

چشم اندازهای خطا

اریک د. هرش

حمید سمیع عادل

مهم‌ترین تأیید فکری - عقلانی (و هیجانی - احساسی) برای شک‌گرایی جزم‌اندیش در نظریه‌ی ادبی معاصر فرض آن است مبنی بر این که همه‌ی «دانش» نسبی است. نامی که من بر این [فرض] نهاده‌ام، آتئیسم شناختی (cognitive atheism) است که اساساً بر این ایده بنا نهاده شده است که هر کس از «زاویه‌ی دید» (angle of vision) خودش به ادبیات می‌نگرد و از طریق نظام ارزش‌ها و تداعی‌هایش - به‌گونه‌ای هیجانی و عاطفی - به آن واکنش نشان می‌دهد. صاف و پوست‌کنده بگویم آتئیسم شناختی با این شیوه‌ی فردی شده‌اش همان ذهن‌گرایی (Subjectivism) است. اشکال دیگری از نسبی‌گرایی که با این نظریه و شیوه‌ی ادبی نزدیک و مرتبط هستند عبارت‌اند از: نسبی‌گرایی فرهنگی، نسبی‌گرایی تاریخی، و نسبی‌گرایی روش‌شناختی. همگی این اشکال [نسبی‌گرایی] ساختاری شبیه به هم را به نمایش می‌گذارند و همگی با چشم‌اندازی معنوی حقیقت و واقعیت را نسبی می‌دانند. مجزا بودن آموزه‌ی نسبی‌گرایی انتقادی از شک‌گرایی عام، به‌ندرت سبب می‌شود که این آموزه نزد حامیان آن به منزله‌ی نوعی مغایرت زیان‌بار یا پارادوکسی عجیب نمایان شود. آتئیسم‌شناختی واقع‌بین معمولاً بیش از آن که خودش را نظام پیش‌رفته‌ای تلقی کند، خود را مفروضی هیجانی و عاطفی می‌داند؛ ولی اگر انسجامِ صرف مانعی برای شک‌گرایی جزم‌اندیش در نظریه‌ی

ادبی محسوب نشود، می‌توان انتظار داشت که به لادری‌گرایی (agnosticism) بدل شود؛ منتها بدین شرط که بتوان نشان داد آموزه‌ی نسبی‌گرایی شناختی بر مفروضاتی بنا شده است که از لحاظ تجربی نادرست‌اند.

۱. استعاره‌ی چشم‌انداز

کلمات مربوط به تغییر ظواهر یک اُبژه - هنگامی که آن اُبژه از جهات متفاوتی در فضا نگریسته می‌شود - طی سده‌های اخیر در حوزه‌ی واژگانی زبان‌های اروپای مدرن پدیدار شدند. کلمات مربوط به چشم‌انداز به‌هیچ‌وجه در فرهنگ لغت‌های یونان و روم باستان یافت نمی‌شوند. ظاهراً مشرق‌زمین از این بابت جلوتر بوده است. شواهد عمده‌ای که از شیوه‌ی کار نقاشان قدیمی چین باقی مانده است، نشان می‌دهد که آن‌ها ظاهر از شکل افتاده‌ی اُبژه‌ها را - هنگامی که از یک مکان منفرد در فضا با نگاه تک‌دیداری مشاهده می‌شوند - به‌گونه‌ای نظام‌مند تشخیص داده بودند. ولی در غرب «قوانین چشم‌انداز» که همان تغییر شکل‌های نظام‌مند دید مکانی - فضایی است، تا سده‌ی پانزدهم تشخیص داده نشده بودند، یعنی تا دوره‌ای که نقاشان اصول بازنمایی چشم‌اندازها را در سطوح دو بُعدی به کار بستند.

چرا نقاشان غربی اصول اساسی هنر شعبده‌باز خویش را تا این حد دیر کشف کردند؟ پاسخ این پرسش را احتمالاً می‌توان در روان‌شناسی رشد و به‌ویژه در آزمایش‌های ژان پیاژه بر روی کودکان سراغ گرفت. ۱ در یادگیری پیش از آن که هر کودکی تعدیل و سامان‌دهی تأثیرات چشم‌انداز را یاد بگیرد، برای تفسیر جهان دیداری باید مسیری طولانی، خسته‌کننده، و فرآیندی پُر از خطا را پیماید. البته کودک به‌نحوی که به خاطر برخورداری از یک ترمیم‌گر ذاتی چشم‌انداز در بدو تولد، برای طی کردن این فرایند یادگیری از مساعدت زیادی بهره می‌برد؛ این ترمیم‌گر چشم‌انداز، همان دید دو چشمی اوست. کودک از آغاز چشم‌انداز مضاعفی دارد؛ او همواره از دو نقطه‌ی دید به جهان می‌نگرد. از

آن جایی که فاصله‌ی بین این دو نقطه ثابت است، کودک به تدریج یاد می‌گیرد که تغییر شکل‌های دید یک چشمی نسبت به جهان را بازتعبیر کند. به همین دلیل است که کشف «قوانین چشم‌انداز» بسیار دشوار، غیرطبیعی و دیر صورت گرفت. همان‌گونه که پیازنه گفته است یادگرفتن آن‌ها [قوانین چشم‌انداز] به معنای فراموش کردن درس‌های اساسی و سخت دوران کودکی است. این فرآیند واسازی (deconstruction) به این دلیل بی‌ثبات است که تحقیقات اولیه در باره‌ی تأثیرات چشم‌انداز مستلزم دستگاه‌های ویژه‌ای بود، مانند دوربین تار (camera obscura) و ابزارهایی که دورر (Dürer) در اثر خود با عنوان «نمایش چشم‌انداز» به تصویر کشیده است.

فرهنگ غربی حتا زمان طولانی‌تری صرف کرد تا قیاس‌های معنوی را برای تأثیرات چشم‌انداز کشف کند، به‌گونه‌ای که در استعاره‌هایی مانند «نظرگاه» (viewpoint) (۱۸۵۶)، «دیدگاه» (standpoint) (۱۸۳۶)، «چشم‌انداز ذهنی» (Mental perspective) (۱۸۴۱)، و «نگره» (attitude) (۱۸۳۷) بازنمایی شده‌اند. تاریخ‌های داخل پرانتز نشان‌دهنده‌ی نخستین حضور و کاربرد استعاری این مفاهیم است که در «نیواینگلیش دیکشنری» ثبت شده‌اند. اگر نقاشان [دوره‌ی] رنسانس به «دوربین تار» نیاز داشتند، ویکتوریایی‌ها برای ایجاد قیاس معنوی خود ظاهراً به کانت (Kant) نیازمند بودند.^۲ برای رسیدن به این فرض که حس خود شخص از واقعیت با موقعیت معنوی او، و در قیاس با نگاه تک‌دیداری تغییر شکل می‌یابد، به انقلاب کوپرنیکی در فلسفه‌ی کانتی نیاز بود.

نسبی‌گرایی ضمنی مستتر در آن قیاس، طنزی تمام‌عیار بود، زیرا مقصود فلسفه‌ی انتقادی نه وابستگی آن به چشم‌اندازی معنوی، بل که دفاع از اعتبار و جهان‌شمولی دانش بود. این نه تنها یک طنز است، بل که به ابتذال‌کشاندن کامل بینش عظیم کانتی است. این فصل ضمن این که طرحی کلی از ابتذال‌های موجود در قلم‌رو نظریه‌ی هرمنوتیک ارائه می‌دهد، هم‌چنین بحثی بر علیه کاربست غیرانتقادی و ساده‌انگارانه‌ی این نظریه است.

۲. چشم‌انداز تاریخی: سه مغالطه‌ی نسبی‌گرایانه

این هرِدِر (Herder) بود که در اواخر سده‌ی هجدهم فرض یکسان‌بودن چشم‌انداز انسان در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها را به چالش کشید. نظر مغایرِ هرِدِر نسبت به تاریخ «تاریخ‌نگری» (historicism) نامیده شده است که ماینکه (meinecke) آن را «یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های تفکر غربی» دانسته است.^۳ بی‌شک حق با ماینکه است و یکی از تأثیرات این انقلاب معرفی استعاره‌ی «چشم‌انداز» در قلمرو توصیف تاریخی آن بود. مورخان تا زمانی که فرض متفاوت‌بودن چشم‌اندازهای انسان در دوران‌های مختلف را مطرح نکردند، تک‌نگاری‌های مربوط به روح زمانه‌ی رومانتیک یا ذهن قرون وسطایی را نیز به نگارش درنیاوردند. اکنون این مفاهیم مربوط به چشم‌انداز با تنوعی از پیچیدگی، محصول عمده‌ی تاریخ ادبی هستند.

مطابق نظر ماینکه ویژگی اصلی تاریخ‌نگری «جای‌گزینی یک شیوه‌ی تعمیم‌یافته‌ی تفکر در مورد پدیده‌های انسانی با شیوه‌ی فردی‌شده‌ای از تفکر است»، ولی توصیف ماینکه برای تاریخ‌نگری مدرن (یا چشم‌انداز‌گرایی فرهنگی) در اشکال غیرانتقادی آن فقط تا حدی دقیق است. تاریخ ادبی اغلب بر فردیت یک دوره انگشت می‌نهد، بدون آن که به همان میزان بر وجود فردیت‌های مغایر در یک دوره تأکید ورزد؛ و این عجیب است، زیرا کسانی که یکسانی افراد درون یک دوره را درک می‌کنند اغلب قادر به درک یکسانی موجود میان افراد دوره‌های مختلف نیستند. ماینکه خودش مورخ است، شخصی برجسته که از این ناهم‌آهنگی اجتناب می‌کند. او می‌گوید که تاریخ از هر نوع آن و از جمله تاریخ ادبی بر پایه‌ی این فرض استوار است که چشم‌انداز انسان در تاریخ به‌گونه‌ای مفرط تغییر می‌کند، این فرض پوچی است که ماهیت انسان همیشه و همه‌جا یکسان و بدون تغییر باقی می‌ماند. جزم‌اندیشی غیرانتقادی به هر شکل مغالطه است، البته مغالطه‌ای منطقی نیست، تنها حمله‌ای برضد تجربه و عقل سلیم است.

نخستین مغالطه‌ی تاریخ‌گرا، از سه مغالطه‌ی مندرج در فهرستم را، مغالطه‌ی گذشته‌ی اسرارآمیز نامیده‌ام. مغالطه‌ای که در آن اشخاص متعلق به گذشته مورد

توجه قرار می‌گیرند، درست مانند شیوه‌ی انگلیسی‌ها که در رمان‌هایشان شرقی‌های اسرارآمیز را در مرکز توجه خود قرار می‌دهند. مورخان ادبی این سبک، وضعیت را از ذهن گذشتگان استنباط می‌کنند که بسیار متفاوت از دوران خود ماست؛ متون دوران ما تنها با یک معرفی ساده فهمیده می‌شوند، ولی در آن‌ها برای فهمیدن یک عصر دور که به نظر می‌رسد شاید مملو از موجودات مریخی باشد، به یک کنش «هم‌دردی تاریخی» نیاز است. برای روشن‌تر شدن موضوع استدلال‌های پرفسور برونو اسنل (Bruno snell) را پی می‌گیرم. پرفسور اسنل پس از تحلیل واژگانی تحسین برانگیزی از «ایلیاد» و «اودیسه» به این نتیجه می‌رسد که یونانیان عصر هومر هیچ پنداشت خودآگاهی از خویشتن یک‌پارچه‌ی انسان نداشتند. او در اشعار هومری هیچ کلمه‌ای برای چنین مفهومی نمی‌یابد. او به میانجی همین فرآیند استنباط واژگانی درمی‌یابد که یونانیان هیچ مفهومی از بدن یک‌پارچه‌ی انسان در اختیار نداشتند. اشعار هومری تنها به بخش‌هایی از بدن انسان اشاره می‌کنند و هرگز به کل آن اشاره‌ای ندارند.^۴ پس یونانیان قاعدتاً باید بدن انسان را صرفاً به مثابه‌ی توده‌ای از اجزاء مورد توجه قرار داده باشند. انکار نمی‌کنم که ممکن است حق با پرفسور اسنل باشد، من تنها می‌گویم که این بی‌اندازه بعید است که او درست بگوید. اگر مطالعات او در [چارچوب] سنت مغالطه‌ی چشم‌انداز گرایانه پیرامون گذشته‌ی اسرارآمیز قرار نداشت، تردید دارم که می‌توانست نظریات خود را به پیش ببرد.

بی‌شک کتاب اسنل تأثیرگذار بوده است، ولی اگر اثر او و آثاری شبیه به آن که دانش‌پژوهان ادبی ارایه کرده‌اند واکنش بسیار ویرانگر نظریه‌پردازان معاصر را در پی نمی‌آورد، نامحتمل‌های آن‌ها قابل اغماض بود. برای مثال، نظریه‌پردازانی مانند هانس-گئورگ گادامر یا رولان بارت به درستی تخدیر فرهنگی القاء شده‌ی چنین «بازسازی-هایی از گذشته را مورد اعتراض قرار می‌دهند.^۵ با وجود این، آن‌ها هم‌چون یک راه چاره به ما توصیه می‌کنند که متون اسرارآمیز گذشته را با تغییر شکل آن‌ها به چشم‌انداز خودمان احیاء کنیم. به سخن دیگر، آن‌ها مغالطه‌ی گذشته‌ی اسرارآمیز را چون «مقدمه» ای می‌پذیرند تا آن را مبنای ضد طرح (counterproposal) خود قرار

دهند؛ منظور این که تغییر شکل گذشته با روشی مناسب و جالب بسیار بهتر از تغییر شکل و تضعیف آن به بهانه‌ی بازسازی تاریخی است. بنابراین، هم اسنل در بازسازی تاریخی‌اش و هم گادامر در احیای تاریخی‌اش حدّ اعلاّی تاریخ‌گرایان و چشم‌اندازگرایان هستند. آن‌ها برادران زیر پوستی هستند. هر دو فرض می‌کنند که معنای چشم‌اندازنگر گذشته به‌گونه‌ی جبران‌ناپذیری برای ما بیگانه‌اند. در موردی از ما خواسته می‌شود به چشم‌اندازی پیوندیم که انسانیت و واقعیتی برخلاف چشم‌انداز خودمان به بار می‌آورد. در مورد دوم به ما توصیه می‌شود که از چنین واقعیت بیگانه‌ای چشم‌پوشی کنیم، واقعیت بیگانه‌ای که نسبتی با علایق و دغدغه‌های ما ندارد؛ و به جای آن به ما توصیه می‌شود که گذشته‌ی ثمربخش خود را از درون چشم‌انداز خودمان بنا کنیم. اگر ما واقعاً بخواهیم میان اسنل و گادامر در این مرحله یکی را انتخاب کنیم گادامر را ترجیح می‌دهیم، زیرا تغییر شکلی سودمند بهتر از تغییر شکلی بی‌فایده است؛ ولی در عین حال لزومی ندارد که انتخابی بر اساس مقدمات مغالطه‌آمیز داشته باشیم.

مغالطه‌ی دوم فهرست من از مغالطه‌های تاریخی‌گری، مغالطه‌ی گذشته‌ی متجانس است. بدیهی است که این مغالطه اغلب با مغالطه‌ی گذشته‌ی اسرارآمیز همراه است، مانند مورد اسنل که به نظر می‌رسد مدعی است که «همه» یونانیان عصر هومر فاقد مفهومی از خویشتن یک‌پارچه‌ی انسان بوده‌اند. براساس این مغالطه، کسانی که در عصر *الیزابت* یا عصر رومانیتیک یا عصر پریکلین متنی را به رشته‌ی تحریر درآورده‌اند، در یک چشم‌انداز مشترک یا متعارف که ناشی از فرهنگ مشترک آن‌هاست سهیم بوده‌اند. مورخان ادبی که درباره‌ی [مغالطه‌ی بالا] «مقدمه» می‌نویسند، به کاربرد آن در قیاس صوری زیر اکتفا می‌کنند:

انسان قرون وسطایی به کیمیاگری معتقد بود.

چاوسر انسانی قرون وسطایی بود.

چاوسر به کیمیاگری معتقد بود.

برجسته‌ترین نمونه‌ی این چشم‌اندازگرایی فرهنگی متجانس بی‌شکاد و رابرتسون است. مسلماً او مثال مناسبی ارائه می‌دهد، چون مانند اسنل مغالطه‌ی بسیار کاملی را به نمایش می‌گذارد. البته گذشته‌ی متجانس از لحاظ منطقی مغالطه‌آمیز نیست، بل که از لحاظ مقدمه‌ی اصلی [قیاس صوری] آن در باره‌ی ذهن قرون وسطایی یا ذهن یونانی یا چارچوب ذهن ویکتوریایی مغالطه‌آمیز است.

البته از لحاظ کاربرد انتقادی، چنین مفاهیمی در باره‌ی چارچوب ذهن ویکتوریایی کاملاً مستدل هستند. در واقع یک فرهنگ مشترک به معنای یک چشم‌انداز معنوی مشترک است، در جایی که فرهنگ و چشم‌انداز مشترک هستند. حتا تعمیم‌های به نظر عجیب در باره‌ی ذهن قرون وسطایی ابزار مستدلی هستند، البته مادامی که هم‌چون ابزار باقی می‌مانند. این‌ها [تعمیم‌ها] ابزارهایی اکتشافی هستند که مسیر [ما] را به سوی محیط فرهنگی دیگری می‌گشایند. ولی همگن پنداشتن هر محیط فرهنگی، حتا بر سطح به غایت انتزاعی آن که در آن تاریخ ادبی به پیش رانده می‌شود، منجر به پدید آمدن فرضیه‌ای در باب جوامع انسانی می‌شود که تجربه آن را انکار می‌کند.

و در نهایت، به مغالطه‌ی سوم تاریخ‌گرایانه‌ام می‌پردازم. می‌خواهم در باره‌ی این مغالطه بیش‌تر سخن بگویم، چرا که اکنون پشت‌بیشه‌های انتقادی متعددی کمین کرده است. این مغالطه، مغالطه‌ی چشم‌انداز متجانس (همگن) معاصر است. تنها با قبول این مغالطه‌ی اضافی است که می‌توان برای مثال گادامر را هم‌چون بدیلی برای اسنل عرضه کرد، زیرا هنگامی که گادامر به «مردگی» بازسازی تاریخی متظاهرانه حمله می‌کند، وضع موجودی را فرض می‌کند که مردگی خاص خودش را دارد. برای مثال بازسازی تاریخی برای چه کسی مرده است؟ برای «ما»ی متجانس. جان کات (Jan Kott) «ما» را فرامی‌خواند تا با شکسپیر «معاصرمان» دیدار کنیم. رولان بارت نیز «ما» را فرامی‌خواند تا با معاصرو «مان» یعنی راسین دیدار کنیم، در حالی که او را به سخن گفتن با «ما» وامی‌دارد. ولی این تجانس در چشم‌انداز کنونی ما ساختاری است که مانند هر «بازسازی» گذشته‌ی مورد تنفّری مصنوعی است. این امر نزد بینش

معتدل هر در اشتباه محض است، یعنی بینش نسبت به تنوع گسترده‌ی انسان هم در گذشته و هم در حال حاضر که بینش اصلی تاریخیگری است و همه‌ی مغالطه‌های بعدی بر پایه‌ی آن استوار شده‌اند. در نظریه‌های بعدی از این دست، شناخت هر در نسبت به فردیت انسان‌ها و فرهنگ‌ها به ابتدال کشیده شده است. ویکو (Vico)، که با هر در هم عصر بود بینش مکمل را رد کرده است. اریک اورنباخ (Erich Auerbach) نظر ویکو را در عبارت زیر آورده است: «تمام دست‌آورد تاریخ انسان که به دست مردمان به وجود آمده، به گونه‌ای بالقوه حاوی ذهن انسان است. و بنابراین شاید با فرآیند تحقیق و یادآوری مجدد، مردمان بتوانند آن را درک کنند»^۶. هم‌صدایی با هر در درباره‌ی این که انسان‌ها و فرهنگ‌ها اغلب بسیار متفاوت از یک‌دیگر هستند، به معنای انکار این ادعا نیست که یک انسان می‌تواند با چشم‌اندازی بسیار متفاوت از خودش چیزی را درک کند. مفهوم مد نظر ویکو که بعدها دیلتای (Dilthey) آن را گسترش داد، این مفهوم بود که اشتراک انسان‌ها پتانسیلی عمومی برای دیگری بودن است تا آن‌چه که آن‌ها هستند.^۷ در هر نمونه‌ای، نمی‌توان بر روی فاصله‌ی میان یک فرهنگ با فرهنگی دیگر پل زد و این امر در باره‌ی [فاصله‌ی] اشخاصی که در فرهنگی یکسان زندگی می‌کنند نیز صادق است. چشم‌اندازگرایی فرهنگی، از آن نوعی که من به آن پرداخته‌ام، این نکته را نادیده می‌گیرد که فاصله‌ی میان یک دوره‌ی تاریخی با دوره‌ی تاریخی دیگر در مقایسه با شکاف عظیم متافیزیکی میان آن دو گام بسیار کوچکی است، شکافی که ما باید در هر زمان یا هر مکان برای فهم چشم‌انداز شخص دیگری از روی آن بپریم.

۳. یک رویکرد چیست؟

الگوی روان‌شناختی دیلتای در مورد توانایی بالقوه‌ی ما برای فهمیدن گذشته [الگویی] متعادل و متقاعدکننده است، ولی خود دیلتای این تعادل را همه‌جا در نوشته‌های خود رعایت نمی‌کند. این صرفاً برای ماست که به واژه‌ی «جهان‌نگری» (weltanschauung) یعنی چشم‌انداز معنوی یک شخص یا یک فرهنگ مدیون باشیم. در قلمرو نقد ادبی

جهان‌نگری انتقادی گاهی «رویکرد» شخصی نامیده شده است، اصطلاحی که به این شیوه‌ی فهم «چشم‌اندازی» نخستین بار در سده‌ی بیستم به کار رفت. تاویل انتقادی از ادبیات به «رویکرد» شخص بستگی دارد. آنچه دانش‌پژوه کشف می‌کند به رویکرد او بستگی دارد. این اصطلاح به چشم‌اندازگرایی روش‌شناختی اشاره دارد.

دیلتای داستان کابوسی را شرح می‌دهد، کابوسی که پس از شروع به استفاده از اصطلاح «جهان‌نگری» گاهی او را فرا می‌گرفت؛ داستانی به این شرح که در خانه‌ی دوستی مهمان بود و در تخت‌خوابی نزدیک به نسخه‌ی بدل «مکتب آتن» خوابیده بود. در رؤیا دید که تصویر [مکتب آتن] زنده شده است. همه‌ی متفکران معروف دوران باستان با چینش دوباره‌ی خود در گروه‌هایی هم‌خواران با «جهان‌نگری» خودشان پدیدار شدند. در این عالم رؤیا متفکران بعدی هم به تدریج نمایان شدند: کانت، شلیر، کارلایل، وانکه، و گیزو. هر یک از آنها در گروه‌هایی قرار داشتند که پیرامون افلاطون یا هراکلیتوس یا ارسطو تشکیل شده بودند. در پس و پیش و لابه‌لای این گروه‌ها متفکران دیگر سرگردان بودند و سعی می‌کردند در میان بقیه به تفکر پردازند، ولی موفق نمی‌شدند. در واقع گروه‌ها در حالی که از یک‌دیگر جدا بودند از هم دور و دورتر می‌شدند، تا جایی که تنها می‌توانستند در میان خودشان ارتباط برقرار کنند. [بدین‌سان] متفکران با رویکردهای [متفاوت‌شان] نسبت به واقعیت‌های جداگانه، از هم‌دیگر منزوی شدند. سپس دیلتای از رؤیای خود بیدار می‌شود. او این رؤیا را این‌گونه تعبیر می‌کند: هیچ‌کسی نمی‌تواند هیچ واقعیتی را به‌طور پیوسته و به صورت یک کل (whole) ببیند. هر رویکردی ناتمام و غیرقابل قیاس با دیگر رویکردهاست. «تأمل تامّ و تمام در همه‌ی جوانب از ما دریغ شده است».^۸ ولی برای دیلتای در حالت بیداری اش یک دل‌گرمی وجود داشت: درست است که هر رویکردی محدود و در عین حال ناتمام است، ولی مبانی معین خودش را در باره‌ی حقیقت آشکار می‌کند. تاریخ نقد و دانش‌پژوهی ادبی روایت خودش را از کابوس دیلتای ارایه می‌دهد. تنها لازم است چهره‌های مختلف را در تصاویر مزین *رافائل* به هم بچسبانیم. آن‌گاه در انتهای سمت چپ گروهی *فررید* را احاطه می‌کنند، ولی با گروه نزدیکی که *یونگ* را

احاطه کرده‌اند صحبت نمی‌کنند. در سمت چپ آلمانی ریش‌دار دیگری هم هست، یعنی مارکس با پیروان بی‌شمارش. آلمانی دیگری هم در انتهای سمت راست در میان انبوهی از زبان‌شناسان (تاریخی) ایستاده است، یعنی شلایرمانخر که برخی از پیروانش با آرم MILA نشان شده‌اند. در مرکز تصویر افلاطون و ارسطو نمی‌توانند پیروان خود را با هم و یک‌جا نگاه دارند. وینترز (winters) و لویس (leavis) در این سو، و آن سوی و متعاقب آن‌ها کالریج (coleridge)، آرنولد (Arnold)، و جانسون (Johnson) در تحرک هستند. چهره‌های متعدّد دیگری نیز وارد این ترکیب رؤیایی می‌شوند. گروهی از آن‌ها که مردّد هستند از هم جدا می‌شوند و به سمت استادان مختلفی می‌روند. [با این حال] دوباره دچار سردرگمی می‌شوند و به سرعت فرانسه صحبت می‌کنند. در این لحظه رؤیابین بی‌قرار از خواب بیدار می‌شود. معنای این کابوس چیست؟ آیا تعبیر اندوهناک ديلتای درست است؟ آیا هر رویکرد انتقادی حقیقتی ناتمام را عرضه می‌کند که برای همیشه در چشم‌انداز حامی خودش گرفتار است؟ یا از آن هم بدتر، آیا هر رویکردی روایت کاملی از ادبیات - به گونه‌ای که در چشم‌انداز خودش به نظر می‌رسد (و تغییر شکل می‌یابد) - عرضه می‌کند؟ [به این صورت] برای هر کسی تمایل به دانش یا تعبیر [این] رؤیا یک کابوس است.

رویکردهای انتقادی نمی‌توانند یک‌دیگر را کامل کنند و حامی هم باشند، در حالی که از معناهای متفاوتی حمایت می‌کنند. ما نمی‌توانیم با سیزده روش به یک توکای سیاه نگاه کنیم و از این رهگذر انتظار داشته باشیم توکای سیاه حقیقی‌تری پدید آید، در حالی که الگوی ما فرض می‌کند که هر روش به ما توکای سیاه متفاوتی ارائه می‌دهد. نتیجه‌ی نهایی سیزده توکای سیاه و سیزده تعبیر از همان من خواهد بود. اشارات چشم‌اندازی واژه‌ی «رویکرد» عاقبت ما را از لحاظ عقلی به شک می‌اندازد که دانش‌پژوهان و منتقدانی که از رویکردهای متفاوت استفاده می‌کنند، در باره‌ی یک واقعیت، دریافت یا گفتار دقیقی ندارند.

این بن‌بست گاهی حکایت کورها و فیل را به ذهن می‌آورد، روایتی انگلوساکسون از کابوس ديلتای. کوری که به دم فیل دست می‌کشد فکر می‌کند فیل مار است؛ ولی

کوری که به پای فیل دست می‌زند فکر می‌کند فیل درخت است. این حکایت بسیار منطقی‌تر و دل‌گرم‌کننده‌تر از استنباطی است که نقد ادبی از آن حمایت می‌کند. احتمالاً یک کور باهوش و پُرانرژی می‌توانست به حرکت درآید و قسمت‌های مختلف فیل را لمس کند و نتیجه بگیرد که آنچه لمس کرده فیل بوده است. ولی واژه‌ی «رویکرد» روایت متفاوتی از حکایت کورها و فیل می‌سازد، روایتی که در آن رسیدن به چنین راه‌حلی ناممکن خواهد بود، [زیرا] در این روایت چند کور در موقعیت‌های متفاوتی اطراف یکی از پاهای فیل ایستاده‌اند و هنوز در باره‌ی آنچه لمس می‌کنند توافق ندارند.

دلیل این‌که [حکایت کورها و فیل] به این شیوه روایت می‌شود، این است که هیچ منتقدی نمی‌تواند به‌هیچ‌وجه به معنای متنی - پیش از آن‌که در آن‌جا معنایی در دست‌رس او قرار داشته باشد - دست پیدا کند. معنای متنی چیزی شبیه به فیل یا درخت نیست، [زیرا] معنای متنی چیزی بیرونی نیست که بتوان با دیدگاه‌های متفاوت به آن دست‌رسی پیدا کرد. آن [معنا] برای منتقد به‌هیچ‌وجه «آن‌جا» [جایی بیرون از او] نیست، تا هنگامی که او آن را تفسیر کند. اگر منتقدی مارکسیست متنی را متفاوت از منتقدی فرمالیست تفسیر کند بدین معناست که دو روی‌داد بی‌ارتباط به هم اتفاق افتاده است. هیچ نوع ضرورت چشم‌اندازی منتقد را به انجام چنین کاری ملزم نمی‌کند. منتقدان مارکسیست و منتقدان فرمالیست ممکن است به یک میزان معنای یک متن را بفهمند، [ولی] آنچه معمولاً آن‌ها را از هم متفاوت می‌کند به دلالتی مربوط است که آن‌ها بر معنای [متن] حمل می‌کنند. شاید هر نوع رویکرد انتقادی لزوماً باید هم‌خوان با فهم همان رویکرد در نظر گرفته‌شود. یک رویکرد باید به دنبال تفسیری از معنای نمادهای نوشته شده باشد و نه به دنبال یک ساختار معنا که با رویکردهای انتقادی متفاوت اصلاح شده است. «معنا» اُبژه‌ای فیزیکی نیست که هنگامی که از موقعیت‌های مختلف نگریسته می‌شود آرایش‌های متفاوتی از خود در فضایی که در آن قرار دارد به نمایش بگذارد. معنا اُبژه‌ای است که «صرفاً» به سبب یک رویکرد منفرد، ممتاز، و پیش‌انتقادی موجودیت می‌یابد. این‌که چه‌گونه منتقدان ممکن است

در رویکرد انتقادیشان از یکدیگر متفاوت باشند موضوعیت ندارد، اگر آن‌ها به دنبال فهم یک متن هستند باید آن را از طریق همان رویکرد پیشانتقادی فهم کنند. این که چرا باید [فهم متن] به این گونه باشد نکته‌ی اصلی بخش پایانی این مقاله است.

۴. پارادوکس‌های چشم‌اندازگرایی

تا این جا استدلال کردم که نظریه‌ی چشم‌اندازگرایی که در آن تأویل با تغییر جایگاه تأویل‌کننده تغییر می‌کند، شکل بنیادی شک‌گرایی انتقادی است. این امر به‌طور ضمنی امکان یک تأویل مستقل از ارزش‌ها و پیش‌پندارهای خود تأویل‌کننده را رد می‌کند. در نهایت، چشم‌اندازگرایی صحت یک تأویل را به منزله‌ی هدفی امکان‌پذیر و قابل دست‌یابی زیر سؤال می‌برد. از زمانی که همه‌ی تأویل‌ها چشم‌اندازنگر شده‌اند، تأویل‌های متفاوت می‌توانند به یک میزان درست باشند و تأویل‌های یکسان می‌توانند به یک میزان نادرست باشند. ولی در این باره چه چیزی به منزله‌ی معیاری انتقادی قابل پذیرش مانده است؟ اصالت. تأویل معتبر تأویلی است که فهمی اصیل از معنا را، از طریق چشم‌انداز خود شخص یا از طریق زمانه و فرهنگ او ارائه می‌دهد. هدف عملی چشم‌اندازگرایی به‌طور صریح ممکن است تلاشی برای جای‌گزینی معیار «صحت» بی‌معنا با معیار «اصالت» احتمالاً بی‌معنا بیان شود.

این امر توضیح می‌دهد که چرا مجادله‌ی دانش‌پژوهان محافظه‌کار با تأویل‌های چشم‌اندازگرایانه‌ی رولان بارت درباره‌ی راسین حل‌نشده‌ی بود، زیرا اصطلاحاتی که در این مجادله به‌کاربرده شده‌اند، مقایسه‌ناپذیر بودند. یک تأویل «اصیل» در اصالتش بی‌ارزش نمی‌شود، صرفاً بدین خاطر که یک تأویل «نادرست» است. این همان اختلاف سازش‌ناپذیر معیارهایی است که ناقص ارائه شده‌اند، [از این رو] مانند مجادلاتی است که پیرامون کتاب مقدس بین تأویل‌کنندگان «صحت» مانند کارل بارت (Karl Barth) و تأویل‌کنندگان «اصالت» مثل رودلف بولتمان (Rudolph Bultmann) صورت می‌گرفت. بدیهی است که مجادلات در باره‌ی تأویل‌های عینی پیش از حل این تعارض بنیادی بر سر معیارها فروکش نمی‌کنند. برای چشم‌اندازگرایان اعتبار

[تأویل] یک‌سره تابعی از مواجهه‌ی بین یک متن و خویشتن فرهنگی گریزناپذیر شخص [تأویل‌کننده] است.

با این همه، چشم‌انداز چیست؟ چشم‌انداز، یک استعاره‌ی فضایی (مکانی) و دیداری‌ست، هرچند موضوع مدّ نظر هیچ کدام این‌ها نیست. اگر ما ملزم بودیم که برای لحظه‌ای متناسب با اصطلاحات توصیفی‌تر دست از استعاره برداریم، استعاره‌ی دیداری را به انقلاب کوپرنیکی کانت در فلسفه تعبیر می‌کردیم. چشم‌انداز‌گرایی روایتی از بینش کانتی است مبنی بر این‌که تجربه‌ی انسان پیشاپیش با مقولاتش از تجربه سازگار است. نقش تفکر مدرن دیلتای و دیگران به گسترش بینش کانتی مربوط است و این امر فراتر از حیطه‌ی انتزاعی و جهانی علم و ریاضیات در قلمروهای غنی‌تر و پیچیده‌تر تجربه‌ی فرهنگی بود. دیلتای با آگاهی از مديون بودنش به کانت، کار نظری خود در باره‌ی تأویل را هم‌چون بخشی از برنامه‌ای وسیع‌تر طرح‌ریزی کرد که آن را «نقد خرد تاریخی» (Critique of Historical Reason) نامیده است.

آن‌چه عموماً «چشم‌انداز» نامیده شده است، به نظریه‌ای اشاره دارد که در شکل کلاسیک و رضایت‌بخش آن هیچ کاری با استعاره‌ی دیداری ندارد. از این رو، در این‌جا شرح خود من باید کم‌تر استعاری و از لحاظ فلسفی جدی‌تر باشد. کانت در ذهنیت انسان ساختاری جهان‌شمول را فرض کرده است که تجربه را پدید می‌آورد. او از این رهگذر امکان دانش علمی را نیز تضمین می‌کند. دیلتای و دیگران فرض کردند که فراتر از این ذهنیت جهان‌شمول، ذهنیتی فرهنگی نیز وجود دارد که با مقولات بیش‌تری - که به طرزی قیاسی متشکل از کل تجربه‌ی فرهنگی هستند - ساخته شده است. دیلتای و نظریه‌پردازان پیرو او کاملاً آگاه بودند که در این مفهوم «معنای کلامی» برای ذهنیت فرهنگی به تمامی نسبی است. پس شاید آموزنده باشد که بیش‌تر به این نکته پردازیم که آن‌ها چه‌گونه از نتایج شک‌گرایانه‌ی کابوس دیلتای اجتناب می‌کردند.

این مشکل مسلماً مشکلی جدی است. اگر هر تأویلی بر مبنای مقولات خود تأویل‌کننده پدید آمده است، پس چه‌گونه ممکن است او بتواند معناهایی را فهم کند که با مقولات فرهنگی متفاوتی به وجود آمده‌اند؟ پاسخ دیلتای روشن بود و کاملاً در

چارچوب سنت کانتی [از آن] حمایت می‌شد. ما می‌توانیم معناهای از لحاظ فرهنگی بیگانه را به فهم درآوریم، چون قادریم مقولات از لحاظ فرهنگی بیگانه را اقتباس کنیم. باید اذعان کرد که ما راسین را تنها از طریق چشم‌انداز خود او می‌توانیم فهم کنیم. با وجود این، ما می‌توانیم مقولات راسین را اقتباس کنیم، زیرا ذهنیت فرهنگی «غایتی معرفت‌شناختی» که با نظام جهان‌شمول مقولات کانت قابل مقایسه باشد نیست. ذهنیت فرهنگی نه ذاتی، بل که اکتسابی است؛ از یک امکان بالقوه (potential) ناشی می‌شود، و به هر کسی عرضه می‌شود، به هر کس که بتواند شمار نامحدودی از نظام‌های مقوله‌ای را بپذیرد، نظام‌هایی مقوله‌ای که از لحاظ فرهنگی شرطی شده‌اند. هر فردی توانایی آن را دارد که خودش را جدا از آنچه هست تصور کند و خودش را در قالب انسانی دیگر یا امکان فرهنگی دیگری تحقق ببخشد.

ولی استعاره‌ی چشم‌انداز نتیجه‌گیری متفاوتی را ایجاب می‌کند. از آنجایی که هر انسانی از چشم‌انداز متفاوتی به جهان می‌نگرد، هریک از ما به شیوه‌ی خود فهم غلطی از دیگری دارد. این یعنی آموزه‌ای با قیاس مفهوم دیداری که مطلبی گمراه‌کننده است. قیاس به همراه ماست و باید به منزله‌ی یکی از مقولات فرهنگی ما شناخته شود. بنابراین اجازه دهید اولین پارادوکس از دو پارادوکس مورد بحث را به‌طور جدی با فرض قیاس دیداری آغاز کنم. من با استدلال شک‌گرایانه‌ی زیر بحث را پی می‌گیرم.

۱. هر اُبژه‌ای از چشم‌اندازهای متفاوت به‌گونه‌ی متفاوتی پدیدار می‌شود.
۲. تأویل‌کننده همیشه یک متن را در چشم‌اندازی متفاوت از چشم‌انداز مؤلف می‌نگرد.
۳. بنابراین معنایی که یک تأویل‌کننده دریافت می‌کند، در بهترین حالت باید اندکی متفاوت از معنایی باشد که مؤلف دریافت کرده است.

با این همه این استدلال، حتا به منزله‌ی توصیفی از مفهوم فضایی-دیداری (spatial - visual)، از لحاظ تجربی دقیق نیست. برای مثال اگر من ساختمانی را در خیابانی مشاهده کنم و دوستی از خیابان دیگری به آن نگاه کند، تفاوت‌ها در آنچه ما می‌بینیم به‌درستی قابل استناد به چشم‌اندازهای متفاوت ماست. حتا اگر ما در یک خیابان و تنها چند متر جدا از هم ایستاده بودیم، باز هم این تفاوت‌ها در

آنچه می‌دیدیم وجود داشتند. پارادوکس این جاست که هر دوی ما علی‌رغم این تفاوت‌ها همان ساختمان را مشاهده می‌کنیم (به سخن دیگر، از لحاظ دیداری آن را تأویل می‌کنیم)؛ یعنی ما اُبژه‌ای را می‌بینیم که از هیچ چشم‌اندازی به‌طور کامل قابل رؤیت نیست؛ با وجود این، ما آن را دریافت می‌کنیم، آن را می‌شناسیم، و با هم آن را تصدیق می‌کنیم؛ زیرا ما همیشه با بسط تخیلمان مشاهده‌ای را که از لحاظ دیداری ناتمام است، تکمیل و تصحیح می‌کنیم؛ یعنی مشاهده‌ای را که از چشم‌اندازی منفرد دریافت می‌کنیم، درست مثل دید دوچشمی که تأثیرات چشم‌انداز یک‌چشمی را کامل و تصحیح می‌کند. اگر من تنها یک سمت ساختمان را می‌بینم، هنوز می‌دانم که آن ساختمان سمت‌های دیگری هم دارد و می‌دانم که اُبژه‌ی مفهومی من ساختمانی کامل است و نه فقط سمتی که من آن را می‌بینم. بنابراین هنگامی که من و دوستم از هم جدا می‌شویم، کاملاً بر سر این نکته توافق داریم که آنچه دیده‌ایم حقیقتاً همان شیء [ساختمان] است، و با وجود این هر دو به‌طور یکسان حق داریم فرض کنیم که مؤلفه‌های صریح و آشکار مفهوممان [از آن شیء] از یک‌دیگر متفاوت هستند. در این جا پارادوکس به «نیت‌مند بودن» (intentionality) خودآگاهی - که در آثار برنتانو (Brentano)، ماینونگ (Meinong) و هوسرل (Husserl) بررسی شده است - مربوط می‌شود. این پارادوکسی است که مفروضات ساده‌لوحانه‌ی چشم‌اندازگرایی عامه‌پسند را به‌طور کامل واژگون می‌کند. تأثیرات چشم‌انداز لزوماً آن‌چه را ما فهم می‌کنیم تغییر شکل نمی‌دهد و نسبی نمی‌سازد. هرکس که استعاره‌ی چشم‌اندازگرایانه را به‌طور جدی بپذیرد، به استناد واقعیت‌های تجربی پیرامون مفهوم دیداری ناگزیر باید استنباط اصلی خود را معکوس سازد و نتیجه بگیرد که تنوعی از چشم‌اندازها لزوماً تنوعی از معناهای فهم‌شده را ایجاد نمی‌کنند.

چشم‌اندازگرایی شک‌گرا در صورتی بهتر عمل می‌کند که از مفروضات بسنده‌تر استدلال کانتی اجتناب کند. این نیرومندترین خط دفاعی اوست و بدین خاطر می‌تواند کاملاً به‌طرزی صحیح استدلال کند که ساختمان من در واقع از ساختمان دوستم متفاوت است، حتا اگر ما در جاهای یک‌دیگر قرار گیریم و آن ساختمان را از چشم‌انداز

فیزیکی یکسانی مشاهده کنیم. ساختمان من یک مفروض فیزیکی نیست، بل که اُبژه‌ای است که با نظام مقوله‌ای خاص من پدید آمده است. بدین سان همه‌ی تأویل‌های معنای کلامی با مقوله‌هایی پدید می‌آیند که از طریق آن‌ها تأویل ساخته شده است. با وجود این، برای هر کسی که به آن نگاه می‌کند، ساختمان مانند یک اُبژه‌ی تقریباً مجزاست که در آنجا ایستاده است. معنای کلامی اُبژه‌ای شبیه به آن ساختمان نیست. معنا مانند ساختار یک متن خاموش صرفاً در خودآگاهی وجود دارد. معنا جدا از مقوله‌هایی که از طریق آن‌ها تفسیر می‌شود به هیچ وجه نمی‌تواند موجودیت یابد. بنابراین، این پارادوکس دوم و [به عبارتی] پارادوکس بااهمیت‌تر چشم‌اندازگرایی است. چشم‌اندازگرایی تأویلی با بسط بیش عظیم کانتی بر مبنای غایت‌نگری‌اش، بر ماهیت سازنده (constitutive)ی مقوله‌های فرهنگی دلالت دارد. بنابراین، چشم‌اندازگرایی در ژرف‌ترین دلالتش به‌طور ضمنی بیان می‌دارد که معنای کلامی «صرفاً» به خاطر چشم‌اندازی که بدان جان می‌بخشد، وجود دارد. نتیجه این که معنای کلامی صرفاً از یک چشم‌انداز می‌تواند وجود داشته باشد. بار دیگر چشم‌اندازگرایی در این پارادوکس دوم دچار بی‌اعتباری بیش‌تری به خاطر نتیجه‌گیری‌های شکاکانه و ساده‌لوحانه‌اش می‌شود. به هیچ وجه نمی‌توان فرض کرد که یک معنا از چشم‌اندازهای متفاوت به گونه‌ی متفاوتی پدیدار می‌شود، و ضروری است که تصدیق شود مشاهده‌ی «معنا» از چشم‌اندازهای متفاوت به‌طور مطلق ناممکن است.

این امر که چشم‌انداز متفاوت یا بیگانه (alien)ی تأویل‌کننده معنا را تغییر شکل می‌دهد، در بهترین حالت استدلالی آن نوعی طفره‌رفتن است، زیرا تغییر شکل چیزی که حتا نمی‌تواند با چشم‌اندازی متفاوت یا بیگانه وجود داشته باشد، ناممکن است. چشم‌اندازگرایان افراطی به اندازه‌ی کافی افراطی نیستند. برای مثال هنگامی که گادامر از تلفیق چشم‌اندازها - [یا] «در هم شدن افق‌ها» (Horizontverschelzung) - سخن می‌گوید، این پارادوکس را نادیده می‌گیرد که این چشم‌انداز بینابینی (intermediate) به هیچ وجه نمی‌تواند دارای معنا باشد و وانمود شود که چیزی رایج در جهان معاصر است. البته کلمات یک متن می‌توانند از چشم‌اندازی جدید و [هم‌چنین] با معنایی جدید تدوین یا بیان شوند. همان‌گونه که برخی از منتقدان تأکید می‌کنند، خواننده می‌تواند

مؤلفی خودانگاره‌گر (self - imaging) شود، ولی یک متن نمی‌تواند در چشم‌اندازی متفاوت از چشم‌انداز مؤلف اصلی آن «تأویل» شود. معنا از طریق چشم‌اندازی فهم می‌شود که به آن معنا حیات می‌بخشد. هر رویه‌ی دیگری تأویل نیست، بل که آفرینش یا تألیف (authorship) است.

بنابراین هر کنش تأویلی دست‌کم دو چشم‌انداز را شامل می‌شود، یکی چشم‌انداز مؤلف و دیگری چشم‌انداز تأویل‌کننده. چشم‌اندازها هر دو باید به یک‌باره مورد توجه قرار گیرند، به همان صورت که در دید طبیعی دوچشمی این اتفاق می‌افتد. بدون اغراق یا ادعایی غیرواقعی باید بگوییم که توجه هم‌زمان به هر دو چشم‌انداز زمینه‌ی همه‌ی تبدلات انسانی و همچنین حقیقت جهان‌شمول گفتار است که زبان‌شناسان آن را «دوگانه‌سازی شخصیت» (doubling of personality) نامیده‌اند.^۱ هنگامی که ما سخن می‌گوییم یا گفتار را تأویل می‌کنیم، هرگز در ماتریکسی (matrix) منفرد از مقوله‌های معنوی گرفتار نشده‌ایم؛ ما هرگز شنونده یا گوینده‌ی صرف نیستیم؛ ما در یک زمان هر دو هستیم. خوانندگان این مقاله - با تأکید بر آن‌هایی که با بحث من مخالف‌اند - اکنون و این‌جا هم در حال تأویل و هم در حال نقادی هستند و در یک زمان دو چشم‌انداز را مورد توجه قرار می‌دهند، زیرا معنایی متعلق به من وجود دارد که صرفاً از چشم‌انداز من ساخته می‌شود، در حالی که به‌طور هم‌زمان نقد این معنا به چشم‌اندازی متفاوت دلالت دارد. فعلیت (actuality) تجربی این چشم‌انداز دوگانه و جهان‌شمول در تبادل کلامی، فرض اصلی نسبی‌گرایی هرمنوتیک را همراه با اغلب اشکال رایج معاصر آتئیسم‌شناختی دچار شبهه می‌کند.

این متن ترجمه‌ای است از:

Hirsch, E. D. Jr., "Faulty Perspectives", in: *Modern Criticism and Theory: A Reader*, David Lodge (Ed.), Longman, 2000.

پی‌نوشت‌ها:

1. piaget, Jean, *The construction of Reality in the child*, New York, 1971.
۲. استنباطی که فلسفه‌ی کانت در پس‌پشت این مفهوم مطرح می‌کند با حقیقت دالانگر کالریج (Col-eridge) تأیید بیشتری به دست آورده است. کالریج از نخستین انگلیسی‌هایی بود که [فلسفه‌ی] کانت را خواند. او هم‌چنین اولین مؤلف ثبت‌شده در نیواینگلیش دیکشنری (NED) است که از اصطلاح «نظرگاه» (point of view) به منزله‌ی استعاره‌ای معنوی استفاده کرده است. از سوی دیگر، دیوید میوم (David Hume) نیز با شیوه‌هایی فراتر از آنچه که او را از طریق کانت شناخته‌اند - و با نوشتن عبارت زیر که در NED ثبت نشده است - نشان داد که خودشر یک پیش‌کانتی (proto - Kantian) بوده است: «هر کار هنری به منظور ایجاد تأثیر معین بر ذهن باید در دیدگاه معینی بررسی شود و نمی‌تواند کاملاً خوش‌آیند اشخاصی باشد که موقعیت آن‌ها، واقعی یا خیالی، با آنچه که نیازمند این کنش است هم‌خوانی ندارد» ('Of the Standard of Taste', 1757).
3. Meinecke, F. *Die Entstehung des Historismus*, Munich, 1947.
4. Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind*, Rosenmeyer, Cambridge, 1953.
«انسان‌های هومر هیچ دانشی از عقل یا روح نداشتند» (p. ix). «انسان هومری بدنی دنیاً مثل یونانیان پس از خود داشت، ولی شناختی از آن بدن در نفس خود نداشت، بل که صرفاً آن را همچون مجموعه‌ای از دست و پا درک می‌کرد. این راه دیگری است برای گفتن این نکته که یونانیان هومری شناختی از بدن به معنای مدرن کلمه نداشتند» (p. 8).
5. Gadamer, H. G, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960; esp. pp. 290-324; and also, Barthes, Roland *Sur Racine*, Paris, 1960.
6. Auerbach, Erich; "Vico and Aesthetic Historicism", in: *Scenes from the Drama of European Literature*, New York, 1959.
7. Dilthey, W; "Zergliedende und Beschreibende psychologie", Vol. 5, in: *Gesammelte Schriften, 8 vols*, Berlin, 1921 - 31.
8. Dilthey, W. "The Dream", in: Kluback, W, *Wilhelm Dilthey's philosophy of History*, pp. 103-9.
9. Balley, ch., *Linguistique générale et linguistique française*, Bern, 1944, p. 37. and also Strawson, P. F, *Intention and Convention in Speech Acts*, in: *philosophical Review*, 73, 1964, pp. 439-60.