

## طرفین گفتگو در دیالوگ گادامر: اشخاص یا اشیا

حمیده ایزدی نیا\*

حسن فتحی\*\*

### چکیده

گادامر همچون افلاطون «دیالوگ» را مبنای شناخت می‌داند، بدین معنا که ما از طریق دیالوگ اشیا پیرامون خودمان را می‌شناسیم. روشن است که برای تحقق دیالوگ، دست کم، دو طرف لازم است. در افلاطون، حداقل در نگاه اول، چنین به نظر می‌آید که طرفین دیالوگ دو شخص هستند. آیا در گادامر هم چنین است؟ برای این پرسش در میان مفسرین گادامر دو پاسخ وجود دارد. الف) اکثر آن‌ها دیالوگ میان اشخاص را اساس می‌دانند. به نظر آن‌ها، ما به‌مثابه اشخاص برای شناخت جهان و اشیا پیرامون خودمان باید گرد هم آییم و با یکدیگر گفتگو کنیم. ب) اما برخی از آن‌ها همچون فیگال (Günter Figal) خود اشیا را نیز دوشادوش اشخاص طرفی برای گفتگو می‌شمارند؛ زیرا انسان و جهان هر دو در گادامر زیانمند هستند. اشیا نیز زیانمند هستند و چیزی برای گفتن دارند. فهم و شناخت در گفتگوی زبانی میان انسان و جهان به‌مثابه طرفین گفتگو، یعنی به‌مثابه من/تو، رخ می‌دهد. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که هر دو نحوه‌ی «گفتگوی میان انسان و جهان» و «گفتگوی میان اشخاص» در هرمنوتیک فلسفی گادامر به همراه یکدیگر مبنای شناخت و فهم هستند.

**کلیدواژه‌ها:** دیالوگ، زیانمندی اشیا، اشخاص، زیانمندی انسان

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، h.izadnia2014@gmail.com

\*\* دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز، fathi@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۲

## ۱ مقدمه

کلمه‌ی دیالوگ (δια-λογος) از دو بخش δια (دیا) به معنای through «از طریق» و λογος (لوگوس) به معنای کلمه‌ای که اندیشه درونی را با آن بیان می‌کنیم یا زبان، تشکیل شده است.<sup>۱</sup> کلمه‌ی δια-λογος نیز از دو بخش δια به معنای «از طریق» و λογος (لکسیس) به معنای گفتار یا نحوی سخن گفتن است.<sup>۲</sup> در معنای واقعی کلمه، هر دو واژه‌ی دیالوگ و دیالکتیک به معنای «از طریق زبان» هستند بدین معنا که حقیقت شیء آن‌گونه که همواره هست و باید باشد، یعنی هستی فی‌نفسه،<sup>۳</sup> خودش را مستقیم آشکار نمی‌کند، بلکه فقط از طریق لوگوس یا زبان آشکار می‌شود. از آن جایی که لوگوس یا زبان ماهیتی دیالوگی دارد و سخن گفتن همواره سخن گفتن با کسی (دیگری) است. واژگان διαλογος و διαλεκτικ<sup>۴</sup> به معنای گفتگو هستند.<sup>۵</sup> هستی فی‌نفسه از طریق گفتگوی زبانی با دیگری و دستیابی به توافق با او آشکار می‌گردد و شناخت در گفتگو ریشه دارد. گادامر کتاب اخلاق دیالکتیکی افلاطون را با این عبارت آغاز می‌کند: «فرآیند رسیدن به فهمی مشترک از موضوع مورد بحث<sup>۶</sup> از طریق گفتگو، معطوف به شناخت است» (Gadamer, 1991: 17).

در ابتدا چنین به نظر می‌آید که برای دستیابی به فهمی مشترک از خود موضوع مورد بحث تنها با "دیگری" به عنوان "شخص" به گفتگو می‌پردازیم؛ زیرا گفتگو میان طرفینی رخ می‌دهد که چیزی برای گفتن دارند. اگر یکی از طرفین گفتگو صامت باشد و نتواند سخن بگوید، گفتگویی رخ نمی‌دهد. از این رو، تصور رایج این است که گفتگو همواره میان من-تو (I-Thou)، یعنی دو شخص، رخ می‌دهد. اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا انسان تنها در گفتگوی با "دیگری" به مثابه "شخص" به فهمی از "خود شیء" دست می‌یابد یا انسان با "خود شیء" نیز می‌تواند به گفتگو بپردازد و به فهمی از آن دست یابد؟ آیا خود شیء به عنوان یک اوبژه‌ی صامت، یعنی یک «آن»، می‌تواند طرف دیگر گفتگوی ما باشد؟ آیا خود شیء یا خود موضوع به سخن می‌آید تا همچون یک «تو» با ما سخن بگوید؟

گادامر مدعی است که خود شیء به مثابه متعلق فهم، چیزی برای گفتن به ما دارد و در گفتگو مشارکت دارد. آدمی باید به گفته‌های خود شیء گوش بسپارد و باید به خود موضوع مجال دهد تا خودش را در گفتگو آشکار کند. بنابراین، فهم و شناخت در گفتگوی زبانی میان انسان و جهان به مثابه طرفین گفتگو، یعنی من/تو، نیز رخ می‌دهد.

در نگاه نخست، چنین به نظر می‌آید که برای نشان دادن امکان رخ دادن گفتگو میان انسان و خود شیء فقط لازم است که زبانمندی خود شیء را آشکار کنیم؛ زیرا زبانمندی

انسان به عنوان طرف دیگر گفتگو امری بدیهی و آشکار است: انسان با زبان و در زبان می‌اندیشد. اما گادامر بر این باور است که زبانمندی انسان به دلیل همین شدت حضور زبان در اندیشه و درهم تنیدگی آن‌ها پنهان باقی می‌ماند و آدمی با نادیده انگاشتن زبانمندی خودش گفتگوی با اشیا را ناممکن می‌داند؛ زیرا اشیا هرگز در مواجهه با یک طرف گفتگوی خاموش و صامت به سخن در نمی‌آیند. از این رو، گادامر در بخش سوم حقیقت و روش با زبانمندی انسان (خود فرآیند فهم) آغاز می‌کند نه زبانمندی خود شیء.

## ۲. زبانمندی انسان به عنوان طرف گفتگو

از نظر گادامر، آدمی در اندیشیدن درباره‌ی هر موضوعی ابتدا آن را با شبکه‌ی درهم تنیده‌ی مفاهیم و کلمات خودش پیوند می‌زند و آن را به زبان خودش بیان می‌کند. آدمی موضوع را بر مبنای کلمات و مفاهیم حاکم بر زمانه‌ی خودش می‌فهمد. مفاهیم و کلمات همان پیش-ساختار فهم هستند که گادامر آن‌ها را پیش‌داوری می‌نامد. مداخله‌ی پیش‌داوری‌ها و مفاهیم در فهم بدین معناست که موضوع را در بافت و زمینه‌ی خاصی قرار می‌دهیم و بر جنبه‌ی خاصی از آن تأکید می‌کنیم. یک ویژگی خود شیء را برجسته می‌کنیم و از سایر ویژگی‌های آن چشم‌پوشی می‌کنیم یا آن‌ها را کم‌اهمیت جلوه می‌دهیم. گادامر «فعالیت برجسته-سازی یا تأکید بر یک جنبه» را تفسیر می‌نامد (Gadamer, 2004:404) که «به معنای مداخله‌ی پیش‌داوری‌های خودمان است» (Ibid:398).

تفسیر به‌مثابه فن فهم نیست که با یادگیری و کاربرد آن مانع دخالت پیش‌داوری‌های خودمان در فهم شویم و بدین طریق به فهمی درست دست یابیم؛ زیرا امکان‌گریز از مفاهیم و پیش‌داوری‌های خودمان در فهم وجود ندارد. فهم در وساطت مفاهیم و پیش-داوری‌ها اتفاق می‌افتد. ما همه ابداعات فرهنگ بشری حتی ابداعات غیر زبانی مانند تابلوی نقاشی و اجرای موسیقی را نیز در زبان می‌فهمیم. به زعم گادامر، فهم در تفسیر کردن، یعنی در واسطه‌ی کلی زبان، رخ می‌دهد و هر فهمی، تفسیر است (Ibid:390). بنابراین، تفسیر در بطن خود فرآیند فهم وجود دارد و میان تفسیر و فهم وحدت وجود دارد.

وحدت فهم و تفسیر حاکی از این است که گسست و فاصله‌ای میان زبان و اندیشه وجود ندارد. زبان انسان را احاطه کرده است و او را در بر گرفته است. آدمی درون زبان زندگی می‌کند و محصور در زبان است. به تعبیر گادامر، «ما تنها در زبان می‌اندیشیم و اندیشه در زبان اقامت و سکنی دارد» (Gadamer, 1977:62). انسان نمی‌تواند از زبان خودش

فراتر رود و زبان را متعلق و اوژدهی فهم خودش قرار دهد و آن را آگاهانه به کار ببرد. آدمی با زبان پیش از کاربرد آگاهانه‌ی آن، انس و الفت دارد. گادامر تمثیل در خانه بودن οἰκείον را برای الفت و آشنایی ما با زبان و با همه‌ی اشیا در زبان به کار می‌برد. واژه‌ی οἰκείον به معنای هر چیزی است که به خانه تعلق دارد. انسان در خانه با هرکسی و هر چیزی مأنوس است؛ زیرا از وقتی چشم گشوده به این خانه تعلق داشته و در آن بزرگ شده است. از نظر گادامر واژه‌ی οἰ οικείον (دوستان، خویشاوندان)<sup>۱</sup> در زبان آلمانی به die angehörigen (خویشاوندان، آشنایان) ترجمه می‌شود. این واژه در زبان آلمانی

به معنای هر چیزی است که متعلق به خانه است، نه فقط افرادی که به آن تعلق دارند. اما همواره طنین‌هایی از das zugehörige (تعلق) نیز در das angehörige وجود دارد، یعنی طنین‌هایی از آنچه مربوط خانه است و به آن تعلق دارد (Gadamer, 1980, 18-19).

از نظر گادامر، زبان نیز همچون خانه‌ای است که آدمی از آغاز در آن سکنی و اقامت دارد. آدمی از بدو تولد خویش به خانه‌ی زبان تعلق دارد. انسان نمی‌تواند از خانه‌ی خودش بیرون برود و ببیند در این خانه اقامت دارد. از این رو، انسان هرگز از سکونت خودش در زبان آگاهی نمی‌یابد و به همه چیز حتی به خود زبان نیز در همین خانه‌ی زبان می‌اندیشد. «معنای زبان این است که ما هرگز نمی‌توانیم از زبان فاصله بگیریم و از آن آگاهی بیابیم، بلکه هر اندیشیدن درباره‌ی زبان پیشاپیش درون زبان رخ می‌دهد» (Gadamer, 1977: 62).

پس، اندیشه و فهم به زبان تعلق دارند. اما تعلق اندیشه و فهم به معنای این نیست که برساخته‌ی زبان هستند، بلکه واقعیت را آشکار می‌سازند؛ زیرا اشیا نیز همچون انسان پیشاپیش در خانه‌ی زبان وجود دارند و انسان در خانه‌ی زبان با آن‌ها پیش از هر تفکر آگاهانه، مأنوس است چنان که انسان در خانه، با اسباب و وسایل پیش از هر تفکر آگاهانه، انس و الفت دارد. به تعبیر واینسهایمر، این که انسان و جهان از آغاز با هم در خانه‌ی زبان سکنی دارند و دو امر خانگی و آشنا با یکدیگر در خانه‌ی زبان هستند بیانگر این است که زبان میعادگاه اندیشه و جهان است. «زبان جایی است که اندیشه و جهان با هم در خانه هستند و به یکدیگر تعلق دارند» (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۱۲). حال باید این ادعا را ثابت کنیم که جهان نیز به زبان تعلق دارد و همچون انسان زبانمند است.

### ۳. زبانمندی جهان و اشیا به عنوان طرف دیگر گفتگو

زبانمندی جهان و اشیا در اندیشه‌ی گادامر از دو منظر غایت شناختی و تاریخی مطرح می‌گردد. پس، برای فهم بهتر دیدگاه گادامر باید به تبیین و بررسی این دو منظر پردازیم.

#### ۱.۳ تبیین زبانمندی جهان از نگاه غایت شناسانه به آن

از نظر گادامر، اشیا در نظام هستی برای هدفی خاص، نظم و ترتیب یافته‌اند. ذهن بشر متناسب با غایت‌مندی و هدفمندی آن‌ها به تعیین اهداف و انتخاب وسایل و ابزارهایی برای دستیابی به آن‌ها می‌پردازد. ذهن بشری اگرچه هدف را مقدم بر ابزار می‌داند، یعنی ابتدا اهدافی را تعیین می‌کند، سپس ابزارهایی را برای دستیابی به آن‌ها می‌جوید، اما در واقع ابزار مقدم بر هدف و غایت است؛ زیرا ذهن بشری تعیین نمی‌کند که ابزار را برای چه هدفی به کار ببرد، بلکه انسان بدین دلیل می‌تواند ابزار را برای هدفی خاص به کار ببرد که آن ابزار برای چنین هدف خاصی وجود داشته باشد (Gadamer, 2004:455). پس، هدفمندی و غایت اشیا امری عینی است و ساخته‌ی ذهن بشری نیست که انسان به دلخواه خودش برای شیء هدف تعیین کند و سپس آن را به هر شیوه‌ای که می‌خواهد به کار ببرد، بلکه خود شیء برای ما تعیین می‌کند که آن را برای چه هدفی به کار ببریم و چگونه با آن رفتار کنیم. به کاربردن شیء برای فراهم ساختن چیز دیگری همان ذات شیء است که اراده‌ی دلخواهانه ما را محدود می‌کند:

وقتی با عبارت "ذات اشیا" مواجه می‌شویم، بدین معناست که آن چه برای کاربرد و استفاده‌ی ما داده شده، هستی خودش را در واقعیت دارد که به آن مجال مقاومت و سرسختی در برابر کوشش‌های ما برای به کار بردن آن به شیوه‌های نامناسب می‌دهد یا آن طرز رفتار مناسب با خودش را توصیف می‌کند (Gadamer, 1977:70).

