست است که افلاطون در این قسمت از متن از کلمه نامستورترین استفاده نمی‌کند، اما در آغاز کتاب ششم جمهوری در بحثی که همانند این بحث است و به همین اندازه اهمیت دارد از «نامستورترین» استفاده می‌کند. افلاطون در آنجا (484 ج 5 و ادامه آن) می‌گوید «کسانی که به نامستورترین خیره شده‌اند». نامستورترین هر بار خود را به صورت چیستی (whatness) یک موجود نشان می‌دهد. اگر نامستورترین خود را به صورت چیستی‌های مختلف نشان ندهد، هر چیز خاص – در واقع، هر چیزی به طور مطلق – پنهان خواهد ماند. افلاطون به این دلیل از اصطلاح «نامستورترین» استفاده کرده که آن به طور پیشین در هر چیزی که نمایان می‌شود ظهور کرده و باعث می‌شود هر چیزی که قابلیت ظاهر شدن دارد در دسترس قرار گیرد.

قبلاً در غار، انتقال نگاه شخص از سایه‌ها به نور آتش و تمرکز بر چیزهایی که خود را در نور آتش جلوه‌گر می‌سازند، وظیفه مشکلی بود که ثابت شد با موفقیت به انجام نمی‌رسد؛ اما حالا آزاد شدن از غار و در فضای آزاد خارج از غار قرار گرفتن، مستلزم تلاش و کوشش زیاد است. آزادی با بازکردن ساده زنجیرها به دست نمی‌آید، و به معنای آزادی عمل مهار نشده نیز نیست؛ بلکه آغاز راه آزادی این است که شخص به طور مستمر تلاش نماید تا عادت کند به حدود اشیایی نگاه کند که در قالب صورت مرئی خویش درآمده‌اند. آزادی اصیل، استواری در جهت‌گیری به سمت چیزی است که در صورت مرئی‌اش جلوه‌گر می‌شود و در این جلوه‌گری نامستورترین است. آزادی فقط به عنوان چنین جهت‌یابی وجود دارد. اما مهمتر اینکه، این تعیین جهت به عنوان چرخیدن به سوی ... تنها ماهیت پایداری را به عنوان چرخش متحقق می‌کند. بدین ترتیب، فقط در قلمرو، نامستورترین، و بر اساس آن (آله‌تستاتون) یعنی حقیقی‌ترین، و حقیقت به معنای واقعی کلمه می‌توان به تحقق ماهیت «تربیت» دست یافت. ماهیت «تربیت» مبتنی بر ماهیت «حقیقت» است.

اما چون ماهیت پایداری عبارت است از چرخش کلّ نفس، پس تا آنجا که پایداری به معنای چنین چرخشی است بر اپایدسیا غلبه دائمی دارد. پایداری فی نفسه با فقدان تربیت، ربط ذاتی دارد. بنابر تفسیر خود افلاطون، اگر «تمثیل غار» بیان شده تا ماهیت پایداری را روشن کند، این روشن‌سازی باید دقیقاً

نشان‌دهنده این عامل اساسی – یعنی غلبه دائمی بر فقدان تربیت – باشد. در نتیجه، برخلاف فرض مشهور، این داستان با توصیف بالاترین مرتبه‌ای که به دلیل صعود از غار حاصل می‌شود پایان نمی‌پذیرد. برعکس، «تمثیل» داستان نزول و بازگشت انسان آزاده شده به غار است، بازگشت نزد کسانی که هنوز در زنجیرند. فرض بر این است که فرد آزاد شده مردمی را رهبری می‌کند که از آنچه برای آنان نامستور است، بسیار دورند، و آنان را به مواجهه حضوری با نامستورترین می‌خواند. اما کسی که بعد از بازگشت وظیفه آزادی‌بخشی را برعهده دارد، دیگر در اطراف غار راه خود را نمی‌شناسد، و خطر از پادآمدن در مقابل نیروی منهدم‌کننده حقیقت هنجار غار را به جان می‌خرد، یعنی خطر مغلوب شدن در مقابل این ادعا که تنها واقعیت، «واقعیت» متعارف است. احتمال محکوم شدن به مرگ فرد آزادی‌بخش را تهدید می‌کند، احتمالی که در سرنوشت سقراط، «معلم» افلاطون، رنگ واقعیت به خود گرفت.

مرحله چهارم تمثیل عبارت است از بازگشت به غار و مبارزه فرد آزادی‌بخش با زندانیانی که در برابر آزادی مقاومت می‌کنند و در این مرحله است که داستان به پایان می‌رسد. در واقع، کلمه آله‌تس دیگر در این بخش از داستان مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. با وجود این، این مرحله هم با امر نامستور سروکار دارد، امر نامستوری که حاکم بر فضای غاری است که فرد آزاد شده بار دیگر در آن اقامت کرده است. اما، مگر امر «نامستور»ی که در غار متداول است – یعنی سایه‌ها – قبلاً در مرحله اول بیان نشد؟ بله، بیان شد. اما برای امر نامستور، دو عامل اساسی وجود دارد: نه تنها امر نامستور به طریقی آنچه را که ظاهر می‌شود قابل دسترس می‌کند و آن را در ظهورش به صورت آشکار حفظ می‌کند، بلکه همچنین دائماً بر مستور شدن امر پنهان نیز غلبه می‌کند. امر نامستور باید از نامستوری بدر آید، و به معنایی باید از نامستوری‌اش، پرده برداشته شود. اساساً از نظر یونانیان مستوری یا عمل اختفای خود، ماهیت وجود و از این طریق، موجودات متعین را که حاضر و در دسترس (حقیقت) هستند، دربرمی‌گیرد؛ و به همین دلیل این واژه یونانی که رومیها آن را *veritas* و ما آن را «حقیقت» می‌خوانیم با آلفای نفی (در آ - له‌تیا) مشخص می‌شود. اساساً حقیقت یعنی آنچه به زحمت از مستوری به درآورده می‌شود. بنابراین، حقیقت به شکل پرده برداشتن با زحمت و مشقت در هر موردی به دست می‌آید. مستور بودن انواع مختلف دارد: رو بستن، اختفا، تغییر چهره‌دادن، پنهان کردن، نقاب زدن، مکتوم کردن. بنابر «تمثیل» افلاطون، چون امر فوق‌العاده نامستور باید با زحمت و مشقت از خفای اساسی و استوار به درآید، به این دلیل حرکت شخص از غار به فضای آزاد و به روشنایی روز مبارزه‌ای برای مرگ و زندگی است. مرحله

