

دیالکتیک افلاطون از دیدگاه هگل

حمیدرضا آیت‌اللهی

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

متنی که در پیش است، ترجمه فصلی از بخش افلاطون تاریخ فلسفه هگل است. این ترجمه از روی ترجمه انگلیسی تاریخ فلسفه هگل^۱ انجام شده است. ابتدا تصور بر آن بود که مترجم انگلیسی دقیقاً به ترجمه آن از متن آلمانی همت گماشته است؛ ولی به لحاظ تعقیدات فراوانی که در ترجمه انگلیسی متن حاضر دیده شد، این متن با متن اصلی آلمانی آن مقابله و مشاهده شد که تفاوت‌های بی‌شماری بین این دو وجود دارد و گویی مترجم انگلیسی با قطعه‌قطعه کردن متن اصلی و ترکیبی دوباره و پس و پیش‌هایی چند، متنی نو تهیه دیده است، که این امر باعث شد متن انگلیسی آن مُغلق به نظر آید و در ترکیب و جمله‌بندی و درک مطلب خواننده را با مشکلات مواجه سازد. این ساختار متن، بیشتر این نظریه را تأیید می‌کند که کتاب تاریخ فلسفه هگل نوشته خود او نبوده، بلکه تنظیم تقریرات دانشجویان او بوده است. احتمالاً

1. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, Translated From the German by E. S. Haldane and Frances H. Simson M. A, Routledge and Keganpaut LTD, London, 1955.

مترجم انگلیسی مبنای ترجمه‌اش را متنی و یا دستنوشته‌ای دانشجویی قرار داده که با تقریر متن آلمانی متفاوت بوده است. به هر حال، متن انگلیسی مخصوصاً در بحثی مثل دیالکتیک افلاطون که بیشترین ارتباط را با دیدگاه هگل داشته، دچار پراکندگی، اغلاق و انفصال‌های گیج‌کننده بوده است. لذا در ترجمه حاضر، مبنای متن انگلیسی قرار داده شده و برای تنظیم و تنسيق آن از انسجام متن آلمانی دیگری بهره برده شده است و در نتیجه بخش‌های اولیه این ترجمه، دقیقاً ترجمه متن انگلیسی نیست، بلکه مجموعه‌ای از ترجمه متن آلمانی و انگلیسی است.

در پایان، از برادر گرامی آقای دکتر محمد رضا حسینی بهشتی که اینجانب را در تطبیق متن‌های ترجمه و انگلیسی و آلمانی با هم یاری کردند و زحمت بسیاری متحمل شدند، سپاسگزاری می‌کنم.

دیالکتیک

مفهوم دیالکتیک واقعی، نشان‌دادن پیشروی مرحله به مرحله حرکت ضروری مفاهیم محض است؛ نه به آن صورت که آنها از این طریق به عدم منحل شوند. این مفاهیم خود حرکت‌اند؛ و اگر نتیجه را به بیان ساده بگوییم، «کلی» دقیقاً وحدت این مفاهیم متقابل است. از ماهیت دیالکتیک نزد افلاطون هرچند آگاهی کاملی نمی‌یابیم، خود دیالکتیک یعنی موجود مطلق بدین نحو که با مفاهیم محض شناخته می‌شود، و از این طریق باز نمود حرکت این مفاهیم را نزد افلاطون می‌یابیم. آنچه مطالعه دیالکتیک را مشکل ساخته، همان بسط و ارائه امر کلی از درون این تصورات است. این آغاز که ظاهراً مشکل و معرفت را ساده‌تر می‌کند، در حقیقت مشکل را بزرگ‌تر هم می‌کند؛ زیرا به سوی عرصه‌ای کشیده می‌شود که در آن، اموری کاملاً متفاوت با آنچه در عقل است، اعتبار پیدا می‌کند. در مقابل، هنگامی که حرکت، صرفاً در مفاهیم محض باشد، امور دیگر اصلاً به ذهن نمی‌آیند؛ و درست به خاطر همین امور است که مفاهیم، حقیقتی بالاتر می‌یابند، زیرا در غیر این صورت حرکت محض منطقی باید به نظر ما فی‌نفسه امری کاملاً آسان بیاید، درست شبیه یک

قلمرو خاص که قلمرو دیگری در کنار خود دارد، که آن هم معتبر است. اما از این طریق، که هر دوی آنها فراگرد هم می‌آیند؛ آن بخش که عنصر نظری است، در حقیقتِ کاملش تازه جلوه‌گر می‌شود، بدین صورت که آن تنها حقیقت است، یعنی تبدیل باور حسی به فکر. چرا که در وهلهٔ نخست، امور یا بی‌واسطه جزئی هستند و یا مفاهیم عقلی هستند که ما بدین عنوان که اولی و حقیقی هستند، به آنها اعتبار می‌دهیم. اما در مقابلِ حقایقِ صرفاً خارجی، این امر تصویری است که بیشترین واقعیت را دارد و افلاطون بود که فکر می‌کرد این امر تنها حقیقت است؛ زیرا او کلی یا فکر را در مقابل آنچه حسی است، به عنوان حقیقت مشخص ساخته بود.

بنابراین، هدف بسیاری از محاوره‌های افلاطون که بدون تصدیقی مثبت پایان می‌پذیرد، نشان‌دادن این است که آنچه جزئی است، کثیر است و اینکه وجود بی‌واسطه و اشیای زیادی که برای ما آشکار می‌شوند، اگرچه ممکن است مفاهیم کاملاً حقیقی از آنها داشته باشیم، باز هم در معنی انضمامی، حقیقت را در خودشان ندارند؛ زیرا این‌گونه امور، هم تغییر می‌کنند و هم براساس نسبتشان با اشیای دیگر - نه با خودشان - تعیین می‌یابند. بنابراین، ما باید کلی را حتی در جزئیات حسی یا آنچه افلاطون مثال می‌نامد، مدّ نظر قرار دهیم. محسوس که محدود و متناهی است، در حقیقت آن چیزی است که هم خودش است و هم غیر خودش (یعنی اضافی است. - م.) که به عنوان موجود هم اندیشیده می‌شود. به همین جهت است که در این مورد، تناقض حل‌نشده‌ای دیده می‌شود زیرا «غیر» در «خود» دخیل است. پیش از این متذکر شده‌ایم که در دیالکتیک افلاطونی، هدف این است که تصورات متناهی انسان‌ها، هم مبهم و هم منحل شود؛ تا نیاز به معرفت و توجه به آنچه هست در آگاهی برانگیخته شود. با جهت‌گیری این چنینی علیه صورت متناهی، دیالکتیک در مرحلهٔ اول اثری از مبهم‌کردن جزئی را دارد و این بانفی فراهم می‌آید. همان‌گونه که قبلاً گفته شد و بدان صورت که در دیالکتیک اثبات شده است، جزئی، آنچه که هست، نیست؛ ولی درون ضدش و درون محدودیت‌هایی که برایش ذاتی است،

گذر دارد. اما اگر به این دیالکتیک تمسک جوئیم، جزئی محو و غیر می‌شود؛ و فلسفه‌ صوری نمی‌تواند به دیالکتیک به‌گونه‌ای دیگر بنگرد جزاینکه آن را فنی بداند که امور متصور یا مفاهیم را مبهم می‌کند و سپس سلب و نفی آنها را به اثبات می‌رساند و در نتیجه ماحصل آن را منفی می‌کند. به همین دلیل است که افلاطون در کتاب جمهوری خود، به شهروندان توصیه می‌کند اجازه ندهند کسی قبل از سی سالگی به فراگیری دیالکتیک بپردازد؛ زیرا ممکن است بخواهد با این توانایی‌اش، زیبایی را آن‌گونه که از استادانش به او رسیده است، به زشتی تغییر محتوا دهد. این نوع دیالکتیک زیاد به چشم می‌خورد؛ هم در بیشتر محاورات سقراطی و اخلاقی و هم در بسیاری از محاوراتی که به نحوی به مفاهیم سوفسطایی مرتبط است.

در این مورد، هدف اصلی بخش دوم دیالکتیک، فراهم آوردن ادراکی از کلی در انسان می‌شود که همان‌گونه که قبلاً در بحث سقراط متذکر شدیم، این موضوع علاقه اصلی تعلیمات سقراطی بوده است. از این پس، ممکن است این مسئله را تمام شده تلقی کنیم و فقط این تذکر را دهیم که تعدادی از محاورات افلاطونی، فقط فراهم آوردن ادراکی از یک مفهوم عام را مقصود دارند، تا با این تمهید، در نهایت، هیچ دغدغه‌ای نداشته باشیم. به همین جهت است که اطالۀ کلام افلاطون، اغلب در ما انزجار برمی‌انگیزد. این دیالکتیک نیز در حقیقت حرکت اندیشه است؛ و ذاتاً برای اندیشه متفکر کاملاً ضروری است تا امر کلی فناپذیر فی‌نفسه و لایتغیر را در او به‌ظهور برساند. بنابراین، این دو جنبه اولیه دیالکتیک، که به سمت انحلال جزئی و در نتیجه پیدایش کلی جهت گرفته‌اند، هنوز دیالکتیک حقیقی نیستند: این دیالکتیکی است که افلاطون در آن با سوفسطائینی که به خوبی فرا گرفته‌اند چگونه جزئی را مضمحل کنند، مشترک است. موضوعی که افلاطون اغلب با این دیدگاه نهایی می‌آموزد، فضیلت است که بنا بر اثبات او، فقط واحد است. او بدینوسیله کاری می‌کند که خیر کلی از فضیلت‌های جزئی به دست آیند.

اما چون کلی که از ابهام جزئی یعنی از حقیقت، زیبایی و خیر به دست می‌آید (و لذا آنچه بنفسه مأخوذ است، نوع است)، در ابتدا غیرمتعین و انتزاعی است، در

مرحله سوم بخشی اساسی از تلاش به پیش برنده افلاطون برای تعیین کلی فی نفسه می شود. این تعیین، نسبتی است که حرکت دیالکتیکی را در فکر کلی در بر دارد؛ زیرا از این حرکت است که «مثال» به افکاری راه می برد که اضداد متناهی را در خودشان دارند، چراکه مثال خود متعین است و وحدت این مختلفات تعیین مثال است. بنابراین، کلی بدین منظور متعین شده است که آن چیزی است که تضاد در خودش را حل کرده است و حل می کند و بر این اساس، امری فی نفسه می شود و نتیجه این رفع تناقض، امری ایجابی خواهد بود. دیالکتیک به این معنی برتر، واقعاً دیالکتیکی افلاطونی است. این دیالکتیک، امری نظری نیست که به نتیجه ای سلبی ختم شود، بلکه اتحاد امور متقابلی را نشان می دهد که خود را منحل می کنند. از اینجا آنچه که درک آن برای فاهمه مشکل است، رخ می نماید. به هر حال، صورت روش های افلاطونی هنوز به طور محض در تلقی خودش شکل نگرفته و این دلیلی است بر اینکه دیالکتیک او هنوز به نحو غالب، تعقل صرف بوده و از منظرهای جزئی آغاز شده است و غالباً بدون نتیجه باقی می ماند. از طرف دیگر، درس های خود افلاطون، علیه این دیالکتیک صرفاً تعقلی جهت گرفته است؛ و با این همه می بینیم که او برای نشان دادن این تفاوت کاملاً در زحمت بوده است. لذا دیالکتیک نظری که با او آغاز می شود، جالب ترین و درعین حال مشکل ترین بخش آثار او است. به همین دلیل به هنگام تدریس آثار او، معمولاً به این نکته توجه نمی شود. مثلاً تنمان^۱ هیچگاه مهم ترین نکته را در فلسفه افلاطونی دریافته و فقط بخشی از آن را در قالبی از تعاریف وجودشناسانه خشک گرد آورده است؛ چون این همان چیزی بوده که او می توانسته است بفهمد. اما این امر، بزرگ ترین فقدان درک را در یک مورخ فلسفه ای نشان می دهد که فقط در قالب یک صورت فلسفی به مسائل می نگرد. او فقط می خواهد بفهمد که آیا چیزی در این فلسفه وجود دارد که سودی را عایدش کند یا نه.

در نتیجه، آنچه ما باید با آن در دیالکتیک افلاطون سروکار داشته باشیم، فکر

محض عقل است. افلاطون به نحو بسیار روشنی فاهمه را از این فکر محض عقل متمایز می‌کند. ما اندیشه‌های زیادی از امور متعدد داریم. اگر واقعاً اندیشه‌ای داشته باشیم اما این آن چیزی نیست که منظور افلاطون است. آنچه افلاطون را از جهت نظری بزرگ می‌کند و به او عظمت می‌بخشد و باعث می‌شود که دوره‌ای را از تاریخ فلسفه بسازد و در نتیجه تاریخ فلسفه و لذا تاریخ جهان را بسازد، مبتنی بر این است که تعریف دقیق‌تری از «مثال» ارائه دهد؛ معرفتی که چند صد سال بعد اصلاً عنصر بنیادین به بارنشستن تاریخ جهان و شکل‌گیری نوین اندیشه انسانی را تشکیل می‌دهد. این تعریف دقیق‌تر می‌تواند از آنچه قبلاً گذشت، این‌گونه فهمیده شود: اولاً افلاطون مفهومی که از «مطلق» داشت، همان «وجود» پارمنیدسی بوده اما به عنوان «کلی» ای که غایت هم هست یعنی قاهر و نافذ و موجِد جزئی و کثرت است. با وجود این، افلاطون هنوز این فعالیت خودمولد را نپرورده بود؛ در نتیجه، اغلب در فرض غایت‌انگاری بیرونی گرفتار می‌آمد. افلاطون بعداً این وجود را به عنوان عامل وحدت اصول پیشین، به تعیین و تخالف سوق داد؛ همان‌گونه که تخالف در سه گانگی تعیین‌های عددی فیثاغورثی متضمن است، همان مسئله نیز در فکر اظهار شده است. یعنی او مطلق را به عنوان اتحاد «وجود» و «لاوجود» - و چنان که هراکلیوس می‌گوید، در شدن - یا اتحاد واحد و کثیر ادراک می‌کند. او پس از دیالکتیک عینی هراکلیتوس، دیالکتیک الثابی را می‌پذیرد که فعل ظاهری فاعل است تا تضاد نشان داده شود، به گونه‌ای که به جای یک تغییر بیرونی اشیا، گذر درونی آنها در خودشان، یعنی در «صُور» شان، لحاظ شود، یا بدین عنوان که آنها در اینجا، در مقولات آنها هستند، و به وسیله خودشان و از طریق خودشان گذر کرده‌اند. افلاطون در نهایت، به بیان اعتقاد سقراط می‌پردازد؛ اعتقادی که فقط در ملاحظه‌ای به تأمل در خویش اخلاقی فاعل به عنوان امری عینی و به عنوان «ایده» ای که هم فکر کلی و هم وجود است، مطرح شده است. با این تلقی، فلسفه‌های قبلی محو می‌شوند؛ نه بدین جهت که افلاطون آنها را رد کرده است بلکه آنها در او جذب می‌شوند.

تحقیقات افلاطونی به طور کامل به اندیشه محض مربوط است؛ و ملاحظه اندیشه‌های محض به طور فی نفسه و لِنفسه، همان دیالکتیک است. این اندیشه‌های محض عبارت‌اند از «وجود» و «لاوجود»، واحد و کثیر، نامحدود و محدود. اینها ملاحظاتی هستند که فی نفسه مطالعه می‌شوند. بنابراین، بعید است یک طرز نگرش منطقی و پیچیده از این چنین اعیانی، با درک ما از محتوای زیبا، دل‌پسند و والای افلاطون در تقابل باشد. این طرز ملاحظه کلی از نظر او، بالاترین موقعیت فلسفه است؛ و این همان چیزی است که او همه جا روش صحیح فلسفه، و معرفت حقیقت می‌نامد. وی در این موضوع، تمایزی بین فلاسفه و سوفسطائیان قائل است. سوفسطائیان به نوبه خود پدیدارها را ملاحظه می‌کنند؛ یعنی اینها را در اعتقاد خودشان نگه می‌دارند. این موضوع به راستی بر فکر دلالت دارد، نه به اندیشه‌های محض که فی نفسه و لِنفسه است. این یک دلیل است بر اینکه چرا بعضی‌ها از مطالعه آثار افلاطون ناراضی می‌گذرند. ما وقتی محاوره‌ای را شروع می‌کنیم، در روش ترکیبی آزاد افلاطونی، صحنه زیبایی از طبیعت و مقدمه‌ای عالی می‌یابیم که وعده می‌دهد با گذر از محوطه‌ای پرازگل، به فلسفه رهنمون شود. آن هم به برترین فلسفه، یعنی فلسفه افلاطونی. ما به اندیشه‌های متعالی می‌رسیم که بیشتر باب طبع جوان‌ها است؛ اما این‌ها نیز به سرعت ناپدید می‌شوند. اگر در همین ابتدا به خود اجازه دهیم که با این صحنه‌های درخشان از میدان بدر رویم، باید از تمامی این اندیشه‌ها صرف نظر شود؛ و لذا وقتی می‌خواهیم به دیالکتیک واقعی و معرفت نظری واقعی و حقیقی وارد شویم، باید به مسیری کسل‌کننده پای‌بند باشیم و به این امر تن دهیم که خارها و تیغ‌های متافیزیک، ما را آزار دهند، زیرا باید در نظر داشته باشیم که فقط در آن صورت است که می‌توانیم به آنچه بهترین و برترین است و به بررسی‌هایی که در آنها به واحد و کثیر، و وجود و عدم توجه می‌شود، وارد شویم. این مطلب، خلاف انتظار ما است و مردم به آرامی از آن می‌گریزند، و تنها با این احساس تعجب که افلاطون چگونه می‌خواهد در اینجا معرفتی را جست و جو کند، از آن می‌گذرند. به همین دلیل است که در فیدون که مندلسون آن را با بیانی نو

پرداخته و به متافیزیک وُلفی انتقال داده‌است، ابتدا و انتهای آن اوج‌گرفته و زیبا هستند، ولی فقط بخش میانی آن با دیالکتیک سر و کار دارد. بنابراین، در انتخاب راه، در مسیر محاورات افلاطونی، مایه‌های ذهنی بسیار زیادی باید به کار گرفته شود و در نتیجه در بررسی آنها باید اذهان خود را باز نگه‌داریم و خود را از توجه به عُلَقه‌های گوناگون و نقاط توجه متفاوت آزاد کنیم. اگر معرفت نظری را با توجه به منفعتی یا علاقه‌ای خاص بیاموزیم، زمینه‌ای مستعد برای نادیده‌انگاشتن برترین زیبایی فراهم خواهد شد؛ و اگر علاقه ما مبتنی بر ارتقا و پرورش ذهن باشد، آن عنصر نظری را فراموش می‌کنیم و پس از چندی درمی‌یابیم که چنین معرفتی برای ما آشکار نشده‌است. حال بعضی، درست مثل حال آن جوانکی است در انجیل که وظایف مختلفش را انجام داده بود و از مسیح می‌پرسید که چه کار خوب دیگری باید انجام دهد تا پیرو واقعی او باشد؛ اما وقتی سرورش به او دستور داد که آنچه را دارد، بفروشد و به فقیر دهد، این مرد جوان با تأسف بی‌اعتنایی کرد و نپذیرفت؛ چه، این آن چیزی نبود که او قبلاً انتظار داشت. درست به همین صورت برخی دیگر هم نظر خوبی به فلسفه داشته‌اند. آنها آثار فریز^۱ را مطالعه کرده‌اند و خدا می‌داند چه چیزهای دیگری را مطالعه کرده‌اند. دل‌های آنها پر از حقیقت، خیر و زیبایی است؛ آنها می‌خواهند بشناسند و تماشا کنند ولی سینه‌هایشان فقط ملامال از نیت صادق است.

در حالی که سقراط در موضوع خیر و کلی، در افکار مجازاً انضمامی درنگ می‌کند بی‌آنکه آنها را پرورده باشد و یا در مسیر تکامل بتواند آنها را نشان دهد، افلاطون یقیناً تا رسیدن به مثال (ایده) به عنوان امری متعین، ادامه می‌دهد. اما نقص کار افلاطون این است که هنوز از این تعین و آن کلیت یکی بیرون از دیگری است. باید با کاستن حرکت دیالکتیک و تحویل مسئله به نتیجه، حتماً به مثال متعینی رسید (که هم مثال باشد، هم متعین)؛ و این، عنصر مهمی را در معرفت تشکیل می‌دهد. با این همه وقتی افلاطون از عدالت، زیبایی، خیر و حقیقت سخن

می‌گوید، منشاء این مُثُل مشخص نمی‌شود؛ و آنها به‌عنوان نتیجه ظاهر نمی‌شوند، بلکه فقط به‌عنوان پیش‌فرض‌هایی که بی‌واسطه اخذ شده‌اند، پذیرفته می‌شوند. ذهن، این یقین بی‌واسطه را دارد که آنها برترین غایت را تشکیل می‌دهند؛ اما این تعیین آنها کشف نشده‌است. و از آنجا که جزمیت بیان افلاطونی از مُثُل را نمی‌توان در اظهارات او یافت، دیالکتیکِ فکرِ محض قبل از ما فقط با محاوراتی پیش روی ما قرار داده شده که مرتبط با فاعل شناسا است؛ و این محاورات چون کاملاً با فکر محض سروکار دارند، جزء سخت‌ترین مسائل هستند، مثل: محاورات فیلبوس، و بالأخص پارمنیدس. در اینجا از محاوراتی که فقط مشتمل بر دیالکتیک منفی است، می‌گذریم، زیرا این نوع محاورات فقط با اندیشه‌های انضمامی سروکار دارند، نه با دیالکتیک در وجه مشخصه برترش؛ این محاورات نمی‌توانند ما را ارضا کنند. زیرا هدف نهایی آنها ابهام در تصورات ما و یا بیدار کردن احساس ضرورت برای معرفت است. اما آن سه محاوره، تصورِ مجردِ نظری را در مفهوم محضش توضیح می‌دهند. مسئله‌اشتمال اضداد در واحد، و بیان این وحدت، به‌طور اساسی در پارمنیدس مشاهده نمی‌شود؛ به‌همین دلیل به‌نظر می‌رسد که این محاوره، با محاورات دیگر که فقط نتیجه‌ای منفی داشته‌اند، شباهتی پیدا می‌کند. اما افلاطون این اتحاد را نیز هم در سوفسطائی و هم در فیلبوس توضیح داده است.

به‌هرحال دیالکتیکِ اصیل و کاملاً پرورش‌یافته در پارمنیدس نیز هست - همان مشهورترین شاهکار محاوراتِ افلاطونی. در آنجا پارمنیدس و زنون بدین صورت نشان داده شده‌اند که سقراط را در آتن ملاقات می‌کنند؛ اما مهم‌ترین بخش این محاوره، آن دیالکتیکی است که در دهان پارمنیدس و زنون گذاشته شده‌است. در آغاز، ماهیت این دیالکتیک با توجه به جزئیات، به شکل زیر بیان شده‌است:

افلاطون، پارمنیدس را و او می‌دارد که سقراط را چنین تمجید کند: «من دقت کردم که شما را گفت و گویتان با ارسطو (یکی از افراد حاضر در آن مجلس؛ او باید فیلسوفی باشد غیر از آن که ۱۶ سال پس از مرگ سقراط به دنیا آمده‌است) سعی می‌کردید نشان دهید که ماهیت زیبا، عادل و خیر و امثال این ایده‌ها در چیست؟

این تلاش شما، هم ارزشمند است، هم الهی. اما به نظر من، شما باید خودتان را مادام که جوان هستید، بیشتر در آنچه که عوام آن را تندگویی بیهوده می‌خوانند و به آن به‌عنوان امری بی‌فایده می‌نگرند، پرورش و تمرین دهید؛ چه، در غیر این صورت، حقیقت از چنگال شما فرار خواهد کرد.»

سقراط می‌پرسد: «این تمرین، مشتمل بر چه چیزهایی است؟» پارمنیدس: «من بسیار علاقه‌مند شده‌ام؛ زیرا شما قبلاً گفته بودید که ما باید از تفکر در امور حسی و فریب‌هایش راضی باشیم، اما باید دقت کرد که کدام فکر می‌تواند به تنهایی درک شود، و در ضمن کدام یک به تنهایی وجود دارند.»

من قبلاً تذکر داده‌ام که مردم همیشه اعتماد داشته‌اند که حقیقت را فقط در تأمل درونی می‌توان یافت؛ زیرا در تأمل است که فکر یافت می‌شود، و در تأمل است که آنچه قبل از خود در ظاهر مفهوم معمولی و اعتقاد داشته‌ایم، به فکر راه می‌برد. سقراط در اینجا به پارمنیدس چنین جواب می‌دهد: «من اعتقاد داشتم که در آن مسیر، بین مشابه و غیرمشابه و سایر تعین‌های عمومی در اشیا باید به خوبی فرق بگذارم.»

پارمنیدس جواب می‌دهد: «یقیناً؛ اما اگر از دیدگاهی چنین آغاز کنید، نباید فقط به آنچه که از این‌گونه فرضیه‌ای نتیجه می‌شود، بیندیشید، بلکه باید به آنچه که متضاد آن فرضیه نتیجه می‌شود نیز بیندیشید. برای مثال، دربارهٔ قضیهٔ «کثیر، موجودات است»، شما باید بیندیشید که «نتایج ارتباط کثیر با خود و با واحد چیست؟» و هکذا «نتایج ارتباط واحد با خود و با کثیر چیست؟». وقتی تعین‌های این‌چنینی را با خودشان می‌گیریم، حقیقت شگفت‌آوری که در فکر با آن برخورد می‌کنیم، این است که کدام یک به درون متضاد خودش برمی‌گردد. «اما - اگر کثیر نباشد - بار دیگر باید بیندیشیم که نتیجه بدین عنوان که واحد و کثیر را ملاحظه می‌کند، به کجا می‌انجامد؛ آیا هر دو به خودشان منجر می‌شوند یا یکی به دیگری؟ همین ملاحظه باید در خصوص این‌همانی و عدم این‌همانی، سکون و حرکت، و هکذا در ملاحظهٔ وجود و لاوجود به کار رود. باید پرسید که هریک از اینها در رابطه

با خودشان چیستند؟ و آیا ارتباط آنها در تحقیقشان پذیرفته شده است؟ شما در تمرین خودتان در این موضوع به طور کامل معرفت به حقیقت واقعی را فراخواهید گرفت». از این توضیحات چنین برمی آید که افلاطون تأکید زیادی بر دیدگاه دیالکتیکی دارد که دیدگاهی خارجی نیست، بلکه دیدگاهی پویا است که محتوایش فقط از افکار محض تشکیل شده است؛ دیدگاهی که حرکتش در جهت ساختِ خودش، دیگرانِ غیرخودش را هم می سازد و در نتیجه نشان می دهد که فقط اتحاد آنها است که حقیقتاً انسان را راضی می کند.

افلاطون سقراط را وادار می سازد که مفهوم اتحاد واحد و کثیر را ملاحظه کند و چنین بگوید که «اگر کسی بگوید من هم واحد هستم و هم کثیر، تعجب نخواهم کرد. زیرا به من نشان می دهد من کثیر هستم، و در من سمت چپ و راست، بالا و پایین و جلو و عقب وجود دارد، من دارای چند جنبه خواهم بود؛ با وجود این، وحدت نیز دارم چرا که من یکی از ما هفت نفر هستم. همین موضوع در مورد سنگ، چوب و غیره نیز صادق است. اما اگر کسی پس از تعیین بخشیدن به مفاهیم ساده شباهت و عدم شباهت، کثرت و وحدت، سکون و حرکت و قس علی هذا، نشان دهد که اینها در صورت انتزاعی شان، هم ترکیب و هم انفصال را می پذیرند، بسیار شگفت زده خواهم شد». به هر حال، دیالکتیک افلاطونی، به عنوان امری کامل، در تمامی زمینه ها در نظر گرفته نمی شود؛ و اگر چه تلاش اصلی او این است که نشان دهد هر تعینی، متضمن امور متضاد است، از این مطلب نمی توان نتیجه گرفت که این امر دقیقاً در همه حرکت های دیالکتیکی او به انجام رسیده باشد، زیرا اغلب، اندیشه هایی خارجی وجود دارد که نفوذی را در دیالکتیک او به آزمایش می گذارند. برای مثال، پارمنیدس می گوید:

کدام یک از دو بخش واحد وجود دارند که همیشه یکی به دیگری محتاج است؟
 — منظور من «واحد» و «وجود» است — آیا «واحد» هیچ گاه می تواند از یک بخش بودن رها شود؟ و آیا «وجود» از «یک» بخش بودن آزاد می شود؟ از این گذشته، کدام یک از این بخش ها هم واجد وجود است و هم واجد واحد؟ هر قسمی که بکنید، بالأخره کوچک ترین بخش نیز همیشه از این دو جزء تشکیل شده است.

به عبارت دیگر:

«واحد، وجود دارد» عبارتی است که می‌توان از آن چنین نتیجه گرفت که «واحد» مترادف «وجود دارد» نیست؛ و در نتیجه، «واحد» و «وجود دارد» قابل تفکیک‌اند. بنابراین، در قضیه «واحد، وجود دارد»، تمایزی دیده می‌شود؛ یعنی کثیر در آن متضمن است. لذا من حتی با واحد هم کثیر را بیان می‌کنم.

این دیالکتیک، یقیناً صحیح است، اما کاملاً محض نیست؛ چرا که از اتحاد دو تعین آغاز می‌شود.

نتیجه همه تحقیقات در پارمنیدس با این عبارت خلاصه می‌شود که «خواه واحد، باشد خواه نباشد، واحد کثیر هم خواهد بود، چه نسبت به خودشان و چه یکی نسبت به دیگری؛ هریک از آنها، هم هستند و هم نیستند، هم آشکار می‌شوند و هم آشکار نمی‌شوند». این نتیجه ممکن است عجیب به نظر آید. ما در درک عادیمان از اشیا، فاصله زیادی تا قبول تعین‌های کاملاً انتزاعی همچون واحد، وجود، لاموجود، ظهور، سکون، حرکت و غیره به‌عنوان مُثُل داریم؛ اما این امور کلی را افلاطون به‌عنوان مثل عرضه کرده‌است، در نتیجه این محاوره مشتمل بر نظریه افلاطونی محض از مُثُل است. او در مورد واحد خاطر نشان می‌کند که وقتی می‌گوییم واحد هست به همان وضعیتی است که اگر نباشد، چه شبیه خودش باشد و چه شبیه خودش نباشد، چه در حرکت باشد و چه در سکون، چه در حال تولید باشد یا در حال زوال، این واحد هم هست و هم نیست؛ با وحدت تمامی این مُثُل محض، هم هست و هم نیست. واحد، واحد است همان اندازه که کثیر هم هست. قضیه «واحد، وجود دارد» همچنین دلالت بر اینکه «واحد، واحد نیست بلکه کثیر است»؛ و برعکس «کثیر وجود دارد» هم دلالت می‌کند بر اینکه «کثیر، کثیر نیست، بلکه واحد است». واحد و کثیر، خود را به نحو دیالکتیکی نشان می‌دهند و آنها واقعاً با «غیرخودشان» این همانی نشان می‌دهند؛ و این همان حقیقت است. مثالی هم درباره «صیوروت»، می‌توان بیان کرد (که بیان هم شده‌است): وجود و لاوجود در «صیوروت» در وحدتی غیرقابل انفصال هستند؛ زیرا «شدن» فقط وقتی وجود می‌یابد که واحد به غیرش گذر کند.

شاید به این دلیل، نتیجه‌ای که در پارمنیدس ظاهر شده‌است، نتواند ما را راضی کند؛ زیرا به نظر می‌رسد متضمن خصوصیتی منفی است، آن هم نه به‌عنوان نفی نفی، که دالّ بر اثبات واقعی است. مع‌هذا، نوافلاطونیان و بالأخص پروکلوس نتیجه‌ای را که در پارمنیدس ابراز شده‌است، به‌عنوان الهیاتی واقعی، و به‌عنوان شهودی حقیقی از تمامی رموز ذات الهی در نظر می‌گیرند و به نظر آنها این نتیجه را نمی‌توان به‌گونه‌ای دیگر ملاحظه کرد، هرچند که در ابتدا ممکن است جزئی از این موضوع ظهور پیدا کند. اگرچه «تیه‌دمان» از این اظهارات به‌عنوان سخنان نامعقول و خودسرانه نوافلاطونیان سخن می‌گوید، واقعیت این است که خداوند ما را قادر ساخته است ذات مطلق اشیا را درک کنیم؛ ذاتی که حتی در مفهوم ساده‌اش، وحدت و حرکت این واقعیات، مُثَل واحد و کثیر و غیره است. ذات الهی، مثال به‌طور کلی است؛ چنان که این مثال، هم برای آگاهی حسی و هم برای فکر است و چون مثال الهی، تأمل در خویش است، دیالکتیک چیزی بیش از این فعالیت تأملی خود در خویش نیست. نوافلاطونیان این ارتباط را فقط به‌عنوان متافیزیک در نظر می‌گرفتند و در آن الهیاتشان و افشای اسرار الهی را می‌دیدند. اما اینجا، تفسیر دوگانه‌ای که قبلاً به آن اشاره شده‌بود، آشکار می‌شود؛ و این تفسیر اکنون باید به‌نحو روشن‌تری توضیح داده شود. مسئله به این صورت است که خدا و واقعیت ذاتی اشیا ممکن است از دو جنبه متفاوت فهمیده شوند؛ به عبارت دیگر، وقتی گفته می‌شود واقعیت ذاتی اشیا، وحدت امور متضاد است، ممکن است چنین به‌نظر آید که گویی فقط به ذات بی‌واسطه اشیا عینی بی‌واسطه اشاره شده‌است، و گویی این نظریه ذات واقعی و یا وجودشناسی، از معرفت به خدا یا الهیات متمایز شده است که به نظر می‌رسد این واقعیات بسیط و ارتباط و حرکتشان، لحظه‌های شیئی خارجی و نه ذهن را بیان کنند، چرا که در آنها فقدان عنصری - یعنی تأملی در خویش - دیده می‌شود که برای وجود ذات الهی بدان نیاز داریم. با این حساب، ذهن، ذات حقیقتاً مطلق، فقط بسیط و بی‌واسطه نیست؛ بلکه آن چیزی است که خودش در خودش تأمل دارد، در نتیجه در تضادش، وحدت خودش و غیرش هم

لحاظ می‌شود. اما این لحظه‌ها و حرکاتشان، فی‌نفسه آن را حاضر نمی‌سازند؛ چرا که آنها ظهورهایشان را به‌عنوان انتزاع‌های بسیط قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، ممکن است آنها هم برای آنکه صور معقول محض باشند، اخذ شده باشند؛ صورتی که به‌نحو محض به تأملی در خویش مربوط باشد. در این مورد، وجود محتاج آنها است، یا آنچه که به‌نحو مشابهی برای تأمل در خویش به عنوان امری ذاتی برای ذات الهی نیاز داریم؛ و در این صورت، حرکت آنها حرکتی تهی و به‌دور از انتزاع‌هایی خالی فرض می‌شود که فقط به تأمل و اندیشه وابسته است و هیچ واقعیتی ندارد. برای حل این تناقض، باید ماهیت ادراک و معرفت را بدانیم تا به صورت معقول به هرچه که تحقق دارد، نائل شویم، براین اساس باید این آگاهی را داشته باشیم که صورت معقول درحقیقت فقط امر بی‌واسطه نیست، اگرچه بسیط‌ترین است، و فقط آن چیزی هم نیست که خودش را در خودش می‌اندیشد، که همان متعلق‌شناسایی است؛ زیرا این آگاهی از بساطت ذهنی است و از این رو موجود متحقق است. و از آنجا که این آگاهی فکری است که با خود بازگشته است، صورت معقول هم وجود فی‌نفسه است، یعنی وجود عینی و درنتیجه همه حقیقت است. افلاطون این معرفت به ماهیت صورت معقول را به دقت موشکافی نکرده و همچنین نگفته است که آیا این وجود ذاتی اشیا همان‌گونه است که ذات الهی است یا نه. اما این موضوع را نمی‌توان به سادگی به‌تقریر درآورد؛ زیرا حقیقت به‌نحو غیرقابل‌تردیدی حضور دارد و تنها تمایز به‌نحوه بیانی برمی‌گردد که بین مفهوم حالت عادی و حالت صورت معقول وجود دارد. از یک طرف، در تحقیقات نظری افلاطون، این تأمل در خویش و روحانیت به‌صورت معقول عرضه شده، زیرا وحدت و کثیر و غیره، دقیقاً همین فردیت در اختلاف است. همین‌گذر در خویش به ضد است، همان ضدی که صریح است؛ حقیقت ذاتی و جهان، واقعاً همین حرکت بازگشتی دوباره به خویش از آن چیزی است که درون خودش بازگشته شده است. از طرف دیگر، به‌همین دلیل، این بازگشت درونی - شبیه خدا در مفهوم عامه - هنوز بعضی مسائل منفصل را در افلاطون باقی گذاشته است؛ خدا، و

واقعیت ذاتی اشیا در تمثیل شدن طبیعت در تیمائوس به عنوان امری متمایز حضور دارد.

افلاطون در سوفسطایی، صور معقول محض یا مُثُل حرکت و سکون، خود این همانی و دیگر بودن، وجود و لاجود را بررسی کرده است. او در اینجا به عنوان مخالف پارمنیدس اثبات می‌کند که لاجود وجود دارد، و نیز بیان می‌کند که خود این همانی ساده بهره‌ای از دیگر بودن و وحدت بهره‌ای از تعدد دارد. او دربارهٔ سوفسطائیان می‌گوید که آنها هیچ‌گاه «وجود را پشت سر نینداخته‌اند. او همچنین تمامی اصول بنیادین آنها را رد می‌کند. بدین ترتیب، افلاطون آن چنان کلی واقعی را متعین کرده که به عنوان مثال آن را وحدت واحد و کثیر، و وجود و لاجود قلمداد کرده است؛ و در همان حال معنی دوگانه‌ای را که بیان ما از وحدت وجود و عدم و غیره است رد کرده و یا سعی کرده است رد کند. زیرا تأکید ما در این بیان بر وحدت است؛ ولی رفته رفته اختلاف آن دو آشکار می‌شود، درست گویی این وحدت را صرفاً از انتزاع آنها به دست آورده‌ایم. با این همه، افلاطون باز هم می‌کوشد تفاوت را حفظ کند. سوفسطائی یک گسترش بیشتر از وجود لاجود است؛ یعنی دو چیز که قابل اطلاق بر اشیا است. این هم بدین دلیل است که اشیا متفاوت‌اند؛ یعنی هر موجودی غیرخودش است و تعین سلب، تحقق پیدا کرده است. با وجود این، در وهلهٔ نخست، افلاطون در سوفسطایی، معرفت روشن‌تری از مُثُل را به عنوان کلیت مُنتزَع بیان می‌کند؛ و عقیدهٔ محکمش را نیز بیان می‌کند که نظرگاه نمی‌توانسته است دوام داشته باشد، چون با عینیت مثال در تقابل است. به این ترتیب، افلاطون ابتدا محسوس و سپس حتی خود مُثُل را رد می‌کند. اولین این نظرگاه همان است که بعدها ماده‌انگاری نامیده شد؛ آن نظرگاهی که فقط جسم را معتبر می‌داند، و می‌پذیرد که هیچ چیزی نمی‌تواند واقعیت داشته باشد جز آنچه فراچنگ انسان آید، همان‌گونه که صخره‌ها و درخت‌ها چنین‌اند. افلاطون در مرحلهٔ بعد می‌گوید: «بگذار به سمت غیر، به سمت مُثُل فراتر رویم».

این اعتقاد مبتنی بر این است که امر ذاتی، غیرجسمانی و عقلانی است؛ و آنها را

از حوزهٔ صیوررت، و تغییر، به درون حوزهٔ حسی مجزا می‌کند، درحالی که کلی لنفسه است. اینها مُثَل را به عنوان امری پایدار، و نه فعال و منفعل تمثل می‌بخشند. افلاطون، به عنوان مخالف این نظر، اظهار می‌دارد که حرکت، حیات، روح و فکر نمی‌توانند برای وجود حقیقی انکار شوند و عقل مقدس نمی‌تواند هیچ‌جا و در هیچ چیزی که بی‌حرکت است، باشد. بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که افلاطون بیش از پارمنیدس از شدن آگاهی دارد. آنجا که پارمنیدس می‌گوید: «ذهن خود را مشغول این تحقیق مساز؛ زیرا هیچ‌گاه نمی‌توانی نشان دهی که لاوجود هست»، افلاطون می‌گوید: «وجود هرکس از لاوجود هم تشکیل شده؛ اما نتیجهٔ هم با وجود و هم با لاوجود فی نفسه متفاوت است».

این دیالکتیک، به نحو جزئی، با دو چیز در ستیز است:

در مرحلهٔ اول با دیالکتیک متداول در معنی عمومی که قبلاً از آن سخن گفتیم، مخالفت دارد. مثال‌هایی برای این دیالکتیک غلط که افلاطون اغلب به آن بازمی‌گردد، در بیان سوفسطائیان زیاد رایج است؛ با این همه، افلاطون به روشنی کافی نشان نداده که اینها چگونه از معرفت دیالکتیکی محضی که در صورت معقول است، متمایز می‌شوند. مثلاً افلاطون مخالفتش را وقتی ابراز می‌کرد که پروتاگوراس و دیگران معتقد بودند که هیچ تعینی مطلقاً یقینی نیست. برای مثال، تلخ، امری عینی نیست، زیرا آنچه برای فردی تلخ می‌نماید، برای دیگری شیرین است؛ همین‌طور بزرگ و کوچک، زیاد و کم و غیره اموری نسبی‌اند، زیرا چیزی که تحت شرایطی بزرگ است، در شرایط دیگر کوچک است و به همین ترتیب، کوچک، بزرگ خواهد بود. به عبارت دیگر، در هرچه که به آن شناختی داریم، وحدت امور متضادی را برای خود می‌یابیم؛ اما روش متداولِ نگرش به اشیا که در آن عقل به آن گاهی دخلی نمی‌یابد، همیشه تضاد را مجزای از هم لحاظ می‌کند، گویی آنها در طریقی متعین به‌طور ساده متضاد هستند. همان‌طور که در هر چیزی وحدت را اثبات می‌کنیم، کثرت و تعدد آن را هم نشان می‌دهیم؛ چرا که آن چیز، اجزا و کیفیات زیادی دارد. افلاطون در پارمنیدس، چنان‌که در چند صفحهٔ پیش دیدیم، به این وحدت تضاد اعتراض می‌کند و می‌گوید که در آن صورت باید گفته شود

چیزی که واحد است، از جهتی کاملاً متفاوت با جهتی که کثیر است، در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، در اینجا نتوانسته‌ایم این اندیشه‌ها را فراگرد هم آوریم؛ زیرا مفهوم کلمات از یکی به دیگری، حرکت رفت و برگشتی دارد و اگر این به جلو و عقب گذرکردن با آگاهی انجام شود، دیالکتیک بدون محتوا خواهد بود چرا که واقعاً اضداد را متحد نساخته است. دربارهٔ همین مطلب است که افلاطون می‌گوید: «اگر کسی گمان کند که با محقق کردن اینکه می‌تواند افکار را از این فکر به آن فکر و از یک تعین به تعین دیگر بکشاند، توانسته است کشف شگفت‌انگیزی بکند، باید چنین جواب داده شود که کار ارزشمندی انجام نداده زیرا او نتوانسته است هیچ کار عالی و مشکلی انجام دهد». بنابراین، دیالکتیکی که تعین را الغا می‌کند (چرا که نقابصی در خودش پدیدار شده است، و در نتیجه برای آنکه دیالکتیک دیگری را بنیان کند، به پیش می‌رود)، غلط است. «نقطهٔ اشکال و آنچه باید بدان توجه داشته باشیم، این است که نشان دهیم آنچه غیر است، خود هم هست و آنچه خود است، غیر هم هست؛ و همین‌طور با همان دیدگاه و از همان نظرگاه باید نشان دهیم که واحد، درون این اضداد به وجود می‌آید».

اما نشان دادن اینکه «یک شیء به نحوی از انحا غیر خودش است و غیر خودش هم خودش است، و اینکه بزرگ در عین حال کوچک هم هست» (مثل مرگ پروتاگوراس) و «مشابه غیرمشابه هم هست» و خشنود بودن از اثبات این‌گونه تقابل‌ها، بررسی صحیحی نیست؛ بلکه فقط ثابت می‌کند آن کسی که این‌گونه استدلال‌ها را به کار می‌برد، فردی مبتدی است، فردی که از همان ابتدا شروع به بررسی حقیقت کرده است. «معجزا کردن تمامی موجودات از هم، تلاشی ناپخته از ذهن غیرفلسفی و پرورش نیافته است. استدلال هرچیز به نحو مجزا، به معنای نابودی کامل هر فکری است؛ زیرا فکر وحدت تصورات است». بنابراین، افلاطون صریحاً علیه دیالکتیکی سخن می‌گوید که نشانگر این است که چگونه ممکن است چیزی از یک نظرگاه یا نظرگاه دیگر رد شود. و ما دیدیم که افلاطون، از لحاظ محتوا، چیزی را جز آنچه عدم اختلاف در اختلاف، اختلاف اضداد مطلق و وحدت آنها نامیده می‌شود، بیان نکرده است. این معرفت نظری او، با مسیر معمولی تفکر که

«امر ایجابی، امر سلبی هم هست» مخالفت دارد؛ شق اول که افکار را فراگرد هم نمی‌آورد، مجاز می‌شمرد که ابتدا یکی و سپس دیگری ارزش خودشان را به نحو مجزا داشته باشند؛ و شق دوم که آگاهی از اتحاد است، اندیشه سطحی و کم عمق اتحاد را بدین‌گونه تشخیص می‌دهد که اینها دو لحظه از هم مجزا هستند، بدین عنوان که هریک در لحظات مختلف قوام دارند.

نظرگاه دوم علیه آنچه افلاطون استدلال آورده، دیالکتیک الثابی و اظهارات آنها است که در ماهیت شبیه نظر سوفسطائیان است که می‌گویند «فقط وجود هست لا وجود نیست». آن گونه که افلاطون تقریر می‌کند، این مطلب در نظر سوفسطائیان چنین بیان می‌شود: از آنجا که امر سلبی نیست، بلکه فقط وجود هست، هیچ چیزی خطا نیست؛ هر چیزی وجود دارد، و هر چه نباشد، نمی‌توان به آن معرفتی پیدا یا آن را احساس کرد. افلاطون سوفسطائیان را به خاطر این‌گونه بی‌توجهی به اختلاف بین حقیقت و خطا سرزنش می‌کند. سوفسطائیان با ورود به این مرحله از معرفت دیالکتیکی (وکل مسئله صرفاً یک تفاوت مراحل است) می‌توانند آنچه را که وعده کرده بودند، جایز بشمارند: اینکه هر چه شخصی براساس اعتقادش، غایت و غلظه‌اش قرار می‌دهد، امری اثباتی و صحیح است. با این حساب نمی‌توان گفت که فلان کار غلط، شرارت‌آمیز و جرم است؛ زیرا ممکن است جواب داده شود آن اصل اولیه که شما برای عمل در نظر می‌گیرید، غلط است. دیگر نمی‌توان گفت فلان اعتقاد فریبنده است؛ زیرا به اعتقاد سوفسطائیان، این قضیه دال بر این است که آنچه من احساس می‌کنم، یا برای من تمثل می‌یابد، از آن حیث که مربوط به من است، محتوایی اثباتی دارد، و بنابراین صحیح و درست است. این قضیه فی نفسه، کاملاً انتزاعی و تبرئه‌کننده به نظر می‌رسد؛ اما ما ابتدا به آن چیزی توجه داریم که وقتی به آنها در صورتی انضمامی می‌نگریم، متضمن آن چنان انتزاع‌هایی است. و براساس این قضیه تبرئه‌کننده، دیگر هیچ شرارت و هیچ جنایتی نخواهد بود. دیالکتیک افلاطونی، اساساً با این نوع دیالکتیک متفاوت است.

آنچه در ذهن افلاطون بیشتر حضور دارد، این است که مثال، کلی مطلق، خیر، حقیقت و زیبایی لِنفسه در نظر گرفته شوند. افسانه‌ای که قبلاً نقل کرده بودم،

درحقیقت بر آن است که اثبات کند ما نباید به عملی خیر و یا فردی شریف بیندیشیم؛ منظور، آن موضوعی نیست که این تعین‌ها محمول آنها شده‌اند، زیرا آنچه در این‌گونه مفاهیم یا ادراکات به‌عنوان محمول آشکار می‌شوند، باید فی‌نفسه اخذ شوند، و این همان حقیقت مطلق است و این موضوع با طبیعت دیالکتیک مطابقت دارد. یک فعل، که برحسب مفهوم تجربی اخذ شده، ممکن است درست خوانده شود؛ و از جهت دیگر، می‌توان نشان داد که تعین‌های کاملاً متضاد در آن وجود دارد. اما خیر و حقیقت باید در تلقی خودشان بدون چنین مشخصه‌هایی، بدون این خصوصیت تجربی و انضمامی، اخذ شوند؛ و در نتیجه، خیر و حقیقت که به‌تنهایی اخذ شده‌اند، متضمن آنچه که هست نیز هستند. روحی که براساس درام الهی، در موضوع یافت می‌شود، در یک شیء زیبا و عدالتمند به وجد می‌آید؛ اما تنها حقیقت بالفعل در فضیلت، عدالت و زیبایی مطلق است. بنابراین، فی‌نفسه، کلی است که در دیالکتیک افلاطونی بیشترین تعین را یافته است و صور گوناگون از این کلی فی‌نفسه ظهور می‌یابند اما این صور هنوز خیلی عام و مطلق هستند. در نزد افلاطون، برترین صورت این‌همانی، وجود و لاجود است. حقیقت آن چیزی است که هست؛ اما این وجود، بدون نفی نیست. لذا شیء خارجی در نظر افلاطون، نشان‌دادن این است که لاجود تعین ذاتی در وجود است و اینکه بساطت و خود این‌همانی با دیگر بودن مشترک است. این وحدت وجود و لاجود، در سوفسطائیان نیز یافت می‌شود؛ ولی نهایت مسئله به اینجا ختم نمی‌شود. افلاطون در بررسی بعدتر به این نتیجه بازمی‌گردد که لاجود، که سپس تر متعین شده، ذات «غیر» است:

تصورات به هم پیوسته، وجود و غیر از میان هر چیزی گذر دارد و هریک از آنها نیز از میان دیگری گذر دارد؛ غیر چون در وجود سهیم است، یقیناً در سرتاسر این وجود جایگیر شده هست؛ اما این امر با آنچه که از آن بهره‌ای دارد و چیزی متفاوت است و چیزی غیر از وجود است، این‌همانی ندارد، آن غیر به‌طور روشن لاجود است. اما چون وجود از غیر بودن هم بهره‌ای دارد، با سایر مثل هم متفاوت بوده و یکی از آنها نخواهد بود؛ همین‌طور هم هزاران مسیر وجود دارد که در آن مسیرها دیگر «وجود» نیست، و اما در باب همه چیزهای دیگر، خواه

منفرداً نگریسته شود و خواه مجتمعاً، از بسیاری لحاظ هست و از بسیاری جهات نیست.

براین اساس، افلاطون بر این اعتقاد است که غیر، به‌عنوان امری سلبی و غیر این‌همان، در واحد هم هست، و به همان لحاظ خود این همان هم هست. اینها نقاط اساسی در دیالکتیک خاص افلاطون است. این حقیقت که مثال الهی و ابدی و زیبایی همان وجود مطلق است، آغازی برای ارتقای آگاهی به عالم روحانی و به آن آگاهی است که در آن، کلی حقیقت دارد. شاید برای تصور معمولی کفایت کند که با مفهوم زیبایی و خیر، احساس خشنودی و رضایت پیدا کند؛ اما معرفتی فکری، نیازمند این تعین ابدی و الهی است و این تعین فقط تعین آزاد است که یقیناً جلودار کلیت نخواهد بود. محدودیتی (زیرا هر تعین، محدودیت است) که کلی را در نامتناهی بودنش آزاد و مستقل و رها می‌سازد. آزادی فقط در بازگشتی به خویشتن وجود دارد؛ غیر قابل تمیز، مرده است؛ در نتیجه، کلی فعال، زنده و انضمامی، آن چیزی است که از درون، خودش را متمایز سازد، و با این حال در چنین کاری آزاد بماند. این متعین شدن عبارت است از این همانی بودن با خویش در غیر، در کثرت، در آنچه قابل تمیز است. این موضوع، تنها حقیقت و تنها منفعت برای معرفت در آنچه که فلسفه افلاطونی نامیده می‌شود، است؛ و اگر این مطلب به خوبی شناخته نشود، نکته اساسی فلسفه او شناخته نشده است. در مثالی که قبلاً اغلب نقل می‌شد که در آن سقراط هم واحد است و هم کثیر، دو اندیشه مجزای از هم دیده می‌شود، و اندیشه نظری برای اینکه اندیشه‌ها را فراگرد هم آورد، به خود وا گذاشته شده بود، و این یگانگی امور مختلفه و وحدت وجود و لا وجود و واحد و کثیر و غیره که بدون گذری صرف از یکی به دیگری مقام یافته، متشکل از واقعیتی درونی و وسعتی حقیقی از فلسفه افلاطونی است. این تعین عنصر باطنی در فلسفه افلاطون است؛ این تمایز، بی‌تردید تعینی غیرقابل توجیه است، چه این متمایز دال بر این است که افلاطون می‌توانسته است دو تا از این‌گونه فلسفه داشته باشد: یکی برای جهان و برای مردم، و دیگری همان باطنی که برای مبتدیان اندوخته شده است تا بدان برسند.