



کلیک کنید



[https://telegram.me/philosophic\\_books](https://telegram.me/philosophic_books)

۸

## رسالت هرمنوتیک\*

ترجمه: مراد فرهادپور - یوسف اباضری

نوشته: پل ریکور

من این تعریف را، عجالتاً تعریف کارآمدی از هرمنوتیک<sup>۱</sup> تلقی می‌کنم: هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون. اصل هادی من فعلیت "گفتار"<sup>۲</sup> به عنوان "متن"<sup>۳</sup> است و تمامی سخنرانی دوم وقف پختن و پروردن مقولات متن خواهد شد. بنابراین راه آماده خواهد شد تا بکشیم و "مسئله"<sup>۴</sup> اصلی را که در سخنرانی اول ارائه شده است حل کنیم. یعنی گسستی که میان تبیین<sup>۵</sup> و فهم<sup>۶</sup> به وجود آمده است و به نظر من مخرب است. هرمنوتیکی که مبتنی بر معناشناسی<sup>۷</sup> است تمایل به ازهم گسیختن این دو دیدگاه دارد، اما جست‌وجو برای سازگاری و مکمل هم پنداشتن این دو، از نقطه نظر

\* Paul Ricoeur, "The Task of Hermeneutics," in *Heidegger and Modern Philosophy*, .Ed, Michael Murray, yale, 1178, pp. 141-160.

این مقاله متن سخنرانی اول از دو سخنرانی پل ریکور است که در ماه مه ۱۹۷۳ در سمینار الهیات دانشگاه پرینستون ایراد گردید.

معرفت‌شناختی مبین جهت‌یابی هرمنوتیک به راهنمایی مفهوم متن است. بررسی تاریخی هرمنوتیک که من اینجا بدان دست یازیده‌ام به تدوین مسئله‌ای نزدیک می‌شود که در واقع همان مسئله‌ای است که تحقیقات مرا موجب شده است. بنابراین مقاله‌ای که در پی خواهد آمد بدین معنایی طرف نیست که بر آن شده‌ایم که آن را از هر پیشفرضی تهی سازیم، حتی خود هرمنوتیک نیز در مورد این ادعای بی‌طرفی که توهمی بیش نیست به ما هشدار می‌دهد.

من می‌پندارم که در تاریخ اخیر هرمنوتیک دو دغدغه خاطر وجود دارد. یکی این است که هدف هرمنوتیک به‌گونه‌ای فزاینده چنان گسترش یابد که تمامی هرمنوتیک‌های موضعی و خاص<sup>۸</sup> مشمول هرمنوتیک عام<sup>۹</sup> گردند. اما این حرکت از هرمنوتیک خاص به عام نمی‌تواند به سرانجام رسد مگر اینکه در عین حال دلمشغولیهای دقیقاً معرفت‌شناختی هرمنوتیک - منظورم تلاش هرمنوتیک برای علمی ساختن خود است - منقاد دلمشغولیهای هستی‌شناختی آن شود، یعنی زمانی که "فهم" از اینکه وجه ساده‌ای از معرفت باشد باز ایستد تا به شیوه‌ای از "وجود" مبدل شود و خود را به موجودات و به وجود ربط دهد. بدین سان حرکت به سوی عامیت با حرکت به طرف رادیکال شدن همراه می‌گردد و هرمنوتیک نه فقط به هرمنوتیک عام بلکه به هرمنوتیک بنیادین<sup>۱۰</sup> بدل می‌شود.

### از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام

نخستین "جایگاه" تفسیر

نخستین "عرصه‌ای" که هرمنوتیک وظیفه ارائه‌اش را به عهده می‌گیرد، به اطمینان زبان و خاصه زبان مکتوب است. از آنجا که تلاش من در سخنرانی دوم می‌تواند چنان جلوه کند که هرمنوتیک را با تکیه به مفهوم متن مجدداً خاص کرده‌ام، شناختن جغرافیای این نخستین مکان بسیار مهم است، پس جای این پرسش باقی می‌ماند که مشخص کنیم چرا هرمنوتیک با پرسشهایی دربارهٔ زبان رابطه‌ای ویژه دارد. به نظر من چنین می‌رسد که ما می‌توانیم با مشخصهٔ بارز زبانهای طبیعی کار را

آغاز کنیم، این کار مستلزم تفسیر در ابتدائی‌ترین و سطحی‌ترین حد است، یعنی تفسیر مکالمه. این مشخصه را می‌توان چند معنایی<sup>۱۱</sup> نامید. به عبارت دیگر هنگامی که کلمات خارج از استفاده آنها در زمینه‌ای معین در نظر گرفته شوند معانی متعدد دارند. من در اینجا به دلایلی که رعایت ایجاز را توصیه کرده، توسل به کدواژگانی<sup>۱۲</sup> را - که نمایانگر مشخصه‌ای منحصر به فرد است - موجه جلوه می‌دهد. نخواهم پرداخت، آنچه برای بحث حاضر اهمیت دارد این است که چند معنا بودن کلمات نیازمند جفت خود است یعنی نقش‌گزینی زمینه‌ها در تحدید ارزش رایج کلمات در پیامی مفروض، پیامی که گوینده‌ای خاص آن را به شنونده‌ای در موقعیتی ویژه خطاب می‌کند. حساسیت به زمینه، مکمل ضروری و جفت ناگزیر چند معنا بودن است.

اما استفاده از زمینه‌ها به نوبه خود پای فعل روشن ساختن<sup>۱۳</sup> را پیش می‌کشد که در مبادله مشخص پیامها میان مخاطبین رخ می‌دهد و الگوش بازی زبانی<sup>۱۴</sup> پرسش و پاسخ است. این فعل روشن ساختن به درستی تفسیر نامیده شده است و بدین معناست که مشخص شود که گوینده کدام پیام نسبتاً تک معنا را براساس بنیان چند معنای واژگان مشترک مستفاد کرده است. به دست دادن گفتار نسبتاً تک معنا با کلمات چند معنا و مشخص کردن این اراده به تک معنایی در پذیرش پیامها، اولین و ابتدائی‌ترین کار تفسیر است. در محدوده همین حلقه بسیار وسیع پیامهای مبادله شده است که نوشتن قلمرویی محدود را اشغال می‌کند که دیلتای<sup>۱۵</sup> - که بعداً با تفضیل بیشتری از آثار او صحبت خواهم کرد - آن را "تجلیات زندگی"<sup>۱۶</sup> که با نوشتن ساکن و جامد شده است<sup>۱۷</sup> می‌نامد. روشن شدن این امر به دلایلی که بعداً در صحبت دوم آن را پیش خواهم کشید نیازمند ارائه تفسیری خاصی است. این دلایل به دقت به فعلیت یافتن گفتار به عنوان متن متعلق است. اجازه دهید به تذکارتی بسنده کنیم: در نوشتن شرایط تفسیر مستقیم از طریق بازی پرسش و پاسخ و بنابراین از طریق مکالمه، دیگر وجود ندارد. فنون ویژه‌ای مورد نیاز است تا مجموعه نشانه‌های نوشتاری به سطح گفتار ارتقا یابد و همچنین پیام از خلال رموز و قواعد افزوده شده که مناسب تحقق گفتار به منزله متن است، روشن و قابل درک شود.

شلایر ماخر<sup>۱۷</sup>

حرکت واقعی از هرمنوتیک موضعی و خاص به عام با تلاش برای متمایز ساختن مسئله‌ای عام از عمل تفسیر آغاز می‌شود، عملی که در موارد خاص و علی‌رغم تفاوت متون صورت می‌گیرد. وقوف به این معضله<sup>۱۸</sup> اصلی و وحدت بخش ثمره تلاشهای شلایر ماخر بود. قبل از او آنچه وجود داشت عبارت بود از فقه اللغة<sup>۱۹</sup> متون کلاسیک به‌ویژه متون کهن یونانی و لاتینی و تفسیر و کشف<sup>۲۰</sup> متون مقدس یعنی عهد قدیم و جدید. در هر یک از این دو قلمرو، عمل تفسیر بر حسب تنوع فرق می‌کرد. بنابراین هرمنوتیک عام مستلزم آن است که ما بتوانیم کاربردهای ویژه را پشت سر بگذاریم و کارکرد مشترک دوشاخه اصلی هرمنوتیک را روشن سازیم. اما برای انجام چنین عملی کافی نیست که از ویژگی قواعد و دستورها که هنر فهم در میان آنها پراکنده است فراتر رویم. هرمنوتیک حاصل همین تلاش بود، یعنی ارتقا کشف و فقه اللغة به مرتبت "صنعت" و "فنی"<sup>۲۱</sup> که نباید به جمع آوری ساده اعمال ناپیوسته محدود می‌شد.

تسلیم قواعد ویژه کشف و فقه اللغة به معضله کلی فهم انقلابی به‌پا کرد که شبیه انقلابی بود که فلسفه کانت در جایی دیگر، اساساً در مورد علوم طبیعی به‌پا کرده بود. در این معنا می‌توانیم بگوییم که نزدیکترین افق فلسفی به هرمنوتیک، فلسفه کانتی است. همان‌طور که می‌دانیم روح کلی فلسفه انتقادی<sup>۲۲</sup> واژگون کردن رابطه نظریه معرفت و نظریه وجود است. ما باید قابلیت وصول به معرفت را قبل از طرح پرسش سرشت وجود اندازه‌گیری کنیم و کاملاً قابل فهم است که فقط در حال و هوای کانتی است که طرح مرتبط ساختن قواعد تفسیر به کاربردی اصلی که تنوع و چندگونگی تفسیر را وحدت می‌بخشد و نه به تنوع متون و موضوعات در این متون، می‌تواند ارائه شود. اگر شلایر ماخر خود از انقلابی کپرنیکی که در حیطه کشف و فقه اللغة به‌پا کرده بود و شبیه انقلاب کانت در نظام فلسفه طبیعت بود، خبر نداشت، دلیلتی در حال و هوای نوکانتی اواخر قرن نوزدهم به‌خوبی از آن مطلع بود. این امر مستلزم نکته‌ای بود که شلایر ماخر هیچ تصویری از آن نداشت یعنی ادغام علوم کشفی و فقه اللغة در علوم تاریخی. فقط با توجه به این نکته است که

هرمنوتیک می‌تواند به عنوان پاسخی کلی به شکافی بزرگ که در فلسفه کانت وجود داشت مطرح شود، شکافی که ارنست کاسیرر<sup>۲۳</sup> به خوبی آن را باز شناخته بود: در فلسفه انتقادی گسستی پرناسدنی میان فیزیک و اخلاق وجود دارد.