چهارم «تمثیل» نشانه مخصوصی است برای اینکه چگونه «مشقت» – که به معنای حصول امر نامستور با زحمت و مشقت است – به ماهیت حقیقت وابسته است. بنابراین در مرحله چهارم نیز، مانند سه مرحله پیش «تمثیل غار» با آله تئیا سروکار داریم.

این «تمثیل» اصلاً فقط به این دلیل می‌تواند ساختار تصویر غار را داشته باشد که به نحو پیشین به وزان تجربه بنیادی آله تئیا، یعنی نامستوری موجودات، که از نظر یونانیان امری بدیهی است، تعیین یافته است. زیرا آیا مگر غار زیرزمینی همان چیزی نیست که فی نفسه باز و آزاد است، چیزی که، در عین حال، با سقفی پوشیده شده و با وجود مدخلی که دارد به وسیله زمینی که آن را احاطه کرده، محدود و محصور شده است؟ این زمین محصور غارگونه که فی نفسه باز و آزاد است و آنچه بر آن محیط است و نتیجتاً آن را پنهان کرده است، هر دو به طور همزمان به خارج اشاره دارند، یعنی به امر نامستوری که در نور سطح زمین گسترده شده است. فقط ماهیت حقیقت که در معنای اصیل یونانی آله تئیا نهفته است – نامستوری‌ای که با امر مستور (یعنی با چیزی که مخفی و پنهان شده) ارتباط دارد – با این تصویر غار زیرزمینی پیوند دارد. هر جایی که حقیقت، ماهیت دیگری دارد، هر جا که حقیقت به معنای نامستوری نیست، یا دست کم معادل نامستوری نیست، در آنجا دیگر «تمثیل غار» نمی‌تواند مثال مناسبی باشد.

اما اگرچه، آله تئیا در «تمثیل غار» به درستی تجربه شده، و در طی مراحل مهمی از آن یاد شده است، اما با وجود این، به جای نامستوری، حقیقت با ماهیت دیگری رخ می‌نماید. اما، این مطالب دال بر این است که باز هم نامستوری از تقدم خاصی برخوردار است.

بیان «تمثیل» و تفسیری که خود افلاطون از آن دارد، نشان می‌دهد که رویدادهای داستان تقریباً به طور بدیهی در غار زیرزمینی و قسمت خارج از غار رخ می‌دهد. اما روی هم‌رفته آنچه اساسی است حرکات انتقالی است که نه تنها شامل فرود و نزول از منبع نور به تاریکی غار می‌شود، بلکه صعود از حوزه نور آتش افروخته شده به دست انسان، به روشنایی خورشید را نیز دربرمی‌گیرد. نیروی تصویری «تمثیل غار» از حالت بسته بودن سقف زیرزمینی، زندانیانی که در آن محصور شده‌اند و همچنین از دیدن فضای آزاد خارج از غار نشأت نمی‌گیرد. بلکه به نظر افلاطون، نیروی توضیحی‌ای که تصویرهای «این تمثیل» را روشن می‌کند بر نقشی که آتش ایفا می‌کند، نور آتش و سایه‌هایی که ایجاد می‌کند، روشنایی روز، نور خورشید و خورشید تأکید دارد. همه چیز به ظهور چیزی که جلوه‌گر می‌شود و مرئی بودن آن را

امکان‌پذیر می‌سازد، بستگی دارد. یقیناً نامستوری در مراحل مختلف آن بیان می‌شود، اما فقط از این نظر مورد ملاحظه قرار می‌گیرد که چگونه باعث می‌شود هر چه که ظاهر است در صورت مرئی خود (ایدوس) قابل دسترس باشد، و چگونه باعث می‌شود این صورت مرئی – به عنوان چیزی که خود را نشان می‌دهد (ایده) – مرئی شود. خود این تصویر (انعکاس) معطوف به ظهور صورت مرئی است و از همان روشنایی نور آن بهره‌مند می‌شود. صورت مرئی نمایی از چیزی را در اختیار ما قرار می‌دهد

که به عنوان موجود مفروض، حاضر است. هدف واقعی این تصویر، ایده است. «ایده» صورتی مرئی است که نمایی از آنچه را حاضر است، ارائه می‌دهد. در معنای عبارت «خورشید می‌درخشد»؛ ایده، درخشش صرف و محض است. ایده ابتدائاً نمی‌گذارد چیز دیگری (که در پس آن است) در نمودش بدرخشد؛ ایده خودش می‌درخشد و فقط با درخشش خود سروکار دارد. ایده آن است که می‌تواند بدرخشد. ماهیت ایده عبارت است از قابلیت درخشیدن و دیده شدن. ایده آن است که موجب حضور می‌شود، مخصوصاً حضور آنچه که در هر نمونه مفروضی موجود است. موجود در هر مورد در چپستی‌اش حاضر می‌شود. اما نباید فراموش کرد که حضور، ماهیت وجود است. بدین سبب است که به عقیده افلاطون ماهیت واقعی وجود عبارت از چپستی است. حتی بعدها اصطلاح شناسی این مسأله را نشان داد. آنچه ایده با درخشش خود در معرض دید قرار می‌دهد و به ما اجازه دیدن می‌دهد – چون نگاه بر ایده متمرکز شده است – امر نامستوری است که ایده آن را ظاهر می‌کند. این امر نامستور به طور پیشین و فی نفسه، به عنوان چیزی که در درک ایده درک شده است، و به عنوان چیزی که در عمل شناخت، شناخته شده است، به فهم درمی‌آید. فقط در این انقلاب افلاطونی، نوئین و نوس (ادراک) که اولاً و به طور اساسی به «ایده» ارجاع داده شده است، به فهم درمی‌آید. از این پس، پذیرش این جهت‌گیری نسبت به ایده‌ها است که ماهیت ادراک، و به دنبال آن، ماهیت «عقلی» را تعیین می‌کند.