هدفمندی اشیا و علت غایی‌شان در مواجهه‌ی عملی ما با آن‌ها ظهور می‌یابد. ما در عمل می‌فهمیم که شیء برای چه چیزی وجود دارد و «از برای چه» (for what) به کار می‌رود. برای مثال، چکش برای «کوبیدن» وجود دارد. ما چکش را در خود عمل کوبیدن به مثابه چکش می‌فهمیم و به این فهم از ویژگی «از برای چه» آن، در عمل دست می‌یابیم. وقتی با شیء در حین استفاده و کاربرد آن، درگیری عملی داریم، نمی‌توانیم رابطه‌ی نظری و آگاهانه با آن داشته باشیم تا مفاهیم و خواسته‌های خویش را بر آن تحمیل کنیم و آن را به

هر شیوه که می‌خواهیم به کار ببریم؛ چون هیچ فاصله‌ای میان ما و شیء وجود ندارد (Gadamer, 1991: 29-32).

گادامر درگیری عملی ما با اشیا را با تمثیل «بازی» توضیح می‌دهد. از نظر گادامر، حرکت رفت‌وبرگشتی بازی حرکتی قاعده‌مند و منظم است، نه حرکتی بی‌نظم و بدون قاعده. مجموعه‌ای از قواعد فضای بازی را پر می‌کنند و ماهیت بازی را می‌سازند. این قواعد به حرکت رفت‌وبرگشتی بازی، نظم می‌بخشند و بازی طبق آن‌ها صورت می‌گیرد. خود بازی، تکالیف هر بازیکن و شیوه‌ی رفتار آن‌ها را با قواعد و نظم درونی خودش معین می‌سازد. بازیکن نمی‌تواند از حدود زمینی که از پیش برای انجام حرکات بازی معین شده، فراتر برود و بطور دلخواه عمل کند. تعیین حدود زمین بازی مشابه تعیین حدود حریم مقدس است که بازیکنان هنگام بازی کردن باید وظایف خودشان را جدی بگیرند و تسلیم حدود از پیش تعیین شده، باشند. به همین دلیل، گادامر می‌گوید: «عنصری مقدس از جدیت در خود بازی کردن خوابیده است» (Gadamer, 2004: 102).

گادامر واژه‌ی «درگیری» را برای جدی گرفتن حدود و قواعد بازی به کار می‌برد. درگیر شدن با بازی نشانگر این است که بازیکنان در بطن فرآیند بازی هستند و جدای از آن قرار ندارند تا بازی را مطابق با اهداف و غایات مدنظر خودشان پیش ببرند و ذهنیت خودشان را بر آن تحمیل کنند. بازیکنان در دام بازی گرفتار می‌شوند و غایاتی که آن‌ها برای بازی در نظر می‌گیرند در هنگام بازی کردن و جدی گرفتن آن به حالت تعلیق در می‌آیند و ذهنیت‌شان در هنگام بازی کردن به بازی گرفته می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر بازیکنی بخواهد غایات خودش را در بازی دنبال کند و تابع قواعد و وظایف بازی نباشد، روند بازی را مختل می‌کند. گادامر در *اخلاق دیالکتیکی افلاطون* درباره‌ی درگیر شدن با بازی چنین می‌نویسد: «درگیر شدن (involved) بازیکنان [با بازی] بدین معناست که به خودشان مجال دهند که وظایف بازی آن‌ها را پیش ببرد» (Gadamer, 1991: 32). بدین ترتیب، بازی بر بازیکنان مسلط است و بازیکنان به بازی گرفته می‌شوند. گادامر هر بازی کردن را یک بازی شدن قلمداد می‌کند (Gadamer, 2004: 106).

ما نیز در درگیری عملی با اشیا، همچون بازیکنان، هرگز نمی‌توانیم بیرون از خود عمل درگیری قرار بگیریم و از دور به تماشا و مشاهده‌ی اشیا پردازیم. پس، در درگیری عملی با اشیا به واسطه‌ی خود روند و سیر عمل پیش می‌رویم و ذهنیت خودمان را بر اشیاء تحمیل نمی‌کنیم، بلکه به ذات اشیا مجال می‌دهیم که خودشان را برای ما نمایان کنند و با ما سخن

بگویند. عدم تحمیل مفاهیم و دیدگاه خودمان بر اشیا و سرسپردگی و تسلیم بودن ما به آنها تنها در صورتی ممکن است که آنها را به مثابه یک «تو»، نه یک اوبژه‌ی بی‌جان بدانیم که «با ما سخن می‌گویند؛ آنها ما را مورد خطاب قرار می‌دهند» (Vilhauer, 2010: 54).

پس، اشیا و جهان نیز دارای زبان هستند.

از نظر گادامر، نظم و هارمونی اشیا به صورت ضرب-آهنگ (rhythm) موزون ظاهر می‌شود و ما به آن گوش می‌سپاریم. پدیدارها به صورت ضرب‌آهنگین شده در نظم و ترتیب منظمی درک می‌شوند. ضرب‌آهنگ و هارمونی به خود اشیا تعلق دارد و نتیجه‌ی فعالیت ذهن بشری نیست که با طبیعت و ذات اشیا در تقابل باشد؛ زیرا خود اشیا نوعی سرسختی و نظم را دارند (Gadamer, 1977: 79). هستی، همچون یک قطعه موسیقی، هماهنگ و موزون است که ضرب‌آهنگ خودش را می‌نوازد: «کل جهان به عنوان نظمی آهنگین است» (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۹۳). بنابراین، نظم و هارمونی اشیا به مثابه زبان آنهاست و ما باید به موسیقی و هارمونی هستی گوش بسپاریم و تسلیم باشیم.

وقتی اشیا با ما سخن می‌گویند و ما به آنها گوش می‌سپاریم، آنها در عین حال که به پرسش‌های ما پاسخ می‌دهند، پرسش‌هایی نیز را برای ما مطرح می‌کنند. ما با پرسیدن پرسش به خود موضوع مورد بحث مجال می‌دهیم خودش را در گفتگو آشکار کند و مفاهیم خودمان را در آن جای ندهیم. بنابراین، دیالوگ میان انسان و اشیا صورت می‌گیرد و امکان تحمیل ذهنیت و باورهای خودمان بر اشیا وجود ندارد.<sup>۹</sup> در بخش سوم حقیقت و روش، گادامر غایت‌مندی اشیا را با تاریخیمندی آنها پیوند می‌زند. اشیا ساختار منظم خودشان را در طول زمان و در زمینه‌های مختلف آشکار می‌کنند.

### ۲.۳ تبیین زبانمندی جهان با نگاهی تاریخی به آن

تفسیرها و کاربردهای مختلفی از یک شیء در سنت وجود دارد. اشیا دارای تاریخ و سنت تفسیری هستند. ما پیشاپیش به تاریخ تعلق داریم و متأثر از آن هستیم. فهم ما از اشیا بر دغدغه‌ها و دلبستگی‌هایی مبتنی است که در طی سنت تاریخی آن بسط یافته‌اند. ما یک شیء را بر اساس تفاسیری که تاکنون از آن شده، می‌فهمیم و تفسیر می‌کنیم. وارنکه از نیروی هنجاری سنت و تاریخ در گادامر سخن می‌گوید، بدین معنا که نمی‌توانیم اشیا را هرگونه که می‌خواهیم بفهمیم و آنها را بر مبنای تمایلات و اشتغال‌های ذهنی‌مان تفسیر کنیم (Warnke, 1987: 78-9). فهم ما، فهمی نامشروط و دلبخواهی نیست؛ زیرا تاریخ

پیشاپیش برای ما تعیین می‌کند که چه چیزی ارزش بررسی دارد و متعلق تحقیق کدام است. فهم و شناخت تولید تمایلات ذهنی شخص نیست. عمل فهم به عنوان کنش ذهنی درک نمی‌شود، یعنی، شناخت صرفاً کنش سوژه نیست، بلکه تولید و اثر تاریخ است. تاریخ و سنت هستند که فهم ما از اشیا را شکل می‌دهند. گادامر از تاریخ اثرگذار سخن می‌گوید، بدین معنا که بیش از این که تاریخ بتواند تابع آگاهی ما باشد، ما در معرض تأثیر تاریخ هستیم. تاریخ ابژه‌ای مستقل از ما نیست؛ زیرا تاریخ به هنگام فهم بر افق هر آنچه معنادار و قابل پژوهش است، تأثیر می‌گذارد. تأثیر تاریخ در هر فهمی دخیل است، حتی اگر به این تأثیر واقف نباشیم (Gadamer.2004: 299-300).

اگر سنت چیزی است که در آن افکنده شده‌ایم و به آن تعلق داریم، پس، سنت تفسیری اشیا در همه‌ی ما نهفته است و به دست همه‌ی کسانی می‌رسد که در آن سنت زندگی می‌کنند. وقتی ما از طبیعت اشیا سخن می‌گوییم، حافظه و تاریخ هستی اشیا که در همه آرمیده، بیدار می‌شود و با ما سخن می‌گوید و ما را مورد خطاب قرار می‌دهد. زبان اشیا، «بیدارکننده‌ی حافظه‌ی هستی اشیاست که در همه‌ی ما آرمیده است» (Ibid:72). سنت و تاریخ است که ما را مورد خطاب قرار می‌دهد: «سنت خودش را همچون یک «تو» اظهار می‌کند. «تو» یک ابژه نیست، خودش با ما ارتباط برقرار می‌کند» (Gadamer.2004:385). بدین ترتیب، از نظر گادامر، ما نمی‌توانیم رابطه‌ی خودمان با سنت را به حسب تمایز سوژه-ابژه تعریف کنیم و خودمان را کاملاً از سنت جدا کنیم؛ زیرا سنت چیزی است که ما در آن سکونت داریم و در آن زندگی می‌کنیم.

مورد خطاب قرار گرفتن ما به وسیله‌ی سنت، تعلق داشتن را به وجود می‌آورد. هرکسی که در سنت قرار دارد باید به آنچه از سنت به او می‌رسد، گوش فرا دهد. «حقیقت سنت همانند حضور است که بی‌واسطه به حواس گشوده است (Ibid:458).

اما شأن هستی سنت بی‌واسطگی محسوس نیست، بلکه به واسطه‌ی زبان با ما سخن می‌گوید و به واسطه‌ی زبان برای ما گشوده است. فهم ما از سنت به مثابه یک رابطه‌ی ذهنی با چیزی بی‌جان نیست، بلکه رابطه‌ای میان من و توست یک تویی که در طول زمان با ما سخن می‌گوید. «ما در سنت بیان انسان دیگری را می‌شنویم که سنت را یک طرف اصیل در دیالوگ می‌کند.» و «تجربه‌ای از صدای دیگری است که از گذشته با ما سخن می‌گوید. این تجربه‌ای که ساختار آن، ساختار دیالوگ است» (Ibid:385). فهم در گفتگوی



میان مفسر و سنت اتفاق می‌افتد که همانند گفتگوی میان دو شخص یا من-تو است. «میان طرفین این گفتگو یک تبادل همانند تبادل آراء میان دو نفر اتفاق می‌افتد» (Gadamer.2004:389). مفسر بر اساس موقعیت هرمنوتیکی خودش پرسشی را مطرح می‌کند. مفسر با پرسیدن پرسش سنت را مورد خطاب قرار می‌دهد و سنت به پرسش‌های مفسر پاسخ می‌دهد. البته سنت نیز برای مفسر پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و پرسش‌های مفسر را مورد پرسش قرار می‌دهد. مفسر نیز مورد تفسیر و مورد پرسش قرار می‌گیرد. پس، «دیالوگ میان مفسر و سنت وجود دارد» (Ibid:456).

بنابراین، ذات و طبیعت اشیا و استقلال آن‌ها در اندیشه‌ی گادامر بدین معناست که آن‌ها یک اوبژه‌ی بی‌جان نیستند، بلکه یک شخص یا تو هستند که چیزی برای گفتن به ما دارند. آن‌ها دارای زبان هستند. گادامر بر این باور است که «هستی فی‌نفسه شیء همچون زبان است که گوش سپردن به آن برای ما ضروری است» (Gadamer,1977:72) و «دو عبارت "ذات اشیا" و "اشیاء لِنفسه سخن می‌گویند" را می‌توان به جای یکدیگر به کار برد» (Ibid: 69).

از نظر گادامر، تفاوت شنیدن با دیدن در این است که هنگام نگاه کردن به منظره‌ای می‌توانیم نگاه خودمان را برگزیم، ولی هنگام شنیدن صدایی نمی‌توانیم گوش ندهیم. ما چنان تسخیر و مجذوب گفته‌ها و صدای دیگری می‌شویم و صدا ما را احاطه می‌کند که امکان گوش ندادن برای ما وجود ندارد، حتی اگر بخواهیم گوش ندهیم: «هر کسی که مورد خطاب قرار می‌گیرد باید گوش دهد حتی اگر نخواهد» (Gadamer.2004:458). ما به چیزی که ما را مورد خطاب قرار می‌دهد، تعلق داریم و جدای از آن نیستیم. ما همچون یک سوژه، فراسوی اشیا و جدای از آن‌ها نیستیم تا آن‌ها را آگاهانه برای اهداف شخصی خویش به کار ببریم و خواست و اراده‌ی خویش را بر آن‌ها تحمیل کنیم. ما تسلیم ساختار منظم شیء و سنت تفسیری‌اش می‌شویم تا خودش را نمایان کند. پس، خود شیء را بر اساس تفاسیر ذهنی خود نمی‌شناسیم، بلکه این خود شیء است که خود را بر ما آشکار می‌کند. هستی خود شیء دارای ویژگی خود-نمایانگری است.

از فهم زبان اشیا به مثابه غایتمندی و تاریخمندی واقعیت آن‌ها در اندیشه‌ی گادامر سه نتیجه به دست می‌آید:

۱. خود اشیا به عنوان ساختارهایی مستقل از ذهن بشری وجود دارند و اراده‌ی بشری تعیین‌بخش آن‌ها نیست. اوبژه محصول و تولید ذهنیت سوژه نیست. واختر هاووزر در

مقاله‌ای تحت عنوان «واقع‌گرایی گادامر: تعلق کلمه و واقعیت» مستدل می‌کند که از نظر گادامر، خود اشیاء<sup>۱۱</sup> در وهله‌ی نخست، ذوات واقعی یا ساختارهای فهم‌پذیری هستند که خودشان را در زبان و تاریخ نمایان می‌کنند، نه این که از طریق زبان و تاریخ ساخته شوند. بنابراین، چنین ذواتی مستقل از زمان و مکان خاص هستند که می‌توانند به زمان-ها و مکان‌های زیادی تعلق داشته باشند و چه بسا در طول همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها موجود باشند (Wachterhauser, 1994, 150).

۲. عبارت "زبان اشیاء" حقیقتی شاعرانه و روش‌شناسانه نیست که تنها جادوگران و افسانه‌سرایان آن را تأیید کنند. البته گادامر بر این باور است که آدمی در جهان تکنیکی عبارت "زبان اشیا" و سخن گفتن از احترام و توجه به آن‌ها را حقیقتی شاعرانه و غیر قابل فهم می‌داند و برای شنیدن صدای اشیا و احترام و توجه به آن‌ها، آمادگی ندارد؛ زیرا آدمی از طریق عقلانیت علم و محاسبه‌گری می‌کوشد بر بر طبیعت و اشیا سیطره یابد و اشیا را برای دستیابی به اهداف خودش به کار ببرد (Gadamer, 1977: 71-2). گادامر در نقد تکنولوژی و نگاه عملی به جهان متأثر از هایدگر است. خود گادامر اذعان می‌کند که به پیروی از هایدگر، نگاه ابزاری به اشیا ندارد و می‌نویسد: «چنان که هایدگر می‌گوید اشیا در واقع مواد نیستند که مصرف شوند و ابزار نیستند که پس از کاربرد کنار گذاشته شوند، بلکه فی نفسه وجود دارند» (Ibid: 71).

۳. «گفتگوها فقط میان اشخاص رخ نمی‌دهند، بلکه هر تجربه‌ی مورد خطاب قرار گرفتن که انسان قادر به پاسخگویی به آن باشد تجربه‌ی گفتگو است» (Figal, 2002: 106). از این رو، دیدگاه مفسرین گادامر مبنی بر دستیابی به شناخت تنها از طریق دیالوگ به معنای گفتگوی میان دو شخص قابل دفاع نیست؛ زیرا آنان بر این باور هستند که «تنها وقتی به حقیقت و واقعیت اشیاء دست می‌یابیم که درباره‌ی شیء آشکار شده برای خودمان با شخص دیگر به توافق دست یابیم. ما به گفتگوی با یکدیگر و بررسی دعاوی گوناگون می‌پردازیم تا درباره‌ی چیستی اشیا و چگونگی فهم آنها با یکدیگر به توافق برسیم» (Zuckert, 2002: 203)، ولی به نظر گادامر، ما از طریق دیالوگ با خود اشیا برای مثال، یک متن یا اثر هنری نیز به شناخت آن‌ها دست می‌یابیم.

البته رخ دادن دیالوگ میان انسان و اشیا به معنای تقلیل گفتگوی میان اشخاص به الگو و نمونه‌ای برای نشان دادن زبانمندی زندگی بشری نیست تا «با بررسی گفتگو میان دو فرد به شناخت بهتری از ساختار هستی‌زبانمند انسان دست یابیم» (Figal, 2002: 106). ما باید

طرفین گفتگو در دیالوگ گادامر: اشخاص یا اشیا ۱۱

نشان دهیم که در اندیشه‌ی گادامر، از طریق گفتگوی با دیگران، یعنی اشخاص، به فهم و شناخت کامل‌تری از هستی و جهان دست می‌یابیم.

#### ۴. گفتگوی میان اشخاص و آشکارگی خود موضوع در آن

هیچ یک از ما نمی‌تواند از تجربه‌ی زبانی که در آن زیست می‌کند، فراتر رود تا خود اشیا را بدان گونه که هست به تمام و کمال بشناسد<sup>۱۲</sup>، بلکه تنها آن جنبه از واقعیت و هستی اشیا را می‌شناسد که در تجربه‌ی زبانی خودش آشکار می‌گردد. هر کسی با افق خودش به هستی می‌نگرد و فقط از یک منظر به شیء می‌نگرد و هرگز نمی‌تواند از همه‌ی منظرها به آن بنگرد. تفاوت انسان با خدای نامتناهی این است که انسان نمی‌تواند همچون خدا بر فراز هستی قرار گیرد و از بالا به همه‌ی واقعیت با هم یکجا بنگرد و همه‌ی روابط و مناسبات ممکن و نامتناهی در متن واقعیت را درک کند، بلکه تاحدی واقعیت را آشکار می‌کند. پس، از نظر گادامر،

هر هستنده و هر آنچه هست، در آن جا، یعنی در زبان بشری، آشکار می‌گردد. اما در «آن‌جا» تنها به طرز ناقص است نه کامل. آن هرگز در تمامیت‌اش نیست... هستی خودش را از طریق زبان به‌مثابه چیزی و ناقص آشکار می‌کند - Gadamer, 1980: 153-154).

به تعبیر واخترهاوزر، ما هرگز در جایگاهی بیرون از زبان و تاریخ نیستیم که از آن‌جا بتوانیم همه‌ی چشم‌اندازهای زبانی و تاریخی را به هم بیامیزیم و خود شیء نیز هرگز خودش را جدای از چشم‌اندازها و دیدگاه‌های زبانی و تاریخی به نمایش درنمی‌آورد (Wachterhauser, 1994: 154-155). بنابراین، کلیت تجربه‌ی زبانی مانع از دیدن خود شیء به طور کامل و همه‌جانبه می‌شود.

ما با گوش سپردن به سخنان شخص دیگر درباره‌ی موضوع مورد بحث و هم‌افق شدن با او به شناخت وسیع‌تری از شیء دست می‌یابیم و جنبه‌های دیگر خودش را برای ما آشکار می‌سازد. ما انسان‌ها باید همه با هم متحد و همدل شویم تا به دید و افق وسیع‌تری از هستی و واقعیت شیء دست یابیم. اگرچه شناخت هستی به مثابه کل و واحد هرگز برای انسان متناهی و محدود تحقق نمی‌یابد، اما در گفتگوی با دیگری این امکان وجود دارد که

شناخت خودش را وسیع‌تر کند. سخن گفتن واقعی به شخص دیگر مجال می‌دهد تا به ما در فرآیند دستیابی به واقعیت کمک کند. به تعبیر گادامر،

گفتار فلسفی طرفین گفتگو را وادار می‌سازد که به سوی آنچه درست و در واقع هست، پیش بروند و به ارائه‌ی استدلال بپردازند. مجبور کردن یکدیگر برای پیشروی به سوی حقیقت به معنای تحمیل زور و اجبار به یکدیگر نیست، بلکه آن به معنای نوعی همبستگی و با هم بودن است که ما را به یکدیگر می‌پیوندد تا همگی با هم استدلال غیر واقعی را رد کنیم چنان که ریاضیدانان استدلال غیر ریاضی درباره‌ی گرد بودن دایره را رد می‌کنند (Gadamer, 1980: 114-115).

پس، گفتگوی میان اشخاص برای خود-نمایانگری شیء ضرورت دارد.

اما ما تنها در صورتی از طریق گفتگو و توافق با دیگری به شناخت و فهمی واقعی از واقعیات آن‌گونه که هستند، دست می‌یابیم که خواست و اراده‌ی اشخاص هدایتگر فرایند گفتگو نباشد و هرکسی در صدد اثبات حقانیت و درستی عقاید خویش و ابطال عقیده‌ی دیگری نباشد. گفتگو در صورتی که طرفین گفتگو دغدغه‌ی شناخت خود شیء را نداشته باشند و تنها بخواهند برتری و قدرت خودشان را با اثبات باورهای خویش نشان دهند به جدل و عرصه‌ی ستیز و نبرد باورها تبدیل می‌شود. اشخاص تنها در صورتی می‌توانند طرفین اصیل گفتگوی یکدیگر باشند و یکدیگر را سرکوب نکنند که به خود موضوع گشوده باشند و به زبان‌اش گوش بسپارند؛ زیرا گوش سپردن به زبان خود موضوع سبب می‌شود که ما همواره خودمان را نقض و ابطال کنیم و باورها و پیش‌داوری‌های خودمان را در مواجهه با معنای خود موضوع بسنجیم. خود-ابطالی، آشکار کردن خود شیء را ممکن می‌سازد. «در تجربه‌ی هرمنوتیکی شیء خودش را بدون کوشش ما در خصوص شناسایی آن، یعنی نقض [مداوم] خودمان درباره‌ی آن، آشکار نمی‌سازد» (Ibid:461). بنابراین، از نظر گادامر، «طرفین گفتگو باید در دیالوگ به خودشان مجال دهند که موضوع مورد بحث آن‌ها را هدایت کند» (Ibid:367) و «گفتگوی اصیل هرگز گفتگویی نیست که ما آن را هدایت می‌کنیم، بلکه ما در گفتگو درگیر می‌شویم تا گفتگو هدایتگر ما باشد» (Gadamer, 2004:385).

هنگامی که با انگیزه‌ی شناخت واقعیت همواره پیش‌داورهای خویش را نقض می‌کنیم و بر حفظ باورهای خویش اصرار نمی‌ورزیم، در مواجهه با شخص دیگر نه تنها درصدد اثبات حقانیت دیدگاه خویش یا ابطال عقیده‌ی او نیستیم، بلکه این توقع و انتظار را از او داریم که ما را با نقیض دیدگاه خودمان مواجه سازد و به ما کمک کند که از افق‌های فهم خویش یا

دایره‌ی تنگ خویشتن خویش، فراتر رویم. کنش و فعالیت شخص دیگر در گفتگوی اصیل این است که نقیض دیدگاه ما را بیان کند و دیدگاه ما را به چالش بکشد. شخص دیگر بر مبنای خود موضوع مورد بحث، یعنی ارتباط دلایل با واقعیت موضوع، جهت دستیابی به شناخت درست‌تر از آن با ما مخالفت می‌کند. مخالفت شخص دیگر با ما نشانگر این است که دلایل ما برای نشان دادن واقعیت کافی نیستند و فهم پیشین ما واقعیت را به تمام و کامل آشکار نمی‌کند. ما باید دلایل دیگری ارائه دهیم تا با شخص دیگر به توافق دست یابیم. توجیه دیدگاه خویش با ارائه‌ی دلایل دیگر امکان نگرستن به موضوع و واقعیت از افق دیگر را برای ما فراهم می‌سازد. بنابراین، دیگری به فهم ما از واقعیت غنا می‌بخشد و ما در مواجهه با نقیض دیدگاه خودمان و به چالش کشیده شدن آن به فهمی واقعی از واقعیت دست می‌یابیم. چنان که گادامر می‌نویسد:

میل درونی رسیدن به فهمی از واقعیت در گفتگوی با شخص دیگری تحقق می‌یابد که دارای عقیده‌ی کاملاً متناقض با نظریه خودمان است [و] اشخاص دیگر به مثابه دیگران خاصی نیستند که ما در صدد غلبه و سیطره بر آنها باشیم بلکه آنها فقط حاملان بی نام تناقض واقعی و ممکن هستند تا ما بتوانیم نظریه‌ی خودمان را در محتوای واقعی آن بفهمیم (Gadamer, 1991: 41-42).

البته گادامر بر این باور است که شخص دیگر با تأیید دیدگاه ما نیز می‌تواند به ما در دستیابی به شناخت خود موضوع مدد رساند، زیرا شخص دیگر با موافقت و تأیید خودش نشان می‌دهد که گفتار و دیدگاهمان، واقعیت موضوع را آن‌گونه که بالضروره هست، نمایان می‌کند و ارائه‌ی دلایل بیشتر برای تبیین دیدگاهمان ضرورتی ندارد. پس، سخن گفتن از واقعیت، یعنی ارائه‌ی لوگوس مناسب، از قدرت دیالوگی رسیدن به فهم مشترک با دیگری به وجود می‌آید (Gadamer, 1991: 36) و طرفین گفتگو در صورتی که دغدغه‌ی شناخت واقعیت را داشته باشند و به خود-نمایانگری‌های خود موضوع توجه کنند از هر دو طریق تأیید و انکار به یکدیگر در دستیابی به فهمی خود موضوع مورد بحث کمک می‌کنند. توجه به موضوع مورد بحث یکی از مشخصات دیالوگ سقراطی است که طرفین گفتگو بر موضوع تمرکز می‌کنند نه بر ذهنیت یکدیگر. مسأله‌ی آنها نگاه کردن و توجه به یکدیگر نیست، بلکه با یکدیگر به موضوع مورد بحث خویش که هدایتگر سیر دیالوگ و برانگیزاننده‌ی پرسش‌های دیگر است، نگاه و توجه می‌کنند. به تعبیر گیل، «دیالوگ هرمنوتیکی مستلزم عمل متقابل برابر و فعال است که طرفین به یک اندازه در عمل دوسویه

و متقابل تفسیر درگیر می‌شوند» (Gill, 2015:19) رسیدن به فهم در گفتگو مستلزم رابطه‌ی دو سویه است که عقاید هیچ یک از طرفین گفتگو به نفع دیگری کنار گذاشته نمی‌شود. حتی اگر عقاید متعارض و متناقض با یکدیگر باشند؛ زیرا رسیدن به فهمی مشترک در گفتگو از پیش فرض می‌گیرد که طرفین گفتگو برای مواجهه با گفته‌های متضاد و بیگانه با خودشان آمادگی دارند. آن‌ها برای درک و فهم تضادها می‌کوشند.

### ۵. خود موضوع به عنوان طرف گفتگو با هر یک از طرفین دیالوگ

اما اشخاص وقتی در موقعیت انضمامی و ملموس گفتگو قرار می‌گیرند در روند گفتگو تضادها و اختلاف‌نظرها به حدی می‌شود که افراد ترجیح می‌دهند دست از گفتگوی با یکدیگر بردارند حتی با این که هر دوی طرفین دغدغه‌ی شناخت واقعیت را دارند، ولی در عمل نمی‌توانند با هم پیش بروند. آن‌ها گفتگو را متوقف می‌کنند. آیا گادامر در این جا راه-حلی در اختیار ما قرار می‌دهد که وقتی طرفین به نقطه‌ی اوج اختلاف نظر با یکدیگر می‌رسند و ترجیح می‌دهند گفتگو را متوقف سازند بتوانند گفتگو را دوباره از سر بگیرند؟

گادامر در این جا به طرفین گفتگو توصیه می‌کند به زبان خود موضوع مورد بحث گوش بسپارند تا ببینند او خودش را چگونه آشکار می‌کند؛ زیرا هر یک از آن‌ها درگیری عملی و الفتی با موضوع دارند و در این درگیری عملی می‌توانند به یاد آورند که تا کنون در مورد خود موضوع چه سخنانی را شنیده‌اند.

گادامر متوقف شدن دیالوگ و ادامه دادن آن با توجه به درگیری عملی با موضوع و گوش سپردن به زبان خود موضوع را با محاوره‌ی فیلبوس افلاطون توضیح می‌دهد. سقراط و پروتارخوس در باره‌ی چیستی خیر در زندگی بشر با یکدیگر به گفتگو می‌پردازند. هر یک از طرفین گفتگو با دیدگاه خودش درباره‌ی خیر گفتگو را آغاز می‌کند. دیدگاه‌های آن‌ها مخالف و متضاد با یکدیگر هستند. پروتارخوس لذت را با خیر یکی می‌داند، ولی سقراط از این همانی خیر و دانایی سخن می‌گوید. گفتگوی سقراط و پروتارخوس درباره‌ی چیستی خیر به جایی می‌رسد که پروتارخوس می‌خواهد از ادامه دادن گفتگو با سقراط خودداری کند و گفتگو را به فیلبوس واگذار کند؛ زیرا او بر این باور است که سقراط برای پاسخگویی به دغدغه‌ی عملی و بی‌واسطه‌ی چیستی خیر در زندگی بشری به دسته بندی انواع می‌پردازد و یک سیر تعریفی را در پیش می‌گیرد و از جواب دادن یک پاسخ واضح و

کوتاه خود داری می‌کند. «سقراط باید به این دغدغه‌ی عملی و بی‌واسطه‌ی چیستی بهترین امکان بشر [خیر] یک پاسخ سرراست بدهد» (Gadamer, 1991: 126).

سقراط با این نقد پروتارخوس درمی‌یابد که به خیر نباید فقط به عنوان متعلق پژوهش خودش، بلکه به عنوان چیزی که در زندگی خودش با آن درگیری عملی دارد، نگاه کند. وی با این نگاه به خیر به یاد می‌آورد که خیر آمیختگی لذت و دانایی است و هیچ کدام از لذت و دانایی فی‌نفسه خیر نیستند؛ زیرا هر کسی پیشاپیش می‌داند که خیر فی‌نفسه کامل و خودکفا و بی‌نیاز است در حالی که لذت و دانایی به عنوان کیفیت‌های نفس و نحوه‌های زیستن انسان به یکدیگر نیاز دارند. از نظر گادامر این یادآوری بدین معناست که خود موضوع مورد بحث، یعنی، خیر در زندگی بشری «چیزی نیست که برای نخستین بار آشکار و نمایان گردد بلکه چیزی است که هرکسی پیشاپیش آن را می‌داند، یعنی، هر کسی پیشاپیش ویژگی‌های متعلق پژوهش خودش را به عنوان یک واقعیت می‌داند» (Ibid: 126).

طرفین گفتگو با گوش سپردن به صدای خود موضوع دوباره گفتگوی خودشان را از سر می‌گیرند و دیدگاه خودشان را این بار بر اساس خود-نمایانگری آن مورد ارزیابی قرار می‌دهند. آن‌ها اکنون درمی‌یابند که دیدگاه هر یک از آن‌ها تنها در صورتی درست است که بی‌نیاز از یکدیگر و فی‌نفسه کامل باشند. سقراط به طرف گفتگوی خودش نشان می‌دهد که هر دو نحوه‌ی زندگی نیازمند و وابسته به یکدیگر هستند و خیر در زندگی بشری آمیزه-ای از لذت و دانایی است. بنابراین، گشودگی طرفین گفتگو به واقعیت موضوع مورد بحث به گشودگی آن‌ها به یکدیگر می‌انجامد که یکدیگر را نفی و سرکوب نمی‌کنند تا خود موضوع از رهگذر تناقضات و اختلاف‌ها آشکار گردد. «گفتگو با جدی گرفتن تناقضات و سرکوب نکردن هیچ مخالفتی امکان بسط و گسترش آشکارسازی واقعیت در زبان را فراهم می‌کند» (Ibid: 41).

## ۶. نتیجه‌گیری

روند پژوهش درباره‌ی طرفین گفتگو در دیالوگ آشکار می‌کند که اشیا و اشخاص در گادامر طرفین دیالوگ هستند. انسان می‌تواند به گفتگوی با اشیا پردازد زیرا اشیا به سخن می‌آیند و با ما سخن می‌گویند این وقتی است که ما در صدد تحمیل مفاهیم و ذهنیت خودمان بر آن‌ها نباشیم، بلکه همواره و بی‌وقفه با گوش سپردن به صدای آن‌ها خودمان را نقض کنیم. ما با گوش سپردن به سخن اشیا در می‌یابیم که نمی‌توانیم آن‌ها را هر گونه که

خودمان می‌خواهیم و برای مقاصد و اهداف خودمان به کار ببریم، زیرا نظام هستی دارای یک نظم و هارمونی است و هر شیء در واقع برای هدف خاصی است.

گادامر نه تنها گفتگوی با اشیا را ممکن می‌داند، بلکه بر این باور است که گفتگوی میان اشخاص نیز تنها با گشودگی طرفین گفتگو به خود موضوع مورد بحث یک گفتگوی اصیل و واقعی می‌شود که به آشکارگی واقعیت می‌انجامد. طرفین گفتگو باید به زبان خود شیء گوش فرا دهند و به آن توجه کنند. آن‌ها تنها با توجه و نگاه کردن به خود شیء می‌توانند نسبت به یکدیگر نیز گشوده باشند و دیدگاه خویش را بر یکدیگر تحمیل نکنند. هر یک از آن‌ها در این صورت برای اثبات برتری خودش یا فروتری دیگری نمی‌کوشند، بلکه یک مواجهه‌ی اخلاقی با یکدیگر دارند و هرگز یکدیگر را سرکوب نمی‌کنند.

بنابراین، به نظر گادامر مواجهه اخلاقی با اشخاص، یعنی این که آن‌ها را ابزاری برای دستیابی به خوشایندهای خودمان ندانیم، منوط بر این است که مواجهه‌ی ابزاری با خود اشیا و هستی نداشته باشیم، بلکه آن‌ها را به عنوان یک «تو» بدانیم که با ما سخن می‌گویند و به آن‌ها توجه کنیم و احترام بگذاریم. انسان‌ها وقتی می‌تواند مواجهه‌ی اخلاقی با یکدیگر داشته باشند که در ابتدا مواجهه اخلاقی با نظام هستی به‌مثابه یک کل داشته باشند. این پژوهش زمینه را برای پژوهش درباره‌ی تحقق مواجهه اخلاقی با جهان و اشخاص در جریان دیالوگ فراهم می‌کند.

## پی‌نوشت‌ها

1. the word by which the inward thought is expressed. language. the inward thought , reason itself
2. a speaking., speech, 2-a way of speaking.
۳. گادامر واژگان جهان (welt,world) و هستی فی‌نفسه (Ding an sich, being-in-itself) را مترادف با یکدیگر می‌داند. این واژگان به اصطلاح بسیار کلی «واقعیت» اشاره دارند. گادامر هنگام سخن گفتن از هستی فی‌نفسه یا جهان از واقعیتی سخن می‌گوید که در آن زندگی می‌کنیم. بنگرید به (Wachterhauser, 1994: 156).
4. /debate/argument/the art of arguing/ conversation
5. conversation, dialogue
۶. برای معانی گوناگون کلمات فوق و سایر هم‌خانواده‌های آن‌ها و کلمات مرکب بسیار زیادی که با پیشوند δία ساخته می‌شوند بنگرید به (Liddell. Scott: 1882: 341-351)



طرفین گفتگو در دیالوگ گادامر: اشخاص یا اشیا ۱۷

۷. واژه‌ی die sache selbst به معنای «خود شیء» (the thing itself) است. اما این واژه در زبان آلمانی به معنای «موضوع بحث» "The disputed matter under consideration" (Gadamer, 1977:71) رایج است. به همین دلیل، die sache selbst در زبان انگلیسی به دو صورت «the thing itself» و «the subject matter itself» ترجمه می‌شود. «خود شیء» همان «خود موضوع مورد» بحث است که در زبان فهمیده می‌شود. خود شیء و خود موضوع مورد بحث در اندیشه‌ی گادامر معادل یکدیگر هستند.

#### 8. Friends, Relation

۹. البته باید به این نکته اشاره کرد که گادامر به پیروی از هایدگر، نگاه علمی جدید یا نگاه دکارتی به جهان را نوعی تحمیل ذهنیت انسان بر جهان می‌داند چرا که بر الگوی تفکیک سوژه-اوبژه مبتنی است. در علم جدید، انسان جزئی از هستی نیست، بلکه سوژه‌ی خودآگاه و بدون جهان است که همچون خدا در طول جهان و بر فراز آن قرار می‌دهد. انسان می‌خواهد همچون خدا بر جهان حکمرانی کند و خواسته‌ها و اراده‌ی خودش را بر جهان حاکم می‌کند. از این رو، اشیاء را سواى از غایتمندی و هدفمندی نظام هستی به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف خودش به کار می‌برد و در آن‌ها هر گونه که می‌خواهد دخل و تصرف می‌کند تا آن‌ها را تحت سیطره و فرمان خودش در آورد. از نظر گادامر، در علم جدید، هم عرضی (هم مرتبگی) جهان و انسان از میان می‌رود و جهت‌گیری خاص ما به جهان در علم جدید این است که بر جهان سلطه و سیطره بیابیم. از میان رفتن هم مرتبگی جهان و انسان و قرار گرفتن خداگونه‌ی انسان بر فراز جهان با تحمیل خواست و قدرت خودش در نهایت به ایده‌الیسم و ذهنیت‌گرایی می‌انجامد؛ زیرا جهان برساخته‌ی ذهن و اراده‌ی انسان است (Gadamer, 2004:447-456).

۱۰. گادامر بر مولفه‌ی hören (شنیدن) در zugehören (تعلق داشتن) تأکید می‌کند. اصطلاح آلمانی gehören به معنای «گوش دادن به» و «تسلیم بودن» می‌باشد. طرفین گفتگو به سخنان موضوع مورد بحث گوش فرا می‌دهند. gehören به معنای گوشودگی به موضوع مورد بحث است. طرفین گفتگو به موضوع مورد بحث خودشان تعلق دارند و با هم در فرآیند خود-آشکارگی موضوع مورد بحث مشارکت می‌جویند. پس، گادامر این بینش هایدگر را به کار می‌برد که من در هر صورتی از شنیدن برخلاف دیدن هرگز یک نظریه‌پرداز نیستیم که از بالا به چیزی که در مقابل من است، بنگرم، بلکه همواره در راه رویدادی هستم که بر افق‌های آگاهی من تعالی دارد و خودم جزئی از آن هستم (Gadamer, 1980:19).

#### 11. Die Sachen selbst

۱۲. اگرچه ما در تاریخها، فرهنگ‌ها و سنت‌های زبانی خاصی قرار داریم که امکان فراوی از آن‌ها برای ما وجود ندارد و جهت‌گیری ما را به سمت آنچه می‌کشیم بفهمیم، فراهم می‌سازند، اما هرمنوتیک گادامر به نسبی‌گرایی و منظرگرایی نیچه‌ای نمی‌انجامد؛ زیرا گادامر معتقد است که

تفسیرهای زیبایی مختلف از خود شیء، بازنمودهای مختلفی از خود آن هستند که خودش را به شیوه‌های مختلف نمایان می‌کند و در بازنمودهای مختلف خودش حضور دارد. خود موضوع یا ذات شیء به مثابه جوهری جدای از همه‌ی جنبه‌ها و نمودهای مختلف خودش نیست، بلکه در همه‌ی نمودهای متکثرش حضور دارد و «با گفتن این که شیء چنین و چنان است و بیان جنبه-های مختلف آن، به شناختی از آن دست می‌یابیم» (Gadamer, 1976:17). حضور ذات شیء در نمودهای کثیرش به آن‌ها وحدت می‌بخشد. ما همه‌ی نمودهای متکثر شیء را در جهان تجربی به همان شیء نسبت می‌دهیم که خودش را در پدیدارهای مختلف بر ما نمایان می‌کند. از نظر گیسون، «گادامر وحدتی پیشین میان نمودها یا جنبه‌های متکثر شیء را پیش فرض می‌گیرد» (Gibson, 2018:4). بنابراین، ما با تبیین و توضیح دیالکتیک واحد و کثیر و جهت‌گیری وجودشناختی گادامر به تفسیر معنا می‌توانیم نشان دهیم که گادامر در دام نسبی‌گرایی و ذهنیت‌گرایی گرفتار نمی‌شود. توضیح دیالکتیک واحد و کثیر در اندیشه‌ی گادامر مستلزم پرداختن به مفهوم بازی و ویژگی‌های آن در اندیشه‌ی گادامر است، از این رو، باید در مقاله‌ای مجزا به بحث دیالکتیک واحد و کثیر در هرمنوتیک فلسفی گادامر به عنوان مبنای وجودشناختی تفسیر معنا پرداخت.

## کتاب‌نامه

واینسهایمر، جونل، (۱۳۸۱). هرمنوتیک فلسفی و نظریه‌ی ادبی، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران، ققنوس  
 گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۸۲). مثال خیر در فلسفه‌های افلاطونی-ارسطویی، ترجمه‌ی حسن فتحی،  
 تهران، انتشارات حکمت

- Dostal, R. J.(ed.), (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York, Cmbridge University press,  
 Gadamer ,Hans Georg ,(2004), *Truth and Method* ,Translated by J. Weinsheimer and D.G. Marshall , London, Continuum Publishing Group, Third edition  
 -----, (1977). *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by D. E. Linge. Berkeley, University of California Press  
 -----, (1980), *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Stuiies on Plato* , Translated by P. C. Smith, New Haven, Yale University Press  
 ----- (1991) "Plato's Dialectical Ethics Phenomenological interpretation Relating to the *Philebus*" translated by R. M. Wallace, London ,Yale University Press,  
 ----- (1976), *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Translated by P. C. Smith, New Haven, Yale University Press

طرفین گفتگو در دیالوگ گادامر: اشخاص یا اشیا ۱۹

Gibson, Christopher,(2018), *The Common Ground between Plato's Ontology of Ideas and Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, University of Ottawa

Figal, Gunter, (2002) "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language", in Dostal, R. J.(2002), pp.102-126

Wachterhauser, B.R. (1994), "Gadamer's Realis: The Belongingness of word and Reality", in Wachterhauser, B.R.(1994), pp.148-171

-----,(ed.), (1994), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press

Vilhauer, Monica, (2010), *Gadamer's Ethics of Play Hermeneutics and the other*, Lexington Books

Zuckert, H. C.(2002) "Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy", in Dostal, R. J.(2002), pp.201-225

