

کفایت درونی روش هرمنوتیکی و متن

نوشته دکتر سیدموسی دیباج
ترجمه سینا رویایی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پژوهشی درباره موقعیت پیشداورانه فهم پس از نقد کانت از شرایط معرفت، گادامر همان پرسش فلسفی را در علوم انسانی و تجربه زیسته پی گرفت و آن اینکه فهم چگونه ممکن است. او به دیدگاهی قدیمی بازگشت که براساس آن شیوه فهم متن سه ساحت دارد: فهم (*intelligere*)، تفسیر (*explicare*) و کاربرد (*applicare*). این آرایه‌های ذهنی یا دقایق ذهنی در رای گادامر بخش‌های مکمل عمل و جریان هرمنوتیکی را تشکیل می‌دهد. از این رو این تلقی از فهم در کاربرد که منتج به مساله امتزاج افق‌ها می‌گردد، به اوج خود می‌رسد. بدین ترتیب کاربرد نه به عنوان یک مفهوم فرعی و یا عنصری مشروط در پدیده فهم، بل عامل تعیین کننده‌ای برای این امر پیشینی و تمامیت آن دانسته شده است.^۱

باید اشاره کرد که فهم آنگونه که در علوم انسانی بروز می‌کند ضرورتاً امری تاریخی

است یعنی در علوم انسانی یک متن تنها وقتی فهمیده می‌شود که به شیوه‌های گوناگون بر حسب مقتضیات زمانی فهمیده شود.^۲ فهم می‌تواند راهنمای ما به تجربه هرمنوتیکی باشد اما باید در مورد پیامد این فرض که تاریخی بودن فهم می‌تواند مبنای بسیار خوبی برای تحلیل هرمنوتیکی باشد، محتاط بود.

گادامر با اعطای حیاتی دوباره به هرمنوتیک به این عقیده دست یافت که فهم نباید روشی موسوم به روشی هرمنوتیکی باشد که براساس آن آگاهی کاوشگر بتواند مستمسکی برای حصول دانش عینی در جریان تجربه یک رخداد به دست آورد. گادامر نمی‌خواهد کتاب راهنمایی برای هرمنوتیک کلاسیک پدید آورد تا راهبر فهم، آنگونه که در شیوه روش‌مندانه علوم انسانی شکل گرفته، باشد.^۳ در واقع کار گادامر با توجه به قرار گرفتن او تحت شرایط سنت، عبارت است از روند توارث و نقل سینه به سینه پیش شرط فهم.^۴ اگر فهم یک روش باشد پس باید خود را از پیشداوری مصون نگاه دارد و از ارتباط با سنت رها سازد، اما این مطلب موجب عدم درک معنای راستین سنت می‌شود؛ معنایی که براساس آن فهم در چهارچوب سنت می‌تواند پیوسته و به طور مداوم پرسش کند و موجب گشوده بودن درهای دانایی شود. این مطلب بدان معناست که کار فهم نمی‌تواند فقط به تفسیرگری صرف آگاهی محدود شود، بلکه این وضعیت پیشداورانه تفسیر است که با قرار گرفتن در موقعیت‌های متفاوت به نحوی استعلایی مورد توجه قرار می‌گیرد.

به منظور تحلیل قابلیت کاربرد فهم به مثابه شرط پیشینی تفسیر باید به خاطر بیاوریم که امکان برخورد «مستقیم» میان سوژه و ابژه که در آن سوژه بتواند هر مقوله را که با ابژه تناسبی ندارد فرو نشانند امری است مساله ساز و بغرنج. مفسر می‌تواند فعالیت خود را تنها بر مبنای کاربرد مقولات تفکر شروع کند. به بیان دقیق‌تر وقتی او به هر موضوعی نزدیک می‌شود، پیشتر این مقولات را «به کار می‌گمارد».^۵ فن تفسیر ماهیتاً مدعی است که در پی نیت مولف براساس برداشت خود است. این «برداشت خود» بر نیت خود مولف دلالت نمی‌کند بلکه بدان معناست که فهم می‌تواند به فراسوی عمل ذهنی مولف در معنا گام نهد، و این یعنی اینکه چنین فراروی ضرورتاً و همیشه انجام می‌گیرد.^۶

اما می‌دانیم که کار فهم نوعی خود-فهمی به معنای امری خود پیدا و بدیهی آنگونه که برخی مکاتب ایده‌آلیستی ادعا کرده‌اند، نیست. همچنین این کار تنها مصروف نقد انقلابی ایده‌آلیسم نمی‌شود که معتقد است مفهوم خود-فهمی چیزی است که برای خویش پیش می‌آید و به واسطه آن خود تبدیل به یک خود اصیل می‌شود. خود-فهمی خود چه بسا در

تناقض فرو رفته باشد، پدیده‌ای که به عبارت دیگر یعنی فهم، بنا به تاکید گادامر، مستلزم یک لحظه «خود فراموشی» فهم است.^۷

از سوی دیگر، وضعیت پیشداورانه هرمنوتیک یا آنچه به پیش - فهم به مثابه شرط فهم موسوم شده، تمایز میان فهم تفسیری و «تجربه زیسته» را از بین می‌برد. خواهیم دید که چگونه نظریه پیش فهم رابطه وجودی میان مفسر و موضوع تفسیر یا متن را منعکس می‌کند و دومی راهنمای اولی می‌شود و امکان نحوه‌های وجود تازه‌ای را بیان می‌سازد. در واقع هر لحظه یک متن افق جدیدی را برای پیش فهم ایجاد می‌کند، اما واضح است وجود پیش فهم‌ها موجب نمی‌شود که تفسیری خاص در مقابل آنچه با آن بیگانه است ممنوع باشد. این واقعیت مستلزم آن است که فهم به زبان محاوره‌ای پایبند بماند مگر اینکه برخی پیشداوری‌ها نیازمند رویکردهای تازه‌ای به کلیت تفسیر باشند. این واقعیت که خصلت بازی‌گون زبان صورت‌بندی مفاهیم عادی را در برمی‌گیرد یعنی به زمینه‌های کاربردی خاصی بستگی دارد که در آنها از معانی واژه‌ها سخن می‌رود، هیچ کس را ملزم نمی‌کند تا ارایه اثر بخش شرایط پیش داده فهم را در هر متن هرمنوتیکی انکار کند.

ما آنچنان در قید و بند پیشداوری‌ها نیستیم که نتوانیم توسط فهم خود داوری کنیم. در هر فعالیت انسانی، داوری تازه‌ای پدید می‌آید که برخی داوری‌ها توسط هیچ تجربه‌ای نه نشان داده شده‌اند و نه یادآوری شده‌اند. چطور می‌توان این داوری را تازه دانست در حالی که هیچ داوری برای مقایسه با آن وجود نداشته باشد؟ ظاهراً داوری تازه تنها زمانی می‌تواند رسمیت یافته و تثبیت شود که پیش‌تر بدانیم که چه چیز به مثابه یک چیز تازه (در تضاد با کهنه) پا به عرصه خواهد گذاشت. از برخی جنبه‌ها توقع و آمادگی ما برای شنیدن داوری جدید ضرورتاً توسط داوری کهنه معین می‌شود. به هر روی داوری‌های نو و کهنه ما مبتنی بر پیشداوری است. بدین شیوه گادامر مفهوم پیشداوری را به مفهوم مرجعیت مرتبط می‌سازد، در حالی که این واقعیت ابتدایی را در نظر نمی‌گیرد که پیشداوری‌ها به این دلیل قابل توجیه‌اند که تنها از رهگذر تلقی آنها به مثابه «داده‌های فوق تجربی» است که می‌توان از همان آغاز یک متن هرمنوتیکی را تشخیص داد. بد نیست به نقش معیار فوق تجربی اشاره کنیم که می‌توان آن را در طبقه‌بندی کانت از احکام زیبایی‌شناسی شناخت. در اینجا، حکم زیبایی‌شناسی به جهت توجیه «امر پیشینی» عنوان می‌شود، اگر چه به واسطه داعیه کلیت حدود باقی می‌ماند.^۸ این مطلب به آن معنا نیست که می‌توان متن را قلمرو پیشداوری‌ها دانست و همچنین دال بر آن نیست که پیشداوری از آن جهت که پیشداوری است می‌تواند به

مثابه یک متن در نظر گرفته شود. یک استثنا وجود دارد و آن این است که وقتی ما درباره پیشداوری‌ها به منظور پیدا کردن ساختار آنها صحبت می‌کنیم، این پیشداوری‌ها می‌تواند به مثابه یک متن از آن جهت که متن است تلقی گردد. ارتباط میان متن چونان چیزی که درباره آن صحبت می‌کنیم و پیشداوری‌ها به اندازه ارتباط بی واسطه متن و فهم قابل ملاحظه است. بنابراین ما می‌توانیم متن را چیزی بدانیم که باید به نحو هرمنوتیکی و از طریق تفسیر پیشداورانه زمانمند با آن مواجه شد. زیرا فهم، چونان عمل تفسیر، حتی از نظر مفهومی نیز نباید به مثابه پیشداوری محض در نظر گرفته شود.

در نتیجه با در نظر گرفتن ذهنیت بینابینی که هرمنوتیک در آن عمل می‌کند می‌توان نتیجه گرفت که کار هرمنوتیک بسط و توسعه عمل فهم نیست بلکه تنویر شرایطی است که در چهارچوب آنها فهم محقق می‌شود. به عبارت دیگر هرمنوتیک، تفهیم این مطلب است که چگونه یک رخداد در عین رخ دادن چگونگی رخ دادن خود را نشان می‌دهد.^۹ به علاوه، این شرایط به معنای یک «طرز عمل» یا روشی که مفسر باید با آن خود را به متن مرتبط سازد نیست؛ این طرز عمل یا روش باید مفروض گرفته شود.^{۱۰}

در تحلیل هایدگر از فهم، فرد در تلاش خود برای درک کردن، با پیش معنایی دمساز می‌شود که توسط ابژه‌ای که این پیش معناها خود را بدان معطوف می‌دارند، تایید می‌گردند. وظیفه فهم عبارت است از به دست آوردن برون فکنی‌های مناسبی که باید توسط خود امور و چیزها مورد تایید واقع شوند. اینجا باز هم عینیت عبارت است از تایید پیش معنا از طریق موجودیت محصل آن.^{۱۱} مفسر در حالی به متن نزدیک می‌شود که به پیش معنای داده شده تکیه کرده است. او در رخداد به تحقیق درباره منشأ متن می‌پردازد. با این همه باید بدانیم که این تایید اجمالی مفهوم متن بنا به رای هایدگر، صرفاً پیش ساختار فهم را از طریق قرائت آنچه در متن است آشکار می‌سازد.

به نظر هایدگر فهم، شکل اصیل تحقق دازاین یعنی بودن - در - جهان است. فهم نحوه بودن دازاین است یعنی تاحد توانایی - بودن و امکان آن.^{۱۲} بر این مبنا، آموزه هایدگر با این مضمون که پیشداوری‌های ما و نه داوری‌هایمان موجودیت ما را تشکیل می‌دهند، گادامر را به صورت بندی معنای مثبتی از پیشداوری برانگیخت. او با رویکردی جدیدتر به این مفهوم آشکارا آن را به فراسوی دیدگاه‌های عصر روشنگری فرانسه و انگلیس بسط داد. متفکران این دوره فکر می‌کردند که پیشداوری به طرز ناموجه و مغالطه‌آمیز و از این رو غیرقابل اجتنابی عبارت است از تحریف حقیقت.^{۱۳} بنا بر هرمنوتیک هایدگر پیشداوری‌های وجودی

لازمه تاریخمندی وجود ما و توانایی درونی انسان برای تجربه‌اند. بر این اساس پیشداوری‌ها تمایلات ما به سوی گشودگی به جهان^{۱۴} هستند. ما نمی‌توانیم هیچ تجربه‌ای داشته باشیم مگر تحت شرایط پیشداوری‌ها. تجارب تنها زمانی به وقوع می‌پیوندند که در مواجهه هرمنوتیکی با وجود چیزی به ما بگویند.

از سوی دیگر، فاصله زمانی می‌تواند این مساله هرمنوتیکی یعنی چگونگی تمایز پیشداوری درست را به واسطه آنچه می‌فهمیم، از پیشداوری نادرست به واسطه آنچه غلط می‌فهمیم حل کند. با این فاصله به پیشداوری‌هایی که فهم ما را سراسر در برگرفته است آگاه می‌شویم، به طوری که «متن به مثابه معنای دیگر می‌تواند منفک شود و به طور مستقل مورد ارزیابی قرار گیرد»^{۱۵}. به نظر گادامر تا جایی که ذهن تحت تاثیر پیشداوری قرار بگیرد کسی نمی‌تواند آن را داوری بداند. به علاوه داوری صرفاً به معنای کاربرد مفهوم پیش داده‌شی نیست بلکه بیشتر امر منفرد محسوسی است که به طور فی‌نفسه درک می‌شود.^{۱۶} در نتیجه ما نمی‌توانیم تماس نزدیکی با پیشداوری داشته باشیم. امکان ندارد که ما از حضور پیشداوری آگاه باشیم در حالی که آن پیوسته ناآگاهانه عمل می‌کند. بر همین اساس پذیرش راغبانه قدرت خلاق پیشداوری در ماهیت فهم گادامر را به اتخاذ موضع مخالف صریحی علیه آرمان علمی عینیت بدون پیشداوری در تفسیر، رهنمون می‌سازد. می‌توانیم بگوییم که فهم خود را در پیشداوری‌های خود گم می‌کند. فقدان خود در فهم مستلزم قلمرو رازورانه زبانی است که ناآگاهانه و بدون خود است. در جای خود به تشریح این مطلب خواهیم پرداخت.

گادامر با ایجاد تحول در تصور منفی از پیشداوری در عصر روشنگری، معنای مثبت جدیدی برای آن ابداع کرد که با آن و پیش از آن کلیه عناصری که تعیین‌کننده وضعیت هستند بالاخره باید مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرند.^{۱۷} پیشداوری‌ها ذاتاً انحرافات ناموجه و اشتباه از حقیقت نیستند. در واقع از تاریخمندی وجود ما لازم می‌آید که پیشداوری‌ها به معنای لغوی آن، نقطه آغازین توانایی کلی ما برای کسب تجربه باشد. «پیشداوری‌ها جهت‌گیری و تمایل ما به گشودگی به جهان است»^{۱۸}. در تفسیر ما از جهان پیرامون خود پیش‌داوری‌ها فهم ما را لبریز می‌دارد. پیشداوری‌های ما بیش از داوری‌هایمان وجود ما را می‌سازند.^{۱۸} با همه اوصاف حتی اگر پیش‌داوری‌ها نقش بیشتری دارند پیش‌داوری‌ها غیر از داوری‌هایند و داوری‌ها نیز، همچنانکه بومگارتن اشاره داشته است، مفاهیم از پیش داده‌شی نیستند.

گادامر اذعان دارد که بیش از آنکه تفکر درباره سنت منبع تفسیر ما را تامین کند،

هرمنوتیک باید سعی کند تا با آشکار کردن هر آنچه به واسطه پیش داوری در فهم وجود دارد، سنت را از «سلطه همه جانبه پیشداوری‌های نهفته» که فهم ما را نسبت به سخنان سنت با ما کر می‌کند نجات بخشد.^{۱۹}

تعلیق داوری‌ها و بنابراین محققاً و موکداً پیشداوری‌ها ساختار طبیعی یک پرسش را دارند. آیا این مطلب به آن معناست که ما با به تعلیق درآوردن متن با پرسشی‌هایی مداوم درباره آن، هرگز نمی‌توانیم به فهم آن نزدیک بشویم؟ در اینجا فهم تقلیلی و بازگشت‌پذیر پرسش خود را آشکار می‌کند و کلیه امکانات مرجع هرمنوتیکی را فراهم می‌سازد.

عقیده ما این است که پرسش از پیشداوری‌ها باید پاسخ مناسب خود را در مفهوم متن، متنی که به روی ما گشوده است، بیابد. آنچه عمل پرسش ما را از پیشداوری توجیه می‌کند این است که متن از پیش باید موجود باشد تا بتواند خودگشایی و تعیین کند که چه چیزهایی در متن می‌تواند تکیه‌گاه واقعی فهم با پیشداوری باشد. بدین ترتیب، از نظرگاه عینیت‌گرایی تاریخی کانون توجه فهم روی مرجع پرسش است در حالی که از اساس به تعلیق داوری به شیوه‌ای غیر زمانمند دست می‌زند.

خواننده، در مقام کسی که می‌فهمد، معنا را در پیش فهم از قبل به مثابه پیشداوری‌هایی حدس می‌زند که خود به متن مرتبط می‌سازد. این پیش شرط‌ها برای مفسر در اولین مکالمه با متن به معنای فراگیر آن، فراهم می‌شوند. گادامر تا به آنجا پیش رفت که پیشداوری‌ها را به مثابه پیش شرط‌های فهم در نظر گرفت.^{۲۰} از این پس ما می‌توانیم با امر مقدس به واسطه آشکار سازی فهم پیشینی که روح تازه‌ای به تفسیر می‌بخشد، ارتباط برقرار کنیم. ما می‌توانیم زمانی که هرمنوتیک (به مثابه فرزند مدرنیته) به مدرنیته در مقابله و چیرگی بر فراموشی امر مقدس کمک می‌کند، نسبت به چالش میان فهم و نمادهای پیشداورانه ایمان خوشبین باشیم.^{۲۱}

به بیان ریکور هرمنوتیک کار خود را با درک همان چیزهایی شروع می‌کند که سعی در فهم آنها از طریق تفسیر و نه کاربرد دارد. این مطلب البته خود ممکن است متضمن کارکرد پرتیری برای هرمنوتیک باشد. یعنی آنجا که فهم از داوری عاجز است که یکی از نمونه‌های آن در نسبت با وجود است. وجود با ما سخن می‌گوید، نه تنها در شکل پیش نقادانه ایمانی بی‌واسطه، بلکه در واقع چونان بی‌واسطگی ثانوی که با فهم یکی می‌گردد و هدف هرمنوتیک هم همین است.^{۲۲} به عبارت دیگر فهم همانند کاربرد نمی‌تواند آغازگر و بنیان‌گذار هرمنوتیک باشد، مگر اینکه پیشداوری‌ها به تمامی موجوداتی که از پیش وجود

دارند، مربوط باشد، و در این صورت نیز هرمنوتیک دیگر بار به واسطه وجود مخفی و پوشیده می‌شود.

در حالی که فهم هرمنوتیکی ریشه و سرمنشا خود را در هر مورد از پیش فهمی اخذ می‌کند که در یک سنت تعیین یافته است و از درون ارتباط زبانی تغییر می‌کند (به رای هابرماس)، هرمنوتیک عمیق نیازمند پیش فهم نظام‌مندی است که به سوی زبان به مثابه کل بسط و توسعه می‌یابد.^{۲۳} هرمنوتیک نشان می‌دهد که چگونه زبان در درون مرزهای پیش فهمی عمل می‌کند که به نوبه خود به مکالمات متعارف و متداول اثر گذاشته و به آنها شکل می‌بخشد.^{۲۴} هر کسی تنها زمانی می‌تواند سخن بگوید که پیش فهم شخصی او بتواند از طریق زبان با پیش فهم سایرین شریک و سهیم شود. این پرسش وجود دارد که آیا ما می‌توانیم سخن گفتن کسی را با خودش، یک سخن‌گویی حقیقی به حساب آوریم. روشن است که پیش فهم‌ها می‌توانند از طریق گفتگوی ریشه‌ای و بنیادی درباره سنت مربوط و مکشوف گردند، اگرچه این پیش‌فهم‌ها ضرورتاً زبانی نیستند.

به علاوه بر قصور زبان از احاطه به همه حوزه پیش‌فهم‌ها، کارکردهای زبان به نوبه خود هم برای مولف و هم برای خواننده تا آن حد است که یک اثر نمی‌تواند آن طور که باید و شاید درک گردد؛ این امر به کاربرد زبان از سوی آن دو نیز بستگی ندارد. کارکرد مذکور به این واقعیت مربوط است که زبان معنای نهایی خود را در عمل و بیان خود حاصل می‌کند. زبان در این خود-بیانگری که خود آینه‌ای از استقلال متن هرمنوتیکی است، ضرورتاً فاصله‌ای را از ترکیبات معنا-اصطلاحی که کاربرد زبان پیشین در محاورات مرسوم محفوظ نگاه داشته بود، مفروض می‌گیرد.^{۲۵}

معهداً به رای گادامر کارکرد زبان پیش از هر چیز به پیشداوری‌های ادراک بستگی دارد تا به نشان دادن چگونگی آشکار شدن مرجع زبانی متن. این تعریف از زبان، هرمنوتیک را بیشتر به آنچه خواندنی است محدود می‌کند تا به آنچه در هرمنوتیک بدان اشاره شده و یا ارجاع داده شده است. از سوی دیگر همچنان که گادامر اذعان دارد با ملاحظه خود مساله زبان خصلت اساساً زبانی فهم نمی‌تواند نشانگر آن باشد که تجربه‌ای از جهان با زبان و در زبان تحقق یابد زیرا سرآغازها، خاموشی‌ها و سکوت‌های پیش‌زبانی و فرازبانی وجود دارند که در آنها دیدار و مواجهه بی‌میانجی با وجود خود را بیان می‌کند.^{۲۶}

استدلالی وجود دارد که براساس آن اگر زبان سیستم بسته‌ای از نشانه‌ها باشد که در درون آن هر عنصری صرفاً به سایر عناصر سیستم ارجاع می‌یابد پس داعیه هرمنوتیک برای

فراتر رفتن از معنی به مثابه مضمون درونی متن به «مرجع» رد شدنی است.^{۲۷} با این همه ناقدان نمی‌توانند با این واقعیت نبرد کنند که مرجع متن به همان اندازه که درباره جهان می‌گوید، می‌تواند رها از معنا یا فراسوی معنا تلقی شود و در این ساحت همچنانکه اشاره شد کارکردهای زبان نسبت به متن بی‌طرف می‌ماند. آیا این خود مقدمه‌ای برای یک هرمنوتیک مقدمه‌ای برای یک هرمنوتیک مستقل از زبان مفهوم نمی‌باشد؟

ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی^{۲۸} مدعی این است که یادگیری یک زبان، توضیح و شرح نیست بل نوعی تربیت است. ویتگنشتاین در تلقی خود از بازی‌های زبانی به صورت بندی نظریه‌ای از فهم پرداخت که به آنچه هایدگر و گادامر آن را «فهم وجود» می‌نامند بی‌شبهت نبود. این نظریه چیزی بود بیش از آنچه صرفاً محصول «تجربه درونی» فردی است. فهم به این معنا دارای اعتباری بین‌الذهانی است که پیشرو و هماهنگ با هر تجربه تجربه‌گرایانه از رخدادهاست. نکته اینجاست که این فهم پیشاهستی شناسانه (پیش مفهومی) است.^{۲۹}

در جای خود می‌بینیم که بازی زبانی ویتگنشتاین در برگزیده قواعدی است منطبق با تربیت‌پذیری فرد در جهت پذیرش وجود اشکال مختلف زندگی. این اشکال با تمایل ما برای فهمیدن محقق نمی‌شوند، بلکه آنها همانند قواعد آموزشی برای تعلیم زبان بیشتر از طریق تربیت آموختنی هستند تا از طریق تفسیر. در واقع به واسطه آشنایی با یک متن در چنین بازی‌ای، راه‌های مختلف تفکر، که فراتر از تفسیر در آن متن یافت شده‌اند برای ما نمایان می‌شوند.

در نتیجه، هر تفسیر در تعیین بازشناختی‌اش در تحلیل نهایی، به حالت فرضی و احتمالی باقی می‌ماند. سارتر نیز درباره این فرضیات فهم سخن گفته بود که ما باید آنها را به منظور فهم آنچه از طریق شیوه رایج گفتمان و واژه‌ها کشف نشده است در نظر داشته باشیم. به سخن دیگر حتی اگر ما عبارتی می‌داشتیم چیز جدیدی در آن وجود نمی‌داشت. بنابراین فهم خاصیت فرضی غیر قابل تحویلی دارد که تفسیر متن را از شیوه‌های روش شناسانه و قیاسی علم محوری متمایز می‌سازد.^{۳۰}

از سوی دیگر، گفتمان فلسفی منسجم درباره یک متن، به یکباره می‌تواند موجب بهبود و حل هرمنوتیکی معماهای بغرنجی باشد که مقدم بر این گفتمان و پژوهش‌اند و آن را تحت شمول خود می‌گیرند. این گفتمان‌ها، به نوبه خود شبیه به عملکرد یک شاعر یا یک موسیقی‌دان هستند. ابهامات فرازبانی در رابطه میان هرمنوتیک و بازاندیشی درباره نماد،

قرار می‌گیرند. اگر هر نماد با استفاده از یک تفسیر، فهم را بیافریند، پس چگونه ممکن است که فهم هم در نماد و هم فراسوی آن ظهور یابد؟^{۳۱} آیا می‌توان گفت که در اینجا پیشداوری‌ها به نمادها رهنمون می‌شوند، در حالی که فهمی که از پس پیشداوری‌ها به منصفه ظهور می‌رسد، پیش‌تر محقق شده است؟ آیا این مطلب بدان معناست که برای فهمیدن شیوه‌ای جز نخست ایمان آوردن نیست؟

در حل این معما باید گفت پدیده‌شناسی برای فهم یک نماد توسط نمادی دیگر کاربرد دارد. از نظر ریکور در اولین مرحله از چرخش فهم، ادراک نماد توسط نماد یا به عبارتی توسط تمامیت نمادها تعیین می‌شود. در اینجا یک نماد از طریق آیین و اسطوره فهمیده می‌شود یعنی به واسطه سایر تجلیات امر مقدس.^{۳۲} همان نماد تجارب مختلف و متفاوتی از باز نمود را متحد می‌سازد و از این طریق فهم بیش از پیش گسترش می‌یابد. پدیده‌شناسی نمادها نشان می‌دهد که چگونه فهم بر پیشداوری‌ها پرتو می‌افکند، آن هم از طریق هدایت آنها به سوی یک انسجام درونی نظیر یک نظام نمادین. اما فیلسوف هرمنوتیک مسوول نشان دادن آن است که آیا نمادها می‌توانند نقشی پنهانی در زبان بازی کنند. آنچه این نقش پنهانی را اعتبار می‌بخشد، تعیین چند جانبه متن است. بنابراین، زبان نمادین چیزهایی غیر از آنچه به نظر می‌رسد می‌گوید. فراتر از زبان، نماد شرایط زنده‌ای را برای پیشداوری‌های ما به واسطه عرضه معناهای تفسیری فراهم می‌کند.

