

پدیدارشناسی و هرمنوتیک

نوشتهٔ پاول ریکور

ترجمهٔ دکتر سیدضیاءالدین دهشیری



منظور از این بررسی اداء سهمی در تاریخ پدیدارشناسی یا باستان شناسی آن نیست... بلکه بدرستی پرسشی است در باب سرنوشت پدیدارشناسی در عصر حاضر. و اگر من تئوری عام تفسیر و تعبیر یا هرمنوتیک (علم تفسیر) را به عنوان سنگ محک و یا ابزاری برای طرح سؤال برگزیده‌ام، مقصودم این نبوده است که نوعی تک‌نگاری تاریخی را با فصلی از تاریخ تطبیقی فلسفه معاصر جایگزین سازم. زیرا، با هرمنوتیک نیز نمی‌خواهم به عنوان یک مورخ و حتی مورخ عصر حاضر اقدام کنم: صرف نظر از وابستگی این تفکر و تأمل به هیدگر و بویژه گادامر، آنچه مورد بحث است، امکان ادامه پرداختن به فلسفه به‌مراه آنان و پس از آنان می‌باشد - بدون اینکه هوسرل را از یاد ببریم. بنابراین پژوهش من گفتگویی هر چه پرشورتر از امکان‌های دیگر بحث فلسفی یا ادامه فلسفه می‌باشد.^۱

من دو مبحث ذیل را برای بحث پیشنهاد می‌کنم:

نظریه و مبحث نخست: آنچه هرمنوتیک یا علم تفسیر منهدم کرده است، پدیدارشناسی نیست، بلکه یکی از انواع تفسیرهای آن یعنی تفسیر ایده‌آلیستی آن، به‌توسط خود هوسرل می‌باشد، به همین سبب از این پس از ایده‌آلیسم هوسرلی سخن خواهیم گفت. و وسیله نشانه‌گذاری و راهنمای خود را ملحقات کتاب ایده‌ها^۲ قرار خواهم داد و مباحث اصلی آن را

مورد نقد تفسیر قرار خواهم داد. همین بخش نخست، لاجرم فقط و فقط خصلت وضع مقابل خواهد داشت.

نظریه و مبحث دوم، در وراء تقابل و تضاد محض، بین پدیدار شناسی و هرمنوتیک، نوعی وابستگی دو جانبه‌ای وجود خواهد داشت که توضیح و تشریح آن حایز اهمیت است. این وابستگی را می‌توان بر مبنای این و آن هر دو تشخیص داد. از یک جانب هرمنوتیک بر پایه پدیدار شناسی بنیاد می‌گردد و بدین سان آنچه را مع الوصف از آن دور می‌گردد، حفظ می‌کند، یعنی: پدیدار شناسی پیش فرض علم و تفسیر می‌ماند که از آن نمی‌توان پیشتر رفت. از جانب دیگر، پدیدار شناسی نمی‌تواند خود و بذاته بدون پیش فرضی هرمنوتیکی تشکیل شود. این وضع و موقع هرمنوتیکی پدیدار شناسی همان مقام بسط و تفسیر را در هنگام اجراء طرح فلسفی دارد.

۱- نقد هرمنوتیکی ایده آلیسم هوسرلی

هدف بخش نخست این بررسی آگاه شدن از آن فصل، نه حایلی است که یک هرمنوتیک را از هر گونه بیان ایده آلیستی پدیدار شناسی جدا می‌کند. بنابر این در آن مشاهده نخواهد شد که بسط و توسعه وضع متقابل دو طرح فلسفی عکس یکدیگر چگونه خواهد بود. با این وصف، قصد ما این است که این امکان را حفظ کنیم که پدیدار شناسی به این عنوان یکسره در این یا آن تفسیر وارد نمی‌شود، اگر چه تفسیر از خود هوسرل باشد، این همان ایده آلیسم هوسرلی است، که به نظر ما، در برابر فلسفه هرمنوتیک از پای در می‌آید.

۱. نظریه‌های تلخیصی ایده آلیسم هوسرلی

بنابر نیازهای بحث که لزوماً تخلیص و اختصار است، از ایده آلیسم هوسرل موضوع ملحقات ایده‌ها را به عنوان سند و مدرک نمونه انتخاب کرده‌ام. این نمونه به همراه تأملات دکارتی پیشرفته‌ترین بیان همین ایده آلیسم را تشکیل می‌دهد. من چند نظریه‌ای از آن استخراج کرده‌ام که در پی خواهم آورد و سپس آنها را مورد نقد تفسیر قرار خواهم داد. الف. ایده آل و کمال مطلوب علمیت که پدیدار شناسی مدعی آنست همراه با علوم، قضایای بدیهی علم، و اقدام بنیانگرایانه آنها نیست یعنی: توجیه و تبیین آخرین مقوم آن از طرازی دیگر است.^۳

این نظریه که مبین ادعای اصولی بودن و جنبه بنیادی پدیدار شناسی است به سبک

جدلی اظهار و اثبات شده است. این همان نظریه فلسفه‌ای مبارزه جویانه است که همیشه دشمنی در برابر نظر دارد: حال این دشمن یا فلسفه عینیت است، یا آیین اصالت طبیعت، یا فلسفه حیات، یا انسان شناسی، روند این نظریه آن نزاع و جدایی است که نمی‌تواند جزء استدلال و اقامه برهان باشد؛ چراکه از کجا می‌توان آن را استنتاج کرد؟ از کجا سبک تحقیقی خود به خود درباب ادعای اصولی بودن که تنها شاهد نفی چیزی است که می‌توان نفی کرد، به وجود می‌آید؟ عبارت حجت بگیریه (*aus letzter Begründung*) بهترین نمونه نوعی در این باب است. این عبارت هم سنت افلاطونی امر ضد فرضی و ضد مشروط و هم سنت کانتی استقلال و خودمختاری عمل نقد را به خاطر می‌آورد. و نیز نشانگر نوعی ادامه و استدامه فرابرسش (*Rückfrage*)^۴ است که علوم درباب خود وضع می‌کنند. و با وجود این، روند رجوع به بنیاد و اساس مطلقاً با هر گونه پایه‌گذاری درونی هر علم ناهمگون است: برای هر علم مبانی و بنیادها، مفاهیم مبهم، غامض و معضل، یا خارق اجماع نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۵ منظور این نیست که «راههایی» وجود نداشته باشد که جوابگوی همین ایده منحصر به فرد باشد، ایده بنیاد و اساس، بالاتر از چیزی است که توازن و تعادل و همگرایی راهها (منطقی، دکارتی، روان‌شناختی، غایت‌شناسی، تاریخی و غیره) را تأمین می‌کند. آغازهای واقعی، یا اگر بهتر بگوییم «راههایی به جانب آغاز» وجود دارد، که نبودن مطلق پیش فرض قبلی موجد آن است. بنابراین طرح پرسشهایی درباب توجیه فلان آغاز بنیادی امری است بی حاصل. علت درونی یک زمینه برای گذشتن از آن و رفتن به مسأله مبدأ و اصل وجود ندارد. بدین معنی توجیه و تبیین نوعی حجت بنفسه (*Selbst - Begründung*) می‌باشد.

ب. بنیاد اصولی از طراز شهود است. بنیاد نهادن یعنی دیدن. در نتیجه ملحقات ایده‌ها اولیتی را تأیید می‌کند که تحقیق ششم از تحقیقات منطقی آن را اظهار کرده است، همان اولویت انجام کامل هر گونه قیاس یا ساخت استدلال در فلسفه.^۶

مفهوم کلیدی، از این نظر همان مفهوم حوزه تجربه (*Erfahrungsfeld*) می‌باشد. غرابت پدیدارشناسی کاملاً در اینجاست: اصل به یکباره «زمینه‌ای» است و نخستین حقیقت به یکباره تجربه‌ای. بر خلاف هر گونه «ساخت نظری» هر گونه مسأله مربوط به اصول در کشف و شهود، مسلم و محقق می‌گردد. من هم اکنون از غرابت سخن گفتم. در واقع، آیا جای شگفتی نیست که به رغم (و از برکت) نقد فلسفه اصالت تجربه، به مفهوم دقیق تجربی، تنها به تجربه می‌توان بر تجربه پیشی گرفت. همین تجانس و مترادف تجربه (*Erfahrung*)، بدین معنی است که پدیدارشناسی، به جایی دیگر، به جهانی دیگر منتقل نمی‌شود، بلکه

به همان محل تجربه طبیعی برده می‌شود، بدین عنوان که از معنی خود بی‌خبر است. در این صورت، هر چه بیشتر بر روی ویژگی ما تقدم، بر ارجاع به مثال (*eidos*)، بر نقش سیورورت‌های خیالی حتی بر مفهوم 'امکان' تأکید شود، باز هم همیشه ویژگی تجربه است که به وضوح خاطر نشان شده است، چه خوب است که فقط به عبارت 'امکانات شهودی' توجه شود.^۷

ج. محل شهود کامل در ذهنیت است. هرگونه استعلایی مشکوک است، تنها درون‌باشندگی غیر مشکوک و مسلم است.

این عین نظریه ایده آلیسم هوسرل است. هرگونه استعلاء در مظان شک می‌باشد، چرا که بر پایه فرض و گمان (*Abschattungen*)، از طرح‌های اولیه یا 'سیمایها' ناشی می‌شود، و همگرایی و تقارب این طرح‌های اولیه همیشه به فرض و گمان است، و فرض و گمان ممکن است به علت عدم توافق همراه شود و بالاخره بدان علت که شعور می‌تواند از عدم توافق جدی پدیده‌ها فرضیه‌ای مبالغه‌آمیز بسازد و بالاخره به دلیل آن فرضیه‌ای که همان فرضیه 'انهدام جهان' است. درون‌باشندگی غیر مشکوک است، زیرا به صورت طرح‌های اولیه و سیمایها نمایان نمی‌شود، بنابراین هیچ فرض و گمانی در بر ندارد، بلکه تنها وقوع تفکر را با زمانی میسر می‌گرداند که درست بعینه اتفاق می‌افتد.

د. ذهنیت که بدین‌سان به مرتبه استعلایی ارتقاء یافته است شعور تجربی نیست که موضوع کار روان‌شناسی است.

با وجود این، پدیدارشناسی و روان‌شناسی پدیدارشناختی معادل و موازی هم می‌باشند و 'دو همذات' با ظاهر مختلف تشکیل می‌دهند که، دما دم، انگیزه اشتباه دو زمینه و دو عالم است که یکی استعلایی و دیگری تجربی است. تنها تحویل و ارجاع می‌تواند آنها را از هم متمایز گرداند.

پدیدارشناسی در اینجا باید با نوعی سوء تفاهم پیکار کنند که علی‌الدوام از نو زاده می‌شود و خود آنها را برمی‌انگیزد. در واقع، 'قلمرو تجربه' پدیدارشناسی، با تجربه غیر-تحویلی نوعی مشابهت ساختاری دارد. علت این شباهت، در صرف حیث‌التفاتی، آن جای دارد (برتانو این حیث‌التفاتی را کشف کرده بود ولی تحویل پنجمین تحقیق منطقی را نشناخته بود، همان تحقیقی که التفات را با اصطلاحاتی که متناسب با پدیدارشناسی به معنی اخص می‌باشد و هم برازنده روان‌شناسی التفاتی می‌شناساند). علاوه بر این، تحویل بر مبنای جدایی از موضع طبیعی، عمل می‌کند: بنابراین پدیدارشناسی استعلایی مستلزم

شیوه‌ای است که از آن پیشتر رود و چونان همان را تکرار کند، هر چند از موضع دیگری باشد. در نتیجه تفاوت آنها در خطوط توصیفی نیست، بلکه در نشانه وجود شناختی، در اعتبار وجودی (*Seinsgeltung*) است. باید اعتبار و ارج چونان امور واقعی (*als Reals*) را 'نابود کرد'،^۸ خلاصه باید واقع‌گرایی روان‌شناختی را خراب کرد. باری، بدون دردسر و دشواری نخواهد بود اگر کسی درک نکند که باید جهان، جسم و طبیعت را نابود کرد، یعنی کاری که پدیدارشناسی به نوعی 'ضد عالم‌گرایی' می‌کند. امر خارق اجماع آن است که به‌قیمت این نابودی است که جهان عیناً به‌صورت محقق از قبل ظاهر می‌گردد، و جسم به‌حقیقت 'موجود' است، و طبیعت به‌صورت 'چیزی که هست' مژده داده می‌شود. بنابراین تحول بین من و جهان؛ بین نفس و جسم، بین روح و طبیعت روی نمی‌دهد، بلکه از طریق امری محقق از قبل، موجود، هستی، وقوع می‌یابد، که دیگر امری بدیهی اعتقاد به‌هستی (*Seinsglaube*) به‌نحو مبهم و تیره نیست، بلکه، به‌صورت 'معانی'، معانی محقق از قبل، معانی موجود، معانی "هست" در می‌آید. بدین ترتیب قاطعیت پدیدارشناختی، که ذهنیت استعلایی و من تجربی را دوچندان می‌کند، همان است که اعتقاد به‌هستی را به‌موضوع عقلانی امر عقلی تغییر می‌دهد که با وجود ارتباط دارد. بدین گونه، امر عقلانی نوعی همبسته فکر، از روان‌شناسی متمایز می‌گردد. ظرفیت، مضمون و مفاد (*Gehalt*) آنها یکی است: پدیدارشناسی، همان روان‌شناسی تبدیل یافته است. اصل و مبنای تُوازی' و به‌قول بهتر 'تطابق' بین این و آن در همین است. همچنین اصل اختلاف آنها در همین جاست: چرا که نوعی تحول - تحول فلسفی - آنها را از هم جدا می‌کند.

ه. اشعار شعور که مؤید عمل تفکر است ملازمات اخلاقی خاص را بسط و کمال می‌بخشد: از این نظر که تفکر عمل بلاواسطه لِنفسه مسؤول می‌باشد.

این شأن اخلاقی که گویی عبارت مسؤولیت من غیر ذاته (*letzter selbsverantwortung*)^۹ در مباحث بنیادی متداول کرده است مکمل عملی اقدامی نیست که بدین عنوان، معروف به‌صرف شناخت‌شناسی باشد: انعکاسی که به‌وسیله آن تفکر خود را از چنگ وضع طبیعی خلاص می‌کند، در عین حال - و اگر بتوان گفت با همان تمایل - مربوط به‌شناخت‌شناسی و اخلاق است. تحول فلسفی عمل فوق‌العاده مستقل است. در نتیجه آنچه شأن اخلاقی می‌نامیم بی‌واسطه در عمل بنیاد سازی نهفته است، به‌همان اندازه که این عمل تنها می‌تواند وضع خاص خود را داشته باشد. بدین معنی است که این عمل به‌حداعلی فی‌نفسه مسؤول است.

خصلت خود - تصدیقی بنیاد موضوع فلسفی را به صورت موضوع مسؤل تشکیل می دهد. این موضوع بدین عنوان موضوع تفلسف می باشد.

۲. هرمنوتیک علیه ایده آلیسم هوسرل

امکان دارد که بتوان علم تفسیر را، نظریه به نظریه، نه در مقابل پدیدارشناسی بطور کلی و بدین عنوان، بلکه در مقابل ایده آلیسم هوسرل قرارداد. این تقابل راهی است لازم برای برقراری ارتباطی حقیقی و 'دیالکتیکی' بین این و آن.

الف. کمال مطلوب علمیت، که مورد نظر ایده آلیسم هوسرل به عنوان آخرین توجیه می باشد، حد بنیادی خود را در شرایط وجودشناختی ادراک می یابد.

این شرایط وجودشناختی را می توان به عنوان غایت بیان کرد. با این وصف این مفهوم نیست که من آن را نخستین مفهوم تلقی خواهم کرد، زیرا به صورت عباراتی منفی، شرایطی کاملاً مثبت را تعیین می کند، که بهتر است به وسیله مفهوم وابستگی بیان شود. این مفهوم بی واسطه شرایط هر گونه توجیهی و بنیادی را تعیین می کند که نمی توان از آن تجاوز کرد، بدین معنی که این شرایط همیشه مسبق به رابطه ای است که با آن همراه است. آیا می توانیم بگوییم که این رابطه رابطه با متعلق و موضوع است؟ قطعاً خیر. آنچه هرمنوتیک در ایده آلیسم هوسرل نخست مورد سؤال، قرار می دهد این است که کشف بیکران و طی ناشدنی حیث التفاتی را در مفاهیمی مندرج می داند که دامنه اهمیت آن یعنی رابطه موضوع و محمول را تضعیف می کند. مفاهیمی که نمایانگر ضرورت جستجوی چیزی است که موجب وحدت معنی موضوع و لزوم بنیاد نهادن این وحدت در ذهنیت موجد آن است: نخستین بیان هرمنوتیک می خواهد بگوید که معضل عینیت پیشاپیش مستلزم رابطه جامعی است که موضوع به اصطلاح مستقل و محمول به اصطلاح مخالف را شامل می گردد. من این رابطه جامع یا فراگیر را در اینجا وابستگی می نامم. همین تقدم وجود شناختی وابستگی متضمن این است که مسأله بنیاد دیگر نمی تواند صرفاً با مسأله آخرین توجیه متقارن باشد. آری، هوسرل نخستین کسی است که با پوخته یا تعلیق ناپیوستگی بین عمل استعلایی بنیاد و کار داخلی خاص هر علم به منظور فراهم آوردن بنیادهای خاص خود را خاطر نشان کرده است. بسی بالاتر از آن، وی پیوسته ضرورت توجیهی را تشخیص می دهد که واضح آن پدیدارشناسی استعلایی نمونه از قبل برقرار شده *Mathesis universalis* است. از این نظر، همان طور که بعداً گفته خواهد شد، وی شرایط پدیدار شناختی هرمنوتیک را عنوان می کند.

ولی هرمنوتیک می‌خواهد به‌طور دقیق نظریه هوسرل را در باب ناپیوستگی بنیاد استعلایی و مبنای شناخت‌شناسی بنیادی گرداند.

از نظر علم تفسیر، مسأله آخرین بنیاد باز هم به‌همان حوزه اندیشه عینیت‌ساز تعلق دارد، تا زمانی که کمال مطلوب علمیت بدین عنوان مورد سؤال قرار نگرفته باشد. این بنیادیگری مسأله است که از اندیشه علمیت به شرایط وجود شناختی وابستگی می‌رسد که به‌توسط آن کسی که سؤال می‌کند سهمی در عین چیزی دارد که درباره آن سؤال می‌کند و توضیح می‌خواهد.

همین وابستگی است که بعداً به‌عنوان غایت شناخت مفهوم گردیده است. اختلاف جزئی منفی که عین واژه غایت دربردارد، با این وصف در رابطه کاملاً مثبت وابستگی دخالتی ندارد - که تجربه هرمنوتیکی کماهی می‌باشد - همان وابستگی که ذهنیت قبلاً مدعی شده است که آخرین مبنا و بنیاد آن است. این ادعا، این بی‌اعتدالی، این اختلاط، از طریق رویارویی رابطه وابستگی را به‌عنوان غایت ظاهر می‌گرداند.

هیدگر این وابستگی را با اصطلاح وجود - در - جهان بیان کرده است. این هر دو مفهوم معادل هم می‌باشند. عبارت 'وجود - در - جهان' هر چه بیشتر تقدم توجه به‌نگاه و ویژگی افقی را بیان می‌کند که ما بدان وابسته‌ایم. بدرستی همین وجود - در - جهان است که بر تفکر سابق است. با همین عمل به‌اولویت مقوله وجود شناختی و دازاین، که ما هستیم، بر مقوله شناخت‌شناختی و روان‌شناسی موضوع عنوان شده - گواهی داده شده است. من با پیروی از گادامر به‌رغم فشرده‌گی مفهوم این عبارت "وجود - در - جهان"، مفهوم وابستگی را ترجیح می‌دهم، که بلافاصله اختلاف با رابطه موضوع - محمول را پیش می‌آورد و مقدمه بعدی مفهوم جدایی و فاصله را فراهم می‌آورد که از نظر منطق جدلی با آن همراه و متلازم است.

ب. در مقابل ضرورت بازگشت به شهود برطبق نظر هوسرل، ضرورت بودن واسطه تفسیر برای هرگونه ادراک قرار دارد.

جای تردیدی باقی نیست که این اصل از شناخت‌شناسی علوم تاریخی اقتباس شده است. بدین عنوان، این اصل به‌حوزه شناخت‌شناسی تعلق دارد و شلایرماخر و دیلتای حدود آن را مشخص کرده‌اند. با این وصف، اگر تفسیر چیزی جز مفهوم تاریخی - تفسیری نباشد، این مفهوم نیز به اندازه علوم انسانی کماهی منطقه‌ای است. ولی کاربرد تفسیر در علوم تاریخی - تفسیری تنها نقطه استقرار مفهوم کلی و عام تفسیری است که دارای وسعت و گسترشی به همان اندازه ادراک، و سرانجام به اندازه وابستگی دارد. و بدین عنوان از

صرف روش‌شناسی شرح و تفسیر و واژه‌شناسی برتر می‌رود و کار توضیح (explicitation) را معین می‌کند که همراه با هرگونه تجربه هرمنوتیکی است. در "تفسیر" در وجود و زمان بنابر تذکر هیدگر بسط ادراک برطبق ساختار 'چونان که' (Als) می‌باشد.^{۱۱} ولی با چنین عملی وساطت 'چونان که'، "توضیح سبب تغییر ادراک به چیز دیگری نمی‌شود بلکه سبب صیوروت فی نفسه آن است" (همانجا).

این وابستگی تفسیر برادراک این مطلب را روشن می‌کند که روشنگری و توضیح هم‌چنین همیشه مقدم بر تفکر است و برتشکیل محمول به‌توسط موضوع برتر سبقت دارد. این پیشینه توضیح و روشنگری که از طریق 'ساختار پیش‌بینی و انتظار' بیان می‌شود که هرگز نمی‌گذارد روشنگری بدون فرض قبلی وضعی که صرفاً از پیش - داده شده باشد، بر محمول خود به‌صورت پیش‌خواست (Vorhabe) پیش - نگاه (Vor-sicht) پیش - فهم (Vor - Griff) و پیش - اندیشه (Vor - Meinung) سبقت داشته باشد،^{۱۱} من در اینجا این عبارت بسیار معروف هیدگر را تفسیر نمی‌کنم. نکته مهم خاطر نشان کردن این مطلب است که به‌کار آوردن ساختار "چونان که" بدون به‌کار آوردن ساختار "پیش‌بینی" غیر ممکن است. تصور 'معنی' تابع شرط دوگانه چونان (Als) و پیش (Vor) می‌باشد: 'معنی' که با کسب دید مقدماتی و پیش‌بینی ساختار یافته است، طرح افقی را تشکیل می‌دهد که بر مبنای آن هر چیز بدین یا بدان صورت درک خواهد شد.^{۱۲} بدین منوال حوزه تعبیر و تفسیر به همان اندازه حوزه ادراک پهناور است که هرگونه طرح معنی را در وضع و موقعی شامل می‌گردد. کلیت تفسیر به‌چندین صورت روشن ظاهر می‌گردد. عادی‌ترین این موارد همان عرف و استعمال 'زبانهای طبیعی' در موقعیت محاوره است. کاربرد زبانهای طبیعی، برخلاف 'زبانهای ساخته و پرداخته' که بنابر مقتضیات منطق ریاضی ساخته شده است و همه مصطلحات پایه آنها به‌شیوه اصول متعارف تعریف شده است، مبتنی بر ارزش چند نشانه‌ای واژه‌ها می‌باشد. واژه‌های زبانهای طبیعی در حوزه نشانه‌شناسی خود ظرفیت بالقوه معنی را شامل می‌باشند که بر اثر کاربرد فعلی تمام نمی‌شود، ولی مستلزم آنست که دمامد در ضمن سیاق عبارات تصفیه، معین و دست‌چین شود. تفسیر، به‌معنی هر چه اولیه‌تر این واژه، به‌همین کاربرد انتخاب و اصلاح سیاق عبارات وابسته است. تفسیر فرایندی است که در کار پرسش و پاسخ، مخاطبان مشترکاً ارزشهای سیاق عبارات محاوره خود را تعیین می‌کنند. بنابراین پیش از آنکه هرگونه علم هنر (Kunstlehre) خودمختاری شرح و تعبیر واژه‌شناسی را به‌صورت یک علم عَلم کند، نوعی فرایند خود به‌خود در تفسیر وجود دارد که متعلق

به ابتدایی‌ترین ادراک در موقعیت و وضع معین است.

محاوره مبتنی بر نوعی رابطه است بیش از حد محدودتر از آن که بتواند تمام قلمرو توضیح و توجیه را شامل گردد. محاوره، یعنی سرانجام رابطه‌ای مورب، محدود است به حدود تقابل دو نفر که روبروی هم قرار دارند. تسلسل تاریخی که آن را در بر می‌گیرد به نحوی عجیب و پیچیده‌تر می‌باشد. رابطه ذهنی کوتاه در درون تسلسل تاریخی، یا روابط بین ذهنی طولانی با میانجی نهادهای گوناگون و نقش‌های اجتماعی در مراتب دسته‌جمعی (گروه‌ها، طبقات، ملت‌ها، سنت‌های فرهنگی و غیره) هماهنگ شده است. آنچه این روابط دو جانبه ذهنی طولانی را شامل می‌شود، نوعی انتقال یا سنت تاریخی است، که این گفت‌ها و شنودها بخشی از آن است. در نتیجه توضیح و روشنگری به نحو عجیب بسی دورتر از گفتگو گسترش می‌یابد تا با وسیع‌ترین تسلسل تاریخی برابر شود.^{۱۳}

وساطت متن به همین کاربرد روشنگری به مقیاس انتقال یک سنت تاریخی برمی‌گردد، یعنی به عبارتی که به توسط خط تثبیت شده است و نیز همه اسناد و مدارک و آثار یادبودی که با خط و کتابت مشترکاً رابطه بنیادی دارند. این نسبت مشترک که متن را از آن حیث که متن است ادامه می‌دهد چنین است که معنی که در آن متدرج است در ارتباط با قصد و نیت نویسنده و به مناسبت موقعیت آغازی سخن، و به تناسب مقصد نخستین آن "خود مختار" می‌گردد. قصد و نیت، موقعیت، قوام اصیل موضع حیات (*Sitz - im - Leben*) متن را تشکیل می‌دهند. امکانات تفسیر متعدد، در این صورت از طریق متنی که بدین سان از موضع حیات آزاد شده است، باز می‌باشد. در فراسوی چند معنایی وازه‌ها در محاوره، نوعی چند معنایی متنی کشف می‌شود که ما را به قرائت جمعی می‌خواند. این مرحله تفسیر به معنی فنی شرح متون می‌باشد. دایره هرمنوتیکی بین ادراک مورد عمل خواننده و قضیه‌هایی می‌باشد که با عین متن شروع می‌شود. بنیادی‌ترین شرط دایره تأویل در ساختار ادراک قبلی است که مربوط به رابطه هرگونه توضیح با ادراکی است که بر آن سبقت دارد و آن را شامل می‌شود.

از چند نظر گسترش هرگونه ادراک به صورت تفسیر، با طرح هوسرل در باب آخرین بنیاد تضاد دارد؟ اساساً آنچه مربوط به هرگونه تفسیر است مفسر را میانجیگری تام و تام قرار می‌دهد که هرگز در آغاز یا پایان جای ندارد. ما به طور ناگهانی درست به میان محاوره‌ای فرامی‌رسیم که از قبل شروع شده است و می‌کشیم تا در آن جهت خود را بیابیم تا به نوبه خود در آن سهمی برعهده بگیریم. باری کمال مطلوب یک بنیاد شهودی همان ایده‌آل تفسیری است که، در لحظه‌ای معین، به صورت رؤیا و بینش در می‌آید. این فرضیه همان

فرضیه ایست که گادامر آن را 'میانجیگری تام و تمام' نام می دهد. تنها میانجیگری تام و تمام می تواند معادل شهودی باشد که هم اولین است و هم آخرین. پدیدار شناسی ایده آلیستی، بنابر این، نمی تواند از ادعای خود در مورد برترین بنیاد دفاع کند، مگر این که ادعاهای هگل در باب دانش مطلق را به شیوه ای از سر گیرد که دیگر نظری نیست، بلکه شهودی است. بنابر این خود فرضیه هرمنوتیک فلسفی است که تفسیر جریانی است که باز است و هیچ رؤیتی آن را محدود و محصور نمی سازد.

ج. این که محل آخرین بنیاد عینیت باشد و هر گونه استعلاء مردد و درونباشی غیر قابل شک باشد. این امر به نوبه خود به سرحد اعلی مشکوک می شود، به محض این که روشن شود که "فکر می کنم" دکارت خود نیز تابع آن تقد اصولی است که پدیدارشناسی در مورد هر ظهوری و نمودی به کار می برد.

نیرنگهای معرفت نفس بیش از حقه های شیء تصنعی و پیچیده است. ما شکی را به خاطر داریم که با سؤال "وجود در آنجا چیست؟" هیدگر (هستی و زمان بند ۲۵) همراه است: "آیا به نحو ماتقدم مسلم می گردد که دسترس به وجود - در - آنجا باید عبارت از نوعی تفکر و امعان نظر نظری محض در باب من به عنوان محور اعمالی باشد که عنوان می کند؟ و آیا این شیوه طرح 'وجود - آنجا' بنابر تجزیه و تحلیل وجودی، نوعی فریبکاری و حتی فریبکاری ای است که بنیاد آن در وجود - آنجا قرار دارد؟ شاید حقیقت داشته باشد که وجود - آنجا با عادی ترین توضیح خواهی هایی که برای خود طرح می کند، پیوسته از خود می پرسد: 'من آن هستم' و بدون تردید وقتی چنین وجودی نباشد جار و جنجال او هر چه بیشتر است؟ و صفت مشخصه وجود - آنجا، وجودی که همیشه از آن من است، بنیاد همان وجود در آنجایی است که قبل از هر چیز و اغلب، خود آن نباشد؟ و آیا تجزیه و تحلیل وجودی، که من را به عنوان امری مسلم مبدا کار خود قرار داده است، در دامی می افتد که وجود - آنجا فی نفسه خود - به صورت تفسیر کاذب بدیهی و بلاواسطه از همان خود در راهش می گسترده؟ آیا ممکن نیست محقق گردد که افق وجودشناسی ضروری برای تعیین آنچه به عنوان حقیقت مسلم محض به فکر ما می رسد، خود از نظر بنیادی نامتعیین می ماند؟"^{۱۴}

من در اینجا نیز به فلسفه هیدگر، حرف به حرف، متمسک نمی شوم، بلکه به قدر سعی خویش آن را ادامه می دهم. در تقد ایده نولوزی ها و چه بسا به همان اندازه یا بیشتر در تحلیل روانی است که مدارک شکی را که در پرسش هیدگر "وجود - آنجا چیست؟" نهفته می باشد

جستجو خواهم کرد. امروزه نقد ایده‌تولوژیها و روانکاوی ابزاری به ما می‌دهد تا نقد عین را با نقد ذهن تکمیل کنیم. نقد ابژه، در نزد هوسرل، با قوام - شیء (*Ding - Konstitution*) وسعت یکسان دارد. این نقد همان طور که گفته‌اند مبتنی بر ویژگی فرض و گمانی تألیف طرح‌های اولیه است. ولی هوسرل تصور کرده است که معرفت نفس نمی‌تواند فرضی و گمانی باشد، زیرا از "طرح‌های اولیه" و "سیما" نشأت نمی‌کند. باری، معرفت نفس می‌تواند به دلایل دیگر فرض و گمانی باشد. به میزانی که معرفت نفس نوعی گفت و شنود نفس با خود است و در آن گفت و شنود می‌تواند منطقاً پیچیده باشد - به سبب منازعه و دخالت‌های نامشروع ساختارهای سلطه در ارتباط - معرفت نفس، به عنوان ارتباط درونی شده، نیز می‌تواند به همان اندازه که معرفت ابژه مورد تردید است مشکوک باشد، صرف نظر از این که دلایل متفاوت و خاص آن چیست.

آیا ممکن است بگویند که از طریق تقلیل میانجیگری‌های ضمیر (*ego meditans*) پدیدارشناسی از انحرافات شناخت تجربی نفس چونان که هست می‌گریزد؟ چنین کاری به معنی فراموش کردن این مطلب است که ضمیر به اصطلاح هوسرل همان "می‌اندیشم" کانت نیست که تشخیص آن کم‌تر غامض است اگر چه عاری از معنی باشد. و این بدان سبب است که ضمیر می‌تواند و باید به 'حوزه وابستگی' تقلیل یابد و چنین هم هست - و مسلماً به معنی دیگر واژه "وابستگی" که دیگر به معنی وابستگی به عالم نیست، بلکه وابستگی به همان خود است - و باید عینیت طبیعت و عینیت اجتماعات و جوامع تاریخی را بر ذه‌نیت متقابل و نه بر یک سوژه غیر مشخصی مبتنی ساخت. در این صورت، انحراف‌های ارتباط مستقیماً مربوط به قوام شبکه بین ذهنی می‌گردد که در آن طبیعتی مشترک و هویت‌های تاریخی و عام می‌تواند تشکیل یابد. نظیر شخصیت‌های عالی مرتبه‌ای که در پاراگراف پنجاه و هشت کتاب تأملات دکارتی مورد بحث است. انحراف‌های بنیادی ارتباط را باید از طریق مصطلح ضمیر و خودشناسی نظیر اوهم تصورات در قوام و بنیاد شیء مورد توجه جدی قرار داد.

به نظر من، تنها نوعی هرمنوتیک ارتباط می‌تواند وظیفه وارد کردن نقد ایده‌تولوژیها به ادراک نفس را بر عهده بگیرد.^{۱۵} و این امر هم به دوشیوه مکمل یکدیگر حاصل می‌شود. از یک جانب، هرمنوتیک می‌تواند ویژگی غلبه ناپذیر پدیده ایده‌تولوژیکی را نشان بدهد و این کار را بر مبنای تفکر خود در باب نقش پیش - ادراک در درک موضوع تربیتی و فرهنگی بطور کلی انجام بدهد. کافی است که مفهوم ادراک را که در مرحله نخست در مورد شرح متون

به کار رفته است، به مرتبه نظریه کلی پیشداوری‌هایی بالا ببرد، که با نفس ارتباط تاریخی شمول و توسعه مشترک دارد. همان طور که ادراک نادرست نوعی ساختار بنیادی شرح و تفسیر است (شلایرماخر)، پیشداوری ساختار بنیادی ارتباط در صورت‌های اجتماعی و نهادی آن است. از جانب دیگر، هرمنوتیک می‌تواند ضرورت نقد ایده‌تولوژیها را نشان بدهد، حتی اگر این نقد و سنجش به‌موجب همان ساختار پیش-ادراکی هرگز جامع نباشد. این نقد مبتنی بر عنصر فاصله است که ما هنوز از آن سخنی نگفته‌ایم، ولی متعلق به ارتباط متقابل تاریخی بدین عنوان است.

همین مفهوم فاصله اصلاح‌کننده دیالکتیکی مفهوم وابستگی است، بدین معنی که شیوه وابستگی ما به سنت تاریخی، خود وابستگی مشروط به رابطه فاصله‌ای است که بین دوری و نزدیکی در نوسان می‌باشد. این امر به معنی نزدیک گردانیدن دور (از نظر زمانی، جغرافیایی، فرهنگی، روحی) می‌باشد. وساطت متن از این لحاظ الگوی فاصله‌ای است که صرفاً، موجب دوری از خود نیست، نظیر آن بیگانگی (*verfremdung*) که گادامر در سراسر آثار خود با آن مبارزه می‌کند،^{۱۶} بلکه به معنی حقیقتی خلاقه می‌باشد. متن به نحو اعلی، تکیه‌گاه ارتباط باو به وسیله فاصله می‌باشد.

در صورتیکه چنین باشد، تأویل حق دارد که به خودی خود به ویژگی غلبه‌ناپذیر پدیدار ایدئولوژیکی و امکان آغاز کردن نقد ایده‌تولوژیها، بدون اینکه هرگز آنرا به پایان برد، توجه کند. هرمنوتیک می‌تواند چنین کند، زیرا، برخلاف ایده‌الیسم پدیدارشناختی، موضوع سخن او همیشه قدرت و تأثیر تاریخ دارد (این نکته اشارتی است به مفهوم اصطلاح معروف گادامر *Wirkungs geschichtliches Bewusstsein*)^{۱۷}. از آنجا که فاصله و دور بودگی مرحله‌ای از وابستگی است، نقد ایده‌تولوژیها را می‌توان جزء عینی و توضیحی بسط و احیاء رابطه و ادراک خود و ضمیر به حساب آورد. توسعه ادراک، از طریق شرح و تفسیر متون و اصلاح دایم آن با نقد ایده‌تولوژیها به‌حق به‌فرایند تفسیر (*Auslegung*) تعلق دارد. تفسیر متون و نقد ایده‌تولوژیها دو طریق ممتاز است که برپایه آنها ادراک به صورت تفسیر بسط می‌یابد و بدین سان آنچه هست می‌شود.

د. یک روش بنیادی مورد بحث قرار دادن اولویت ذهنیت این است که نظریه متن را محور هرمنوتیک قرار دهیم. به‌میزانی که معنی یک متن در رابطه با حیث‌التفاتی نویسنده آن مستقل می‌گردد، مسأله اساسی این نیست که در وراء متن، قصد گمشده را باز یابند، بلکه مهم آنست که در برابر متن "جهانی" را بسط دهد که متن باز یا کشف می‌کند. به‌دیگر سخن، وظیفه

هرمنوتیک جدا کردن 'شیء' از متن است (گادامر)، نه روان‌شناسی نویسنده. شیء [یا مطلب] متن با ساختار آن همان رابطه‌ای دارد که با معنی در قضیه ارجاع دارد (فرگه). همان طور که ما، در قضیه، دیگر به معنایی قناعت نمی‌کنیم که موضوع ایده‌آل آن است، بلکه گذشته از آن در باب مرجع آن هم پرسشهایی از خود می‌کنیم، یعنی در باب مدعا و ارزش حقیقت آن، به همین نحو در متن، نمی‌توانیم به ساختار درون ذاتی به دستگاه درونی وابستگی‌هایی اکتفاء کنیم که محصول و معلول تلاقی و تداخل آن 'قوانین' است که متن باز می‌سازد. ما علاوه بر این می‌خواهیم جهانی را توضیح و روشن کنیم که متن آن را بر صحنه می‌آورد. با ذکر این مطلب، از آن بی‌خبر نیستیم که اهمیت مقوله‌ای متونی که ادبیات نام می‌دهیم - یعنی تخیل روایی، درام، شعر - گویی هر گونه رجوع به عالم واقع روزمره را باطل می‌کند، تا جایی که گویی زبان به خود نهایت مرتبه را وعده می‌دهد، انگار که آن را به حکم وظیفه ارجاع به سخن معمولی تجلیل می‌کند. ولی به درستی به میزانی که سخن خیالی این وظیفه ارجاعی مرتبه نخست را به 'تعلیق' در می‌آورد، ارجاع مرتبه دوم را آزاد می‌کند، که در آنجا جهان دیگر به مانند مجموعه اشیاء لمس کردنی جلوه نمی‌کند، بلکه همانند افقی از زندگانی ما و برنامه ما است، و خلاصه چون عالم زندگی (*Lebenwelt*) است، چون وجود - در - جهان. همین بُعد ارجاعی است که تنها با آثار تخیلی و شعر به مرحله کمال خود می‌رسد، بُعدی که مسأله هرمنوتیک بنیادی را مطرح می‌کند. مسأله دیگر نه تعریف هرمنوتیک است به عنوان جستجویی در باب نیات روان‌شناختی که در متن نهفته است، بلکه توضیح و روشنگری وجود - در - جهان است که متن آن را نشان داده است. آنچه در یک متن باید تفسیر کرد، قضیه جهان است، طرح جهانی است که می‌توان در آن سکونت گزید و در آنجا می‌توان مناسب‌ترین امکانات خود را طرح افکند. چون اصل فاصله را که پیش از این ذکر شد از سر بگیریم می‌توانیم بگوییم که متن خیالی یا شاعرانه بدان اکتفاء نمی‌کند که بین معنی و نیت نویسنده فاصله بیندازد، بلکه علاوه بر این متن را به فاصله از جهان ارجاع می‌دهد که در زبان روزمره به روشنی بیان شده است. بدین نحو، عالم واقع به وسیله آنچه شاید بتوانم 'صیرورت خیالی' نام بدهم، تغییر ماهیت داده است، تغییر ماهیتی که ادبیات در عالم واقع ایجاد می‌کند.

بنابر این در برابر ایده آلیسم هوسرل در باب این هرمنوتیک که موضوع متن محور آن است عکس‌العمل کدام است؟

موضوع اساساً چنین است: پدیدار شناسی که مع الوصف مولود کشف و ویژگی کلی

حیث‌التفات و قصد بوده است، تابع آنچه را خود سعی کرده است نیست، یعنی معنی وجدان خارج از خود آن است. بدین سان نظریه ایده‌آلیستی تشکیل معنی در شعور به‌اقنوم ذهنیت منتهی شده است. سزای این اقنوم، دشواریهایی است که قبلاً در مورد تُوازی، بین پدیدارشناسی و روان‌شناسی ذکر شد. این دشواریها گواه بر آن است که پدیدارشناسی همیشه در خطر تبدیل شدن به ذهنیت‌گرایی استعلایی قرار دارد. شیوه بنیادی پایان دادن به این ابهام همیشه نوظهور، تغییر محور تفسیر مسأله ذهنیت به محور عالم می‌باشد. این همان چیزی است که نظریه متن انجام آن را ضروری می‌سازد. و بدین منظور مسأله قصد و نیت مؤلف را تابع مسأله مطلب متن می‌گرداند.

ه. هرمنوتیک در عین این که با نظریه ایده‌آلیستی بالاترین درجه مسؤولیت ضمیر سوژه و عامل تأمل مخالفت می‌ورزد، ما را بدان می‌خواند که ذهنیت را آخرین مقوله نظریه ادراک محسوب کنیم نه اولین مقوله آن. ذهنیت، اگر لازم شود که نقشی حقیرتر از نقش منشاء بنیادی داشته باشد، باید به عنوان منشاء و اصل از بین برود.

در اینجا باز هم، نظریه متن راهنمای خوبی است. این نظریه در واقع نشان می‌دهد که عمل ذهنیت کمتر آن چیزی است که ادراک را آغاز کند و بیشتر آن چیزی است که ادراک را تمام می‌کند. این عمل پایانی ممکن است به صورت اختصاص به خود (*Zueignung*) بیان شود.^{۱۸} این عمل، آنچنان که در هرمنوتیک رماتیکی دیده می‌شود، ادعا ندارد که به ذهنیت اصلی که چه بسا معنی متن را در بر دارد، بیوندد. بلکه بیشتر به موضوع و مطلب متن پاسخ می‌دهد. و بنابر این به قضیه‌های معنی که در متن گسترش یافته است جواب می‌گوید. بنابر این طرف مقابل فاصله است که در نسبت با مؤلف و وضع و موقع و هدف و مقصد اصلی او، به متن استقلال می‌بخشد. همچنین طرف مقابل همین فاصله دیگر است که بر اثر آن بودن - در - جهان نوینی به وسیله متنی طرح افکنده شده که خود را از قید دروغ‌های روشن عالم و واقع روزمره می‌رهاند. اختصاص به خود پاسخی بدین فاصله دوگانه است که از نظر اهمیت و نیز به لحاظ ارجاع آن، به مطلب متن وابسته می‌شود. بدین منوال اختصاص به خود مرحله‌ای است از نظریه تفسیر ولی هرگز باز از راه قلب و تزویر اولویت ذهنیت را که، چهار نظریه قبلی ابطال آن را اخطار می‌کنند، به عرصه نمی‌آورد.

این که اختصاص به خود متضمن بازگشت به برترین درجه ذهنیت نیست، گویی مورد گواهی شیوه ذیل می‌باشد: اگر باز هم این مطلب حقیقت دارد که هرمنوتیک به صورت درک ضمیر انجام می‌شود، باید ذهنیت‌گرایی این قضیه را اصلاح کرد و گفت که خود را ادراک

کردن، درک خود در برابر متن است، در این صورت آنچه اینک دیدگاه اختصاص به خود است، از دیدگاهی سلب اختصاص به خود می‌باشد. اختصاص دادن یعنی این که آنچه را بیگانه بوده است خاص خود گردانیم. آنچه اختصاص یافته است، به درستی همان مطلب متن است. ولی مطلب متن تنها در صورتی خاص می‌گردد که من خود را از خود سلب اختصاص کنم، بگذارم که موضوع متن شوم. در این صورت من، صاحب اختیار خود خودم را با خود، با شاگرد متن معاوضه کرده‌ام.

علاوه بر این می‌توان این فرایند را با اصطلاح فاصله بیان کرد و از نوعی فاصله خود از خود سخن گفت، که در باطن اختصاص به خود قرار دارد. این فاصله همه استراتژی‌های سوءظن را در نقد ایدئولوژی‌ها به کار می‌اندازد، چیزی که پیش از این ذکر شد، یکی از صور اصلی آن است. فاصله، به اشکال و صور مختلفه، به وجه احسن مرحله بحرانی ادراک را تشکیل می‌دهد.

این برترین و اصولی‌ترین صورت فاصله موجب انهدام ادعای ضمیر در مورد منشاء آخرین می‌گردد. ضمیر باید برای خود، 'صیوروت‌های خیالی' را عهده‌دار گردد که به وسیله آنها شاید بتواند با 'صیوروت‌های خیالی' در باب واقعیتی پاسخ بدهد که ادبیات تخیلی و شعر بیش از هر صورت دیگر بیان، به وجود می‌آورند. همین سبک و اسلوب پاسخ به... است که هرمنوتیک در برابر ایده آلیسم حداعلای مسؤولیت خود علم می‌کند.

۲- در راه نوعی پدیدارشناسی هرمنوتیکی

نقد هرمنوتیک ایده آلیسم هوسرلی، به نظر من روی دیگر منفی پژوهشی نیست که جهتی مثبت پیش می‌گیرد و من، در اینجا، آن را عنوان برنامه‌ای و کاوشی از "پدیدارشناسی هرمنوتیکی" می‌دهم. آزمون و بررسی حاضر مدعی آن نیست که این پدیدارشناسی هرمنوتیکی را به کار اندازد و به اصطلاح "بسازد". و بدان قناعت می‌کند که امکان آن را نشان بدهد، در وراه نقد ایده آلیسم هوسرل از یک جانب ثابت کند که پدیدارشناسی باز هم پیش فرض تجاوزناپذیر هرمنوتیک است، و از جانب دیگر این که پدیدارشناسی نمی‌تواند برنامه قوام و بنیاد خود را بدون تقوم به صورت تفسیر زندگانی ضمیر، به مرحله اجراء درآورد.

الف. بنیادی‌ترین پیش‌فرض پدیدارشناختی فلسفه تفسیر این است که هر مسأله راجع به هر 'موجود' مسأله‌ای است در باب معنی و مفهوم 'موجود'.

بدین منوال، ما، از نخستین صفحه‌های کتاب هستی و زمان چنین می‌خوانیم که مسأله از یاد رفته، همان مسأله معنی هستی است. از این نظر مسأله وجودشناختی مسأله‌ایست پدیدارشناختی. مسأله‌ایست هرمنوتیکی به همان میزان که این معنی مکتوم مانده است، مسلماً نه فی‌نفسه، بلکه در مواردی که وصول بدان تحریم شده است. اما برای این که مسأله‌ای هرمنوتیکی شود - مسأله در باب معنی مکتوم مانده - باید مسأله مرکزی پدیدارشناسی به‌عنوان مسأله راجع به معنی باشد.

از این جهت، انتخاب روش پدیدارشناختی در مقابل روش طبیعت‌گرایانه-عینیت‌گرایانه، از پیش فرض شده است. بنابراین انتخاب در مورد معنی، کلی‌ترین پیش‌فرض هرمنوتیک است.

ممکن است بعضی ایراد کنند که تأویل قدیمی‌تر از پدیدارشناسی است. حتی پیش از آنکه هرمنوتیک در سده هیجدهم بار دیگر مورد عنایت قرار گیرد؛ شرح و تفسیر کتب مقدس و نوعی فقه‌اللغه کلاسیک و متداول از قدیم وجود داشته است که از این نوع یا آن نوع معنی هواداری کرده است. این مطلب کاملاً درست است. ولی هرمنوتیک نوعی فلسفه تفسیر و تلقی نمی‌شود - و نه صرفاً نوعی روش‌شناسی شرح و بیان و فقه‌اللغه تلقی می‌گردد - که اگر به شرایط امکان شرح و فقه‌اللغه، در وراء نظریه متن به‌طور کلی برسیم، به شرط زبانی یعنی به‌شأن زبانی (*Sprachlichkeit*) هرگونه تجربه ارجاع می‌دهد.^{۱۹}

بنابراین، همین شرط زبانی، خود، دارای پیش‌شرطی است که همان نظریه کلی معنی است. باید فرض کرد که تجربه با تمام وسعت دامنه خود (آنچنان که هگل آن را درک می‌کرد، و در متن معروف هیدگر در باب "مفهوم تجربه در نزد هگل" دیده می‌شود^{۲۰}) قابلیت بیان اصل را دارد. تجربه می‌تواند گفته شده باشد و مستلزم آن است که گفته شود. آوردن تجربه به قلمرو زبان، به معنی تغییر دادن آن به چیزی دیگر نیست، بلکه با بیان روشن و بسط آن، موجب می‌شود که تجربه همان که هست گردد.

پیش‌فرض 'معنی' که شرح و بیان و فقه‌اللغه در سطح بعضی مقوله‌های متن به مرحله عمل می‌آورند، چنین است، و این مقولات در سنت تاریخی، سهمی اداء کرده‌اند. شرح و بیان و فقه‌اللغه کاملاً می‌توانند از نظر تاریخی بر حصول آگاهی پدیدارشناختی سبقت داشته باشند و این آگاهی از نظر بنیاد بر آنان تقدم دارد.

در حقیقت، تعبیر و بیان این پیش فرض به‌زبانی غیر ایده‌آلیستی دشوار است. قطع رابطه وضع و روش پدیدارشناختی و روش طبیعت‌گرایانه - یا آن طور که می‌گویند، انتخاب به نفع معنی - در واقع با انتخاب به نفع شعور که معنی در آن پیش می‌آید یکسان می‌گردد. آیا با معوق گذاشتن هر گونه اعتقاد به هستی نیست که می‌توان به‌بعد معنی دسترسی یافت؟ در این صورت آیا توقیف هر گونه تصدیق و تکذیب "وجود فی نفسه" به‌خودی خود وقتی به انتخاب به نفع معنی می‌پردازیم حاکی از پیش فرض نیست؟ آیا هر گونه فلسفه به این معنی ایده‌آلیستی نیست؟

این الزامات به‌هیچ وجه الزامی به‌بار نمی‌آورد، نه در عمل و نه در حکم. در واقع، به‌نظر من صرفاً از لحاظ تاریخی، وقتی به "تأملات و تفکرات دکارتی" هوسرل در کتاب پژوهشهای منطقی رجوع شود، آن الزامات بالفعل چنین نیستند، و نوعی حالت پدیدارشناسی را باز می‌یابیم که در آن مفاهیم بیان و معنی، شعور و قصد، شهود عقلی، فراهم شده‌اند، بدون این که ارجاع در معنی ایده‌آلیستی آن دخالت داشته باشد. بر عکس، نظریه حیث‌التفاتی به‌صراحت چنین عنوان می‌کند که اگر معنی برای یک شناخت است، پیش از آن که شعور چیزی باشد که شناخت متوجه آن می‌شود، یا آنطور که سارتر در مقاله شایان توجهی در سال ۱۹۳۷^{۲۱} می‌گفت، چیزی باشد که شناخت به‌سوی آن مستقل می‌شود، هیچ شناختی شناخت و وقوف نفس نخواهد بود. آیا این که شعور خارج از در خود بودن باشد، و به‌جانب معنی باشد پیش از آنکه معنی برای خود باشد، بویژه پیش از آنکه شعور برای فی‌نفسه بودن باشد، همان چیزی نیست که متضمن کشف مرکزی پدیدارشناسی است؟ بدین ترتیب، رسیدن به معنی غیر ایده‌آلیستی ارجاع، یعنی وفادار ماندن به کشف بزرگ پژوهشهای منطقی، یعنی این که مفهوم منطقی دلالت - آنطور که مثلاً فرگه متداول کرده بود - از مفهوم وسیع‌تر دلالت جدا شود، و به‌همان اندازه حیث‌التفاتی گسترش یابد. بدین کیفیت حق سخن گفتن از معنی ادراک حسی و 'معنی' تخیل، و معنی اراده و غیره ادا شده است. این تبعیت مفهوم ذهنی و منطقی دلالت از تصور ذهنی کلی معنی، به‌راهنمایی نظریه حیث‌التفاتی، به‌هیچ روی متضمن آن نیست که ذهنیت استعلایی بر معنایی تسلط داشته باشد که خود به‌سوی آن راه می‌برد. بر عکس، پدیدارشناسی را می‌توان در جهت مخالف سوق داد، یعنی به‌جانب تقدم معنی بر وجدان نفس و شناخت خویشتن.

ب. هرمنوتیک به‌شیوه‌ای دیگر ما را به‌پدیدارشناسی رجوع می‌دهد، یعنی شیوه‌ی توسل

آن به فاصله، در عین تجربه وابستگی. در واقع، فاصله، به موجب هرمنوتیک با اصل تعلیق به مبنای پدیدارشناسی بی ارتباط نیست، بلکه با نوعی تعلیق بی ارتباط است که به معنی غیر ایده آلیستی و به منزله وجهه‌ای از حرکت قصدی شعور به سوی معنی تفسیر شده باشد. برای هر شعور معنی در واقع یک مرحله فاصله و دور قراردادن امر احساس شده یا عالم واقع است، بدین صورت که ما تنها و تنها بدان می‌پیوندیم. پدیدارشناسی آنگاه آغاز می‌شود که ما 'زیستن' - یا 'باز زیستن' را بر نمی‌تاییم و امر احساس شده و عالم واقع را ناتمام می‌گذاریم تا آن را معنی کنیم. از همین رهگذر است که تعلیق و هدف و رویکرد معنی با هم رابطه دارند.

در مورد زبان به سهولت می‌توان این رابطه را تشخیص کرد. نشانه زبان شناختی، فی الواقع اگر موضوع نباشد، نمی‌تواند ارزشی داشته باشد. نشانه، بدین سان، متضمن نوعی ویژگی سلبی خاص می‌باشد. جریان امور چنان است، که گویی برای ورود به جهان نمادی، فاعل ناطق می‌بایست 'جعبه‌ای خالی' در اختیار داشته باشد که کاربرد نشانه‌ها بر پایه آن آغاز شود. تعلیق امری است بالقوه، عملی تخیلی که تمام فعل و انفعالی را آغاز می‌کند که به توسط آن نشانه‌ها را در برابر اشیاء و نشانه‌های دیگر رد و بدل می‌کنیم و صدور نشانه‌ها را در برابر دریافت آنها مبادله می‌کنیم. پدیدارشناسی از عطف و بازگشت صریح همین امر بالقوه است که آن را به مرتبه و منزلت عمل، و رمزی فلسفی ترقی می‌بخشد. پدیدارشناسی آنچه را صرفاً جنبه عمل داشته است موضوعی می‌کند. و از همین طریق معنی را به عنوان معنی ظاهر می‌گرداند.

همین رمز فلسفی است که هرمنوتیک در منطقه‌ای که خاص خود اوست دنبال می‌کند، یعنی در منطقه علوم تاریخی و، به طور کلی‌تر، در علوم انسانی. امر احساس شده‌ای که هرمنوتیک می‌کوشد آن را وارد عالم زبان کند و به مرتبه معنی ترقی دهد، ارتباط متقابل تاریخی است که انتقال اسناد و مدارک مکتوب، تألیفات و تصنیفات، نهادها، آثار یادبودی که گذشته تاریخی را برای ما حاضر می‌سازد، واسطه و میانجی آنست. آنچه 'وابستگی' نام دادیم چیز دیگری به جز پیوستگی به این امر احساس و ادراک شده تاریخی نیست، یعنی همان چیزی که هگل 'جوهر' آداب و اخلاق می‌نامید. از جانب هرمنوتیک، شناختی که در معرض تأثیر تاریخی قرار دارد، مطابق با امر احساس و ادراک شده پدیدارشناسی است. به همین دلیل فاصله هرمنوتیکی با وابستگی همان نسبتی دارد که در پدیدارشناسی، تعلیق با امر احساس و ادراک شده دارد. هرمنوتیک خود نیز وقتی آغاز می‌شود که ما به تعلق داشتن

به سنت انتقال یافته قانع نیستیم و رابطه وابستگی را ناتمام می‌گذاریم و به معنی کردن آن روی می‌آوریم.

این ترازوی اهمیتی قابل ملاحظه دارد و این در صورتی است که هرمنوتیک باید مرحله مهم بحرانی برای خود عهده‌دار گردد، همان مرحله شکی که بر پایه آن نقد ایده‌تولوژیها، نوعی تحلیل روانی و غیره تشکیل می‌شود. این مرحله بحرانی نمی‌تواند جزء رابطه وابستگی باشد جز این که فاصله و وابستگی ذات مشترک داشته باشند. این که چنین چیزی ممکن باشد، بسته به آن است که پدیدارشناسی، امر بالقوه استقرار 'خانه خالی' را به مرتبه تصمیم فلسفی ارتقاء دهد و همین امر به فاعل امکان دهد که آنچه را احساس و ادراک کرده است، و تعلق خود به سنتی تاریخی را و به طور کلی تجربه خود را معنی بدهد.

ج. هرمنوتیک علاوه بر این با پدیدارشناسی در اشتقاق معانی مربوط به طراز زبان شناختی شرکت دارد.

از این لحاظ، به سهولت می‌توان نظریه‌های بسیار معروف هرمنوتیک را به ریشه پدیدارشناختی آنها رسانید. می‌توان انعکاس این را در جدیدترین نظریه‌های گادامر، حتی در حقیقت و روش، در شهادت خصلت ثانوی معمای زبان مشاهده کرد. حتی اگر درست باشد که هر تجربه دارای بُعد زبانی است و این ویژگی زبانی 'Sprachlichkeit' بر هر تجربه‌ای نشانی و اثری می‌گذارد، با وجود این نباید فلسفه هرمنوتیکی را با ویژگی زبانی آغاز کرد و نخست در باب آن همان چیزی گفت که مناسب زبان است. به همین جهت فلسفه با تجربه هنر آغاز می‌گردد، و این تجربه ضرورتاً جنبه زبان شناختی ندارد. بلکه بسیار بالاتر از آن، در این تجربه، وجودشناسانه‌ترین جهات تجربه بازی به معنای تئاتری کلمه امتیاز و برتری دارد.^{۲۲} در واقع در شرکت کردن بازیگران در بازی است که نخستین تجربه وابستگی را می‌بینیم که ممکن است از جانب فیلسوف مورد پرسش قرار گیرد. و در بازی است که تشکیل عمل کرد نمایش یا ارایه (Darstellung) را مشاهده می‌کنیم، که بی‌تردید طالب واسطه زبان شناختی است، ولی مستقیماً بر سخن تقدم دارد و شامل آن است. همچنین در حقیقت و روش سخن چیزی نیست که در گروه دوم تجربه تفسیر شده، مقام اول را داشته باشد. آگاهی به هستی در معرض اثرات تاریخی^{۲۳} است که تفکر تام و تمام در باب پیشداوریها را غیرممکن می‌سازد و بر هر گونه عینی گردانیدن گذشته به توسط مورخ سبقت دارد و به وجوه زبانی خاص انتقال گذشته تقلیل پذیر نیست. متون، اسناد و مدارک، آثار یادبودی تنها یک واسطه در میان واسطه‌های دیگر را عرضه می‌دارند، که بنا به دلایل ذکر

شده پیش، از این نمونه می‌باشد، بازی فاصله و نزدیکی که تشکیل دهنده ارتباط تاریخی است، همان است که بیشتر با زبان ارتباط دارد و کمتر مولود زبان است. این شیوه تابع گرداندن ویژگی‌های زبانی به تجربه که با زبان مربوط می‌شود، کاملاً به رفتار هیدگر در کتاب هستی و زمان وفادار است. به خاطر داریم که چگونه تجزیه و تحلیل دازاین طرح بیان (*Aussage*) که آن نیز همان طرح و دلالت منطقی است، یعنی دلالت‌های به معنی اخص (*Bedeutungen*) را تابع طرح سخن (*Rede*) می‌گرداند، یعنی، همان طرح که به قول او با نظم وضع و موقع (*Befindlichkeit*) و ادراک (*Verstehen*)، که این خود ادراک طرح است، منشاء مشترک دارند.^{۲۴} بدین کیفیت نظم و مرتبه منطقی مسبوق بر 'گفتن' است که ملازم و پیوسته با 'یافت شدن' و 'قهמידن' می‌باشد. در نتیجه هیچگونه خودمختاری نمی‌تواند مورد ادعای نظم منطوق‌ها باشد. این نظم ما را به ساختارهای وجودی که تشکیل دهنده وجود - در جهان است احاله می‌دهد. به نظر من همین احاله و ارجاع مرتبه زبان‌شناختی به ساختار تجربه (که در بیان و سخنی است که به زبان می‌آید)، مهمترین پیش فرض پدیدارشناختی هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد.

از آغاز عصر ظهور تحقیقات منطقی، در واقع، می‌توان شاهد نهضتی بود که محدود کردن دلالت منطقی را در ضمن عبارت‌های منطقی زبان در نظریه کلی حیث‌التفاتی روا می‌دارد. این نهضت ایجاب می‌کند که نمونه و الگوی رابطه حیث‌التفاتی از مرتبه منطقی به مرتبه ادراکی تغییر مکان بدهد، در آنجا که نخستین رابطه دلالت بر اشیاء از نظر ما شکل می‌گیرد. پدیدارشناسی، با همین عمل، به سطح پیشگویی دلالت می‌رسد که باز هم تحقیقات منطقی در آن به سطح پیش از پیشگویی به معنی خاص، وابسته است، جایی تجزیه و تحلیل مربوط به شناسایی بر تجزیه و تحلیل مرتبط با زبان‌شناسی تقدم دارد. بدین سان، هوسرل در ایده‌ها تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید پوست بیان پوستی است ذاتاً نابارور.^{۲۵} و در واقع هم، تجزیه و تحلیل وابستگی‌های متقابل اندیشه و اندیشیده علمی ممکن است به جاهای بسیار دور کشیده شود، بدون این که پیوندهای زبان‌شناختی چنانکه هست مورد توجه قرار گیرد. سطح استراتژیک خاص پدیدارشناسی، در آن صورت اندیشیده (*noème*) است با دگرگونی‌های آن (حضور، حضوری گرداندن، خاطره‌ها، خیال‌ها و غیره)، طریقه‌های اعتقاد آن (یقین، شک، تخمین و غیره)، و درجات امور بالفعل و بالقوه آن. همین تشکیل اندیشیده کامل (*noème complet*) است که بر مرتبه زبان‌شناختی به معنی خاص سبقت دارد، که در آنجا کارکردهای نامگذاری و پیشگویی، ارتباط صرفی و نحوی و غیره

به وضوح بیان می‌شود.

این نحوه تايغ گردانیدن مرتبه زبان‌شناختی به مرتبه پیش از زبان‌شناسی تحلیل اندیشیده، ظاهراً نمونه‌ای برای هرمنوتیک است. هنگامی که هرمنوتیک تجربه زبان را به همه تجربه زیبایی‌شناختی و تاریخی ما تابع می‌کند، در مرتبه علوم انسانی، نهضت آغاز نشده با هوسرل را در مرتبه تجربه ادراکی ادامه می‌دهد.

د. قرابت بین محمول مقدم پدیدارشناسی و هرمنوتیک به همان اندازه نزدیک است که از نظر هوسرل پدیدارشناسی خود به توسعه پدیدارشناسی ادراک در راستای هرمنوتیک تجربه تاریخی آغاز کرده است، و روشن است که چگونه بدین کار پرداخته است.

از یک جانب، هوسرل پیوسته الزامات خاص زمانی تجربه ادراکی را بسط داده است. و بدین‌سان، با تجزیه و تحلیل‌های ویژه خود، وارد راه تاریخی بودن تجربه بشری در مجموعه خود گردیده است. بویژه پیوسته مسلم‌تر و روشن‌تر شده است که ویژگی فرض و گمانی، نامتناسب، ناتمامی که در تجربه ادراکی از ساختار زمانی حاصل می‌شود می‌توانست صفت متمایز تجربه تاریخی در مجموع خود باشد. الگوی جدید حقیقت بدین متوال چه بسا از پدیدارشناسی ادراک نتیجه می‌شد که امکان داشت آن را به قلمرو علوم تاریخی - هرمنوتیکی نقل مکان دهد. این همان نتیجه‌ای است که مرلوپونتی از پدیدارشناسی هوسرل گرفته است.

از جانب دیگر، تجربه ادراکی روز بروز بیشتر به صورت قطعه‌ای ظاهر می‌شد، که به طور تصنعی از رابطه با 'عالم زندگی' جدا و بی‌واسطه حامل ویژگی تاریخی و فرهنگی است. من در اینجا به فلسفه عالم زندگی و دوره بحران‌ها تأکید نمی‌کنم، که علاوه بر این تجزیه و تحلیل معاصر دازاین هیدگر می‌باشد. برای من همین کافی است که بگویم بازگشت به طبیعت عینیت یافته و ریاضی شده عالم زندگی از طریق علم گالیله و نیوتن عین اصل بازگشتی است که هرمنوتیک می‌کوشد تا در جای دیگر در نظام علوم انسانی انجام بدهد، و این کار وقتی انجام می‌شود که هرمنوتیک قصد دارد از عینی گردانیدن توضیحات علم تاریخ و جامعه‌شناسی به تجربه هنری و تاریخی و زبانی برسد که بر این عینی گردانیدن‌ها و این توضیحات سبقت دارد و حامل آنهاست. بازگشت به عالم زندگی به همان اندازه می‌تواند این نقش پارادایم را برای هرمنوتیک، ایفا کند که عالم زندگی با هرگونه بی‌واسطگی بیان‌ناپذیر مشتبه نشده باشد و با پوسته ظاهری حیاتی و عاطفی تجربه بشری یکی نشده باشد، در عین حال حاکی از این ذخایر حواس و افزون بر آن حس تجربه زنده باشد، که روش عینی و

توضیحی را میسر می‌سازد.

ولی این تذکرات اخیر، دیگر چندی است که ما را به نقطه‌ای کشانیده است که در آن پدیدارشناسی نمی‌تواند پیش‌فرض هرمنوتیک باشد، مگر به‌میزانی که، در مقابل، خود حامل پیش‌فرض هرمنوتیک باشد.

۲. پیش‌فرض هرمنوتیکی پدیدارشناسی

مقصود من از پیش‌فرض هرمنوتیکی برای پدیدارشناسی اساساً ضرورت درک روش آن به‌عنوان نوعی شرح و تفسیر، توضیح و تفسیر است. اگر ما به‌متون دوره‌تقدما که هم‌اکنون ذکر شد رجوع نکنیم، بلکه به‌متون دوره‌منطقی و دوره‌ایدۀ آلیستی رجوع کنیم استدلال پرجذاب خواهد بود.

الف. توسل به شرح و تفسیر در تحقیقات منطقی.

مرحله شرح و تفسیر در نخستین تحقیق منطقی با کوشش برای رسانیدن اعمال عطاکننده دلالت به‌مرتبۀ شهود هم‌زمان است (فصل دوم، بندهای ۱۷ و بعد). این تحقیق با اظهار بسیار قاطعی آغاز می‌گردد که در جهت ضد اختلاط تصورات در ادراک بیان و عبارت (به‌معنی منطقی این واژه) است. به‌قول هوسرل، درک کردن یک عبارت غیر از بازیافتن تصوراتی است که بدان مربوط می‌شود. تصورات ممکن است با تعقل همراه باشد و آن را روشن سازد، ولی آن را تشکیل نمی‌دهد و همیشه با آن نامتناسب است.

این بنیادگرایی تعقل بدون تصورات سخت معروف است. و وقتی عیوب آن را شناسایی کنیم بیشتر جالب خواهد بود.

مورد دلالت‌های متغیر را که بعدها هوسرل بررسی خواهد کرد کنار می‌گذاریم.^{۲۷} این سهمی مهم در تفحص و پژوهش ما در باب مراحل اولیه هرمنوتیک پدیدارشناسی فراهم خواهد کرد. هوسرل دلالت‌های احيانی، دلالت‌هایی را که مربوط به‌ضمیرهای شخص، ضمیرهای اشاره و توصیف‌هایی است که به‌وسیلهٔ حرف تعریف معرفه و غیره وارد می‌شود، در ردیف اول دلالت‌های متغیر و ناپایدار قرار می‌دهد. این دلالت‌ها تنها در پرتو سیاق عبارت می‌تواند معین و مشخص گردد و فعلیت یابد. برای درک یک عبارت از این نوع، ضرورت دارد که "هر بار دلالت فعلی و موجود آن را بر حسب موقعیت، بر حسب شخصی که سخن می‌گوید جهت‌یابی کنیم." تنها با توجه کردن به‌اوضاع و احوال موجود و بالفعل بیان است، که بطور کلی، در اینجا می‌توان برای مخاطب، دلالتی متعین در میان

دلالت‌های بهم وابسته تشکیل داد (۹۵، ۸۱).^{۲۸} حقیقت این است که هوسرل در این هنگام از تفسیرها سخنی نمی‌گوید، بلکه تعیین بالفعل دلالت‌های احيانی را به‌عنوان موردی درک می‌کند که آمیزشی بین وظیفه‌های اشارتی و دلالتی است (۹۷، ۸۳). ولی طرز کار اینگونه دلالت‌ها، تقریباً، با آن چیزی تقارن و تصادف می‌یابد که پیش از این به‌منزله نخستین دخالت تفسیر در سطح زبان معمولی نمایان شد و با چند معنایی و چند ارزشی واژه‌ها و با کاربرد سیاق‌های عبارت در محاوره ارتباط دارد. با وجود این، نشان دادن مقام تفسیر در طرز کار دلالت‌های غیر احيانی که هوسرل مدعی است که همه صورت‌های دلالت را به آنها راجع می‌سازد، منظور ما را بهتر ثابت می‌کند.

در واقع این روشن کردن دلالت‌هایی که هیچگونه جنبه احيانی ندارد است که به‌جالب‌ترین شیوه‌ها به‌شرح و تفسیر متوسل می‌گردد. در واقع این دلالت‌ها، که علی‌الاصول می‌توانند معنی واحد و بدون ابهامی داشته باشند، به‌یکباره این وحدت معنی را آشکار نمی‌سازند. بنابراین هوسرل، باید آنها را مورد کار روشنگری و ایضاح قرار داد. باری این روشنگری تنها در صورتی می‌تواند به‌مقصد برسد که مورد حمایت حداقل تکمیل فضای خالی باشد، در صورتی که برای خود نوعی شهود 'مطابق با آن' قایل نشویم (۸۳، ۷۱). این مورد دلالت‌هایی است که با یکدیگر تداخل و رابطه نزدیک داشته باشند. هوسرل خود از آن تعجب می‌کند. وی تجزیه و تحلیل را بر پایه شیوه سؤال و جواب متداول می‌سازد: "می‌توان مسأله را به‌صورت ذیل عنوان کرد: اگر دلالت عبارت که صرفاً به‌صورت رمزی و نمادی عمل می‌کند در ویژگی عملی نهفته باشد که درک نشانه فعل را از درک نشانه خالی از معنی تشخیص و تمیز بدهد، چگونه می‌شود که ما با اثبات اختلافات دلالت، با کمال صراحت نمایان کردن ابهامات یا کنار گذاردن تغییرات قصد دلالت به‌شهود و مکاشفه برسیم؟" (۸۳، ۷۰). بنابراین اینجا مسأله عبارت و بیانی که در پرتو شهود روشن شده باشد عنوان شده است (۸۳، ۷۱). ناگهان مرز بین عبارت‌های متزلزل و متغیر و عبارات ثابت سست می‌شود. "برای بازشناختن اختلافات دلالت، نظیر اختلاف بین مگس و فیل، به دستگانهایی خاص مورد نیازست. ولی در آنجا که دلالت‌ها، به‌صورت جریانی مداوم درک شود و در یکدیگر تأثیر کند، و آنجا که تغییرات غیر قابل درک آنها حدودی را از بین ببرد که صحت حکم حفظ آن را ایجاب می‌کند، توسل به‌شهود و مکاشفه شیوه روشنگری را تشکیل می‌دهد. در آن صورت، قصد دلالت بیان به‌وسیله شهودهای گوناگون انجام می‌گیرد و از یک مفهوم واحد ناشی نمی‌شود، بلکه با صراحت، پیوسته با جهت‌یابی از آنها ناشی

می‌گردد که به صراحت با انجام عمل تفاوت دارد، و نوعی تفاوت قصد دلالت می‌باشد“ (۷۱، ۷۲، ۸۴). بدین منوال روشنگری (یا توضیح) مستلزم کاری حقیقی بر روی دلالتی است که در آن ارایه و حضوری گردانیدن‌های حوادث نقشی بسیار کمتر از نقش ساده 'همراهی' ایفاء می‌کند، که تنها نقشی است اصولاً مورد قبول نظریه دلالت.

می‌توان گفت که این روشنگری بسی از آنچه هرمنوتیک آن را تفسیر می‌نامد فاصله دارد. بدون تردید، نمونه‌ها و الگوهای هوسرل در واقع در زمینه‌ای بسیار دور افتاده از علوم تاریخی - هرمنوتیکی انتخاب شده است. ولی وقتی در پیچ و خم تجزیه و تحلیل تحقیقات منطقی، این مفهوم شرح و تفسیر (*Deutung*)، که به درستی نوعی تفسیر و تعبیر است، ناگهان ظاهر می‌شود مقایسه و نزدیک کردن آنها جالب‌تر می‌شود. باری، این عبارت عیناً برای توصیف خصوصیات یک مرحله از کار روشنگری یا توضیح دلالت‌های منطقی ظاهر می‌شود که هم اکنون طرح اولیه آن را نشان دادیم. بند بیست و سه از نخستین پژوهش منطقی تحت عنوان: "ادراک تفسیری (*Auffassung*) در بیان و ادراک تفسیری در تصور شهودی" با تذکر ذیل آغاز می‌گردد: "ادراک تفسیری عقلی که در آن عمل دلالت انجام می‌گیرد، با این وصف نزدیک و مشتبه به هرگونه ادراکی تفسیری است که، از بعض جهات، عمل درک کردن یا تفسیر کردن (*Deuten*)، ادراک‌هایی عینی کننده (که به صورت مختلف انجام می‌گیرد) است و در آنها تصور شهودی (ادراک حسی، تخیل، تولید مجدد تصور و غیره) یک شیء (مثلاً یک شیء 'خارجی') برای ما به وسیله احساس‌های پیچیده شکل می‌گیرد (۸۷، ۷۴). بدین ترتیب نوعی نزدیکی و خویشاوندی در همانجایی عرضه می‌شود که یک تفاوت بنیادی به نظر می‌آید. بنابراین این خویشاوندی به صراحت به تفسیری مربوط است که از قبل در ادراک حسی محض در کار است و آن را از داده‌های ساده احساس متمایز می‌گرداند. این خویشاوندی در فعالیت دلالت‌کننده‌ای جای دارد که امکان می‌دهد تا ادراک تفسیری را عملیات ادراک حسی بخوانیم. می‌توان چنین اندیشید که وظیفه روشنگری نمی‌تواند به شهودی مطابق (که در بند بیست و یکم ذکر شد) متوسل گردد، مگر بر مبنای همین خویشاوندی بین دو مورد اختلاف ادراک تفسیری.

نوعی خویشاوندی از طرازی واحد موجب شده است تا هوسرل اصطلاح تصور (*Vorstellung*) را نگاه دارد که وقوف بر کلیت و بر جزیت را شامل می‌شود که تحقیق منطقی دوم برای تشخیص آنها می‌کوشد. این دو صورت وقوف به ترتیب به تصورات خاص و تصورات جزئی و غیرطبیعی راجع می‌باشند (۱۵۷ و ۱۳۱). در هر دو مورد، در واقع با

فکر (*meinen*) سر و کار داریم که به توسط آن چیزی 'جلو قرار گرفته است' ("مسلم است که امر کلی، هر وقت از آن سخن می‌گوئیم، وجودی است که ما طرح کرده‌ایم") (۱۵۰، ۱۲۴). به همین دلیل هوسرل از فرگه طرفداری نمی‌کند که روابط بین اندیشه (*sinn*) و تصور را قطع می‌کند، و نام نخست را برای منطوق نگاه می‌دارد و نام دوم را به روان‌شناسی احاله می‌دهد. هوسرل همچنان اصطلاح تصور را برای گفتن منظور امر خاص و همچنین بیان منظور امر فردی به کار می‌برد.

ولی بویژه تصرف امر نوعی و تصرف امر فردی از یک هسته مشترک ناشی می‌شوند که همان احساس تفسیر شده است: "احساس‌ها، در ادراک‌های مربوط اشیایی را، بر مبنای تفسیرهایی ارایه می‌کنند، که آنها را روح می‌بخشد و تعینات عینی را نشان می‌دهند، ولی هرگز خود این تعینات نیستند. موضوع پدیداری، آنطور که ظاهر می‌گردد، بر ظهور به عنوان پدیدار استعلایی و در مرتبه پدیداری برتر است" (۱۵۶ - ۱۵۵، ۱۲۹). بنابراین هوسرل نه تنها بین منظور امر خاص و منظور امر فردی بی‌وقفه جدایی می‌نهد، بلکه آنچه را خود یک 'وجهه پدیداری مشترک' می‌خواند اصل و منشاء این انشعاب و دو شاخگی قرار می‌دهد. "به یقین، در دو جنبه، نوعی وجهه پدیداری مشترک نیز وجود دارد. از هر دو جانب، صریحاً واقعیت منجز و عینی واحدی ظاهر می‌گردد، و در حالی که این واقعیت نمایان می‌گردد، محتوای حسی واحدی از هر دو جانب به ما عرضه می‌شود، با صورت ادراک واحد، یعنی مجموعه محتوای حسی و تخیلی واحدی بالفعل به ما عرضه شده و مورد ادراک؛ یا تفسیر' واحدی قرار گرفته است و در آن پدیدار شیء با خصوصیات عرضه شده به وسیله محتوای حسی، برای ما تشکیل می‌شود. ولی همین پدیدار از هر دو جانب مورد اعمال مختلفی قرار می‌گیرد" (۱۳۲، ۹ - ۱۰۸). این مطلب مبین آن است که داده شهودی واحدی می‌تواند "گاهی چون عین همین داده لحاظ شود و گاهی تکیه‌گاه امری کلی تلقی گردد". (۱۵۷، ۱۳۱) "در همه این حالات ادراک تفسیری یک شهود حسی واحد می‌تواند، در صورت فراهم بودن اوضاع و احوال، به صورت پایه‌ای نمایان گردد" (۱۵۸، ۱۳۱). همین هسته تفسیر کننده است که اشتراک 'باز نمودنی' دو منظور و انتقال یک ادراک تفسیری به ادراکی دیگر را تأمین می‌کند. بنابراین به علت این که ادراک حسی از قبل مقرر کار تفسیری است که 'عرضه می‌کند' و به علت این که آن را نمایش می‌دهد، این ادراک حسی به رغم جنبه فردی خود، می‌تواند تکیه‌گاه 'باز نمودنی' خاص باشد.

نخستین شیوه‌ای که پدیدارشناسی با مفهوم تفسیر روبرو می‌شود، چنین است. این شیوه

در فرایندی نهفته است که در پرتو آن کمال مطلوب جنبه منطقی و وحدت معنی خود را می‌یابد، همان کمال مطلوبی که بر نظریه دلالت در تحقیقات منطقی حکمرواست. هوسرل این کمال مطلوب را با عبارات ذیل در دوران تحقیقات منطقی بیان می‌کند و می‌گوید: ”روشن است که وقتی ما تصدیق می‌کنیم که عبارتی ذهنی می‌تواند جای خود را به بیانی عینی بسپارد، در واقع، بدین وسیله تنها فقدان حدود دلیل عینی را بیان می‌کنیم. هر چه هست، شناخت فی‌نفسه است و وجود آن وجودی متعین شده از نظر محتوای آن است، وجودی که بر فلان یا بهمان حقایق ’فی‌نفسه‘ متکی است. آنچه به صراحت فی‌نفسه متعین شده است باید بتواند به‌طور عینی متعین گردد و آنچه بتواند به‌طور عینی متعین گردد، می‌تواند از نظر ایده‌آلی، با دلالت‌هایی که صریحاً متعین شده است، بیان شود. حقایق فی‌نفسه با وجود فی‌نفسه مطابقت دارد، و این حقایق، به‌نوبه خود، با منطوق‌های ثابت و بی‌ابهام مطابقت دارد (۱۰۵، ۹۰). ملاحظه شد که به‌چه سبب باید واحدهای دلالت‌های ثابت و محتواهای بیان‌های پایدار و بی‌تزلزل را جایگزین دلالت‌های متغیر و متزلزل و عبارات ذهنی کرد. کمال مطلوب وحدت علم و وحدت معنی وظیفه روشنگری ما را مقرر داشته و اصل متعارف فقدان حدود دلیل عینی بر آن حکمرواست. بنابراین، به صراحت اجراء وظیفه روشنگری است که جدایی دلالت‌های احیائی و دلالت‌های عاری از ابهام و سپس عمل‌کرد همراهی شهودهای روشن‌کننده و بالاخره نقش تکیه‌گاه تفسیرهای ناشی از ادراک حسی را یکی پس از دیگری آشکار می‌کند. اندک اندک، آنچه به کار می‌افتد، عکس نظریه شهود و نظریه تفسیر است.

ب. توسل به تفسیر و شرح در تأملات دکارتی
ولی تحقیقات منطقی به‌موجب همان طرح منطقی پدیدارشناسی در آن دوران نمی‌توانست این مراحل نخستین هرمنوتیک را پیشتر ببرد و بسط دهد، به‌همین دلیل تنها وقتی توانست از آن سخن بگوید که گویی از رسوب و ته مانده‌ای سخن می‌رود که مبتنی بر صرف ضرورت عدم ابهامی است که بر تجزیه و تحلیل‌ها حاکم می‌باشد.

وضع تأملات دکارتی به کلی دیگر است، در اینجا هدف پدیدارشناسی تنها روشن کردن معنی ایده‌آلی عبارت‌هایی نیست که بخوبی ساخته شده است، بلکه منظور معنی تجربه به‌طور کلی است. بنابراین اگر شرح و تفسیر باید مقامی داشته باشد، دیگر به‌میزان محدودی نیست (به‌میزانی که تجربه حسی باید برای آن تفسیر شود که پایه درک تفسیری ’نوعی‘ گردد). بلکه به‌میزان مسایل تشکیل و ایجاد عبارات به‌طور کلی و در مجموع خود می‌باشد.

وضع آن بدرستی چنین است. مفهوم شرح و تفسیر - شاید به حد کافی متوجه آن نشده ایم - به صورتی قاطع زمانی پیش می آید که معضله به بالاترین درجه اهمیت خود رسیده است. این نقطه اهمیت همان است که در آن خودشناسی به صورت برترین مرحله دادگاهی برای معنی، برپا شده است یعنی: جهان عینی که برای من (*Für mich*) وجود دارد، برای من وجود داشته است و وجود خواهد داشت، همین جهان عینی با همه اشیاء آن در من، که تمام معنی خود و تمام ارزش و اعتبار وجودی را که برای من دارد از خود من (*aus mir selbst*) بر می آورد (تأملات دکارتی) (۸۲، ۱۳۰)^{۲۹}. این گنجاندن سراسر اعتبار وجودی در ضمیر که در تبدیل برای من به از خود من بیان می شود، سرانجام خود را در تأمل دکارتی چهارم می یابد. سرانجام آن یعنی هم اتمام و انجام آن و هم بحران آن.

اتمام و انجام آن: تنها بدین معنی که ایجاد وحدت بین پدیدارشناسی و ضمیرشناسی تبدیل کامل معنی جهان را به ضمیر من تأمین می کند. تنها خودشناسی این ضرورت را ارضاء می کند که اشیاء برای من در صورتی وجود دارند که همه معنی و همه اعتبار وجودی خود را از من برآورند.

بحران آن: بدین معنی که عنوان کردن ضمیری دیگر (*autre ego*) و از خلال آن، دیگری بودن جهان، به تمام معنی مسأله ای غامض می شود.

در همین مرحله اتمام و بحران است که انگیزه شرح و تفسیر پیش می آید. در بند سی و سه چنین می خوانیم: "از آنجا که خود جوهر فرد عینی و منجز مجموعه حیات آگاهانه را شامل می شود، یعنی حیات واقعی و بالقوه را در بر می گیرد، روشن است که مسأله روشنگری و ایضاح (شرح و تفسیر) پدیدارشناختی همین ضمیر جوهر فردی (مسأله قوام لِنفسه آن) باید همه مسایل تشکیل دهنده ذات را بطور کلی شامل گردد. و خلاصه کلام، پدیدارشناسی این بنیاد و قوام خود لِنفسه خود با پدیدارشناسی به طور کلی تقارن و تصادف می کند." (۵۸، ۳-۱۰۲).

در اینجا هوسرل از عبارت شرح و تفسیر چه افاده می کند؟ و از آن چه انتظار دارد؟ برای درک آن، باید از تأمل چهارم پیشتر برویم و در مرکز تأمل پنجم و معضله ای جای بگیریم که بدون توسل تفسیر به شرح چه بسا حل ناشدنی بماند. سپس، به عقب برگردیم، و بکوشیم که نقش استراتژیک تفسیر را در نقطه انحناء تأمل چهارم به تأمل پنجم درک کنیم.

معضله ای که در ظاهر لاینحل می باشد چنین است: از یک جانب، تبدیل هر گونه معنی به زندگانی حاکی از قصد و نیت خود و ضمیر انضمامی مستلزم آن است که دیگری بر من و

بر مبنای من' تشکیل گردد. از جانب دیگر، پدیدارشناسی باید به اصالت تجربه‌ی دیگری توجه کند، دقیقاً بدین عنوان که تجربه دیگری غیر از من است. تمام تأمل پنجم تحت سیطره تنشی است که بین این دو ضرورت وجود دارد: ضرورت تقویم و تأسیس دیگری بر من و تأسیس آن به عنوان دیگری. این معضله حیرت‌انگیز در چهار تأمل دیگر نهفته بود: 'شیء' از همان موقع از زندگی من جدا می‌شد، نظیر دیگری غیر از من، چنانکه روبروی من قرار داشته باشد، اگرچه تألیفی مبتنی بر قصد بیش نیست، واحدی بود فرضی و حدسی، ولی تنازع نهانی بین ضرورت ارجاعی به ضرورت توصیفی، تنازعی علنی شد، و این از همان موقعی بود که دیگری دیگر یک شیء نبود، بلکه یک من دیگر بود، یک دیگری غیر از من. در حالی که، اگر بدون قید و شرط سخن بگویم، تنها من، یک موضوع شناساست، دیگری صرفاً به صورت یک موضوع روانی - فیزیکی عرضه نمی‌شود که در طبیعت قرار گرفته باشد؛ این دیگری یک موضوع تجربه به همان عنوان است چون من، و بدین صورت مرا درک می‌کند چنانکه گویی متعلق به جهان تجربه‌اش می‌باشد. بسی بالاتر از این، بر پایه همین رابطه متقابل ذهنیت است که یک طبیعت 'مشترک' دیگر و یک جهان فرهنگی 'مشترک' تشکیل می‌شود. از این لحاظ، ارجاع حوزه وابستگی - ارجاع حقیقی در ارجاع - می‌تواند به منزله تسلط معضله از آن حیث که آن معضله است - باشد. در این ویژگی حیث‌التفاتی، کاملاً خاص معنی و مفهوم وجودی جدید تشکیل می‌شود که از وجود خود من که جنبه جوهر فرد دارد تخطی می‌کند (*überschrütet*). در آن صورت یک ضمیر تشکیل می‌شود که مانند خود - من نیست. اما گویی در نفس من، در جوهر فرد من انعکاس (*spiegelnden*) می‌یابد (۷۸، ۱۲۵). معضله انتزاع هستی دیگری از هستی من در همان مرحله‌ای که این هستی را به عنوان یگانه هستی طرح می‌کنم، چنین است.

توسل به تصور ذهنی تصرف مبتنی بر تمثیل' و 'جفت سازی' (*paarung*) به هیچ وجه دست کم تا زمانی که در آن به عمل پرداختن به شرح و تفسیر، که در تأمل پنجم از آن خبر داده‌اند، تشخیص داده نشود، معضله را سست تر نمی‌کند و از شدت آن نمی‌کاهد. گفتن این که دیگری 'احضار شده' و هرگز به معنی حقیقی 'حاضر نشده است' گویا بیشتر شیوه دیگری از ذکر معضله است و به معنی حل این مشکل نیست. در واقع، گفتن این که تصرف حاکی از تمثیل استدلال بر مبنای تمثیل نیست، بلکه انتقالی بی‌واسطه مبتنی بر جفت کردن و پیوند دادن دو به دو جسم من در اینجا به جسم دیگر در آنجاست، به معنی تعیین نقطه اتصال ضرورت توصیف و لزوم ایجاد و تقویم، از راه دادن اسمی به آمیزه‌ای است که در آن معضله

می‌بایست حل گردد. ولی این جا به جا کردن ادراک تفسیری، ادراک تفسیری تمثیلی چه معنی می‌دهد؟ اگر این ترکیب زوجی ضمیر و غیر ضمیر نخستینی نباشد هرگز رخ نخواهد داد. این جفت‌سازی، در واقع، موجب می‌شود که معنی تمام تجربه من به معنی تجربه دیگری احاله شود. اما اگر این جفت‌سازی به مبدأ و منشاء تشکیل ضمیر لافسه تعلق نداشته باشد، تجربه ضمیر شامل هیچگونه ارجاعی به تجربه دیگری نخواهد بود. و در واقع آنچه در تأمل پنجم بیش از همه شایان توجه است، به حقیقت تمام توصیفات است که ایده آلیسم را جلوه‌گر می‌سازد، چه آنجا که مربوط به صورت‌های انضمامی جفت‌سازی است یا به تشخیص زندگانی روانی بیگانه بر پایه تطابق و هماهنگی بین نشانه‌ها، عبارات و رموز و وضعیت‌هایی که فرض را کامل می‌کنند یعنی انتظار امر احساس شده بیگانه، یا آنچه مربوط به نقش تخیل در ادراک تفسیری تمثیلی است. آنجا، جایی است که می‌توانم باشم، اگر بدان انتقال یابم.

راستی باید اعتراف کرد که آنچه به صورت معما باقی ماند - از خلال این توصیف‌های تحسین‌انگیز - این است که جنبه استعلایی من دیگر در عین حال تغییر قاصدانه زندگانی جوهر فردی من است: "دیگری در پرتو تشکیل معنی خود، به شیوه‌ای لازم در 'جهان' ازلی من ظاهر می‌شود، به صورت تغییر شیوه قاصدانه من، که در وهله اول عینیت یافته است... به دیگر سخن، جوهر فرد دیگری، به وسیله حاضر گردانیدن، در جوهر فرد من، تشکیل می‌یابد (۹۷، ۱۴۴)

از همین معما، از همین معضله، از همین تنازع نهفته بین دو طرح - طرح توصیف امر استعلایی و طرح تقویم و تأسیس در درون ذات - است که توسل به شرح و تفسیر به ما امکان می‌دهد تا حل مسأله را درک کنیم.

بنابراین باید به عقب برگردیم، به همان مرحله‌ای که تأمل دکارتی پنجم اقدام پدیدارشناسانه کامل را، به منزله شرح و تفسیر تعریف می‌کند. بند عبارت چهل و یکم، که خاتمه تأمل چهارم است، به صراحت ایده آلیسم استعلایی را به منزله "روشنگری و ایضاح پدیدارشناختی خود من تعریف می‌کند که در ضمیر من به مرحله عمل درآمده است" (۷۱، ۱۱۷) آنچه صفت مشخصه 'سبک' تفسیر است، همان صفت 'کار بی‌نهایت' است که به توسعه افق‌های تجربه‌های بالفعل پای‌بند می‌باشد. پدیدارشناسی تفکری است با پیگیری بی‌نهایت، زیرا امعان نظر، تجاوز دلالت‌های بالقوه امر احساس شده خاص خود می‌باشد. عین همین مبحث در پایان تأمل پنجم از سر گرفته شده است. بند پنجاه و نه چنین عنوان

دارد: "توضیح و تصریح وجودشناختی و مقام آن در مجموعه پدیدارشناسی سازنده استعلایی": آنچه هوسرل توضیح وجودشناختی می‌نامد منوط به گسترش قشرهای معنی (طبیعت، حیوانیت، زندگی روانی، فرهنگ، شخصیت) است که طبقه‌بندی آن جهان را به‌عنوان معنی تشکیل می‌دهد. بدین‌سان توضیح و تشریح در نیمه‌راه فلسفه ایجاد و فلسفه توصیف قرار دارد. هوسرل، در برابر فلسفه هگل و آثار و عواقب آن، در برابر هرگونه ایجاد و ساخت مابعدالطبیعی، بر آن است که پدیدارشناسی هیچ چیزی را 'خلق نمی‌کند'، بلکه چیزی را 'می‌یابد' (۱۲۰، ۱۶۸)؛ وجه فوق تجربی پدیدارشناسی همین است. توضیح نوعی تصریح تجربه است: "تصریح پدیدارشناختی کار دیگری نمی‌کند - و هرگز نمی‌تواند بیش از حد آن را برجسته نشان داد - الا اینکه آن معنی را تصریح می‌کند که جهان قبل از هر فلسفه‌ای برای همه ما داشته است، و آشکارا تجربه ما را بدان نسبت می‌دهد. این معنی به حقیقت به وسیله فلسفه استنباط و استخراج می‌شود (*enthüllt*)، ولی هرگز نمی‌تواند به وسیله آن دگرگون گردد (*geändert*). و در هر تجربه بالفعل هم - بر اثر دلایل ذاتی و نه به علت ضعف ما - محصور در افق‌هایی است که نیاز به روشنگری و تلویح (*klärung*) دارند" (۱۲۹، ۱۷۷). ولی، از جانب دیگر، پدیدارشناسی، با پیوستن توضیح به روشنگری افق‌ها، می‌خواهد از حدود توصیف فاقد تحرک پیشتر رود، که چه‌بسا آن را صرف جغرافیای قشرهای معنی، نوعی قشرشناسی توصیفی تجربه می‌سازد. عملیات انتقال که ما از خود به دیگری و سپس به سوی طبیعت عینی و آخر الامر به سوی تاریخ وصف نمودیم، نوعی تشکیل تدریجی، نوعی ترکیب درجه به درجه و سرانجام نوعی تکوین کلی را تحقق می‌بخشد، آن تکوین کلی همان است که به آن به‌طور غریزی به‌سان عالم زندگی می‌نگریم. همین توضیح مبتنی بر قصد مشتمل بر دو ضرورتی است که در نظر ما در طول سراسر تأمل پنجم با هم در پیکارند: از یک جانب رعایت و ملاحظه دیگری بودن دیگری، از دگر سوی ریشه گرفتن این تجربه استعلایی در تجربه نخستینی. شرح و تفسیر، در واقع کار دیگری نمی‌کند به‌جز این که مکمل و متمم معنی را بسط می‌دهد که، در تجربه من معرف محل خالی دیگری است.

بدینگونه مطالعه کمتر تقسیم‌کننده دو به‌دوی سراسر تأمل پنجم امکان‌پذیر می‌گردد. تفسیر از قبل در ارجاع به‌حوزه وابستگی است. زیرا این داده مسلمی نیست که بر مبنای آن بتوانیم به‌جانب داده دیگری پیش برویم که همان 'دیگری' باشد. تجربه ارجاع شده به‌جسم خاص حاصل حذف تجربیدی است که متوجه هر آن چیزی است که بیگانه است. از طریق

این ارجاع منتزعه‌انه، به قول هوسرل "من جسم خود را که به‌وابستگی من ارجاع شده بود، به‌استحصال می‌آورم" (۱۲۸، ۸۱). به‌نظر من همین استحصال (*Herausstellung*)، بدین معنی است که امر همیشه بر مبنای پرسش در جهت خلاف است و از برکت همین باز پرسش (*Rückfrage*) تفکر، در میان انبوه تجربه و از خلال قشرهای پیاپی تشکیل و ایجاد، چیزی را مشاهده می‌کند که هوسرل 'بنیاد اصلی' (*Urstiftung*) خوانده بود (۹۳، ۱۴۱) و این قشرها ما را بدان ارجاع می‌دهند. امر نخستین فی‌نفسه در خود قصدی بودن چیزی را داراست که این ارجاع را دارد. بنابر این نباید، ذیل عنوان 'حوزه و سپهر وابستگی'، تجربه‌ای نامشخص و وحشی را جستجو کرد که چه‌بسا در قلب تجربه من محفوظ از فرهنگ اما امری قبلی و مقدم باشد که هرگز مشخص نشده است. بنابر این به‌همین سبب، علی‌رغم هسته شهودی خود، این تجربه نوعی تفسیر می‌ماند. آنچه خاص من است، آن هم، در پرتو توضیح ظاهر می‌گردد، و در عمل همین توضیح و به‌وسیله آن است که معنی اصیل خود را دریافت می‌کند (۸۵، ۱۳۲). امر خاص تنها با توجه به تجربه روشن‌نگر و توضیح دهنده آشکار می‌گردد (همانجا). بهتر از این نمی‌توان گفت که در خود تفسیر است که امر خاص و امر بیگانه چون دو قطب مخالف تشکیل می‌گردد.

در واقع، بسان شرح و تفسیر است که دیگری در عین حال در من و به‌منزله دیگری تشکیل می‌گردد. بر طبق بند چهل و شش، این وظیفه تجربه به‌طور کلی است که موضوع خود را "از طریق تفسیر خود و به‌توسط خود معین سازد. بنابر این تجربه به‌عنوان توضیح محض انجام می‌گیرد" (۸۴/۱۳۱). هر گونه تعیین توضیح است. "این محتوای اساسی و خاص هنوز چیزی جز امری مورد انتظار از یک شیوه کلی و به‌شکل یک افق نمی‌باشد. و از اصل تنها از راه تصریح تشکیل می‌شود (دارای نشان درونی، خاص، ذاتی و بویژه دارای ویژگی اوصاف است)". (۵-۸۴، ۱۳۲).

امر خارق‌اجماع تشکیل که هم قوام 'در من' و هم 'دیگری' باشد، اگر در پرتو نقش تصریح، آن را روشن کنند، معنایی کاملاً جدید به‌خود می‌گیرد. دیگری، در وجود من به‌عنوان یک داده و امر مسلم، نهفته نیست، بلکه به‌این عنوان که وجود من شامل افقی است گشوده به‌سوی لایتناهی (۸۵، ۱۳۲)، آن ظرفیت بالقوه معنی است که نگاه من بر آن اشراف ندارد. بنابر این، کاملاً می‌توانم تصدیق کنم که تجربه دیگری تنها "وجود خاص عینی من را بسط نمی‌دهد، بلکه آنچه را بسط می‌دهد از قبل چیزی بیش از خود من بوده است، بدین عنوان که آنچه را در اینجا وجود خاص و عینی خود می‌نامم، جنبه بالقوه معنایی است که از

حوزه نظر و تفکر برتر است. امکان تجاوز من از این حد و به‌جانب دیگری در این ساختار افقی محاط است که مستلزم نوعی 'تصریح' می‌باشد. یا اگر بخواهیم مانند خود هوسرل سخن بگوییم، مستلزم "تصریح" افق‌های وجود خاص من است". (۱۳۲, ۸۵).

آنچه هوسرل مشاهده کرده، ولی همه نتایجی را که باید از آن استنباط ننموده است، تقارن و تصادف شهود و تصریح است. سراسر پدیدارشناسی نوعی تصریح در عین وضوح و بدهت و نوعی وضوح و بدهت تصریح است. بدهتی که روشن و واضح می‌گردد، تصریحی که وضوح و بدهت را عرضه می‌کند، همان تجربه پدیدارشناختی است. از این نظر پدیدارشناسی نمی‌تواند به جز به‌صورت هرمنوتیک به‌صورتی دیگر انجام پذیرد.

اما حقیقت این قضیه تنها در صورتی قابل درک است که، در عین حال، وظیفه نقد ایده‌آلیسم از راه هرمنوتیک مطابق عقیده هوسرل بطور کامل برعهده گرفته شود. در اینجا است که 'بخش دوم' مقاله تحقیقی حاضر ما را به‌بخش نخست احاله می‌دهد: پدیدارشناسی و هرمنوتیک تنها در صورتی متقابلاً مستلزم فرض قبلی یکدیگرند که ایده‌آلیسم و پدیدارشناسی هوسرل تابع نقد هرمنوتیک بماند.

پی‌نوشت‌ها:

1. Cet essai fait le point des changements de méthode impliqués par ma propre évolution, depuis une phénoménologie éidétique, dans le *Volontaire et L'involontaire* (1950), jusqu'à *De L'interprétation: Essai sur Freud* (1965) et *Le Conflit des Interprétations* (1970).
2. Ce texte, publié une première fois dans *Jahrbuch für Phil. u. Phän. Forschung* (1930) a été édité par Walter Biemel et publié par le regretté H.L. van Breda, directeur des Archives Husserl à Louvain, dans *Husserliana V*, pp. 138-162, Nijhoff, La Haye (1952); trad. fr., *Post-face à mes Idées Directrices*, par L. Kelkel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957, n. 4, pp. 369-398.
3. *Nachwort*, 'Remarque préliminaire' et § 7.
4. *Husserliana V*, p. 139, l. 27; tr. fr., p. 373.
5. *Husserliana V*, p. 160, l. 25; tr. fr., p. 396.
6. *Ibid.*, § 1 et 2.
7. *Husserliana V*, p. 142, l. 7; tr. fr., p. 378.
8. Le mot *verliert* revient trois fois: *Husserliana V*, p. 145, l. 4, 6, 9; tr. fr., p.379.
9. *Husserliana V*, p. 139, l. 7; tr. fr., p. 372.
10. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. § 32, P. 149; tr. fr., p. 185.
11. *Ibid.*, p. 150; tr. fr., p. 187.

12. *Ibid.*, p. 151; tr. fr., p. 188.
13. H. G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*. pp. 250 suiv.
14. *Sein und Zeit*, p. 115-16; tr. fr., p. 146-7.
15. P. Ricoeur, 'Herméneutique et Critique des idéologies' in *Idéologie et Démythisation*, éd. Castelli, Aubier, 1973.
16. H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 11, 80, 156, 159, 364 suiv.
17. *Ibid.*, p. 284.
18. Heidegger. *Sein und Zeit*. p. 150; tr. fr., p. 187.
19. H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 367 suiv.
20. Heidegger, 'Hegels begriff der Erfahrung,' *Holzwege*, pp. 105-192; tr. fr. 'Hegel et son concept d'expérience,' *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 101sq.
21. J.-P. Sartre, 'Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'Intentionnalité,' *Situations*, I, 1947.
22. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 97sq.
23. Par cette expression je propose un équivalent français pour le concept de *Wirkungsgeschicht-liches Bewusstsein* évoqué ci-dessus, p. 11, n. 17.
24. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. § 34.
25. Husserl. *Ideen* I. § 124.
26. Husserl. *Logische Untersuchungen* I. chap. II, § 17sq.
27. *Ibid.*, chap. III, § 24sq.
28. Le premier chiffre renvoie à l'éd. allemanda originale, le second à la tr. fr. (P.U.F., 1962).
29. Le premier chiffre renvoie à *Husserliana*, t. II; le tr. fr. (Vrin, 1947).