اما مسئله پرکردن گسست در فلسفه کانتی تنها پرسش ممکن نبود، پرسش دیگر ایجاد انقلابی عمیق در مفهوم کانتی ذهن بود. از آنجا که فلسفه کانتی خود را به تحقیق در شرایط عام عینیت در علوم فیزیکی و اخلاقی محدود کرده بود، فقط می‌توانست به ذهنی غیر شخصی پرتوافکند، ذهنی که واضح شرایط امکان صدور احکام کلی بود. هرمنوتیک نمی‌توانست به فلسفه کانتی بیفزاید بدون اینکه از فلسفه رمانتیک اساسی‌ترین نکته‌اش را اخذ نکند، یعنی اینکه روح خالق‌ی ناخودآگاه در نوابع است. برنامه هرمنوتیکی شلایر ماخر نشان از هر دوسو داشت، هم از فلسفه رمانتیک و هم از فلسفه انتقادی. فلسفه وی رمانتیک بود چون در جریان خلق به رابطه‌ای زنده توسل می‌جست و انتقادی بود، زیرا در آرزوی وضع قواعدی برای فهم بود که کاربردی عام داشته باشد. شاید همه هرمنوتیک‌ها ابدلاباد با همین رابطه دوگانه با فلسفه رمانتیک و فلسفه انتقادی مَهر خورده باشند. پیشنهاد مبارزه با سوء تفاهم طبق جمله مشهور "هرجا سو تفاهمی هست هرمنوتیک نیز هست". پیشنهادی انتقادی است و پیشنهاد "فهمیدن یک نویسنده همان‌طور که او خودش را می‌فهمد یا حتی فهمیدن او بهتر از خودش"، رمانتیک است.

ما باید بدانیم که این امر، "مسئله" و همچنین طرح نخستینی بود که شلایر ماخر در یادداشتهایی که هرگز موفق نشد آنها را تکمیل کند برای آیندگان باقی گذاشت. شلایر ماخر، بامسئله رابطه میان دو نوع تفسیر کلنچار رفت: تفسیر "دستوری"<sup>۲۴</sup> و تفسیر "فنی"<sup>۲۵</sup>. در آثار وی میان این دو تمایز مداومی وجود دارد که معنای آن در هر زمان فرق می‌کند. قبل از چاپ هرمنوتیک شلایر ماخر در سال ۱۹۵۹ که کیمرله<sup>۲۶</sup> آن را ویراستاری کرده بود ما از یادداشتهای سال ۱۸۰۴ به بعد خبری نداشتیم. به همین سبب است که همگان شلایر ماخر را به سبب دفاع از تفسیر روانشناختی ارج می‌نهادند، تفسیری که در آغاز عملاً ارزشی برابر با تفسیر دستوری داشت. تفسیر دستوری متوجه مشخصات گفتاری است که مشترک یک

فرهنگ است. تفسیر روانشناختی به فردیت، نبوغ نهفته در پیام يك مؤلف التفات دارد. اکنون اگر این دو نوع تفسیر به یکسان معتبر باشند ما نمی توانیم هر دورا در عین حال به کار بندیم. همان طور که شلایر ماخر می گوید: توجه به زبان مشترك یعنی فراموش کردن نویسنده و فهمیدن يك فرد یعنی فراموش کردن زبان او، زبانی که از جلوی چشمان ما می گریزد. ما یا عنصر مشترك را درك می کنیم یا عنصر ویژه را. نخستین نوع تفسیر "عینی" خوانده می شود زیرا با مشخصات زبانی متمایز نویسنده سروکار دارد اما این نوع تفسیر "منفی" نیز خوانده می شود، چون صرفاً نمایانگر محدودیت فهم است و ارزش انتقادی آن فقط بر اشتباهات و خطاهای مربوط به معنای لغات استوار است. دومین نوع تفسیر بدون شك به سبب کیفیت خود طرح "صناعت"، فنی نامیده می شود. هدف واقعی هرمنوتیک با همین نوع دوم تفسیر حاصل می شود، زیرا مسئله صرفنظر از زبان، رسیدن به ذهنیت نویسنده است. زبان در اینجا به ابزاری برای خدمت به فردیت به کار گرفته می شود. این نوع تفسیر همچنین "مثبت" خوانده می شود، زیرا به کُنه عمل اندیشیدن که موجدگفتار است می رسد.

نه فقط يك نوع تفسیر نوع دیگر را طرد می کند، بلکه افراط و تفریط در هر کدام نشانگر آن است که دست یازیدن به هر يك نیازمند استعداد متمایزی است. افراط در اولی به فضل فروشی و افراط در دومی به تیرگی و ابهام می انجامد. فقط در متون بعدی است که نوع دوم تفسیر بر اولی رجحان می یابد و خصلت کشف و شهودی تفسیر، خصلت روانشناختی آن را مؤکد می سازد. اما حتی در آنجا نیز تفسیر روانشناختی - این واژه جایگزین تفسیر فنی شده است - هرگز به قرابت با نویسنده محدود نمی شود و مستلزم عناصر انتقادی در جریان مقایسه است، فردیت هر کس صرفاً می تواند از طریق مقایسه و کشف اختلافها درك شود، بنابراین نوع دوم هرمنوتیک نیز شامل عناصر فنی و گفتاری است. ما هرگز نمی توانیم به طور مستقیم فردی را بفهمیم، فهم فقط در سایه کشف تفاوت او با دیگران و با خود ما حاصل می آید. بنابراین دشواری درانتخاب میان دو نوع هرمنوتیک با افزودن يك جفت قیاسی جدید "شهودی/قیاسی"<sup>۲۸</sup> "به جفت قدیمی" "دستوری/فنی"

عمیقتر می‌شود. رسالات مشهور شلایرماخر گواهی است به آشفتگی عمیق بنیانگذار هرمنوتیک جدید. من در سخنرانی دوم نشان خواهم داد که برای آشفتگی می‌توان به دو شرط غلبه کرد: اگر ما رابطه‌ی یک اثر با ذهنیت نویسنده را روشن سازیم و اگر ما در تفسیر، تأکید بر تحقیقات عاطفی در مورد ذهنیات عمقی را رها سازیم و در عوض به معنا و مرجع خود اثر اصرار ورزیم. ولی نخست باید تحقیق در مورد مسئله اصلی هرمنوتیک را بیشتر برانیم و به گسترش مهم و حیاتی آن بر دست ديلتای پردازیم. وی معضله کشفی و فقه اللغتی را تابع معضله تاریخی ساخت. این گسترش که معنایش عامیت بیشتر بخشیدن به هرمنوتیک بود راه را آماده ساخت تا هستی‌شناسی جایگزین معرفت‌شناسی گردد و هرمنوتیک رادیکالتر شود.

#### دیلتای

دیلتای در نقطه عطف مهمی در تاریخ هرمنوتیک ظاهر شد، هنگامی که شعاع مسئله گسترش یافته بود اما هنوز در مفاهیم جدلهای معرفت‌شناختی که مشخصه کل دوران نوکانتی بود عرضه می‌شد.

ضرورت ادغام مسئله تفسیر موضعی و خاص به قلمرو بزرگتر معرفت تاریخی خود را زمانی به ذهن دیلتای تحمیل کرد که او دلنگران ارزیابی موفقیت فرهنگ آلمان در قرن نوزدهم و کشف تاریخ به عنوان علمی طراز اول بود. میان شلایرماخر و دیلتای، تاریخدانان آلمانی قرن نوزدهم از قبیل رانکه<sup>۲۹</sup> و درویسن<sup>۳۰</sup> قرار داشتند. متنی که از آن پس می‌بایست تفسیر می‌شد خود واقعیت تاریخی و ارتباطهای درونی آن بود. اما قبل از آنکه درباره چگونگی فهم متنی از تاریخ گذشته چند و چون کنیم باید به سؤالی مقدم‌تر پاسخ گوئیم. چگونه می‌توان استمرار تاریخی را درک کرد. قبل از انسجام متن آنچه مطرح است انسجام تاریخی است که بزرگترین سند آدمی و اساسیترین تجلی زندگی محسوب می‌شود. دیلتای بیش از هر چیز مفسر همین پیوند میان هرمنوتیک و تاریخ است. آنچه ما امروز با لحنی تمسخرآمیز "تاریخ‌گری" می‌نامیم مبین واقعیتی فرهنگی است، یعنی تغییر علاقه ما از آثار اصلی بشری به روابط درونی تاریخی که محمل آن آثار است. از چشم افتادن

تاریخ‌نگری صرفاً نتیجه‌ای از معماهایی که خود مطرح کرد نبود، بلکه محصول تغییر فرهنگی دیگری است که اخیراً به وقوع پیوست و ما را واداشت تا به نظام و نه به تغییر، به "همزمانی"<sup>۳۱</sup> و نه "در زمانی"<sup>۳۲</sup> اهمیت دهیم. ما در باقیمانده سخنرانی نشان خواهیم داد که تا چه اندازه تمایلات ساختگرایانه نقد ادبی معاصر در عین حال مبین شکست تاریخ‌نگری و واژگونی عمیقتر معضله آن است.

اگرچه ديلتای مسئله بزرگ فهم پذیری امر تاریخی به طور کلی را آماده تأمل فلسفی ساخت اما او به سبب دومین واقعیت بزرگ فرهنگی متمایل بود تا کلید حل مسئله را در تدوین مجدد معرفت‌شناسی و نه در حیطه هستی‌شناسی جست‌وجو کند. دومین واقعیت بزرگ فرهنگی که هم اکنون بدان اشاره کردیم با رشد مکتب تحصیلی به‌عنوان فلسفه مشخص می‌شود که باید به طور کلی آن را چنین تعریف کنیم: ذهن برای هر نوع فهمی باید الگوی نوعی توصیف تجربی را که در علوم طبیعی باب است، مرجع خود سازد. دوران دلتیای مصادف است با طرد کامل فلسفه هگلی و دفاع از دانش تجربی. بنابراین به نظر می‌رسد که تنها راه اعتبار بخشیدن به معرفت تاریخی باید دادن بُعد علمی به آن باشد، شبیه آنچه علوم طبیعی قبلاً کسب کرده بودند. پس در پاسخ به مکتب تحصیلی بود که ديلتای وظیفه تمهید معرفت‌شناسی و روان‌شناسی محترمی را برای علوم فرهنگی به عهده گرفت تا این علوم نیز از حرمتی مشابه علوم طبیعی برخوردار شوند.

دیلتای بر مبنای این دو واقعیت فرهنگی پرسش بنیادی خود را مطرح کرد: چگونه معرفت تاریخی ممکن است یا کلیتر چگونه علوم معنوی امکان دارند؟ این پرسش ما را به آستانه تقابل مهمی که در تمامی آثار دیلتای به چشم می‌خورد می‌کشانند. تقابل میان تبیین طبیعت و فهم تاریخ. این تقابل آستن نتایجی برای هرمنوتیک است، زیرا بدین سان هرمنوتیک از تبیین طبیعت‌گرا جدا شده و به حیطه شهود روانشناختی رانده می‌شود.

