

Foucault's Disagreement with Heidegger and Derrida about Understanding and Interpreting Plato's Philosophy

Jamal Ghoreyshi¹  | Ali Karbasizadeh² 

1. Corresponding Author, PhD Candidate of Philosophy, University of Isfahan, Iran. Email: jghoreyshi@gmail.com
 2. Associate Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Iran. Email: karbasi@ltr.ui.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 05 July 2021
 Received in revised form
 21 October 2021
 Accepted 04 November
 2021
 Published online 01
 January 2025

Keywords:

Foucault, Plato, Heidegger,
 Derrida, Truth, Logos,
 Writing, Paideia, Art of
 Living

ABSTRACT

Focusing on Heidegger's and Derrida's interpretations of Plato, this paper highlights a line of interpretation in which Plato is seen as the origin of a philosophical understanding that dismisses the hidden aspect of Being and truth. Against this line, Foucault's interpretation of Plato and Greek philosophical practices is elaborated. Considering this interpretation, it becomes clear that we are dealing with two distinct descriptions of Greek philosophical practices and their relation to the rise of modernity: one that views modernity as an extension of the deepest meanings embedded in Greek metaphysics and another that interprets the foundations of modern philosophy in opposition to the basis of Platonic thought, seeing Plato and the ancient philosophical approaches influenced by him as an avenue for resisting modern domination. Although Foucault's project on the art of living owes much to Heidegger's ideas about care of the self and the work of art, it allows Foucault to offer a different interpretation of Plato. We show the methodological considerations that enable Foucault to present this distinct interpretation. To achieve such an interpretation, Foucault focuses on the practices of writing, logos, and truth as parrhesia in Plato's thought and Greek philosophy. Following Foucault's path, we offer an analysis of forms, Agathon, and dialogue that emphasizes their living, engaging, aesthetic, and political aspects. This conceptual and methodological toolkit helps us to introduce and develop an alternative interpretive line of Plato's thought.

Cite this article: Ghoreyshi, J. & Karbasizadeh, A. (2025). Foucault's Disagreement with Heidegger and Derrida about Understanding and Interpreting Plato's Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (49), 219-244. <http://doi.org/10.22034/jpiut.2021.46849.2888>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/jpiut.2021.46849.2888>

Extended Abstract

One of the points of convergence between Heidegger's interpretation of Plato's doctrine of truth and Derrida's interpretation of Plato's *pharmakon* is their common view (although expressed differently) that Plato's philosophy is the origin of a transition from the fundamental understanding of Being and truth, in which truth is understood as unconcealment; in that understanding, truth and Being were related to concealment and absence. The reason for focusing on these two interpretations is to highlight the line of interpretation of Plato, which places him at the starting point of a path that culminates in modern thought.

We draw upon Foucault to challenge this interpretation. We argue that Heidegger's and Derrida's interpretations of Plato have become possible by neglecting an important part of Plato's philosophy. This neglect has led to their interpretations missing some of the crucial aspects of dialogue, dialectic, ideas, and Agathon's idea (*ἀγαθοῦ ιδέαν*). Our interpretation of Plato will demonstrate that Heidegger's and Derrida's negative ontology is partially indebted to Plato's philosophy. Moreover, interpreting Plato's philosophy within the context of Greco-Roman philosophical works, as well as considering the role of non-being in Plato's thoughts, clarifies the relationship between modern and Greek philosophy, making the points of difference between the two clearer. Heidegger and Derrida did not consider modern thought a simple extension of Greco-Roman metaphysics and acknowledged the discontinuities between the two. However, they viewed the modern world, despite these discontinuities, as an extension of the most profound doctrine raised in Greek metaphysics with Plato. It is in the modern era that metaphysics reaches its extreme and radical form.

Derrida, as he acknowledges, considers the history of Western thought through the lens of the Heideggerian-Nietzschean interpretation, in which modernity is placed under the broader history of metaphysics, originating in Greece (Derrida & Foucault, 2009, 24). Although this narrative is not indifferent to the differences between Greek and modern metaphysics, it tends to reduce the historical possibilities of post-Socratic Greek thought to the actual realizations of modernity. This historical reading is based on the idea that a forgetfulness (such as the forgetfulness of Being or the hidden and concealed aspect of Being) or a gap (such as the subject-object gap) was established in Greek metaphysics, reaching its final development in the modern era.

Derrida's main critique targets Plato's logocentrism, which subordinates writing as a *pharmakon* (simultaneously poison and cure). Derrida specifically interprets the "Phaedrus" and the myth of writing creation within this dialogue. Before Derrida, Heidegger had taken a similar interpretative path, offering an interpretation of the allegory of the cave in "The Republic" based on careful attention to Greek terms and their etymology. Both thinkers believe that Plato, by prioritizing logos-presence (over writing-absence) and idea-brightness (over concealment), initiates the rejection of concealment and absence. Additionally, Heidegger argues that Plato's

Opposing the Derridean-Heideggerian interpretation, one could challenge the philosophical foundations of Heidegger and Derrida by defending the primacy of theory over action or presence over absence. However, what distinguishes Foucault's criticism is that his intellectual foundations are closely aligned with Heidegger's and Derrida's, as he is influenced by Heidegger; thus,

Foucault's challenge to the Heideggerian-Derridean approach is itself influenced by this approach. It is even possible to consider the conflict between Foucault and Derrida as one of the factors that prompted Foucault to focus more on the Greek sources of Western history (Miller, 2005). Nonetheless, Foucault demonstrates that Heidegger and Derrida overlook important aspects of Plato's thought in their interpretations. While paying attention to the overarching connections of Western history, which he generally ignored in his pre-"History of Sexuality" works, Foucault emphasizes the gaps separating modern rationality from earlier rationality more than Heidegger and Derrida do. Consequently, he uncovers different possibilities in the interpretation of Greek and Roman philosophy.

Heidegger claims that in Plato, truth as theoretical correctness (origin of truth as correspondence) supersedes the concealment-unconcealment structure of truth in Greek thought. Therefore, Plato is the origin of a separation from the fundamental meaning of truth and Being and the beginning of a humanistic metaphysics that reached its extreme development in the modern era. Derrida, examining Plato's understanding of the relationship between logos and writing, argues that by rejecting writing, Plato is the founder of the metaphysics of presence, which rejects absence and concealment.

To examine Heidegger's interpretation of Platonic truth, we take these steps: a) Discussing Foucault's analysis of parrhesia practices, we demonstrate how, in Plato's view and the Platonic tradition, truth has a deeply practical aspect and is an art of living and paideia. b) Regarding "Phaedrus" and "Alcibiades," we argue that the Platonic idea is not exclusively theoretical but has aesthetic, political, and practical dimensions. c) Examining Plato's dialogues such as "The Republic" and "The Sophist," we suggest that truth, as related to concealment and absence, is central to Platonic philosophy. d) Referring to Heidegger's interpretation of the phenomenon and using the conceptual framework of Heidegger's phenomenology, we assert that although Agathon's idea is luminous, as a constitutive condition of the experience of truth, it is connected to concealment.

Foucault's interpretation helps us view Platonic philosophy as a way to resist modern metaphysics rather than merely its origin. Heidegger's ideas about a) self-care, b) the work of art, and c) his focus on the Greek origins of philosophy have helped Foucault propose this alternative interpretation of Plato. However, what sets Foucault's interpretive approach apart is his emphasis on the contextual practices in which the Platonic dialogues were read. This method of interpretation contrasts with Heidegger's and Derrida's methods, which interpret all of Platonic thought and the entire history of philosophy based on a central allegory in Plato's thought, revolving around a central philosophical concept.

مناقشه فوکو با هایدگر و دریدا در فهم و تفسیر فلسفه افلاطون

جمال قریشی^۱ | علی کرباسی زاده^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: jghoreyshi@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: karbasi@ltr.ui.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این نوشتار با تمرکز بر تفسیر هایدگر از <i>آموزه حقیقت افلاطون</i> و تفسیر دریدا از <i>فارماکون افلاطون</i> ، خط تفسیری‌ای را برجسته می‌کند که در آن افلاطون آغاز فهمی فلسفی است که وجه غیاب و پوشیدگی هستی و حقیقت را طرد می‌کند. در برابر این خط تفسیری، تفسیر فوکو از افلاطون و کردارهای فلسفی یونان طرح و بسط داده می‌شود. از قبل این تفسیر روشن می‌شود که با دو شرح متمایز از کردارهای فلسفی یونان و نسبت آن با سربرآوردن و ظهور مدرنیته روبرو هستیم؛ شرحی که مدرنیته را بسط ژرف‌ترین معنای نمودار شده در متافیزیک یونانی می‌داند و شرحی که بنیاد فلسفه مدرن را در رویارویی با بنیاد اندیشه افلاطونی تفسیر می‌کند و افلاطون و جریان‌های فلسفی اثرپذیرفته از وی را چونان افقی برای ایستادگی در برابر سیطره مدرن می‌انگارد. باینکه می‌توان طرح هنر زیستن فوکو را وامدار طرح پروای خود و کار هنری هایدگر دانست، این طرح به فوکو امکان می‌دهد تا تفسیر متفاوتی از افلاطون فرابیش نهد. نشان می‌دهیم که چه ملاحظات روش‌شناسانه‌ای به فوکو کمک می‌کند تا این تفسیر متفاوت را در میان گذارد. فوکو برای به‌دست دادن چنین تفسیر متفاوتی به کارکرد نوشتار، لوگوس و حقیقت چونان پارسیا در اندیشه افلاطون و فلسفه یونانی توجه می‌کند. در ادامه مسیر فوکو، واکاوی و تحلیلی از ایده‌ها، آگائون و دیالوگ مطرح می‌شود که وجوه زیستی، درگیرانه، هنری و سیاسی آن‌ها را برجسته می‌کند. این جعبه‌ابزار مفهومی و روشی کمک می‌کند تا خط تفسیری متفاوتی از اندیشه افلاطون را طرح کنیم و بسط دهیم.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۴	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲	
کلیدواژه‌ها: فوکو، افلاطون، هایدگر، دریدا، حقیقت، لوگوس، نوشتار، پایدیا، هنر زیستن	

استناد: قریشی، جمال و کرباسی زاده، علی. (۱۴۰۳). مناقشه فوکو با هایدگر و دریدا در فهم و تفسیر فلسفه افلاطون. *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۸(۴۹)، ۲۱۹-۲۴۴

<http://doi.org/10.22034/jpiut.2021.46849.2888>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

از نقاط برخورد و برهم‌رسی تفسیر هایدگر از آموزه حقیقت افلاطون و تفسیر دریدا از فارماکون افلاطون این است که از نظر ایشان (هرچند با بیانی‌هایی متفاوت و دیگرسان) فلسفه افلاطون آغاز گذار از فهمی بنیادین و سرآغازین از هستی و حقیقت است که در آن فهم بنیادین، هنوز حقیقت چنان ناپوشیدگی فهمیده می‌شود و در نتیجه، حقیقت و هستی با پوشیدگی و غیاب در نسبت است. در واقع، دلیل تمرکز بر این دو متن تفسیری از هایدگر و دریدا، برجسته کردن این خط تفسیری از افلاطون است که افلاطون را در نقطه آغاز مسیری قرار می‌دهد که در اندیشه مدرن به برجسته‌ترین و نهایی‌ترین امکاناتش می‌رسد.

از فوکو کمک می‌گیریم تا این تفسیر را به چالش بکشیم. بدین منظور نشان می‌دهیم که تفسیر هایدگر و دریدا از افلاطون، به قیمت نادیده‌گیری بخش مهمی از افلاطون شدنی و امکان‌پذیر شده است که کانون و هسته اصلی فلسفه افلاطون است. این نادیده‌گیری سبب شده است تفسیر ایشان از دیالوگ، دیالکتیک، ایده‌ها و ایده آگائون کمابیش بخشی از جنبه‌های مهم این پدیدارها را از دست بدهد.

تفسیر ما از افلاطون نشان خواهد داد که هستی‌شناسی سلبی هایدگر و دریدا خود تاحدی وامدار فلسفه افلاطون و در امتداد آن است. افزون‌براین، تفسیر فلسفه افلاطون در متن کردارهای فلسفی یونانی-رومی و نیز توجه به نقش ناهستنده در اندیشه افلاطون، به‌نحو بهتری نسبت فلسفه مدرن و فلسفه یونان را روشن خواهد کرد؛ بدین معنا که نقاط جدایی این دو را واضح‌تر می‌کند. هایدگر و دریدا اندیشه و زمانه مدرن را یکسره امتداد متافیزیک یونانی-رومی نمی‌دانستند و به گسست‌های این دو توجه داشتند اما از نظر ایشان جهان مدرن، به‌رغم همه گسست‌ها، بسط ژرف‌ترین آموزه‌ای است که در متافیزیک یونانی و با افلاطون طرح شد. دگرگونی‌ها و تطورات پیشامدرن این آموزه هنوز آن را تا غایی‌ترین و رادیکال‌ترین شکلش توسعه نداده‌اند؛ در عصر مدرن است که متافیزیک به معنای نهایی و رادیکالش درمی‌رسد.

دریدا همان‌گونه که خود اذعان می‌کند تاریخ اندیشه باختری را همخوان با الگوی هایدگری-نیچه‌ای می‌خواند که در آن مدرنیته را باید ذیل تاریخ کلان متافیزیک قرار داد که از یونان سرچشمه می‌گیرد (دریدا و فوکو، ۲۰۰۹، ۲۴). این تاریخ‌نگاری اگرچه به دگرسانی‌ها و تفاوت‌های متافیزیک یونانی و مدرن بی‌توجه نیست، عموماً امکان‌ها و توانش‌های تاریخی اندیشه یونانی پسااسقراطی را به تحقق‌های بالفعل مدرنیته فرومی‌کاهد. بنیان این خوانش تاریخی این است که فراموشی و غفلتی (همچون غفلت از هستی یا وجه پوشیدگی هستی) یا شکافی (همچون شکاف سوژه-ابژه) در متافیزیک یونانی بنیان نهاده شده است که در عصر مدرن به حد نهایی توسعه خود می‌رسد.