حال «نامستوری» بدین معناست: امر نامستور همواره چیزی است که از برکت توانایی ایده برای درخشش، قابل دسترس است. اما از آنجا که دسترسی ضرورتاً از طریق «دیدن» حاصل می‌شود، نامستوری فقط در «ارتباط» با دیدن مطرح می‌شود و با «دیدن» نسبت پیدا می‌کند. از این رو، افلاطون تقریباً در پایان کتاب ششم جمهوری این پرسش را مطرح می‌کند: چه چیز باعث می‌شود شیء دیده شده و عمل دیدن در ارتباط با یکدیگر قرار گیرند؟ چه چیز فضای بین آنها را مرتبط می‌کند؟ چه قیدی

(508 الف 1) این دو را در نسبت با هم نگه می‌دارد؟ «تمثیل غار» برای پاسخ دادن به این پرسش نوشته شد، پاسخی که به صورت تصویر بیان شد: قابل رؤیت بودن هر چیزی که دیده می‌شود مرهون خورشید به عنوان منبع نور است. اما بینایی چیزی را که مرئی است می‌بیند فقط به این دلیل که چشم «شبه خورشید» است، و قدرت دارد تا در ماهیت خورشید، یعنی درخشش آن، سهیم باشد. چشم خودش «نور را ساطع و منتشر می‌کند» و خودش را وقف درخشیدن می‌کند، از این روست که توانایی دریافت و درک چیزی را که ظاهر می‌شود، دارد. این تصویر، بر حسب آنچه در خطر است، بر نسبتی دلالت دارد که افلاطون (کتاب 6، 508 هـ 1 و ادامه آن) آن را اینگونه توضیح می‌دهد: «بدین ترتیب، من آنچه را باعث نامستوری شیء شناخته شده می‌شود و قدرت (شناخت) به شناسنده می‌دهد، ایده خیر می‌نامم.»

خورشید در «تمثیل» تصویری از ایده خیر است. ماهیت ایده خیر عبارت از چیست؟ چون این ایده چیزی است که می‌درخشد، در نتیجه، دیدن و نیز مرئی شدن و سرانجام قابل شناخت شدن را امکان‌پذیر می‌سازد. در واقع: «در حوزه آنچه می‌تواند مورد شناسایی قرار گیرد ایده خیر، نیرویی است که رؤیت را ممکن می‌سازد و هر درخششی را تحقق می‌بخشد و خود فقط در پایان کار به طور کامل دیده می‌شود، و در واقع اصلاً به سختی (فقط با دردی جانکاه) می‌توان آن را دید.

ما آگاتون را به واژه ظاهراً قابل فهم «خیر» ترجمه می‌کنیم و اغلب منظورمان از خیر، «خیر اخلاقی» است و دلیل اینکه آن را خیر اخلاقی می‌نامیم این است که مطابق با قانون اخلاقی است. حتی اگر تفسیر افلاطون از آگاتون، به عنوان ایده، فرصتی فراهم آورد که «خیر» را «اخلاقی» بدانیم و نهایتاً آن را «ارزش» تلقی کنیم، باز هم اخلاقی دانستن خیر، با تفکر یونانی بیگانه است. مفهوم ارزش که در قرن نوزدهم، در پی مفهوم جدید «حقیقت» باب شد، آخرین و در عین حال ضعیفترین فرزند آگاتون است. از آنجا که متافیزیک نیچه بر «ارزش» و تفسیر بر اساس «ارزشها» - به شکل مطلق «ارزیابی» همه ارزشها - استوار است، و چون در نظر او هر شناختی از اصل متافیزیکی «ارزش» آغاز می‌شود، به این اعتبار نیچه عنان گسیخته‌ترین افلاطونی در تاریخ متافیزیک غرب است. اما از آنجا که نیچه ارزش را شرط امکان «زندگی» می‌داند، شرطی که «خود زندگی» وضع کرده است، ماهیت آگاتون را با غرض ورزی بسیار کمتری نسبت به کسانی که در پی پوچی و بی‌معنایی «ارزشهای ذاتاً معتبر» هستند، حفظ می‌کند.

بعلاوه، اگر فلسفه جدید را پی گیریم و ماهیت ایده را Perceptio (تصور ذهنی) بدانیم، در ایده خیر «ارزشی» را می یابیم که در جایی به طور فی نفسه حاضر است، و از آن ارزش نیز «ایده‌ای» داریم. این «ایده» طبعاً باید برترین باشد، زیرا آنچه اهمیت دارد این است که هر چیزی سیر طبیعی خود را در خیر (در رفاه مربوط به سعادت یا در منظم بودن مربوط به نظم) می کند. در این روش تفکر جدید، در مورد ماهیت اصیل ایده آگاتون افلاطون مطلقاً چیز دیگری وجود ندارد که آن را بشناسیم .

در تفکر یونانی آگاتون یعنی آنچه مستعد چیزی است و دیگری را نیز قادر می سازد که مستعد چیزی باشد. هر ایده‌ای، یعنی صورت مرئی چیزی، نمایی از آنچه را در هر مورد موجود است در اختیار ما قرار می دهد. (باعث می شود به آنچه در هر مورد موجود است نگاه کنیم.) بدین ترتیب، در تفکر یونانی «ایده‌ها» به هر چیزی توانایی می دهند تا در چیستی شان نمایان، و در ثباتشان حاضر شوند. ایده‌ها، چیستی موجودات هستند. بنابراین – به بیان افلاطون – آنچه باعث می شود هر ایده‌ای را بتوان ایده دانست، ایده ایده‌هاست که عبارت است از امکان پذیر کردن ظهور یعنی قابلیت رؤیت هر چیز حاضر. ماهیت هر ایده یقیناً عبارت است از امکان و توانایی درخشش را ایجاد کردن، درخششی که صورت مرئی را ممکن می سازد. بنابراین، ایده ایده‌ها آن چیزی است که به معنای دقیق کلمه توانایی درخشش را ایجاد می کند، یعنی آگاتون. هر چیزی که توانایی درخشش داشته باشد ایده آگاتون باعث درخشش آن می شود، بنابراین خود ایده آگاتون کاملاً درخشان است و بیشترین توانایی برای درخشیدن و درخشش را دارد. به این دلیل، افلاطون آگاتون را چیزی می نامد که «درخشنده ترین موجودات (و تواناترین چیز برای درخشش) است».

اصطلاح «ایده خیر» – که در تفکر جدید بسیار گمراه کننده است – نامی است برای آن ایده شاخصی که به عنوان ایده ایده‌ها هر چیز دیگری را توانا می کند. این ایده که می توان آن را «خیر» نامید، ایده نهایی است؛ زیرا ماهیت ایده در آن به کمال می رسد، یعنی بودن را آغاز می کند؛ بنابراین امکان همه ایده‌های دیگر ابتدائاً از آن سرچشمه می گیرد. خیر را می توان به معنایی مضاعف، «برترین ایده» دانست: خیر در سلسله مراتب امکان پذیر کردن، برترین است؛ و دیدن آن همراه با وظیفه شاق نگاه کردن مستقیم به سمت بالا امکان پذیر است. علی رغم اینکه درک کامل برترین ایده مشکل است، اما این ایده که به دلیل اعطای ماهیت به ایده باید به معنای یونانی «خیر» نامیده شود همواره به طور دائم در هر جا که موجودات اصلاً خود را نشان می دهند، حاضر است. حتی جایی که افراد فقط سایه‌ها را می بینند و هنوز

ماهیت سایه‌ها برایشان، معلوم نیست آنجا هم نور آتش باید از قبل بدرخشد، حتی اگر افراد این درخشش را به نحو کامل درک نکنند و آن را ناشی از آتش ندانند، و مخصوصاً حتی اگر هنوز آگاه نباشند که این آتش فقط نتیجه (کتاب 6، 507 الف 3) خورشید است. خورشید در غار غیر قابل رؤیت است و حتی سایه‌ها بدون نور آن زندگی می‌کنند. اما آتش غار که امکان درک سایه‌ها را فراهم می‌کند، اما از ماهیت خودش ناآگاه است، تصویری از علت ناشناخته تجربه موجودات است که بدون شناخت آنها به معنای دقیق کلمه آنها را مورد نظر قرار می‌دهد. با وجود این، خورشید با درخشش خود، روشنایی را به هر چیزی که جلوه‌گر است اعطا می‌کند و همراه با آن روشنایی، قابلیت رؤیت و در نتیجه نامستوری را نیز می‌بخشد. اما تنها همین نیست. در عین حال، تابش خورشید، حرارت را ایجاد می‌کند و از طریق این تابش باعث می‌شود هر چیزی که «بوجود می‌آید» در دیرند ثابت خود قابل رؤیت گردد.

اما، اگر خورشید واقعاً دیده شود – یا مجاز را کنار بگذاریم، اگر برترین ایده دیده شود – پس می‌توان نتیجه گرفت – نتیجه‌ای که از خود برترین ایده استنباط می‌شود – که بدیهی است برای همه افراد این (ایده خیر) هم منشأ اصل همه امور صادق است (به دلیل سازگاری آنها) و هم منشأ اصیل همه امور زیباست – یعنی منشأ آن چیزی که خودش را به نحو سازگار متجلی می‌سازد، به نحوی که درخشش صورت مرئی آن، نمودار می‌شود. برترین ایده منشأ، یعنی منشأ اصلی همه چیزها و شئیت آنهاست. «خیر» پدیداری صورت مرئی را اعطا می‌کند و ثبات و دوام آنچه در صورت مرئی حاضر است، منوط به چیستی آن چیزی است که حاضر است. از طریق این اعطا، وجود در درون موجود حفظ می‌شود و در نتیجه «باقی می‌ماند.»

با توجه به ماهیت برترین ایده، درباره تمام صورتهای بصیرت خردمندانه که به فعالیت عملی سروسامان می‌دهند می‌توان گفت: «هرکس می‌خواهد چه در زندگی خصوصی و یا در شرایط سیاسی خردمندانه عمل کند، باید به این ایده نظر داشته باشد (یعنی به ایده‌ای که به دلیل توانا کردن ماهیت ایده، خیر نامیده می‌شود. کسی که بخواهد و الزام داشته باشد در عالمی عمل کند که توسط ایده‌ها متعین شده است، قبل از هر چیز لازم است که ایده‌ها را ببیند. بنابراین ماهیت پایداری عبارت است از آزاد سازی و تقویت انسان به منظور روشنی و ثبات بصیرت نسبت به ماهیت. بنابر تفسیر خود افلاطون، چون «تمثیل غار» تصویر عینی از ماهیت پایداری به دست می‌دهد، باید نحوه صعود برای دیدار برترین ایده را نیز شرح دهد.

اما آیا اینطور نیست که «تمثیل غار» به طور خاص با آله تئیا سروکار داشته باشد؟ مسلماً اینطور نیست. مسأله‌ای که باقی می‌ماند این است که این «تمثیل» متضمن «نظریه» حقیقت افلاطون است، زیرا «تمثیل» بر واقعه‌ای ناگفته مبتنی است که در آن ایده بر آله تئیا استیلا می‌یابد. «تمثیل» تصویری است از آنچه افلاطون دربارهٔ ایدهٔ آگاتون می‌گوید، یعنی «ایده آگاتون»، بر چیزی حکم می‌راند که خود او به آن نامستوری می‌بخشد (یعنی حاکم بر چیزی است که خود را نشان می‌دهد)، و در عین حال (آنچه رانامستور است) مدرک می‌گرداند» (517 ج 4). آله تئیا تحت سلطهٔ ایده است. وقتی افلاطون دربارهٔ این ایده می‌گوید که حکمرانی است که نامستوری را امکان‌پذیر می‌کند، در واقع به امری ناگفته اشاره دارد؛ یعنی او می‌خواهد بگوید از این پس ماهیت حقیقت (برخلاف ماهیت نامستوری) توسط کمال و غنای واقعی و اساسی خود آشکار نمی‌شود، بلکه برعکس آشکارسازی ماهیت حقیقت توسط ماهیت ایده انجام می‌پذیرد. ماهیت حقیقت نقش اساسی خود را در مورد نامستوری از دست می‌دهد.

اگر سازگاری ما با موجودات همیشه و در همه جا مبتنی بر دیدار ایده، یا صورت مرئی است؛ پس ما باید تمام سعی و تلاش خود را، مخصوصاً بر امکان‌پذیر شدن این دیدار متمرکز کنیم. این امر مستلزم بنیایی سالم و بی‌نقص است. پیش از این در غار، هنگامی که افراد آزاد شده از سایه‌ها روگرداندند و به سوی اشیاء چرخیدند، نگاه آنان به سوی چیزی منعطف شد که در مقایسه با سایه‌های صرف «از وجود بیشتری برخوردار بود». «و بدین ترتیب هرچه آنان بیشتر به سوی آنچه وجود بیشتری داشت، چرخیدند، دیدن آنان به نحو صحیح‌تری صورت گرفت» (515 د 4/3). حرکت انتقالی از مکانی به مکان دیگر عبارت است از فرآیندی که نگاه در اثر آن از صحت بیشتری برخوردار می‌شود. هر چیزی به اُرتوس یعنی به صحت نگاه، بستگی دارد. از طریق این صحت، دیدن یا شناختن تصحیح می‌شود، به طوری که در پایان مستقیماً به برترین ایده نگاه می‌کند و خودش را در این «اتحاد مستقیم» تثبیت می‌کند. ادراک، در چنین بی‌واسطگی‌ای، خود را با آنچه قرار است دیده شود، یعنی با «صورت مرئی» وجود مطابق می‌کند. آنچه از تطابق ادراک، به منزلهٔ دیدار با ایده نتیجه می‌شود مطابقت (أموی و سیس) یعنی مطابقت عمل شناخت با خود شیء است. بدین ترتیب، تقدم ایده و دیدار بر آله تئیا منتج به تغییر ماهیت حقیقت می‌شود. حقیقت به صحت (اُرتوس) تبدیل می‌شود: یعنی صحت ادراک و کلام.

همراه با این تغییر ماهیت حقیقت، در عین حال، تغییری در جایگاه حقیقت نیز رخ می‌دهد. حقیقت، به عنوان نامستوری، هنوز خصوصیت اساسی خود موجودات است. اما حقیقت به عنوان صحت «نگاه» خصوصیت سازگاری انسان با موجودات است.

با وجود این، افلاطون باید به گونه‌ای «حقیقت» را خصوصیت موجودات بداند، زیرا موجود، به عنوان چیزی حاضر، دقیقاً از طریق ظهور، وجود دارد و وجود از طریق ظهور نامستور می‌شود.

اما در عین حال تحقیق درباره آنچه نامستور است معطوف به جهت دیگری می‌شود یعنی تحقیق درباره ظهور صورت مرئی و در نتیجه درباره عمل دیدن که برای این صورت مرئی تنظیم شده و تحقیق درباره آنچه صحیح است و تحقیق درباره درستی دیدن. به این دلیل در نظریه افلاطون ابهامی ضروری نهفته است. این دقیقاً همان چیزی است که امر ناگفته پیشین را اثبات می‌کند و اکنون می‌توان از تغییر در ماهیت حقیقت، صحبت به میان آورد. این ابهام به نحو کاملاً روشن از این حقیقت آشکار می‌شود که اگر چه از آله تئیا نام به میان آمده و مورد بحث قرار گرفته است، اما صحت است که مد نظر قرار گرفته و امر هنجاری دانسته شده است و همه اینها در سلسله افکار واحدی مطرح می‌شود.

از یک جمله که در بخشی (517 ب 7 تا ج 5) از تفسیر خود افلاطون از «تمثیل غار» آمده می‌توان به ابهام در تعیین ماهیت حقیقت پی برد. آنچه ما را راهنمایی می‌کند این است که برترین ایده هم بر عمل شناخت و هم بر آنچه شناخته می‌شود [آنچه عمل شناخت می‌شناسد]، استیلا و برتری دارد. اما این نسبت را به دو طریق می‌توان فهمید. افلاطون در ابتدا و به نحو متداول می‌گوید: «ایده خیر نه تنها منشأ اصلی (یعنی، توانا کردن ماهیت) هر چیز زیباست، بلکه منشأ اصلی هر چیز صحیح است». اما بعد می‌گوید که ایده خیر «حکمرانی است که نه تنها ادراک، بلکه نامستوری را نیز اعطا می‌کند». این دو بیان با هم، هم‌تراز نیستند – یعنی چنان نیست که آله تئیا با اُرتا (آنچه صحیح است) و نوس (ادراک) با خالا (آنچه زیباست) مطابقت داشته باشد – بلکه مطابقت آنها به شکل ضربدری و متقاطع است. در مطابقت با اُرتا (آنچه صحیح است و صحت آن) درک صحیح وجود دارد و در مطابقت با آنچه زیباست، امر نامستور وجود دارد؛ زیرا ماهیت زیبایی در وجود «چیزی که از درون به برون می‌تراود» قرار دارد (رجوع کنید به: فدروس) یعنی در وجود چیزی که چون بیش از همه و به نحو کاملاً محض می‌درخشد و درخشش فی نفسه دارد، صورت مرئی را متجلی می‌سازد و در نتیجه امری نامستور است. در هر دو

جمله از تقدم ایده خیر به عنوان آنچه هم صحت شناخت و هم نامستوری امر شناخته شده را میسر می کند، سخن به میان آمده است. گرچه نامستوری قبلاً تحت سیطره ایده بود، اما در اینجا، حقیقت در آن واحد شامل نامستوری و صحت می شود. همین ابهام در تعیین ماهیت حقیقت در فلسفه ارسطو هم غالب است. در فصل پایانی کتاب چهارم متافیزیک (متافیزیک، ثنا، 10، 1051 الف 34 و ادامه آن) که تفکر ارسطویی در مورد وجود موجود به اوج خود می رسد، نامستوری خصوصیت اساسی و نظام بخش به همه موجودات است. اما ارسطو نیز می تواند بگوید (متافیزیک، اپسیلن، 4، 1027 ب 25 و ادامه آن): «در واقع صدق و کذب در (خود) اشیاء نیست... بلکه در عقل است.»

جایگاه حقیقت و خطا و تفاوت بین آنها در بیان حکمی است که توسط عقل صادر می شود. این بیان اگر با امور واقع مطابق باشد، صادق نامیده می شود و مطابقت دارد. این تغییر ماهیت حقیقت دیگر متضمن توسل به آله تئیا به معنای نامستوری نیست. بلکه آله تئیا که در اینجا در مقابل امر کاذب به معنای غیر صحیح لحاظ شده است، به عنوان صحت در نظر گرفته شده است. از اینجا است که این خصوصیت ماهیت حقیقت، به عنوان صحت بازنمایی و بیان، در کل تفکر غربی متداول می شود. برای شاهد آوردن در مورد این مسأله، کافی است به نظریه های مطرحی استناد کنیم که معرف این خصوصیات ماهیت حقیقت در دوره های اصلی متافیزیک است.

نظریه توماس آکوئیناس (پرسشهایی درباره حقیقت، پرسش اول، بند 4، پاسخ) از نظر مدرسیون قرون وسطی معتبر است: «مواجهه با حقیقت در عقل انسانی یا الهی به طور کامل صورت می گیرد». عقل همان جایگاه اصلی حقیقت است. در این گفته، حقیقت دیگر آله تئیا نیست، بلکه مطابقت است.

دکارت، در آغاز دوره جدید، نظریه قبلی را با این بیان روشن می کند: «حقیقت یا خطا، به معنای واقعی کلمه، جز در عقل در هیچ جای دیگری نمی تواند باشد» (قواعدی برای راهبردی عقل، قاعده 8، آثار مختصر پس از مرگ، 10: 396)

در ایامی که دوره جدید به انتها می رسید، نیچه نظریه قبلی را بار دیگر با این بیان روشن ساخت: «حقیقت نوعی خطاست که نوع خاصی از موجودات زنده نمی توانند بدون آن زندگی کنند. در تحلیل نهایی، آنچه مسلم است ارزش زندگی است». (یادداشتی از سال 1885، خواست قدرت، شماره 493). اگر به نظر نیچه، حقیقت نوعی خطاست، پس ماهیت آن عبارت است از طریقه تفکری که همواره، و

در واقع به طور ضروری واقعیت را تحریف می‌کند، مخصوصاً از آنجا که هر عمل بازنمایی، هنگام تشکیل واقعیات ثابت در مقابل جریان «شدن»، «شدن» دائمی را متوقف می‌کند، چیزی را به طور فرضی واقعی در نظر می‌گیرد که مطابقت ندارد - یعنی چیزی را که ناصحیح و خطاست.

تعریف نیچه از حقیقت به عنوان عدم صحت تفکر با ماهیت سنتی حقیقت به عنوان صحت بیان (لوگوس) توافق دارد. برداشت نیچه از حقیقت نشانگر آخرین بارقه از افراطی‌ترین پیامد تغییر معنای حقیقت از نامستوری موجودات به صحت نگاه است. خود این تغییر در تعیین وجود موجودات (در یونانی: حاضر بودن آنچه حاضر است) به عنوان ایده ایجاد می‌شود.

در نتیجه این نوع تفسیر از موجودات، حاضر بودن دیگر همان چیزی نیست که در آغاز تفکر غربی مدّ نظر بود: ظهور امر مستور در نامستوری، در جایی که خود نامستوری به عنوان آشکار کننده خصوصیت اصلی حاضر بودن را قوام می‌بخشد. افلاطون، حاضر بودن (اوسیا) را ایده می‌دانست. اما این ایده تابع نامستوری نیست، یعنی اینطور نیست که ایده در خدمت امر مستور باشد و آن را به ظهور برساند، بلکه امر در جهت مخالف است: درخشش (ظهور خود) است که از حیث ماهیتش و از حیث یگانه ارتباطش با خود، می‌تواند نامستوری نامیده می‌شود. ایده پیش زمینه‌ای نیست که آله‌تئیا آن را در خصوص اشیاء حاضر نادیده بگیرد، بلکه ایده مبنایی است که آله‌تئیا را امکان‌پذیر می‌سازد. اما حتی از این جهت هم، ایده چیز اصیلی را ادعا می‌کند که ماهیت تصدیق نشده آله‌تئیا نیست. حقیقت چون فی نفسه نامستور است، دیگر خصوصیت اصلی خود وجود نیست. بلکه چون تحت سلطهٔ ایده قرار گرفته به صحت تبدیل شده و از این پس خصلت شناختن موجودات خواهد بود.

از آن زمان تا به امروز، تلاش شده تا حقیقت به معنای صحت نگاه و صحت جهت نگاه در نظر گرفته شود. از آن روزگار تا به حال، آنچه در همهٔ جهت‌گیریهای اصلی ما به سوی موجودات اهمیت دارد دستیابی به دیدار صحیح ایده‌هاست. تأمل دربارهٔ پایداری و تغییر در ماهیت آله‌تئیا هم به یکدیگر متعلقند و هم به همان داستان گذر از اقامتگاهی به اقامتگاه دیگر، داستانی که در «تمثیل غار» تشریح شده است.

تفاوت بین اقامتگاه داخل و خارج غار به تفاوت حکمت (سوفیا) باز می‌گردد. به طور کلی، سوفیا یعنی دانایی در مورد چیزی و مهارت داشتن در مورد چیزی. به بیان درست، سوفیا یعنی دانایی نسبت به

چیزی که – به عنوان امر نامستور – حاضر است و چیزی که در عین حضور، پنهان است. دانایی صرفاً معادل شناخت داشتن نیست، بلکه به معنای ماندگاری در اقامتگاهی است که اولاً و در همه جا به آنچه پنهان است، راه دارد.

دانایی که در پایین غار متداول است (516 ج 5) قبل از سوفیای دیگری قرار دارد. در این سوفیای اخیر سعی بر این است که، فقط و مهمتر از همه، بر وجود موجودات در «ایده‌ها» نظری افکنده شود. برخلاف سوفیای حاکم در غار، این سوفیا مشتاق است به ورای آنچه به طور بی‌واسطه حاضر است، برسد و مبنایی برای آنچه در ابراز خود پنهان می‌شود به دست آورد. این سوفیا به طور فی‌نفسه اشتیاق به سوی ایده‌ها و دوستی با «ایده‌ها»یی است که نامستوری را اعطا می‌کنند. خارج از غار سوفیا، فیلسوفیا (دوستداری حکمت) است. قبل از دوره افلاطون در زبان یونانی با این واژه آشنایی داشتند و از آن برای نامگذاری اشتیاق به دانایی کامل استفاده می‌کردند.

افلاطون برای اولین بار این واژه را اسم علم برای دانایی خاصی نسبت به موجودات دانست، دانایی‌ای که در عین حال در آن وجود موجودات ایده دانسته می‌شود. از زمان افلاطون تفکر درباره وجود موجودات به «فلسفه» تبدیل شد، زیرا فلسفه مبتنی بر چشم دوختن به ایده‌هاست. اما فلسفه‌ای که با افلاطون شروع شد ویژگی خاصی دارد که آن را از چیزی که بعدها «متافیزیک» نامیدند، جدا می‌کند. خود افلاطون طرح اساسی متافیزیک را در داستانی که در «تمثیل غار» بیان می‌شود، به طور عینی به تصویر می‌کشد. در واقع، بیان افلاطون حاکی از چگونگی وضع کلمه «متافیزیک» است. افلاطون در قطعه 516 که انطباق نگاه بر ایده‌ها را شرح می‌دهد، می‌گوید: «تفکر به «ورای» چیزهایی می‌رود که به صورت سایه‌ها و تصاویر صرف تجربه شده‌اند و «به سوی» این چیزها یعنی ایده‌ها می‌رود». (516 ج 3). ایده‌ها ورای حواسند و با نگاه غیر محسوس دیده می‌شوند، آنها وجود موجودات هستند که با اعضای جسمانی ما درک نمی‌شوند. برترین ایده در قلمرو امور فوق حس آن ایده‌ای است که به عنوان ایده‌ایدها، علت وجود و ظهور همه موجودات است. چون بدین ترتیب این «ایده» علت هر چیزی است، «ایده»ای است که «خیر» نیز نامیده می‌شود. افلاطون و همینطور ارسطو برترین و اولین علت را خدا نامیدند. از آن زمان که وجود را ایده دانسته‌اند، تفکر درباره وجود موجودات تفکر متافیزیکی، و تفکر درباره متافیزیک، تفکر الهیاتی تلقی شد. الهیات در اینجا به معنای خدا را علت موجودات دانستن و واگذار کردن وجود

به این علت است. علتی که وجود فی نفسه دارد و وجود، تنها از او صادر می‌شود؛ زیرا که وجودترین موجودات است .

لازمه همین تغییر از وجود به عنوان ایده - تغییری که به دلیل تغییر در ماهیت آله تئیا، مطرح شده است - آن است که ایده‌ها با مرتبه عالی مطابقت داشته باشند. مطابقت با این مرتبه، پایدیا یا «ترتیب» انسانهاست. به دلیل وجود انسان و موقعیت او در میان موجودات دیگر است که متافیزیک کاملاً تسلط می‌یابد. آغاز متافیزیک در تفکر افلاطون با آغاز اومانیسم یا اصالت انسان همزمان است. اکنون، اومانیسم را در جوهره و جامعترین معنایش در نظر دارم. از این لحاظ، «اومانیسم» به معنای فرآیندی است که در آغاز متافیزیک و در شکوفایی متافیزیک و در پایان آن مطرح شده است و به موجب آن انسان - از جنبه‌های مختلف و به نحو آگاهانه - بدون اینکه برترین موجود باشد، جایگاه اصلی را در میان موجودات به خود اختصاص داده است. در اینجا «انسان» گاه به معنای انسانیت یا نوع انسان، گاه به معنای فرد یا اجتماع و گاه به معنای مردم یا گروهی از مردم است. آنچه همواره در خطر است این است که: «انسان» را در نظر بگیریم، انسانی که در درون حوزه نظام اساسی موجودات، که از نظر متافیزیکی محصل (اثبات شده) است، حیوان ناطق دانسته شده است و در این حوزه او را به سوی آزادی امکانات، مسلم بودن سرنوشت، وامنیت زندگی سوق دهیم. این امر به عنوان شکل دادن رفتار «اخلاقی» انسان، رستگاری نفس باقی او، شکفتن قوای خلاقه او، توسعه عقل او، تغذیه شخصیت او، بیدارسازی حس شهروندی او، پرورش جسم او و ترکیب متناسب بعضی از این امور «اومانیستی» یا همه آنها رخ می‌دهد. آنچه در هر مورد اتفاق می‌افتد چرخش به نحو متافیزیکی متعین انسان است، خواه شعاع این چرخش کم یا زیاد باشد. با تحقق متافیزیک، اومانیسم (یا به اصطلاح یونانی آنترو پولوژی) نیز افراطی‌ترین - و نامشروط‌ترین - «نظریات» را مورد تأکید قرار می‌دهد .

نتیجه تفکر افلاطون تغییر در ماهیت حقیقت است، تغییری که تبدیل به تاریخ متافیزیک می‌شود و این تاریخ در تفکر نیچه به سرانجام نامشروط خود می‌رسد. از این رو، نظریه افلاطون در مورد «حقیقت» چیزی نیست که به گذشته مربوط باشد. این نظریه از لحاظ تاریخی «حاضر است»، نه فقط به این معنا که آموزه‌های افلاطون، «تأثیرات بعدی» ای دارد که مورخان لحاظ می‌کنند، و نه به عنوان آگاهی یا تقلید از دوران باستان، و نه حتی به عنوان حفظ چیزی که از نسلی به نسلی دیگر رسیده است. بلکه، این تغییر در ماهیت حقیقت به عنوان واقعیت مسلط و اساسی که تاریخ همواره پیش‌رونده این سیاره در

جدیدترین دوران از دورانه‌های جدید حاضر است، واقعیتی که دیرزمانی است تثبیت شده و هنوز به قوت خود باقی است. هر اتفاقی برای انسان تاریخی رخ دهد همواره ناشی از تصمیمی است که مدت‌ها پیش برای ماهیت حقیقت در نظر گرفته شده است و هیچگاه انسان را تنها نمی‌گذارد. از طریق این تصمیم، همواره این خطوط از قبل ترسیم شده است که در پرتو ماهیت تثبیت شده حقیقت چه چیز حقیقی تلقی می‌شود و تثبیت می‌گردد و چه چیز غیر حقیقی دانسته می‌شود و کنار گذاشته می‌شود.

داستانی که در مورد «تمثیل غار» بیان شد نظری اجمالی است بر آنچه واقعاً در تاریخ انسان غربی، اکنون و آینده، به وقوع می‌پیوندد: اگر ماهیت حقیقت را صحت بازنمایی بدانیم، می‌توان در مورد همه موجودات مطابق با «ایده‌ها» فکر کرد و همه واقعیت را مطابق «ارزشها» ارزیابی کرد. آنچه اولاً و بالذات مسلم است این نیست که کدام ایده‌ها و کدام ارزشها وضع شده‌اند، بلکه برعکس این است که اصلاً امر واقعی مطابق «ایده‌ها» تفسیر شود و «عالم، مطابق ارزشها» سنجیده شود.

در اینجا، ماهیت اصیل حقیقت را یادآور شدیم. در این یادآوری نامستوری خصوصیت اساسی خود موجودات است. با وجود یادآوری ماهیت اصیل حقیقت باید در مورد این ماهیت به نحو اصیل‌تری فکر کرد. بنابراین در چنین یادآوری‌ای هرگز نمی‌توان صرفاً به معنای افلاطونی نامستوری، یعنی اینکه نامستوری تحت سلطه ایده باشد، اکتفا کرد. به نظر افلاطون، نامستوری در نسبت با نگاه، ادراک، فکر و بیان مهار شده باقی می‌ماند. اگر این نسبت را دنبال کنیم بدین معناست که از ماهیت نامستوری دست کشیده‌ایم. هیچ تلاشی را برای مبتنی کردن ماهیت نامستوری در «عقل»، «روح»، «فکر»، «لوگوس» یا هر نوع «ذهنیت» نمی‌توان یافت که ماهیت نامستوری را نجات بخشد. در همه این تلاشها آنچه بنا می‌شود یعنی ماهیت خود نامستوری هنوز به اندازه کافی مورد تحقیق قرار نگرفته است. آنچه همیشه درصدد «روشن کردن» آن هستند صرفاً نتیجه اساسی ماهیت درک نشده نامستوری است.

آنچه ابتدائاً محتاج ادراک امری «مثبت» از ماهیت «سلبی» آله تئیاست. این امر مثبت اولاً باید خصوصیت اساسی خود وجود دانسته شود. آنچه در وهله اول برای ما مطرح است، ضرورتی است که ما را مجبور می‌کند نه فقط درباره وجود موجودات بلکه پیش از هر چیز از خود وجود (یعنی، تفاوت) سؤال کنیم. چون چنین ضرورتی پیش روی ماست، ماهیت اصیل حقیقت همچنان در منشأ پنهان خود قرار دارد.