دیلتای مشخصه بارز فهم را در روان‌شناسی جست‌وجو کرد. پیشفرض هر علم معنوی - و منظور دیلتای از این عبارت هر نوع دانش انسانی بود که به نوعی با تاریخ ربط داشت - نوعی قابلیت نخستین برای جایگزین کردن آدمی در زندگی



روانی دیگران است. در دانش طبیعی آدمی عملاً تنها به پدیده‌های خاصی دسترسی پیدا می‌کند که شیئیت بنیادی آنها از دست او می‌گریزد. اما برعکس در نظام انسانی آدمی هر اندازه که دیگری از او بیگانه باشد، انسان دیگر را می‌شناسد، او همچون شیء فیزیکی ناشناختنی با ما غریبه نیست. بنابراین تفاوت مراتب شیء طبیعی و روح مستلزم تفاوت مراتب میان تبیین و فهم است. آدمی به‌طور ریشه‌ای با انسان دیگر بیگانه نیست، زیرا او نشانه‌هایی از وجود خود را آشکار می‌سازد. فهمیدن این نشانه‌ها به معنای فهمیدن انسان است. مکتب تحصیلی کاملاً تفاوت اصولی میان دنیای فیزیکی و روانی را فراموش می‌کند.

می‌توان اعتراض کرد که روح و دنیای روحانی ضرورتاً فرد نیست، مگر هگل به قلمرو روح، "روح عینی" روح نهادها و فرهنگها شهادت نداد، روحی که به هیچ‌عنوان نمی‌شود آن را به پدیده‌ای روانی فرو کاست. اما ديلتای به نسلی از نوکانتیها تعلق داشت که برایشان مهمترین امر در هر علم انسانی فرد بود. فرد اگرچه در متن روابط اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد اما دست آخر اساساً فرد باقی می‌ماند. به همین سبب است که علوم روحانی و معنوی به‌عنوان علم پایه نیازمند روانشناسی هستند، یعنی علم مربوط به فردی که در جامعه و تاریخ فعالیت می‌کند. روابط دوجانبه، نظامهای فرهنگی، فلسفه، دین و هنر همه بر این مبنا استوار می‌شوند، به زبان دقیقتر و بنیادینتر آدمی در جریان فعالیت، اراده مختار، بداعت و کنش است که در پی فهم خود برمی‌آید. ما در اینجا با اراده مصممی روبرو هستیم که می‌خواهد از هگل روی برگرداند، مفهوم هگلی روح مردمی<sup>۳۳</sup> را رها سازد و دوباره در کنار کانت بایستد، منتها همان‌طور که قبلاً گفتیم درجایی بایستد که کانت قبلاً متوقف شده بود.

کلید این انتقاد از معرفت تاریخی که هنوز به‌نحوی پایبند اندیشه کانتی بود در پدیده بنیادی "پیوند داخلی"<sup>۳۴</sup> یا "پیوند درونی"<sup>۳۵</sup> دیده می‌شود. با این پیوند زندگی فردی دیگر اجازه می‌یابد که در تجلیاتش آشکار شده باز شناخته شود. از آنجا که زندگی اشکالی به‌خود می‌گیرد و خود را در پیکره‌هایی ثابت عینیت می‌بخشد، معرفت از دیگران امکانپذیر می‌گردد. ارزیابی عواطف، قواعد اراده و

جز آن در ساختار نو بنیاد ذخیره شده در معرض تفسیر و رمزگشایی دیگران قرار می‌گیرند. نظامهای سازمان یافته‌ای که فرهنگ به شکل ادبیات به وجود می‌آورد، قشری ثانوی تشکیل می‌دهد که بر مبنای پدیده‌های اولیه ساختار هدفمند ثمرات زندگی بنا می‌شود. ما آگاهیم که چگونه ماکس وبر سعی کرد با توسل به مفهوم «انواع آرمانی» خود این مسئله را حل کند. هر دو مرد با یک مسئله کلنجار می‌رفتند. چگونه می‌توان تجارب لغزان زندگی را به مفهوم درآورد. تجاری‌بی که مخالف نظم و استمرار طبیعی هستند یا حداقل چنین به نظر می‌رسند. پاسخ به این پرسش وجود دارد، چون زندگی معنوی خود را در کلهای ساختمانندی متجسد می‌کند که آدیان دیگر قادرند آنها را بفهمند. دیلتای از سال ۱۹۰۰ به بعد برای دادن انسجام به مفهوم «درون پیوستگی»<sup>۳۶</sup> به ادموند هوسرل<sup>۳۷</sup> متکی شد. هوسرل در همین زمان در پی اثبات آن بود که مشخصه زندگی روانی «التفات یا قصدیت»<sup>۳۸</sup> است، یعنی خصوصیت قصد کردن معنایی که قابل شناسایی است. به خود زندگی روانی راهی وجود ندارد اما آدم می‌تواند به آنچه این روان قصد کرده است، یعنی به وابسته عینی و همسانی که زندگی روانی در آن خود را تعالی می‌بخشد، دست یابد و درکش کند. مفهوم التفات یا قصدیت و خصلت قابل شناسایی موضوع قصدی به دیلتای اجازه داد تا مفهوم ساخته‌های روانی را با استفاده از مفهوم هوسرلی معنا تقویت کند.

در این صورت چه بر سر مشکلی هرمنوتیکی می‌آید که از شلایرماخر به ارث برده‌ایم؟ گذر از فهم که اساساً به قابلیت جایگزینی فرد در فردی دیگر تعبیر شد و رسیدن به تفسیر که در مفهوم دقیق عبارت است از فهم تجلیات زندگی که نوشتار ساکن و جامدشان کرده است، دو نوع مسئله پیش می‌آورد. از سوی هرمنوتیک با اضافه کردن مرحله‌ای تکمیلی، روانشناسی همدلانه<sup>۳۹</sup> را کامل کرد و از سوی دیگر روانشناسی همدلانه‌رنگی روانشناختی به هرمنوتیک زد. این امر توضیح می‌دهد که چرا دیلتای رویه روانشناختی فلسفه شلایرماخر را در هرمنوتیک خود نگهداشت: یعنی فهم از طریق انتقال<sup>۴۰</sup> به شخصی دیگر. پاسخ این است: چون در آن مسئله خود را باز می‌یافت. اگر از نقطه اول نگاه کنیم هرمنوتیک امری ویژه به نظر می‌رسد، هرمنوتیک قصد دارد تا درون پیوستگی و یا کل ساختمان را با توسل به

مقوله نشانه‌ها باز تولید کند. نشانه‌هایی که با نوشتن و یا هر نوع علامت گذاری دیگری که معادل نوشتن است ساکن و جامد شده است. و این زمانی است که درک زندگی روانی دیگران در تجلیات بلا واسطه‌اشان میسر نیست و ما باید آن را با تفسیر نشانه‌های عینیت یافته باز تولید<sup>۴۱</sup> و یا بازسازی<sup>۴۲</sup> کنیم. به سبب گنج‌انیده شدن تجلیات زندگی در موضوعات عینی قواعد خاصی برای این بازسازی مورد نیاز است. در مورد شلایرماخر، فقه‌اللغة یعنی روشن ساختن و کشف شدن، قدمی علمی در جهت رسیدن به فهم بود. برای هردو متفکر رسالت اساسی هرمنوتیک عبارت بود از "بنیاد نهادن نظری اعتبار عام تفسیر یعنی بنیاد تمامی یقینها در تاریخ برای جلوگیری از رخنه مداوم تلون رمانتیک و ذهنیت شکاک". بنابراین هرمنوتیک به سبب ساختهای ضروری متن لایه عینیت یافته فهم است.

اما نکته اساسی نظریه هرمنوتیکی که بر بنیاد روانشناسی استوار شده است، این است که در نهایت، روانشناسی باید آن را توجیه کند و بدین سان استقلال متن - که موضوع اصل بحثهای ما در آینده خواهد بود - به پدیده‌ای حاشیه‌ای و سطحی مبدل خواهد شد. به همین دلیل بود که پرسش عینیت برای دیلتای امر ناگزیر و در عین حال حل ناپذیر باقی ماند. این پرسش بدین سبب به امری ناگزیر مبدل شد که وی می‌خواست با ساختن و پرداختن مفهومی کاملاً علمی از فهم به رویارویی مکتب تحصلی برود. به همین سبب بود که دیلتای هرگز از پروردن و تکمیل کردن مفهوم "باز تولید یا بازسازی" خود باز نیاستاد و مدام آن را آماده پاسخ گفتن به نیازهای عینیت بخشیدن می‌کرد. اما تسلیم مسئله هرمنوتیک به مسئله روانشناختی فهم دیگران، آن را محکوم ساخت تا سرچشمه‌های هر نوع عینیت بخشیدن را در ورای قلمرو تفسیر جست‌وجو کند. برای دیلتای عینیت بخشیدن از همان آغاز یعنی از زمان تفسیر خود آدمی شروع می‌شود. آنچه من برای خود هستم، فقط می‌تواند با عینیت یافتن زندگی درک شود. معرفت نفس از آغاز تفسیری است که از سایر تفاسیر ساده‌تر نیست و شاید حتی دشوارتر است، زیرا من فقط با نشانه‌هایی که از زندگی خود بروز می‌دهم و دیگران آن را به خود من باز نمی‌گردانند خودم را می‌فهمم. تمامی معرفت به نفسها به میانجی نشانه‌ها و آثار حاصل می‌شود. این بود پاسخ

دیلتهای به "فلسفه حیات"<sup>۴۳۴</sup> که فلسفه نافذ زمان او بود. او با اعتقاد فلسفه حیات مبنی بر اینکه زندگی اساساً حرکتی پویاست موافق بود، اما برخلاف فلسفه حیات معتقد بود که این حرکت پویا نمی تواند خود را بشناسد، بلکه فقط می تواند با سیری در نشانه‌ها و آثار خود را تفسیر کند. بنابراین در اندیشه دیلتهای به ترکیبی از مفاهیم پویایی و ساخت برمی خوریم. زندگی حرکتی پویاست که خود را ساخت می دهد. بدین گونه بود که دیلتهای پیر تلاش کرد تا مفهوم هرمنوتیک را عامیت بخشد و آن را هرچه بیشتر با غایت‌مندی زندگی سازگار کند. معانی مکتب عرضه کننده ارزشها هستند و غایات دور به طور مدام پویایی زندگی را مطابق سه بُعد زمانی گذشته و حال و آینده ساخت می دهند. آدمی فقط از طریق فهم که همواره نوعی تفسیر است یاد می گیرد خود را بشناسد، تنها تفاوت مهم میان تفسیر روانشناختی و تفسیر کشفی در این واقعیت نهفته است که عینیت یافته‌های زندگی متمایلند در دستاوردهای ثابتی رسوب کرده، انباشته شوند، دستاوردهایی که تمامی صور روح عینی هگل را کسب می کنند. اگر آدمی می تواند جهانهای از میان رفته را بفهمد به این سبب است که هر جامعه‌ای با خلق جهانهای اجتماعی و فرهنگی که به میانجی آنها خود را می فهمد، ابزارهای خاص خود را برای فهم ساخته است. بدین سان تاریخ جهانی به قلمرو هرمنوتیکی مبدل می شود. فهمیدن خویش به معنی دست یازیدن به سفری بزرگ است یعنی گذر از خاطراتی مهم که تمامی آنچه را که برای گروههای انسانی مهم است در خود حفظ کرده است. هرمنوتیک عبارت است از اختلاط فرد با معرفت تاریخ جهانی و عامیت بخشیدن به فرد.