نقد اصلی دریدا به لوگوس محوری و آوامحوری افلاطون است که نوشتار را به امری تبعی و «زهر-دارو» بدل می‌کند. دریدا موشکافانه به تفسیر رساله *فایدروس* و به‌ویژه تمثیل پیدایش نوشتار در این رساله می‌پردازد. پیش از دریدا، هایدگر هم این مسیر تفسیری را درپیش گرفته بود. هایدگر با موشکافی اصطلاحات یونانی و ریشه‌شناسی آن‌ها تفسیری از تمثیل مشهور غار در رساله جمهوری فراییش نهاده بود اما چه همانندی‌هایی بین نقد دریدا به تفسیر افلاطون از نوشتار و نقد هایدگر به تفسیر افلاطون از ایده‌ها وجود دارد؟ هر دو نویسنده بر آن‌اند که افلاطون با تقدم بخشی به لوگوس-حضور (نسبت به نوشتار-غیاب) و ایده-روشنایی (نسبت به پوشیدگی) آغازگاه طرد وجه پوشیدگی و غیاب هستی است. افزون‌براین، هایدگر بر آن است که آموزه ایده‌های افلاطون، وجه

نظری فهم را بر وجه عملی و کردوکاری آن مقدم می‌دارد. درواقع، افلاطون آغازگاه طرد و کم‌بها کردن نوشتار، غیاب، پوشیدگی و عمل است و همه این طردشدگان و کم‌بهاشمردگان یک شبکه مفهومی به هم پیوسته را شکل می‌دهند. بنابراین، در تحلیل و واکاوی هایدگر و دریدا باید دقت کنیم که یک شبکه مفهومی به هم پیوسته را توسعه می‌دهیم و در نقدی نیز که از جانب فوکو طرح می‌کنیم، باز یک شبکه مفهومی پیوسته را برای فهم افلاطون در میان می‌نهیم.

در رویارویی با تفسیر هایدگری-دریدایی، می‌توان با بنیان‌های فلسفی هایدگر و دریدا درافتاد و مثلاً از پیشی‌جستن و تقدم نظر بر عمل یا حضور بر غیاب دفاع کرد اما آنچه نقد و تفسیر فوکویی را متمایز می‌کند، این است که فوکو در بنیان‌ها با هایدگر و دریدا همراه و از هایدگر اثر پذیرفته است؛ پس باید گفت چالش فوکو با رهیافت هایدگری-دریدایی، خود متأثر از این رهیافت است؛ حتی چه بسا بتوان درگیری فوکو و دریدا را یکی از عواملی دانست که سبب‌ساز توجه هرچه بیشتر وی به سرچشمه‌های یونانی تاریخ غربی شده است (میلر، ۲۰۰۵). منتها فوکو نشان می‌دهد که ایشان در تفسیر افلاطون و سنت افلاطونی وجوه مهمی از اندیشه وی را نادیده انگاشته‌اند. فوکو درعین توجه به پیوستگی‌های کلان تاریخ غربی که عموماً در کارهای پیش از تاریخ جنسیت نادیده گرفته بود، بیش از هایدگر و دریدا بر گسست‌هایی تأکید می‌کند که عقلانیت مدرن را از عقلانیت پیش از خود جدا می‌کند؛ درنتیجه، امکان‌های متفاوت‌تری را از قبل خوانش فلسفه یونانی و رومی کشف می‌کند.

نوشتار و تاریخ حضور

دریدا شرح خود از رساله *فایدروس* را از دل موشکافی‌ها و ژرف‌اندیشی‌هایی مثال‌زدنی درباره اصطلاحات یونانی به کاررفته در متن به پیش می‌برد. توضیح و روشن‌سازی کامل این موشکافی‌ها، هدف این نوشتار نیست بلکه می‌خواهیم به اختصار مهم‌ترین ملاحظات دریدا درباره افلاطون و سنت متافیزیک را طرح کنیم. دریدا، نخست می‌خواهد نشان دهد اینکه افلاطون نوشتار را فارماکون^۱ خوانده است، صرف تمثیلی نیست که ناگهان به ذهن نویسنده رسیده باشد و بتوان با تمثیلی دیگر جایگزینش کرد. از این رو، به بررسی اشاراتی می‌پردازد که افلاطون در *فایدروس* طرح کرده است و می‌گذارد تا اندک‌اندک ناخودآگاه خواننده با تمثیل همراه شود. دریدا همچنین از قبل این بررسی‌ها نشان می‌دهد که افلاطون در *فایدروس* برعکس آنچه به صورت سنتی فهمیده شده است، نویسنده‌ای زیرک و تواناست.^۲ بنابراین، شواهد و گواه‌های متنی کمک می‌کند بفهمیم افلاطون در پی طرح امری اساسی و گران‌مایه است. برای مثال، در آغاز گفت‌وگو که نویسنده می‌خواهد مقدمات گفت‌وگو را فراهم کند، خائرن (احوال‌پرسی) و گرمای هوا راه گفت‌وگو را به منطقه‌ای خارج از شهر باز می‌کند که در آنجا موسیقی جیرجیرک‌ها روح را پرواز می‌دهد و این زمینه‌ای می‌شود برای طرح اسطوره جیرجیرک‌ها که در اینجا برای نخستین بار به فارمسیا اشاره می‌شود و سپس در شرح اسطوره پیدایش نوشتار، نوشتار به فارماکون همانند می‌شود. از این رو، می‌توان گفت به فارماکون مانستن نوشتار صرف یک تشبیه دم‌دستی نیست. شاهد دیگر اینکه در بند D۲۳۰ سقراط می‌گوید:

^۱ φαρμακον

^۲ «دیوگنس لائرتیوس بر آن بود که تألیف بد گفت‌وگوی *فایدروس* از آن‌روست که نخستین تلاش ادبی-فلسفی افلاطون بوده است... شایرماخر بر این باور بود که روایت لائرتیوس را می‌توان با استدلالی خنده‌آور تقویت کرد: نویسنده‌ای سال‌خورده نوشتار را محکوم نمی‌کند. در سال ۱۹۰۵ سنت دیوگنس لائرتیوس واژگون شد و خطاهای *فایدروس* به ضعف ناشی از سالخوردگی مؤلف نسب داده شد.» (دریدا ۱۹۸۱: ۶۵-۶۶) بنابراین، همواره در طول تاریخ تفسیری نکوهش‌آمیز درباره قدرت ادبی-فلسفی *فایدروس* جریان داشته است.

«به نظر می‌رسد فارماکونی یافتی تا مرا به خارج [شهر] بیاوری.»^۱ در واقع، فارماکون چونان فریبا و اغواگری ظاهر می‌شود که سقراط را به بیرون از شهر می‌آورد یعنی به جایی که در ابتدای فایدروس مشخص می‌شود، سقراط با آن حتی اندک آشنایی هم ندارد؛ سقراط خود می‌گوید که به شهر و آدم‌ها علقه دارد گویا نوشتار-فارماکون فایدروس، او را از جایی که برحسب فلسفه بدان تعلق دارد، به‌در می‌کند:

تنها گفتارهایی در کتاب^۲ و تنها واژگانی که واپس افتاده‌اند، واژگون و پوشیده شده‌اند و صرفاً کلماتی که مخاطب را مجبور می‌کنند که در پوششی سفت و سخت چشم‌به‌راهشان بماند، سقراط را به جنبش وامی‌دارند. اگر سخنی حضوری ناب داشته باشد، اگر برهنه و پرده‌برداشته باشد و اگر در حقیقتش فراپیش نهاده شود، هیچ‌کس را اغوا نخواهد کرد؛ در این صورت، سقراط را از راهش بیرون نخواهد کرد، چنانکه گویی سقراط اثرپذیرفته از فارماکونی است (دریدا، ۱۹۸۱، ۷۱).

افزون‌براین، بند C۲۶۸ به رابطه شک‌برانگیز و بد بیبیلیا (کتاب) و فارماکا اشاره می‌کند: «او فکر می‌کند با برداشتن چیزهایی از یک کتاب یا برخوردن به چند دوی معمول^۳ و بدون برخورداری از شناخت واقعی پزشکی، پزشک شده است». دریدا در اینجا نتیجه می‌گیرد که حتی پیش از آنکه اسطوره ثئوت آغاز شود، فارماکون با معناهای گوناگونش فراروی ما نهاده می‌شود. فارماکون در یونانی هم به معنای داروست و هم به معنای زهر (چیزی همچون دوی فارسی در ترکیب «دواخور کردن» یا تریاق/تریاک که هم به معنای داروست و هم به معنای افیون). فارماکون همچنین به معنای سحردارو، درمان و دستورعمل به کار می‌رود.

در بندهای E-C۲۷۴ فایدروس، آشکارا به رابطه نوشتار و فارماکون اشاره می‌شود؛ جایی که ثئوت (یکی از خدایان مصر) به تاموس (پادشاه مصر) می‌گوید: «اختراع من فارماکونی است هم برای حافظه و هم برای دانایی». در اینجا دریدا تأکید می‌کند که تاموس خدای خدایان است و در نتیجه، ارزش نوشتار-فارماکون وابسته به ارزش‌گذاری خدا-پادشاه است اما تاموس بدون رد ادای احترام ثئوت، این پیشکش را کم‌ارزش و بیم‌آفرین می‌شمارد. تاموس یا پدر-پادشاه-خدا، مصدر لوگوس است که نوشتار چونان پیشکشی از زیردست در برابرش نهاده شده است. لوگوس، فرزندی است که بدون حضور پدرش نابود می‌شود و به نوشتار بدل می‌شود (دریدا، ۱۹۸۱، ۷۶). در واقع، نشان‌ویژه و مشخصه نوشتار، پیوند ذاتی‌اش به غیاب پدر است: «لوگوس به قالب نوشتار درآمده» همواره به همراهی و توجه پدرش نیاز دارد؛ چراکه خاموش است و نمی‌تواند از خودش دفاع کند» (فایدروس، [E۲۷۵]). بنابراین از جایگاه پادشاه، میل به نوشتن چونان میل به براندازی پدرکشانه نکوهش می‌شود. افلاطون سرزندگی لوگوس را در برابر صلبیت نوشتار قرار می‌دهد.

با توجه به ریشه‌شناسی‌های دریدا، پدر لوگوس، همان آگائون یا ایده خوبی است. افلاطون می‌گوید نمی‌توان در ایده خیر خیره شد، بنابراین، باید سراغ فرزند وی یعنی لوگوس رفت (فایدون، [D۹۹-1۱۰۰A]) اما لوگوس همچنان حاوی و حامل نسبت فرزندی

^۱ در ترجمه مرحوم لطفی آمده است: «به نظر می‌رسد وسیله‌ای یافتی» که نمی‌تواند تفسیر دریدا را روشن کند. از آنجاکه برای بهره‌گیری از رساله‌های افلاطون به هر سه متن فارسی، انگلیسی و یونانی مراجعه کرده‌ایم، در ارجاع به متن افلاطون به شماره‌های استاندارد متن استناد می‌شود که در متن یونانی به کار رفته است و در ترجمه‌های فارسی و انگلیسی نیز ذکر شده است. برای ارجاع به این رساله‌ها از شیوه^۲ (نام رساله، شماره‌های استاندارد متن) استفاده شده است.

^۲ λόγοι ἐν βιβλίαις

^۳ φαρμακίαις

است، از این رو، می‌توان با نظر به آن خوبی/آگاهون را دریافت. نوشتار این نسبت را می‌گسلد و در نتیجه، دیگر نمی‌تواند عهده‌دار عهد فرزندی باشد و پدر-پادشاه-خدا-آگاهون را نشان دهد.

افلاطون نوشتار را زهر می‌داند زیرا حضور روی آورنده ذهن را سست می‌کند؛ نوشتار نمی‌تواند رابطه حضور فرد با مخاطبش را به دوش کشد و نحوه اثیرگذاری‌اش را کنترل کند. از سوی دیگر، نوشتار دارو است زیرا ابزاری ناگزیر است برای نگه‌داشتن حضوری که اگر نوشتار نبود برای همیشه در همان لحظه‌ای که خودش را بیان می‌کرد، دفن می‌شد (بوینز، ۲۰۱۸).

تفسیر هایدگر از آموزه حقیقت افلاطون

هم هایدگر و هم دریدا تلاش می‌کنند جوهر اندیشه افلاطونی را با تفسیر یک اسطوره-تمثیل فراچنگ آورند. در مورد هایدگر، تمثیل معروف غار به بحث گذاشته می‌شود. هایدگر برای اینکه بتواند چنین مسیری را طی کند، پرسیمان و مسئله ناگفته اندیشه افلاطون را فرابیش می‌کشد:

آموزه/دکترین یک اندیشمند آن است که در گفته‌های او ناگفته می‌ماند و ما در معرض آنیم (هایدگر، ۱۹۹۸، ۱۵۵).

برای رسیدن به ناگفته اندیشه افلاطون دو راه وجود دارد؛ یکی «بررسی همه گفت‌وگوهای افلاطون در ارتباط با یکدیگر است» (هایدگر، ۱۹۹۸، ۱۵۵)، اما چون هایدگر چنین کاری را ناشدنی می‌انگارد، راه دیگری را طرح می‌کند. از نظر هایدگر برای فهم بنیان اندیشه افلاطونی باید آموزه حقیقت نزد افلاطون را فراچنگ آوریم که در این تمثیل ناگفته باقی مانده است. از این رو، با فهم دگردیسی ذات حقیقت که در این تمثیل روی داده است، می‌توان ناگفته افلاطون را به دست آورد.

هایدگر با ارجاع به پاره ۱۲۳ هراکلیت^۱ بر آن است که ذات هستی و حقیقت در نظر یونانیان، خود-نهان‌داری است (هایدگر، ۱۹۹۸، ۲۳۰-۲۳۹). حقیقت به معنای سرآغازین ناپوشیده‌داری^۲ در تمثیل غار حضور دارد؛ ترجمه هایدگر از الثیای حاضر در تمثیل به ناپوشیدگی گواهی بر این امر است. همچنین، هایدگر روشن می‌سازد اینکه تجربه بنیادین الثیا به شکل «غار» مطرح می‌شود، نشانی است بر ساختار پوشیده‌داری حقیقت. چراکه غار در خودش باز و در عین حال پوشیده است؛ ورودی‌ای دارد و در عین حال محصور است. بنابراین، غار در شکلش نشان‌دهنده ساختار ناپوشیده‌داری-پوشیده‌داری حقیقت است. در اینجا هایدگر ویژگی‌ای اساسی از حقیقت را در نظر دارد؛ حقیقت نزد هایدگر ساختاری محصور-حدمند دارد که در عین حال گشایش یافته و باز است. بنابراین، تا اینجا غار، می‌تواند به خوبی نمایانگر ذات حقیقت چونان ناپوشیده‌داری در تجربه یونانی باشد اما در عین حال، افلاطون آغاز گذار به حقیقت به معنای درستی است. وجه این تفسیر هایدگر چیست؟ از نظر هایدگر اینکه در تمثیل غار، حقیقت در والاترین درجه، ایده آگاهون/خوبی است بدین معناست که حقیقت با ایده پیوند می‌خورد و نه با الثیا. با پیوند خوردن حقیقت با ایده، دیدن ایده‌ها اهمیت پیدا می‌کند و همه چیز

^۱ φύσις κρύπτεσθαι φιλέι: این قطعه را معمولاً چنین ترجمه کرده‌اند: طبیعت دوست دارد پنهان شود؛ ولی ترجمه هایدگر چنین است: امر پدیدار شونده به خود-نهان شدن علاقه دارد و پناهدهی را ارزانی می‌کند. در اینجا هایدگر فوژیس را به معنای چیزی که ذاتاً پدیدار شونده است در نظر می‌گیرد؛ همچنین φιλέι را نه صرف دوست داشتن بلکه همچنین به معنای ارزانی کردن و تعلق ذاتی داشتن می‌گیرد. به علاوه، κρύπτεσθαι را هم به معنای پنهان شدن و هم پناه دادن می‌داند (دالستر، ۲۰۱۰، ۱۴۳-۱۴۲ به نقل از Heidegger, *Heraklit*, 110 & 121).

^۲ unconcealment/Unverborgenheit را به ناپوشیدگی نیز ترجمه کرده‌اند؛ اما حقیقت برای هایدگر هم به معنای ناپوشیده بودن است و هم ناپوشیده کردن (هایدگر ۱۹۶۲، [۲۲۱-۲۱۹]) به‌ویژه هایدگر در نوشته‌های گوناگونی بر وجه خودپوشیده‌داری و ناپوشیده داشتن/کردن هستی و حقیقت تأکید کرده است؛ از این رو، چه بسا تعبیر ناپوشیده‌داری به مراد هایدگر نزدیک‌تر باشد.

وابسته می‌شود به درست کردن نگاه» (هایدگر، ۱۹۹۸، ۱۷۷). در واقع، در حالی که گفته افلاطون ناظر به الیاس، مقصود ناگفته وی اُرْتُس است. این گذار به حقیقت چونان درستی، بر کل تاریخ فلسفه غرب چیره می‌شود (هایدگر، ۱۹۹۸، ۱۷۸-۱۷۹).

در تفسیر پدیدارشناسانه‌ای که هایدگر از تمثیل غار به دست می‌دهد، غار، اقامت‌گاه، زمین، خانه و جهان زیست هرروزه انسان و سقف قوسی‌شکل آن آسمان زندگی است (هایدگر، ۱۹۹۸، ۱۶۴). نوعی تأمل و بازاندیشی این گذار را هدایت می‌کند؛ فردی که درگیر در سایه‌هاست ناگهان روی برمی‌گرداند و در نسبت خود با چیزها تأمل می‌کند و در این بازاندیشی نسبت‌های هرروزه‌اش را چونان سایه و وانمود درک می‌کند و در نتیجه، موقف و ایستار هرروزه‌اش را طرد می‌کند. این طرد و روی‌برگردانی همراه است با روی‌آوردن به خارج از غار یعنی عرصه نور و روشنایی مطلق و در بالاترین مرتبه گذاری است به دیدار ایده آگائون. بنابراین، ساختار ناپوشیده‌داری-پوشیده‌داری غار وابسته به فهم حقیقت چونان نور مطلق می‌شود که متعلق و برابریستای نگاه است. در واقع، آنچه این طرد و گذار را در تمثیل نشان می‌دهد، نقاط تأکید افلاطون است. از نظر هایدگر، در توضیحی که افلاطون از تمثیل به دست می‌دهد حالت بسته بودن سقف زیرزمینی و نسبت آن با فضای باز بیرون اموری فرعی است و قدرت روشنگر تمثیل از نقشی که آتش، سایه‌ها، روشنایی روز، نور خورشید و خورشید بازی می‌کنند، سرچشمه می‌گیرد. در واقع، ساختار ناپوشیده‌داری فرعی است بر ساختار دیدنی بودن و نمودارشدنی که از ایده سرچشمه می‌گیرد. افلاطون دقیقاً به همین دلیل آغاز یک گذار است. در نتیجه، تأمل درستی که نسبت‌های هرروزه را قطع می‌کند، معطوف می‌شود به نمودارشدن صورت دیدنی که روشن می‌کند هر هستنده داده‌شده‌ای چونان چه چیزی حاضر است (هایدگر، ۱۹۹۸، ۱۷۳).

وجه دیگر خوانش سنجشگرانه و انتقادی هایدگر از افلاطون این است که با سیطره یافتن ایده آگائون بر حقیقت چونان ناپوشیده‌داری، حقیقت در مقام خودش فهمیده نمی‌شود بلکه در ارجاع به امری فراسوی خودش که آن را شدنی و ممکن می‌کند، یعنی ایده آگائون، فهمیده می‌شود؛ از نظر افلاطون «غناى واقعی و ذاتی حقیقت، ذات خودش را آشکار نمی‌کند بلکه ذات ایده است که ذات حقیقت را آشکار می‌کند؛ [در نتیجه] ذات حقیقت، ویژگی بنیادین ناپوشیده‌داری‌اش را از دست می‌دهد» (هایدگر، ۱۹۹۸، ۱۷۶). این خوانش سنجشگرانه بر این پایه است که پدیدار باید خودش، خودش را نشان دهد ولی افلاطون با ارجاع به آگائون، نمی‌تواند پدیدار حقیقت را در سطح خودنشان‌دهندگی‌اش فراچنگ آورد. بنابراین، اولویت یافتن درخشش و ظهور والای آگائون بر ساختار ناپوشیده‌داری-پوشیده‌داری غار و در نتیجه، وابسته شدن الیاس به آگائون یکی از مهم‌ترین وجوه نقد هایدگر بر تمثیل غار است. در ساختار غار، همچنان نسبت حقیقت با پوشیده‌داری و غیاب حفظ می‌شود ولی افلاطون تلاش می‌کند همه حقیقت را به سطح نموداری و ظهور نابی ببرد که ابژه و برابریستای نگاه درست و تأملی است که نسبت‌های درگیرانه روزمره را متوقف می‌کند.

با توجه به اینکه سرآغاز فهم معنای هستی و نقد متافیزیک سنتی در هستی و زمان، تحلیل نسبت‌های درگیرانه و مقدم‌دانستن مواجهه درگیرانه و تودستی بر مواجهه تأملی و فرادستی است، به‌خوبی خطوط نقد پدیدارشناسانه هایدگر روشن می‌شود. هایدگر اشاره می‌کند که تنها حقیقت در معنای الیاس یونانی (نه هر حقیقتی) می‌تواند به‌صورت تمثیل غار بیان شود؛ بنابراین، افلاطون در تمثیل بحثی اساسی را درباره حقیقت در میان می‌گذارد اما به نظر هایدگر، با گذار از این ساختار غارگونه به روشنایی و ظهور نابی که عرصه نگاه درست است، نمی‌تواند آن فهم اساسی یونانیان از حقیقت را به پیش ببرد و سرآغاز غفلت از آن می‌شود.

روبارویی فوکو با افلاطون: پایدیا

همان‌طور که اشاره کردیم، شیوه خوانش افلاطون نزد هایدگر و دریدا، تمرکز بر اسطوره‌ها و تمثیل‌های کلیدی افلاطون و تحلیل آن‌ها از طریق الف) ریشه‌شناسی مفهوم‌های مفصل‌بندی‌کننده این تمثیل‌ها و ب) تعیین نسبت حقیقت نمودار شده در این تمثیل‌ها چونان لوگوس یا آگائون با حقیقت چونان ناپوشیده‌داری و غیاب است. این نسبت‌سنجی در هر دو مورد از جنس تقابل است بدین معنا که از نظر ایشان، حقیقت افلاطونی وجه غیاب هستی را طرد می‌کند.

فوکو تنها در دوره واپسین فکری‌اش به‌طور جدی به مطالعه و تحلیل اندیشه یونانی توجه نشان می‌دهد. این دوره را با عنوان‌هایی همچون تبارشناسی خود و هنر زیستن معرفی می‌کنند. پرسمان اصلی فوکو در این روی‌آوری، تحلیل و بررسی سنت‌های پرورش خود و کار کردن بر روی خود در فلسفه یونانی-رومی است. از این‌رو، وی عمیقاً به وجه پایدیایی و فرهیزشی انگاره‌های فلسفی توجه می‌کند. در واقع، یکی از نکات متمایز تفسیر وی این است که انگاره‌هایی همچون لوگوس، نوشتار و حقیقت و نیز رساله‌های افلاطون همچون *آلکیادس*، *لاخس*، *آپولوژی* و *فایدروس* را در متن کردارهای واقعی و عملی‌ای می‌خواند که در سنت‌های افلاطونی و رواقی انجام می‌شده است. در واقع، مسئله فوکو این است که این انگاره‌ها یا متن‌ها چه نوع نسبتی از فرد با خودش را ممکن و اجرا می‌کردند. این مسئله، نکته‌ای را روشن می‌کند و آن اینکه این انگاره‌ها یا متن‌ها صرف اموری انتزاعی نیستند که از دوران باستان به ما رسیده باشند بلکه از دل طریقت‌ها، سبک‌زندگی‌ها و کردارهایی این مسیر چند هزار ساله را پشت سر گذرانده‌اند. از این‌رو، توجه به کردارهای بافتی کمک می‌کند معنای روشن‌تری از آن‌ها به دست آوریم؛ معنایی که در سنت‌های فلسفی یونانی-رومی به‌صورت زنده حضور داشته است.

هایدگر خود به مسئله پایدیا در تمثیل غار توجه می‌کند و نشان می‌دهد که تمثیل غار، در وهله نخست، در یک بافت پایدیایی مطرح می‌شود (هایدگر، ۱۹۹۸، ۱۶۶)، اما پایدیا را در خدمت رسیدن به بینش درست درباره ایده تفسیر می‌کند؛ بنابراین، همراه با الثیا، پایدیا را نیز تحت‌سیطره آگائون در نظر می‌گیرد و بنابراین، وجه پایدیایی غار نمی‌تواند چیزی بیش از تمهیدی برای دیدار آگائون باشد که اولویت‌یافتن آن گذاری است از حقیقت چونان ناپوشیده‌داری به حقیقت چونان درستی. بعدتر در شرح وجوه زیبایی‌شناسانه و سیاسی ایده به این مسئله باز می‌گردیم، منتها در اینجا می‌خواهیم به جایگاه طرح بحث پایدیا در اندیشه فلسفی فوکو، هایدگر و افلاطون بپردازیم.

کارکرد هنر زیستن در کلیت اندیشه فلسفی فوکو و هایدگر

هم هایدگر و هم فوکو، عصر مدرن را بر پایه ظهور تکنولوژی‌های قدرت می‌فهمند. هایدگر ذات تکنولوژی را گشتل می‌نامد و بر آن است که در عصر مدرن، موجود چونان ذخیره‌ایستا^۱ و منبع انرژی نمودار می‌شود (هایدگر، ۱۹۹۳، ۳۲۲). فوکو نیز به شرح تکنولوژی‌های انضباطی و زیست‌قدرتی که در دوران مدرن تعیین‌کننده مناسبات اجتماعی-سیاسی است، می‌پردازد. در واقع، هر دو انسان مدرن را در چنبره ظهور قدرتی تکنولوژیک می‌بینند و در پی ترسیم راهی به‌رهایی از این مناسبات‌اند. هایدگر هم در پرسش درباره تکنولوژی و هم در *سرآغاز کار هنری*، مواجهه هنری با هستی را تمهیدی برای رهایی می‌بیند. افزون‌براین، هایدگر در *هستی و زمان*، در طرح مسئله خودی‌نگی/اصالت، پروای خود را راهی به فراچنگ‌آوری خود از غفلت هستی‌شناسانه‌ای می‌بیند که در فهم هستی چونان امری

¹ Bestand

فراستی و عینی و نیز در حالت استیلای کسان/داسمن (که به شکل کنجکاوی، دوبهلویی و پرگویی بر فرد سیطره می‌یابد) روی می‌دهد (هایدرگر، ۱۹۶۲، [۱۸۸-۱۸۹، ۲۷۳]).

برعکس هایدرگر که تلاش می‌کند از دل پروای خود و درگیری هنری، راهی ایجابی برای رویارویی با قدرت تکنولوژیک مدرن دست‌وپا کند، طرح ایستادگی فوکو در برابر مناسبات مدرن قدرت، بیشتر سلبی است. این طرح سلبی بر این نکته مبتنی است که همواره قدرت و ایستادگی در برابر و در کنار هم شکل می‌گیرند و هیچ‌گاه یک شکل مسلط و یک‌دست قدرت ایجاد نمی‌شود. در نتیجه، مناسبات قدرت همواره حاشیه‌ای را در کنار خودش شکل می‌دهد که راه ایستادگی در برابر این مناسبات، درگیر شدن در این مناسبات حاشیه‌ای و تلاش برای تضعیف مناسبات سیطره‌یافته قدرت است (فوکو، ۲۰۱۱ الف، ۴۳-۴۵). طرح هنر زیستن فوکو، پاسخی به این خلأ است. در واقع، این طرح تلاش می‌کند شیوه‌هایی ایجابی برای رویارویی با تکنولوژی‌های قدرت مدرن فراهم کند. از این‌رو، فوکو شیوه‌زیبایی‌شناسانه پرداخت خود افلاطونی-یونانی را در برابر الگوی مسیحی اعتراف و نادیده گرفتن خود قرار می‌دهد (فوکو، ۲۰۱۰، ۴۶۲-۴۵۸)؛ الگویی که شکل مدرن آن را می‌توان در نهادهای روانکاوی و جست‌وجوی حقیقت ژرف خود که همواره سرکوب یا پنهان شده است، جست‌وجو کرد؛ همچنین بسط این الگو را باید در تکثیر شیوه‌های انضباطی و به‌هنجارسازی مدرن دنبال کرد. طرح هنر زیستن فوکو، از سه جهت با طرح هایدرگری تلاقی می‌کند: نخست اینکه نحوی پرورش و پروای خود را شکل می‌دهد (هستی و زمان)؛ دوم، این پروای خود نحوی رویارویی هنری با زندگی است (سرآغاز کار هنری)؛ سوم اینکه فوکو نیز همچون هایدرگر با نظر به کردارهای فلسفی یونان باستان، این طرح را توسعه می‌دهد. مراد از کردارهای فلسفی این است که متن‌های فلسفی در بافت عملی و کردوکاری خودشان در دوران باستان بررسی شوند. تأکید فوکو بر این بافت کردوکاری، یکی از وجوه تمایز تحلیل فوکو از تحلیل هایدرگر و دریدا است که در ادامه به این مسئله می‌پردازیم.

ملاحظات درباره تفاوت روش‌شناسی فوکو با هایدرگر و دریدا

جوهر پدیدارشناسی، توجه به امر انضمامی در کلیت درگیرانه‌اش است. مراد هایدرگر از پدیدار چونان امری خودنشان‌دهنده و پدیدارشناسی چونان توجه به خود چیزها، همین کلیت امر درگیرانه است؛ این تحلیل از پدیدارشناسی نزد هایدرگر را می‌توان مستند به نحوه تحلیل وی از هستنده تودستی و تقدم آن به هستنده فراستی کرد؛ در تحلیل هایدرگر از هستنده تودستی مشخص می‌شود که اولاً کلیت درگیری‌ها به خود هستنده تودستی تقدم هستی‌شناسانه دارد (هایدرگر، ۱۹۶۲، [۸۴])؛ دوم اینکه وجه تقدم هستنده تودستی به هستنده فراستی همین وجه درگیرانه بودن و نیز حفظ شدن کلیت درگیرانه در سطح هستنده تودستی است (هایدرگر، ۱۹۶۲، [۸۱-۸۴]). همچنین استناد دیگر این امر، تحلیل هایدرگر از دازاین است که مثلاً با در-جهان-هستن و پیشاپیش-فراپیش خود-هستن-در (جهان) چونان هستن-در کنار آن را نشان می‌دهد (هایدرگر، ۱۹۶۲، [۱۹۲]). وجه آوردن «-» در سرشت‌نمایی دازاین این است که هایدرگر می‌خواهد بدین نحو کلیت درگیرانه‌ای را که مقوم دازاین است نشان دهد بی‌آنکه این کلیت را در رویکردی اتمیستی به اجزایش واشکافد.

زمانی که متنی فلسفی و تاریخی موضوع بررسی پدیدارشناسی می‌شود، آنچه می‌تواند این کلیت درگیرانه را حفظ کند توجه به کردارهای فلسفی-تاریخی‌ای است که آن متن در آن روی داده است. بنابراین، روشن است که یک پدیدارشناس بیش از هر تحلیل‌گری باید به این بافتار عملی توجه کند. تقلیل متن به امری صرفاً نظری، پدیدارشناس را در جایگاه یک تاریخ‌دان سوم‌شخص قرار می‌دهد.

چشم‌اندازی که چشم و گوش پدیدارشناس را به متن باز می‌کند، ایستار اکنون است (چیزی که فوکو تاریخ اکنون می‌نامد). درواقع، یک درگیری عملی در اکنون فرد، راه‌گشای او به بافت تاریخی کردارهایی است که درگیری وی در آن بافت روی داده است. درواقع، توجه به کلیت درگیرانه است که پدیدارشناس را به توجه به کردارهای تاریخی‌ای سوق می‌دهد که در آن نهاده شده است. پدیدارشناس، از درگیری عملی خودش به بافت فلسفی-تاریخی‌ای رهنمون می‌شود که متنی چونان متن فلسفی افلاطون را در تقدیر وی نهاده است. از این‌رو، توجه به بافت کردوکاری متن فلسفی، وجه سرشت‌نمای پدیدارشناسی است.

هایدگر، دریدا و فوکو هر یک به‌نوبه خود تلاش می‌کنند به این بافت کردوکاری-تاریخی توجه کنند اما فوکو شیوه متفاوت توجه خودش را در نقدی که به نقد دریدا از تاریخ دیوانگی وارد می‌کند، توضیح می‌دهد. فوکو بر آن است که دریدا برای فهم کتاب چند صفحه‌ای تاریخ دیوانگی، تنها به یک چیز نیاز دارد و آن تمرکز بر چند خطی است که وی در نقد و تحلیل دکارت نوشته است. درواقع، کلیت متن تاریخ دیوانگی به سه صفحه‌ای فروکاسته می‌شود که در آن فوکو به نحوه طرد دیوانگی در تأملات دکارت پرداخته است (دریدا و فوکو، ۲۰۰۹، ۷۳).

هم هایدگر و هم دریدا در پی فهم ناگفته متن افلاطون‌اند و برای این امر به تحلیل مفصل و دقیق تمثیلی افلاطونی دست می‌زنند. فوکو این شیوه تفسیر متن را چنین نقد می‌کند:

این متن‌انگاری جلوه بارز و آشکار یک شیوه آموزشی محدود با تاریخی معین است، شیوه‌ای آموزشی که به شاگرد می‌آموزد هیچ چیز خارج از متن وجود ندارد و سرچشمه متن در خود آن، در شکاف‌های آن، در نوشته‌ها و ناگفته‌های آن قرار دارد؛ که نیازی به جست‌وجو در جای دیگر نیست... شیوه‌ای آموزشی که از قضا به صدای استاد حاکمیتی بلامنازع اعطا می‌کند و به او امکان می‌دهد متن را به طرز بی‌پایان و تا بی‌نهایت بازگوید (دریدا و فوکو، ۲۰۰۹، ۱۱۰).

رهیافت جایگزین فوکو در برابر این شیوه متن‌محور و هرمنوت این است که باید جایگاه دقیق هر یک از کردارهای گفتمانی، نسبت‌های آن‌ها، دگرگونی‌هایشان و نسبتشان با کردارهای ناگفتمانی را تعیین کرد و به جای شنیدن صدای پس پشت و همواره واپس‌افتاده متن، متن را در جایگاه درست هستی‌شناختی و تاریخی‌اش قرار داد. غیاب برای فوکو صدایی در بی‌کرانگی نیست که شنیدن آن در ابدیت وعده داده می‌شود و همواره باید بدان گوش داد، بلکه آن کردارهای پس‌زمینه‌ای است که سراسر به گفتن تن در نمی‌دهد.

فوکو در تحلیلی که از هنر زیستن یونانی می‌دهد طیف گسترده‌ای از گفتارهای ادبی، فلسفی، پزشکی و... را مطالعه می‌کند. افزون‌براین، برای فهم درست این گفتارها، در پی فهم آن است که این گفتارها ذیل چه کردارهایی مطرح می‌شده‌اند. مثلاً گفتار جنسی یکسانی می‌تواند ذیل کرداری اعترافی و هرمنوتیک (در مسیحیت) یا ذیل کردار توجه به خود در معنای یونانی‌اش طرح شود و معناها/کارکردهای کاملاً متفاوتی داشته باشد. بنابراین، متن صرفاً در نسبت با دیگر متن‌ها و نیز بافت کردوکاری‌اش می‌تواند جایگاهش را نشان دهد. از منظر فوکو می‌توان این نقد را به هایدگر و دریدا وارد کرد که اولاً منظر ایشان بیش‌ازاندازه فلسفی است (نوعی خاص‌انگاری و متمایز‌انگاری گفتار فلسفی)؛ ثانیاً، به اندازه کافی به کردارهایی که گفتار فلسفی در نسبت با آن‌ها مطرح شده است، توجه نمی‌کنند. درواقع، در پدیدارشناسی هایدگری و واسازی دریدایی یک لحظه (یک مفهوم، تمثیل یا اسطوره) چونان لحظه سرنوشت‌ساز متن در نظر گرفته می‌شود و بافت نوشتاری و بافت کردوکاری متن در برابر این لحظه رنگ می‌بازد؛ برعکس فوکو، در

تحلیل دیرینه‌شناسانه و تبارشناسانه در پی برجسته‌کردن این بافت متنی و کردوکاری است. اگر چنین نقدی روا باشد، تبارشناسی خود و هنر زیستن فوکو را می‌توان نمونه برجسته‌ای از یک پدیدارشناسی، آن‌گونه که باید باشد، دانست. فوکو با نقل قول از افلاطون بر آن است که اسطوره‌ها و تمثیل‌های افلاطونی قطعاً چیزی جدی را بیان می‌کنند ولی این اسطوره‌ها بدین معنا جدی نیستند که به صورت تحت‌اللفظی فهمیده شوند (فوکو، ۲۰۱۰، ۲۵۳) بلکه بدین معنا جدی‌اند که ابزارهایی‌اند برای برانگیزش فرد و آزمودن نسبت فرد با خودش؛ درواقع، این اسطوره‌ها و تمثیل‌ها بیش از هر چیز کارکردی پایدایی و نیز النخوسی (Éλεγχος) آزمون سقراطی) دارد.

پروای خود در اندیشه‌ورزی افلاطون و کردارهای یونانی-رومی

فوکو در بحث از هنر زیستن به طیف گسترده‌ای از کردارهای فلسفی می‌پردازد که در دوران یونان و روم باستان و ذیل سنت‌های افلاطونی و رواقی شکل گرفته است. طیف گسترده‌ای از کردارهای جنسی، پزشکی، دوستی، استادی و... حول این بن‌مایه فلسفی مطرح می‌شود که فوکو در کارهای گوناگون دوره واپسین فکری‌اش آن‌ها را بررسی می‌کند و از این طریق تحلیلی تبارشناسانه از نسبت پروای خود با برخی از مسائل مهم فلسفه سده بیستم درباره امر جنسی، دوستی و... فراییش می‌نهد. درواقع، پایدایی یونانی شامل همه این روابط می‌شود.

یکی از متن‌هایی که محور این کردارهای فلسفی است، *آلکیادس افلاطون* است. محور این کردارها، توجه به خود^۲ و پروای خود^۳ است و محوریت *آلکیادس* از آن روست که افلاطون در این رساله مسئله توجه به خود را ذیل پرسمانی سیاسی مطرح می‌کند. آلینوس، گزارشی از جایگاه *آلکیادس* در کردارهای فلسفی اوایل امپراطوری روم می‌دهد. این گزارش نشان می‌دهد که درآمدن به مطالعه فلسفه با خواندن *آلکیادس* آغاز می‌شده است؛ «با این نگرش که فرد به خودش بگردد و بازگردد» و با این هدف که «آن چیزی را [یاد بگیرد] که باید پروایش را داشته باشد» (فوکو، ۱۹۸۶، ۴۵).

سقراط به *آلکیادس* گوشزد می‌کند که جاه‌طلبی مرد جوان برای برعهده گرفتن مسئولیت شهر، اداره امور آن و به هم‌آوردی با شاهان اسپارت و حاکمان پارس برخاستن، خواسته‌ای گستاخانه است اگر نخست آنچه را برای حکمرانی بایسته است یاد نگیرد؛ برای یادگیری بایسته‌های حکمرانی نیز باید نخست، بر خودش حکم راند و بدین منظور باید به خودش رسیدگی کند (هایدگر، ۱۹۹۸، ۴۴). در دفاعیه نیز سقراط خودش را استاد پروای خود معرفی می‌کند. خدا او را فرستاده است تا به انسان‌ها یادآوری کند که ایشان باید به خودشان توجه کنند. سقراط شهروندان را می‌پاید تا پرداختن به خود و دل‌نگرانی خود را به ایشان بیاموزد زیرا با داددهی پرداختن به خود، پرداختن به شهر را به ایشان یاد می‌دهد (فوکو، ۲۰۱۰، ۳۶۹-۳۷۰ و ۴۳۸). درواقع دستور پروای خود یکی از بنیان‌های مهم پلیس و از قاعده‌های اصلی زندگی اجتماعی و شخصی یونان است.

در *آلکیادس* مسئله تسلط بر دیگری ذیل دو گفتمان سیاسی و اروتیک مطرح می‌شود. پس این تسلط هم در نسبت است با جاه‌طلبی سیاسی (فوکو، ۲۰۱۰، ۳۷۵) و هم جاه‌طلبی عاشقانه (*آلکیادس*، [۱۰۴-۱۰۵]). در اینجا، دیالکتیکی میان گفتمان سیاسی (جاه‌طلبی سیاسی *آلکیادس*) و گفتمان اروتیک (خاطرخواهی *آلکیادس*) برقرار می‌گردد. در صورت‌بندی‌ای که سقراط از این مسئله

^۱ در اینجا معنایی عام از پدیدارشناسی چونان توجه به امر انضمامی در کلیت درگیرانه‌اش را در نظر داریم؛ پیداست که تبارشناسی در مفصل‌بندی نسبت کردارهای گفتمانی با یکدیگر و نیز با کردارهای ناگفتمانی، تفاوت‌هایی جدی با پدیدارشناسی دارد.

^۲ ἐπιμελεῖσθαι σαυτοῦ؛ همچنین به معنای پرداخت خود.

^۳ به یونانی ἐπιμελεῖσθαι εἰς αὐτοῦ و به رومی cura sui.

به دست می‌دهد تسلط بر دیگری بر گونه‌ای نسبت با خود و دلنگرانی پیرامون خود تا می‌خورد و از اینجا سقراط دستور مشهور دلفی، یعنی «خودت را بشناس»^۱ طرح می‌کند (آلکیادس، [۱۲۴]). سپس در فرآیندی دیالکتیکی روشن می‌شود که خود چیزی در دسترس همگان نیست (آلکیادس، [۱۲۸-۱۳۱]). همین آموزه در نوشته‌های دیگر افلاطون هم تکرار می‌شود. در نامه هفتم، افلاطون شرایط شهریاری نمونه را توضیح می‌دهد. چنین شهریاری باید عنان اختیار خود را به دست خرد داده باشد تا بر خود تسلط پیدا کند (نامه هفتم، [۳۳۱-۳۳۲]). در واقع، بایسته سیاست‌ورزی، گونه‌ای نسبت برقرار کردن با خود و پارسایی خود است؛ این پارسایی خود از طریق زندگی فیلسوفانه محقق می‌شود چراکه فلسفه زندگی فرد را با خود همساز می‌کند (نامه هفتم، [۳۳۱-۳۳۲]).

ولی باید توجه کرد که شناخت خود سقراطی نه یک رویکرد یا رهیافت نظری ناب، بلکه گونه‌ای درگیری و کردوکار است. آموزه «گنوسی ثاتون»^۲ دربرگیرنده مفاهیمی همچون دغدغه اموال و تندرستی خود را داشتن، رسیدگی به کشتزارها و کردوکار کشاورزی، پاییدن شاه از شهر و شهروندان، و تیماری بیمار در پزشکی است (فوکو، ۲۰۱۰، ۳۷۵؛ آلکیادس، [۱۲۹-۱۲۹]). پس دغدغه خود، دغدغه کردوکار و فعالیت نفس در متن زندگی شهری و اجتماعی است و نه دغدغه خود چونان جوهری تکین و خودبسنده همچون سوژه دکارتی. در واقع، پروای خود برای یونانیان به یک کردوکار اروتیک و سیاسی ارجاع می‌دهد و فراتر از کنش صرف روی آوردن به خود است (فوکو، ۲۰۱۰، ۳۷۵). به بیان دیگر، پروای خود، فرورفتن در خودی منزوی نیست، بلکه هم فراییش نهادن هنری خود است و هم فراییش نهادن هنری دیگری و البته همراه با این دو به یک وضعیت سیاسی و باهم‌بودن جمعی نظر دارد.

پایدا و پارسیا

فوکو حقیقت افلاطونی را در متن کردارهای حقیقت بررسی می‌کند. مراد از کردار حقیقت این است که حقیقت صرف یک تأمل نظری (آن گونه که نزد دکارت مطرح است) نیست بلکه در بطن کردارهایی فراچنگ آورده و درعین حال محقق می‌شود؛ اشارات فوکو به این گسست دکارتی به این دلیل است که بدون فهم این شکاف، جایگاه درست کردارهای حقیقت در فلسفه کلاسیک فهم نمی‌شود: «از دکارت به بعد مطابقت باور و حقیقت از طریق نوعی تجربه ادراکی و ذهنی به دست می‌آید؛ اما برای یونانیان، مطابقت، نه طی یک تجربه ذهنی بلکه در یک کردوکار زبانی یعنی پارسیا صورت می‌گیرد». بنابراین، برای روشن شدن این سنت فوکو بر مفهوم پارسیا^۳ تمرکز می‌کند. اینکه فوکو مسئله مطابقت و حقیقت را با مسئله پارسیا مرتبط می‌کند و بدین‌سان حقیقت مدرن را از حقیقت یونانی متمایز می‌کند، نشان از آن دارد که از نظر وی پارسیا، زمین اصلی فهم حقیقت یونانی است. این امر را می‌توان با تمرکز هایدگر بر الیا مقایسه کرد. تأکید هایدگر بر الیا از آن روست که می‌خواهد فهم کردوکاری حقیقت (حقیقت چونان عمل ناپوشیده‌داری) را از حقیقت چونان امری ادراکی-ذهنی-تأملی-بازنمایانه متمایز کند. بنابراین، پارسایی مدنظر فوکو در امتداد حقیقت هایدگری طرح می‌شود ولی پارسیا این مجال را به فوکو می‌دهد تا این بافت و سنت حقیقت کردوکاری و عملی را با نظر به طیف گسترده‌تری از کردارهای فلسفی-ادبی بررسی کند.

^۱ γνῶθι σεαυτόν

^۲ γνῶθι σεαυτόν

^۳ παρρησία

پارسیا، از نظر ریشه‌شناختی، از دو جزء پاس^۱ (به معنی «همه» که ریشهٔ پیشوند پان انگلیسی است) و رِیسس^۲ (به معنی گفتن و بیان کردن) شکل گرفته است. بنابراین، پارسیا به معنای گفتن همه‌چیز است و منظور از آن در سنت فلسفی-ادبی یونان گفتن حقیقت بی‌کم‌وکاست است. بنابراین، مهم‌ترین کرداری که در آن حقیقت روی می‌دهد، پارسیا است.

کردار پارسیایی در سنت فلسفی، نحوی پروای خود است چراکه فرد می‌پذیرد حقیقت خودش را بیان کند و خود را در معرض وارسی فلسفی قرار دهد. فوکو بیان پارسیایی را این‌گونه توصیف می‌کند: «پارسیا نوعی کردوکار زبانی است که در آن گوینده نسبت ویژه‌ای دارد با حقیقت از طریق رک‌گویی، نسبت ویژه‌ای دارد با زندگی خود از طریق خطر، نسبت ویژه‌ای دارد با خود یا دیگری از طریق انتقاد، و نسبت ویژه‌ای دارد با ناموس اخلاقی از طریق اختیار و تکلیف [برای کمک به خود یا دیگران]» (فوکو، ۲۰۱۱، ب، ۳۲). بنابراین می‌توان گفت شکل درست پرداختن به خود برای سقراط گفتار پارسیایی است که در دیالوگ، نظاره و نگرستن، درگیری فرد با دیگری در جایگاه عاشق و منتقد (همچنین باید توجه شود به نقش سنجشگرانهٔ ایرونی یا طنز سقراطی) و نیز درگیری فرد در اجتماع چونان شهروندی که مراقب شهروندان است تا خود را بیابند، شکل می‌گیرد.

پارسیای سقراطی سنگ محکی است در آزمودن خود و دادن طرحی عقلانی (لوگوس) به شیوهٔ زندگی (بیوس) (فوکو، ۲۰۱۱، ب، ۱۲۵ و ۱۲۶). حقیقتی که گفتار پارسیایی می‌گشاید حقیقت زندگی یک شخص است یعنی نسبت وی با حقیقت. بدین‌سان حقیقت خود برای فلسفهٔ یونانی دیگرسان است از آزمون وجدان یا اعتراف مسیحی و نیز شیوه‌های مدرن روان‌کاوی که از نظر فوکو میراث‌دار اینجهانی سنت اعتراف مسیحی است (فوکو، ۱۹۹۷، ۱۸۴ و ۱۹۰ و ۱۹۷). فرد با به‌دست‌دادن لوگوس بیوس، تلاش می‌کند سامانی عقلانی به زندگی‌اش بدهد و در نتیجه، خودش را چونان فردی که با خودش به هماهنگی رسیده است فرابیش می‌نهد. بنابراین، حقیقت در فلسفه یونانی چونان یک درگیری عملی و در قالب پروای خود مطرح می‌شود. افلاطون بر آن است که کسی که هیچ نزدیکی‌ای به حقیقت ازلی (ایده) ندارد و افزون بر این در زندگی به رذیلت و پستی آلوده شده است، نمی‌تواند به حقیقت ابدی بینا شده و آن را دریابد؛ «نه سرعت انتقال می‌تواند در این راه به او یآوری کند و نه حافظهٔ قوی» (نامه هفتم، [۳۴۴]).

درحالی‌که از نظر دکارت و نظریات مدرن، یقین به حقیقت باور از راه ادراکات روشن، متمایز و شک‌ناپذیر به دست می‌آید و در واقع، حقیقت بدل به یک روش/متمد خنثی می‌شود، در مفهوم یونانی پارسیا، بایستهٔ توانایی داشتن حقیقت، برخورداری از خصلت‌هایی اخلاقی است؛ از این‌رو، فهم و به‌دست‌آوردن و تحقق حقیقت در متنی از فضیلت‌های نفسانی به دست می‌آید که دلیری در مرکز آن است (فوکو، ۲۰۱۱، ب، ۲۶). چراکه پارسیاستس (حقیقت‌گو) باید خود را در معرض خطر قرار دهد: خطرِ خشمگین کردن یک دوست، خطر برآشتن جامعه یا حاکم و خطر قرار دادن خویش در معرض نقد عقلانی در دیالوگ فلسفی (با توجه در بخش دیالوگ به این مسئله در بخش پایدیا و دیالوگ توضیح می‌دهیم که چرا فلسفه افلاطون باید به شیوهٔ دیالوگ برگزار شود). در واقع، حقیقت یونانی، حقیقتی بی‌خطر و خنثی نیست بلکه همان‌طور که نمونهٔ بارز آن یعنی لوگوس سقراط نشان می‌دهد در شکل غایی‌اش خطر به‌جان‌خریدن مرگ است.

¹ πᾶς

² ῥῆσις

پایدا و نوشتار

فوکو، در نقد غیرمستقیم تلقی دریدا از نوشتار، به جای آنکه تلاش کند تفسیری متفاوت از تمثیل نوشتار در رساله *فایروس* به دست دهد، نشان می‌دهد که در کردارهای فلسفی باستان نوشتار از چه جایگاه ممتازی برخوردار بوده است و آن گونه که دریدا ادعا می‌کند، همواره در جایگاه امری حاشیه‌ای در نسبت با لوگوس فلسفی قرار نداشته است. برای آنکه مسیر بحث به خوبی روشن شود باید نخست، لوگوس فلسفی را آن گونه که در نخستین کردارهای فلسفی یونان باستان طرح شد، بررسی و سپس به جایگاه مرکزی نوشتار در این کردارها بپردازیم.

لوگوس نخستین بار در تأملات فلسفی هراکلیتوس جایگاهی مرکزی پیدا کرد. نزد هراکلیتوس، لوگوس به معنای قانونی جهان‌روا بود که بر کیهان حکمفرماست. لوگوس به همه پدیده‌ها سامان می‌دهد. لوگوس، همچنین قانونی الهی و کلی است که پایداری جامعه وابسته به آن است (خراسانی، ۲۰۰۸، ۲۴۸). میتوس یا اسطوره، روایت‌هایی تمثیلی و سحرآمیز درباره جهان و جامعه است که البته این دو را در نسبتی آینه‌گون با یکدیگر فراییش می‌نهد (زندگی اجتماعی خدایان بازتابی از زندگی اجتماعی انسان‌هاست و برعکس)؛ بنابراین، نیروهای طبیعی و اجتماعی، به صورت خدایانی تصویر می‌شوند که سامان کیهان را حفظ می‌کنند (خراسانی، ۲۰۰۸، ۷۷-۷۹؛ ضیمران، ۲۰۰۰، ۶۸-۶۹). در گذار از کیهان‌شناسی اسطوره‌ای (تئوگونی)^۱ به کیهان‌شناسی فلسفی (تئولوگی)^۲ آنچه تغییر می‌یابد ارائه سازوکارهای کلان کیهانی و اجتماعی در یک گفتار/لوگوس فلسفی و عقلانی است (ضیمران، ۲۰۰۰، ۷۰ و ۹۸). تئولوگی نخستین بار در فلسفه افلاطون و ارسطو طرح می‌شود؛ افلاطون آن را در معنای گفتار خدا به کار برده است (جمهوری، [۳۷۹]) ولی ارسطو تئولوگی^۳ را در معنای گفتار عقلانی درباره مبدأ و علت جهان به کار برده است (ارسطو، ۲۰۱۵، 1026a). آنچه را ارسطو می‌گوید باید ظهور فهم یونانی از فلسفه دانست که گذاری است از اسطوره‌های الهی به گفتار عقلانی درباره مبدأها و علت‌ها. بنابراین، در کیهان‌شناسی نخستین فیلسوفان یونانی، آنچه مهم است، پرداخت لوگوسی کیهانی است که در بهترین شکل در گفتار هراکلیتوس نمودار می‌شود اما پس‌ازاین، در گفتار فلسفی سقراط، تغییری در معنا و کارکرد خود لوگوس ایجاد شد. لوگوس اگرچه هنوز دلالت‌های کیهانی‌اش را دارد، بیشتر به امری فردی بدل می‌شود؛ توان ارائه زیست خود در گفتاری سازوار و هماهنگ. النخوس^۴ (آزمون سقراطی) زندگی مخاطب را به پرسش می‌کشد تا لوگوس حاکم بر زندگی وی را مشخص کند (وودروف، ۲۰۲۰). در دیالوگ‌های نخستین افلاطون، این آزمون اغلب به حیرانی (آپوریا)^۵ می‌انجامد؛ در این آزمون باید الف) بخش‌های گوناگون زندگی فرد با یکدیگر، ب) زندگی فرد با باورهای او و ج) باورهای گوناگون وی با یکدیگر سازوار و هماهنگ باشند (لاخس، [۱۸۸])؛ به بیان دیگر، فرد با خودش به هماهنگی رسیده و خودش را فراچنگ آورده باشد. بنابراین، این حیرانی و شک راهی است برای به چالش کشیدن ادعا و فرض‌های پذیرفته‌شده و زندگی بررسی‌نشده و توجه به خود و کار کردن بر روی خود به منظور رسیدن به هماهنگی بیشتر.

کردارهای فلسفی در یونان باستان حول چنین لوگوسی پرورش یافته است. حال مسئله این است که آیا نوشتار چونان امری ناساز با لوگوس است (دریدا) یا برعکس، در محور لوگوس قرار دارد؟ فوکو به سستی توجه می‌دهد که یادداشت‌برداری (هوپومِنماتا)^۶ را در

^۱ θεογονία

^۲ θεολογία

^۳ θεολογική

^۴ ἔλεγχος

^۵ ἀπορία

^۶ υπομνήματα

کانون پروای خود و رسیدن به و به دست دادن لوگوس خود قرار می‌گیرد. در دوران یونانی‌مآبی نوشتن به مؤلفه اصلی دیالکتیک حقیقت بدل می‌شود. در اینجا خود چیزی است که موضوع، درون‌مایه، ماده و هدف نوشتن است؛ چراکه عمل نوشتن تجربه خود را ژرفا می‌بخشد و توجه به حالت‌های گوناگون نفس را شدنی می‌کند. از این رو، سنتی از مکاتبات یا گفت‌وگوهای نوشتاری پدید می‌آید که در آن نوشتن رابطه استاد و شاگرد را میانجی‌گری می‌کند. این امر آن قدر مهم است که فوکو آن را ژانری جدی در دوران آغازین امپراطوری مثلاً نزد مارکوس اورلیوس^۱ و سنکا^۲ برمی‌شمرد.

فوکو می‌پذیرد که نزد افلاطون می‌توان ظهور یک فرهنگ گفت‌وگوی ادبی را مشاهده کرد ولی بر آن است که نمی‌توان فهم یکدستی از تاریخ متافیزیک چونان متافیزیک حضور به دست داد که در آن همواره غیاب-نوشتار حاشیه‌ای بوده است. برای مثال نزد فیثاغورس، فرهنگ گفت‌وگوی افلاطونی جای خود را به هنر خاموشی و گوش فرادادن می‌دهد. این گوش‌فرادهی از آن جهت است که شاگرد باید در خلوت خویش سخنان استاد را تحلیل و بر پایه آن خودش را واری کند. نزد رواقیان، فهم جدیدی از نسبت حقیقت و حافظه ایجاد می‌شود که در آن نوشتن یادداشت‌های روزانه درباره خود اهمیت پیدا می‌کند؛ در واقع، این یادداشت‌های جزئی است که می‌تواند فرد را به فرادست آوردن لوگوس خود رهنمون کند. بنابراین، نسبت مثبت حقیقت و حافظه به میانجی نوشتار ایجاد می‌شود. در برخی رساله‌های افلاطون تقابلی شدید میان پارسیا و سخن‌آوری وجود دارد؛ شاهدهی بر تحلیل فوکو این است که افلاطون نه تنها نوشتار را بلکه بیش از آن، سخنوری را در تقابل با گفتار دیالکتیکی و دیالوگ قرار می‌دهد (فایدروس، [۲۳۴-۲۳۵]). در بند ۲۶۰، فایدروس می‌گوید:

سخنور روی آورنده^۳ نیازی ندارد، دادگری راستین^۴ را یاد بگیرد بلکه صرفاً چیزی را باید یاد گیرد که نزد دیگرانی که در جایگاه داوری نشسته‌اند، دادگری به نظر می‌آید؛ وی را سر یادگیری زیبایی^۵ و خوبی راستین^۶ نیست بلکه تنها با چیزی که چنان به نظر آید، کار می‌افتد؛ زیرا این است که خرسندی^۷ دیگران را به همراه دارد نه حقیقت^۸!

همان‌طور که می‌بینیم افلاطون آشکارا سخنوری/رتوری را در پی خرسندی/پیشین دیگران و در برابر حقیقت/الئیا، زیبایی، خوبی راستین قرار می‌دهد. همچنین، در گرگیاس، کلام ممتد و طولانی ترفندی سخن‌آورانه و سوفسطایی است، درحالی‌که دیالوگ شکل بارز سخن پارسیایی است. از این رو، فوکو تذکر می‌دهد که مسئله اصلی فایدروس، نه تقابل گفتار و نوشتار بلکه تقابل گفتاری است که حقیقت را می‌گوید و گفتاری که چنین ظرفیتی ندارد. در واقع، این متن را باید در امتداد تقابل میان پارسیا و سخن‌آوری فهمید اما نکته جالبی که فوکو نشان می‌دهد این است که این تقابل هم امری نیست که در کل سنت فلسفی حاکم شده باشد به نحوی که می‌توان شواهدی از جذب پارسیا در حوزه سخن‌آوری در دوران آغازین امپراطوری روم به دست داد (فوکو، ۲۰۱۱، ب، ۳۴).

¹ Marcus Aurelius

² Seneca

³ μέλλοντι ῥήτορι

⁴ τῷ ὄντι δίκαια

⁵ καλὰ

⁶ ὄντως ἀγαθὰ

⁷ πείθειν

⁸ ἀληθείας

بدبینی افلاطون به نوشتار از آنجاست که حقیقت در یک رابطه درگیرانه با دیگری به شکوفایی می‌رسد و یا به بیان دیگر از رهگذر یک دیالکتیک و دیالوگ دوطرفه «و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره ایده مانند آتشی که از جرقه پدیدار شود در درون آدمی روشن می‌گردد» (نامه هفتم، [۳۴۱]). جدیت برای افلاطون دقیقاً به همین معناست و درست از همین روست که نوشتار مدنظر افلاطون غیرجدی، صلب و یک‌طرفه است. حقیقت عمیقاً پایی در اتوس و عمل اخلاقی-سیاسی دارد پس نمی‌تواند یکسره به الفاظ فروکاسته شود (نامه هفتم، [۳۴۴]). روشن است که تأکید افلاطون بر عمل است نه بر آوامحوری یا بر یک حقیقت نظری صرف در معنای مدرن کلمه.

می‌توان تقابل این خطوط تفسیری را در فهم متفاوت فوکو و دریدا از جایگاه نوشتار در پایان سده‌های میانه و آغاز نوزایی نیز ردیابی کرد. دریدا با ارجاع به استعاره نوشتار طبیعت/جهان/خداوند بر آن است که نوشتار کران‌مند/محسوس/مکانی نادیده گرفته شده است یا دست کم در مرتبه دوم قرار گرفته است. همچنین کل تاریخ غربی از افلاطون تا دکارت و پس از او را ذیل این نوشتار استعاری یکپارچه می‌کند (دریدا، ۲۰۰۸، ۳۵۶-۳۵۸). این در حالی است که فوکو اولاً از مفهوم همانندی برای توضیح این دوران بهره می‌جوید که دلالتش این است که نوشتار طبیعت و نوشتار انسانی/کتابی در یک سطح همانند قرار می‌گیرند و یکدیگر را تا می‌زنند (فوکو، ۲۰۰۵، ۴۴)؛ درواقع، استعاره کتاب است که پیش‌برنده فهم پیشاکلاسیک از جهان است و نه برعکس. دیگر آنکه وی کارکردهای گوناگون نوشتار را در دوره‌های یونانی، رومی و نوزایی نشان می‌دهد. سده دیگر، رنسانس را از دوران دکارت متمایز می‌کند و تلاش می‌کند کارکرد غیاب، فقدان و ابهام را در دوران نوزایی در تقابل با کارکرد شفافیت در دوران کلاسیک و در متن دکارت برجسته کند؛ در تفسیر فوکو این دکارت است که شفافیت ناب را وعده می‌دهد و دیگری و غیاب را طرد می‌کند. البته دریدا هم گسست‌هایی را در تاریخ نوشتار استعاری نشان می‌دهد منتها این گسست حول ارجاع به بی‌کرانی (پیش از سده هفدهم) و کران‌مندی (پس از سده هفدهم) برقرار می‌شود (دریدا، ۲۰۰۸، ۳۵۹). در صورتی که فوکو، این تمایز را نه در ارجاع به امر بی‌کران که در هر دو عصر مشترک است (دکارت، مالبرانش، لایب‌نیتس، برکلی و... دل‌مشغول امر بی‌کران بودند) بلکه در جایگاه همانندی می‌بیند. همانندی در پیش از سده هفدهم پیوستاری پدید می‌آورد که در آن نوشتار بخشی از جهان و جهان نوشتار است. غیب‌گویی نشانه‌شناختی و هرمنوتیک بی‌پایان عصر نوزایی بر پایه همانندی، ابهام و بی‌کرانگی مفصل‌بندی می‌شود.

پایدا، دیالوگ و ایده‌ها

می‌توان تفسیر فوکو را توسعه داد و بر پایه آن تمایزهای جایگاه حقیقت، خدا، ایده‌ها و شکاکیت را نزد فیلسوفان یونانی و دوران مدرن مقایسه کرد. بر این اساس، وجهی از ایده‌ها یا خدا در اندیشه فلسفی آشکار می‌شود که با نحوی هنر زیستن نسبت دارد؛ درواقع، خدا یا ایده‌های افلاطونی، نقشی فراتر از صرف کارکرد شناخت‌شناسانه دارند که تفسیر فوکو مجال فهم آن را می‌دهد.

درحالی که شک برای دکارت و هیوم صرفاً یک پژوهش و روش انتزاعی است، شک‌گروی یونانی مسئله‌ای عملی و مرتبط با شیوه زیستن و اخلاقیاتی خاص است. فیلسوف دکارتی در پی آن است که به‌نحو فعال فرایند شک‌کردن در باورهای عادی را در پیش گیرد؛ بنابراین، مسئله اصلی وی درپیش‌گرفتن یک فرایند روش‌مند در شک‌ورزی برای تعیین تکلیف مسئله شناخت است. درواقع، شک دو مشخصه مهم دارد: اولاً امری است شناخت‌شناسانه و ثانیاً امری است روش‌مند اما فیلسوفان شک‌گرای باستان این‌گونه با شک برخورد نمی‌کردند؛ اولاً ایشان در پی توسعه رهیافتی روش‌مند به شک‌ورزی نبودند؛ دیگر آنکه شک برای ایشان بیش از آنکه امری شناخت‌شناسانه (تعیین مرزها و قلمروهای شناخت) باشد، مربوط به ساحت باور بود. ایشان به‌صورت ساده خود را در معرض

باورهای عمومی، انطباعات و دریافت‌های حسی ناسازگاری می‌دیدند که گونه‌ای آشفتگی برای نفس ایجاد می‌کرد. از این رو، تعلیق حکم درباره درستی یا نادرستی این باورها می‌توانست به آرامش ذهنی ایشان کمک کند. در واقع، شک‌ورزی عمدتاً چونان امری مربوط به به‌زیستی مطرح می‌شد (فوگت، ۲۰۲۱). کلمه یونانی اسکپسیس^۱ به معنای پژوهش است و در واقع، شک‌گرایان باستان، خودشان را پژوهشگر می‌دانستند. ایشان عمیقاً دنباله‌رو این رهیافت سقراطی بودند که نباید باورها و رفتارهای فرد، نآزموده و پژوهش‌ناشده رها شوند؛ منتها همان‌طور که بسیاری از دیالوگ‌های سقراطی اولیه نشان می‌دهد این آزمون و پژوهش، بیشتر در پی آشکارسازی نارسایی باورهای فرد بود تا رسیدن به یک نظریه جزمی درباره مثلاً دادگری یا دلیری و این مسئله پژوهش‌های بیشتر را ایجاب می‌کرد. از این رو، شک‌گرایان خودشان را وقف جست‌وجوی حقیقت می‌کردند اما از نظر ایشان این جست‌وجو همواره به تعلیق حکم رهنمون می‌شود حتی اگر بایسته باشد که همواره این جست‌وجو را ادامه داد (فوگت، ۲۰۲۱).

همچنین درحالی که خدای دکارتی، یک برنامه از پیش تعیین‌شده و کنترل‌شده در خدمت کوگیتویی است که می‌خواهد تمایز شناختی قاطعی میان نفس و بدن برقرار کند، خدای سقراطی آموزگار خطر کردن و عشق ورزیدن است. خداوند در یک رویارویی دیالکتیکی با دیگری و در دیالوگ به ظهور می‌رسد. این رویارویی در *آلکibiادس* در قالب استعاره نگاه یا نظاره بیان می‌شود (*آلکibiادس*، [۱۳۳-۱۳۲]). در نگاه و درگیری با دیگری است که هم خود و هم عنصر خدایی درون پدیدار می‌شود. خداوند نه امری انتزاعی است برای برنامه شناخت (دکارت) و نه پیش‌شرطی باز هم انتزاعی از برای اخلاقیات (کانت)، بلکه امری عینی و انضمامی است که در نسبتی عاشقانه و دیالکتیکی با معشوق می‌توان آن را برنگریست.

ایده‌ها نیز ذیل یک سبک هنری زیستن و اخلاقیات پرداختن به خود جایگاه می‌یابد که در پرتو عشق به روح و نه تن دیگری، به آشکارگی می‌رسد. در اینجا هم از کوگیتوی شفاف دکارتی فاصله می‌گیریم و هم از عامل خودبنیاد کانتی که برپایه قانونی بیرونی، عام و انتزاعی اخلاقیات را بنیاد می‌نهد؛ اخلاقیات افلاطون راه دیگری را در پیش می‌گیرد که در نسبتی دوسویه با دیگری و با مدینه در قالب گونه‌ای هنر زیستن صورت‌بندی می‌شود. در واقع می‌توان مثل افلاطونی را ذیل سه تفسیر هستی‌شناسانه، شناخت‌شناسانه و اخلاقی-سیاسی در معنایی عام طرح کرد. ایده می‌تواند چونان میانجی‌ای برای رسیدن از یگانگی به بس‌گانگی پیشنهاد شود که در این صورت کارکردی هستی‌شناسانه در هرم هستی دارد (ژیلسون، ۲۰۱۰، ۶۱-۶۵). همچنین، تفسیر ارسطو از ایده افلاطونی، بیشتر بر کارکرد شناخت‌شناسانه ایده تمرکز می‌کند که همانا امکان‌پذیر کردن معرفت یقینی است (کاپلستون، ۲۰۰۶، ۳۳۶ و ۳۳۷) اما با قراردادن ایده در سطح اتوس^۲ و درگیری با دیگری و نظاره عاشقانه روشن می‌شود که صورت ارسطویی و مثل افلاطونی در دو سطح متمایز قرار می‌گیرند. صورت ارسطویی تنها به سطح منطقی و شناختی اصابت می‌کند؛ ولی مثل شامل هر سه سطح است. مثل، شکوفایی جهان است از راه نگاه و رابطه عاشقانه با دیگری. در اینجا، فرد از راه نگرستن و درگیری با دیگری در عین حال خود را می‌یابد (فایدروس، [۲۵۷]). از این رو مثل نمی‌تواند در مواجهه شناسا و جهان اشیاء فرادست آید بلکه نیاز دارد به نسبتی عاشقانه و گشودگی به دیگری.

می‌توان گفت شکل درست پرداختن به خود برای سقراط گفتار پارسیایی است که در دیالوگ، نظاره و نگرستن، درگیری فرد با دیگری در جایگاه عاشق و منتقد (باید توجه شود به نقش سنجشگرانه ابرونی یا طنز سقراطی) و درگیری فرد در اجتماع چونان

^۱ σκέψις

^۲ ethos

شهروندی که مراقب شهروندان است تا خود را بپایند، شکل می‌گیرد. تمایز دیالوگ با سخنرانی در نظر افلاطون در این است که دیالوگ صرفاً یک فضای شناختی و مفهومی را شکل نمی‌دهد بلکه دیالوگ یک درگیری را پدید می‌آورد و یک تمرین فلسفی-زیستی-اخلاقی است. همان‌گونه که در بحث از *آلکibiادس* آمد دیالوگ نه صرف یک تأمل شناختی بلکه گونه‌ای شدن و سیورورت نفسانی نیز هست یعنی سوژه از رهگذر درگیری با دیگری و دیدن وجه روحانی-مثالی دیگری به خودش شکل می‌دهد. در *فایدروس* نیز افلاطون، وجه فرهیژی-عاشقانه-زنده دیالوگ فلسفی را در برابر حسابگری سخنوری و بی‌جان بودن نوشتار قرار می‌دهد (فایدروس، [۲۵۶-۲۵۷]).

افزون‌براین، حضور در دیالوگ گونه‌ای خطر کردن است. چراکه فرد می‌پذیرد وارد *النخوس* یا آزمایش سقراطی شود و در معرض پرسش‌های بی‌پایانی قرار گیرد که نادانی وی را ظاهر می‌سازد و وی را به حیرت (آپوریا) می‌کشاند. برای مثال، مهم‌ترین مسئله زندگی لاکس، سردار آتنی، دلیری است اما در فرایند گفت‌وگو روشن می‌شود که او چیز زیادی از آن نمی‌داند، باینکه زندگی‌اش را وقف این مسئله کرده است؛ در نتیجه مواجهه وی با سقراط به مواجهه‌ای گزنده و دردناک بدل می‌شود. در *منون*، منون صریحاً به این نکته اذعان می‌کند:

می‌شنیدم که همواره در حالت حیرت و درماندگی به سر می‌بری و دیگران را هم بدین حالت درمی‌آوری ... تو هم از نظر ظاهر آ و هم از جهت‌های دیگری همچون برق‌ماهی هستی زیرا هرکس را به او نزدیک شود کرخت^۳ می‌کند و تو نیز با من چنین کردی؛ چراکه ذهن^۴ و زبانم بند آمده و کرخت^۵ شده است و هیچ پاسخی برایت ندارم ... هزاران بار برای مردم درباره فضیلت سخن گفته‌ام ولی در این دم حتی نمی‌توانم بگویم فضیلت چیست. «(منون، [۷۹-۸۰]).

در نتیجه، دیالوگ، حیرت‌آور، کرخت‌کننده ذهن و بندآورنده زبان است. در واقع، از طریق حضور در دیالوگ، فرد در معرض بن‌بستی ذهنی و زبانی قرار می‌گیرد. فرد با حضور در گفت‌وگو می‌پذیرد که گفتار/لوگوس و زیستش/بیوس به محک زده شود و خود را در معرض خطر پذیرش بی‌پایه بودن آن‌ها قرار می‌دهد. بنابراین، دیالوگ به زیست انضمامی انسان گشوده است و خطر حضور دیگری را در گفتار به رسمیت می‌شناسد. گفتاری که خاستگاه آن دیوانگی الهی، دیوانگی عشق و عشق به دیگری است (فایدروس [۲۴۹] و [۲۵۴]). از پرتو همین عشق به دیگری است که حقیقت خود نمودار می‌شود.

^۱ ἀπορείς

^۲ εἶδος

^۳ ναρκᾶν

^۴ ψυχὴν

^۵ ναρκῶ

^۶ ἀρετῆς

^۷ می‌توان مباحثه فوکو و دریدا درباره دیوانگی نزد دکارت را به تفسیرشان از افلاطون پیوند داد و این پرسش را به پیش کشید که آیا دیالوگ افلاطونی هم از اساس نوعی طرد دیوانگی در همان معنای دکارتی است (در واقع، آیا دیوانگی همچون نوشتار فارماکونی است که در گفتار خرد هم پذیرفته می‌شود و هم طرد) یا اینکه می‌توان از انواع گوناگون حضور دیوانگی در گفتار فلسفی سخن گفت که طرد دکارتی یکی از شقوق آن است (برای بحثی در این باره نگاه کنید به گوون ۲۰۱۸؛ نوسبام ۲۰۰۱؛ بویزن ۲۰۱۸؛ میلر ۲۰۰۵) از نظر نوسبام رویکردهای متفاوت افلاطون به دیوانگی و شعر نشانگر دگرگونی‌های اندیشه وی در این باره است؛ اما بویزن با پیشنهاد کردن موضعی دریدایی بر آن است که این ناسازگاری‌ها نشان‌دهنده ناسازگاری‌ای ذاتی در سرشت خود فلسفه است. از نظر میلر، افلاطون هم مبدأ افلاطون‌گرایی است و هم مبدأ ضدافلاطون‌گرایی و در نتیجه، میلر برای هر دو خوانش دریدایی و فوکویی، وجهی در نظر می‌گیرد. گوون نیز فلسفه افلاطونی را هم طردکننده و هم مندرج‌کننده دیوانگی در گفتار فلسفی می‌داند؛ اما تلاش می‌کند با نشان دادن اینکه دکارت مرحله‌ای خاص از طرد دیوانگی است بین موضع دریدا و فوکو آشتی برقرار کند. ولی از نظر ما در امتداد تمایز خوانش

تمثیل غار، اثیا و آکائون

از نظر هایدگر ایده چند کارکرد مهم در فلسفه افلاطون دارد. نخست، اولویت‌یابی روشنایی، درخشندگی و دیدارپذیری ناب بر بازی ناپوشیده‌داری-پوشیدگی. دوم، فرآینش نهادن فهم چنان امری که اساساً و در وهله نخست در نسبت با ایده است و در نتیجه اولویت یافتن فهم نظری. این طرح که در افلاطون آغاز پیدا می‌کند، با تطورات خود کل تاریخ فلسفه و متافیزیک را دربرمی‌گیرد. در مواجهه با خوانش هایدگری، خوانش فوکویی را مطرح کردیم که در آن با تمرکز بر کردارهای پارسیایی و هنر زیستن، وجه عملی فهم و حقیقت در فلسفه افلاطون برجسته می‌شود؛ همچنین چگونگی تداوم این سنت فهم عملی از حقیقت را در تاریخ فلسفه و به‌ویژه در دوران امپراطوری توضیح دادیم و گفتیم که این تفسیر به فوکو کمک می‌کند تا حقیقت دکارتی را نه امتداد حقیقت باستانی، بل چنان گسستی در فهم حقیقت در نظر آورد.

در بخش پیش نیز با توجه به *آلکییادس*، وجه زیبایی‌شناسانه، سیاسی و پراتیک ایده را مطرح کردیم که نشان می‌داد حتی فروکاست خود ایده‌ها به صرف امری نظری، برخی وجوه فلسفه افلاطون را نادیده می‌گیرد. ردپای تحلیل طرح‌شده را می‌توان در خود تمثیل غار دنبال کرد. در واقع، خود تمثیل غار مجال این را می‌دهد تا وجه عملی حقیقت افلاطونی، آموزه پروای خود سقراطی و کردار پارسیایی برجسته شود.

همان‌طور که هایدگر، خود، اذعان می‌کند، رویارویی با جهان ایده‌ها در یک بافت پایدایی انجام می‌شود. در واقع، تمثیل غار در توجیه ضرورت تربیت پاسداران و فیلسوف‌شاهان مطرح می‌شود. از این‌رو، مسئله اساسی تمثیل، پایدایی سیاسی است که این‌گونه در آغاز تمثیل بیان می‌شود:

از طریق تجربه‌ای همچون تجربه پیش‌رو، اثر فرهیزش (پایدیاس)^۱ و فرهیزش‌نایافتگی^۲ را بر طبیعت (فوسین)^۳ ما مقایسه کن « (جمهوری، [۵۱۴]).

افزون‌براین، وجه مخاطره‌آمیز کردار پارسیایی در تمثیل غار به شیوایی ترسیم می‌شود. همان‌طور که هایدگر می‌گوید تمثیل غار با دیدن ایده خورشید پایان نمی‌یابد بلکه در ادامه بازگشت به غار مطرح می‌شود. بازگشت به غار، امری است سیاسی چراکه فرد آشناسده با جهان ایده‌ها، اکنون وظیفه‌ای در قبال ساکنان در شهر-غار برعهده دارد؛ اینکه آن‌ها را از زنجیر سایه‌ها برهاند اما این رفت‌وبرگشت به غار، فرد را در معرض خطراتی قرار می‌دهد. افلاطون صراحتاً به خطر مرگ اشاره می‌کند:

اگر بخواهد زنجیر از پای آنان بگشاید و از زندان آزادشان کند، کمر به کشتن او نخواهند بست؟ (جمهوری، [۵۱۷]).

فوکو و دریدا درباره نوشتار، باید گفت گفتارهای فلسفی گوناگون مجال‌های متفاوتی به حضور دیوانگی می‌دهند و دکارت به دلیل طرد تام دیوانگی از گفتار فلسفی نشانگر شکافی در گفتار فلسفی است و از اینجا پایه‌گذار عقل‌گرایی در معنای مدرن است. طبیعی است که طرح کامل این بحث مجال بیشتری می‌طلبد ولی خطوط چنین تفسیری در همین مقاله وجود دارد.

^۱ παιδείας

^۲ ἀπαιδευσίας

^۳ φύσιν

درواقع، در اینجا با پاراسیاستسی روبرو هستیم که باید دلیرانه خطر مرگ را پذیرا شود و در شهر مشارکت کند. به بیان دیگر، اگر مشارکت و بازگشت در شهر نباشد، اساساً حقیقت رخ نداده است. حقیقت نه صرف یک دیدار بلکه همان طور که هایدگر اشاره می‌کند مجموعه‌ای از فعالیت‌های رفت‌وبرگشتی است. افزون‌براین، خود دیدار نیز نه صرف نگاه کردن، بلکه کنشی روی‌آورنده به امری است که اساساً به دلیل درخشش والایش متعلق نگاه قرار نمی‌گیرد. اینکه آگائون در چنبره نگاه در نمی‌آید با تأمل در هستی‌شناسی سلبی افلاطون بهتر درک می‌شود.

پرسش این است که آیا وجه پایدایی، سیاسی و پوشیده‌دارانه تمثیل غار در نسبت با مسئله ایده آگائون طرد می‌شود (یا با بیانی کمتر رادیکال، به حاشیه رفته و به امری فرعی بدل می‌شود)؟ برای این پرسش باید این مسئله را در میان گذاریم که آیا ایده آگائون، طردکننده یا به حاشیه‌برنده پایدیا، سیاست و ساختار پوشیده‌داری است؟ در بازخوانی *آلکibiادس* استدلال کردیم که توجه به وجه پایدایی، زیبایی‌شناسانه و سیاسی ایده‌ها، مانع از آن می‌شود که ایده‌ها را صرف امور شناخت‌شناسانه و نظری قلمداد کنیم. به بیان دیگر، این توجه مانع از آن می‌شود که ایده‌ها را در تقابل با (یا دست‌کم تخفیف‌دهنده رسالت پایدایی و سیاسی تمثیل غار بدانیم. همان طور که گذشت ایده‌ها در برخورد با دیگری، در یک رابطه دوستی (یا استاد-شاگردی) و در یک دیالوگ به ظهور می‌رسند اما مسئله دیگر این است که آیا می‌توان بر صدر نشستن آگائون در جهان حقیقت را چونان طرد ساختار ناپوشیده‌داری و غیاب و غلبه متافیزیک حضور دانست؟ برای توضیح این امر باید به طرح سرچشمه هستی در کلیت اندیشه افلاطون و نسبت آن با ناهستی نظر افکنیم.

ناهستنده در فلسفه افلاطون چندین کارکرد دارد. در رساله *سوفیست*، افلاطون خود را در برابر سوفسطاییانی می‌بیند که با تکیه بر جمله مشهور پارمنیدس «هستنده هست و ناهستنده نیست» برآن‌اند که سخن خطا و نادرست وجود ندارد. افلاطون برای نفی این مسئله مجبور می‌شود سخن خطا را نحوی ناهستنده بداند که در عین حال متمایز از نیستی مطلق است. افلاطون توضیح می‌دهد که ناهستنده، ضد هستنده^۳ نیست بلکه چیزی است غیر^۴ از هستنده (سوفیست، [۲۵۷])؛ از این رو، ناهستنده از هستی بهره دارد؛ همچنین، «درواقع، ناهستنده چونان نوعی^۵ در میان نوع‌ها نمودار می‌شود^۶ ولی در همه هستنده‌ها^۷ پراکنده است» (سوفیست، [۲۶۰]). دلیل اینکه ناهستنده در همه هستنده‌ها پراکنده است این است که هر هستنده‌ای غیر از هستنده‌های دیگر است و از این رو، «هر چیزی، از بسی لحاظ‌ها هست و از بسی لحاظ‌ها نیست» (سوفیست، [۲۵۹]).

^۱ μὴ ὄν

^۲ ἐναντίον

^۳ τοῦ ὄντος

^۴ ἕτερόν

^۵ μετέχω

^۶ γένος

^۷ ὄν ἀνεφάνη

^۸ πάντα τὰ ὄντα

^۹ διεσπαρμένον

افلاطون در کتاب پنجم جمهوری، ایده خوب^۱ را علت (آیتان^۲ یا عهده‌دار) شناخت (اپیستمس)^۳ و حقیقت (الشیاس)^۴ می‌داند. در اینجا آگائون صرفاً علت حقیقت نیست بلکه علت شناخت نیز هست؛ آگائون چیزی است که قدرت شناختن و شناخته‌شدن را عطا می‌کند. بنابراین، نمی‌توان گفت حقیقت مقهور ایده‌ای شناختی شده است بلکه آگائون چیزی فراتر از شناخت است که شناخت را می‌دهد. در ادامه افلاطون بر آن است که خود خوب، هستی (اوسیاس)^۵ نیست بلکه از حیث بزرگی و توان بسی والاتر از هستی است (جمهوری، [۵۰۹]). بنابراین، آگائون را نباید چونان امری زبانی-شناختی تصور کرد چراکه آگائون از همه این‌ها بالاتر است. آگائون چونان سرچشمه حقیقت، حتی هستی هم نیست و تنها در معنای یونانی کلمه خوبی است یعنی بدین معنا که دهنده و برین است؛ آگائون هم دهنده و گشاینده حقیقت است و هم عهده‌دار آن اما خود به هیچ صورت‌بندی نظری تن نمی‌دهد و بدین معنا والا و برین است. در اینجا باید یادآوری کنیم که همان‌طور که در شرح سوفیست گذشت، غیر از هستی به معنای ضدهستی نیست. یعنی آگائون هرچند فراتر از هستی است ولی این به معنای نیست بودن آگائون نیست.

از این‌روست که متافیزیک افلاطونی هم از جهت بنیاد فرهیژی-سیاسی‌اش و هم از جهت بنیاد فراشناختی، فرازبانی و فراهستنده آگائون از متافیزیک حضور فراتر می‌رود. می‌توان خطوط این متافیزیک سلبی را تا نوافلاطونیان پیگیری کرد و نشان داد که با سنتی فلسفی روبرو هستیم که به‌هیچ‌روی ذیل متافیزیک حضور صورت‌بندی نمی‌شود. سنتی که هایدگر نیز به جهت صورت‌بندی سلبی از هستی و حقیقت با آن نسبت دارد؛ درواقع، اگر یکی از مهم‌ترین وجوه فلسفه هایدگر را خلط نشدن هستی و هستنده بدانیم (چیزی که باعث می‌شود هایدگر بنیاد هستی را ناهستنده یا نیستی قلمداد کند) یکی از نخستین صورت‌بندی‌ها از چنین تحلیلی درباره بنیاد هستی را می‌توان در آگائون افلاطون ملاحظه کرد. چراکه آگائون درعین حال که درخشنده‌ترین و تواناترین برای درخشیدن است (جمهوری، [C۵۱۸])، به‌طور کامل متعلق نگاه واقع نمی‌شود و فراتر از هستنده، حقیقت و شناخت می‌رود. هایدگر، در هستی و زمان، اگرچه معنای راستین پدیدار را خودنشان‌دادن می‌داند ولی معنای دوم ظاهر را «اعلام‌کننده چونان خودنشان‌دهنده نشانگر خودنشان‌دهنده» می‌داند و بدین معنا خودنشان‌دهنده‌ای که در ظاهر به ظهور می‌رسد را بنیان و شالوده ظاهر می‌داند (هایدگر، ۱۹۶۲، [۳۰]). در تأیید چنین تفسیری باید توجه شود که بعدتر در بحث از نیستی و نابودگی روشن می‌شود که بنیان هستنده، نابودگی و نیستی است (هایدگر، ۱۹۶۲، [۱۸۶ و ۱۸۷]؛ ۲۰۱۰، ۱۷۴). بنابراین، می‌توان پدیدار را خودنشان‌دهنده‌ای دانست که درعین حال رخ نهان می‌دارد و اگرچه در ظاهر خود را اعلام می‌کند، چونان خودنشان‌دهنده بنیان ظاهر است؛ درواقع، بر اساس تمایز هستی و هستنده می‌توان گفت پدیدار بنیادین، شرط امکان تجربه است و نه آنچه متعلق تجربه واقع می‌شود.

^۱ ἀγαθοῦ ιδέαν

^۲ αἰτίαν

^۳ ἐπιστήμης

^۴ ἀληθείας

^۵ οὐσίας

^۶ πρεσβεία

^۷ δυνάμει

^۸ هایدگر آگائون یونانی را در اصل به معنای دهنده می‌داند؛ از نظر ریشه‌شناختی، ἄγαθός گرفته‌شده از agat^hós است که به معنای انجام دادن کارهای بزرگ یا کسی است که کارهای بزرگ است.

^۹ φανότατον δυνατή

نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش کردیم امتداد تفسیر هایدگر از افلاطون را در تفسیر دریدا از فارماکون افلاطون نشان دهیم. هایدگر در پی آن است که در افلاطون، حقیقت چنان امری نظری و نیز چنان درستی (که خود آغازگاه حقیقت چنان مطابقت است) بر ساختار پوشیدگی-ناپوشیده‌داری حقیقت در اندیشه یونان غلبه می‌کند و از این‌رو افلاطون آغازگاه جدایی از معنای بنیادین حقیقت و هستی و متافیزیکی انسان‌گراست که در دوران مدرن به اوج و حد نهایی توسعه‌اش رسیده است. دریدا نیز با بررسی فهم افلاطون از نسبت لوگوس و نوشتار بر آن است که افلاطون با طرد نوشتار بنیان‌گذار متافیزیک حضوری است که غیاب و پوشیده‌داری را طرد می‌کند. در ادامه به تفسیر متفاوت فوکو از افلاطون پرداختیم و تلاش کردیم با تفسیر متن افلاطون مسیر فوکو را بسط و ادامه دهیم. تفسیر متفاوت فوکو از نسبت نوشتار با لوگوس را در سنت‌های نوافلاطونی و رواقی بررسی کردیم و نشان دادیم که نوشتار آن‌گونه که دریدا می‌گوید در حاشیه سنت فلسفی قرار نگرفته است؛ حتی سخن‌آوری نیز که در رساله‌های افلاطونی امری منفی است در سنت‌های فلسفی اوایل امپراطوری روم، به متن سنت فلسفی وارد می‌شود.

برای بررسی تفسیر هایدگر از حقیقت افلاطونی این گام‌ها را برداشتیم: الف) با طرح بحث فوکو درباره کردارهای پارسیایی نشان دادیم که چگونه حقیقت نزد افلاطون و نیز در سنت افلاطونی، وجه عمیقاً عملی دارد و اساساً چنان نحوی هنر زیستن و پدیداست. ب) با نظر به فایدروس و آکبیداس نشان دادیم که ایده افلاطونی منحصر در وجهی نظری نیست و وجوهی زیبایی‌شناسانه، سیاسی و عملی دارد. ج) با بررسی رساله‌های افلاطون همچون جمهوری و سوفیست نشان دادیم که حقیقت چنان نسبت با پوشیدگی و غیاب در کانون فلسفه افلاطونی قرار دارد. د) با اشاره به تفسیر هایدگر از پدیدار به صورت اجمالی نشان دادیم که می‌توان با بهره‌گیری از چارچوب مفهومی پدیدارشناسی هایدگری گفت ایده آگائون هم درخشش دارد و هم چنان شرط مقوم تجربه حقیقت که از تجربه فراتر می‌رود با پوشیدگی نسبت دارد.

تفسیر فوکو به ما کمک می‌کند تا بتوانیم فلسفه افلاطونی را چنان راهی به ایستادگی در برابر متافیزیک مدرن ببینیم و نه لزوماً چنان آغازگاه آن؛ اشاره کردیم که طرح‌های هایدگری الف) پروای خود، ب) کار هنری و ج) توجه به سرآغازهای یونانی فلسفه، به فوکو کمک کرده است که این تفسیر متفاوت را از افلاطون به دست دهد اما آنچه مسیر تفسیری فوکو را متفاوت کرد، توجه به کردارهای زمینه‌ای است که رساله‌های افلاطونی در متن آن‌ها خوانده می‌شد. این شیوه تفسیری در برابر شیوه تفسیری هایدگر و دریدا قرار می‌گیرد که با نظر به تمثیلی مرکزی در اندیشه افلاطون که خود حول یک مفهوم فلسفی مرکزی شکل گرفته است، کل اندیشه افلاطونی و فراتر از آن کل تاریخ فلسفه خوانده و تفسیر می‌شود.

منابع

- ارسطو. (۱۳۹۴). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر حکمت.
- افلاطون. (۱۳۶۶). *مجموعه آثار*، ترجمه محدرضا لطفی و رضا کاویانی، نشر خوارزمی.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۸۷). *نخستین فیلسوفان یونان*، انتشارات علمی و فرهنگی.
- دریدا، ژاک. (۱۳۸۷). *پایان کتاب و آغاز نوشتار*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در: کهن، لارنس. (۱۳۸۷) *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و همکاران، نشر نی.
- دریدا، ژاک؛ فوکو، میشل. (۱۳۸۸). *کوگیتو و تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر هرمس.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹). *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سید حمید طالب‌زاده و محمدرضا شمشیری، نشر حکمت.

- ضمیران، محمد. (۱۳۷۹). گذار از جهان اسطوره به فلسفه، نشر هرمس.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۹). *تئاتر فلسفه: گزیده‌های از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و ...*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۰). *باید از جامعه دفاع کرد: درس‌گفتارهای کلژدوفرانس ۱۹۷۵-۱۹۷۶*، ترجمه رضا نجف‌زاده، نشر رخداد نو.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۰ ب). *گفتمان و حقیقت*، ترجمه علی فردوسی، نشر دیبایه.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه جلد یکم: یونان و روم*، ترجمه سیدجلال مجتویی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹ ب). *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس.

References

- Aristotle. (2015). *Metaphysics*, trans. SH. Khoraasaani, Hekmat Publications. (in Persian)
- Boysen, B. (2018). Poetry, Philosophy, and Madness in Plato, *Res Cogitans*, 13(1), 154-184.
- Copleston, F. (2006). *A History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*, trans. J. Mojtabavi, Soroush Publications. (in Persian)
- Dahlstrom, D. (2011). *Being at the Beginning: Heidegger's Interpretation of Heraclitus*, in *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Ed. D. Dahlstrom, Cambridge University Press.
- Derrida, J. & Foucault, M. (2009). *Cogito and the History of Madness*, Trans. F. Valiaani, Hermes Publications. (in Persian)
- Derrida, J. (1981). *Dissemination*, Trans. B. Johnson, The Athlone Press.
- Derrida, J. (2008). The End of the Book and the Beginning of Writing, in *Cahoone, L. (2008). Selected Writings from Modernism to Postmodernism*, Tran. N. Sarkhosh & A. Jahaandideh Ney Publications.
- Foucault, M. (1986). *Care of the self, Volume 3 of The History of Sexuality*, Trans. R. Hurley, Random House, Inc.
- Foucault, M. (1997). *The politics of truth*, Ed. S. Lotringer & L. Hochroth, Semiotext(e).
- Foucault, M. (2005). *The order of things: an archaeology of the human sciences*, Routledge.
- Foucault, M. (2010). *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982-1983*, Trans. G. Burchell, Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2010). *Theatrum Philosophicum: Selected Lectures, Interviews and Other Writings*, Trans. N. Sarkhosh & Afshin Jahaandideh, Ney Publications. (in Persian)
- Foucault, M. (2011a). *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France 1975-76*, Trans. R. Najafzaade, Rokhdad No Publications. (in Persian)
- Foucault, M. (2011b). *Discourse and Truth*, Trans. A. Ferdowsi, Dibaaye Publications. (in Persian)
- Gilson, É. (2010). *Being and Some Philosophers*, Trans. H. Taalebzadeh & M. R. Shamshiri, Hekmat Publications. (in Persian)
- Güven, F. (2018). *Madness and death in philosophy*, Trans. A. Amini, Donya-ye Eghtesaad Publications. (in Persian)
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, Trans. J. Macquarrie & E. Robinson, Blackwell Publishers.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, Trans. A. Rashidian. Ney Publications. (in Persian)
- Heidegger, M. (1993). *Basic writings*, Ed. D. Farrell Krell, HarperCollins Publishers.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*, Ed. W. McNeill, Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2010). *What is Metaphysics?* Trans. S. Jamaadi, Qoqnous Publications. (in Persian)
- Khoraasaani, Sh. (2008). *The first Greek Philosophers*, Elmi and Farhangi Publications. (in Persian)

- Miller, P. A. (2005). The art of self-fashioning, or Foucault on Plato and Derrida, *Foucault Studies*, No 2, pp. 54-74. <http://dx.doi.org/10.22439/fs.v0i2.860>
- Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press.
- Plato. (1987). *Complete Works*, Trans. M. H. Lotfi, Khaarazmi Publications. (in Persian)
- Plato. (1997). *Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes by J. M. Cooper, Hackett Publishing Company.
- Plato. (n.d.). *Complete Works in Greek*, URL = <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>.
- Vogt, K. (2021). *Ancient Skepticism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/skepticism-ancient/>.
- Woodruff, P. (2020). *Plato's Shorter Ethical Works*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/plato-ethics-shorter/>.
- Zeymaraan, M. (2000). *The Transition from the World of Mythology to Philosophy*, Hermes Publications. (in Persian)