در اینجا باید متذکر شد که هرمنوتیک گادامر در شیوه خاص خود، مبتنی بر خصصت تناهی و تاریخی دازاین است و سعی دارد امتناع هایدگر را از بیان استعلایی تفکرش، در مورد خود نیز تکرار کند. نه این که جهت‌گیری هایدگر بازتاب الهام‌گیری او از اسطوره‌های شاعرانه هولدرلین باشد، بلکه آن بیشتر به معنای بازگشت او به دیالکتیک نامتناهی افلاطون است.^{۳۳} در حالی که تلاش‌های نیمه شاعرانه هایدگر بر روی گفتمان، برخی اوقات بیشتر بیانگر یک نیاز زبانی است تا یک سلطه زبانی، گادامر به تغییر متقابل محاوره و ساختار محاوره‌ای زبان تکیه می‌ورزد که در آن یک دیالکتیک تماماً غیر جزمی به طور ثابت وضع و مقرر شده باشد.^{۳۴}

انسان در هرمنوتیک با تکیه بر فهم پیشداورانه معنا را حدس می‌زند در حالی که مخبر (*hermeneuein*) از خود معنا یک ساختار حدس زننده یا خبر دهنده می‌آفریند. ژان - لوک نانسی^{۳۵} خاطر نشان ساخته است که اولی تنها در صورتی ممکن است که بر دومی مبتنی باشد در حالی که دومی چهارچوبی برای تفسیر مشخص نمی‌کند، حتی در امر پرصلابت و

سختی نظیر پیش فهم.^{۳۵} بنابراین اخبار شیوه‌ای را تعیین می‌کند که از رهگذر آن فهم پیش شرط تنها از طریق حدس معنایی که خود معنا می‌آفریند، ممکن می‌گردد.^{۳۶}

سقراط که کمتر او را مخبر خوانده‌اند نشان داد که آنکه اهل وجد و شغف درونی است باید نیت شاعر را درک کند و اظهار معنوی سازد اما به هر روی عمل اهل وجد نمی‌تواند امر مفسرانه خوانده شود چرا که اخبار (*hermenia*) متضمن داشتن معرفتی محض و صریح است. در اینجا حتی وظیفه رمزگشایی معانی پنهان نیز دیگر نمی‌توانست وجود داشته باشد. در نتیجه *ekmatisis* شامل آن چیزی است که شاعر از طریق گفتار خود - بیان می‌کند در حالی که شاعر را به شعرش برمی‌گرداند و او را وادار به سخن گفتن به زبان خودش می‌کند.^{۳۷} سقراط خاطر نشان کرده بود که اگر کسی نداند که مقصود یک شاعر چیست (*oti legi*)، نمی‌تواند مفسر خوبی باشد. این تعریف انتقادی معرف نظریه هرمنوتیکی است که در آن امر تفسیری از اکتساب و تحصیل فهمی که به کلام شاعر مرتبط باشد، جداست. کار تفسیر این است که امکان امر مفسرانه زیبا یا خوبی را برای شنوندگان میسر سازد؛ در غیر این صورت امر مفسرانه هرگز گشوده و آشکار نخواهد شد. انسان در اخبار در پی تفسیر مقصود و منظور سخنران و فرآوری کلام شاعر است. «کلام و یا (*dianoia*) خود را از شعر متمایز می‌سازد و مخبر (*hermenus*) خوب کسی است که کلام را به بیان شاعرانه شنیدنی سازد (*fait entender* تفهیم کند).^{۳۸}

بنابراین آنان که شاعر نیستند به سادگی به زبانی سخن می‌گویند که از پیش آماده، داده شده و مشروط است. هولدرلین به دقت به تشریح یک شیوه روشمندانه از روح شاعرانه می‌پردازد، آنجا که می‌گوید واژه‌های شاعر تمامی عوامل و شرایط پیشین شکل‌گیری و ساختار زبانی را به طور کامل از بین می‌برند. شاعر واژه‌هایی را کشف می‌کند که شعر او را امکان‌پذیر سازند. او این واژه‌ها را به مثابه آنچه از پیش داده شده، تحت تملک خود در نمی‌آورد. زبان برای آنکه شاعرانه باشد باید از بی‌کرانگی خودش رها باشد. در پی همین امر گادامر بدانجا می‌رسد که می‌گوید در آفرینش و ابداعات یک شاعر «همه در همه» به موجودی ماندنی بدل می‌شود. ما به عنوان یک مخبر به معنای خاصی تجربه زبانی یکسانی داریم در حالی که شاعر به شایسته‌ترین وجهی چنین تجربه‌ای دارد. به عبارت دیگر هر آنکس که درباره رویدادهای مختلف و همچنین در متن این رویدادها سخن می‌گوید، زبانی را می‌یابد که تاکنون وجود نداشته است. هر سخن‌گویی واقعی، یک «رخداد زبانی» است. همانطور که هولدرلین می‌گوید «چیزی است که تازگی آن نهایت ندارد.» یک واژه واقعی که

کسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد، این آمادگی را پیش فرض می‌گیرد که آنچه را که شخص با پیش‌داوری‌ها و نگرش‌های پیشین به همراه دارد از نظر حذف کند.^{۳۹} ما می‌توانیم این مساله را با عنوان گشودگی تعین نیافته به سوی متن نشان دهیم، گشودگی‌ای که گهگاه موقعیت‌ها و شرایطی هستند که تحت آنها یک واژه ما را مورد خطاب قرار می‌دهد. این گشودگی در تجربه بشری متضمن «آغاز کردن» و خلق جدید تفسیر و زبان است.

در پاسخ به این پرسش که چرا این گشودگی نامتعین شاعرانه می‌شود باید به آنچه گادامر آن را کار شاعرانه و یا ارتباط با هنر می‌داند به جای آنچه هایدگر رخداد حقیقت اولیه می‌داند، رجوع کنیم. اثر شاعرانه راهنما به سوی آرمان تعین عینی نیست. بلکه اثر شاعرانه خوراکی برای اندیشیدن است در جهت‌گیری هرمنوتیکی ما. زیرا در هرمنوتیک گادامر، به پیروی از افلاطون، زبان برخاسته از دیالوگ مورد تامل قرار گرفته است.^{۴۰} در نتیجه ما باید سعی کنیم تا سیالیتی برای زبان فراهم کنیم، حتی زمانی که این زبان با مفاهیمی ثابت که محصول تحلیل موضوعی اند فرض شده باشد.

تحقیقی درباره امکان کاربرد روش پدیدارشناسانه در هرمنوتیک

تاکنون حاصل آمد که از رهگذر واقعیت محاوره ما با متن هنری، فهم به مرحله عمل می‌رسد و حدس‌هایی نسبت به معنا و پیش‌داوری‌های ما برای ارزیابی و محک زدن خود در برابر متن در چالش‌اند و به همین دلیل در معرض پرسش تا نامتناهی قرار گرفته‌اند. ساختار یک پرسش از متن می‌تواند به شیوه تعلیق داوری و به خصوص تعلیق پیش‌داوری‌ها به رسمیت شناخته شود.^{۴۱} کاری که پیش از هر چیز یک کار شاعرانه است.

اما از آنجا که مساله روش‌شناسی در نظریه تفسیر اهمیت فراوانی دارد، گادامر به تصریح در اثر مهم خود یعنی حقیقت و روش، درباره این موضوع سخن گفته است.^{۴۲} دیالکتیک بی‌پایان شناخت مطلق، هم در تفکر شلایرماخر و هم در تفکر دیلتای بسیار پیش از روش‌شناسی دیالکتیکی‌ای که در رویکرد هگل به علم تاریخی یافت شده بود، نوید بخش بنیادی برای روش‌شناسی علوم تاریخی بود. گویی هرمنوتیک می‌خواهد در فهم زمانمند متن یک روش‌شناسی غیر زمانمند بیابد.

بعید است که پرسش فوق با تعریف کانت از داوری زیباشناختی که در آن هیچ مفهومی مفروض نیست، مرتبط باشد بلکه این پرسش بیشتر مشروط به موضوع خاصی است که از

درون مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و باید دوباره در یک بافتار هرمنوتیکی بدان پرداخته شود. در هرمنوتیک رماتیک که مبتنی بر نقد سوم کانت است، توجیه استعلایی داوری زیباشناختی مبنای استقلال آگاهی زیباشناختی است؛ آگاهی تاریخی نیز بر همین اساس مشروعیت یافته است؛ حال آنکه گادامر با باور به دوران ساز بودن ذهنیت‌سازی بنیادین در زیباشناسی کانت، از موضع کانت که برای شناخت مفهومی، مفهوم حقیقت را محفوظ نگاه می‌دارد و آن را به اثر هنری بسط و توسعه نمی‌دهد انتقاد می‌کند (در توافق با دیدگاه شلایرماخر درباره هرمنوتیک).^{۴۳} معهذاً، انتقاد کانت نمی‌تواند تحت شمول روش تاریخی باشد.^{۴۴}

هر کس که خواهان فراگیری علمی است باید در روش‌شناسی آن علم، مهارت یابد.^{۴۵} اما پرسش اساسی این است که آیا کاربرد یک روش در هرمنوتیک به دلیل انفکاک‌پذیری آن از فهم حاصلی خواهد داشت یا خیر. در توافق با هوسرل، ذهنیت در تقابل با عینیت نیست زیرا این تلقی از ذهنیت خودش با اصطلاحات عینی قابل درک شده است. تحویل استعلایی که از سوی هوسرل مطرح شده و به ورای هضم کانتی تقابل میان رآلیسم و ایده‌آلیسم و نیروی داوری گذر می‌کند، عبارت است از «محتوای داوری شده نیروی داوری به مفهوم دقیق کلمه» که چیزی نیست غیر از آنچه ما به طور معمول به آن نیروی داوری به مفهوم دقیق کلمه می‌گوییم.^{۴۶} از نظرگاه تفسیر هرمنوتیکی این مطلب در بدو امر به مضمون محتوای نیروی داوری مربوط می‌شود. این مساله معضلی برای مفهوم متن ایجاد نمی‌کند زیرا در هر تجربه داوری می‌توان به بافتار استناد کرد. از نظر هوسرل «نوئما» که ریشه در واقعیت دارد می‌تواند مقهور و مغلوب انضمامیت تام در داوری شود، زیرا «نوئما»ی عمل عرضه کردن به بخشی از عمل جزئی داوری مبدل می‌شود.^{۴۷}

تجربه پیش اسنادی هوسرل، ظاهراً فارغ از ساختار اسناد نیست. هایدگر حق داشت که یک «پیشداوری هستی‌شناسانه» را که در ساختار بنیادی تفکر بنیادی هوسرل عمل می‌کند مشاهده کند، امری که نهایتاً ایده کلی پدیده‌شناسی تقویمی را تحت تاثیر خود قرار داد.^{۴۸} هوسرل با گفتن اینکه هر معنایی از موجود باید در تحلیل تقویمی قابل ارایه باشد و اینکه دازاین در تفکر او صرفاً به صورت دازاین دیداری (*eidōs*) مورد بحث قرار می‌گیرد،^{۴۹} از این انتقاد می‌گریزد. یافتن نقطه‌ای که هایدگر از آنجا به رویارویی با ایده‌آلیسم پدیدارشناسانه هوسرل بپردازد، چندان آسان نیست.

در حقیقت پروژه هایدگر در وجود و زمان نیز خود، تماماً صرف‌گریز از معضل شامل

استعلایی نبود. نظریه هستی‌شناسی بنیادی و بنیاد آن در دازاین با «هستی با» سر و کار دارد و تحلیل دازاین، در نگاه اول صرفاً به نظر می‌رسد که بعد و جهت تازه‌ای را در بطن پدیدارشناسی استعلایی ایجاد می‌کند.^{۵۰} اما هایدگر تحت عنوان هرمنوتیک رویدادگی، به پدیدارشناسی استمثالی آیدتیک هوسرل این ایراد را وارد می‌کند که یک پدیدارشناسی هرمنوتیک باید نظریه رویدادگی را نیز که فی‌نفسه یک امر دیداری یا آیدوس نیست، در برگیرد. پدیدارشناسی هوسرل که پیوسته بر ایده محوری من‌اولیه (*proto-I*) تاکید می‌ورزد، بدون محافظت از نظریه تفسیر قابل قبول نیست به ویژه این که این آیدوس فقط با قلمرو استمثالی ماهیات کلی همراه است. پدیدارشناسی باید به نحو هستی‌شناسانه‌ای بر رویدادگی دازاین مبتنی باشد و این موجود نمی‌تواند از چیز دیگری منتج شود.^{۵۱}

با وجود این رویگردانی تام هایدگر از بازاندیشی و جهت‌گیری پیوسته این بازاندیشی به سوی «وجود» یعنی بازگشت یا *kehre* اختلال جدی در دیدگاه او به مثابه نتیجه غیرمستقیم انتقاد از مفهوم هوسرلی تامل استعلایی ایجاد نمی‌کند، مفهومی که تاثیر یکباره‌ای بر روی وجود و زمان نداشت.^{۵۲} اما تفکر گادامر، آرمان هوسرل در مورد هستی‌شناسی استمثالی را تا حدی به موازات تحقیقات استعلایی نظام‌مند در خود جای داده است. در اینجا، توجه فلسفی نهایتاً در راستای تکمیل نظریه تحویل استعلایی قرار می‌گیرد که تنها در سطح بالاتری از دسترسی بی‌واسطه فرد به ابژه می‌توان بدان پی برد. این پرسش پیش می‌آید که چگونه آگاهی ما از ماهیات تابع پدیدارشناسی استعلایی باقی می‌ماند اما این مساله امکان تبدیل پدیدارشناسی استعلایی را به یک علم معمولی درباره ماهیت نفی نمی‌کند.^{۵۳}

هایدگر خط مشی هوسرل را از پدیدارشناسی استمثالی به پدیدارشناسی استعلایی دنبال نکرد بلکه به تفسیر پدیدار در نسبت با ذوات آنها وفادار ماند. پدیدارشناسی او تحت عنوان هرمنوتیک منبعث از یک دازاین مفروض به منظور تعیین معنای وجود است، اما در حال حاضر صورت یک هستی‌شناسی بنیادین را به خود گرفته است.^{۵۴} او با طرح بحث دقیق ریشه‌شناسی واژه‌های پدیدار و لوگوس نشان داد که پدیدارشناسی باید به صورتی باشد که در آن اجازه داده شود آنچه خود را آشکار می‌سازد از درون خودش دیده شود و به همین طریق خود را به واسطه خود آشکار کند.^{۵۵} یک مفهوم روش‌شناسانه به طرز اصیل‌تری پرورده و بسط داده شده و به نحو فراگیرتری اصول آن علمی را که باید هدایت و رهبری کند تعیین می‌کند و به نحو عمیق‌تر و بنیادی‌تری ریشه در مناسبات میان خود اشیا دارد؛^{۵۶} این در حالی است که اگر فهم صرفاً به خود اشیا محدود باشد، تا آنجا که آنها با داوری‌های موسوم

به نخستین فی‌نفسه تطبیق می‌یابند، اشیا فی‌نفسه نمی‌توانند ورای داوری‌هایی که درباره رویدادهاست، ارجاع داده شوند.

آموزه شی فی‌نفسه شامل امکان تغییر مداوم از یک جنبه شی به جنبه دیگر است که به تنهایی آرایه واحدی از تجربه را امکان‌پذیر می‌سازد. همانگونه که گادامر بیان می‌دارد، نظریه هوسرل درباره شی فی‌نفسه باید براساس پیشرفت هرمنوتیکی دانش ما درک شود. به عبارت دیگر در بافتار هرمنوتیکی شی در خود، نمادی از متن درخود است. در اینجا پدیدارشناسی به معنای درک متن است به نحوی که هر تفسیری درباره متن در وهله اول باید به مثابه عرضه و آرایه مستقیم متن در نظر گرفته شود و سپس تشریح نسبت آن با سایر متون مورد ملاحظه قرار گیرد.