آثار دیلتهای بیشتر از آثار شلایر ماخر مسئله اصلی هرمنوتیک را آشکار می سازد، یعنی هرمنوتیکی که فهم متن را تابع قانون فهم شخصی دیگر می کند که خود را در آن متن بیان کرده است. اگر این برداشت اساساً در حیطه روانشناختی محدود باقی ماند به این سبب است که این برداشت تفسیر نهایی را آنچه متن می گوید نمی داند بلکه از نظرش تفسیر نهایی متوجه کسی است که خود را در متن بیان می کند. در عین حال موضوع هرمنوتیک مستمراً از توجه به متن و معنا و مصداق آن رویگردان شد و به جانب زندگی که در آنجا بیان شده است منعطف گردید.

هانس گئورگ گادامر<sup>۴۴</sup> بخوبی این تعارض پنهان را که در آثار دیلتای وجود دارد بیان کرده است<sup>۴۵</sup>. این تعارض در نهایت میان نوعی فلسفه حیات و عقل‌گریزی بنیادی آن و نوعی فلسفه معناست که داعیه‌هایی همانند فلسفه هگل درباره روح عینی دارد. دیلتای این دشواری را به حکمی بدل کرد: "زندگی این قدرت را دارد که با معانی از خود فراتر رود"، یا همان‌طور که گادامر می‌گوید "زندگی خود را کشف و تفسیر می‌کند و دارای ساخت هرمنوتیکی است"<sup>۴۶</sup>. اما هرمنوتیک زندگی، نوعی تاریخ است و این فهم ناشدنی است. پیشفرض گذر از فهم روانشناختی به فهم تاریخی این است که درون پیوستگی آثار زندگی دیگر درک نمی‌شود و کسی آن را تجربه نمی‌کند و این همان عینیت آن است. به همین سبب است که ما برای اندیشیدن درباره عینیت یافته‌های زندگی و تلقی کردن آنها به‌عنوان داده می‌توانیم پرسیم، آیا ضروری نیست که کل ایده‌الیسم نظری<sup>۴۷</sup> را مبنای زندگی دانسته، در نهایت زندگی را "روح"<sup>۴۸</sup> به‌شمار آوریم. اگر نه، چگونه باید بفهمیم که زندگی در هنر، دین و فلسفه خود را با کاملترین وجه با عینیت بخشیدن به خود بیان می‌کند. آیا این امر بدین سبب نیست که روح در اینجا خود را بیشتر از هر جای دیگر ایمن می‌پندارد؟ و آیا این مسئله بدین معنا نیست که تصدیق کنیم هرمنوتیک فقط به سبب وامهائی که از مفاهیم هگلی گرفته است به‌عنوان فلسفه‌ای معقول میسر است. فقط در این صورت امکان دارد درباره زندگی حرفی را زد که هگل در مورد روح گفت: "در اینجا زندگی، زندگی را درک می‌کند."

به هر تقدیر باید به این حقیقت معترف شد که دیلتای کاملاً به‌کُنه مسئله دست یافت، یعنی: زندگی به میانجی معنایی که به‌ورای سیلان تاریخی می‌روند زندگی را درک می‌کند. دیلتای به درک حالتی از فراتر رفتن از ممتاهی<sup>۴۹</sup> نایل آمد، آن هم بدون تعالی مطلق و معرفت مطلق از تفسیر. وی بدین شیوه جهتی را نشان داد که در آن تاریخ‌نگری بدون توسل به نوعی مطابقت پیروزمند با نوعی معرفت مطلق می‌تواند بر خود غلبه کند. اما برای ادامه کار وی ضروری است که از هر نوع پیوند هرمنوتیک با مفهوم صرفاً روانشناختی انتقال به زندگی معنوی بیگانه سرباز زد، ضروری است که گره‌های متن را گشود اما نه دیگر با عقب‌گرد بسوی مؤلف آن متن،

بلکه با پیش رفتن بسوی معنای درونی و دنیایی که متن کشفش می کند و درهائش را می گشاید.

### گذر از معرفت شناسی به هستی شناسی

پس از دیلتای گام اساسی، بهبود و پیشرفت معرفت شناسی علوم معنوی نبود، بلکه مسئله اصلی شك کردن در فرض بنیادین آن بود. یعنی این فرض که علوم معنوی می توانند به وسیله يك روش شناسی مناسب، با علوم طبیعی به رقابت پردازند. این پیشفرض که بر تمامی آثار دیلتای مسلط است، حاکی از آن است که هرمنوتیک نوعی "نظریه شناخت" است و بحث و مناظره درباره مفاهیم توضیح و فهم می تواند در چهارچوب مسئله مورد علاقه نوکانتیها، یعنی "بحث روش"<sup>۴۹</sup>، ادامه یابد. آنچه توسط هیدگر و سپس گادامر مورد سؤال قرار گرفت نیز اساساً همین پیشفرض بود که بر اساس آن هرمنوتیک، همان معرفت شناسی پنداشته می شد. کار این دو فیلسوف را نمی توان تداوم ساده طرح دیلتای دانست، بلکه باید بدان بیشتر به صورت تلاشی برای کاوش در بنیانهای معرفت شناسی و آشکار کردن شرایط هستی شناسانه آن، نگریست. اگر بتوانیم حرکت نخست، یعنی حرکت از هرمنوتیک جزئی یا موضعی به هرمنوتیک کلی را تحت پوشش نوعی انقلاب کوپرنیکی بدانیم، آنگاه باید حرکت دوم را که اینک بدان می پردازیم، يك واژگونی یا انقلاب کوپرنیکی ثانی بنامیم که پرسشهای مربوط به موضوع روش را مجدداً در متن هستی شناسی بنیادی قرار می دهد. بنابراین نباید از هیدگر یا گادامر انتظار کامل کردن معضله روش شناسی را داشته باشیم، مسئله ای که از درون تفسیر و تأویل متون مقدس یا دنیوی توسط فقه اللغة، روانشناسی، نظریه تاریخ یا نظریه فرهنگ برخاسته است. در اینجا برعکس با پرسش جدیدی مواجه هستیم: به جای طرح سؤال "چگونه می شناسیم؟" پرسش اصلی این است: "وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه فهم وجود دارد، چیست؟"

در فلسفه هیدگر پرسش تشریح یا تفسیر<sup>۵۰</sup> تطابق بسیار کمی با پرسش تفسیر یا کشف معنای متون دارد، تا آن حد که از همان مقدمه کتاب وجود و زمان<sup>۵۱</sup>، مسئله نخست با "پرسش فراموش شده وجود" گره می خورد. هدف پرس و جوی ما روشن ساختن معنای وجود است. اما هادی و راهنمای ما در حل این مسئله، همان چیزی است که در جست و جویست هستیم. نظریه شناخت از ابتدا توسط نوعی پرسشگری که بر آن نظریه مقدم است، معکوس می گردد. بنیان یا تکیه گاه این پرسشگری، نحوه برخورد یک موجود با وجود است، حتی پیش از آن که وجود به منزله ابژه ای در برابر یک سوژه، خود را در تقابل با آن موجود قرار دهد. اگرچه در وجود و زمان بر دازاین<sup>۵۲</sup> (یا همان آنجا - بودن که ما خود هستیم) بیش از آثار بعدی هیدگر تأکید گذارده می شود، اما این دازاین، سوژه ای نیست که در برابرش ابژه ای قرار داشته باشد، بلکه موجودی درون [قلمرو] وجود است. دازاین نشانگر "خاصیت - گاه" پرسش وجود یا مکان تجلی و ظهور است. مرکزیت دازاین صرفاً مرکزیت موجودی است که وجود را می فهمد. داشتن یک پیش - فهم هستی شناسانه از وجود، بخشی از ساختار دازاین به منزله یک موجود است. از این رو عیان کردن ساختمان دازاین، به هیچ وجه به معنی "استقرار مبانی از طریق استنتاج" - نظیر آنچه در روش شناسی علوم انسانی دیده می شود - نیست، بلکه منظور از آن جدا کردن و متمایز ساختن "ساختار بنیادین از طریق نمایش دادن است". بدین ترتیب تقابلی میان بنیاد هستی شناسانه به معنی فوق الذکر، و استقرار مبانی معرفت شناسانه، ایجاد می گردد. این تقابل صرفاً پرسشی معرفت شناسانه می بود، اگر مسئله ما به آن دسته از مفاهیم اساسی مربوط می شد که قلمروهای اشیاء و موضوعات خاصی را نظم می بخشند: قلمرو طبیعت، قلمرو زندگی، قلمرو زبان و قلمرو تاریخ. مسلم است که علم خود در تلاش ارائه توضیحی از مفاهیم بنیادی خود است، به ویژه در حوزه هایی که بحران بنیادها چشمگیر است. اما هدف فلسفی کشف و استقرار مبانی، امری دیگر است. غایت آن جدا و متمایز ساختن آن مفاهیم بنیادی است که "درک مقدماتی یک قلمرو را تعیین کرده، اساسی برای موضوعات و مضامین یک علم

فراهم کرده و از این طریق تمامی تحقیقات دقیقه را هدایت می کنند. " بنابراین مسئله اصلی فلسفه هرمنوتیکی "توضیح و نمایش موجود در ارتباط با ساختمان وجودی آن است. " این توضیح چیزی به روش شناسی علوم معنوی نمی افزاید، بلکه اساساً پایه های این روش شناسی را می کاود تا بنیادهای آن را آشکار سازد: " از این رو آنچه از نظر فلسفی در تاریخ اولویت دارد، نه نظریه شکل گیری مفاهیم مربوط به امور تاریخی است و نه نظریه معرفت تاریخی یا حتی نظریه تاریخ به منزله موضوع علوم تاریخی، بلکه تفسیر وجود تاریخی در ارتباط با تاریخمندی آن است. " هرمنوتیک نوعی باز اندیشی در مورد علوم معنوی نیست، بلکه تشریح بنیان هستی شناسانه ایست که این علوم می توانند بر آن استوار گردند. به نظر من این مطلب سرمنشأ عبارتی کلیدی است: "همین مفهوم از هرمنوتیک است که آنچه باید "هرمنوتیک" به معنایی استنتاجی نامیده شود، یعنی روش شناسی علوم تاریخی معنوی را دربردارد. "

این نخستین واژگونی و معکوس کردن<sup>۵۳</sup> که در وجود و زمان مشاهده می شود، مستلزم یک واژگونه ثانی است. برای ديلتای پرسش فهم با مسئله [درك] اذهان دیگر، گره خورده بود. مسئله امکان رسیدن و ارتباط برقرار کردن با يك نفس یا روان بیگانه از طریق انتقال، بر تمامی علوم معنوی، از روانشناسی گرفته تا تاریخ، مسلط گشته بود. جالب توجه است که در وجود و زمان پرسش فهم به طور کامل از مسئله ایجاد ارتباط با اشخاص دیگر، مجزا گشته است. البته در این کتاب فصلی تحت عنوان با - دیگران - بودن<sup>۵۴</sup> نیز وجود دارد، اما برخلاف آنچه از يك برخورد ديلتایی انتظار می رود، در این فصل از پرسش فهم خبری نیست. بنیادهای مسئله هستی شناسانه را باید در عرصه رابطه با جهان جست و جو کرد و نه در قلمرو رابطه اشخاص با یکدیگر. در جریان رابطه من با وضعیتم و فهم بنیادین موقعیتم درون وجود است که پرسش فهم به معنای اصلی آن مطرح می شود. یادآوری این نکته که ديلتای به چه دلیل، روش خاص خود را برگزید، بی فایده نخواهد بود. او معضله علوم انسانی را با استدلالی کانتی آغاز کرد. او گفت شناخت اشیاء به چیزی ناشناخته، یا همان "چیز درخود" [= شیء فی نفسه] می انجامد. اما در مورد زندگی



نفسانی اساساً "چیز در خودی" وجود ندارد. ماهیت شخص دیگر، همان ماهیت من است. بنابراین شناخت يك زندگی نفسانی در مقایسه با شناخت طبیعت، بی تردید از امتیازی برخوردار است. اما هیدگر که آثار نیچه را خوانده بود، دیگر نمی توانست تا این حد ساده باشد، او می دانست دیگری نیز درست به اندازه خود من، می تواند از هر پدیده طبیعی برای من ناشناخته تر باشد. شکی نیست که در این عرصه، یعنی عرصه شناخت از خود و دیگری، حجاب دروغ از همه جا ضخیم تر است. آن قلمرویی از وجود که بی اصالتی بر آن حاکم است، همان عرصه رابطه شخص با هر شخص دیگر است. از این رو فصل بزرگ مربوط به بودن - با - دیگری در وجود و زمان، در واقع مناظره ای با "آنها"<sup>۵۵</sup> است که لانه یا مکان اختصاصی هرگونه پنهانکاری و فریب محسوب می شود. بنابراین تعجبی ندارد که هستی شناسی فهم موجودات با تأمل در بودن - در آغاز می شود، نه با مطالعه بودن - با، یعنی با بودن - در - جهان و نه با بودن - با - دیگری که از ذهنیت خودمان نسخه برداری می کند. تشکیل این مکان یا عرصه فلسفی، همانقدر مهم است که انتقال از مسئله روش به مسئله وجود. پرسش درباره "جهان" جانشین پرسش درباره "دیگران" می گردد. هیدگر با پیوند زدن پرسش فهم به "جهان" جنبه "روانشناسانه" آن را می زداید.

درك مفسران به اصطلاح آگزیستانسیالیست هیدگر - که آثارشان به ویژه در جهان آنگلساکسن رواج بسیار یافته است - از این جابجایی کاملاً نادرست است. آنان با تحلیل پدیده هایی چون مراقبت، اضطراب، و بودن - به - سوی - مرگ، به منزله نوعی روانشناسی وجودی (آگزیستانسیال) سطح بالا، برخورد کرده اند و از این نکته غافل اند که تحلیلهای هیدگر جزئی از تأمل و تعمق در باب "جهانیت جهان" است و هدف آنها اساساً بی اعتبار ساختن ادعای فاعل (سوژه) شناسایی است که خود را ملاک و معیار عینیت معرفی می کند. آنچه از ادعای فوق در مورد نقش سوژه برای ماباقی می ماند، شرایط سکونت در جهان است که خود به مفاهیم وضعیت، فهم و تفسیر اشاره می کند. به همین دلیل نیز نوعی رابطه پایه گذار<sup>۵۶</sup> باید برنظریه فهم یا ادراك مقدم باشد، رابطه ای که استقرار هر نظام زبانی، و در نتیجه

کتابها و متون، برپایگاهی مستحکم را تضمین می کند؛ پایگاهی که در معنای نخستین و بنیادین، پدیده‌ای مربوط به تلفظ کلام یا گفت‌وگو و بیان نیست. خوب یا بد، ما باید پیش از جهتگیری و هدایت خویش، خود را در "آنجا" بیابیم و (به طرز معین) خود را در "آنجا" حس کنیم. اگر هیدگر در وجود و زمان ژرفای برخی احساسات چون ترس و اضطراب را تحلیل کرده و به بسط نتایج آن می پردازد، قصدش "تمرین اگزیستانسیالیسم" نیست، بلکه منظوری مجزا و متمایز ساختن پیوندی با واقعیت، به یاری این تجارب مکاشفه‌گر است، پیوندی که از رابطه سوژه - اُبژه بنیادی تر است. ما تاکنون به واسطه معرفت یا شناخت با اشیاء و امور روبرو بوده‌ایم و همواره نیز خواهیم بود. اما حالت بودن - در - وضعیت با قرار دادن ما در یک وضعیت، بر این "روبرو بودن با اشیاء"، تقدم می یابد.

و بدین گونه فهم حاصل می شود. اما این فهم هنوز واقعیتی متعلق به حوزه زبان، کتابت یا متن نیست. فهم خود نخست باید توصیف گردد، آنهم نه برحسب گفتار یا مذاقه، بلکه به منزله نوعی قدرت وجود. اولین کارکرد فهم آن است که ما را در یک وضعیت جهت بخشیده و هدایت کند. بنابراین غایت فهم، احاطه یافتن بر یک امکان و بالاترین توانهای خودمان است، نه دستیابی به درک امری واقع.<sup>۵۷</sup> در استنتاج نتایج روش شناسانه از این تحلیل، باید این نکته را مد نظر داشته باشیم: فهمیدن یک متن بیشتر به معنی گشودن و بسط آن امکان وجودی است که متن بدان اشاره می کند، تاجست وجو و کشف معنایی منجمد و ایستا که در آن نهفته است. از این طریق ما به تصور هیدگری از فهم وفادار می مانیم، فهمی که اساساً یک "فرا افکنی"<sup>۵۸</sup> یا به بیانی معمبایی تر، یک "فرا افکنی" یک "پرتاب - شده - بودن"<sup>۵۹</sup> پیشین است. در اینجا نیز زبان یا لحن "اگزیستانسیالیستی" گمراه کننده است. "فرا افکنی هیچ ربطی به برخورد و عملکرد شخص در قبال یک برنامه حساب شده و سنجیده ندارد، برنامه‌ای که دازاین باید بر مبنای آن هستی خود را سامان دهد. درست برعکس، هردازاینی به منزله دازاین، همواره از قبل خود را فرا افکنده و تا زمانی که وجود دارد به فرا افکندن خود ادامه می دهد."<sup>۶۰</sup> آنچه در اینجا اهمیت دارد، سویه یا بعد وجودی (اگزیستانسیال) مسئولیت یا آزادی نیست، بلکه ساختار

وجود است که انتخاب را به يك مسئله بدل می کند. پرسش "این یا آن" نتیجه استنتاج شده از ساختار "پرتاب - شده - بودن" است، نه گام نخست مقدم بر آن. بدین ترتیب سوئیه هستی شناسانه مورد علاقه مفسران متون، فقط در جایگاه سوم از مجموعه سه قطبی وضعیت - فهم - تفسیر، وارد و ظاهر می شود. اما تفسیر زندگی و جهان، پیش از تفسیر متون مطرح می گردد. تفسیر قبل از هر چیزی نوعی تشریح و توضیح مفصل، نوعی "بسط و تکامل" فهم است که "فهم را به چیزی دیگر تبدیل نمی کند، بلکه آن را وا می دارد به خود بدل شود."<sup>۶۱</sup> بدین ترتیب هرگونه بازگشت به نظریه شناخت ممنوع می گردد. آنچه مفصلاً توضیح داده می شود، همان [ابزار] هرمنوتیکی "همچون" یا "به منزله"<sup>۶۲</sup> است که با شکل گیری تجربه پیوند دارد. "تشریح و توضیح "همچون" را نمایان نمی سازد، بلکه فقط آن را بیان می کند."<sup>۶۳</sup>

اما اگر هدف آشکار تحلیل دازاین، حل مسائل مربوط به تفسیر متون نیست، با این حال این تحلیل مسلماً برای آنچه می تواند در سطح معرفت شناسانه يك شکست تصور شود، معنایی فراهم می کند، بدین شکل که این شکست ظاهری را به يك ساختار هستی شناسانه ابتدایی تر ارتباط می دهد. این شکست همان چیزی است که غالباً با عبارت حلقه هرمنوتیکی از آن یاد شده است. در علوم انسانی، همان طور که بارها گفته شده است، سوژه و ابژه به طور متقابل متضمن یکدیگرند. سوژه در شناخت ابژه سهیم و مؤثر است و در عوض در ذهنیت (سوژه کتیوتیه) خود توسط آن تعیین می شود، زیرا ابژه حتی پیش از آن که سوژه به مرحله شناخت آن برسد، بر سوژه مسلط است. دور یا حلقه هرمنوتیکی اگر با واژگان [تفکر مبتنی بر] سوژه - ابژه بیان گردد، بی شك همچون دوری باطل می نماید. هدف و کارکرد يك هستی شناسی بنیادین، باز و آشکار کردن ساختار زیربنایی است، زیرا آنچه در تحلیل روش شناسانه همچون دوری باطل نمایان می شود، از این ساختار ناشی می گردد. همان ساختاری که هیدگر آن را "پیش - فهم"<sup>۶۴</sup> می نامد. تلاش برای توصیف "پیش - فهم" بر اساس يك نظریه شناخت، یعنی استفاده مجدد از مقولات سوژه و ابژه، کاملاً نادرست است. برای مثال آشنایی احتمالی ما با جهان ابزارها،

می تواند به منزله نخستین پرتو، معنای داشتن مقدماتی یا پیش-داشتن<sup>۶۵</sup> را برای ما روشن کند، چیزی که خود منشأ کشف اشکال جدید استفاده و کاربرد اشیاء است. این خصیلت پیش نگری، جزء ذاتی نحوه وجود هر موجودی است که از آگاهی تاریخی برخوردار است. از این رو فهم [معنای] گزاره زیر، فقط از طریق تحلیل دازاین ممکن می گردد: "بنیاد اساسی تفسیر هر چیز به منزله این یا آن [پدیده]، نوعی پیش-داشتن، پیش-بینی و پیش-فهمیدن است"<sup>۶۶</sup> بنابراین نقش پیشفرضها در تفسیر متون، چیزی بیش از یک مورد خاص از این قانون عام فن تفسیر نیست. هنگامی که مفهوم پیش-فهم به عرصه نظریه شناخت انتقال یافت و با معیار عینیت سنجیده شد، معنای جنبی جدیدی با بار منفی بدان افزوده شد: پیشداوری. اما از دیدگاه هستی شناسی بنیادین، قضیه کاملاً برعکس است، زیرا درک مفهوم پیشداوری فقط بر پایه ساختار پیش نگر فهم، ممکن می گردد. حلقه هرمنوتیکی معروف، چیزی بیش از سایه ای از این ساختار پیش نگر نیست که از دیدگاهی روش شناسانه مشاهده شده است. هرکس این نکته را دریافته باشد، می داند که "مسئله اساسی، راه یافتن به درون این حلقه از طریق درست است، نه خروج از آن."<sup>۶۷</sup> همان طور که می بینید، جهت اصلی این تفکر فلسفی متوجه کلام یا کتابت نیست، در واقع فلسفه هیدگر-یا لاقل فلسفه او در وجود و زمان-چنان با فلسفه زبان بیگانه است که پرسش زبان تنها پس از پرسشهای مربوط به وضعیت، فهم و تفسیر، مطرح می گردد. در دوره وجود و زمان، زبان نوعی بیان درجه دوم یا شکل گیری و بیان تفسیر از طریق "عبارات" باقی می ماند. اما ارتباط و پیوند عبارت با فهم و تفسیر، این حقیقت را بر ما آشکار می سازد که نخستین کار کرد زبان "مشخص کردن"، "نشان دادن" و "عیان ساختن" است، نه ایجاد ارتباط با دیگران یا نسبت داد محمولی به یک موضوع منطقی<sup>۶۸</sup>. این برترین کار کرد زبان، یادآور رابطه آن با ساختارهای هستی شناسانه ای است که مقدم بر آنند: به گفته هیدگر "این امر که زبان تنها اینک موضوع تحقیق ما شده است، نشان می دهد که این پدیده در ساختمان وجودی گشودگی یا نا-فروستگی دازاین ریشه دارد."<sup>۶۹</sup> کمی جلوتر از این عبارت، چنین می خوانیم: "کلام یا گفتار، شکل یابی حالت قابل فهم بودن

است. "براین اساس ما باید گفتار را در چهار چوب ساختار وجود جای دهیم و نه برعکس: "ما از طریق گفتار به فهم پذیری بودن - در - جهان به طرزی با معنا شکل می بخشیم." ۷۰

آخرین جمله نقل شده از هیدگر، گذرگاهی است به فلسفه دوره متأخر او، فلسفه ای که دازاین را نادیده گرفته و از همان آغاز، بلافاصله به قدرت زبان در تجلی و نمایان ساختن، می پردازد. اما از مطالب وجود و زمان چنین برمی آید که "گفتن" ۷۱ ظاهر آ بر "صحبت کردن" ۷۲ برتری دارد. "گفتن" مبین ساختمان وجودی است و "صحبت کردن" معرف جنبه دنیوی این ساختمان است که در قلمرو امور تجربی جای می گیرد. به همین دلیل هیدگر نخستین مشخصه ذاتی "گفتن" را "شنیدن" و "خموش ماندن" می داند، و نه سخنپردازی درباره این یا آن چیز. در اینجا نیز هیدگر تمایل عادی و همیشگی ما و حتی گرایش زبان شناختی ما به اولی دانستن عمل سخنگویی (سبک کلام، گفت و گو) را معکوس می کند. فهمیدن همان شنیدن است. به عبارت دیگر، نخستین رابطه فرد با کلام، نه عرضه بلکه دریافت آن است. "شنیدن سازنده گفتار است." ۷۳ این اولویت شنیدن، نشانگر رابطه بنیادین کلام با گشودگی [آدمی] نسبت به جهان و دیگران است، و نتایج روش شناسانه آن نیز قابل توجه است: زبان شناسی، نشانه شناسی ۷۴ و فلسفه زبان همگی شدیداً وابسته به سطح "صحبت کردن" هستند و به سطح "گفتن" دسترسی ندارند. فلسفه بنیادین در این مفهوم، همان قدر در پیشرفت زبان شناسی مؤثر است که در گسترش فن تفسیر و کشف متون. در حالی که صحبت کردن توجه ما را به فرد گوینده باز می گرداند، کلام ما را و ما را می دارد تا در پس آن به آنچه گفته شده، بیاندهشیم.

در این مرحله از بحث بی شک این پرسش مطرح می شود که [با توجه به مطالب فوق] چرا ما به سادگی کار را تمام نکرده و خود را پیرو هیدگر اعلام نمی کنیم؟ آن مسئله حل نشده مشهور که قبلاً از آن سخن رفت، کجاست؟ آیا ما مسئله دیلتایی نظریه فهم را حل نکرده ایم، نظریه ای که محکوم بود به نوبت، نخست با توضیح و تبیین ناتورالیستی مخالفت کند و سپس برای روشن شدن اینکه

کدام يك عینی تر یا علمی تراند، با آن به مبارزه برخیزد. آیا ما با مسلط ساختن هستی شناسی بر معرفت شناسی، این مشکل را پشت سرنگذارده ایم؟ به عقیده من مشکل هنوز باقی است و رفع نشده است، بلکه فقط به قلمرویی دیگر انتقال یافته و بدین جهت تشدید نیز گردیده است. این مسئله اینک در قلمرو معرفت شناسی - میان دو نحوه از شناخت - قرار ندارد، بلکه میان هستی شناسی و معرفت شناسی، یعنی میان دو کل جای گرفته است. در فلسفه هیدگر عقب رفتن به سوی بنیاد<sup>۷۵</sup> امکان پذیر است، اما این فلسفه هرگونه بازگشت از هستی شناسی به پرسش معرفت شناسانه مربوط به منزلت و جایگاه علوم انسانی را ناممکن می سازد. این وضعیتی به تمامی نامطلوب است زیرا برای فلسفه ای که گفت و گو (دیالوگ) خود را با این علوم قطع می کند، چیزی جز خودش باقی نمی ماند. علاوه بر این فقط در سیر بازگشت [از هستی شناسی به معرفت شناسی] است که اثبات ادعای قبلی ما ممکن می گردد، یعنی این ادعا که پرسشهای مربوط به تفسیر متون و نقد تاریخی، در کل پرسشهایی "استنتاجی و مشتق شده" می باشند. تا زمانی که به این استنتاج نرسیده و آن را انجام نداده ایم، نفس عمل کنار گذاشتن و رد شدن از این پرسشها، به خاطر پرداختن به پرسشهای مربوط به بنیادها، امری اجباری باقی می ماند. اما آیا ما از افلاطون نیاموخته ایم که دیالکتیک صعودی آسانترین راه است و فیلسوف حقیقی تنها در راه بازگشت یعنی دیالکتیک نزولی، قدرت خود را آشکار می کند. از نظر من پرسش بی پاسخ در فلسفه هیدگر این است: "چگونه می توانیم وجود هر پرسش انتقادی در چهار چوب يك هرمنوتیک بنیادین را توضیح دهیم؟" ولی فقط در راه بازگشت است که تأیید نکته مورد نظر هیدگر، می تواند مطرح شده و خودگواه خویش باشد، یعنی این نکته که در سطح هستی شناسانه بنیادین، حلقه هرمنوتیکی (به مفهومی که مفسران مد نظر دارند) بر "بنیاد" ساختار پیش نگر فهم استوار است. اما به نظر می رسد هرمنوتیک بنیادین به دلایل ساختاری، از بازکردن و بسط مسئله بازگشت، عاجز است. حتی در فلسفه هیدگر هم این پرسش به محض طرح شدن، رها می گردد. در وجود و زمان می خوانیم: "کاملاً ممکن است که بنیانی ترین نوع معرفت در حلقه پنهان باشد. شکی نیست که ما فقط در حالتی خاص این امکان را به

صورتی حقیقی در نظر می‌گیریم، یعنی زمانی که در تفسیرهایمان این نکته را دریافته‌ایم که رسالت اولین و آخرین و همیشگی ما، آن است که هرگز رخصت ندهیم پیش - داشت، پیش - بینی و پیش - فهمیدن ما از طریق خیالات و تصورات عوامانه به ما عرضه شود، بلکه بر عکس باید بکوشیم تا با توضیح این پیش - ساختارها براساس خود امور و اشیاء، این مضمون علمی را حفظ کنیم.<sup>۷۶</sup>

هیدگر در اینجا به صورتی اصولی تمایز میان دو نوع از پیش‌نگری را مطرح می‌کند، یکی پیش‌نگری مبتنی بر امور واقعی است، و دیگری آن که فقط از خیال‌پردازیها<sup>۷۷</sup> و تصورات و بارورهای عامیانه<sup>۷۸</sup> ناشی می‌شود. اما مسئله آن است که هیدگر چگونه می‌تواند به حرکت خود در این جهت ادامه دهد، در حالی که بلافاصله پس از طرح تمایز فوق چنین می‌گوید: "پیش‌فرضهای هستی‌شناسانه معرفت و دانش تاریخ‌نگارانه، به صورت اصولی، تصویر یا ایده‌روشنی و دقت<sup>۷۹</sup> را که مورد تأیید اکثر علوم دقیقه است، پشت سر می‌گذارد." و البته هیدگر پس از بیان این مطلب، از پرداختن به این مسئله طفره می‌رود که صراحت و دقت مناسب برای خود علوم تاریخی چیست. توجه و سعی هیدگر برای استقرار حلقه [هرمنوتیکی] بر بنیادهایی چنان عمیق که از دسترس هرگونه معرفت‌شناسی بدور است، می‌تواند او را از تکرار پرسش معرفت‌شناسانه پس از گذر از مرحله هستی‌شناسی، بازدارد.

### گادامر

مشکل فوق‌بدها به مسئله مرکزی فلسفه هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر در کتاب حقیقت و روش<sup>۸۰</sup> (۱۹۶۰) بدل شد. این فیلسوف اهل هایدلبرگ قصد دارد با استفاده از هستی‌شناسی هیدگری و شخصاً با استفاده از آخرین آثار هیدگر در باب فلسفه شعر و شاعری که نمایانگر تغییر جهت آن هستی‌شناسی است، بار دیگر پرسش علوم انسانی را مطرح سازد. کار گادامر در کل گرد تجربه‌ای اساسی سازمان یافته که می‌توان آن را بزرگترین رسوایی ذهنیت جدید دانست، یعنی تجربه "فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز"<sup>۸۱</sup> که از نظر گادامر پیش‌فرض اصلی علوم انسانی است. بیگانگی عملاً چیزی بیش از یک احساس یا حالت ذهنی است، بیگانگی پیش‌فرض

هستی شناسانه‌ای است که عینیت علوم انسانی بر آن متکی است. در نظر گادامر روش شناسی این علوم به صورتی اجتناب ناپذیر، متضمن فاصله گرفتن از موضوع است، و این نیز به نوبه خود بیانگر نابودی آن رابطه ازل‌ی مشارکت<sup>۸۲</sup> است که بدون آن ایجاد هر نوع رابطه با پدیده‌های اساساً تاریخی ناممکن می‌گردد. گادامر بحث فاصله‌گذاری بیگانه ساز و تجربه مشارکت [در موضوع] را در سه قلمرو تجربه هرمنوتیکی بسط می‌دهد: قلمرو زیباشناسی، قلمرو تاریخی و قلمرو زبان. در قلمرو زیباشناسی، تجربه جذب و مسخر شدن [توسط موضوع] همواره بر اظهار نظر و داوری انتقادی مقدم است. کانت برای تشریح این داوری انتقادی نظریه‌ای تحت عنوان حکم ذوقی، تدوین کرد. در قلمرو تاریخی نیز آنچه کاربرد يك روش شناسی تاریخی را در سطح علوم انسانی و اجتماعی ممکن می‌سازد، آگاهی از این امر است که حرکت آدمی توسط سنتهای ماقبل تولد او تعیین می‌شود. و سرانجام در قلمرو زبان که به صورتی با دو قلمرو دیگر نقاط مشترک دارد، عنصر اساسی، حس تعلق و نزدیکی با موضوعاتی است که از طریق صدای آفرینندگان گفتار شکل می‌گیرد و همین تعلق و نزدیکی است که هرگونه برخورد علمی با زبان به منزله ابزاری در دسترس را ممکن می‌سازد، و علاوه بر آن هر ادعا یا کوششی در فرهنگ ما برای ایجاد سلطه بر ساختار متن به کمک فنون عینی نیز، به باری این تعلق و نزدیکی تحقق می‌پذیرد. بنابراین می‌توان گفت که هر سه بخش کتاب حقیقت و روش، نظر یا تزی واحد را دنبال می‌کند.

فلسفه گادامر معرف ترکیب دو حرکت یا جریان است که ما آنها را تحت عنوان حرکت از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام و حرکت از معرفت شناسی علوم انسانی به هستی شناسی، توصیف کردیم. عبارت تجربه هرمنوتیکی به خوبی این خصلت ترکیبی را بیان می‌کند. اما گادامر علاوه بر اینها، در ارتباط با فلسفه هیدگر، به جذابیت بازگشت از هستی شناسی به پرسشهای معرفت شناسانه نیز واقف است. و من هم در پرتو همین امر نظرات او را مورد بحث قرار می‌دهم. عنوان کتاب او نیز مفهوم هیدگری حقیقت را در مقابل مفهوم دیلتانی روش، قرار می‌دهد. پرسش اصلی آن است که این اثر تا چه حد سزاوار عنوان "حقیقت و



روش "است، یا شاید باید آن را "حقیقت یاروش" نامید. اگر هیدگر با جهشی تمام عیار به سوی تعالی، از دخیل شدن در هر بحثی با علوم انسانی می‌گریزد، گادامر دقیقاً با جدی گرفتن پرسش دیلتای، موفقیت بیشتری در این زمینه به دست می‌آورد. آن بخش از کتاب او که به بررسی آگاهی تاریخی اختصاص دارد، از این لحاظ بسیار مهم است. گادامر خود را وامی‌دارد تا پیش از ارائه آراء و نظریات خویش، به یک بررسی تاریخی طولانی بپردازد و این کار وی مؤید این حقیقت است که فلسفه هرمنوتیکی باید در هر قدم نخست مبارزه هرمنوتیک رومانتیک علیه فلسفه روشنگری، مبارزه دیلتای علیه پوزیتیویسم، و مبارزه هیدگر علیه نوکانتی‌ها را، مجدداً به صورت فشرده تکرار کند. بی‌شک قصد گادامر همان‌طور که خود اعلام داشته، بازگشت و سقوط دوباره در همان چاله قدیمی رومانتیسیسم نیست. به عقیده او رومانتیسیسم صرفاً تز فلسفه روشنگری را معکوس کرد، بی‌آنکه بتواند چهارچوب مسئله را درهم شکسته یا مسیر بحث را تغییر دهد. به همین دلیل بود که فلسفه رومانتیک کوشید تا به مقوله پیشداوری که از مقولات فلسفه روشنگری است، دوباره اعتبار بخشد، و هنوز هم می‌کوشد تا فلسفه انتقادی، یعنی نوعی فلسفه حکم و داوری را به مقام و مرتبه قبلی آن ارتقاء دهد. رومانتیسیسم مبارزه خود را در عرصه‌ای رهبری می‌کرد که توسط خصمش شکل گرفته و براساس نقش سنت و مرجعیت در تفسیر، تعریف شده بود. اما هنوز این پرسش باقی است که آیا هرمنوتیک گادامر حقیقتاً نقطه شروع رومانتیک هرمنوتیک یا مرحله آغازین آن یعنی رومانتیسیسم را پشت سرگذاشته است یا نه. یکی از مسائل مورد تأیید گادامر آن است که "موجودی به نام انسان، تاهمی خویش را در این حقیقت می‌یابد که آدمی پیش از هر چیز و از همان آغاز در میان کوران سنتها ایستاده و در این موقعیت است که خود را درمی‌یابد."<sup>۸۳۳</sup> ولی آیا تأیید خود او می‌تواند از تأثیرات متقابل معکوس کردنهای فوق‌الذکر، رهایی یابد، تأثیراتی که در نظر وی فلسفه رومانتیسیسم را احاطه کرده و آن را در تقابل با ادعاهای نظامهای گوناگون فلسفه انتقادی قرار می‌دهد. گادامر، دیلتای را شماتت می‌کند که چرا خود را به درگیری و نزاع میان دو روش‌شناسی وابسته کرده است و "نمی‌داند چگونه از نظریه سنتی معرفت‌برد."<sup>۸۳۴</sup>

اما نقطه شروع دیلتای نیز همان آگاهی از نفسی است که حاکم و سرور خود محسوب می‌شود. در تفکر او هنوز هم ذهنیت آخرین مرجع باقی می‌ماند. گادامر با بخشیدن نوعی اعتبار مجدد به پیشداوری، مرجعیت و سنت، این مقولات را بر ضد سلطه ذهنیت و درون‌گرایی، یعنی بر ضد معیارهای فلسفه خودآگاه<sup>۸۵</sup>، هدایت می‌کند. مناقشه او با این فلسفه به فراخوان بازگشت به سوی سنت و مرجعیت، ظاهری جدید می‌بخشد، یعنی ظاهر بازگشتی به موضع ما قبل انتقادی [یا ماقبل کانتی]. اما این مناقشه بحث‌انگیز یا مثاید حتی تحریک کننده، بعد تاریخی را مجدداً تسخیر کرده و از آن در برابر سوبه خودآگاه فلسفه انتقادی دفاع می‌کند. تاریخ بر من و اندیشه‌هایم مقدم است؛ من پیش از آنکه به خود تعلق داشته باشم، از آن تاریخ هستم. دیلتای نمی‌توانست این نکته را دریابد، زیرا انقلاب فلسفی او در محدوده معرفت‌شناسی باقی ماند و معیارهای اندیشه خودآگاه وی بر آگاهی تاریخی اش غلبه داشت. در این مورد گادامر وارث هیدگر است و این اعتقاد را نیز از او دریافت می‌کند که پدیده پیشداوری معرف ساختار پیش‌نگر تجربه بشری است. نظریه گادامر در عین حال مستلزم آن است که تفسیر واژه شناسانه<sup>۸۶</sup> به یکی از اشکال فرعی و مشتق شده فهم بنیادین<sup>۸۷</sup> بدل گردد.

نظریه آگاهی تاریخی نشانگر اوج اندیشه گادامر در باب بنیاد علوم معنوی است. این اندیشه تحت عنوان "آگاهی از تاریخ تأثیرات" مطرح می‌شود که ترجمه کلمه به کلمه مترادف آلمانی آن است.<sup>۸۸</sup> اما سرچشمه این مقوله دیگر نه روش‌شناسی تحقیقات تاریخی، بلکه آگاهی خود اندیش نهفته در روش گادامر است، یعنی همان آگاهی از قرار گرفتن در معرض تاریخ و عملکرد آن، آنهم به صورتی که آدمی دیگر نمی‌تواند این عملکرد را به امری عینی بدل سازد، زیرا قرار گرفتن در این وضعیت خود جزئی از واقعیت تاریخی است. در رسالات کوتاه گادامر چنین می‌خوانیم: "منظور من از این گفته آن است که ما نمی‌توانیم خود را از قید صیوریت تاریخی رها سازیم، یا از آن فاصله بگیریم تا بدین وسیله گذشته را به موضوعی عینی برای خود بدل سازیم. . . ما همواره در [متن] تاریخ قرار داریم. . . منظورم آن است که آگاهی ما توسط يك تحول یا شدن تاریخی واقعی

تعیین می‌گردد، به صورتی که آگاهی از این آزادی برخوردار نیست که خود را در موقعیت تسلط برگزیده قرار دهد. از طرف دیگر به اعتقاد من، مسئله اصلی همواره رسیدن به آخرین آگاهی جدید از تأثیر عملکرد [تاریخ] برماست، بدین معنی که تمامی گذشته نزدیک که هم اکنون تأثیرش را تجربه کرده‌ایم، ما را وادار می‌کند تا با تمامیت آن روبرو شده و حقیقت آن را به طریقی بپذیریم.<sup>۸۹</sup>

من مایلم مسئله مورد نظر خود را مطرح سازم و برای شروع نیز همین مفهوم عامل<sup>۹۰</sup> تاریخی را برمی‌گزینم، چگونه می‌توان یک سویه انتقادی خاص را به عرصه آگاهی از تعلق داشتن [به تاریخ و سنت] وارد کرد، در حالی که مشخصه بارز این آگاهی نفی و طرد فاصله‌گذاری است. به نظر من امکان تحقق این امر فقط وابسته به این مسئله است که آگاهی تاریخی تا چه میزان خود را به نفی و انکار فاصله‌گذاری محدود می‌کند، و همچنین تا چه حد این محدودیت را در هم شکسته و فاصله‌گذاری را مفروض می‌دارد. هرمنوتیک گادامر حاوی مجموعه‌ای از بینشهای تعیین کننده و مهم است (که نقطه شروع بحث من در سخنرانی دوم خواهد بود). نخست آن که علی‌رغم تقابل عظیم میان مشارکت و فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز، آگاهی مؤثر از تاریخ، عنصری از فاصله را دربردارد. تاریخ تأثیرات عملی، دقیقاً همان تاریخی است که تحت شرایط فاصله‌یادوری تاریخی رخ می‌دهد. این تاریخ همان نزدیکی دوری یا به عبارت دیگر همان تأثیرگذاری از راه دور است. بنابراین در هر نوع آگاهی تاریخی یک پارادوکس مبتنی بر بیگانگی و غربت، یا تنشی میان دور و نزدیک وجود دارد که جزیی از جوهر آن آگاهی است.

یکی دیگر از شاخصهای دیالکتیک مشارکت و فاصله‌گذاری، توسط مفهوم "امتزاج افقها"<sup>۹۱</sup> بیان می‌گردد. به گفته گادامر اگر متناهی بودن دانش تاریخی به معنی حذف هرگونه نقطه نظر متعالی<sup>۹۲</sup> و حذف هر نوع ترکیب (سنتز) نهایی هگلی باشد، باز هم در عمل این تناهی چنان نیست که ما به یک نقطه نظر مقید و محصور کند. هر جا که وضعیتی وجود داشته باشد، افقی نیز هست که می‌تواند تنگ و باریک یا گسترده و فراخ شود. گادامر نخستین کسی بود که این ایده بسیار ثمربخش را ارائه داد که برقراری ارتباط از راه دور، میان دو ذهن آگاه با وضعیتهای متفاوت، از طریق

امتزاج افقهای آنها رخ می‌دهد، یعنی از راه اختلاط نیات و مقاصد آنها در مورد فاصله و میزان گشودگی. در اینجا نیز پیشفرض کاربرد مفاهیم دور، نزدیک و گشودگی، عامل فاصله‌گذاری است. معنای این مفهوم آن است که مادرون افقهای بسته یا افقی منحصر به فرد، زندگی نمی‌کنیم. از آنجا که مفهوم امتزاج افقها، تصور رسیدن به دانشی مطلق و منحصر به فرد را حذف می‌کند، نتایج ضمنی آن نیز ایجاد تنشی میان نفس و غیر آن (بیگانه)، و میان دور و نزدیک است؛ و بدین سبب در هر گردهم‌آیی مردمان و رسیدن به تفاهم، عامل تفاوت نیز به ضرورت حضور دارد. سرانجام باید گفت که دقیقترین نشانه مطلوب برای پذیرش تفسیری نه‌چندان منفی از فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز، در فلسفه زبان گادامر یافت می‌شود، و این یکی از دستاوردهای مهم اوست. "زبانمندی"<sup>۹۳</sup> یا زبانمند بودن آدمی - که ترجمه تقریباً درست معادل آلمانی آن در فلسفه گادامر است<sup>۹۴</sup> - بدین معنی است که مشارکت من در يك یا چند سنت به واسطه و از خلال تفسیر نشانه‌ها، آثار و متونی صورت می‌پذیرد که میراث فرهنگی ادوار گذشته بر آنها حك شده است و برای رمزگشایی و بازخوانی به ما عرضه شده است. شکی نیست که تأمل و تعمق گادامر در باب زبان به‌طور کلی در جهت مخالف با این عقیده حرکت می‌کند که می‌توان جهان نشانه‌ها را به ابزاری صرف که کاملاً تحت اراده ماست، فروکاست. تمامی بخش سوم حقیقت و روش به دفاعی پرشور از این نظر اختصاص دارد که "آدمی يك گفت‌وگو است." و پشتوانه او نیز همان فهم مقدم بر همه چیز است. تجربه زبان شناختی تنها بدین سبب عملکردی میانجی‌گرایانه دارد که طرفین گفت‌وگو، هر دو خود را در برابر آنچه گفته می‌شود، محومی سازند، و این امر به طریقی گفت‌وگورا هدایت می‌کند. حال باید پرسید هنگامی که زبانمندی به اصالت کتاب (یامتن مندی)<sup>۹۵</sup> بدل می‌شود، یا به کلام دیگر هنگامی که میانجی‌گری از طریق زبان به میانجی‌گری از طریق متن بدل می‌گردد، حکومت و سلطه گفته‌شده‌ها بر گوینده‌ها، بیش از هر زمان دیگر نمایان نمی‌شود؟ بنابراین آنچه ما را وامی‌دارد از راه دور با یکدیگر ارتباط برقرار سازیم، "موضوع یا مطلب" متن است که دیگر به خواننده و نویسنده آن تعلق ندارد.

\*\* بی نوشتها و مأخذ:

1. Hermeneutics
2. Discourse
3. Text
4. Aporia
5. Explanation
6. Understanding
7. Semantics
8. Regional
9. General
10. Fundamental Hermeneutics
11. Polysemy
12. Lexical Code
13. Discernment
14. Language game
15. Dilthey
16. Expressions of life
17. Schleiermacher
18. Problematic
19. Philology
20. Exegesis
21. Kunstlehre
22. Critical philosophy
23. E. Cassirer
24. Grammatical
25. Technical
26. Kimmerle
27. Psychological
28. Divination/Comparison
29. Ranke
30. Droysen
31. Synchrony
32. Diachrony
33. Volkgeist
34. Internal Connection
35. Inner Connection
36. Interconnection
37. E. Husserl
38. Intentionality
39. Empathetic psychology
40. Transference
41. Reproduce
42. Reconstruct/Nachbilden
43. Lebensphilosophie



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

44. H.G.Gadamer
45. *Wahrheit und Methode*, PP. 205-08
46. Speculative Idealism
47. Geist
48. Finitude
49. Methodenstreit
50. Auslegung
51. *Sein und zeit*
52. Dasein
53. Inversion
54. Mitsein

۵۵. "آنها" The They مجموعه همه کسانی است که من نیستند و به تقابل فرد با پدیده کلی "دیگران" اشاره می کند. همان طور که ریکور می گوید برای هیدگر با-دیگران - بودن و فهم "آنها" زمینه طرح پرسش وجود و مسئله فهم نیست. "آنها" عرصه هستی غیر اصیل و بی هویت است که هستی خود در آن گم و زوده می شود. تحلیل هیدگر از "آنها" علی رغم شکل راز آمیخته آن یادآور نقد ایدئولوژیهای توتالیتر و جمعی گراست. ولی البته "تحلیلهای هستی شناسانه" هیدگر مانع همکاری و سازش او با فاشیسم نشد، و این امر خیلی پیشتر از انتقادهای فلسفی ریکور، ما را نسبت به ماهیت و معنای واقعی "گذر به هستی شناسی" به شک می اندازد.

56. Grounding Relation
57. Fact
58. Projection
59. Being-thrown
60. M.Heidegger, *Being and Time*, 7th. ed., Trans. J. Macquarrie and E.Robinson, (New york, 1962). P.185.
61. *Ibid*, P. 185
62. As or Als
63. *Being and Time*, p. 186.
64. Fore-understanding
65. Fore-having
66. *Being and Time*, p.191.
67. *Ibid*, p. 190.
68. *Ibid*, p.192.
69. *Ibid*, p. 203.
70. *Ibid*, p. 204.
71. Reden
72. Sperchen
73. *Being and Time*, p. 206.
74. Semiology
75. Ground
76. *Being and Time*, p. 153.
77. Einfälle
78. Volksbegriffe
79. Rigor
80. *Warheit und Methode* (1960)

۸۱. فاصله گذاری بیگانه ساز، *Alienating distanciation, Verfremdung*، ذهنیت جدید براساس تقابل ذهن و

عین یا سوژه و ابژه عمل می‌کند. آگاهی با جدایی و فاصله گرفتن از موضوع خود، آن را به يك ابژه بدل می‌سازد. این اصل که سرمنشأ آن روش علوم طبیعی در بررسی و تحلیل واقعیات فیزیکی است، شرط نخستین "علمی بودن" و تنها راه کسب "دانش عینی" به‌شمار می‌رود. اما کاربرد آن در زمینه علوم انسانی که با انسان و ذهنیت اوسروکار دارد، موضوع این علوم را به ابژه‌های بیگانه و غیر قابل درک بدل می‌کند. نتیجه این امر برای علوم انسانی واقعاً رسوایی آور است، زیرا ذهنیت محقق از موضوع جدا و بیگانه گشته است، در حالی که هدف اصلی این علوم نزدیکی، مشارکت و فهم موضوع به منزله پدیده‌ای انسانی و معنوی است.

82. Zugehörigkeit

83. *Warheit und Methode*, p. 260.

84. *Ibid.*

۸۵. فلسفه خودآگاه Reflexive philosophy، اشاره‌ای است به جریان اصلی فلسفه عصر جدید که با دکارت آغاز شد و در کانت و فلسفه آگاهی آلمان به اوج خود رسید. در این فلسفه عقل گرا، آگاهی عنصر اصلی و پایه و بنیان همه چیز است. غایت این فلسفه، خودآگاهی است و در آن آگاهی امری خودآیین و متعالی محسوب می‌شود که تجربه واقعیت در آن ریشه دارد. به همین دلیل نیز مسئله اصلی این نگرش فلسفی، شناخت آگاهی و ذهنیت و استنتاج واقعیت از آن است که باید توسط همان آگاهی انجام پذیرد و از این رو چیزی جز خودآگاهی فلسفی یا فلسفه خودآگاه نیست. نتیجه این نگرش تأکید گذاردن بر معرفت‌شناسی است - که به خوبی در فلسفه انتقادی و نظام‌های نوکانتی مشهود است - زیرا آگاهی متعالی توسط هیچ چیز خارج از خود (جهان، تاریخ، سنت و...) تعیین نمی‌گردد.

86. Philological Interpretation

87. Fundamental Understanding

88. Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein.

89. H.G. Gadamer, *Klein Schriften*, p. 158.

90. Agency

۹۱. امتزاج افقها Fusion of Horizons. در فلسفه هرمنوتیکی گادامر عمل ادراک نه تنها از يك دیدگاه یا نقطه خاصی در زمان و مکان و با پیشداوریه‌ها و انتظارات معینی صورت می‌گیرد، بلکه موضوع ادراک نیز همچون موضوع مشاهده حسی، جزئی از يك منظره کلی است که زمینه آن را تشکیل داده و موضوع در متن آن درک می‌شود. و باز همچون مناظر واقعی، این زمینه یا متن نیز دارای افقی است. بنابراین ادراکات و در نتیجه داوریه‌های متفاوت، هر يك افقی خاص خود دارد که می‌تواند باز و بسته شده با به کلی تغییر کند. بر این اساس افق‌های گوناگون می‌توانند مجزا یا به درجات مختلف دارای نقاط مشترک باشند. از نظر گادامر عمل فهم و درک متقابل میان اذهان، مستلزم نزدیکی و اشتراك و در نهایت امتزاج افق‌هاست و ندیده گرفتن این مسئله در روابط انسانی - مانند رابطه افراد با یکدیگر، رابطه فرد با فرهنگها و سنت‌های خودی و بیگانه، رابطه خواننده با متن و... - موجب بروز سوژتفاهم و تخاصم می‌گردد. این نظریه که شناخت فلسفی و علمی را هم در بر می‌گیرد، در واقع نقدی است بر الگوی رایج دانش عینی.

92. Transcendent point of view.

93. Linguisticity

94. Spärlichkeit

95. Schriftlichkeit



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی