


## From Gadamer's Philosophical Hermeneutics to Derrida's Deconstruction

Farzad Baloo<sup>1</sup> 

### Abstract

In many studies, the philosophical hermeneutics of Gadamer has been contrasted with Derrida's deconstruction so as to emphasize their differences and oppositions. Pointing out the conceptual congruence between these two important contemporary interpretative currents, the present study, while acknowledging the differences in the works and writings of Gadamer and Derrida, empathetically attempts to reflect on the similarity and convergence of the singularities of their thought. Therefore, this paper discusses and explores Gadamer's and Derrida's views on concepts such as language and sign, truth and meaning, interpretation, and method, and attempts to show that the two thinkers come together in terms of intellectual relations, as illustrated by principles such as: Being is divisive and different in itself, the rejection of the transcendental signified, the emergence of the most self-sufficient language in writing, the risk of the creation of ambiguity and deception by speech and writing, the disbelief in a unified interpretation and truth, the concrete, and fluid nature of understanding, the creation of meaning, and the rejection of method. Thus, this study attempts to rectify some of the common theoretical misconceptions about philosophical hermeneutics and deconstruction.

**Keywords:** Gadamer, Derrida, Philosophical Hermeneutics, Deconstruction, Differences, Similarities

### Extended Abstract

#### 1. Introduction

Philosophical hermeneutics mainly deals with descriptions of understanding. Derrida's deconstruction is predominantly aimed at the critique of self-consciousness in the tradition of Western philosophy. In the presence/absence binary opposition, Derrida pays more attention to absence and draws upon deconstruction to investigate presence and absence in the process of reading a text. Most studies on the philosophical hermeneutics and deconstruction focus

---

1. Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran  
(Corresponding Author: [f.baloo@umz.ac.ir](mailto:f.baloo@umz.ac.ir))

on the differences between these two traditions. However, the present study examines the similarities between them based on the assumption that their critical views on metaphysical concepts concerning truth, meaning and method, complete each other.

## **2. Theoretical Framework**

The present paper examines the differences and similarities between the ideas of Derrida and Gadamer on important concepts such as language and sign, truth and meaning, and interpretation and method in order to offer a more comprehensive understanding of these concepts.

## **3. Methodology**

The present article utilizes the descriptive-analytical approach to study and compare the ideas of Gadamer and Derrida on interpretation.

## **4. Discussion and Analysis**

Derrida analyzed language as system of signs and disconnected signifiers and considers the signifier and the signified separate. However, Gadamer believes that language is more than a system of signs, and the signifier and the signified are inseparable. About the concepts of truth and meaning, Gadamer and Derrida both believe in the creation of meaning rather than figuring it out. Derrida believes that there is no single truth, and meanings develop in endless interactions between signifiers, resulting in the cycle of meaning being constantly active. Gadamer holds that the text is diachronic and a complete, absolute meaning can never be identified for it because the understanding of a text is a historical event. Gadamer is mainly concerned with describing what happens in the act of understanding rather than offering a method for understanding. Likewise, Derrida avoids offering a method for understanding and questions the application of deconstruction as a literary approach.

## **5. Conclusion**

Despite differences, Gadamer and Derrida have considerable similarities regarding language and text. The findings of the present study show that deconstruction is in many ways in line with hermeneutics rather than against it. The analysis of the ideas of Gadamer and Derrida on concepts such as truth, meaning and interpretation shows that the Derridean deconstruction does not aim to negate truth, meaning and interpretation but is rather in some respects close to the ideas of Gadamer.

### Select Bibliography

- Bernstein, R. 1381 [2002]. "Manzume-yeh Hermeneutic: Nazaryeh-ye Enteqadi va Shaludehshekani." E. Norouzi (trans.). *Zibashenakht* 7: 47-58.
- Derrida, J. 1390 [2011]. *Darbarez-ye Gramatolozhi*. M. Parsa (trans.). Tehran: Rokhdad.
- Derrida, J. 1396 [2017]. *Neveshtar va Tafavot*. A. Rashidian (trans.). Tehran: Ney.
- Derrida, J. 1998. *Letter to a Japanese Friend*. D. Wood and R. Bernasconi (eds.). In: *Derrida and Differance*. Warwick: Parousia Press. pp. 1-5.
- Gadamer, H. G. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. D. E. Linge (trans.). Berkeley: Berkeley University Press.
- Gadamer, H. G. 2004. *Truth and Method*. J. Weinsheimer and D. G. Marshal. (trans.). New York: Continuum.
- Grondin, J. 1391 [2012]. *Hermeneutic*. M. Abolqasemi. Tehran: Mahi.
- Michelfelder, D. and Palmer, R. 1989. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: State University of New York Press.
- Norris, Ch. 1385 [2006]. *Shaloudehshekani*. P. Yazdanjou (trans.). Tehran: Markaz.
- Webster, R. 1373 [1994]. "Jacques Derrida va Vasazi-ye Matn." A. Barani (trans.). *Organun* 4: 251-256.

#### How to cite:

Baloo, F. 2021. "From Gadamer's Philosophical Hermeneutics to Derrida's Deconstruction." *Naqd va Nazaryeh Adabi* 12(2): 29-50.

#### Copyrights:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.



## از هرمنوتیک فلسفی گادامری تا ساختارشکنی دریدایی

فرزاد بالو<sup>\*۱</sup>

### چکیده

در غالب پژوهش‌های انجام‌شده، هرمنوتیک فلسفی گادامری را در برابر ساختارشکنی دریدایی قرار داده‌اند و بر تفاوت‌ها و تقابل‌هایشان تأکید کرده‌اند. این پژوهش برآن است که با برقراری تناظر مفهومی میان این دو جریان مهم تفسیری معاصر، ضمن اشاره به تفاوت‌ها، همدلانه، و با توجه به آثار و نوشته‌های گادامر و دریدا، بر همانندی و همسویی‌های مفردات اندیشه‌هایشان تأمل و درنگ تازه‌ای داشته باشد؛ بدین‌منظور، مقاله حاضر به طرح و شرح تلقی گادامر و دریدا از مفاهیمی چون: زبان و نشانه، حقیقت و معنا، تفسیر، و روش پرداخته‌است و نشان می‌دهد که گادامر و دریدا در احکامی چون: هستی فی‌نفسه دارای اشتقاق و در خود متفاوت است، رد مدلول استعلایی، ظهور خودکفاتی‌ترین وجه زبان در نوشتار، مخاطره‌آمیز بودن گفتار و نوشتار در ایجاد ابهام و فریب، عدم باور به تفسیر و حقیقت واحد، انضمامی و سیال بودن فهم، خلق و آفرینش معنا، نفی روش و مواردی دیگر، از جهت مناسبات فکری به هم نزدیک می‌شوند و با یکدیگر هم‌داستان‌اند. این پژوهش تلاش می‌کند پاره‌ای از بدفهمی‌های نظری رایج درباب هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی را برطرف نماید.

**واژگان کلیدی:** گادامر، دریدا، هرمنوتیک فلسفی، ساختارشکنی.

\* f.baloo@umz.ac.ir

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، ایران.

## ۱- مقدمه و بیان مسأله

هایدگر در اثر مشهورش هستی و زمان، با یک انقلاب بنیادین، مسیر هرمنوتیک را از بُعد معرفت‌شناختی به سوی هستی‌شناختی تغییر داد؛ یعنی، مفسر «به‌جای اینکه بپرسد به چه شرطی فاعل شناسایی می‌تواند متن یا تاریخ را بشناسد؟ این پرسش را مطرح می‌کند: موجودی که هستی او بر فهم استوار شده‌است، چگونه موجودی است؟ یعنی «دازاین» از آن‌رو که به واسطه فهم وجود دارد، باید تحلیل پدیدارشناختی شود و ساختار وجودی او، در نتیجه ساختار وجودی فهم تحلیل گردد (واعظی، ۱۳۸۵: ۴۰۸). اما برجسته‌ترین فردی که توانست مبانی بنیادین هرمنوتیک فلسفی را سامان ببخشد، گادامر شاگرد هایدگر است. وی در اثر معروفش حقیقت و روش، باب تأملاتش را در این باره گشود. هرمنوتیک فلسفی به معنای دقیق کلمه، مشخصاً به توصیف، از واقعه‌ی فهم اشاره دارد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۷).

از دیگر سو، ساختارشنکی<sup>۱</sup> با نام دریدا شهرت یافته‌است؛ به‌طور کلی، نقد دریدا در سنت فلسفه غربی، به خودآگاهی است. در این راستا، دریدا در تقابل دوگانه حضور و غیاب برخلاف گفتمان فلسفی حاکم بر وجه غیاب توجه بیشتری داشته‌است و با ساختارشنکی بر آن بود تا به بحث حضور و غیاب در فرآیند خوانش متون بپردازد.

دریدا اصطلاح «Deconstruction» را از تعبیر «Destruktion/destruction» هایدگر در کتاب هستی و زمان وام گرفته که به ویران‌سازی، تخریب، ساخت‌گشایی، براندازی و غیره در زبان فارسی ترجمه شده‌است و به تخریب و ویرانی در جهت نیل به شالوده و بنیاد نهان‌شده در زیر بنا اشاره دارد؛ به تعبیر دیگر، تخریب و ویران‌سازی انتقادی مفاهیم به‌ارث‌رسیده از فرادش (سنت) است و به ما این امکان را می‌دهد تا دوباره به سرچشمه‌هایی صعود کنیم که این مفاهیم از آنجا برکشیده شده‌اند (ویس، ۱۳۹۷: ۱۸۹)؛ و چنان‌که هایدگر در کتاب هستی و زمان تصریح می‌کند «ویران‌سازی مقصدی مثبت دارد. عملکرد سلبی و منفی آن نهفته و ناگفته باقی می‌ماند»<sup>(۱)</sup> (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

هایدگر، گادامر و دریدا -با وجود اختلاف‌ها- در تأملاتشان در باب ماهیت خود فهم به‌جای ارائه روشی برای وصول به فهم، رویکرد هستی‌شناختی به مقوله فهم به‌جای دیدگاه معرفت‌شناختی به آن، و تلقی متفاوت از حقیقت با هم هم‌داستان‌اند (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۲۹ و ۱۳۰). گادامر و دریدا تحت تأثیر هایدگر هستند. گادامر تحت تأثیر هستی و زمان هایدگر، یعنی هستی‌شناسی بنیادین و

1 . Deconstruction

پدیدارشناسی هرمنوتیکی است و توجه دریدا بیشتر به آثار متأخر و ضدمتافیزیکی هایدگر معطوف است تا به تفکر دوره اولیه او (هوی، ۱۳۸۵: ۱۸۹). نیز مسأله زبان و تفسیر متون در مرکز تأملات فلسفی آنها قرار دارد. حتی وقتی به مباحثی همچون مسئولیت‌پذیری، عدالت، رفاقت، اخلاق و سیاست نیز می‌پردازند، بر تفسیر متون متمرکز می‌شوند. به نوعی، این تشابهات ناشی از تأثیر عمیق هایدگر بر تفکرشان است (برنستاین، ۱۳۸۱: ۵۳).

غالب پژوهش‌هایی که در باب هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی در سنت غربی انجام پذیرفته، ناظر به تفاوت‌های میان این دو رویکرد تفسیری است. اما این پژوهش، ضمن ملاحظه این تفاوت‌ها، بر آن است که قرابت و نزدیکی هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی در تلقی از حقیقت و معنا و مفاهیم زیرشاخه آن را به نمایش بگذارد؛ با این پیش‌فرض که دیدگاه انتقادی آنها در باب مفاهیم متافیزیکی مربوط به حقیقت، معنا، روش و غیره سرانجام آنها را نه در برابر هم، بلکه مکمل هم قرار می‌دهد.

### ۱-۱- پیشینه و روش پژوهش

با توجه به بررسی‌های نگارنده، نوشتار مستقلی در موضوع مقاله حاضر و در مفاهیم موردنظر، مشاهده نشد. اما پاره‌ای از نوشته‌ها نگاهی گذرا به نسبت میان هرمنوتیک و ساختارشکنی داشته‌اند که از آن جمله می‌توان به این آثار اشاره کرد: دیوید کوزنز هوی در کتاب *حلقه انتقادی* و در ذیل بخش «بیگانه‌سازی نوشتار: شطرنج بی‌انتهای دریدا»، اشاراتی گذرا به پاره‌ای از تفاوت‌ها و تشابهات آرای گادامر و دریدا دارد (۱۳۸۵: ۱۸۷-۲۰۰). گروندن در کتاب *درآمدی بر علم هرمنوتیک فلسفی*، ضمن اشاره به دیدار گادامر و دریدا در سال ۱۹۸۱، شرح کوتاه سخنرانی گادامر در روز اول با عنوان «متن و تفسیر»، به انتقادهای دریدا به هرمنوتیک فلسفی گادامر در قالب سه پرسش می‌پردازد (۱۳۹۵: ۲۱۱-۲۱۶). گروندن در کتاب *هرمنوتیک* هم به شرح مناظره گادامر و دریدا می‌پردازد که بر بنیاد تفاوت‌های آرای این دو متفکر استوار است (۱۳۹۵: ۱۰۰-۱۰۶). در مجموعه مقالاتی هم که در کتاب *گفت‌وگو و ساختارشکنی: مواجهه گادامر-دریدا*<sup>۱</sup> گرد آمده به این نکته اشاره شده است که توجه اصلی نویسندگان مقالات مصروف نشان دادن تفاوت‌های میان هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی شده است (Michelfelder & Palmer, 1989: 75-283). مانفرد فرانک نیز در مقاله «محدودیت‌های کنترل زبان انسانی؛ گفت‌وگو به مثابه جایگاه تفاوت

میان نوساختارگرایی و هرمنوتیک» اشاره می‌کند که نویسندگان مجموعه مقالات کتاب *گفت‌وگو و ساختارشکنی: مواجهه گادامر-دریدا*، به تفاوت‌های ساختارشکنی دریدایی و هرمنوتیک گادامری پرداخته‌اند، بدون آنکه بررسی و تحلیل جدی درباب این تفاوت‌ها داشته باشند (frank, 1989: 151).

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، آرای تفسیری گادامر و دریدا را مورد مذاقه و مقایسه قرار می‌دهد و همدلانه‌تر ضمن اشاره به تفاوت‌ها، در پی نشان دادن نقاط مشترک و متشابه آرای گادامر و دریدا بر می‌آید. امید می‌رود که مطالعه حاضر، افق‌های روشنی هم از حیث نظری و هم از جهت کاربری در تحلیل متون ادبی در مقابل دیدگان مخاطبان بگشاید.

## ۲- هرمنوتیک فلسفی گادامری و ساختارشکنی دریدایی در تناظر مفهومی

### ۲-۱- زبان و نشانه در تلقی گادامری و دریدایی

زبان‌شناسی به سویه ظاهری و صوری زبان می‌پردازد، در مقابل، تأملات هرمنوتیکی به فراسوی تحلیل زبان‌شناسی متن پیش می‌رود (Gadamer, 1976: 82). به تعبیر دیگر، «هرمنوتیک همواره از این واقعیت آغاز می‌شود که پشت زبان، جهانی دیگر وجود دارد که معناشناسی زبان از آن عاجز است. هرمنوتیک مدرن از این نیز فراتر می‌رود و نشان می‌دهد که جهان تازه را حتی نمی‌شود کشف کرد، بل فقط می‌توان آن را ساخت» (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۰۹).

شواهد و قراین حاکی از آن است که گادامر با سوسور، پرس و دیگر شخصیت‌هایی که برداشت‌های رایج از نشانه‌شناسی، تحت تأثیر و نفوذ آنهاست، آشنایی ندارد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۳۷)؛ به‌طور کلی، گادامر با اعتقاد به اینکه زبان را نهایتاً نمی‌توان عینیت بخشید، تعلق خاطر اندکی به جزئیات زبان‌شناسی مدرن یا فلسفه زبان دارد (همان: ۳۸). در اندیشه او، حیثیت زبان از یک نظام نشانه‌ای صرف و تقلیل واژه به نشانه، فراتر می‌رود. به عقیده گادامر «زبان چیزی فراتر از یک نظام نشانه‌ای صرف است که تمامیت (کلیت) اشیا را نشان می‌دهد. در نظر او، یک واژه، یک نشانه صرف نیست. به تعبیری که فهم آن دشوار است، آن تقریباً شبیه به یک رونوشت یا تصویر است... یک واژه، ارتباط رازآمیزی دارد با آنچه که تصویر آن است. تصویر متعلق به هستی واژه است (Gadamer, 2004: 416)؛ بنابراین، گادامر میان واژه و مدلول آن، رابطه تفکیک‌ناپذیری می‌یابد، امری که به‌ویژه در ترجمه خود را نمایان می‌سازد. «واژه مناسب همیشه به نظر می‌رسد خاص و منحصر به فرد است، دقیقاً

همان چیزی که به آن اشاره می‌شود، همواره منحصر به فرد است. رنج ترجمه در نهایت شامل این واقعیت است که به نظر می‌رسد واژه‌های اصلی از چیزهایی که به آنها اشاره می‌کنند، تفکیک‌ناپذیرند؛ به طوری که برای ساختن یک متن قابل فهم، فرد غالباً مجبور است به جای ترجمه آن، یک عبارت تفسیری از آن ارائه دهد (ibid: 403). از این رو، گادامر منکر این برداشت نشانه‌شناسانه از زبان است که واژه را صرفاً به نوعی نشانه تقلیل می‌دهد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۳۸). گادامر وحدت زبان و تفکر، و غیر انعکاسی بودن شکل‌گیری کلمات را مبطل این تصور می‌داند که زبان نشانه است (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۲۶). بر این اساس، اگر بپذیریم که در تلقی گادامر، واژه نشانه صرف نباشد، در این صورت، تصویر بودن تقریبی نشانه، حکایت از آن دارد که لانگ را نمی‌توان از پارول جدا کرد. واژه به همان اندازه از به‌زبان‌آمدنش جدایی‌ناپذیر است و معنای واژه به همان اندازه از ادای آن جدایی نمی‌پذیرد که سمفونی از اجرای آن و تصویر از آنچه منعکس می‌کند (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۶۳).

گادامر درست همان‌طور که واژه را جدا از ادای آن نمی‌داند، برخلاف سوسور، ولی همانند دریدا، هستی فی‌نفسه‌ای را که مستقل از نمود خود در زبان باشد، مسلم نمی‌گیرد. واژه از بیان یا ادای آن جدانشدنی است و هستی‌ای که می‌تواند به فهم درآید، در واژه‌ها ظاهر می‌شود، جدایی‌ناپذیر از زبان است. گادامر در برابر سوسور که ترجمه را نمونه‌ای برای نشان دادن قابلیت جانشینی دال‌ها معرفی می‌کند، از رنج ترجمه می‌گوید (همان: ۱۶۷-۱۶۸). دریدا در کتاب *مواضع* در این باره می‌نویسد: حفظ تمایز دقیق - تمایزی ماهوی و مستدل - میان دال و مدلول و برابر دانستن مدلول و مفهوم اساساً این امکان را مطرح می‌کند که می‌توانیم به درک نوعی مفهوم دلالت‌کننده در خود برسیم. مفهومی که صرفاً مستقل از نظام دال‌ها برای اندیشه حضور دارد. سوسور با طرح امکان مبتنی بر تقابل دال / مدلول که در نشانه است، تسلیم ضرورت کلاسیکی شده که من نام مدلول استعلایی را برایش پیشنهاد کرده‌ام. مفهومی که فی‌نفسه به دالی ارجاع ندارد و از زنجیره‌ی نشانه‌ها فراتر می‌رود (Derrida, 1981: 19 - 20).

گادامر با تفکیک زبان نوشتار از زبان گفتار، این امتیاز را برای نوشتار قائل است که هرمنوتیک در ناب‌ترین شکلش در آن جلوه‌گر می‌شود. اما در نگاهی کلام‌محورانه، با یادآوری عقیده افلاطون در باب برتری گفتار بر نوشتار در *رساله کراتیلوس*، به ضعف نوشتار و امکان بدفهمی آن اشاره می‌کند:

«نوشتار دارای این امتیاز روش‌شناسانه است که در آن مسأله هرمنوتیک در ناب‌ترین شکل



خود و جدا از هر عنصر روانی جلوه‌گر می‌شود؛ باین‌همه، آنچه از دیدگاه ما و با توجه به هدف ما مزیتی روش‌شناسانه است، درعین‌حال بیان ضعف خاصی است که چه‌بسا بیشتر مشخصه نوشتار باشد تا زبان. وقتی که ما این ضعف نوشتار را تشخیص بدهیم، کارِ فهم با روشنی و وضوح فوق‌العاده‌ای نمودار می‌شود. تنها کافی است آنچه را افلاطون در این مورد گفته، به یاد آوریم. ضعف ویژه نوشتار این است که اگر کلام مکتوب به ورطه بدفهمی - عمدی یا غیر عمدی - بیفتد، کسی نمی‌تواند به یاری‌اش بشتابد» (گادامر، ۱۳۸۶: ۲۱۶-۲۱۷).

اهمیت هرمنوتیکی نوشتار در نزد گادامر با این واقعیت پیوند می‌خورد که سنت در شکل مکتوب تکوین پیدا می‌کند و ضمن اینکه گذشته و حال را در هم‌زیستی مسالمت‌آمیزی قرار می‌دهد، در مقام تحقق نیز همواره پروژه‌های ناتمام است:

«اهمیت هرمنوتیکی این واقعیت که سنت سرشتی زبانی دارد، آنجا به روشنی آشکار می‌شود که سنت شکل مکتوب به خود می‌گیرد. در نوشتار، زبان از تحقق کامل خود فاصله می‌گیرد. هر سنتی در پیکر نوشتار، هم‌زمانِ زمان حال می‌شود. بدین‌گونه در خود هم‌زیستی یک گذشته و حال را همراه دارد، تا آن حد که آگاهی اکنونی امکان دسترسی آزادانه به تمامی سنت مکتوب را دارد. ذهن فهمنده که دیگر به انتقال شفاهی که دانش گذشته را به زمان حال پیوند می‌زند، وابسته نیست، به‌واسطه آشنایی مستقیم با سنتی ادبی (= مکتوب) فرصتی بدیع برای گسترش افق خود به دست می‌آورد» (همان: ۲۱۲).

درعین‌حال، به مخاطره‌آمیز بودن زبان (خواه گفتار و خواه نوشتار) در تلقی دریدایی آن نزدیک می‌شود، به امکان ابهام و فریب‌آمیز بودن هر دو نمود زبان - گفتار و نوشتار - اشاره می‌کند:

«در واقع، نوشتار و گفتار در یک مخصه گرفتارند. همان‌طور که در گفتار، یک هنرِ ظاهرسازی و یک اندیشه راستین، هر دو، وجود دارد - سفسطه و دیالکتیک - در نوشتار نیز این دو هنر را می‌توان یافت؛ سفسطه ناب و دیالکتیک راستین. پس یک هنر نگارش وجود دارد که به یاری اندیشه می‌آید و هنر فهم خود به همین‌سان به متن مکتوب کمک می‌کند، وابسته آن است» (همان: ۲۱۷).

دریدا در مقایسه با گادامر، با زبان‌شناسان، نشانه‌شناسان و آرا و اندیشه‌هایشان آشنایی دارد؛ چنان‌که در *گراماتولوژی* با آرای زبانی سوسور و پیرس به وجهی سلبی و ایجابی مواجه می‌شود. به‌نوعی می‌شود گفت: تأملات زبانی دریدا، محصول امتزاج رویکرد زبان‌شناسانه و فلسفی به زبان است. در نگاه سوسوری، زبان دارای یک نظام خودبسنده

درونی است و برخلاف اصل مطابقت ارسطویی، زبان منعزل از عالم خارج تکوین می‌یابد. در این رویکرد، واژگان نظام زبانی متناظر با عالم خارج نیستند و صرفاً نشانه‌هایی هستند که بر اساس منطق درونی از تفاوت‌ها معنا پیدا می‌کنند:

«اگر تنها یک مضمون واحد وجود داشته باشد که کل عرصه درعین حال پراکنده «ساختگرا» را در بر بگیرد، آن مضمون این است که زبان شبکه تفاوتی معناست؛ اصلی که نخست‌بار سوسور آن را اعلام کرده بود. هیچ‌گونه پیوند بدیهی یا متناظری میان «دال» و «مدلول»، میان واژه به‌عنوان رسانه (گفتاری یا نوشتاری) و مفهومی که می‌خواهد احضار کند، وجود ندارد. اینها هر دو در بند وجوه متمایزی هستند که در آن عرصه، تفاوت‌های آوایی و مفهومی‌شان تنها علائم معنا محسوب می‌شوند. زبان در این مفهوم شبکه‌ای تفاوتی، وابسته به اقتصاد ساختمان تفاوت‌هایی است که این امکان را فراهم می‌آورد تا شمار نسبتاً اندکی از عناصر زبانی، بر مجموعه گسترده‌ای از معانی قابل انتقال دلالت کنند (نوریس، ۱۳۸۰: ۳۸).

دریدا در جهت تبیین گسست و شکاف میان واژه به‌عنوان رسانه (گفتاری یا نوشتاری) و مفهومی که می‌خواهد بیان کند، از اصطلاح «تفاوت»<sup>۱</sup> بهره می‌گیرد؛ «اصطلاحی که موجد اختلالی در سطح دال (در نتیجه تهجی خلاف قاعده) است و به لحاظ نوشتاری در برابر چنان تقلیلی مقاومت می‌کند. تفاوت متضمن این ایده است که معنا همواره و شاید تا سرحد تکمیل‌پذیری بی‌پایان، توسط بازی دلالت به تعویق می‌افتد. تفاوت نه‌تنها این مضمون را طرح‌ریزی کرده، بلکه با معنای بی‌ثبات خود، نمونه‌گویی از این فرآیند جاری را به نمایش می‌گذارد» (همان: ۴۸ و ۴۹). پس به‌زعم دریدا، هستی فی‌نفسه دارای انشتقاق و در خود متفاوت است. جالب اینجاست که گادامر با این قول کاملاً موافقت دارد و گرایش کل هرمنوتیک او به سمت این نتیجه‌گیری است؛ زیرا مراد از آن، پاسخی ساده به این پرسش است که: «ماهیت هستی قابل تأویل (قابل فهم) چه باید باشد؟» هستی‌ای از آن دست که تأویل‌هایی وجود دارد که از آن متفاوت‌اند و درعین حال به آن تعلق دارند (یعنی صادق‌اند). اگر تأویل‌های صحیح وجود داشته باشد، لازم می‌آید که هستی قابل فهم خودش متفاوت با خودش باشد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۸۳).

دریدا معتقد است که متافیزیک غربی بر پایه نگره‌ای ثنویت‌گرا و تقابلی در چنین بستری بنیان نهاده شده‌است؛ به‌گونه‌ای که این نگاه ثنویت‌گرا، عرصه‌های مختلف

1 . difference

معرفت‌شناسی غرب را سخت تحت تأثیر خود قرار داده‌است. تقابل‌های دوگانه‌ای چون: بدی/نیکی، نیستی/هستی، غیاب/حضور، صورت/هیولا، جوهر/عرض و غیره، محصول چنین پنداشتی محسوب می‌شوند و همواره با برتری یکی بر دیگری همراه بوده‌است.

اما این تقابل‌های دوگانه، با ترجیح طبیعت بر تمدن در اندیشه ژان ژاک روسو در قرن هجدهم، و فرهنگ شفاهی/نوشتاری کلود لوی استروس و تقابل‌های دوگانه‌ای چون زبان/گفتار، محور همنشینی/جانشینی، محور همزمانی/در زمانی، در نظام زبانی فردینان دو سوسور در سده بیستم ادامه می‌یابد. دریدا بر همین اساس، از درون این شبکه تقابلی، چالش جدی را بر دوگانگی میان نوشتار و گفتار معطوف می‌سازد. جایی که همواره در طول تاریخ تفکر غرب، زبان گفتار به جهت ویژگی حضور<sup>(۲)</sup> بر زبان نوشتار به علت ویژگی غیاب، برتر و با ارزش‌تر انگاشته می‌شده‌است.

از نظر دریدا، نوشتار، زبان در خودکفایت‌ترین شکل خود است؛ چراکه در نوشتار، زبان در مکانی‌ترین شکل خود است. نوشتار نه به گونه‌ای غیرمادی و در ذهن، نه گذرا و شفاف سوار بر امواج صوتی هوا، بلکه استوار و ماندگار، به شکل علامت‌هایی بر صفحه کاغذ وجود دارد. چنین علامت‌هایی لازم نیست با حضور پدیدآورنده خود جان بگیرند. برعکس، پدیدآورنده آنها اساساً غایب است، یا شاید حتی در گذشته باشد. برای آنکه نوشتار، نوشتار باشد، باید کماکان کنش داشته و خوانا باشد؛ حتی اگر مؤلف نوشتار دیگر پاسخ‌گوی آنچه نوشته‌است، نباشد. چه به گونه‌ای مشروط غایب باشد یا آنکه در گذشته باشد و یا آنکه به‌طور کلی، با قصد جاری خود، وفور معانی را حمایت نکند و پوشش ندهد (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۸۶؛ Lawlor, 2002: 133).

دریدا با تفکیک میان خط اندیشه‌نگار و خط آوا نگار، بر این عقیده است که خط اندیشه‌نگار و خطوط تصویری مقدم بر گفتار بوده‌است. او با برهم‌زدن کل زنجیره هوسرل از زبان و با رد معنای کلامی با قید معنای ذهنی، جهان نوشتار را تصویر می‌کند؛ جهانی که در آن هیچ اصل و مرکزی نمی‌توان متصور شد. وی از سوی همه نویسندگان اعتراف می‌کند که «برای من دال بیان‌گر چیزی است بیش از آنچه معنای مورد نظر من است و معنای مورد نظر من فرمان‌بردار است و نه فرماندار [...] نویسنده معنای کلمات خود را فقط هنگام نوشتن آنها کشف می‌کند (هارلند، ۱۳۸۸: ۱۹۳). به باور او، نوشتار از بدو تولد حمایت پدر را از دست داده‌است؛ از این‌رو، هر خواننده در مواجهه با نوشتار می‌تواند خالق معنا باشد و تفسیر خودش را ارائه دهد (Derrida & Caputo, 2008: 91).

چنان که ذکر شد، دریدا زبان را در حد نظامی نشانه‌ای و غیرمتمرکز از دال‌ها تحلیل می‌کند و دال را از مدلول جدا می‌سازد. در مقابل، گادامر زبان را فراتر از نظامی از نشانه‌ها و در رابطه‌ای تفکیک‌ناپذیر میان دال و مدلول ارزیابی می‌کند که همواره بر پیش‌فرضی از توافق پیشین استوار است. با وجود این تفاوت‌ها، گادامر و دریدا در عقیده به گزاره‌هایی چون: هستی فی‌نفسه دارای انشتقاق و در خود متفاوت است، رد مدلول استعلایی، ظهور خودکفایت‌ترین وجه زبان در نوشتار، مخاطره‌آمیز بودن گفتار و نوشتار در ایجاد ابهام و فریب و غیره با یکدیگر هم‌داستان‌اند.

## ۲-۲- مفهوم «حقیقت و معنا» در اندیشه گادامری و دریدایی

در اندیشه هایدگری، حقیقت مطابق با سنت متافیزیکی، مطابقت ذهن و عین یا امری ذهنی یا شیئی خارجی نیست، بلکه وی تحت تأثیر فیلسوفان یونان باستان، حقیقت را نامستوری و آشکارگی<sup>۱</sup> می‌نامد؛ (نک. پیترزما، ۱۳۹۸: ۲۴۷-۲۸۰). بر این اساس، حقیقت در مواجهه آدمی و هستی تحقق می‌یابد. وجود در اندیشه هایدگر، ویژگی ظهور و غیاب را توأمان با خود دارد. به تبع او، گادامر هم حقیقت را آشکارگی وجود می‌داند (Gadamer, 2004: 526)؛ تا جایی که می‌توان در تفسیر متن، حقیقت را با معنی معادل تصور کرد. به باور یکی از مفسران<sup>۲</sup>، معنا نزد گادامر، همان حقیقت اثر هنری است. عکس آن نیز صادق است؛ یعنی، حقیقت اثر هنری همان معنای آن است (به نقل از امینی، ۱۳۹۵: ۴۵۰). به تعبیر دیگر، مواجهه با اثر هنری، یعنی مواجهه با سنت و رویارویی با حقیقت. البته حقیقت نه در معنای صدق و گزاره‌ای آن، بلکه راه وصول به حقیقت در پرتو دیالوگ و با فرض دیگری (مخاطب / متن) امکان‌پذیر است. بنیاد دیالوگ در هرمنوتیک فلسفی براساس پرسش و پاسخ و متأثر از کتاب‌هایی چون ایده خیر در فلسفه افلاطون و ارسطو، اخلاق دیالکتیکی افلاطون، و دیالوگ و دیالکتیک در اندیشه‌های افلاطون استوار است و ناظر به غیرنهایی و زمان‌مند بودن فهم است؛ با این توضیح که هرمنوتیک فلسفی برخلاف هرمنوتیک سنتی، دیگر به دنبال کشف معنای پنهان نیست، بلکه مشارکت افق مفسر در گفتگو با افق متن، تولید و آفرینشگری معنا را با خود به همراه دارد. در باب حقیقت و معنا، شلی در قطعه‌ای بسیار مهم از «دفاع از شعر» این دو رویکرد تأویلی

1 . Aletheia

2 . Guignon

را - که یکی در پی کشف حقیقت (معنای) پنهان برمی آید و دیگری در صدد فهم مستمر حقیقت (معنا) است - را به تصویر می کشد:

«پرده‌های شعر را می توان یک‌به‌یک کنار زد و باین‌همه، نهانی‌ترین زیبایی‌های عریان هرگز در معرض دید قرار نمی گیرد. شعر خوب چشمه‌ای است که همواره سر ریز از آب‌های حکمت و بهجت است و پس از محظوظ شدن یک شخص و یک عصر از تمامی فیضان الهی آن، که نسبت‌های خاص آنها ایشان را قادر می‌سازد که از آن سهمی ببرند، دیگری و باز هم دیگری جانشین آن‌ها می‌شود و نسبت‌های تازه‌ای پدید می‌آید؛ نسبت‌هایی که سرچشمه بهجتی نادیده و تصور نشده‌اند» (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۲۰).

هایدگر و گادامر با اساس بحث هلدلرین همراه‌اند که شعر از زبان طبیعی و هر روزه جدا می‌شود، نیازمند معناهای ازپیش‌شکل‌گرفته نیست و تعبیرها و کاربردهای آشنا به کارش نمی‌آیند (احمدی، ۱۳۸۶: ۵۷۸). بنابراین، رویکرد ابداعی و آفرینشگری به حقیقت و معنا، یکی از ویژگی‌های بنیادین هرمنوتیک فلسفی است؛ ویژگی‌ای که به طرز معناداری میان هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی دریدایی پیوند برقرار می‌کند. ساختارشکنی اتخاذ موضعی است از سوی دریدا در مواجهه با ساختارگرایان. از آنجا که «ساختارگرایان اطمینان داشتند که روشی یافته‌اند که به کشف معنای حقیقی، نهایی و ذات‌باورانه در هر موضوع مورد بررسی‌شان خواهد شد. آنان همچون فرمالیست‌ها که کار خود را علمی می‌دانستند، بارها تأکید می‌کردند که روشی علمی در اختیار دارند و کشف حقیقت با کار آنان، و فقط با کار آنان، ممکن خواهد بود. «امبرتو اکو خود را دانشمند، و ساختارگرایی را روش علمی می‌دانست. لوی استروس نشانه‌شناسی و در پی آن ساختارگرایی را علمی مرتبط می‌دانست که به کشف حقیقت‌ها منجر خواهد شد (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۳). در مقابل چنین تلقی‌ای از حقیقت از سوی ساختارگرایان، دریدا با الهام از چشم‌اندازگرایی نیچه‌ای، و عقیده به نظام نشانه‌ای، معنا را تابعی از مجموعه پیچیده روابط ناخودآگاه میان گوینده و شنونده و شرایط ویژه آنها می‌داند. در نظر او هرگز تسلط کامل بر آنچه گفته می‌شود، امکان‌پذیر نیست (حقیقی، ۱۳۷۹: ۵۴).

دریدا ادعای کلام‌محورانه را در کشف حقیقت، «متافیزیک حضور» می‌خواند. «حضور معنی» در اصطلاح او عبارت است از آنچه یک متن لازم دارد تا متن کاملی باشد که خواننده و نویسنده به یکسان (مطابق با اصل این‌همانی) بدان دست یابند. دریدا با «حضور معنی» به این معنا موافقت ندارد، اما تلاش خواننده (یا نویسنده) را برای یافتن (یا عرضه) معانی از هم‌گسسته

منکر نمی‌شود و این معانی تا ابد قابل دستیابی‌اند. دستیابی به هر معنی نیازمند دستیابی به معانی دیگر است و این سلسله همچنان در انتقال است (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۲۰). بنابراین، از متافیزیک حضور به‌عنوان باور به حضور محتوم معنا در یک متن، یا در سخن، یا در اثر هنری، نباید چنین تعبیر شود که دریدا و ساختارشکنان یکسره منکر اهمیت فراشد معناسازی هستند. البته دریدا و دیگر شالوده‌شکنان، وجود معنای نهایی و قطعی متن یا سخن را رد می‌کنند، اما دعوت آنان به قلمرو بی‌معنایی، فراخوانی است به جهانی مبهم و ناروشن؛ و نه به این یقین که هیچ‌گونه معنایی وجود ندارد (احمدی، ۱۳۸۶: ۵۰۰). از این رو، دریدا هم در اعتقاد به استقلال کامل متن، به حقیقتی مطلق ورای متن باور ندارد، بلکه در نظر او فقط نظامی از دلالت‌های بی‌پایان وجود دارد که فهم و معنا را همواره در حالت تعلیق و تعویق قرار می‌دهد. با چنین پیش‌فرضی، پرواضح است که مدلول حقیقت نمی‌تواند یک دال باشد.

در نگاه دریدا، معنا پیوسته در حال تکثیر و دگردیسی است؛ امری که دریدا از آن به «dissemination» یاد می‌کند. اصطلاح دریدا برای مفهوم بخشیدن به اینکه معنا چگونه عمل می‌کند و به چه شیوه‌ای طرح‌واسازی را تقویت می‌کند، «difference» است. این واژه در وهله نخست به معنی «تفاوت» ترجمه می‌شود، به معنایی که از نظریه سوسور در مورد زبان به منزله نظامی از تفاوت‌ها استنتاج می‌شود؛ یعنی ما می‌توانیم بین واژگان و معانی مربوط به آنها از طریق نظام آوایی متفاوت و با ادراک این موضوع که یک شیء، شیء دیگری نیست، تمایز قایل شویم. وقتی به سگ می‌اندیشیم، در مورد آنچه سگ نیست هم فکر می‌کنیم؛ مثلاً این سگ، گربه، خوک یا هر چیز دیگری نیست. به دیگر سخن، وقتی که سعی در ثابت نگذاشتن یک معنا، جهت ارائه چیزی به‌عنوان مفرد، مثبت و مطلق داریم، آن را از طریق سکوت یا منفی کردن آن اشکال، یا معنایی‌ای که متفاوت و متضاد هستند و در تقابل با موارد ذکر شده قرار می‌گیرند، به دست بیاوریم؛ از این رو، دریدا استدلال می‌کند که متون واقعاً درباره چیزهایی هستند که به نظر نمی‌رسد درباره آنها باشند. معنای دیگر «Difference» از دید دریدا «deferment» است که از واژه فرانسوی «differer» به معنای «به تعویق انداختن» و نیز «تفاوت داشتن» مشتق می‌شود. منظور دریدا این است که معنا کامل نیست و هرگز به‌طور کامل درک نمی‌شود، بلکه همیشه از دسترس ما خارج است و به تعویق می‌افتد یا درنگ می‌کند. هر واژه‌ای به واژه‌ای دیگر تعریف می‌شود و این واژه نیز به نوبه خود به‌وسیله واژه‌ای دیگر تعریف می‌شود؛ در نتیجه، ما هرگز نمی‌توانیم به درک کامل معانی مستقل دست یابیم (وبستر، ۱۳۷۳: ۲۵۲-۲۵۴). دال همواره

موجب مورد تأویلی می‌شود و نه موجب معنا. معنای هر نشانه‌ای خود نشانه‌ای تازه است که معنای آن باز نشانه‌ای دیگر خواهد بود (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۸۴). به عبارت دیگر، معنا در تمام طول زنجیره دال‌ها پراکنده شده است. نه می‌توان جای آن را به روشنی مشخص کرد و نه در یک نشانه منفرد به طور کامل حضور دارد، بلکه نوعی جنبش دائم و توأمان حضور و غیاب است (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۱۷۶). لذا به جای ناخودآگاه مؤلف باید به دنبال ناخودآگاه متن باشیم. معنای کامل و تعیین شده وجود ندارد. تنها تلاش برای یافتن معناهای ازهم‌گسسته و پراکنده وجود دارد که درگیر شدن در فراشد بی‌پایان جستجوست (همان: ۴۸۵).

دیگر بار تأکید می‌شود که دریدا با باور به عدم تعین معنی و حقیقت هرگز قصد ندارد که «مفاهیمی مانند حقیقت و عینیت و مشروعیت هنجاری را یکسره نفی کند، بلکه او خواسته و کوشیده است که شرایط امکان وجود این مفاهیم را به زیر پرسش ببرد و موضوع تحقیق قرار دهد و نشان دهد ارزش این مفاهیم نسبی است. به این معنا، دریدا منکر وجود پاره‌ای معیارهای پایه‌ای نیست و حتی تأکید می‌کند که تحقیق و مطالعه بدون تعبیری حداقل از توافق ناممکن است. منظور اساسی او از ساخت‌شکنی، این است که هر آنچه معنایش مدیون تعلق به بافت باشد، می‌تواند در بافتی دیگر معنایی تازه بیابد (حقیقی، ۱۳۷۹: ۶۸)؛ برای نمونه، «دریدا در نوشته‌ای با عنوان «livening on» این نکته را نشان داده است که واژه زندگی یعنی چه؟ در پی واژه زندگی به «etre-vivant» می‌رسیم، موجود زنده، موجود زنده یا به بیان دیگر زندگی زندگی. معمای معنا آغاز می‌شود: زندگی زندگی یعنی چه؟ دریدا به بررسی شعری از شلی به نام «پیروزی زندگی» می‌پردازد. این شعر چون هر متن دیگری هرگز به پایان نمی‌رسد و معنا هرگز کامل نمی‌شود. واپسین مصراع شعر را که بخوانید، معنا به پایان نرسیده است. حتی نیت شاعر را هم اگر بدانید، یا اختراع کنید، باز معنا تمام نشده است. متن «بافت پایان‌ناپذیر معناهای ناتمام است» و «بافته‌ای از رشته‌های بی‌پایان چیزهایی که غیر از خودشان هستند»<sup>(۳)</sup> (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۸۵).

بنا بر آنچه گفته شد، گادامر و دریدا در عقیده به خلق معنا به جای کشف آن متفق‌النظرند. مطابق با تلقی دریدایی در مواجهه با مفهوم حقیقت و معنا، حقیقت واحدی وجود ندارد، بلکه حقیقت‌ها و چشم‌اندازهایی از حقیقت‌ها هستند که وجود دارند. در هرمنوتیک فلسفی نیز ما در تفسیر، حقیقت تام و تمام و نهایی نداریم؛ به تعبیر دیگر، در هر مواجهه تفسیری، جنبه‌ای از موضوع تفسیری آشکار می‌شود. امری که در پی هر خوانشی

اتفاق می‌افتد و افق بی‌کرانه‌ای از بازی بی‌شمار تفسیرها را با توجه به موقعیت‌های هرمنوتیکی مفسر به‌دنیال خودش دارد. همین‌جاست که سیلان دال‌های دریدایی با بازی بی‌شمار تفسیری گادامر با هم پیوند می‌خورد.

### ۲-۳- از تفسیر در هرمنوتیک فلسفی تا تفسیر در ساختارشکنی

اگر مثلث مؤلف، مخاطب و متن را در عرصه تفسیر و فهم در نظر بگیریم، گادامر دغدغه وصول به نیت مؤلف را ندارد. درعین‌حال، برخلاف تلقی متعارف، هرمنوتیک فلسفی گادامر مخاطب-محور هم نیست. گادامر در این میان، گفتگوی میان افق مخاطب و افق متن را بنیاد دیدگاه تفسیری و تلقی خودش از فهم قرار می‌دهد. گادامر فهم را امتزاج افق‌ها می‌داند و فهم و به تبع آن تفسیر، رخدادی است زبانی. پس فهم، عبارت است از امتزاج زبان‌ها و امتزاج زبان‌ها چیزی جز امتزاج جهان‌ها نیست. لذا افق‌های گادامری محصول زبان بوده و در زبان ریشه دوانیده‌اند. پیامد امتزاج افق‌ها (زبان‌ها)، تولد زبان واحد یا مشترک است؛ بنابراین، «ما همواره از موضع خود با متن روبه‌رو می‌شویم و در معنای آن شرکت می‌کنیم. اگر متنی بخواهد زنده بماند، خواننده باید معنا و حقیقت آن را با درگیر شدن وجودی با آن کشف کند. اگر فکر کنیم که معنای متن کاملاً در سیطره مؤلف است، معنا را با التفات مؤلف یکی کرده‌ایم و از روبه‌رو شدن و شرکت در معنایی که در خود متن نهفته‌است، طفره رفته‌ایم» (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۹۱).

امتزاج افق بر پایه گفتگوی میان مفسر و متن، در ساختاری گفتگویی و در قالب پرسش و پاسخ مفسر و متن انجام می‌گیرد. متن که برخاسته از سنت و حامل سنت است، با پاسخ‌های خود، موقعیت هرمنوتیکی مفسر را به پرسش می‌گیرد. فهم هر مفسر از چشم‌اندازی صورت می‌گیرد که بیان‌گر وابستگی فهم و تفسیر انسان به جایگاهش در شرایط خاص فرهنگی است (Gadamer, 2004: 305). بنابراین، ادراک هر شخص از این یا آن وضعیت همواره با فهم قبلی او از وضعیت خودش آمیخته و همراه است؛ یعنی، به زمینه و شرایط تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه‌های معینی بستگی دارد؛ چیزی که هست، علایق نیز خود در فرآیند تفسیر تغییر می‌یابند و اصلاح و تعدیل می‌شوند. لذا گادامر برای متن و معنای متنی، حیثیتی در زمانی قائل می‌شود. از آنجا که در اندیشه گادامر، تاریخ و سنت در فهم متن نقش بسزایی دارند، زبان و ساختارهای زبانی حیثیت در زمانی پیدا



می‌کنند؛ چنانکه ساختارهای زبانی هر دوره با دوره‌های دیگر متفاوت است. بر این اساس، گادامر برای متن و معنای متنی، ماهیت در زمانی و تاریخی قائل می‌شود.

گادامر در یکی از گفتگوهایش به نکته جالبی اشاره می‌کند: تا امروز در سخن مدرنیته غرب، تا آنجا که به تکامل علوم مربوط میشود، امتیاز با «تک‌گویی» بوده‌است و وسوسه سالاری بر طبیعت امکان زیادی برای اصل مکالمه باقی نمی‌گذاشت. اما هرمنوتیک، درست برخلاف این ایده مسلط پیش می‌رود و نشان می‌دهد که ما قادر به ارائه تعریف دقیق نیستیم<sup>(۴)</sup>؛ چون «هرگز نمی‌توانیم واژه‌ای را بیابیم که چیزی را به‌دقت و به‌طور کامل تعریف کند». از سوی دیگر، هرمنوتیک انکار این باور مدرنیته است که نکته‌ای نهایی وجود دارد که می‌تواند به بیان درآید. گادامر می‌گوید: حرف هرمنوتیک بی‌نهایت ساده و این است که من کلام آخر را لازم ندارم، به کارم نمی‌آید. از این روست که مکالمه می‌تواند ادامه یابد و مهم‌تر، هرگز به پایان نرسد و میان برداشت ابزاری از زبان و مفهوم هرمنوتیکی مکالمه فاصله زیادی هست (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۱۲ و ۴۱۳). از این رو، «گادامر خود را نامحدودی منفی یک هگل باور می‌داند و منظورش آن است که هیچ ماحصل نهایی وجود ندارد. تجربه همیشه به روی تجربه‌های بعدی گشوده است - بدون هیچ پایانی - هیچ نهایی در فهم و تفسیر وجود ندارد» (برنستاین، ۱۳۸۱: ۵۴). گادامر در چاپ دوم کتاب حقیقت و روش در این باره می‌نویسد: «بنابراین، هستی‌ای که می‌تواند فهمیده شود، زبان است، ناظر به این قضیه است که هستی را هرگز به‌طور کامل نمی‌توان فهمید» (Gadamer, 2004: xxxii).

از سوی دیگر، در اندیشه دریدا نیز همچون گادامر، محوریت سوژه به‌عنوان فاعل شناسایی نفی می‌شود و همچون گادامر، محوریت را در عرصه تفسیر به متن می‌دهد. از دیدگاه وی، همه-چیز در هیأت متن و نظامی دال و مدلولی ظاهر می‌شود. دریدا در نوشتار و تفاوت از دو نوع تفسیر سخن می‌گوید: تفسیری که معطوف به کانون و مرکزی در متن است و می‌کوشد متن را رمزگشایی کند و به حقیقت وصول یابد. نوع دوم تفسیر - که ملهم از نیچه هست - مرکزگریز است و به فراسوی حقیقت به معنای مصطلح تفسیری می‌رود:

«دو تفسیر، از تفسیر، از ساخت، از نشانه و از بازی وجود دارد. یک تفسیر می‌کوشد رمزگشایی کند؛ رؤیای رمزگشایی از یک حقیقت یا منشایی گریزان از بازی و از نظم نشانه را می‌بیند و ضرورت تفسیر را همچون نوعی تبعید تجربه می‌کند. تفسیر دیگر، که دیگر معطوف به مرکز نیست، بازی را تصدیق می‌کند و می‌کوشد به فراتر از انسان و انسان‌گرایی گذر کند؛ زیرا نام انسان، نام همین موجودی است که از طریق تاریخ متافیزیک یا اونتو-تئولوژی، یعنی تاریخ همه

تاریخش، رؤیای حضور کامل (پر)، شالوده مطمئن منشأ و پایان بازی را دیده‌است. این تفسیر دوم از تفسیر، که نیچه راهش را به ما نشان داده‌است» (دریدا، ۱۳۹۶: ۵۸۲).

پرواضح است که نگاه دریدا در ساختارشکنی، معطوف به دومین رویکرد تفسیری است؛ به تعبیر دیگر، دریدا دو ساحت در خوانش متن قایل است که از آن به‌عنوان خوانش مضاعف نام می‌برد. اولین ساحت خوانش، ساحتی است که مفسر بر آن است که به‌طور باریک‌بینانه و دقیق به بازسازی عالمانه تأویل غالب و مسلط متن مورد نظر دست زند، تا از این طریق، تلقی خود را در قالب یک تفسیر بر آن حاکم کند. در ساحت دوم خوانش، که ساحت ورود ساختارزدایی است، آن تفسیر غالب ساحت اول به چالش کشیده می‌شود (Derrida, 1995: 147 به نقل از خبازی، ۱۳۹۴: ۳۶).

از این رو می‌توان گفت: «به‌طور کلی، ساختارزدایی با دو هدف عمده با متن مواجه می‌شود: ۱- آشکار ساختن تعیین‌ناپذیری متن یا ۲- آشکار ساختن عملکردهای پیچیده ایدئولوژی‌هایی که متن را می‌سازند. هدف اول طی فرایندهای زیر محقق می‌شود: ۱- تمام تفسیرهای مختلفی -از شخصیت‌ها و وقایع و ایماژها و غیره- که به نظر می‌رسد متن عرضه‌شان می‌کند، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ ۲- تعارض این تفسیرها مشخص می‌شود؛ ۳- این تعارض‌ها نشان می‌دهد که چگونه به تفسیرهای بیشتری منجر می‌شوند که خود منشأ تفسیرهای بیشتری می‌گردند. هدف دوم، دریافتن مفاهیم یا احکامی هستند که متن می‌تواند در مورد ایدئولوژی‌هایی که آن را ساخته‌اند به ما نشان دهد» (تایسن، ۱۳۸۷: ۴۲۶).

در مقابل اصطلاحاتی چون: جوهر، کانون، مرکز، ذات و غیره «در نوشته‌های دریدا تأکید بر اصطلاحاتی نظیر «گسست»، «شکاف»، «تاهمگونی» و «ناممکن‌ها» است. اینکه در زیر وحدت و انسجام ظاهری متن، شکاف‌ها و ورطه‌ها و بن‌بست‌هایی گریزناپذیر وجود دارند. دریدا متون را به مزخرفاتی مهمل و بی‌معنا فرو نمی‌کاهد، بلکه تنش‌های درونی رفع‌ناشدنی و تقلیل‌ناپذیر آنها را آشکار می‌کند. توجه او به تقابل‌ها و تضادهای درونی مانع از آن می‌شود که بتوان این تقابل‌ها را در ترکیبی مشتمل بر آنها حل کرد؛ بنابراین، با چنین تلقی و پیش‌فرضی امکان امتزاج افق و انسجام - چنان‌که هدف هرمنوتیک فلسفی است - وجود ندارد. به‌عکس، هرچه که در نظر ما منسجم و ساختارمند به نظر می‌رسد، مرکززدایی می‌کند و آنچه که حاشیه‌ای و فرعی به نظر می‌رسد، مرکزیت می‌بخشد» (برنستاین، ۱۳۸۱: ۵۴). بر این اساس، هرگونه اقتدار اعم از ذات، سوژه، مدلول، آوا و غیره در رویکرد ساختارزدایانه رنگ می‌بازند. دریدا همواره منتقد شکل‌گیری

«مرکز معنایی» در اندیشه ساختگرا بوده است، به این دلیل که این مرکز، شکل دهنده و عنصر وحدت‌بخش ساختار بوده، بی‌آنکه خود مورد تحلیل ساختاری قرار گیرد. تمایل مردم به وجود یک مرکز از آن روست که «هستی را به مثابه حضور تضمین می‌کند» (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۱۸۲). بنابراین در جریان خوانش یک متن از منظر ساختارشکنی، چارچوب‌ها و قالب‌های تعریف‌شده از تفسیر و متن - که ساحتی کلام‌محورانه دارند - فرومی‌ریزند و صداها‌ی مسکوت مانده متن به گوش می‌رسد.

«گرایش و سازانه بر این باور است که متون و مباحثی که با آن کاملاً آشنا هستیم، در خود پر از اندوخته‌های پنهان و غیرمنتظره، نقاط مقاومت، دیالوگ‌ها و بدیل‌های درونی هستند. دریدا با در نظر داشتن اینها فهم ما را از منابع در دسترس در باب امور آشنا واژگون می‌سازد. گاهی واسازی را یک جنبش منفی یا حتی نهیلیستی در نظر می‌گیرند، اما دریدا تأکید دارد که واسازی یک روش ایجابی و به‌طور بالقوه زایا برای خواندن است» (دویچر، ۱۳۹۲: ۱۴). دریدا با مثالی نحوه مواجهه خود را با متون بیان می‌کند: روشی که توسط آن من تلاش می‌کنم افلاطون، ارسطو و دیگران را بخوانم، روشی برای تحت فرمان گرفتن، تکرار کردن یا حفظ این میراث نیست، بلکه تحلیلی است که سعی دارد بفهمد چگونه تفکر آنها عمل می‌کند، یا نمی‌کند، سعی دارد تنش‌ها، تناقض‌ها و ناهمگونی‌های آثار آنها را بیابد [...] قانون این است: واسازی خود؛ این خودواسازی چیست؟ واسازی یک روش یا ابزار به معنای متعارف نیست که بتوان آن را از بیرون بر چیزی اعمال کرد، بلکه واسازی چیزی است که روی می‌دهد و در درون روی می‌دهد و گویی ما راوی آن هستیم و روایت و توصیف واسازی به شکل روش، نمودار می‌شود. مثلاً واسازی در درون متون افلاطون در کار است. هر زمان که من به مطالعه افلاطون می‌پردازم سعی می‌کنم ناهمگونی‌های درون متون او را بیابم و ببینم که بخشی از تیمائوس چگونه با نظام فکری افلاطون ناسازگار است. بنابراین کاری که با افلاطون باید انجام داد و نشانه عشق و احترام به افلاطون است، تحلیل کارآمدی و ناکارآمدی آثار اوست (همان: ۲۰ و ۲۱).

سرنوشت نامعلوم زبان و عدم تعیین معانی در آن از این عبارت در *گراماتولوژی* اش آشکار است: «آینده را تنها می‌توان به‌منزله خطری مطلق انتظار کشید. آینده همان چیزی است که کاری به هنجارهای مرسوم ندارد و جز به‌منزله امری مبهم و هیولوار نمی‌تواند خود را اعلام و حاضر کند. برای این جهان آینده و آنچه در آن است، آنچه که ارزش‌های نشانه،

کلمه و نوشتار را به چالش می‌طلبد، برای آنچه که آینده پیش روی ما را هدایت می‌کند، هنوز هیچ سرنوشته‌ای وجود ندارد» (دریدا، ۱۳۹۰: ۱۴).

بر این اساس، فهم در ساختارشکنی و هرمنوتیک امری انضمامی است. ساختارشکنی از جهت اینکه مشتمل بر نظریه‌ای درباب فهم است و به تفسیر متون می‌پردازد به هرمنوتیک نزدیک می‌شود (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۷۴). در ساختارشکنی، حاصل مناسبات میان عناصر صوری و درونی و در هرمنوتیک ویژگی تاریخی فهم است. گادامر متن را به مثابه عرصه گفتگویی می‌بیند که در آن امتزاج افق‌ها (که از یک سو افق خود متن و از سویی دیگر افق مخاطب باشد) رخ می‌دهد. از نظر گادامر، متن امری در زمانی است که معنایش را از ناحیه امتزاج افق‌ها به دست می‌آورد. از این رو، وی معتقد است چون فهم تاریخی است، هیچ‌گاه نمی‌توان ادعای معنایی کامل و مطلق برای متن ابراز داشت. از سوی دیگر، دریدا از تعویق و تعلیق معنا در بازی بی‌پایان دال‌ها در متن سخن می‌گوید. در نظر وی، چرخه معنا پیوسته فعال است.

#### ۲-۴- نفی روش در هرمنوتیک گادامری و ساختارشکنی دریدایی

یکی از بنیادی‌ترین تفاوت‌هایی که میان هرمنوتیک معرفت‌شناختی (شلایرماخری و دیلتایبی) و هرمنوتیک فلسفی (هایدگری و گادامری) وجود دارد، دگردیسی‌ای است که از رویکرد روش‌محور معرفت‌شناختی در خوانش متون، به رویکردی هستی‌شناختی در خوانش متن می‌رسیم. در نظر گادامر، «تفکر غربی (در سه قرن) از دوره روشنگری به بعد تحت سلطه الگویی از فهم بوده که دقیقاً غیر دیالوگ است: الگوی علوم طبیعی. محور این الگو مشاهده کردن است. سوژه‌ای ذهنی، ابژه‌ای عینی را دریافت می‌کند و با دستکاری مدام آن بافت را تغییر داده، به قاعده آن پی می‌برد [...] از این رو، تلقی این شیوه از فهم هیچ ربطی به دیالوگ ندارد؛ اینجا فهمیدن ابژه‌ای که ساکت و شیء‌گونه است که یا شناخته می‌شود یا همچنان ناشناخته باقی می‌ماند» (ومک، ۱۳۹۶: ۱۶۵). بنابراین، در مواجهه سلبی با چنین رویکردی، گادامر در هرمنوتیک فلسفی از اتوریته روش در خوانش متن و از هرگونه سوژه‌محوری و محوریت‌دادن به متن، خواننده و یا مؤلف دوری می‌گزیند. گادامر از طریق نقد آگاهی زیباشناختی و آگاهی تاریخی، دیالکتیک را در برابر روش نشانده و به جای نسبت منفعلانه متن (ابژه) در برابر سوژه (خواننده)، رابطه تازه‌ای میان خواننده و متن برقرار کرده‌است؛ یعنی، نسبت تفاهمی سوژه با سوژه در پرتو گفتگو. گادامر در جهت تفهیم تفاهم سوژه (خواننده)-سوژه

(متن)، با الهام از مارتین بوبر از سه نوع تعامل بین انسان‌ها یاد می‌کند که در نوع اول به رابطه من و تویی اشاره دارد که «تو» را چونان شیئی می‌پنداریم در حیطة تجربه آدمی، عاری از تأثیر و افق گذشته. در نوع دوم رابطه من و تویی، تو را شخص تلقی کنیم، اما تویی که ذهن من خالق آن است و تحت کنترل من، از حضوری کم‌رنگ برخوردار است. اما در نوع سوم رابطه من و تویی، بنیاد رابطه بر گشودگی و پذیرش تو/دیگری استوار است و ناظر بر تأثیرپذیری و تأثیرگذاری هر یک بر دیگری دارد (Gagdamer, 2004: 352-353).

بر این اساس، گادامر دغدغه‌اش را نه عرضه روشی برای فهم، بلکه توصیف آنچه در واقعه فهم روی می‌دهد، عنوان کرد. پرسش بنیادین وی این است که تجربه فهم انسان از جهان چگونه رخ می‌دهد؟ گادامر درباره هرمنوتیکی که خود مروج و مبلغ آن است، می‌نویسد: «هرمنوتیکی که من آن را فلسفی می‌نامم، روش جدیدی در تفسیر یا تبیین نیست. این هرمنوتیک صرفاً در پی توصیف این نکته است که رخداد فهم در تفسیری موفق و متقاعدکننده چگونه به وقوع می‌پیوندد؛ بنابراین، این هدف را دنبال نمی‌کند که به نظریه‌پردازی در باب مهارت فنی در فرآیند فهم پردازد» (Gagdamer, 1976: III).

بر این اساس، در عنوان کتاب گادامر (حقیقت و روش) طنزی رندانه نهفته است؛ روش، راه رسیدن به حقیقت نیست، بلکه در مقابل حقیقت از چنگ انسانِ روش طلب فرار می‌کند. فهم در اینجا دیگر عمل ذهنی انسان در برابر عین نیست، بلکه نحوه هستی خود انسان تصور می‌شود (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۸۰)؛ به تعبیری دقیق‌تر، هرمنوتیک فلسفی خود پدیده فهم را بررسی می‌کند و از این رو با روش فهم متون سروکار ندارد، بلکه ضد روش نیز هست. از این رو، فهم تحت تأثیر و سیطره روش نیست، فهم را نمی‌توان به تمام و کمال ضبط و مهار کرد. فهم چیزی است که برای تأویل‌گر و مفسر روی می‌دهد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۹). با این توصیف، فهم و گشودگی حقیقت بیش از آنکه مبتنی بر به‌کارگیری اصول و روش‌های معینی باشد، گونه‌ای رخداد است... مسأله چیزی است که فراسوی خواسته ما رخ می‌دهد (امینی، ۱۳۹۵: ۳۵۵). از طرف دیگر، دریدا در تحقیر نفس ایده «روش» با هایدگر هم‌داستان است (رورتی، ۱۳۹۷: ۱۲۶). وی نیز در نامه‌ای به فیلسوف ژاپنی ایزوتسو تأکید می‌کند که «ساختار شکنی یک روش نیست و نمی‌تواند به یک روش تبدیل شود (Derrida, 1998: 3). دریدا در پاسخ به این پرسش که آیا ساختار شکنی می‌تواند روشی برای خواندن و تفسیر متن قلمداد شود، می‌نویسد: «صرفاً کافی نیست که ساختار شکنی به برخی ابزارهای روش‌شناختی یا مجموعه‌ای از قواعد و روش‌های قابل انتقال

تقلیل پیدا کند [...] همچنین باید روشن شود که ساختارشکنی یک عمل یا عملکرد نیست [...] حتی یک کنش یا عمل نیست» (ibid). سپس در اشاره به انفعال موجود در آن، به نقل قولی از بلانشو می‌پردازد (منفعلا نه‌تر از هر انفعالی، انفعالی که در تقابل با فعالیت قرار می‌گیرد) تا به این نکته بسیار مهم اشاره کند: ساختارشکنی روی می‌دهد. واقعه / رویدادی نیست که منتظر قصد، آگاهی یا سازمان‌دهی سوژه‌ای، یا حتی مدرنیت‌ها باشد. آن می‌تواند خود را ساختارشکنی کند (ibid). بنابراین، ساختارشکنی نه به‌عنوان روش، بلکه به‌مثابه ویروسی عمل می‌کند. این امر، صرفاً درون متن و با یاری امکانات حاضر و نهفته در متن هم انجام می‌پذیرد. دریدا در رد روش تا آنجا پیش می‌رود که در به‌کارگیری ساختارشکنی به‌عنوان یک روش ادبی نیز اظهار تردید کند (Wolfreys, 2007: 34).

### ۳- نتیجه‌گیری

گادامرو دریدا با توجه کانونی به مقوله زبان و متن، دو جریان تفسیری را رقم زده‌اند که علی‌رغم تفاوت‌ها، شباهت‌های قابل‌اعتنایی نیز با هم دارند؛ تا جایی که یکی از دستاوردهای این پژوهش می‌تواند ذکر این نکته باشد که ساختارشکنی را می‌توان در شمار جریان‌های هرمنوتیکی معاصر تعریف کرد، نه در برابر آن. همچنین با تحلیل و مقایسه آرای گادامرو و دریدا در باب مفاهیمی چون حقیقت و معنا و تفسیر نشان داده شد که به‌ویژه برخلاف تلقی ناصوابی که در پاره‌ای از نوشته‌ها و اقوال وجود دارد، ساختارشکنی دریدایی نه‌تنها درصدد نفی حقیقت، معنا، تفسیر و غیره نیست، بلکه برعکس، تلقی خاصی از هر یک از این مفاهیم دارد و به آرای گادامرو در این باره نزدیک می‌شود. از دیگر نتایج تلاش این مطالعه در این تناظر مفهومی می‌تواند اصلاح پاره‌ای از بدفهمی‌های رایج هم درباره هرمنوتیک فلسفی گادامرو و هم ساختارشکنی دریدایی باشد. بی‌تردید نوشتار حاضر پژوهشی است ناتمام و درآمدی برای تأمل و تحلیلی عمیق‌تر و گسترده‌تر درباره هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی.

### پی‌نوشت

۱- هایدگر در هستی و زمان، به‌ویژه در بندهای ۲۲ تا ۲۷ به‌طور مشروح به تلقی و تفسیر خود از تخریب / ویران‌سازی می‌پردازد. دریدا عقیده دارد که تأکید هایدگر بر مفهوم هستی به‌مثابه مدلول استعلایی او را هم‌چنان در کنار سایر فلاسفه غربی در پستوی متافیزیک حضور قرار می‌دهد.

۲- دریدا در تمام نوشته‌ها و مصاحبه‌هایش گفته‌است که ادبیات همیشه به این منش زبانی خود صادقانه اعتراف کرده‌است و هیچ‌وقت ادعا نکرده که متن‌های ادبی تلاشی جهت کشف حقیقت انجام داده‌اند. ادبیات به‌عنوان بنیادی تاریخی با ابداعات و قوانین خودش، بنیادی در تخیل که اصولش اجازه گفتن هرچیزی را می‌دهد، اجازه می‌داد قوانین آن را بشکنیم، آنها را جابجا کنیم و به این ترتیب تفاوت سنتی طبیعت و بنیاد (طبیعت و قرارداد / طبیعت و تاریخ) را پایه‌ریزی کنیم، ابداع کنیم یا حتی به آنها شک کنیم (دریدا، ۱۳۸۱: ۴۰). نیز باید یادآور شویم که ساخت‌شکنی در ادبیات مدیون تلقی باختینی از دلالت‌های زبانی در بافت اجتماعی و فرهنگی است (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۱۴۰).

۳- یکی از مفاهیم بنیادین در نظام فلسفی نیچه، مفهوم «چشم‌انداز» است. گادامر در حقیقت و روش، از این اصطلاح با عنوان افق یاد کرده‌است. گادامر در عین حال که نقد نیچه را بر عینیت تاریخ‌نگارانه می‌پذیرد و امکان انتقال مفسر به افق گذشته منعزل از زمان حال را ناممکن می‌داند، اما با این وجود، نیچه، مفسر را یکسره مقهور چشم‌انداز و افق ذهنی خود می‌داند؛ به‌گونه‌ای که امکان بسط و تغییر و رهایی از آن افق امکان‌پذیر نیست. از این رو، گادامر تلقی نیچه از افق آدمی به افق بسته را یک تلقی رمانتیکی، یک رؤیای رابینسون کروزوئه‌ای، داستان یک جزیره غیرقابل دسترس و غیره می‌داند (Gadamer, 2004: 303).

۴- دوستال یادآوری می‌کند که گادامر در مقایسه با هابرماس، فاصله انتقادی خود را با روشنگری و مدرنیته حفظ می‌کند امری که می‌تواند او را در قرابت به پسامدرنیست‌ها قرار دهد (Dostal, 2002: 5).

## منابع

- احمدی، ب. ۱۳۸۱. *ساختار و هرمنوتیک*، تهران: گام نو.
- احمدی، ب. ۱۳۸۶. *حقیقت و زیبایی*، تهران: مرکز.
- اشمیت، ل. ۱۳۹۵. *جنبش‌های فکری دوران جدید (۱) هرمنوتیک*، ترجمه ع. حسن‌پور. تهران: نقش و نگار.
- امینی، ع. ۱۳۹۵. *حقیقت و زیبایی با نگاهی به هرمنوتیک فلسفی گادامر*، تهران: نقد فرهنگ.
- ایگلتون، ت. ۱۳۸۰. *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه ع. مخیر. تهران: مرکز.
- برنستاین، ر. ج. ۱۳۸۱. «منظومه هرمنوتیک: نظریه انتقادی و شالوده‌شکنی». ترجمه ا. نوروزی. *زیباشناخت*، (۷): ۴۷-۵۸.
- پالمر، ر. ۱۳۸۴. *علم هرمنوتیک*، ترجمه م.س. حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

- پیتزوما، ه. ۱۳۹۸. نظریه معرفت در پدیدارشناسی: هوسرل، هایدگر، مرلوپونتی، ترجمه ف. جابرالانصار. تهران: کرگدن.
- تایسن، ل. ۱۳۸۷. نظریه‌های نقد ادبی معاصر، ترجمه م. حسین‌زاده و ف. حسینی. تهران: نگاه امروز.
- حقیقی، ش. ۱۳۷۹. گذار از مدرنیته، تهران: آگه.
- خاتمی، م. ۱۳۸۶. «دریدا و ساختارشکنی». فصلنامه فلسفی، عرفانی و ادبی، ۲(۴ و ۵): ۲۱۳-۲۲۳.
- خبازی کناری، م. ۱۳۹۴. سیر تکوین ساختار زدایانه مفاهیم دریدا، تهران: حکایت قلم نوین.
- دریدا، ژ. ۱۳۸۱. «بنیاد عجیبی به نام ادبیات». ترجمه ب. شرف‌الدین نور، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، (۵۸): ۴۱-۳۸.
- دریدا، ژ. ۱۳۹۰. دربارہ گراماتولوژی، ترجمه م. پارسا، تهران: رخداد نو.
- دریدا، ژ. ۱۳۹۶. نوشتار و تفاوت، ترجمه ع. رشیدیان. تهران: نی.
- دویچر، پ. ۱۳۹۲. چگونه دریدا بخوانیم، ترجمه م. پارسا و م.ج. سیدی. تهران: رخداد نو.
- رورتی، ر. ۱۳۹۷. جستارهایی دربارہ هایدگر، دریدا و دیگران، ترجمه م. نوری. تهران: شب بخیز.
- سلدن، ر. و ویدوسون، پ. ۱۳۸۴. راهنمای نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه ع. مخبر. تهران: طرح نو.
- گادامر، ه. ۱۳۸۶. «زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی». هرمنوتیک مدرن؛ گزینہ جستارها، ترجمه ب. احمدی و دیگران. تهران: مرکز. ۲۰۱-۲۳۶.
- گروندن، ژ. ۱۳۹۵. هرمنوتیک، ترجمه م. ابوالقاسمی. تهران: ماهی.
- نوریس، ک. ۱۳۸۰. شالوده شکنی، ترجمه پ. یزدان‌جو. تهران: مرکز.
- نیوتون، ک. م. ۱۳۷۳. «هرمنوتیک»، ترجمه ی. ابادری. فصلنامه ارغنون، ۱(۴): ۱۸۳-۲۰۲.
- واعظی، ا. ۱۳۸۵. درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- واینسهایمر، ج. ۱۳۸۱. هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه م. علیا. تهران: ققنوس.
- ویستر، ر. ۱۳۷۳. «ژاک دریدا و واسازی متن». ترجمه ع. بارانی. فصلنامه ارغنون، ۱(۴): ۲۵۱-۲۵۶.
- ویس، ژ. ۱۳۹۷. واژه‌نامه هایدگر، ترجمه ش. اولیایی. تهران: ققنوس.
- ومک، پ. ۱۳۹۶. دیالوگ، ترجمه م. ثامنی. تهران: سینا.
- هارلند، ر. ۱۳۸۸. ابرساخت‌گرایی فلسفه ساخت‌گرایی و پس‌اساخت‌گرایی، ترجمه ف. سجودی. تهران: تبلیغات اسلامی حوزه هنری.
- هایدگر، م. ۱۳۸۶. هستی و زمان، ترجمه س. جمادی. تهران: ققنوس.
- هوی، د.ک. ۱۳۸۵. حلقه انتقادی، ترجمه م. فرهادپور. تهران: روشنگران.
- Derrida, J. 1995. *Limited Inc*, Trans. S. Weber and J. Mehlman. U.S.A: Northwestern University Press.
- Derrida, J. 1981. *Positions*, trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.



- Derrida, J. 1998. *letter to a Japanese Friend in Derrida and Difference*, Eds. D. wood and R. Bernasconi. England: North western university press.
- Derrida, J, and Caputo, J.D. 2008. *Deconstruction in a Nutshell, a Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press.
- Dostal, R. j. (Ed). 2002. *The Cambridge Companion to gadamer*, Cambridge: University Press.
- Frank, M. 1998. "Limits of the Human Control of Language: Dialogue as the Place of Difference between Neostructuralism and Hermeneutics". in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, D.P. Michelfelder. & R. E. Palmer. Eds. State Unjversity of New York Press: 129-150.
- Gadamer, H.G. 1976. *Philosophycal Hermeneutics*, Trans. D.E. Linge. Barkely University Press.
- Gadamer, H.G. 2004. *truth and method*, Trans. J. weinsheimer and D.G. Marshall. London: Continuum Publishing GroP.
- Lawlor, L. 2002. *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington: Indiana UP.
- Michelfelder, D.P. & Palmer, R.E. Eds. 1989. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, State Unjversity of New York Press.
- Wolfreys, J. 2007. *Derrida: A guid for the perplexed*. London: Continuum Publishing GroP.

روش استناد به این مقاله:

بالو، ف. ۱۴۰۰. «از هرمنوتیک فلسفی گادامری تا ساختارشکنی دریدایی». نقد و نظریه ادبی، ۱۲(۲): ۲۹-۵۰.

**Copyright:**

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.