هایدگر این روش را 'پدیدارشناسی توصیفی' نامید که در بنیاد خود همانگویانه است.^{۵۷} او توضیح داد که واژه 'پدیدار' در زبان یونانی در درجه اول دال بر آن چیزی است که شبیه به چیزی به نظر برسد و در درجه دوم دال بر 'مانند' یا 'همانندی' است (*das Scheinbar, der Schein*). او هر دوی این تعبیرها را از نظر ساختاری از درون به هم متصل می‌دانست که کاری با آنچه موسوم به 'نمود' یا نمود صرف بود ندارد.^{۵۸} براساس مفهوم متعارف پدیده، تعریف 'نمود' به عنوان 'رجوع به' می‌تواند به مثابه بیان اوصاف علایق پدیدارشناسانه در متن در خود و برای خود دانسته شود. ما تنها از رهگذر رجوع به متن در خود می‌توانیم پدیدارشناسی حقیقی‌ای مبتنی بر نمود داشته باشیم. اگرچه این نظریه مستلزم معنای وسیعی از نمود اعم از آنچه به عنوان ذات به آن اشاره می‌شود است.

هایدگر می‌گوید که آنچه عمل اشاره کردن باید آشکار بسازد خود برای خود است. به علاوه نمود 'چیزی' به معنای خود-آشکارگی نیست بلکه به این معناست که خود چیز خود را از طریق چیزهایی که خود را آشکار می‌سازند عیان سازد. بدین ترتیب هایدگر تاکید می‌کند که آنچه خود را نمایان می‌سازد خودش را عیان نمی‌سازد و هر چیز که نتواند خود را عیان سازد هرگز نمی‌تواند ظاهر شود (*Was sich in der Weise nicht zeigt wie das Erscheinende, kann auch nie scheinen*). به عبارت دیگر در حالی که نمایان شدن هیچگاه به معنای خود-عیان شدن یا خود-آشکارگی پدیدار نیست اما این نمایان شدن پیشاپیش با چیزی که خود-عیان است مشروط شده است (یعنی از طریق آنچه خود را عیان می‌سازد). این عیان کردن خود به معنای نمایان ساختن خود نیست بلکه عمل نمایانگری را ممکن می‌سازد.^{۵۹} پس نمایانگری به معنای میان‌آوری خود (*das sich melden*) از طریق چیزی

است که خود را عیان می‌سازد.

همچنین یک پدیدار نمی‌تواند به واسطه واژه «نمود» معرفی یا تصور شود اگر تلویحاً اشاره به آن داشته باشد که در آن چیزی نمایان می‌شود بدون آنکه خودش یک نمود باشد. این چیزی که در آن چیزی نمایان می‌شود، به معنای چیزی است که در آن چیزی خود را ظاهر می‌سازد بدون آنکه خود را عیان کند، به عبارت دیگر بدون آنکه خودش یک «نمود» باشد (نمود دال بر خود-عیانی و خود-آشکارگی ای است که ضرورتاً با آنچه «در آن» چیزی خود را نمایان می‌سازد همراه می‌باشد). براساس این استدلال پدیدار هرگز نمود نمی‌یابد اگر چه این مطلب این واقعیت را نفی نمی‌کند که هر نمودی مستقل از پدیدار است.^{۶۰}

این روش پدیدارشناسانه در هرمنوتیک مبتنی بر تعریف مفهوم پدیدار به کمک نمود است، که نمی‌تواند به وضوح «متن در خود» را از «متن برای خود» قابل تشخیص سازد. «متن برای خود» یعنی «متن در خود» به مثابه آنچه در درون هرمنوتیک تفسیر آورده شده است. تفکر اصلی هایدگر متمایل به این موضوع مشکل با ملاحظه مفهوم نمود به مثابه امری مقدم بر پدیدار است.

از سوی دیگر، متنی که در هرمنوتیک درک می‌شود همواره در متن تفسیر شده حضور دارد. این متن خود را با تجهیز پدیدارشناسانه از طریق تفسیری که دوباره به متن باز می‌گردد، عیان می‌سازد. بدین ترتیب ما باید «سایر متونی» که فراسوی متن نامکتشف هرمنوتیک هستند و جایی را که مختص خودآشکارگی در خود است تثبیت و مشخص کنیم. آنچه «متن در خود» خوانده می‌شود، نمایان شدن متن هرمنوتیک در متن تفسیر شده را ممکن می‌سازد؛ «متن تفسیر شده» باید به متن هرمنوتیکی ارجاع داده شود نه بالعکس.

از نظر هایدگر، مهمترین مشخصه روش‌شناسی پدیدارشناسی هرمنوتیکی، کشف معنای خاصی از لوگوس است. این مشخصه براساس شیئیت آنچه باید به واسطه تعیین علمی هر متنی توصیف شود نیز قابل شناسایی است. تنها از طریق این متن‌سازی پدیدارشناسی است که می‌توان هر دو دلالت عادی و صوری پدیده را به نحوی داشت که آن دو نیز، گویی پدیده خود را در یک ذات چونان که خود را در خود و برای خود عیان می‌سازد آشکار می‌کند، نمایش یک وجود مستقل حقیقتاً یکی شده باشند. با وجود این، همانطور که هایدگر توضیح داده است هر زمان که چیزی آشکارا به واسطه ذات خود نمایش داده شود، آن هم در حالی که با آنچه خود را آشکار می‌سازد همراه باشد اصلاً خود را

آشکار نمی‌سازد بل پنهان می‌ماند.^{۶۱}

ریکور تنها در یک سطح ثانوی از هوسرل پیروی می‌کند یعنی از پدیدارشناسی استمثالی یا آیدتیکی که جانشین پدیدارشناسی توصیفی می‌شود (که دل‌بستگی اصلی تاملات دکارتی و ایده‌های هوسرل بود) پدیدارشناسی استمثالی چه نقشی را می‌تواند در هرمنوتیک متن بازی کند؟ ریکور در این زمینه مسیر طولانی‌تری را می‌پیماید و در این مسیر پیش از هر چیز فلسفه هرمنوتیک مجاز است که با رویکرد روشمند کلاسیک نسبت به متن در تضاد قرار گیرد. او پدیده‌شناسی را پیش‌فرض حیاتی نظریه هرمنوتیک می‌داند.^{۶۲} به عبارت دیگر علاقه ریکور به توجیه معرفت‌شناختی روش‌ها و فنونی است که مستقل از هرگونه بنیاد و زمینه هستی‌شناسانه‌ای بسط و تکامل یافته باشد زیرا هیچ زمینه و اساس میانجی‌گرانه و واسطه‌ای میان‌گفتمان‌ها به عنوان امری مقدم و پیشینی قابل فرض نیست. او به خصوص این هراس را دارد که مبادا هرمنوتیک هستی‌شناسانه مبدل به گفتمان مستقل دیگری شود.^{۶۳} بنابراین هرمنوتیک فلسفی باید خود را از قواعد و اصول روش‌شناسانه متمایز سازد.^{۶۴}

از نظر گادامر، هرمنوتیک فلسفی در نهایت سطح بی‌خویشتنی از گفتمان است. این مطلب بعدها توضیح داده خواهد شد که بر اساس این نظریه، اعتبار فلسفی متن نه در «صیورت خود» بل در «صیورت دیگری» قرار دارد. به علاوه، می‌توان درباره تبدیل هرمنوتیک روش‌شناسانه به یک ابزارسازی فراگیر تجربه فکر کرد که مانع گشودگی به بازیافت تازه و اصیل گذشته می‌شود. یک پدیده‌شناسی هرمنوتیک فلسفه را در معرض خطر و آینده را دهشتناک می‌داند. این مسئله همانگونه که هوسرل بیان داشته حکایت از نیاز به تأمل تاریخی در این خصوص می‌نماید.

زبان چیزی بیش از آگاهی‌گورنده است و بنابراین بیش از یک عمل ذهنی است. بازی اساساً مقدم بر آگاهی بازیکن است و نمایانگر مرتبه‌ای است که در آن حرکت پس و پیش بازی از خود آن پیروی می‌کند. از این مفهوم اصیل بازی چنین نتیجه می‌شود که نه تنها هرمنوتیک فاقد هدف و مقصد می‌باشد بلکه آن فاقد مجاهدت فهم است.^{۶۵} در واقع بازی توسط خودش انجام می‌شود، بازی از نظر پدیدارشناسانه (نه به طور معمول) به غیبت محتوای اشاره دارد، ساختار بازی آگاهی هرمنوتیکی را در خود جذب می‌کند.

البته فکر [سلطه] فلسفه علمی هنوز تسلیم نشده است. کتاب بحران اثر هوسرل بازتاب تغییر خاصی در اعتماد اولیه او به این مساله بود که «وضعیت حیات در پایان سراسر کاملاً فاقد موضوع می‌شود، [و این] توانسته برای او بنیادی برای فلسفه به مثابه یک علم کاملاً

دقیق فراهم کند^{۶۶} در نتیجه به نظر گادامر در تقابل با روش‌های نوعاً علمی روش پدیدارشناسی با چیزی سر و کار دارد که هیچ بنیادی ندارد؛ و این مطلب ناشی از تجربه‌ای استعلایی است نه آنکه نتیجه استنتاج استقرایی باشد؛ پدیدارشناسی باید در وهله اول و پیش از هر چیز بنیاد خود را بیافریند.^{۶۷}

اگر چه فراخوان پدیدارشناسی برای فلسفه به مثابه یک علم دقیق در ارضای نیاز عمومی به جهان بینی ناتوان است، اما گادامر همچنان معتقد است که چشم انداز فلسفی مخصوص هر کسی، از رهگذر توصیف معنای اولیه پدیدارشناسی درخشیدن می‌گیرد. به علاوه او فلسفه و پدیدارشناسی را یکی می‌کند وقتی می‌گوید: «به سادگی نمی‌توان در فلسفه فن روش شناسانه‌ای یافت که فرد بتواند مستقلاً آن را از طریق کاربردهایش فراگیرد و همچنین نمی‌توان پیامدهای فلسفی این کاربردها را طرد و حذف کرد.»^{۶۸}

هیچ معنای واحدی از پدیدارشناسی وجود ندارد زیرا هر کس درباره آنچه واقعاً معنا می‌دهد، دیدگاه خودش را دارد. پس آیا گادامر خود را در دام بازشناسی تاملات مختلف درباره پدیدارشناسی به جای یک پدیدارشناسی واحد، نینداخته است؟ او اذعان دارد به وجود «سلسله مراتبی از خود-بین‌ها و پداهت‌ها» که با یک «انسجام نظام‌مند» یگانه شده است. تحدید پدیده محض در وهله اول ابعاد پدیدارشناسانه مساله را باز می‌کند. حس نیاز به دانایی صرفاً با ایجاد تمایز میان ذات و امر واقع ارضا نمی‌شود. در تحلیل نهایی، همچنانکه پیشتر اشاره کردیم و همانگونه که هوسرل در بحران عنوان می‌کند مشروعیت جستجوی امر خود-پیدا، تنها مشروعیت باور به سرورش غیبی است. برای رسیدن به دانش یقینی‌تر تحویل بیشتری مورد نیاز است، یعنی چیزی که در درون آنچه در شهود خود-آشکار داده می‌شود شاخص می‌گردد چنانکه گویی نبود آن غیر ممکن و محال است.^{۶۹} همانطور که گادامر تاکید می‌کند، تنها از طریق این «امریقینی بی چون و چرا» می‌توان این توقع را که فلسفه علمی دقیق باشد، برآورده ساخت.^{۷۰} و تنها در این صورت دیگر مهم‌ترین وظیفه فلسفه نسبی‌نگری و ایجاد شکاکیت نخواهد بود.

ما پذیرفته‌ایم که پدیدارشناسی تحلیلی نظری - تبیینی و عملی از متعلقات حسی فراهم می‌آورد. پدیدارشناسی خود را در حد موضوع صرف تنزل نمی‌دهد تا مشاهده گر چگونگی تحقق چنین نظریه‌ای در یک محیط خاص و در یک زمان و مکان خاص باشد، بلکه یک شرح وجودی هرمنوتیکی از ادراک حسی فراهم می‌کند. ما در جریان این تحول تحقیق پدیدارشناسانه، باید درک جدیدی را نسبت به متعلق حسی بر مبنای پرسش از

موجود، داشته باشیم چه هدف تحویل پدیدارشناسانه صرفاً هدایت دیدگاه ما از موجودات به موجود نیست بلکه غایت آخر مطرح کردن ایجابی خودمان در جهت وجود فی نفسه است.

از دیدگاه هایدگری، هرمنوتیک مقوله‌ای پدیدارشناسانه نیست. بنابراین اصطلاح «هرمنوتیک» که توسط هایدگر در دوران اولیه اندیشه او به کار رفته است، قابل تقلیل به یک روش‌شناسی نیست بلکه ناظر بر نظریه تجربه واقعی‌ای است که تفکر را چنین می‌داند.^{۷۱} از نظر هایدگر روش پدیدارشناسانه دارای سه مولفه بنیادی است. تحویل، ساخت و تخریب. هر سه این مولفه‌ها از نظر محتوا و مضمون به هم وابسته‌اند و دلستگی متقابل آنها به یکدیگر مبنای احتمالی پیدا می‌کند. در فلسفه، ساختن مستلزم تخریب است، بدین معنا که، ساختن مستلزم شالوده شکنی آن مفاهیم سنتی می‌باشد که از دوره‌های تاریخی به سنت منتقل شده است. اما این شالوده شکنی نباید به معنای نفی سنت تلقی شود؛ بلکه از آنجا که شالوده شکنی همراه با ساختن است، شناخت فلسفی ما یقیناً شناختی تاریخی است و تاریخ فلسفه با تلقی از فلسفه به مثابه یک علم یا تلقی از آن به منزله پژوهشی پدیدارشناسانه همراه است.^{۷۲}

تحویل پدیدارشناسانه عبارت است از روش هدایت دیدگاه پدیدارشناسانه از یک دیدگاه طبیعی نسبت به انسان که زندگی او را متشکل از جهان اشیا و اشخاص می‌داند، به شرایط استعلایی آگاهی و تجارب نوئیک-نوئمای آن. یک متن عیان شده است هر زمان که یک نظریه پدیدارشناسانه تفسیر یقیناً مصداق یابد، اگر چه بافتارهایی برای متون وجود دارد که این بافتارها شرایط واقعی و بیرونی تجربه هرمنوتیکی را به طور قطع تنظیم و تدوین می‌کنند. پایه‌های بنیادی متون پس از حل تحویل پدیدارشناسانه به شرایط واقعی تجربه هرمنوتیکی تبدیل می‌شوند.

هوسرل این تجربه را روش کاری عمومی برای بازگشت به زندگی و عامل طرد محدودیت‌های روش‌هایی قرار داده بود که از جهت علمی مورد حمایت قرار گرفته‌اند، (این روش‌ها، روش‌های علوم انسانی را نیز در برمی‌گیرد). در واقع تحلیل هوسرل از جهان زیسته به مساله عینیت یعنی یک پیش زمینه کاملاً تازه بود. «علم هر چیزی می‌تواند باشد مگر امر واقعی برای شروع.» هایدگر در ورای عینیت استعلایی، موضع بنیادینی نسبت به وجود اتخاذ می‌کند. او با فرض ماهیت روش شناسانه خاص علوم تاریخی در توافق با هوسرل (و در برابر دیلتای) معتقد است که موجود تاریخی نباید از موجود طبیعی متمایز

گردد.^{۷۳} بر این مبنا هیچ نیازی به جدا ساختن علوم طبیعی از علوم و شناخت تاریخی که فلسفی نیز می‌باشد و همچنین روش‌های این دو حوزه از علوم وجود ندارد.

باید اذعان کنیم که هرمنوتیک تنها در صورتی می‌تواند به صفت پدیدارشناسانه متصف شود که در نظر داشته باشد که ماهیت عمل تفسیر، فهم عملی است که در دنیای تاریخی تعیین گردیده است. از آنجا که فهم با بودن - در - جهان تعیین می‌یابد، پدیدارشناسی به مثابه یک روش هرمنوتیکی در زبان تحقق می‌یابد یعنی در جایی که از افق بودن - در - جهان پرده برداری می‌کند.

درک پدیدارشناسانه باید توجه خود را به یک موجود معطوف کند از آن جهت که وجود این موجود از این طریق تحقق یافته و قابلیت موضوعیت می‌یابد. چنین درکی از موجود همواره به آغاز باز می‌گردد و ضرورتاً به موجود روی می‌آورد، اما پس از آن از موجود جدا می‌شود و به هستی خود باز می‌گردد. این بازگشت به پشت یا تحویل دیدگاه تحقیقی از درک خام از موجود به وجود همان تحویل پدیدارشناسانه است و می‌توان آن را روش پدیدارشناسانه خواند.^{۷۴} تحویل پدیدارشناسانه همین روش هدایت دیدگاه پدیدارشناسانه است یعنی بازگرداندن نگرش طبیعی نسبت به انسان که بر اساس آن زندگی او در احاطه جهان اشیا و اشخاص است، به حیات متعالی آگاهی و تجربه‌های او از رخداد‌های نوئیک - نوئماتیک. اگر این مطلب در یک رویکرد هرمنوتیکی مورد بررسی قرار گیرد، به معنای بازگرداندن دیدگاه پدیدارشناسانه از درک موجود به «فهم هستی و وجود» موجود است.^{۷۵} پدیدارشناسی نامی است برای روش هستی‌شناسی، یعنی روش فلسفه علمی که عبارات آن مانع هرگونه نظریه‌ای درباره موجود هستند.^{۷۶} به منظور بازگشت به داده پدیدارشناسانه بما می‌باید از هرگونه نظریه‌ای درباره ساختار متافیزیکی صرف نظر کرد. بنابراین تحویل پدیدارشناسانه ارتباط نزدیکی با پوخته یعنی تعلیق هرگونه تفسیر و از آنجا فهم و کاربرد دارد. روی دیگر سکه مواجهه بی‌میانجی با وجود در سکوت و خاموشی. اما تحویل استعلایی به معنای تعلیق کلیه «مراجع موجود» هرمنوتیک‌ها نیست، بل این تحویل موجب رهایی کلیه مراجع تفسیر شده می‌گردد. تحویل نباید بیش از حد ساده انگاشته شود؛ اهداف آن، تحویل به یک اصل واحد نیست بلکه به نحوی بی‌غرضانه به بحث درباره دارایی‌های پدیده خود - داده می‌پردازد. بدین ترتیب، هیچ تضاد واقعی میان تحویل هوسرلی از پوخته که به مثابه جستجوی اصلی واحد دانسته شده و برداشت کلی هرمنوتیک از پدیده خود - داده، وجود ندارد، با این مضمون که ثابت می‌کند که منشا

هرمنوتیک در تحویل پدیدارشناسی هوسرلی نادیده گرفته نشده است.

اپوخته پدیدارشناسانه بدان معناست که هر تفسیر علمی از جهان باید متوقف شود، به طوری که از تمامی ملاک‌های تفسیر علمی مطلقاً پرهیز شود. از آنجا که حقیقت هرمنوتیکی به واقعیت‌های متون مربوط می‌شود، تفسیر علمی باید در داخل پرائنتز قرار گیرد. اپوخته تلقی از متن را به مثابه آنچه خود را در تفسیر نشان می‌دهد تعدیل می‌کند به طوری که می‌تواند برای تحلیل‌های علمی بیشتر به کار گرفته و ارزشمند باشد. در تجربه هیچ گونه اعتباری به طور کل وجود ندارد؛ این مساله باید در پرائنتز قرار گیرد. بنابراین، هر علمی به مثابه رویکرد به متن، بی اعتبار است و باید در پرائنتز قرار گیرد.

به رغم این دقایق، گادامر یادآور می‌شود که پدیدارشناسی کمابیش به مثابه عادت‌های فکری فلسفه معاصر مورد انتقاد قرار گرفته است. اگرچه پدیدارشناسی در پی پرهیز از هر ساخت موجهی است و سعی دارد تا نظریه‌های فلسفی را تابع تجربه‌های نقادانه سازد، معهداً این پدیدارشناسی از نظر گادامر ساختی مبتنی بر پیشداوری دارد چرا که به عنوان مثال تلاش می‌کند تا تمام پدیده‌های اجتماعی انسان را از یک اصل واحد استخراج و استنتاج کند.^{۷۷}

از این رو، پدیدارشناسی با مشکل محدودیت آرمان خود یعنی «ابتنای نهایی» مواجه می‌شود. «سرآغازگرایی» که با خصلت خود ارجاع پدیدارشناسی به مثابه علم آگاهی محض همراه است و همچنین «سرگشتگی» که با خود - تقویمی زمانمندی همراه است کل پروژه پدیدارشناسی استعلایی را بر لبه پرتگاه قرار می‌دهد.^{۷۸} شاید به همین دلیل است که گادامر می‌گوید کتاب بحران اثر هوسرل تلاشی است برای ارایه پاسخی اجمالی به وجود و زمان.^{۷۹}

پژوهشی درباره موقعیت روش هرمنوتیکی

هرمنوتیک به منزله علمی درباره موجود اساساً از نظر روش از کلیه علوم طبیعی و حتی انسانی مجزاست. هرمنوتیک به مثابه دغدغه تفسیر فلسفه نمی‌تواند تنها مبنای روش‌شناسانه آنچه علوم انسانی خوانده می‌شود، باشد. روش علوم انسانی در اینجا مورد بحث نیست.^{۸۰} به عنوان مثال هرمنوتیکی که توسط گادامر بسط و توسعه یافت، روش‌شناسی علوم انسانی نیست. پدیده هرمنوتیک از اساس به طور کلی مساله روش نیست.^{۸۱} پدیده هرمنوتیک به ورای آگاهی حاصل از علوم انسانی گذار می‌کند تا بازتاب فهمی از چیستی علوم انسانی باشد. همچنین هرمنوتیک هنر یا فن فهم نیست، زیرا در صد

مقرر داشتن علوم پیشبرد زندگی نیست. در زمینه تاریخ علوم انسانی که محصول انواع مختلف تجربه‌هایی است که خارج از حوزه علوم طبیعی قرار می‌گیرند گادامر به بحث در این باره می‌پردازد که آیا هرمنوتیک به خطابه نزدیک‌تر است یا به منطق و روش علوم انسانی. پژوهش درباره تاریخ این علوم همچون زیان‌شناسی نشان می‌دهد که مفهوم روش اساساً مفهوم علم را در معرض طبیعت هستی انسانی قرار می‌دهد و بدین ترتیب آن را منحل می‌سازد.^{۸۲}

باز اندیشی هرمنوتیکی به واقع در خدمت تلاش روش‌شناسانه واحدی در علم است که هدایت پیش‌فهم‌ها در علوم را به وضوح آشکار می‌سازد و بدین وسیله ابعادی از عمل پرسش را باز می‌کند. در عین حال، در هرمنوتیک هیچ راهی نیست تا فهم صرفاً مصرف‌کننده ابداعات و اطلاعاتی باشد که از طریق علم حاصل شده است. برعکس، این فهم با در نظر گرفتن کلیه روابط انسانی نسبت به جهان، به مثابه نقطه‌ای از ارزشمندی مستقل در درون علم پایدار می‌ماند و در مقابل بازتفسیری که بخواهد آن را به منزله یک روش علمی تفسیر کند مقاومت می‌کند.^{۸۳}

با این‌که، نگرش علوم تاریخی به روش و تأثیری که از طریق نمونه موفق علوم طبیعی گرفته است، بازاندیشی فلسفی را به تحدید کلیت تجربه هرمنوتیکی به شکل علمی آن هدایت کرده بود، تا پیش از گادامر، حد‌نهایی یگانگی تجربه‌های بنیادی هرمنوتیکی نشان داده نشده بود، چه در کارهای ویلهلم دیلتای و چه در تحقیقات شوکاتی‌ها. از نظر گادامر، محدود کردن مفهوم فهم به فهم وجودی از سوی هایدگر، یا به عبارتی محدود کردن آن به تعیین مقوله بنیادی وجود انسان، باید به مثابه محرک اساسی تجربه بنیادی هرمنوتیکی دانسته شود. این مطلب گادامر را به اعتلای بحث روش رهنمون می‌سازد و موجب می‌شود تا قاعده‌بندی جدید و گسترده‌ای از هرمنوتیک توسط وی ایجاد شود.^{۸۴} تنها در پرتو این تلاش است که یگانگی روش‌شناسانه علوم انسانی در میان علوم انسانی تاریخی و علوم طبیعی، مشروعیت بنیادی پیدا می‌کند.

این پرسش هرمنوتیکی «پیش از هر چیز، در پی کشف و آگاهی از چیزی است که مجادلات روش‌شناسانه نمی‌تواند از عهده آن برآمده یا حتی آن را کتمان کنند و نادیده بگیرند، چیزی که در مقام امری مقدم و زمینه‌ساز، علم مدرن را در قید و بند محدود نمی‌کند.^{۸۵} برخی اوقات گادامر این مساله را «معضل درون‌ماندگاری پدیدارشناسانه» می‌خواند؛ او همچنین اذعان دارد که کتابش از نظر روش، پدیدارشناسانه است. با این‌همه

توضیح نمی‌دهد که چگونه پدیدارشناسی هرمنوتیک به مساله بنیادی فهم موجود می‌پیوندد.

در وهله اول لازم به ذکر است که تقدم مساله معرفت نشان می‌دهد که چگونه نظریه روش از اساس محدود است.^{۸۶} این مساله به مثابه نقطه شروعی برای کلیه استدلال‌های ما نمایان می‌شود. چیزی به عنوان روش آموختن پرسیدن یا آموختن فهم آنچه پرسیدنی است وجود ندارد. سقراط به ما می‌آموزد که دانشی اهمیت دارد که کسی بدان آگاهی ندارد.^{۸۷} نکته بسیار مهم و اساسی این است که دانش مهم حتی زمانی که هیچ کس به هیچ طریقی به آن آگاهی نیابد، باز هم دانش باقی می‌ماند.

نقطه تقابل سنت افلاطون و ارسطو با توجه به مساله معرفت بسیار کمتر از پیش قابل تصدیق است. هر دو تحت سلطه ضرورت تداوم پرسش سقراطی از خیر هستند. بنابراین مضمون دیالوگ‌های افلاطونی بر سطح مفهومی ارسطویی قابل ترسیم است. گادامر معتقد است که دیالوگ‌های افلاطون هم عصری خاصی با زمانه ما دارند چرا که این دیالوگ‌ها همانند هر شاهکار بزرگ هنری موجب اعتلای زمانه و روزگار خود شدند.^{۸۸} درگیری ماندگار میان دانش نظری و عملی شاهدی است بر تداوم پرسش سقراطی که افلاطون و ارسطو را به یکدیگر و هر دو را به انسان معاصر نزدیک کرده است.^{۸۹}

یک پرسش بنیادی وجود دارد در این باره که چگونه معرفت به شیوه روش‌مندانه قابل حصول است. وظیفه پیچیده هرمنوتیک نه بر یک نمونه عملی روش‌مندانه تاریخ هنر و تحقیق تاریخی بنیاد نهاده شده است و نه بر آگاهی از روش، بلکه این وظیفه نظریه‌ای فلسفی درباره پی‌ریزی یک استدلال است تا جایی که آن نیاز فلسفی علم و روش بازشناسی خصلت متمایز خود در پیش زمینه اگزستانس انسانی باشد.^{۹۰} باید متذکر شد که اگرچه گادامر در حقیقت و روش پرسش زیبایی‌شناسانه‌ای را مبنای تامل قرار می‌دهد و بعضاً بدان موضع باز می‌گردد، این مساله بیشتر نقشی تابعی و درجه دوم در تکامل پژوهش‌های او باز می‌کند. زیبایی‌شناسی باید در هرمنوتیک مستغرق شود.^{۹۱} به نظر گادامر هرمنوتیک از اساس با نگرش نظری در جهت عمل فهم متون سر و کار دارد و در جهت تجاربی که در متون مورد تفسیر قرار گرفته است.^{۹۲} گادامر فهم را بخشی از روندی می‌داند که در آن معنا موجودیت می‌یابد، و در آن معانی کلیه گزاره‌های هنر یا سایر جنبه‌ها و ابعاد، شکل گرفته و کامل می‌شوند. بنابراین، در بخش سوم اثر خود، مطالعه فهم عملاً با آنچه فهم از متون دانسته شده است یکی است.^{۹۳} این مطلب بدان معناست که بدون فهم متن، هیچ وضعیت و

موقعیت عملی از فهم وجود ندارد که با هرمنوتیک قابل رفع و رجوع باشد.

از سوی دیگر، گادامر تلاش می‌کند تا آگاهی اثرگذار تاریخی (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) نیز مانند پرستی زیبایی‌شناسانه، آنگونه که با موجود در مقوله هرمنوتیک ترکیب شده است، سازمان‌دهی شود، نه آنگونه که با خود فهم ترکیب شده است. او می‌گوید: «آنچه در تفکر هایدگر منجر به «بازگشت» شده بود، تا آنجا که من فکر می‌کنم، تلاشی بود برای توصیف افق تجربه خود - فهمی ما و یا آگاهی تاریخی اثر گذار که به معنای ترجیح بودن به آگاه بودن بود.»^{۹۴}

آگاهی تاریخی اثرگذار در جستجوی آگاه شدن از داوری‌های پیشینی و تحت نظم درآوردن پیش فهم هاست؛ بر این اساس از عینیت‌گرایی ساده لوحانه نیز به دور است.^{۹۵} در این خصوص، به نظر گادامر وظیفه سخن‌گویی توسط فهم و همچنین زمانه حاکم مدرن، جایگزین تحلیل تجربه هرمنوتیک به منزله آنچه از خود آگاهی می‌یابد می‌شود. گادامر می‌گوید مقصود او از آگاهی تاریخی اثرگذار ناگزیر بیشتر هستی است تا آگاهی، اگر چه موجود هرگز به طور کامل آشکار و ظاهر نمی‌گردد. تنها از رهگذر بازاندیشی هرمنوتیکی است که انسان یکسره از خود رها می‌شود و آنچه را در پیش فهم توجیه شده و آنچه در آن غیر قابل توجیه است آزادانه می‌تواند ارزیابی کند.^{۹۶} بنابراین به نظر گادامر، آگاهی هرمنوتیک در پی چیزی از حقیقت یادآوری و از طریق است که واقعی است و حتی واقعی خواهد ماند.^{۹۷} در این زمینه، هرمنوتیک می‌تواند از پیامدها و نتایج نظریه استعلایی آگاهی رها شود. این واقعیت می‌تواند از رهگذر نظریه هایدگر درباره زبان نیمه شاعرانه مورد مطالعه قرار گیرد؛ زبانی که وظیفه آن فراروی از زبان متافیزیک است که در آن آگاهی استعلایی از طریق سازگار کردن خود با رویه معمول خودش همچنان قابل تحقق است.^{۹۸} همچنانکه گفتیم هرمنوتیک خوب هرمنوتیکی است که کلام را به بیان شاعرانه و نه متافیزیکی بیاراید.

همانطور که قبلاً توضیح دادیم، فهم عبارت است از جای یافتن انسان در درون فراشد سنت به نحوی که گذشته و حال پیوسته به هم متصل می‌شوند. این مساله همان چیزی است که باید در مساله هرمنوتیکی معرفت تشریح شود، و همانطور که در حقیقت و روش هم مشاهده می‌کنیم، بعید است آن تحت سلطه مفهوم کلی روند یا روش باشد. شناسنده فهم نقشی در کنش و واکنش عمل مفسر ندارد بلکه زمینه مشترکی را تصرف می‌کند و آن را با سنت مرتبط می‌سازد؛ سنتی که از طریق آن فهم پیش فهم‌هایی را خوشه چین می‌کند که

گفتگو با متن را فعال می‌سازند.^{۹۹}

بیگانگی سنت، آنگونه که توسط رمانتیسم به نقد کشیده شد، به پیش فرض روش‌شناسانه بنیادی شیوه هرمنوتیکی تبدیل می‌شود. بدین ترتیب هرمنوتیک به «نگرش روشمند، کلی و عام در تحقیق درباره سنت مبدل می‌شود که تعاطی مضمون را به معنای آنچه باید فهمیده شود از پیش فرض می‌گیرد. اولین وظیفه هرمنوتیک این است که از طریق فهم بر این بیگانگی چیره شود. بنیاد علوم مدرن ارزش و اعتبار خود را از بازاندیشی هرمنوتیکی درباره از خودبیگانگی اخذ می‌کند و البته آگاهی بازاندیشانه از طریق مفهوم روش حاصل می‌شود. این فهم روانشناسانه - تاریخی، مطابق نظر شلایرماخر، عبارت است از بصیرت بی‌واسطه به موضوع و این تنها چیزی است که حقیقتاً «نگرش علمی روشمند» است. بنابراین هرمنوتیک نهاد جهانشمول روش تاریخی در علوم انسانی است.^{۱۰۰}

هر کس از چشم اندازه‌های هنجارآفرین در وضعیت عملی آگاه است، چشم اندازه‌هایی که در آنها انسان این وضعیت را به خاطر ارزش الزام‌آوری که دارد بیش از معرفت نظری تاب می‌آورد. (فلسفه عملی می‌تواند این آگاهی را به موضوع نظریه‌اش تبدیل کند، یعنی چیزی که ارسطو آن را یک فضیلت اخلاقی می‌دانست.) یک نظریه پرداز می‌تواند چشم اندازه‌ها را به طور کامل تنها از دریچه تحقق عینی آنها ببیند، البته تا آنجا که خود را در مقام کسی که ملزم به اعتبار چشم‌اندازها شده است، تجربه می‌کند. گادامر از این نظر ارسطو پیروی می‌کند که امکان بینش عمیق نظری آشکارا به واسطه حوزه امر عملی محصور و محدود شده است. همین امر در مورد علوم انسانی صدق می‌کند و بالاتر از آن در مورد شیوه کلی‌تر هرمنوتیک تفکر در باب موجود نیز صادق است. در این جا باید خاطر نشان ساخت که بدون آن معرفت علمی که از نگرشی روشمند حاصل شده باشد تحلیل نظری از امکانات فهم نمی‌توانست بازاندیشی عینیت‌سازی باشد که فهم را بر علم روش‌شناسی غالب سازد.^{۱۰۱}

موضوع مورد ارجاع هرمنوتیکی چیزی نیست که چه در نظر و چه در عمل به نحو اکمل توسط نوعی پدیدارشناسی چون پدیدارشناسی هگل تحقق یابد، بلکه این موضوع خود در فراشد هرمنوتیکی فعال است. بازی آزادانه تفسیر ما از موجود در نظرپردازی واقعی فلسفی قابل اجرا نیست. آموزه‌ای که توسط نگرش تاریخی فلسفه، همانند نگرش پدیدارشناسی، معطوف به خود اشیاست در اینجا مصداق مشابهی می‌یابد. واقعیت این است که در هرمنوتیک جایی برای تحلیل بدون پیشداوری از پدیده وجود ندارد تا از اساس در تقابل با تلقی سنتی کلاسیک از مفهوم شی قرار گیرد. همچنین مفهوم شی آنگونه که در هرمنوتیک

مورد بازاندیشی قرار گرفته است، چیزی بیش از مفهوم 'موجود' به ما می‌گوید. موضوع مورد ارجاع هرمنوتیکی بیشتر در مفهوم موضوع یا به زبان آلمانی *Sache* جای می‌گیرد، که مطابق نظر گادامر هر علتی است که پیشاپیش برتر آید.^{۱۰۲} این موضوع مورد ارجاع در اینجا نمایانگر موضوع مجادله آمیزی است که مورد تفسیر قرار می‌گیرد.

در ورای معرفت ایده آلیستی به اشیا در فلسفه هگل، تجربه زندگی و ایده‌ها گادامر را به این دیدگاه رهنمون ساخت که حقیقت یک گزاره منفرد صرفاً توسط رابطه واقعی صحت و مطابقت سنجیده نمی‌شود؛ بلکه این حقیقت در نهایت بسته به اصالت بنیاد آن است، زیرا معنای یک عبارت در آگاهی هرمنوتیکی صرفاً به آنچه بیان شده ختم نمی‌گردد.^{۱۰۳} دادگی اولیه مساله هرمنوتیکی می‌تواند با اصطلاحاتی نظیر پیش - داشت، پیش - بینش و پیش - مفهوم، مشخص و ملموس شود. ما باید همانطور که گادامر می‌گوید، نسبت به آنچه آگاهی تاریخی - هرمنوتیکی می‌خواهد دلمشغولی داشته باشیم. در واقع از نظر روش شناسانه، آگاهی نه مشغول شکل دادن به تصورات پیش‌بینی کننده بلکه مشغول آگاه ساختن این تصورات است تا فهم صحیح از خود چیزها به دست آید.^{۱۰۴}

هوسرل با تلقی موضوع هرمنوتیک به مثابه چیزی متکی و قایم به خود، تلاقی شهود و تبیین را درک می‌کند، اما از ترسیم تمامی پیامدهای آن عاجز می‌ماند.^{۱۰۵} در اینجا هر پدیدارشناسی عبارت است از توضیح بینه و تبیین. توضیح تجربه پدیدارشناسی غیر از فهم تجربی است و چیزی بیش از بینه‌ای نیست که توضیح و بسط یافته است. براساس این دیدگاه تجربه پدیدارشناسانه تنها به عنوان هرمنوتیک قابل درک است. در حقیقت پدیدارشناسی و هرمنوتیک هر یک دیگری را پیش‌فرض می‌گیرد مشروط بر اینکه ایده آلیسم پدیدارشناسی هوسرل در مقابل نقد هرمنوتیک تسلیم شود.^{۱۰۶} تنها در پرتو تفسیر است که چیزی تبدیل به یک واقعیت می‌شود و تنها در درون این روند است که ما می‌توانیم هر مشاهده‌ای را از موضوع، هرگونه که باشد، بیان کنیم.^{۱۰۷}

ریکور بیان می‌کند که چگونه در مواجهه میان شهود ماهوی و تفسیر تاملات دکارتی هوسرل نشان داده است که تفسیر در حد اعلا و نقطه اوج ایده آلیسم پدیدارشناسانه یعنی در بافت مساله غامض تقویم ضرورت می‌یابد. بنابراین اعتبار وجودی (*Seins geltung*) کاملاً در حیات استعلایی ضمیر من (*ego*) محصور است؛ آنچه برای من وجود دارد تمامی ارزشش به مثابه یک موجود، از خود من نشات می‌گیرد.^{۱۰۸} به نظر ریکور، پدیدارشناسی با خود - تفسیری ایده آلیستی اش نمی‌تواند به معنا و اهمیت قصدیت، بدین معنی که معنای آگاهی در

پس قصد و التفات قرار گرفته است، دست یابد. هرمنوتیک به مثابه نظریه متن نقش ریشه‌ای از سوژه به سوی جهان را بازی می‌کند.^{۱۰۹} در هرمنوتیک متن ریکور، سوژه دیگر ضمیر منی نیست که نسبت به جهان به مثابه منشاء بنیادی مسوولیت نهایی را داشته باشد. ذهنیت ارزش و اعتبار خود را در پایان فراشد هرمنوتیکی یعنی در لحظه کاربرد می‌یابد؛ جایی که موضوع اصلی تقویم هستی‌شناسانه ذهنیت متناهی، متکثر و تاریخی است.^{۱۱۰}

این پرسش همواره باقی است که آیا هرمنوتیک می‌تواند با علایق روش‌شناسانه همراه باشد یا خیر. اگر چه این علاقه روش‌شناسانه نگرش دیگری نسبت به هرمنوتیک را مجاز می‌شمارد که آن را جدای از قالب ضد روش‌شناسانه گادامر که در این مورد به نظر می‌رسد مرید مومن هایدگر است، قرار می‌دهد. این پرسش همواره وجود دارد که آیا تغییر مسیر پدیدارشناسی استمثالی به هرمنوتیک پدیدارشناسی در نهایت ارجح است. بر این سیاق، ریکور با برهان و دلیل کلیت و خلاقیت ناشی از تحلیل التفاتی را منطبق بر تجارب اثربخش و همچنین نتایج حاصله از بسط روش هرمنوتیکی به کار می‌گیرد تا آموزه استعلایی را زیر سؤال برد که بر مبنای ضعیف تحلیل باز نموده‌ها بنیاد نهاده شده است.^{۱۱۱} ریکور معتقد است که این پرسش، پرسش از تدارک برخی از انواع شهود تخیلی نیست، بل پرسش از تفکر، از مفاهیم مفصلی است که مدرک و مدرک را امکان‌پذیر می‌سازد، مفاهیمی که اگر نه در یک سیستم باز بلکه حداقل در یک ترتیب نظام‌مند، در هم تافته‌اند. این پرسش همچنین پرسشی از تسری و انتقال نیز هست، آن هم به وسیله شرح و بسط عقلانی، یعنی غنای «معنایی که همواره وجود دارد» و همواره بر شرح و بسط عقلانی مقدم است. براساس این واقعیت باید نتیجه گرفت که تمامی آنچه روش‌شناسی هرمنوتیکی نمایان می‌سازد راهی است که در آن هر آنچه توسط انسان گفته شده، مقدم بر فلسفه است. پیش‌تر هراکلیتوس در این مورد به ما هشدار داده بود، آنجا که گفت: «آن بزرگی که هاتف معبد دلفی است، سخن نمی‌گوید، پنهانکاری نیز نمی‌کند، او اشاره می‌کند.»^{۱۱۲}

بنابراین، هرمنوتیک و پدیدارشناسی علی‌رغم مسایل متضادشان، خویشاوندی دو جانبه‌ای دارند که باید بیشتر تحقق یابد. هرمنوتیک بر مبنای پدیدارشناسی بنا نهاده شده است. هرمنوتیک نیز به نوبه خود پیش فرضی است که پدیدارشناسی نمی‌تواند از آن صرف‌نظر کند. بر این اساس، ریکور معتقد است که پدیدارشناسی نمی‌تواند بدون پیش‌فرض هرمنوتیکی خود را پایه‌ریزی کند. این موضع هرمنوتیکی نو پدیدارشناسی با نقش تبیین (*Auslegung*)، در تکمیل پروژه فلسفی آن ممزوج است.^{۱۱۳}

ریکور برای این باور است که دو اصطلاح 'پدیدارشناسی' و 'هرمنوتیک' نشانگر نقطه و اثر تاریخ‌هایی است که تاریخ کلی ایده‌ها را برجسته و شاخص می‌کنند. پدیدارشناسی، بالاترین مظهر ایده‌آلیسم فلسفی است. هرمنوتیک مرحله نهایی فن (*techne*) است که نام آن طالع‌بینی، تفسیر نشانه‌ها و بشارت پیام‌ها را با خود به دوش می‌کشد. این فن زمانی متحول به فن حقوق دانی، فن تفسیر کتاب‌های مقدس و ظهور پژوهندگان فرهیخته عصر کلاسیک شده بود. بعدها این فن همچنان نظریه فراگیر تفسیر یعنی ارغنون خرد تاریخی شد. بدین ترتیب هم اکنون هرمنوتیک، هستی‌شناسانه و بنیادی شده است.^{۱۱۴}

علاوه بر این دو مفهوم از هرمنوتیک پدیدارشناسی وجود دارد. اولی آن چیزی است که ریکور آن را 'مسیر کوتاه' هایدگر می‌خواند و آن عبارت است از هستی‌شناسی فهم که از طریق آن ما شرایطی را که تحت آنها فاعل شناسا می‌تواند متن را بفهمد معین می‌کنیم. شیوه دیگر 'مسیر طولانی' ریکور است که با مسیرهای معناشناسی و بازاندیشی در یک سو حرکت می‌کند.^{۱۱۵} نتیجه حاصل از اتحاد میان هرمنوتیک و پدیدارشناسی این است که پرسشی پدیدارشناسانه می‌تواند خود را به سمت موجود سوق دهد در حالی که باید این کار را همچنان به طریقی انجام دهد که وجود این موجود متجلی شود به نحوی که قابل موضوعیت یافتن شود. از نظر هایدگر درک وجود پیش از هر چیز و ضرورتاً همواره به کمک برخی موجودات صورت می‌گیرد، اما سپس، از آن موجود منحرف شده و به وجود خود باز می‌گردد. روش این مولفه، پدیدارشناسانه خوانده شده یعنی بازگشت یا تحویل مستمر دیدگاه پژوهشگرانه از درک خام موجود به موجودی که به طرز پدیدارشناسانه تحویل یافته است.^{۱۱۶}

اینجا این سوال پیش می‌آید که چگونه معنا از سوی روش‌شناسی هرمنوتیک احیا می‌شود و چگونه می‌توانیم به گفتمانی بازگردیم که متناسبی با حوزه فرهنگی ما ندارد. از نظر ریکور این مساله بر خلاف مساله اسطوره زدایی است. پرسشی است از حذف گفتمانی که دیگر از آن خودمان نیست. در حقیقت، پرسشی است در این باره که چگونه می‌توانیم گفتمانی را دوباره به دست آوریم و آن را به کلام مدرن بیان کنیم. برای ریکور راه حل در طرح پرسش فلسفه به مثابه یک هرمنوتیک قرار دارد. وظیفه فلسفه شرح و بسط نظریه‌ای کلی در باب تفسیر است (همانطور که در تفکر مارکس، نیچه و فروید شاهد هستیم) شلایرماخر این کار را شروع کرد و دیلتای آن را ادامه داد. ریکور این مساله را بسط مساله فهم متون تا حد فهم تمامی نشانه‌هایی که قابلیت 'ملحوظ شدن به مثابه متون' را دارند

می‌داند.^{۱۱۷}

فهم در چهارچوب روش پدیدارشناسانه به معنای درک هرمنوتیک به واسطه مفهوم متن است؛ نه آن مفهومی که در پس متن است بل آنچه ورای آن است و مکشوف گردیده است. آنچه باید فهمیده شود موقعیت درونی گفتمان نیست بلکه، آن چیزی است که به یک جهان ممکن اشاره دارد و ناشی از مرجع ناپیدای متن است.^{۱۱۸} هر نظریه‌ای در باب تفسیر نظریه متن را مسلم فرض می‌کند، وظیفه هرمنوتیک عبارت شده از قرائت متن جهت متمایز ساختن حقیقت آن از مفهوم آشکاری که دارد و جستجوی امکان مفهومی که در پس مفهوم محقق دارد و جستجوی متن فهمیدنی در پس متن غیر قابل فهم. شیوه‌های مناسبی برای پرده‌برداری از آنچه پوشیده و پنهان شده است، برای کنار زدن آنچه نیچه آن را با استعاره نقاب یکی دانسته، وجود دارد.^{۱۱۹} رابطه اخفا و اظهار متن، قرائت خاصی از متن می‌طلبد که عبارت است از هرمنوتیک.

در نظر فرگه مفهوم و مرجع اندیشه به همان اندازه ارزش شناختی یک جمله شایان توجه است. در حقیقت این مفاهیم باید بعد از ساخت متن طبقه‌بندی شوند تا تاکید کنند که معنای ایده آلیت (*Sinnidealität*) متون به باز نمودهای ذهنی خلاصه نمی‌شوند. به علاوه، عینیت معنا صرفاً به چنین روشی قابل تعریف است که بر اساس آن متن یک امر غیر زمانمند است که به هیچ وجه به تکامل تاریخی رویدادها بسته نشده است.^{۱۲۰}

اما مسیر کوتاه هایدگر در هرمنوتیک به جای به رسمیت شناختن تحویل استعلایی محض، حاکی از وجود موجودات و خود وجود به مثابه موضوع اصلی هستی‌شناسی اوست. این رویکرد از رهگذر روش پدیدارشناسی هوسرل قابل بسط و تکامل است. باید به خاطر داشت که پدیدارشناسی علمی کامل و مستقل نیست. بل صرفاً علمی است که همه عبارات آن به تمام مستقل از هر علم دیگر و روش علمی است. بنابراین پدیدارشناسی مورد نظر هوسرل فلسفه است و هستی‌شناسی یا خودپدیدارشناسی است یا نظام نتایجی است که ضرورتاً از پدیده‌شناسی منتج می‌شود.

با وجود این، هوسرل در مرحله اولیه تفکرش قویاً بر در خود بودن موضوع هرمنوتیک اصرار می‌ورزید.^{۱۲۱} این موضوع هرمنوتیک به مثابه آنچه در پدیدارشناسی قابل دفاع است، دقیقاً آن چیزی نیست که به خاطر آن پرسش از وجود یا متن الزام‌آور است، بلکه اینها پرسش‌هایی پیشینی در هرمنوتیک هستند. آنچه هوسرل به عنوان شرط ضروری فلسفه به مثابه علمی دقیق می‌داند، از نظر هایدگر محال است مگر از طریق نفی نگرش فلسفی.

هایدگر هرگونه تحویل موجود انسانی به آگاهی محض و تحویل وجود به موجود - ایزه را نفی می‌کند. هرکس خود را نه به مثابه آگاهی محض بل بیشتر در مقام بودن - در - جهان تجربه می‌کند که به خاطر موجودات جهانی وجود دارد. ۱۲۲ هایدگر این موضوع را از نقطه کاملاً تازه‌ای آغاز می‌کند. دیدگاه او کاملاً متفاوت است زیرا تحلیل محض و توصیف ارزش یکسانی نزد او ندارند آنگونه که نزد هوسرل داشتند که پدیدارشناسی را ابراز پیش - بودگی می‌دانست و البته با وجود این، آموزه‌ای مجمل است. ۱۲۳ در مقابل هایدگر در اینجا موضع بنیادینی نسبت به پرسش هرمنوتیکی وجود اتخاذ می‌کند. ۱۲۴

در نتیجه، برای هرمنوتیک ما نیازمند روش هستی‌شناسانه هستیم، اما نه به معنای یک قاعده و نظام هرمنوتیکی معین که با سایر نظام‌ها ارتباط دو جانبه داشته باشد، بلکه این روش باید بر حسب الزامات موضوعی پرسش‌های معین در نظر گرفته شود یعنی آنگونه که لازمه عنایت 'خود اشیا' است. ۱۲۵

در توضیح خصلت علمی هستی‌شناسی، وظیفه مستدل ساختن بنیاد موجود بینانه و بیان اوصاف خود این بنیاد و بیان اوصاف مشخص‌کننده نحوه دانایی که در این هستی‌شناسی به مثابه علمی درباره موجود، عمل می‌کند دقیقاً از یکدیگر قابل تفکیک نیست. ۱۲۶

فهم - موجود عبارت است از استعلا، خواه این فهم پیشاهستی شناسانه و غیر موضوعی باشد و خواه موضوعی بوده و از نظر مفهومی هستی‌شناسانه باشد. ۱۲۷ این امر آشکار شده از جنبه متافیزیکی موجودی ازلی و حقیقی که خود استعلا است، یعنی *veitas* *trancendentalis* است. با 'وقوع استعلا' موجودات از پیش طوری امکان یافته‌اند که در آغاز امر به ظهور درآیند و سپس سراسر پوشیده گردند به طوری که حقیقت باید کشف محجوبیتی با اشاره به این محجوبیت متناظر خوانده شود. ۱۲۸ موجودات عموماً تا آنجا که با فهم - موجود مواجه نشده‌اند محجوب‌اند. همانطور که واژه یونانی *aletheia* نشان می‌دهد، موجودات باید پیش از هر چیز از محجوبیت استخراج شوند. بعدها اشاره خواهیم کرد که محجوبی و نامحجوبی موجود تنها از رهگذر کشف هرمنوتیکی متن به امری فهمیدنی برای دازاین مبدل می‌شوند.

به طور خلاصه، ما باید به خاطر داشته باشیم که هرمنوتیک گادامر بر تفکیک هرمنوتیک شلایرماخر از دیالکتیک بنیاد نهاده شده است، این در حالی است که این هرمنوتیک در پی دفاع از تلاش دیلتای در جهت بنیان نهادن یک هرمنوتیک محض به منظور مقابله با نتیجه‌گیری‌های هایدگر و نیچه است. از سوی دیگر گادامر با هگل که هم از جهت مثبت و

هم از جنبه منفی در چالش با گادامر است، هم سفر است. ۱۲۹ وی در پایان مقدمه‌ای که به حقیقت و روش نگاشته، از طریق سنجش روش پدیدارشناسی به توصیف نوع و روش هرمنوتیک می‌پردازد. به بیان گادامر پژوهش در باب هرمنوتیک، توسط آگاهی هوسرل از توصیف پدیدارشناسانه، با نظر دیلتای درباره افق تاریخی و دست کم با مرجع قرار دادن هر دوی آنها توسط هایدگر، سمت و سو گرفته است. این معیاری است که آرزوهای یک اهل هرمنوتیک باید با آن سنجیده شود. ۱۳۰ در حقیقت هدف گادامر از این روش نیست بل بیشتر شرح وضعی است که فهم در آن عمل می‌کند.

او در حقیقت و روش به مطالعه درباره وضعیت ابتدایی موضوعاتی می‌پردازد که توسط فهمی از متون هدایت شده‌اند. گادامر با کمک فهم متنی بازنایشی استعلایی خود را تحقق می‌بخشد و بینش‌های نظری خود را از آن استخراج می‌کند. ۱۳۱ بدین ترتیب گادامر با توصیف اینکه هر زمان که یک تفسیر قانع کننده و موفق باشد چه اتفاقی می‌افتد سعی در ساختن هرمنوتیک فلسفی می‌کند. در نتیجه، هرمنوتیک آموزه‌ای درباره مهارت فنی که بیان کند فهم چگونه باید باشد نیست. ۱۳۲

همین نظریه تفسیر قطعی، در تناقض با ناپوشیدگی حقیقت متن به نظر می‌رسد. تفسیر نمی‌تواند نتیجه کاربرد روشی برای پیش داده‌های استفهامی و تفسیری متون توسط مفسری که به نحو روشمند آگاهی تفسیری دارد، باشد. قدرت واقعی آگاهی هرمنوتیکی عبارت است از توانایی ما در فهم آنچه پرسیدنی است. ۱۳۳ تفسیر همیشه یکی از روش‌ها بوده است. واژه «تفسیر» بر متناهی و محدود بودن انسان و معرفت اشاره دارد. ۱۳۴ حتی اگر متن به طور کامل ناپوشیده جلوه کند محدود بودن معرفت ما راه را برای تفسیری از نوع یکبار و برای همیشه می‌بندد.

هرمنوتیک «دانستن چگونگی» نیست که همچون برخی از دانایی‌ها نسبت به چگونه ساختن، فقط این امر را به عنوان وظیفه خود انتخاب کند. هرمنوتیک مطابق تجربه هرکسی در زندگی‌اش مطرح و ایجاد می‌شود. ۱۳۵ در نتیجه هرمنوتیک نیز همانند فلسفه عملی نزد ارسطو، یعنی سیاست چیزی بیش از بالاترین فن است. این امکان قابل تامل است که تفسیر چونان تعلیم مهارت فنی آن هم به طریق خطابی تعریف شود که این طریق استعداد طبیعی انسان‌ها است. ۱۳۶

در این ارتباط فلسفه می‌تواند به مثابه هرمنوتیک یعنی تحلیل مدلول‌ها تلقی شود (این مطلب یادآور تعریف هوسرل از پدیدارشناسی به مثابه فلسفه است). پس هرمنوتیک صرفاً

تاملی در باب قواعد تفسیری نیست، زیرا فرهنگ، خود یک متن است. در نتیجه، فلسفه خود، تا آن حد که به رمزگشایی نشانه‌های پوشیده نیت و مقاصد می‌پردازد، دانش تفسیری است.^{۱۳۷}

اما هرمنوتیک نه باید فلسفه دانسته شود و نه متافیزیک. به نظر گادامر اشتباه است که هرمنوتیک را تحت مقوله متافیزیک درآوریم فقط به این دلیل که این علم به معنای عرضه شده توسط متن راجع است، زیرا هرمنوتیک از هر فلسفه حضور مستقل است. این همان مطلبی است که گادامر در اثر خود با عنوان هرمنوتیک فلسفی آن را بسط داده است. از اینجاست که هایدگر پذیرش آموزه ایده‌ها را شروع فراموشی هستی می‌داند و اعتقاد دارد که تفکر اولیه یونان در باب موجود، آمادگی و زمینه فراموشی وجود در متافیزیک را داشته است. گادامر با دفاع از جنبه اصیل دیالکتیک افلاطونی «مُثُل» در ورای هر آنچه موجود است، قابل مقایسه با آنچه ما متن در برابر تفسیر می‌خوانیم، از این کلام دفاع می‌کند؛ این مساله به ما اجازه می‌دهد که با گذر به ورای پذیرش ساده لوحانه مُثُل آن را بفهمیم. در تحلیل آخر، این مطلب یک ضد جنبش «ایه تفسیر متافیزیکی است از وجود به مثابه هستی هستنده‌های موجود. با وجود این، گادامر از دیدگاه هایدگر در خصوص فراموشی وجود استقبال می‌کند. فراموشی فهم به فراموشی وجود باز می‌گردد و بر آن مبتنی می‌شود. او از طریق رد تلاش‌های پیشین سنت متافیزیکی برای فهم وجود به بازخوانی پرسش از وجود می‌پردازد.^{۱۳۸}

اگر وجود موضوع اصلی فلسفه به مثابه هرمنوتیک است و اگر فلسفه یک جهان بینی ساده‌نگرانه نیست، آیا ما می‌توانیم روش خاص هرمنوتیک در مقام هستی‌شناسی را معین کنیم؟ در پاسخ باید گفت اصولاً هرمنوتیک به سرمنشاهای تفاسیر به مثابه موجودات یا متون مرتبط است، در حالی که فلسفه به آن چیزهایی می‌پردازد که وجود را اصلی مسلم و بدیهی شمرده‌اند که حتی به وسیله یک جهان بینی نیز باید از اساس و بنیاد پیش فرض گرفته شود. روش هستی‌شناسانه، یعنی فلسفه به طور کلی، عبارت است از تحلیل خصیصه حقیقی وجود. وجود تنها در صورتی مفروض است که فهم موجود یعنی دازاین وجود داشته باشد، از این رو این فهم هستی یا دازاین در جریان تحقیق هستی‌شناسانه، خود را در تمامی مباحثی که درباره مسایل اساسی هستی‌شناسی است و گذشته از آن در پرسش بنیادین از معنای وجود به طور کامل نمایان می‌سازد. بنابراین هستی‌شناسی به مثابه یک نظام بنیادی عبارت است از بحثی در باب دازاین. این مطلب بدان معناست که هستی‌شناسی نمی‌تواند

مبتنی بر یک روش هستی‌شناسانه محض یعنی دازاین باشد.^{۱۳۹} این تلقی جدید از هستی‌شناسی اساساً می‌تواند بدون هرگونه نیاز به فهم روش‌شناسانه متن یا وجود تعریف شود.

در نتیجه، هرمنوتیک در این روش، مثل همیشه بر روی تفسیر ممکن، به جای «امکانات» تفسیر، به مثابه تفسیری مفید و سودمند نه برای هر چیزی جز خود آن، می‌اندیشد. بدین ترتیب تحلیل هرمنوتیکی باید به واسطه تفسیر فلسفی یا گفتمان تعیین شود. مرز (نه مرگ) فلسفه شرط ممکن شدن (یا مرگ) فلسفه است. از رهگذر این معرفت، هرمنوتیک به مثابه مقوله‌ای مندرج در بطن متن دانسته شده که بر خلاف آن دیدگاه هرمنوتیکی است که سعی دارد آن را از تاثیر عوامل بیرونی محفوظ نگاه دارد. این واقعیت که شناخت علمی مستلزم توجیه علمی دقیق بنیادی‌اش است، وظیفه روش‌شناسی نیست بلکه خاصیت هرمنوتیک است که در هر مورد از پیش به شیوه قابل فهمی عمل می‌کند. بنابراین نتایج و پیامدهای علمی صرفاً در حلقه فهم یا تفسیر به کمال می‌رسد.

روشن است که از نظر گادامر برآمد فهم عبارت است از شکل‌گیری افقی از ادراک که در آن هم افق متن و هم افق مفسر در یک دیدگاه مشترک نسبت به موضوع یعنی معنا یکی می‌شوند. ما می‌توانیم آگاهی نقادانه‌ای نسبت به پیشداوری‌های فهم حاصل کنیم و آنها را در راستای تلاش خود برای شنیدن آنچه متن به ما می‌گوید اصلاح کنیم. تا آنجا که این مساله به فهم ما مربوط می‌شود اصلاح پیشداوری‌ها دیگر نباید استعلای تمامی پیشداوری‌ها در جهت عرصه‌ای خالی از پیشداوری باشد.

در پایان اشاره می‌کنم که می‌توان برای آنچه روش‌شناسی هرمنوتیکی خوانده شده در حضور تمایزگذار اهمیت قایل شد. این همان مبنایی است که در دیدگاه و اساسی مورد توجه است و براساس آن تفسیر حاضر اعلان شده و مطلوب است؛ و این با روش هرمنوتیک منطبق است. این روش بدون «تمایز» وجود ندارد اما همچون چیزی بیش از برنامه کلاسیک متافیزیک‌هاست. حرکت و جنبش «تمایز» در مقام مولد چیزهای متفاوت، مرجع چیزهای متفاوت است. این حرکت به آنچه تمایز می‌گذارد مبدل می‌شود. چنانکه گویی ریشه مشترک تمامی مفاهیم متضادی است که معرف زبان هستند، مفاهیمی نظیر مفاهیم حسی یا عقلی، شهود یا دلالت، طبیعت یا فرهنگ و غیره. از رهگذر در نظر گرفتن «تمایز» به مثابه ریشه‌ای مشترک یعنی عنصر همان، از پیش به مثابه مرجع مفروض در نظر گرفته می‌شود که کلیه تمایزگذاری‌های موجودات باید از طریق روش هرمنوتیکی تمایزگذاری به آن ارجاع داده شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Ernest Lepore. *Truth and Interpretation* (Oxford, U.K.: MacLaughlin, 1988), p. 16.
2. *TM*, p. 309.
3. *Ibid.*, p. xxviii.
4. *Ibid.*, p. 309.
5. *Transforming the Hermeneutic Context*, introduction, p. 38.
6. *PH*, p. 122.
7. *Ibid.*, p. 51. It must be mentioned that this moment of 'loss of itself' relevant to the theological hermeneutics.
8. *TM*, p. 43.
9. *Ibid.*, p. 267.
10. *Sein und Zeit*, s. 153.
11. *PH*, p. 9.
12. *Ibid.*, p. 9.
13. *TM*, p. 5.
14. *Ibid.*, p. 295.
15. *Ibid.*, p. 31.
16. *Ibid.*, p. 31.
17. As he says this concept does not necessarily mean a false judgment, but part of the idea is that it can have either a positive or a negative value. *Ibid.*, p. 270.
18. Hans-George Gadamer, *Wahrheit und Method* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1985), s. 261.
19. *Tm*, p. 270.
20. Refer to: *ibid.*, p. 245.
21. Charles E. Reagan and David Stewart, *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work* (Boston: Bacon Press, 1978), p. 46.
22. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 46. It is also important to note that saying Being speaks to us in its realm is not contrary to Being judges. In fact this realm belongs to the judgment itself while in providing understanding it is free of it.
23. Werner G. Jeanrond. *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. trans. Thomas J. Wilson (New York: Crossroad, 1988), p. 23.
24. This fact that one can never depart too far from conversation is also regarded essential for a language itself.
25. *Transforming the Hermeneutical Context*, p. 161.
26. Hans-George Gadamer. *Philosophical Apprenticeships* (Cambridge, Mass.: MIT Press, c1985), p. 179.
27. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 90.
28. Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan, 1953), p. 5.

29. *PH*, p. xxxv.
30. Frank. *Transforming the Hermeneutical Context*, 'Interpretation of a Text', p. 161.
31. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 44. It must be mentioned that for Ricoeur the theory of the text and that of metaphor enjoy a common ground. Based on this limited notion of the text, we need some explanations in order to interpret the text as the source of hermeneutics as being. See: *ibid.*, p. 135.
32. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 45.
33. Hans-Georg Gadamer. *Reason in the Age of Science*. trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), p. 56.
34. *Ibid.*, p. 57.
35. Jean-Luc Nancy. *Transforming the Hermeneutic Context*, 'Sharing Voices', pp. 211-259.
36. *Ibid.*, p. 223. It must be mentioned that Nancy comes to this conclusion that this ontological anticipation is anterior to all anticipation as 'pre-judgment' of meaning.
37. *Ibid.*, pp. 231-232.
38. *Ibid.*, p. 231.
39. *Ibid.*, p. 353.
40. *Philosophical Apprenticeships*, p. 190.
41. *Text and Interpretation*, p. 15.
42. *TM*, pp. 560-578.
43. *Ibid.*, pp. 41-42.
44. *PH*, p. 6.
45. *Ibid.*, p. 11.
46. *Ibid.*, p. 251.
47. *Ibid.*, p. 251. There is an ambiguity in distinguishing 'objects concerning which' as the matters judged about, from the judged content of the judgment. It can be said that 'reference to which' be possible taken as 'what judged about'.
48. *PH*, p. 169.
49. *Ibid.*, p. 169.
50. *TM*, p. 255.
51. *Ibid.*, p. 254.
52. *PH*, p. 149.
53. *Ibid.*, p. 149.
54. *CH*, p. 219.
55. M. Heidegger. *Being and Time*. trans. J. Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harbes and Row, 1992), p. 58. Hereafter *BT*.
56. *BT*, p. 59.
57. *Ibid.*, pp. 48-49.
58. *Ibid.*, pp. 50-51.
59. *Ibid.*, p. 51.

60. *Ibid.*, p. 58.
61. One of these objections is that, «the ideal of scientificity encounters its fundamental limit in the ontological condition of comprehension» (1975, p. 88); this refers to the hermeneutic experience of belonging to *zugehörigkeit*. *Context*, p. 221.
62. G.E. Aylesworth. "Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur". *Ibid.*, p. 80.
63. *TM*, p. 105.
64. *PH*, p. 159.
65. *Ibid.*, pp. 159-160.
66. *Ibid.*, p. 136.
67. *Ibid.*, p. 143.
68. Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology; An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated, with an introduction, by David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), p. 188.
69. *PH*, p. 153.
70. *TM*, p. xxxvi.
71. Martin Heidegger. *The Basic Problems of Phenomenology*. trans. Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984), p. 23.
72. *TM*, p. 258.
73. *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 21.
74. *Ibid.*, p. 21.
75. *Ibid.* p. 20.
76. *PH*, p. 131.
77. *Reason in the Age of Science*, p. 162.
78. *PH*, p. 161.
79. *TM*, p. xxviii.
80. *Ibid.*, p. xxi.
81. *Reason in the Age of Science*, p. 114.
82. *TM*, p. xxii.
83. Hans-George Gadamer, «Text and Interpretation» from *Dialogue and Deconstruction, the Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 22.
84. *TM*, p. xxix.
85. As Gadamer pointed out, this does not mean to deny the necessity of methodical work within the human sciences. (*Ibid.*, p. xxix.)
86. *Ibid.*, p. 365.
87. Hans-George Gadamer, «Gadamer on Gadamer», *Gadamer and Hermeneutics*, p. 19.
88. *Ibid.*, p. 19.
89. *Philosophical Apprenticeship*, pp. 178-179.

90. *Text and Interpretation*, p. 12.
91. *Reason in the Age of Science*, p. 112.
92. *Text and Interpretation*, p. 12.
93. *Philosophical Apprenticeships*, p. 178. The hermeneutical question may seem 'paradoxical' both due to Heidegger's criticism of transcendental inquiry and his 'turn' (*die Kehre*) and on the basis of Gadamer treatment of the universal hermeneutic problem, which will be pointed out later. (*TM*, p. xxvi.)
94. *PH*, p. 27.
95. *Ibid.*, p. 38.
96. *TM*, p. xxviii.
97. *Reason in the Age of Science*, p. 43.
98. *Text and Interpretation*, p. 14.
99. *PH*, p. 47.
100. *Reason in the Age of Science*, p. 48.
101. *Hermeneutical Philosophy*, p. 71. The doctrine of the thing-in-itself could mean the possibility of a continuous transition from one aspect of a thing to another which would make possible a unified matrix of our experience. Therefore, Husserl's idea of the thing-in-itself, must be understood in terms of the hermeneutical procedure of our knowledge, whose ultimate dominion lies in scientific investigation. (*Ibid.*, p. 73.)
102. *Reason in the Age of Science*, p. 44.
103. *TM*, p. 269.
104. 'Toute la phenomenology est une explicitation dans l'evidence et une evidence de l'explicitation.' Paul Ricoeur, 'Phenomenologie et Hermeneutique,' in *Man and World* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), volume 7, p. 252.
105. Jervolino Domenico. *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*, translated by Gordon Poole (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990), pp. 100-101. And also 'Phenomenologie et hermeneutique', pp. 251-252.
106. 'Text and Interpretation', p. 30.
107. *The Cogito and Hermeneutics*, p. 98.
108. *Ibid.*, p. 93.
109. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 44.
110. *Cogito and Hermeneutics*, p. 87. 'D'une part... laphénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique. D'autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une présupposition herméneutique.'
111. *Cogito and Hermeneutics*, p. 89.
112. *Ibid.*, p. 22. By reflection we mean a renewed philosophy of the *cogito* in which the subject which interprets himself, while interpreting signs, discovers himself.
113. Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982), p. 21.

114. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 232.
115. *Text and Interpretation*, p. 51. As a result of this, a theological theory of textual interpretation can take exception neither to the idea of participation in the contemporary controversy regarding adequate theories of interpretation, nor to the concern regarding the acquisition of an adequate theory of textuality. (*Ibid.*, p. 73.)
116. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 215.
117. *Text and Interpretation*, p. 58. In the next chapter we will discuss his non-temporal hermeneutical object.
118. *CH*, p. 219.
119. Joseph Kockelmans, edit. *Phenomenology, the Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation* (Garden City, NY: Anchor, 1966), p. 535.
120. *Ibid.*, pp. 535-536.
121. In comparison we must say that a hermeneutical question can be formulated based on the ego, which is similar to the thing in itself presupposed by being as Dasein, can be taken clearly as a source of hermeneutics. Interpreting Leibnitz, Heidegger holds that the subject which poses for itself the problem of being can put itself into question. Therefore, the subject can take itself as paradigmatic in as much as it provides, as itself a being, the idea of being as such. Hence, the subject can consider itself as that which understands being.
122. *BT*, p. 49.
123. *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 19.
124. Understanding-of-being and its essential basic modes is the disclosure that resides in the ecstatic unity of temporality.
125. *Ibid.*, p. 217.
126. *Reason in the Age of Sciences*, p. 63.
127. *TM*, Introduction, p. xxv.
128. *Text and Interpretation*, p. 10.
129. Gadamer, like Heidegger, insists that, even if we could, we should not at all want to change the fact that unacknowledged presuppositions are always at work in our understanding at (*Reason in the Age of Science*, p. 111.) Thus, there is no presuppositionless understanding as Husserl's phenomenology suggests.
130. *PH*, p. 13.
131. *Reason in the Age of Sciences*, p. 105.
132. *Ibid.*, p. 135. As a result, therefore, the experience of interpretation implies something not implied by Schleiermacher sense of self-understanding.
133. *Ibid.*, p. 93.
134. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 216.
135. *Philosophical Apprenticeships*, pp. 186-187.
136. *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 19.
137. For Derrida, this is the *épistème* functioning within a system of fundamental constraints

and conceptual oppositions out side of which philosophy is not practicable. (Jacques Derrida, *Positions*. Translated by Alan Bass [Chicago: University of Chicago Press, 1981], p. 6.)

138. *BT*, p. 194.

139. *PH*, editor's introduction, p. xix.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی