

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.311045.1006552

Online ISSN: 2716-9748 –Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

A Reflection on the Difference between the Hermeneutical Approaches of Gadamer and Heidegger to the Problem of Finitude of Truth

Ahmad Rajabi

Assistant Professor in Philosophy, University of Tehran

Received: 30 September 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

In this paper, I attempt to interpret Gadamer's critical approach to Heidegger's conception of tradition and language of metaphysics. This interpretation is based on finding the ground of this critique in their different understandings concerning the problem of the finitude of truth. That problem signifies the unavailability of the ground of the phenomenality of phenomena and the impossibility of founding of the ontological truth on the absolute presence in its immediacy or total mediation. According to a brief interpretation of the finitude of the event of truth in Heidegger's later thought with reference to the basic concept of "facticity", I attempt to reveal how Gadamer essentially modifies the Heideggerian central idea of abyss, i.e. the concealment of event of truth, and its unavailability for metaphysical concepts, and how he negates the transcending origin of Heidegger's later thinking concerning the metaphysics and thereby leads the finitude of truth back to traditionally metaphysical concepts. It will be illuminated firstly through Gadamer's interpretation of facticity as belonging to tradition in his theory of history of influence with reference to Hegel, i.e. the identification of truth with "the whole" and understanding of this whole as history; secondly through the interpretation of the finitude of truth as a permanent unfinished process of total unification in the dialogue between our understanding and the historical tradition with reference to the concepts of "perspective" and "horizon" in Husserl's phenomenology of perception.

Keywords: Hermeneutics, Finitude, Truth, Facticity, Event, Concealment.

تأملی بر تفاوت رهیافت هرمنوتیکی گادامر با هایدگر به مسئله تناهی حقیقت

احمد رجبی*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

(از ص ۴۳ تا ۶۵)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۷/۹، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

در این نوشتار کوشیده‌ایم رویکرد انتقادی هرمنوتیک فلسفی گادامر به هایدگر را درباره سنت و زبان متافیزیک از طریق بنیادیابی آن در تلقی متفاوت این دو متفکر از مسئله تناهی حقیقت تفسیر کنیم. مقصود از تناهی حقیقت در اینجا، تأکید بر دسترس‌ناپذیری بنیاد پدیداری پدیدار و عدم امکان بنیان‌گذاری حقیقت هستی‌شناختی بر حضور مطلق در بی‌واسطگی یا وساطت تام است. در این نوشتار می‌کوشیم بر اساس تفسیری اجمالی از تناهی رویداد حقیقت در اندیشه متأخر هایدگر ذیل مفهوم رویدادگی، نشان دهیم که گادامر چگونه ایده محوری هایدگر، یعنی بی‌بنیادی و پوشیدگی رویداد حقیقت و به‌ویژه دسترس‌ناپذیری آن را برای مفاهیم متافیزیکی ذاتاً متحول ساخته است و با نفی آغازگاه فرارونده اندیشه هایدگر از متافیزیک، آن را چگونه به مفاهیم متافیزیکی بازمی‌گرداند؛ از این طریق که گادامر مفهوم رویدادگی هایدگری را با رجوع به فلسفه هگل، بر اندیشه این‌همانی میان حقیقت و کل، و نیز با تفسیر کل به مثابه تاریخ روح، ذیل نظریه تاریخ تأثیر و تأثر تفسیر می‌کند و با رجوع به بحث چشم‌انداز و افق در پدیدارشناسی ادراک حسی هوسرل، تناهی حقیقت را به منزله وحدت‌بخشی تام‌شونده همواره اتمام‌ناپذیر در گفت‌وگو میان فهم و سنت می‌فهمد.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک، تناهی، حقیقت، رویدادگی، رویداد، پوشیدگی.

۱. مقدمه

درباره تفاوت‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر با اندیشه فلسفی هایدگر (چه اندیشه متقدم او، یعنی «هستی‌شناسی بنیادین» و چه اندیشه متأخرش ذیل عنوان «تاریخ هستی») می‌توان از جهات گوناگون به بحث پرداخت؛ به‌ویژه با توجه به اظهار نظرهای متعدد گادامر در کتاب *حقیقت و روش* و بیش از آن در مقالاتی که او پس از تألیف آن کتاب درباره فلسفه هایدگر نگاشته است. درباره نقاط گسست میان این دو متفکر و چگونگی فاصله‌گیری گادامر از هایدگر و نیز درباره معنای احتمالی بی‌اعتنایی و سکوت هایدگر درباره هرمنوتیک فلسفی گادامر، بحث‌هایی صورت گرفته است؛^۱ اما آنچه در وهله نخست با رجوع به بیان خود گادامر بیش از هر چیز و چه بسا به عنوان تنها نکته صریح انتقادی نسبت به هایدگر جلب توجه می‌کند و او در بیان تفاوت رویکرد کلی فلسفی خود با هایدگر بر آن تأکید می‌ورزد، نگاهی است که گادامر به جایگاه سنت فلسفی و نسبت ما با آن و به تعبیر خود او به «زبان متافیزیک» دارد؛ به همین جهت، برای راهیابی به تفاوت میان تلقی این دو متفکر، از آنچه در این نوشتار آن را «تناهی رویداد حقیقت» می‌نامیم، باید نخست به نحو مقدماتی اشاراتی مختصر به ملاحظات انتقادی گادامر به زبان متافیزیک نزد هایدگر داشت. گادامر در مقاله‌ای با همین عنوان، هرگونه امکان فراروی و گذشت از متافیزیک را در امکان‌های همچنان گشوده خود مفهوم‌پردازی فلسفی می‌بیند و از این جهت به چیزی چون «رویداد» (Ereignis) یکباره چیزی چون خود هستی، یا به تعبیر خود او «انتظار امر یکباره تقدیر» (Gadamer, 1987b: 236)، آن‌گونه که محور بحث‌های اندیشه هایدگر متأخر است، قائل نیست و اساساً گذشت از متافیزیک» به معنای تصور بیرون‌زدن از اندیشه مفهومی و سنت تاریخی مغرب‌زمینی متافیزیک را بی‌معنا می‌انگارد. اگر رویدادی به منزله رویداد حقیقت در کار باشد، از نظر گادامر، نه به نحو دسترس‌ناپذیر، یکباره و ناگهانی، و به تعبیری بی‌واسطه و با یک جهش فهم‌ناپذیر و غیرمفهومی به یک «بنیاد بی‌بنیاد»، بلکه از خلال همین گفت‌وگوی پیوسته با سنت فلسفی به دست خواهد آمد که خودش به منزله تاریخ تأثیر و تأثر (Wirkungsgeschichte)، بستر هرگونه بنیان‌گذاری عقلانی است؛ امکانی که در «سخن گفتن در گفت‌وگو، عدم تناهی درونی خویش را به اثبات می‌رساند» (Ibid:237). رویداد حقیقت به نظر گادامر، برخلاف بیان‌های گوناگون هایدگر درباره «تقدیر» رویداد هستی، امری است که «مقتضی زمان و زبان است و نتیجه وساطت، دیالکتیک و گفت‌وگوست» (Dostal, 2006: 256). گادامر تمنای فرارفتن از سنت فلسفی و زبان مفهوم‌پردازانه فلسفی

را بی‌ثمر می‌داند و شاید از همین حیث بتوان گفت هرمنوتیک فلسفی گادامر را باید «به منزله یک پاسخ منسجم به هایدگر فهمید که نقاط تأکید کاملاً جدیدی را وضع می‌کند» (Grondin, 2001: 7). در مقاله‌ای با عنوان «واسازی و هرمنوتیک»^۱، گادامر صریحاً تأکید می‌کند که «من نه می‌توانم از هایدگر و نه از هیچ‌کس دیگری پیروی کنم؛ آن‌گاه که از «زبان متافیزیک» یا «زبان درست» فلسفه و مانند آن سخن می‌گویند» (Gadamer, 1995b: 144) و «اینکه ما به عنوان فرزندان مغرب‌زمین ملزم به سخن‌گفتن به زبان مفهوم هستیم، سرنوشت تاریخی ما را نشان می‌دهد؛ چنان‌که خود هایدگر نیز با وجود تلاش‌های شاعرانه‌اش، همراه با هولدرلین، شعر و تفکر را بر «جداترین کوه‌ها» می‌دید» (Ibid: 147)؛ البته مقصود گادامر از ضرورت و اجتناب‌ناپذیری زبان مفهومی متافیزیک، این نیست که می‌توان بدون هیچ نگاه انتقادی به خاستگاه مفاهیم فلسفی در زیست‌جهان تاریخی آغازینشان، آن‌ها را به‌سادگی به کار بست. او درباره «ساخت‌گشایی» (Destruktion) مفاهیم و زبان متافیزیک توسط هایدگر چنین می‌نویسد: «وظیفه ساخت‌گشایی، باید اثرگذاری‌های مفهومی متصلب‌شده را به تجربه فکری آغازینش بازگرداند تا این مفاهیم را به سخن درآورد؛ چنین ساخت‌گشایی‌ای قطعاً در خدمت این هدف نیست که به یک آغازگاه و آرخه تاریک یا هرچه می‌خواهد باشد، بازگردیم» (Gadamer, 1995b: 145).

اکنون برای گشودن مسئله مقاله حاضر چنین می‌پرسیم: آیا فراتر از زیست‌جهان تاریخی، به عنوان بستر و خاستگاه مفاهیم بنیادین فلسفه، رفتن به سوی یک آغازگاه و آرخه تاریک که به تعبیر گادامر یک سوء فهم فاجعه‌بار درباره ساخت‌گشایی مفاهیم متافیزیک خواهد بود (Ibid) و می‌توان گفت که ما را به اندیشه گذشت از متافیزیک یا جست‌وجو و تلاش‌های شاعرانه هایدگر برای نوعی دیگر از تفکر که او در اندیشه متأخرش دیگر آن را فلسفه نمی‌داند و به همین دلیل از پایان فلسفه و وظیفه تفکر سخن می‌راند، بر اندیشه خود هایدگر درباره رویداد حقیقت از حیث «بی‌بنیادی» (Abgründigkeit) و دسترس‌ناپذیری‌اش برای اندیشه مفهومی مبتنی است یا چنان‌که از ظاهر بیان گادامر برمی‌آید، صرفاً نوعی سوء فهم اندیشه متأخر هایدگر توسط دیگران است که البته خود هایدگر نیز بعضاً به این سوء فهم دامن زده است؟^۳ مسئله نوشتار حاضر، در بیان نخست این است که رویکرد متفاوت گادامر و هایدگر به چیزی چون پایان فلسفه و به تبع آن، بحث از امکان فراروی از مفاهیم و زبان متافیزیک یا کشف امکان‌های درونی آن در گفت‌وگوی پیوسته با سنت، به چه نحو می‌تواند در تلقی و

تفسیر متفاوت این دو متفکر از بی‌بنیادی و دسترس‌ناپذیری رویداد حقیقت، یعنی تناهی آن پایه‌گذاری شود؟

گادامر و هایدگر در این بینش بنیادین پدیدارشناسانه اتفاق نظر دارند که حقیقت را باید در سطحی آغازین‌تر از نظریهٔ مطابقت در صدق گزاره یا درستی جست‌وجو کرد و باید آن را به خودنشانگری، آشکاری و گشودگی پدیدارها بازگرداند؛ و نیز هردو در این بینش هرمنوتیکی هم‌رأی‌اند که گشودگی و خودنشانگری پدیدارها، بر وحدتی برخاسته از شهود بی‌واسطه و تام آگاهی به منزلهٔ بداهت و یقین مطلق، چنان‌که هوسرل تعلیم می‌داد، یا بر وحدت برآمده از وساطت دیالکتیکی تام مطلق و فراگیر کل، چنان‌که هگل تعلیم می‌داد، بنیاد ندارد، بلکه خودنشانگری پدیدارها همواره به وساطت دسترس‌ناپذیر چیزی صورت می‌گیرد که نمی‌توان آن را بنیان‌گذاری کرد و از آن بنیاد دست‌نیافتنی وحدت، به جهان، زبان یا هستی تعبیر می‌شود که نمی‌توان آن را به یک بی‌واسطگی شهودی مطلق دکارتی-هوسرلی، یا به یک وساطت تام و مطلق هگلی فروکاست. جهان هرمنوتیکی، به معنای بستر معنا و افقی که به منزلهٔ رویداد، همواره از پیش و فراتر از ما و موجودات درون جهان، فهم، زندگی و نسبت‌گرفتن‌های ما با موجودات و بدین ترتیب، حقیقت پدیدارها را رقم می‌زند و ما هرگز تسلط و سلطه بر آن، یعنی بر رویداد حقیقت به معنای رویداد افق جهان نداریم، بلکه به تعبیری، معروض رویداد آن واقع می‌شویم و به تعبیر گادامر، در این رویداد سهم می‌گیریم و با آن به واسطهٔ زبان، گفت‌وگو می‌کنیم. حال، صورت‌بندی دقیق‌تر پرسش نوشتار حاضر چنین است: تناهی رویداد حقیقت، به معنای دسترس‌ناپذیری و عدم امکان بنیان‌گذاری رویداد حقیقت بر شهود بی‌واسطه یا امر مطلق و تام، و به تعبیری، دسترس‌ناپذیری، بی‌بنیادی (به تعبیر هایدگر) و «اکتناه‌ناپذیری» (Unergründlichkeit) رویداد حقیقت (به تعبیر گادامر)، چه تفسیر متفاوتی در اندیشهٔ گادامر نسبت به هایدگر پیدا می‌کند که باعث می‌شود گادامر رویکرد متفاوتی را دربارهٔ سنت فلسفه و زبان متافیزیک اتخاذ کند و در عین قول به تناهی رویداد حقیقت، از ارجاع به چیزی چون یک آغازگاه و آرخهٔ تاریک بپرهیزد و ما را از آن بر حذر بدارد؟

بدین ترتیب، اگر می‌خواهیم به بنیاد نقطهٔ گسست و تفاوت رویکرد فلسفی میان هایدگر و گادامر راه یابیم و در آن تأمل کنیم، باید از مباحث معمول که عموماً در پژوهش‌ها گفته می‌شود و نیز از ظاهر سخنان گادامر که اندیشهٔ خود را غالباً مؤید بینش‌های هایدگر می‌داند، فراتر رویم و خود را به بنیادی برسانیم که به تمامی تفاوت‌ها

ضرورت فلسفی می‌بخشد؛ مباحثی نظیر اهمیت گفت‌وگو و مفاهمه نزد گادامر، بازگشت او به زبان و سنت متافیزیک، رجوع او به سنت اومانیسیم، رجوعش به دیالکتیک نزد افلاطون و هگل، و به‌ویژه عدم پیگیری مباحث الهیاتی هایدگر درباره «امر قدسی» و «واپسین خدا» توسط گادامر و مانند آن. آنچه در این نوشتار می‌خواهیم پیگیری کنیم، بیانی از ضابطه این مسئله است که گادامر در طرح هرمنوتیک فلسفی خویش، چه فهم و تفسیری از بی‌بنیادی و دسترس‌ناپذیری رویداد حقیقت در اندیشه متأخر هایدگر دارد و با تفسیر خویش، چگونه اساساً مبنای مسئله تناهی و دسترس‌ناپذیری رویداد حقیقت را متحول ساخته و از سویی آن را به تلقی کل‌انگاران هگلی از تاریخ بشر نزدیک می‌کند و از سوی دیگر، به نحو ریشه‌ای‌تری، ضابطه اصلی فهم خویش را از تناهی، نه از هایدگر و هگل، بلکه از بحث چشم‌انداز (پرسپکتیو) در پدیدارشناسی ادراک حسی هوسرل اخذ می‌کند. طرح این مطلب، نیازمند این است که نخست با بیانی بسیار اجمالی (به دلیل چارچوب مقاله) ملاحظه کنیم هایدگر چگونه بی‌بنیادی و تناهی رویداد حقیقت را به معنای آشکارنشده بودن و پوشیدگی ذاتی آن، به منزله موضوع تفکر طرح می‌کند؛ به نحوی که آن را بیرون از هرگونه راهیابی مفهومی و زبان متافیزیک می‌داند و چگونه هستی‌شناسی پدیدارشناختی هایدگر، در اندیشه متأخرش به چنین نقطه‌ای می‌رسد؛ بدین معنا که بنیاد حقیقت و پدیداری پدیدار، در امر بی‌بنیاد و ذاتاً پدیدارنشده، بنیان‌گذاری می‌شود.

۲. تناهی رویداد حقیقت به منزله پوشیدگی ذاتی و بی‌بنیادی آن

تناهی رویداد حقیقت در دیدگاه هایدگر متأخر بدین معناست که از حقیقت به منزله رویداد یا خود هستی، اساساً نمی‌توان فهمی مبتنی بر مفاهیم فلسفی داشت؛ زیرا اولاً، نحوه وساطت این رویداد در بنیاد ظهور و حقیقت پدیدارها و موجودات برای فهم ما، با شیوه‌های سنت متافیزیکی قابل تبیین و بنیان‌گذاری مفهومی نیست؛ ثانیاً، فراتر از محدودیت مفاهیم ما، بنیاد ظهور موجودات و به تبع آن، وجود موجودات، مبتنی بر امریست که ذاتاً پوشیده و آشکارنشده است و قابل بنیان‌گذاری نیست و جز اینکه روی می‌دهد، یعنی در محض «رویدادگی» اش، چیزی درباره آن نمی‌توان گفت. این رویداد، چون خود بنیاد هر بنیادگذاری محسوب می‌شود بی‌بنیاد است: «مقصود از تناهی هستی، چیزی به کلی دیگر است؛ بی‌بنیادی آنچه در میانه است» (Heidegger, GA 66, 1997: 88).

هایدگر در اندیشه پس از گشت فکری‌اش خود را ناچار می‌بیند که با توجه به کشف رویدادی که به مفهوم فلسفی در نمی‌آید و ذاتاً آشکار نمی‌شود، از پایان فلسفه سخن بگوید؛ چنان‌که وی در نوشتار مشهور «پایان فلسفه و وظیفه تفکر» بیان کرده است که «پایان فلسفه، جایگاهی است که در آن، کلیت تاریخ فلسفه، در نهایی‌ترین امکانش جمع و متمرکز شده است» (GA 14, 2007b: 70-71) و این نقطه جمع یا تحقق و کمال از نظر او واپسین امکان فلسفه در انحلال فلسفه در علوم تکنیکی شده است و در عین حال، نخستین امکان برای تفکر است؛ به منزله چیزی که برای فلسفه بما هی فلسفه، نمی‌توانسته است به خودی خود تجربه شود (Ibid: 73). اگر بپرسیم چه چیزی را فلسفه بماهی فلسفه اساساً نمی‌تواند تجربه کند و از چه جهت زبان متافیزیک قادر به بیان آن حقیقت دسترس‌ناپذیر نیست و دسترس‌ناپذیری آن در چه بنیاد دارد، رجوع به پاسخ هایدگر در همین نوشتار، مبنای فهم پدیدارشناسانه او را از حقیقت به منزله چگونگی امکان خودنشانگری و ظهور پدیدارها آشکار می‌سازد. به بیان هایدگر «دقیقاً در آنجایی که فلسفه موضوع خویش را به دانش مطلق و به بداهت دارای نهایی‌ترین اعتبار درمی‌آورد، چیزی خود را پنهان می‌سازد که اندیشیدن به آن، دیگر نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد» (Ibid: 79). مدعای هایدگر چنین است که والاترین مرتبه حقیقت فلسفی از حیث اتقان و اعتبارش، خود در گرو چیزی است که از دسترس مفهوم فلسفی پنهان می‌شود. چیزی که خود را پنهان می‌سازد، آن روشنایی‌ای است که به واسطه آن، ظهور هرچه ظاهر می‌شود، در آن روی می‌دهد؛^۴ «تنها به واسطه این روشنایی و از خلال آن است که آنچه ظاهر است، می‌تواند خود را نشان دهد؛ یعنی به ظهور برسد. اما خود این روشنایی نیز به نوبه خود، مبتنی بر امری گشوده و آزاد است که می‌تواند روشنایی را اینجا و آنجا، و در هر وقتی روشنایی ببخشد» (Ibid). هایدگر این روشنایی‌بخشی و این گشودگی نخستین را به مثابه بنیادین‌ترین سطح رویداد حقیقت، «روشن‌گاه» (Lichtung) می‌نامد و درباره این اصطلاح چنین توضیح می‌دهد: «ما این گشودگی را که مجال دادن به [هرگونه] ظهور و نشانگری ممکن را به دست می‌دهد، «Lichtung» می‌نامیم. [...] «Lichten» بدین معناست: چیزی را سبک، یعنی چیزی را آزاد و باز و گشوده ساختن؛ مثلاً جنگل را در جایی از درختان باز ساختن» (Ibid: 80). هایدگر تأکید می‌کند که با اندیشه فلسفی در مرتبه حقیقت هستی‌شناختی، «صرفاً آن چیزی که ناپوشیدگی به مثابه روشن‌گاه در اختیار می‌گذارد، تجربه و اندیشیده می‌شود، نه اینکه خود این روشن‌گاه به خودی خود چیست» (Ibid: 88). هایدگر در پاسخ به

چیستی و چگونگی بودن این روشن‌گاه، بیان می‌کند که «این، پنهان می‌ماند»، و اینکه پنهانی و خود را پوشیده‌ساختن، از روی اهمال اندیشه انسانی نیست (Ibid)، بلکه به تعبیری، پوشیدگی ذاتی و آشکارنشده‌بودن علی‌الطلاق است و تنها چیزی که درباره آن می‌توان به بیان آورد، محض در کاربودن آن به منزله رویداد و به تعبیر هایدگر متقدم، «رویدادگی» (Faktizität) آن است.

هایدگر به خوبی می‌داند که با چنین بیانی و با کشف چنین بنیاد بی‌بنیادی برای مطلق ظهور، خود را به یک «آرخه تاریک»، به تعبیر گادامر، و به تعبیر خودش به یک «بی‌بنیادی» می‌رساند و به همین دلیل، خودش دفع دخل مقدر می‌کند: «آیا همه این‌ها یک عرفان بی‌مبنا و حتی یک اسطوره‌شناسی نکوهیده، و در هر صورت، ناعقلانی بودن فاسدی نیست که به انکار عقل بینجامد؟» (Ibid) و در پاسخ می‌گوید: بنیاد «عقل» و بنیاد خود «بنیاد»، همچنان ناندیشیده و پرسش‌برانگیز باقی می‌ماند، مادام که به روشن‌گاه توجه نشود و بدین ترتیب، اندیشیدن به پوشیدگی ذاتی روشن‌گاه، بیرون از تمایز میان عقلانی و ناعقلانی قرار می‌گیرد (Ibid: 89) و با اشاره تلویحی به وحدت تام هگل و وحدت بی‌واسطه هوسرل تأکید می‌کند که رسیدن به چنین مرتبه‌ای از حقیقت، نه با «وساطت دیالکتیکی» و نه با «شهود دهنده اصیل» ممکن می‌شود (Ibid)، بلکه تنها راه رسیدن به آن، به بیان هایدگر در نوشتار «اصل این‌همانی»، یک جهش است: «این جهش، ناگهانی و یکباره‌بودن ورود بدون پل به درون آن تعلق داشتنی است که نخست رابطه متقابل میان انسان و وجود، و بدین ترتیب، مقارنت این دو را اعطاء کرده است» (Heidegger, GA 11, 2006: 41). مقصود هایدگر از «مقارنت» (Konstellation)، مرتبه‌ای دست‌نیافتنی از وحدتی است که با جهش به درون خاستگاه ذات این‌همانی، بنیاد هرگونه وحدت و این‌همانی را ممکن می‌سازد (Ibid: 48) و بدین ترتیب، همچون خاستگاه و آغازگاه، مقدم بر فهم متافیزیکی حقیقت است که همواره به نحوی از انحاء ذیل مفاهیم مطابقت، وحدت و حضور میان عالم و معلوم شکل گرفته است و به وحدت این‌همانی و اصل این‌همانی ارجاع دارد و به نظر هایدگر نهایی‌ترین تبیین‌های فلسفی‌اش را ذیل دو مفهوم بنیادین «بی‌واسطگی» هوسرل و «وساطت تام» هگل یافته است.

بدین ترتیب، آنچه ذاتاً از فلسفه به معنای زبان متافیزیک و دسترس‌پذیری مفاهیم متافیزیکی بیرون است، روی دادن آن چیزی است که خود را پنهان می‌سازد و در عین حال به منزله خاستگاه، به هر ظهوری مجال می‌دهد که ظاهر شود. بنیاد ظهور

پدیدارها، به معنای رویدادِ پدیداری و آشکاری علی‌الاطلاق، فارغ از خود پدیدارها و مقدم بر آن‌ها، به تعبیر هایدگر در نوشتار «زمان و وجود»، «اندیشیدن به وجود بدون موجود» (Heidegger, GA 14, 2007a: 5)، علی‌الاصول از هرگونه ظهور و دسترس‌پذیری مفهومی و بنیان‌گذاری بیرون می‌ماند^۵ و اندیشیدن به چنین بنیاد بی‌بنیادی، خود عین مطالبه‌گذشت از متافیزیک است. توجه به این بنیاد بی‌بنیاد و جهش بدون پل به درون آن، گویی ما را به تعبیر گادامر با یک آرخه‌تاریک مواجه می‌سازد که درباره‌ی آن دیگر نمی‌توان به زبان مفهومی و زبان متافیزیک سخن گفت و به تعبیر گادامر، هایدگر را به اضطراب زبانی می‌اندازد تا برای بیان این رویداد، از زبانی تصویری و نیمه‌شاعرانه استفاده کند. «در پایان، اضطراب زبانی‌ای که نزد هایدگر احساس می‌کنیم و خود هایدگر آن را احساس می‌کند، صرفاً متعلق به متفکری نیست که در جست‌وجوی اندیشه به امر نامعمول و نااندیشیده‌ای است، بلکه روندی است که چه‌بسا از دیرباز آمده و همه‌ی ما را فراگرفته است» (Gadamer, 1987a: 194).

برای فهم دقیق‌تر مقصود هایدگر از روشن‌گاه به منزله‌ی رویداد حقیقت و تنهایی آن، می‌توان با ارجاع به رساله‌ی مشهور «منشأ اثر هنری» که گادامر نیز به آن توجه و از آن تأثیرپذیری ویژه‌ای داشته است و درآمد مفصلی نیز بر آن نگاشته است، اجمالاً به بیان روشنی از مراتب چندگانه‌ی حقیقت، معنای آن‌ها و نحوه‌ی ترتیبشان بر یکدیگر در اندیشه‌ی متأخر هایدگر دست یافت و متوجه شد که هایدگر چگونه از مفهوم متداول و سنتی حقیقت می‌آغازد و سرانجام خود را به مرتبه‌ی نهایی رویداد حقیقت، یعنی روشن‌گاه در پوشیدگی و امتناع‌ورزی‌اش از هرگونه ظهور، به منزله‌ی همان آرخه‌تاریک می‌رساند، و چگونه با اضطراب زبانی و با زبان تصویری می‌کوشد آن را به بیان درآورد. در اینجا قصد ورود تفصیلی به مباحث دامنه‌دار هایدگر در تفسیر نظریه‌ی سنتی حقیقت را نداریم. با استناد به متن مذکور و تفسیر آن، می‌توان چنین گفت که روشن‌گاه به منزله‌ی رویداد حقیقت، واپسین مرتبه از حقیقت، و به تعبیری آغازین‌ترین مرتبه را نشان می‌دهد. نخستین مرتبه از معنای حقیقت، چنان‌که در سنت فلسفی ذیل نظریه‌ی مطابقت طرح شده است، صدق گزاره و حکمی است که فعل تألیف و وحدتی را نشان می‌دهد که ناظر به واقعیت موضوع گزاره است. «حقیقت، امروزه و از دیرباز به معنای مطابقت شناخت با موضوع است» (Heidegger, GA 5, 2003: 38). مسئله‌ی اصلی درباره‌ی این مرتبه از حقیقت این است که همواره به نحوی دسترس‌پذیری واقعیت موضوع برای ما مفروض گرفته شده است.

تاکنون [در بحث از حقیقت به مثابه درستی] این گونه خاطر خود را آسوده ساخته‌اند که اذعان کنند به اینکه ما برای اثبات و فهم درستی (حقیقت) یک گزاره، طبیعتاً باید به چیزی بازگردیم که از پیش برایمان آشکار باشد. در واقع نمی‌توان از این پیش‌فرض طفره رفت. مادام که این گونه سخن بگوییم و بپنداریم، حقیقت را صرفاً به منزله درستی می‌فهمیم که البته همچنان به یک پیش‌فرض هم نیاز دارد که خودمان، خدا می‌داند چگونه و چرا، آن را برایش در نظر می‌گیریم (Ibid).

بدین ترتیب، حقیقت به منزله صدق گزاره و مطابقت شناخت ما با موضوع، بالضروره بحث درباره حقیقت را به پرسش از نحوه ظهور و دسترس‌پذیری خود موضوع منتقل می‌کند. اگر مسیر پرسش از حقیقت را پی بگیریم، به پرسش از چگونگی دسترسی به واقعیت موجود یا چگونگی ظهور موجود از حیث ظهورش خواهیم رسید و بدین نحو، پرسش از حقیقت، از پرسش از موجود و آنچه ظاهر و پدیدار می‌شود، به پرسش از خود رویداد ظهور و وجود و واقعیت موجود گره می‌خورد و تمایز هستی‌شناختی میان موجود و وجود موجود سربرمی‌آورد. مسئله حقیقت بر این امر منطبق می‌شود که حقیقت موجود مبتنی بر تبیینی است که ما مقدم بر موجودات، از چگونگی وجود و واقعیت موجود، یا به تعبیر هایدگر از حقیقت هستی‌شناختی داشته باشیم. برای اینکه موجودی بر ما پدیدار شود، باید مقدم بر آن، وساطت، تضایف و قلمرو مشترکی میان موجود و ما به منزله گشودگی وجود در کار باشد. هایدگر در اندیشه متقدم خود پیش از گشت، این وساطت را در فهم وجود دازاین می‌جوید؛ فهم وجود، مبتنی بر رابطه متقابلی است که دازاین با جهان دارد. بر اساس بیان هایدگر در نوشتار «در باب ذات بنیاد»، از سویی دازاین در فراروی یا تعالی از موجودات جهان، آن‌ها را ذیل طرح‌افکنی جامعی از معنای وجود می‌فهمد؛ و از سوی دیگر، دازاین عین دربرگرفتنی توسط جهان و افکنندگی به جهان است و هرگز نمی‌تواند خود را مقدم بر افق جهان و وساطت جهان، به ظهور بی‌واسطه و شهودی موجودات برساند و بر نحوه ظهور و معناداری موجودات، ذیل افکنندگی به تفسیرشدگی پیشین جهان تسلطی ندارد، بلکه در برابر آن‌ها ناتوانی دارد. بنیاد فهم وجود به منزله حقیقت هستی‌شناختی، گویی بنیادی بی‌بنیاد یا «پرتگاه» (Abgrund) است؛ بدین معنا که بیرون از توانایی ما برای بنیان‌گذاری تام باقی می‌ماند و به رویدادی ارجاع دارد که همواره بر ما مقدم است؛ رویدادی که به منزله بی‌بنیادی دازاین، «چیزی نیست که خود را بر یک تحلیل دیالکتیکی یا روان‌شناختی بگشاید» (Heidegger, GA 9, 2004: 174). هایدگر در اندیشه متقدم خویش، این رویداد مقدم را در وجود دازاین به خودی خود، یعنی ساختار افکنندگی آن به جهان به معنای رویدادگی

یا همان واقعیت انضمامی خاص دازاین بازمی‌گرداند و بر همین مینا، یعنی بر مبنای تقدم جهان و افکنندگی بر هرگونه طرح‌افکنی دازاین در فهم وجود موجودات، از تناهی دازاین سخن می‌گوید (Ibid: 175).

اکنون می‌توان چنین گفت که همین معنا از تناهی و بی‌بنیادی فهم دازاین از وجود، در اندیشه متأخر هایدگر بر مرتبه بنیادین‌تری از حقیقت، یعنی بر مرتبه‌ای از نحوی «هستی‌شناسی ناشناخته‌شده» مبتنی می‌شود (Keiling & Mircovic, 2020: 193) که هایدگر آن را رویداد خود حقیقت یا رویداد خود هستی مقدم بر دازاین تلقی می‌کند و در رساله منشأ اثر هنری درباره آن چنین می‌نویسد: «این ما نیستیم که این ناپوشیدگی موجود را پیش‌فرض می‌گیریم، بلکه این ناپوشیدگی موجود، یعنی وجود است که ما را در چنین حقیقت‌یافتنی قرار می‌دهد که ما در تصورکردنمان همواره ذیل آن و در درون آن قرار می‌گیریم» (GA 5: 2003, 39). این بدان معناست که گشودگی جهان بر ما، بر نحوه گشودگی طرح‌افکنی و افکنندگی ما تقدم دارد. دقیقاً در این مرتبه از حقیقت است که هایدگر مفهوم روشن‌گاه را پیش می‌کشد: «فراتر از موجود، اما نه جدا از موجود، بلکه مقدم بر آن، همچنان چیز دیگری روی می‌دهد. در میانه موجود در کل، یک جایگاه گشوده حقیقت می‌یابد. روشن‌گاهی در کار است» (Ibid: 39-40). در متون متأخر هایدگر، جایگاه روشن‌گاه چنین به صورت تصویری به بیان درمی‌آید که «موجود بماهو موجود تنها می‌تواند در صورتی باشد که در روشنایی‌یافتگی این روشن‌گاه درایستاده و برون‌ایستاده باشد. تنها این روشن‌گاه است که راهیابی به موجود را به ما اعطاء می‌کند» (Ibid: 40) و در عین اینکه ناپوشیدگی هر موجودی از حیث وجودش، ذیل روشن‌گاه صورت می‌گیرد، خود عین پوشیدگی ذاتی است و به تعبیر هایدگر از هرگونه ظهور امتناع می‌ورزد: این روشن‌گاه که موجود در آن در آشکاری و ناپوشیدگی‌اش ایستاده است، در خود، هم‌زمان، پوشیدگی است، و نهایتاً اینکه بر سراسر ذات حقیقت، یعنی ناپوشیدگی، یک امتناع ورزیدن حکم‌فرماست (Ibid: 40-41).

بر اساس اندیشه متقدم هایدگر در هستی‌شناسی بنیادین، انسان با موجودات، ذیل حضور آن‌ها مواجه می‌شود؛ چنان‌که در سنت فلسفی نیز حقیقت گزاره را در مطابقت آن با حضور حقیقت بی‌واسطه موجود، در شهود حسی یا شهود و حضور موجود از هر سنخ دیگر جست‌وجو کرده‌اند؛ بدین معنی که موجودات ذیل افق زمانمند حضور آشکار می‌شوند. کشف فلسفی هایدگر متقدم در این است که خود این حضور، از آنجایی که تعینی زمانمند است، مبتنی بر معنای کشف‌ناشده‌ای از زمان، به معنای زمانمندی

دغدغه وجود متناهی دازاین انسانی است که ساختارش در رفت و برگشت و حرکت متقابل میان «طرح‌افکنی» و «افکنندگی» تعیین می‌یابد؛ یعنی افق حضور و مواجهه با موجودات در حرکت درهم‌تنیده از آینده متناهی دازاین به سوی بودگی امکان‌های وجودی‌اش، هر بار برایش ذیل افق جهان شکل می‌گیرد که همواره موجودات را در پرتو تفسیرشدگی خاصی برای دازاین معنادار می‌سازد. واقع‌بودگی و رویدادگی کل این ساختار زمانمندی دازاین، یعنی آینده متناهی دسترس‌ناپذیر و افکنندگی دسترس‌ناپذیر به جهان، بر سازنده تناهی ذاتی فهم دازاین از وجود موجودات ذیل مفهوم حضور است و کل این رویدادگی، یعنی محض این «واقعیت» (Faktum) که دازاین این‌گونه است و این‌گونه باید باشد، به منزله یک رویداد و رویدادگی نخستین، از دسترس دازاین بیرون است. اگر همین مسئله را در اندیشه متأخر هایدگر پی بگیریم، خواهیم دید که مقصود هایدگر از دسترس‌ناپذیری رویداد حقیقت و روشن‌گاه، همچنان همان واقعیت و فکت نخستین، به معنای رویدادگی و ضرورت پنهانی است که مقدم بر همه موجودات، و این بار حتی مقدم بر خود دازاین، باعث می‌شود ذیل آن، وجود موجودات به منزله حضور آشکار شود. این رویدادگی، به معنای مطلق پدیداری پدیدار، در دل وجود موجود به منزله خودنشانگری جای می‌گیرد و به همین جهت، هایدگر این رویداد را در تمایز از وجود موجود، خود وجود می‌نامد. آنچه هایدگر متأخر روشن‌گاه می‌نامد، در نظرش اقتضاء ذاتی پدیداری پدیدارهاست؛ یعنی آنچه پدیدار می‌شود (موجود) و آنچه پدیدار بر آن پدیدار می‌شود (فهم وجود دازاین یا به تعبیر هایدگر متأخر، وجود موجود یا موجودیت موجود)، هر دو در گرو صحنی مشترک، گشوده و پویا، به منزله افقی هستند که ذیل آن، پدیداری پدیدار ممکن می‌شود. این افق، ذاتاً متمایز از پدیدار و از فهم وجود است، در عین اینکه جدا از آن‌ها در رابطه متقابلشان نیز نیست؛ بدین معنا که به واسطه این افق، اساساً تمایز هستی‌شناختی میان موجود و فهم وجود موجود شکل می‌گیرد. به تعبیر هایدگر در رساله *این‌همانی و تمایز*، «میانه‌ای» در کار است: «این میانه‌ای که تمایز [هستی‌شناختی] باید به تعبیری در آن قرار داده شود، از کجا می‌آید؟» (Heidegger, GA 11, 2006: 69). میانه‌ای که خودش ظاهرشدنی و تمایز‌یافتنی نیست و نمی‌توان آن را بر چیزی بنیان‌گذاری کرد؛ اما دو سوی تمایز، یعنی موجود و وجود موجود را از یکدیگر متمایز می‌کند. متافیزیک، «موجود را بر پایه آنچه تمایز یافته [وجود موجود] تصور می‌کند، بدون اینکه به خود تمایز به مثابه تمایز توجه داشته باشد» (Ibid: 76). به تعبیر او در رساله *پایان فلسفه*، کل متافیزیک به این پرسش که از چه حیث حضور به

مثابه حضور باید باشد، نمی‌پردازد؛ هایدگر این پرسش را پرسش از این می‌داند که «از چه حیث تمایز هستی‌شناختی هست و می‌تواند باشد؟» (Heidegger, GA 14, 2007b: 86-87). اکنون می‌توان اجمالاً مقصود هایدگر را از تناهی هستی به مثابه بی‌بنیادی آنچه در میانه است، به فهم درآورد. ضابطه اصلی هایدگر این است که وساطت افق ظهور، خود مقدم بر هرگونه ظاهرشدن است و به تعبیری، اینکه وجود موجودات ذیل حضور آشکار می‌شود، خود حاضر نیست و از حضور می‌گریزد و در روی‌دادنش، عین پوشیدگی است.

۳. تفسیر گادامر از تناهی حقیقت به منزله کل اتمام‌ناپذیر

اکنون باید دید گادامر چگونه آموزه پوشیدگی ذاتی و بی‌بنیادی حقیقت هایدگری را در هرمنوتیک فلسفی‌اش متحول می‌سازد. گادامر کل «راه فکر» هایدگر را به منزله راه واحدی می‌فهمد که «می‌توان از همان آغازش، هدف‌گیری این فکر را پیش چشم داشت و آن، غلبه بر سوژکتیویته اندیشه مدرن است» (Gadamer, 1995a: 71). مهم‌ترین کشف هایدگر برای این هدف‌گیری به نظر گادامر، کشف چیزی چون رویدادگی در دسترس‌ناپذیری و فهم‌ناپذیری آن است. گادامر در مقالات متعدّدش درباره هایدگر به کرات بیان می‌کند که مهم‌ترین تأثیری که از اندیشه متقدم هایدگر پذیرفته است، برای او ذیل عنوان «هرمنوتیک رویدادگی» تبدیل به جهت‌گیری فکری خاص وی در هرمنوتیک فلسفی شده است. در مقاله «هرمنوتیک و تمایز هستی‌شناختی»، گادامر تأکید بسیار مهمی در فهم خود از هایدگر و موضوع اندیشه هرمنوتیکی به طور کلی، بر مبنای مفهوم رویدادگی دارد. گادامر نخست بیان می‌کند که چالش هرمنوتیک همواره به نحوی در این بوده است که با امر نافهمیدنی مواجه باشد: «هرمنوتیک، بر چیزی نافهمیدنی متمرکز می‌شود؛ چنین چیزی همواره به نحوی برای هرمنوتیک صادق بوده است» (Ibid: 63)؛ اما اهمیت چرخش هستی‌شناختی‌ای که هایدگر به هرمنوتیک داده، در این است که ما را با واقعیتی مواجه می‌سازد که امر علی‌الاطلاق نافهمیدنی است، یعنی واقعیت «دا» بودن (Ibid: 63). بدین ترتیب، فاکتیسیتته و رویدادگی‌دازاین، یعنی زندگی و وجود انسانی به معنای مطلق گشوده‌بودن فهمنده به روی جهان و موجودات، بنیادی است که برخلاف «نوس» ارسطو و «علم مطلق» هگل، مطلقاً فهم‌ناپذیر است؛ بدین معنا که نمی‌توان در اندیشه به پس آن رفت و مقدم بر آن، چیزی را به منزله بنیاد و کنه آن یافت و رویدادگی زندگی انسانی را در این‌گونه بودنش، یعنی در واقعیت و رویدادگی‌اش، بر آن بنیان‌گذاری کرد. برای توصیف و تبیین این معنا و جایگاه برای رویدادگی

هایدگری است که گادامر به اصطلاحی از شلینگ متوسل می‌شود و می‌توان آن را «امر سبقت‌ناپذیر در اندیشه» (das Unvordenkliche) ترجمه کرد.

شلینگ در مقام فیلسوف، چنین مرزی را با اصطلاح «das Unvordenkliche» مشخص کرده است. این واژه آلمانی بسیار زیبایی است و جادویش مبتنی بر این است که در آن، بارقه‌ای واقعی از این حرکت از پیش حس می‌شود که همواره می‌خواهد پیشاپیش بیندیشد و از پیش به چیزی بیندیشد؛ اما هر بار به چیزی می‌رسد که نمی‌تواند از طریق تصور کردن و از پیش‌اندیشیدن به پس آن راه یابد (Ibid: 64).

این توضیح گادامر را می‌توان دقیقاً در تفسیر رویدادگی دازاین از حیث تناهی و دسترس‌ناپذیری‌اش دانست.^۶ هرگونه تلاش برای بنیادپایی و بنیادگذاری درباره‌ی معمای دا، یعنی مطلق‌گشودگی و امکان‌ظهور علی‌الاطلاق، همواره تقدم خود را در رویدادگی‌اش از پیش مفروض می‌گیرد و نمی‌توان بر آن سبقت جست. گادامر این معنا از رویدادگی را همان چیزی می‌داند که در اندیشه‌ی هایدگر و با تعبیر خود هایدگر پیوسته «خود را پس می‌کشد» (Ibid)؛ یعنی به منزله‌ی بنیاد‌ظهور، از هرگونه ظهور امتناع می‌ورزد و بدین معنا بی‌بنیاد است. آنچه در اندیشه‌ی هایدگر، ذیل عنوان پوشیدگی ذاتی و تناهی رویداد حقیقت ملاحظه کردیم، در تفسیر گادامر، نخست به سبقت‌ناپذیری واقعیت‌زندگی انسانی، به معنای رویدادگی دای دازاین بازمی‌گردد. در حقیقت و روش، گادامر تحت عنوان «طرح هایدگر برای یک پدیدارشناسی هرمنوتیکی»، همین معنا را با تأکید بیشتری بیان می‌کند: «هرگونه نسبت گرفتن آزاد با وجود خویش، نمی‌تواند به پس رویدادگی این وجود بازگردد؛ نقطه‌ی تأکید هرمنوتیک رویدادگی [...] در اینجا است» (Gadamer, 1990: 268-269). به نظر می‌رسد مقصود گادامر از تناهی در هرمنوتیک فلسفی چنین باشد؛ چنان‌که در مقاله‌ی پیش‌گفته می‌نویسد که دازاین در عین طرح‌افکنی خویش بر حسب آینده‌اش همواره به تناهی خویش واقف است و در توضیحش چنین می‌گوید که «بدین ترتیب، بودن در دا، دابودن [گشوده‌بودن] میان دو تاریکی است؛ یعنی آینده و خاستگاه. این را هرمنوتیک رویدادگی به ما می‌آموزد» (Gadamer, 1995c: 64-65). گادامر این فهم از تناهی، یعنی دسترس‌ناپذیری آینده و گذشته‌ی خویش را برای دازاین در تقابل ریشه‌ای با خودشفافی روح مطلق هگل می‌داند و بدین ترتیب، اصل دسترس‌ناپذیری و تناهی رویداد حقیقت در اندیشه‌ی هرمنوتیکی را در برابر ادعای دستیابی به وحدت تام و مطلق حقیقت و بنیان‌گذاری فلسفی آن، با صراحت و با استناد به هایدگر اعلام می‌کند.

رهیافت هرمنوتیکی گادامر به رویدادگی و تناهی و هم‌زمان فاصله‌گیری او از هایدگر در جایی روشن می‌شود که فهم او را از حقیقت، در بحث از «تعلق به سنت» و «تاریخ تأثیر و تأثر» پی بگیریم که عملاً جایگزین رویداد و «تاریخ هستی» (Seinsgeschichte) در اندیشه متأخر هایدگر می‌شود؛ سنت و تاریخ به معنایی که «فهم را راهبری می‌کند، در آن اثر می‌گذارد و بدین ترتیب، افق‌های فهم را از پیش ترسیم می‌کند» (Grondin, 2001: 386). برای فهم رهیافت خاص گادامر به بحث تناهی، نقل یکی از عبارات کلیدی او در حقیقت و روش در جمع‌بندی نقدی که به فلسفه هگل می‌کند، بسیار راهگشاست. گادامر در تقابل با ادعای امکان دسترسی تام به حقیقت و حضور تام حقیقت نزد عقل و آگاهی انسان که ناقض اکتناه‌ناپذیری رویدادگی وجود انسانی خواهد بود، به تجربه تاریخی انسان استناد می‌کند که بر اساس آن، انسان همواره به محدودیت خویش در برابر شیوه ظهور موضوع فهمش بر حسب افق از پیش ترسیم‌شده تعلقش به موقعیت تاریخی خاصش واقف می‌شود. «این مبنایی است که تبیین می‌کند به چه دلیل انسان به تجربه تاریخی نیاز دارد که نشان دهد آگاهی انسانی، یک عقل نامتناهی نیست که همه چیز برایش به نحو هم‌زمان و یکسان حاضر باشد» (Gadamer, 1990: 238). گادامر مبنای تفکر خویش درباره تناهی دسترس‌پذیری حقیقت، به معنای رد بی‌واسطگی دسترس‌پذیری حقیقت و تام و مطلق‌شدن وحدت میان عالم و معلوم را چنین بیان می‌کند: «این‌همانی مطلق میان آگاهی و متعلق آن، برای آگاهی متناهی-تاریخی علی‌الاصول دست‌نیافتنی است. آگاهی متناهی-تاریخی، همواره در پیوستگی مناسبات تاریخی، گرفتار باقی می‌ماند» (Ibid). بدین ترتیب، گادامر بنیاد تناهی و رویدادگی دازاین انسانی را در تعلق به تاریخ و زندگی تاریخی انسانی و به تعبیری هوسرلی، در تعلق به زیست‌جهان تاریخی می‌بیند و با استناد به بحث زیست‌جهان در اندیشه متأخر هوسرل، بیان می‌کند که بنیاد رویدادگی و تناهی انسان در فهم حقیقت، اکتناه‌ناپذیری زندگی به منزله تعلق به جریان سنت و تاریخ انسانی است (Ibid: 244) که برای انسان همواره یک افق پیش‌داده باقی می‌ماند که نمی‌توان به پس آن رفت و مقدم بر آن، بنیادی برای تبیینش یافت. زیست‌جهان تاریخی، مبنا و محتوای رویدادگی را بر حسب خصلت سبقت‌ناپذیری در اندیشه آشکار می‌کند. گادامر در تفسیر مفهوم زیست‌جهان هوسرل چنین بیان می‌کند:

مفهوم زیست‌جهان، در برابر هرگونه ابژکتیویسم قرار می‌گیرد. زیست‌جهان، ذاتاً مفهومی تاریخی است که مقصود از آن، کل قلمرو هستی، به معنای جهان موجود نیست [...]»

مقصود از زیست‌جهان، چیز دیگری است و آن کلیتی را مراد می‌کند که ما به منزلهٔ موجوداتی که زندگی تاریخی داریم، در درون آن زندگی می‌کنیم (Ibid: 251).

بدین ترتیب، گادامر «پیش‌دادگی» (Vorgegebenheit) افقِ مقدمِ زیست‌جهان، یعنی تقدم آن بر هرگونه دادگی پدیدارها و موجودات، به منزلهٔ وساطت در ظهور پدیدارها را به زندگی تاریخی بازمی‌گرداند (Ibid: 250)؛ بدین معنا که پدیدارها و ظهور و دادگی آن‌ها، همواره و ذاتاً بر پایهٔ یک بنیادِ مقدم و وساطتِ آن باقی می‌ماند؛ این وساطت چیزی نیست جز زندگی تاریخی انسانی؛ وساطتی که خودش در رتبهٔ پدیدارها ظاهر و داده نمی‌شود، بلکه به منزلهٔ امری پیش‌داده، مقدم بر ظهور است و در تقدمش، نمی‌توان مقدم بر آن بنیادی یافت؛ زیرا بر خود ما و اندیشهٔ ما تقدم دارد و دقیقاً به همین دلیل، غیرقابل بنیادیابی و بنیادگذاری، یا اکتنا‌ناپذیر و به بیان هایدگر، بی‌بنیاد است. بر این اساس، می‌توان گفت گادامر، بی‌بنیادی، پوشیدگی ذاتی و تناهی حقیقت را به منزلهٔ زیست‌جهان تاریخی، یعنی درهم‌تنیدگی تجربهٔ تاریخی انسان تفسیر می‌کند. فهم گادامر از تناهی، مبتنی بر ساختار نامتناهی زیست‌جهان تاریخی، به معنای اتمام‌ناپذیری پیشروی زندگی و تجربهٔ تاریخی انسان است. در اندیشهٔ گادامر، معنای این سخن که حقیقت، به نحو متناهی روی می‌دهد، این است که ما به تاریخ، به معنای زیست‌جهان تاریخی و سنت تاریخی نامتناهی، اتمام‌ناپذیر و همواره پیش‌رونده تعلق داریم و درون آن به سر می‌بریم و به همین رو، مواجههٔ ما با پدیدارها، همواره محدود و مقید و با وساطت نحوهٔ معناداری‌ای است که افق جهان تاریخی از پیش برایمان ترسیم کرده است. نامتناهی‌بودن گذشته و به‌ویژه گشودگی آیندهٔ تاریخی، با توجه به تاریخ‌مندی تجربه، متضمن تناهی در هربار مواجهه با حقیقت است (Ibid: 252).

بدین ترتیب، مقصود گادامر از تناهی این است که بر اساس امتداد نامتناهی افق سنت تاریخی برای هربار تجربهٔ متناهی انسان و مواجهه‌اش با پدیدارها در زیست‌تاریخی‌اش، تمامیت زیست‌جهان تاریخی به منزلهٔ یک کل، هرگز به دست نخواهد آمد. تلقی گادامر از اینکه بنیاد پدیداری پدیدارها، به منزلهٔ رویداد حقیقت، به تعبیر هایدگر، خود را پس می‌کشد و از دسترس مواجهه ذاتاً پنهان می‌ماند، و سرانجام تلقی گادامر از تناهی رویداد حقیقت، با بیانی ساده، عبارت از این است که ما خود در درون حرکت پیوسته و پیش‌روندهٔ رویداد سنت تاریخی بشر قرار داریم و هرگز نمی‌توانیم کل سنت تاریخی را به منزلهٔ وحدت کل به دست آوریم. می‌توان دریافت که این فهم و تفسیر گادامر از مسئلهٔ تناهی و ایدهٔ دسترس‌ناپذیری و رویدادگی بنیادِ ظهور پدیدارها، هم‌زمان هم در تقابل با هگل و هم در عین حال، مبتنی بر اندیشهٔ هگلی است. گادامر

بنیاد ظهور حقیقت را به منزله تاریخ و تجربه تاریخی انسان، بر اساس مفهوم «روح ابژکتیو» هگل با وساطت دیلتای پذیرفته و قبول کرده است که حقیقت، بر اساس آموزه هگلی، عبارت از کل و تمامیت است؛ اما برخلاف هگل، این کل و تمامیت تاریخ روح یا سنت تاریخی انسانی را برای آگاهی انسانی دست‌یافتنی نمی‌داند؛ زیرا ما همواره مقید به چشم‌انداز خاص موقعیت تاریخی خویش باقی می‌مانیم و نمی‌توانیم فراتر از آن، کل را به مثابه یک وحدت تام یا تمامیت به چنگ آوریم. می‌توان چنین ادعا کرد که گادامر تغییر و چرخش مهمی در معنای هایدگری تناهی رویداد حقیقت ایجاد می‌کند؛ بدین معنا که آن را از معنای پوشیدگی ذاتی و آشکارنشده بودن بنیاد ظهور پدیدارها بیرون می‌آورد و آن را به معنای اتمام‌ناپذیری کل و تمامیت پیوسته پدیدارها تحویل می‌برد.

در هرمنوتیک فلسفی گادامر، حقیقت ذیل آموزه دیالکتیکی هگل، کل و تمامیت است؛ منتها تمامیتی که هرگز به دست نخواهد آمد و به یک سنتز تام نخواهد رسید، بلکه به نحو اتمام‌ناپذیر، همواره گشوده است و به پیش می‌رود. دقیقاً بر همین مبناست که گادامر فاصله روشن و معناداری از هایدگر می‌گیرد و تأکیدهای مکرر هایدگر بر لزوم جهش برای اندیشیدن به بنیاد آشکارنشده ظهور و به‌ویژه تأکید هایدگر بر تبیین‌ناپذیری و بی‌کفایتی وساطت دیالکتیکی برای تصور رویداد بی‌بنیاد حقیقت را به کلی کنار می‌گذارد و کاملاً برعکس، می‌کوشد رویداد حقیقت را از طریق بازتفسیر دیالکتیک در الگوی دیالوگ با سنت تاریخی، به نحو مفهومی تبیین کند. بر همین مبناست که در آغاز این نوشتار با استناد به گادامر بیان شد که او چیزی چون فراروی از زبان متافیزیک و سنت مفهومی آن، و در نتیجه مطالبه گذشت از متافیزیک و پایان فلسفه را نمی‌پذیرد و نمی‌تواند بپذیرد. گادامر پوشیدگی ذاتی بنیاد ظهور را صرفاً در همین اتمام‌ناپذیری زیست‌جهان تاریخی می‌جوید و فراتر از آن، اندیشیدن و ارجاع به یک آرخه تاریک را بی‌معنا و یک سوء فهم می‌انگارد؛ سوء فهمی که بر اساس آن، گویی چیزی چون رویداد و تقدیر یکباره و ناگهانی هستی، فراتر از افق انسانی ما در کار و اثرگذار است.^۷ بنیاد عقل، از نظر گادامر، روشن‌گاه هایدگری و رابطه متقابل میان تقدیر و خطاب هستی و انسان نیست، بلکه بنیادش، رابطه متقابل و دیالوگ فهم ما با سنت تاریخی خویش است. از نظر گادامر ظهور حقیقت، هر بار متناهی است و دقیقاً به همین دلیل، نامتناهی و همواره گشوده است؛ متناهی بر حسب چشم‌انداز تاریخی خاص ما و گشوده به روی چشم‌اندازهای دیگری که دیالوگ ما با سنت تاریخی در آینده تاریخی همواره گشوده، و نحوه فهم هر باره ما از گذشته تاریخی نامتناهی در اختیار خواهد

گذاشت. «بدین‌سان، اندیشه راه به سوی تلقی‌های همواره نو را می‌پیماید و در اصل، در هیچ‌کدام به اتمام کامل نمی‌رسد. اتمام‌ناپذیری، آن روی سکه را نیز دارد؛ اینکه به نحو ایجابی، عدم تناهی حقیقی روح را برمی‌سازد که همواره در فرآیندِ روحیِ جدیدی از خود فراتر می‌رود و دقیقاً در همین امر، آزادی‌اش برای طرح‌افکنی‌های همواره نو را می‌یابد» (Ibid: 429-430). مقصود گادامر از دیالوگ به منزله «دیالکتیک پرسش و پاسخ» با رجعت به دیالکتیک افلاطونی و با حذف سنتز وحدت تام دیالکتیکِ هگلی، همین اتمام‌ناپذیری رابطه متقابل و دور هرمنوتیکی است که به صورت رابطه شکل‌دهی و اثرگذاری متقابل، یعنی به شیوه توأمان تأثیر و تأثر، رابطه میان ما در مواجهه با پدیدارها از سویی، و سنت تاریخی و زیست‌جهان تاریخی ما را از سوی دیگر برمی‌سازد. تبیین‌پذیری دیالکتیکی این رابطه متقابل، همان چیزی است که گادامر آن را «اصل تاریخ تأثیر و تأثر» می‌نامد؛ این اصل برای گادامر، بیان‌کننده بازی متقابل حرکت سنت و حرکت مفسر به درون یکدیگر است که آن را «سهم‌گرفتن در رویداد سنت» می‌نامد (Ibid: 298) و خود این حرکت متقابل را به منزله میانه‌ای تفسیر می‌کند که جایگاه حقیقی هرمنوتیک است (Ibid: 300). بدین ترتیب، «میانه» در اندیشه هایدگر، که عبارت از رابطه متقابل در روشن‌گاه میان موجود و وجود، بیرون از هرگونه وساطت دیالکتیکی بود، در اینجا تبیینی دیالکتیکی، ذیل رابطه جزء با کل و تمامیت، و ذیل ایده اتمام‌ناپذیری کل پیدا می‌کند. دور هرمنوتیکی و رابطه متقابل در تاریخ تأثیر و تأثر، حرکت پیوسته دیالکتیکی میان اثرگذاری کل بر جزء و اثرگذاری جزء بر کل است.^۸

تلقی و تفسیر متفاوت گادامر از تناهی حقیقت به منزله اتمام‌ناپذیری تمامیت و «کل» سنت تاریخی بر حسب «جزء» به منزله «وضعیت» یا موقعیت متناهی ما و چشم‌اندازی که هر بار درباره سنت اتخاذ می‌کنیم، بیش از هایدگر و هگل، عملاً تأثیرپذیرفته از ضابطه اصلی بحث هوسرل درباره پدیدارشناسی ادراک حسی است. گادامر ذیل بحث از «تاریخ تأثیر و تأثر» در حقیقت و روش، درباره وضعیت هرمنوتیکی که موقعیت درباره گفت‌وگو با افق سنت است، در خصوص مفهوم «افق» به هوسرل ارجاع می‌دهد. او درباره رابطه متقابل میان چشم‌انداز وضعیت هرمنوتیکی ما و افق سنت تاریخی می‌نویسد:

هرگونه زمان حال متناهی، محدودیت‌های خود را دارد. ما مفهوم وضعیت را اینگونه تعریف می‌کنیم که وضعیت، جایگاهی را نشان می‌دهد که امکان‌های دید را محدود می‌سازد. از این رو، ذاتاً مفهوم افق نیز به مفهوم وضعیت تعلق می‌گیرد. افق، آن دایره

دیدنی است که همه آن چیزی را فرامی‌گیرد که از یک نقطه و جایگاه، قابل دیدن است (Ibid: 307).

او سپس تصریح می‌کند این معنا از چشم‌اندازی که بر حسب موقعیت خود ذیل افق در اختیار داریم، از زمان نیچه و هوسرل به منظور بیان بسته‌بودن اندیشه به تعین متناهی‌اش به کار می‌رود (Ibid). از آنجا که این افق، افق حرکت پیش‌رونده و نامتناهی سنت تاریخی است و بدین معنا روی می‌دهد، گادامر تأکید می‌کند که رابطه متقابل میان ما و افق نیز رابطه‌ای ایستا نیست، بلکه افق نیز با ما در حرکت و در حال پیشروی است. افق سنت، فراگیر گذشته و آینده ماست و با ما در حرکت پیوسته است. «افق، چیزی است که ما درون آن در حال حرکت هستیم و چیزی است که با ما حرکت می‌کند» (Ibid: 309).

همین معنا از اتمام‌ناپذیری افق در حال حرکت را با آگاهی ما، هوسرل در بحث از ادراک حسی به تفصیل تحلیل و تبیین کرده است که مجال پرداختن به آن نیست و صرفاً بر این نکته تأکید می‌شود که ضابطه و کشف بنیادین هوسرل در بحث ادراک حسی، دقیقاً در این ویژگی خلاصه می‌شود که ادراک حسی، هم‌زمان، همواره تام‌شونده و هرگز تام‌نشونده است؛ بدین معنا که همواره و در هر مرحله و وضعیتش، رو به سوی یک کل و احراز وحدت و این‌همانی متعلق خود دارد؛ اما در عین حال، از آنجا که ذاتاً ذیل افق متناهی چشم‌انداز (پرسپکتیو) حسی، یعنی به واسطه «اینجای مطلق» وضعیت و موقعیت بدن که خود نیز به نحو ضمنی و توأمان با محسوس پدیدار می‌شود، با محسوسات مواجه می‌شود (Husserl, 1973: 1/78)، ادراک حسی، به واسطه محدودیت و تعلق به تنای بدن، هرگز تام نمی‌شود و ظهور محسوس، هرگز به این‌همانی و وحدت مطلق نمی‌رسد، بلکه در مسیر تام‌شوندگی اتمام‌ناپذیرش مدام ذیل چشم‌اندازها و بر حسب «حرکات بدنی-حسی» (Kinästhesen) به پیش می‌رود؛ بی‌آنکه هرگز به موقعیت فراموقعیت یک ناظر مطلق بدون افق برسد. هوسرل همین ضابطه ادراک حسی را حتی به متعلقات شهودی فراتر از ادراک حسی، نظیر متعلق یادآوری نیز تعمیم می‌دهد؛ چنان‌که مثلاً شیء یادآوری‌شده نیز در جهت‌های تغییریابنده ظاهر می‌شود؛ یعنی در چشم‌اندازها (Ibid). هوسرل بر مبنای ظهور و دادگی ذیل افق و چشم‌انداز، بر ناتمامی ذاتی و مدام پدیدارها و وحدت‌یابی پیوسته و اتمام‌ناپذیر آنها تأکید می‌کند و دقیقاً همین امر را مبنای گشودگی مدام ظهور پدیدار و وحدت‌بخشی به آنها می‌داند. افق‌ها، امکان‌مندی‌های (Potentialitäten) از پیش ترسیم شده‌اند. اندیشیده به مثابه اندیشیده (به معنای داده پدیداری و نوئماتیک ما) هرگز به منزله یک داده تام به تصور در نمی‌آید.

این گشوده نگه داشتن، مقدم بر تعین بخشی‌های دقیق‌تر واقعی به متعلق حسی، که شاید هرگز رخ ندهند، مؤلفه‌ای است که هربار در آگاهی منطوی است؛ به منزله مؤلفه‌ای که معنای افق را برمی‌سازد (Ibid: 82-83).

۴. نتیجه

ارجاعات اجمالی یادشده به پدیدارشناسی هوسرل، در مقام نتیجه‌گیری این نوشتار درباره اینکه چگونه تلقی متفاوت از تناهی حقیقت، مبدأ رویکرد متفاوت به سنت متافیزیک می‌شود، به روشنی این ضابطه مهم را نشان می‌دهد که بحث از تناهی ظهور پدیدارها بر حسب چشم‌انداز و افق، با عدم تناهی به معنای ناتمامی و اتمام‌ناپذیری مدام و گشوده‌بودن امکان ظهور پدیدارها به بی‌نهایت انحاء دیگر در پدیدارشناسی هوسرل، راهنمای گادامر برای درکی متفاوت با هایدگر از بحث تناهی ظهور و رویداد حقیقت بوده است. در اندیشه هایدگر، تناهی حقیقت، بر اساس پنهانی و پوشیدگی ذاتی بنیاد و افقی است که به منزله آنچه ذاتاً مقدم بر پدیدارها و موجودات و عین خفاست، گشودگی، روشنایی و امکان مواجهه را اساساً ممکن می‌سازد. نزد هایدگر، زیست‌جهان تاریخی و سنت تاریخی، ذیل تحول هرباره در فهم بنیادینی از وجود و بنیادگذاری موجودات بر آن معنادار می‌شود که خود ذیل رویداد هستی و حقیقت، به مثابه روشن‌گاه، ممکن شده است. هایدگر تقدم چنین بنیاد بی‌بنیادی را در نوشتار *زمان و وجود*، وجود بدون موجود می‌نامد، که قرار است به منزله رویداد، نخست، وجود موجود را آشکار و معنادار سازد و بنیاد نهد؛ اما گادامر از چنین قلمرو مقدم و پنهانی عقب می‌نشیند و ترجیح می‌دهد از خوریسموس هایدگری (Gadamer, 1987d: 210) به منزله آرخه تاریخ و امر دست‌نیافتنی برای اندیشه مفهومی و سنت فلسفی و جهش به درون آن بپرهیزد و بکوشد با همان داشته‌های مفهومی متافیزیکی، یعنی بازیابی دیالکتیک هگلی-افلاطونی و بحث چشم‌انداز ادراک حسی هوسرل، تناهی حقیقت را نه به منزله رویداد پوشیدگی، بلکه به منزله اتمام‌ناپذیری و گشودگی حقیقت به مثابه کل، تمامیت و وحدت همواره تام‌شونده و ناتمام زیست‌جهان تجربه تاریخی انسان که در دیالوگ میان فهم ما و سنت تاریخی در جریان است، بفهمد. می‌توان چنین گفت که گادامر با نوعی رازدایی، یا به تعبیر مشهور هابرماس، با «شهری کردن یا به بیانی دقیق‌تر با سکولارکردن» اندیشه هایدگر (Marino; 2010, 299)، بنیاد رادیکال و دسترس‌ناپذیر اندیشه تناهی هایدگری و مطالبه آن را برای فراروی از متافیزیک از آن سلب می‌کند و بدین ترتیب، آن را دوباره بر زمین سنت و زبان متافیزیک می‌نشانند. به همین جهت

است که مطالبه گذشت از متافیزیک برای هرمنوتیک گادامر بیهوده و اساساً ناممکن و نامطلوب است و از این جهت پاسخی در تقابل با هایدگر برای بازگشت به سنت فلسفی محسوب می‌شود.

پی‌نوشت

۱. جملات مختصر و مشهور هایدگر درباره گادامر از اتو پوگلر نقل شده است. هایدگر در نامه‌ای به او در سال ۱۹۷۳ چنین می‌گوید که «فلسفه هرمنوتیکی، موضوع و کار گادامر است؛ این فلسفه، نقطه تعادل خوبی در برابر فلسفه تحلیلی و زبانی محسوب می‌شود.» (Pöggeler, 1983: 395) همچنین از پوگلر نقل شده است که هایدگر در نامه‌ای به او چنین گفته است که «در هایدلبرگ گادامر هست که باور دارد که همه چیز را می‌تواند در هرمنوتیک رفع و حفظ کند.» (Zaborowski, 2006: 357).

2. Dekonstruktion und Hermeneutik.

۳. گادامر در ادامه چنین می‌نویسد: «هدف ساخت‌گشایی این است که مفهوم را از حیث درهم‌تنیدگی‌اش در زبان زنده از نو به سخن درآورد. این وظیفه‌ای هرمنوتیکی است؛ چنین وظیفه‌ای هیچ ارتباطی با سخن‌گفتنی تاریک از یک آغازگاه و امر آغازین ندارد. [...] در چنین کاری بازگشت به یک آغازگاه رازآلود وجود ندارد (هرچند خود هایدگر نیز ممکن است گاهی به شیوه‌ای رازآلود از صدای هستی سخن گفته باشد)» (Gadamer, 1995b: 146).

۴. می‌توان در پژوهش مستقلی نشان داد که بحث هایدگر متأخر درباره پوشیدگی روشن‌گاه، چگونه در امتداد پیگیرانه اندیشه پدیدارشناختی متقدم هایدگر است؛ چنان که او در درآمد کتاب وجود و زمان، در فصل مربوط به «مفهوم مقدماتی پدیدارشناسی» با تأکید بیان می‌کند که موضوع حقیقی پدیدارشناسی «آشکارا آن چیزی است که خود را اولاً و غالباً اتفاقاً نشان نمی‌دهد؛ یعنی چیزی که در برابر آنچه خود را اولاً و غالباً نشان می‌دهد، پنهان است؛ اما در عین حال چیزی است که ذاتاً به آنچه خود را اولاً و غالباً نشان می‌دهد، تعلق دارد؛ آن هم بدین نحو که معنا و بنیاد آن را برمی‌سازد.» (Heidegger, 2001, 35).

۵. گونتر فیگال در تفسیر خویش از موضوع پدیدارشناسی و هرمنوتیک، با تکیه بر گادامر، این فهم هایدگر از بنیاد ظهور را بدین معنا که «گشودگی امر گشوده»، مقدم بر خود «امر گشوده»، یعنی پدیدارها باشد و اینکه در این تقدم، «گشودگی علی‌الاطلاق»، فارغ از آنچه گشوده و ظاهر است، خودش ظاهرنشده باشد، «رابطه‌گرفتن مسکوت‌گذاشته‌شده هایدگر با افلاطون» می‌داند؛ گویی در اینجا نیز با نوعی «خوربسموس» در تمایز هستی‌شناختی مواجه هستیم؛ بدین معنا که در اندیشه متأخر هایدگر، وجود موجود، دیگر موجودیت موجود نیست (Figal, 2009: 193). نقدی که فیگال به این فهم از پدیدارشناسی وارد می‌کند، مشابه نقد کلاسیک ارسطو به خوربسموس افلاطونی است: «باید تردید کرد که آیا تلاش هایدگر برای اینکه به این گشودگی به خودی خود به طور محض بیندیشد، می‌تواند توفیقی یابد یا نه. از این طریق که فقط بر اندیشه گشودگی تمرکز کنیم، هیچ چیزی باقی نمی‌ماند، بلکه حتی خود پدیدارها را نیز - که می‌خواستیم به امکان آنها بیندیشیم - از دست خواهیم داد.» (Ibid: 206).

۶. این تأکید ما برخلاف تفسیری است که فیگال از «هرمنوتیک رویدادگی» نزد گادامر و هایدگر دارد؛ او این تفسیر گادامر را از فاکتیسیتته هایدگر کاملاً در تقابل با مقصود هایدگر می‌داند؛ زیرا معتقد است هایدگر در پی «فهم دازاین» بوده است و نه تأکید بر «فهم‌ناپذیری» آن، و این گادامر است که «با شیوه دیپلماتیک فلسفی، مقصود هایدگر را به کلی تفسیر متفاوتی می‌کند». (Figal, 2006: 13-14).

۷. بر همین مبناست که گادامر جهت‌گیری‌های الهیاتی هایدگر را نیز در اندیشه خودش اخذ نمی‌کند، در عین اینکه تأکید دارد که عمیق‌ترین انگیزه برای راه فکر هایدگر از آغاز تا پایان، بُعد دینی بوده است (Gadamer, 1987c: 310) و هر جا از رویداد و تقدیر هستی سخن می‌گوید، هم‌زمان به امکان نسبت‌گرفتن میان انسان و خدا و امکان سخن‌گفتن از این رابطه می‌اندیشد، با این وقوف و دغدغه که راه‌های تاکنونی اندیشه برای این منظور کفایت نمی‌کنند (Ibid: 319).

۸. فیگال در مقاله‌ای تحت عنوان «گادامر به منزله پدیدارشناس»، به فاصله‌گیری گادامر از پوشیدگی ذاتی روشن‌گاه در اندیشه هایدگر اشاره روشنی می‌کند: «در حالی که هایدگر، خودنشانگری و به ظهوردرآمدن را به منزله فرآمدن از دل پوشیدگی می‌فهمد و خود این پوشیدگی را ذات پنهان پرده‌برداری می‌داند، گادامر بر آشکاری چیزی تأکید می‌کند که به ظهور درآمده است [...]» (Figal, 2009: 282). مقصود گادامر خود دسترس‌پذیری نیست که به خودی خود آشکارنشده است و خود را در پس امر دسترس‌پذیر به درون پوشیدگی پس می‌کشد (Ibid).

منابع

- Dostal, Robert J. (2006), "Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology", in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. by Robert J. Dostal, 247-266, Cambridge, Cambridge University Press
- Figal, Günter (2009), *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Figal, Günter (2006), *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GW 1, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1987a), "Martin Heidegger 75 Jahre" (1964), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 186-196, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1987b), "Die Sprache der Metaphysik" (1968), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 229-237, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1987c), "Die religiöse Dimension" (1981), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 308-319, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1978d), „Was ist Metaphysik?“ (1978), in: *Neuere Philosophie 1, Hegel-Husserl-Heidegger*, GW 3, 209-212, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1995a), "Die Kehre des Weges" (1985), in: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, 71-76, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1995b), "Dekonstruktion und Hermeneutik" (1988), in: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, 138-147, Tübingen, Mohr Siebeck.
- _____ (1995c), "Hermeneutik und ontologische Differenz", (1989), in: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, 58-70, Tübingen, Mohr Siebeck.

- Grondin, Jean (2001), *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit* (1927), 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- _____ (2003), "Der Ursprung des Kunstwerkes", (1935/36), in: *Holzwege*, GA 5, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- _____ (2004), "Vom Wesen des Grundes", (1929) in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (2006), "Der Satz der Identität" (1957), in: *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (2007a), "Zeit und Sein", (1962), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- _____ (2007b), "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" (1964), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____ (1997), *Besinnung*, GA 66, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1, hrsg. von Stephan Strasser. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Keiling, Tobias & Mirkovic, Nikola (2020), "Fundamentalontologie: Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer", in: *Handbuch Ontologie*, hrsg. Jan Urbich & Jörg Zimmer, 187-196, Berlin, Metzler.
- Marino, Stefano (2010), "Gadamer on Heidegger: Is the History of Being 'Just' Another Philosophy of History?" *Journal of the British Society for Phenomenology*, 41, 3, 287-303.
- Pöggeler, Otto (1983), *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber.
- Zaborowski, Holger (2006), "Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Husserl, Heidegger und Gadamer", in: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, hrsg. von Markus Enders, Jan Szaif, 337-368, Berlin, Walter de Gruyter.