

هرمنوتیک و بنیادین پرسش از متن

سیدموسی دیباج
ترجمه از سینا رویایی



وجود فی نفسه و ماهیت آن عشق به پنهان شدن و پنهان ماندن دارند. (قطعه، ۱۲۳)

متن به مثابه معیار اولیه فهم هرمنوتیکی

پرسش از موجود به مثابه مرجع هرمنوتیک بنیادی‌تر از پرسش از هرمنوتیک است. پیشتر از این سخن گفته بودیم که متن وجهی از بودن - در - جهان را که امکان تفسیر را فراهم می‌سازد، تفسیر بردار می‌کند. اینک باید تبیین شود که مرجع متن باید بر فهم، پیشینگی و تقدم داشته باشد. از آنجا که فهم همواره به بودن - در - جهان وابسته است، هر تفسیری در پیش - ساختار عمل می‌کند. هر تفسیری که به فهم مساعدت کند، باید آنچه را که باید مورد تفسیر قرار گیرد یعنی متن را، درک کرده باشد.^۱ ما در چهارچوب سنتها و تجربه‌هایی زندگی می‌کنیم که به شناختی از آن خاستگاه ناشناخته‌ای رهنمون می‌شود که باز با مفهوم هرمنوتیکی متن تطبیق‌شدنی است. این‌طور نیست که متن‌ها به سان پاره‌ای از جهان تجربه

ما باشند بلکه خود جهانند که آنچه تجربه شده را به مثابه یک وظیفه بی نهایت گشوده به ما تحویل می دهند. بنابراین مفهوم هرمنوتیکی جهان - متن، همانند مفهوم جهان در روز آغازینش نیست بل چیزی است که پیشاپیش به ما ارزانی داشته شده است.^۲

تجربه هرمنوتیکی بر پایه جهان متن با یک عین خارجی درگیر نمی شود بلکه مناسبت نزدیکی دارد با سنت یعنی با متنی (یا متونی) که به ما ارزانی داشته شده، است.^۳ شیوه و کیفیت گشودگی به سنت، ساختار پرسش از متن را منعکس می کند. این پرسش می تواند از طریق محاوره انتقال یابد و به نوبه خود به شخص اجازه می دهد تا به رخدادی ارجاع دهد که اطراف مکالمه بدان جهت سمت و سو یافته اند. این مطلب به طور طبیعی بدان معناست که پرسش از متن که در هر کاربردی از زبان مطرح می شود هدفش کشف معنای خود متن است و کشف این مساله که زبان پیشاهرمنوتیکی متن، آن را با تمامی حالات آگاهی هرمنوتیکی متقارن می سازد.^۴ حقیقت به مثابه باز نمود وجود باید در بازی یا به بیان بهتر در مکالمه متن و مفسر آشکار شود. وجودی که در بازی نمایان می شود به دگرگونی واقعیت به حقیقت یا کلام تعریف شده است.^۵ آیا ما می توانیم این حقیقت را پایبندی مفسر به معنای تثبیت شده ای بدانیم که توسط ساختار زبان محدود شده است؟ این هست و بیش از آن.

متن واپسین نقطه رجوع برای کشف حقیقت هرمنوتیکی است و از طریق این رجوع سوء فهم و فهم متن هر دو در تدارک عینیت بخشی به متن در بطن سنت، از نظر هرمنوتیکی ارزش یکسانی دارند. بدین ترتیب حقیقت هرمنوتیکی متن، همانگونه که در آثار گادامر (یا دریدا) مشاهده می کنیم، از طریق هرگونه موضع مثبت یا منفی که منوط به امکان فهم است، مورد تاکید قرار گرفته است. گادامر خوب می گفت متن آنجاست که یک فهم اصیل از متن از یک حقیقت تاریخی پرده برمی دارد.^۶

با توجه به مفروضات ما که براساس آن متن در پس پشت و یا در فراسو قرار گرفته و ما را تحت تاثیر قرار می دهد، تردیدی نیست که داوری ها و تفسیرهای ما می تواند رها از مفروضات و باورها باشد. ما دوست داریم ذهن خود را فارغ از هرگونه تعیین متنی بدانیم. همچنین ما تمایل داریم که مفروضات و باورهایمان را نه متن گونه، بل چیزهایی بدانیم که در سرشت ما نهاده شده است و درست به همین دلیل هم ناآگاهانه از طریق متن عمل می کنیم. ما باورها و اسطوره هایمان را با سرشت خود یگانه می انگاریم. همین مساله چرایی سعی ما در انکار موقعیت متن گونه بازی است، چه هر چه ما به انکار محدودیت ها و سمت و سوا بپردازیم، از پیش توسط آنها تعیین می یابیم.^۷

وقتی کسی به تفسیر عینی خاصی به معنای تفسیر دقیق متنی می‌پردازد، تمایل دارد که به آنچه "آنجا قرار گرفته" متوسل شود (*Berufen*)^۸ اما برعکس باید گفت که آنچه آنجاست در وهله اول صرفاً یک فرض بدون تأمل و شتابزده از سوی کسی که تفسیر را انجام می‌دهد نیست. متن واقعاً آنجاست، زیرا در غیر اینصورت چیزی جز برخی توهمات برای فهم باقی نمی‌ماند... "متن آنجا" باید باشد، آنهم به گونه‌ای که در هر نوع تفسیر دقیقاً در مقام یک تفسیر، مسلم و مفروض دانسته شود یعنی آنچه در پیش داشت، پیش‌نما و پیش‌فرض به گونه‌ای ارایه شده است. اگر ما همانگونه که گادامر اذعان می‌دارد، فرض کنیم که چیزی همچون متن کاملاً شفاف یا علاقه‌ای تمام عیار در تشریح و ترجمه متون وجود ندارد، پس تمامی آنچه در مناسبت با گزاره‌های هرمنوتیکی است باید دگرگون شود. آنچه تاکنون و به‌طور کلی هرمنوتیکی‌ها اظهار داشته‌اند بیشتر از هر چیز فکر ما را به موضوع داده شده رهنمون می‌سازد تا به تفسیر ساده از مضمون آشکار یک گزاره.^۹

بدین ترتیب می‌توان گفت هرکس که سعی در طرح سوالی دارد، تلاش می‌کند تا در پاسخ آن سوال موید دیگری برای مفروضات خود بیابد. ما نمی‌توانیم این مفروضات را از خود متن منفک کنیم. از یک جنبه پیشداوریه‌ها به نحو جانبدارانه‌ای برای متن به‌مثابه آنچه در معرض تفسیر است، سازنده است. به هر روی، همانگونه که گادامر اشاره کرده است، متن خودش در مقایسه با پرسش‌پذیری و امکانات تفسیری که به‌سوی متن جهت یافته باشد به عنوان اولین نقطه خط رابطه باقی می‌ماند.^{۱۰} به بیان گادامر تأمل بر روی پیش‌فرضهای نهفته در پرسش‌های ما امری تصنعی نیست بل برعکس، تخیل این موضوع که گزاره‌ها از آسمان نازل شده‌اند، امری تصنعی است. گزاره‌ها نمی‌توانند بدون ملحوظ داشتن این مسأله که چرا آنها از اصل پاسخی به چیزی هستند، مورد تحلیل قرار گیرند.^{۱۱} اگر ما متون را ملاک و معیار اولیه و بنیادین به‌مثابه آنچه از آسمان آمده است، بدانیم، پس پرسش‌ها باید از آسمان آمده باشند زیرا همانگونه که پیشتر اشاره کردیم، "پرسش‌ها" باید "پرسش از چیزی" باشند. بنابراین اگر بخواهیم پرسش هرمنوتیکی خود را مورد ارزیابی قرار دهیم باید تحقیق کنیم که چگونه پرسش‌ها حقیقتاً بر ما نازل می‌شوند. قول به اینکه یک پرسش واجد اینهمانی است نیازی به توجیه ندارد. بنابر نظر گادامر هر نوع پرسشی در هرمنوتیک به خود بازمی‌گردد یعنی می‌تواند به‌مثابه یک مرجع تلقی شود تا در مقام یک پاسخ. ما زمانی که حدود و ثغور پرسش از یک متن را تعیین می‌کنیم، موضوع آنرا می‌فهمیم. در جریان کوشش برای حصول این پرسش، متن در افق تاریخی‌اش همواره متعالی است.^{۱۲} تعیین حدود و ثغور پرسش این

متن صرفاً به معنای رد آن نیست بلکه به معنای طرح دوباره آن است به نحوی که فهم خودش توسط موضوع متن مورد پرسش قرار می‌گیرد. متن به مثابه مرکز تفسیر فراتر از آنچه که ما از آن می‌فهمیم قرار دارد و همانجاست که نیاز به پرسش از متن همواره ماندگار است.^{۱۳}

هرکس می‌تواند درباره روش هرمنوتیکی به مثابه توصیف "ماهیت فهم" فکر کند همانگونه که این مساله را می‌توان در پابندی گادامر به دور هرمنوتیکی مشاهده کرد. گریز از دور غیرممکن است مگر اینکه توصیف "ماهیت فهم" با "منشا ماهیت فهم" متحقق و متحد گردد. یک بینش حقیقی از ماهیت فهم فراموش نمی‌کند که روند آشکارسازی معنای داده شده صرفاً در "منشا فهم متنی" نقاب از رخ برمی‌کشد. اگر هیچ متنی پیش روی فهم نباشد، فهم نمی‌تواند خود را بسازد ولو اینکه این متن صرف خود فهم باشد. متن به مثابه دیگری در آن سوی تفسیر ضرورتاً متن صفحه‌بندی شده‌ای در برابر و بیرون از فهم نیست، بلکه حضور صرف دیگری، بسط و گسترش فهم و گریز آن از شالوده و محدودیت خودش به درک ماهیت متن کمک می‌کند. در اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که همانگونه که گادامر اذعان داشته است، چیزی دیگری در تجربه فهم وجود دارد که عبارتست از امکان و توانایی دیگربودگی (*anderssein*) که در ورای هر توافقی درباره چیزهای مشترک قرار می‌گیرد.^{۱۴}

متن توسط ملاحظات سلسله مراتبی اش قابل تشریح است. فهم دازاین از خودش چنین قابل تفسیر است که گویی آن با ایجاد شرایط استعلایی برای پرسش از مرجع خود در هرمنوتیک کار می‌کند. این واقعیت ما را وادار می‌سازد که تقدیمی را که در آثار متأخر هایدگر برای وجود به مثابه مرجع هرمنوتیک بر خویش فهمی دازاین داده شده بود، به رسمیت بشناسیم. فهم به مثابه آنچه از پیش توسط این مرجع معنا یافته است با خود مواجه می‌شود. مطابق نظر هایدگر آنچه در فهم آشکار شده و آنچه فهمیده شده از پیش به شیوه‌ای دست‌یافتنی است که "گویی که آن" (یا آنچه به عنوان معنای ارجاعی آن قابل آشکار شدن است) به وضوح می‌تواند مشخص و برجسته شود.^{۱۵} رویه ایجاد وضوح در هر چیزی که فهمیده شده است، به "گویی" یا اشاره ارجاعی آن بستگی دارد و یا به بیان دقیق‌تر توسط آن ساخته شده است. گادامر در دومین و سومین بخش از اثر خود به درک این مساله روی می‌آورد که تحقیق در فهم بطور خاصی با تحقیق در فهم متون یکسان است.^{۱۶} متاسفانه او به رغم اشتیاق دسترسی به متن آنچنانکه هست، هرگز سعی نکرد که این رجعت هرمنوتیکی به متن را به مثابه خصوصیت بنیادین خود هرمنوتیک تعریف کند. او فکر می‌کند دستیابی به متن یک نتیجه فرعی و تصادفی است که از طریق چیزی غیر معمول که در روند فهم بروز می‌کند برانگیخته می‌گردد.^{۱۷}

از نظر ریکور فهم متن به معنای پیگیری نوسان و حرکت آن از معنا به مرجع است، یعنی از آنچه گفته می‌شود (به مثابه متن *characteristique primus*) به آنچه درباره آن صحبت می‌شود.^{۱۸} در این میان، اینهمانی متن می‌تواند در درون روند تفسیر نجات پیدا کند در حالیکه از سوی دیگر عمل مشارکت خواننده به عنوان سوبه ذهنی نیز تحت تعمق و مذاقه است.^{۱۹} خواننده باید مطیع آنچه در یک متن گفته می‌شود، باشد.

این امر بدان معناست که خواننده یا مفسر خود را به سوی متن‌ها به واسطه قدرت بازی بسط می‌دهد. اگر ما به عنوان مفسر رساله‌های افلاطون چیزی بنویسیم درباره رساله‌های افلاطون همچون رساله فاید روس، تنها گفته‌های او را تکرار کرده‌ایم. در حقیقت، در این رساله افلاطون گفته شده که نگارش تنها می‌تواند خود را تکرار کند، یعنی همواره بر یک چیز دلالت می‌کند و آن عبارت است «بازی» (*paidia*).^{۲۰} در این رابطه، باید به راحتی قبول کرد که اگر متن تفسیرشدنی، همچون متن مکتوب یاد شده، وجود دارد، باید از اساس قابل فهم و قابل تفسیر باشد حال اگر برای خود ما چنین نباشد، حداقل مفسری بزرگ (مثلاً خدا) باید بتواند از عهده آن برآید. وظیفه هرمنوتیک این است که نشان دهد که تفسیر ممکن، فهم رجوعی یا پس‌گشاته است. وظیفه اصلی هرمنوتیک، درک سیستماتیک و دقیقی از تمام امکان‌های مختلف نیست بلکه هرمنوتیک و از جمله هرمنوتیک مکتوب باید شرایط را برای تفسیری که براساس اولویت اصلی باشد، فراهم کند و آنرا دوباره به مثابه یکی از بافتارهای مرجع‌ها عرضه نماید.

با این حال، رعایت انصاف نسبت به متن مستلزم آن نیست که ما جلوی تکثر قرائت‌ها و یا کتابت‌ها را بگیریم. ما به منظور رعایت بی‌طرفی نسبت به متن نیازمند تکثر قرائت‌ها هستیم، یعنی چیزی که چشم‌انداز منفرد و تک یک قرائت از خودش هرگز آنرا برنمی‌تابد.^{۲۱} در یک تفسیر متعهد که تا حد ممکن سعی در رعایت وظیفه نسبت به متن دارد، نمی‌توان تنها از امتزاج ساده و بی‌ضرر افقهای خواننده و متن پرسش کرد. به بیان دیگر، همانگونه که پل ریکور به طرز متقاعدکننده‌ای نشان داده است، هر فهمی از متن باید در تبیین هماهنگی از انسجام متن و داعیه معناآفرینی آن به اثبات برسد.^{۲۲} از سوی دیگر کاربرد، از آن جهت که متشکل از فهم مرتب است، در جایگاهی قرار گرفته است که موضوع، دوباره آنرا به طرز صحیحی وارد متن به عنوان بی‌آمد تخصیص (*Aneignung*) آن می‌کند. در کاربرد هیچ چیز در پس متن نیست، بلکه آنچه هست همان چیزی است که اثر برملا، کشف و آشکار می‌سازد.^{۲۳} کاربرد یا پیشروی به سوی مرجع هر تفسیر خاصی را در روند فهم در برمی‌گیرد، بطوری که بالاخره فهم یا تفسیر تعین واقعی خود را از رهگذر تعمق تفکر ارجاعی متن پیدا می‌کند.

برطبق نظر هیدگر، پرسش از امکان فهم موجود منجر به تعالی موجود، یعنی یک فراسو می‌شود. می‌دانیم که خود فهم متعلق به ساختار بنیادین دازاین است و از آنجایی که دازاین ریشه در زمانمندی دازاین دارد زمانمندی، همانگونه که پیشتر ذکر شد شرط امکان فهم است. بدین ترتیب هنگامی که چیزی در درون جهان با تفسیر مواجه می‌شود دیگر هیچ چیز بی‌شائبه و آشکاری وجود ندارد که دم‌دستی باشد و ما بتوانیم معنایی را بر آن چیز بیافکنیم. چیزی که مورد پرسش قرار گرفته از پیش واجد التزامی است که در فهم ما از جهان آشکار و هویدا شده است. این التزام با تفسیر طراحی و آراسته شده است.^{۲۴} به همین دلیل است که به باور گادامر تفکر همواره از فراسوی خود خبر می‌دهد. مکالمه افلاطونی با اشاره به امر واحد یعنی به وجود، نشانی از این فراسو را دارد.^{۲۵}

بدین ترتیب، همانگونه که در روند تفسیر در کاربرد نمایان شده است، موضوعی که درباره آن سخن گفته شده یا چیزی درباره آن نوشته شده است دیگر به وضعیتی که طرف‌های مختلف یک مکالمه در آن سهیم‌اند، تعلق ندارد بلکه تبدیل به موضوع اصلی متن می‌شود.^{۲۶} هر تفسیری از یک چیز سعی دارد تا در نسبت با متن شفاف باشد به طوری که معنای متن بتواند در زمان‌های دیگر نیز مورد بحث قرار گیرد.^{۲۷}

در حقیقت درست است که بگوییم در فهم ما از متن آنچه گفته می‌شود و آنچه بدان اشاره می‌گردد مطلقاً یکسان هستند.^{۲۸} در نتیجه از رهگذر تحلیل این‌گونه متن، هر آنچه در جهان موجود است به مثابه چیزهایی در نظر گرفته می‌شود که معنایی افکنده شده که ملاحظه مرجع - نسبت‌ها یعنی بودن - در - جهان، از پیش آنرا مهار ساخته است. چیزها وقتی همراه با وجود دازاین کشف شده باشند معنایی (*sinn*) به مثابه آنچه فهمیده شده دارند.^{۲۹} البته آنچه فهمیده شده معنا نیست، بلکه یک موجود یا متناوباً متن است.

همانطور که قبلاً اشاره شد، موضوع پدیدارشناسی هرمنوتیکی به گونه‌ای است که منشا تفسیر را در نظر می‌گیرد همانگونه که یک تفسیر در طلب موضوع خود است. هیدگر در وجود و زمان اذعان می‌دارد که براساس پدیدارشناسی اصیل، آنچه پوشیده می‌ماند، عوض می‌شود و دوباره خود را نهان می‌سازد، این یا آن چیز نیست بلکه وجود چیزهاست. این وجود آنچنان می‌تواند نهان شود که فهم ما آنرا فراموش کند و هیچ پرسشی درباره آن و درباره معنای آن مطرح نکند.^{۳۰}

همین جا باید اضافه کنیم که در یک تحلیل وجود تقریری نوعی بی‌اصالتی وجود دارد که نمونه حاضر آن در داعیه خود را در مقام متکلم وحده دیدن انسان است. از نظر ریکور،

اصالت عبارت است از توانایی شنیدن، اطاعت کردن، و پاسخ دادن به *Urdichtung*، یعنی قدرت بیان اصیل زبان به مثابه آشکارسازی وجود آنگونه که متفکران و شاعران ارایه می دهند.^{۳۱} جهان خود را در وضعیت فهم به مثابه قدرت معطوف به بودن آشکار می سازد. به همین دلیل قدرت شنیدار قوی تر از قدرت گفتار است. ریشه بنیادین گفتار سکوت داشتن است. بنا به نظر ریکور دانشهای زبان باید در درون مرزهای سخن عمل نمایند به طوری که گفتار صرف (*reden*) تنها با تعمق در ریشه های موضوع دست یافتنی باشد.^{۳۲} بنابراین، از آنجا که حتی یک فهم مشترک (*Verständigung*) هم امکان پذیر نیست (به عنوان مثال به دلیل فقدان زبان) هرمنوتیک همچنان وجود دارد، نه در گفتار بل در سکوت. در اینجا هرمنوتیک کار خود را در حد یافتن یک زبان مشترک مطرح می سازد.^{۳۳} توانایی فهم به مثابه موهبت اصلی بشر از طریق زبان و مشارکت در مکالمه ممکن می گردد. بنابراین داعیه جهانی هرمنوتیک در ورای هرگونه شکی می باشد که توسط زبان برانگیخته شده است.^{۳۴} اگرچه از دید گادامر این پدیدار زبان در معنای هرمنوتیکی اش محدود به مکالمه شده است. وقتی هیدگر به طرح پرسش از وجود از منظر زبان می پردازد، این پرسش دیگر ربطی به صدور حکم و تامل درباره داعیه اعتبار تطابقی برحسب عینیت ندارد، بلکه یکپارچه به کل وجود مرتبط است.^{۳۵} از رهگذر این ارتباط و تمامیت عینیتی نیست که باید از طریق روش مشخص شود بلکه افق جهانی ای است که فهم را در آغوش گرفته است.^{۳۶}

از رهگذر احیای دوباره زبان تثبیت شده مکتوب در گفتار می توان این نتیجه را گرفت که تفسیر نتیجه چیرگی و غلبه از خودبیگانگی است. بازگشت به معنای بازسازی نیست زیرا آنچه در اینجا مورد نظر است در جایی جز پدیدار شدن واژه نمی آید.^{۳۷} این مطلب بدان معناست که ما در تفسیر با متنی که به نحو جدیدی ساخته شده است مواجه می شویم نه با بازسازی یک مرجع قدیمی معنا. میان متنی که به شکل تازه ای ساخته شده باشد و متن پیشین که یک بار به عنوان مرجع معنای ما کشف شده بود یک رابطه ضروری وجود دارد، لیکن اگر بازسازی معنا را کشف دوباره متن بدانیم، ممکن است دچار عملکرد واهی و کژانگارانه ذهن شویم. به نظر می رسد که گادامر در ارجاع مکالمه ای این واقعیت را تشخیص می دهد یعنی آنجا که آن را کوششی می داند که بطور مستمر به جرح و تعدیل خود می پردازد و فی نفسه در "پس معنای مورد نظر" گوینده زندگی می کند؛ بدین ترتیب این بازگشت یک رویداد هرمنوتیکی یعنی سخن گویی دوباره با صدایی تازه است.^{۳۸}

از نظر گادامر تنها با در نظر گرفتن توامان مفهوم تفسیر و مفهوم متن است که می توان به

خودی خود یک مفهوم محوری در ساختار زبان‌شناسانه چنانکه هست وضع کرد.^{۳۹} هنگامی که فرایند فهم مختل می‌شود واژه‌پردازی متن به مثابه بنیاد زبان‌شناسانه آن زیر سوال می‌رود. فهم تنها (آنگونه که شاید و باید) بعد از واژه‌پردازی متن و فراموشی کامل آن، ممکن است. اما این نشانگر آن نیست که فهم پیش از آن که متن معینی پدیدار شود، وجود دارد. واژه‌پردازی متن، همانگونه که گادامر اشاره کرده است باید از خود متن متمایز گردد، حتی اگر این فهرست نامها همواره بتواند چونان جایگزینی برای دیگری عمل کند.^{۴۰} چنانچه هر واژه چنان مهم ملاحظه گردد که به نوبه خود حوزه‌ای از تقدم بیان ناشده معنای زبان را دارد^{۴۱} باز متن است که متمایز و مقدم بر واژه‌پردازی حضور دارد.

ما می‌توانیم درباره رابطه معنا چونان نشانی به وجود که منطقاً در ترکیب مفاهیم در حکم قابل تجسم است، فکر کنیم.^{۴۲} کانت در تشریح چگونگی کارکردهای ربط در حکم سعی داشت و می‌گفت ربطها می‌توانند به مثابه چیزهایی که صرفاً بطور نسبی مبنای استدلال قرار گرفته‌اند، مورد تامل قرار گیرند. اما از آن پس این پرسش پیش می‌آید که آیا به‌طور کلی ربط به خودی خود ناب‌ترین متن است. نگرش به ربط به مثابه یک متن که براساس آن هرگونه متن ادبی معنادار می‌شود، ریشه در این واقعیت دارد که کلمه ربط را فی‌نفسه به هیچ‌عنوان نمی‌توان مورد ملاحظه قرار داد مگر اینکه در یک نسبت تفسیری یافت شود. ای بسا که ربط متن به مثابه صرف توصیفی باشد که در تفسیری عمل می‌کند که غیر قابل تکرار باشد. بر این اساس ربط به مثابه یک متن پیوندگر هرگز بطور فی‌نفسه قابل حصول نیست. اهمیت اصلی این مرجع غیر قابل ارجاع در این است که آشکارگر وجود است، در حالیکه خودش غایب است. از رهگذر این جنبه از ربط است که به نظر می‌رسد قضیه (*logos apophantikos*) از معنای کلی لوگوس غیر قابل انفکاک باشد. به عبارت دیگر، همانگونه که قبلاً اشاره شد، اگر ربط به‌عنوان یک اصطلاح هرمنوتیکی در نظر گرفته شود فهم واقعی از لوگوس امکان‌پذیر می‌گردد. براساس تلقی هرمنوتیکی از ربط این کلمه چونان متنی به نظر می‌آید که قادر است موجب درست یا غلط شدن قرائت یک گزاره شود حال آنکه خود غیر قابل اشاره (یا قرائت) می‌باشد. در غیر این صورت چگونه درست بودن امری مربوط می‌شود به بودن آن که در گزاره در معنی "است" حضور دارد و این یعنی ربط.^{۴۳}

"است" ضرورتاً نیاز به بروز در زبان ندارد؛ آن را می‌توان در چنین عبارتی نیز یافت: باران می‌بارد. این بودن که در جمله مذکور نمایان می‌شود اصطلاحاً ربط نامیده می‌شود. تفکر از اساس به واسطه این "است" یعنی وجود تقدم و اولویت یافته است. این امر نشانگر

آن است که یک رابطه خاصی میان تفکر و وجود برقرار است که اولویت و تقدم را در هرمنوتیک تعیین می‌کند. تفکر به نوبه خود یک وجود و به خودی خود به سوی موجودات سمت و سو یافته است.^{۴۴}

پرسش از خود وجود (*die Frage nach dem sein*) آنگونه که هیدگر در رساله مشهور خود تحت عنوان متافیزیک چیست؟ بحث کرده است، نه تنها از سوی متافیزیک سنتی مطرح نشد بلکه برعکس پوشیده شد، تا آن جا که این نوع تفکر، متافیزیک را بر نوعی طرز تلقی از وجود بنا نهاد که براساس آن وجود متعین به تعین خارج بودن است. گادامر بر این باور است که مقصود حقیقی آنچه در پرسش هیدگر درباره وجود است تنها در پرتو آنچه خود ایشان تحت عنوان مفهوم تفسیر شرح می‌دهد، فهمیده می‌شود.^{۴۵}

هیدگر گفته بود هر تفسیری که به فهم کمک می‌کند باید از پیش بفهمد که چه چیزی باید مورد تفسیر قرار گیرد.^{۴۶} فهم متن، خواه فهم در هرمنوتیک مقدمه تفسیر باشد (که به زعم بسیاری نظر هیدگر است) یا نباشد، باید آغاز شود از برخی معرفت‌های پیش‌هرمنوتیکی از متنی که فهمیدنی است. فهم متن عملی است برای جستجوی چیزی. بدون داشتن تصویری درباره آنچه در پی آن هستیم نمی‌توانیم بفهمیم که در پی چه چیز بودیم. بدین ترتیب مفهومی از متن وجود دارد که براساس آن یک متن در هر جایی که باید فهمیده شود، از پیش فهمیده شده است. فهم نمی‌تواند بدون این تلقی از متن که براساس آن هر آنچه کشف می‌شود همان است که بدان اشاره شده، از قید و بندرها شود.

گادامر مدعی است اوست که سعی داشته تا مبحث وجود (نه وجود موجودات) را با پژوهش صرف درباره خود فهم تلفیق نماید. این گام توسط هیدگر متاخر که مفهوم هرمنوتیک را رها کرده بود، برداشته نشده بود.^{۴۷}

مساله هیدگر این بود که حقیقت و حقیقی بودن چنان نامستوری و کشف ستر باید در ذیل نحوه وجودی دازاین مورد مطالعه قرار گیرد. ما با وجود موجود در جریان فهم موجود مواجه می‌شویم. این فهم است که پیش از هر چیز، چیزی را به مثابه وجود مکتشف یا آشکار می‌سازد. وجود فقط در آشکارگی خاصی مفروض است که این آشکارگی فهم وجود را متمایز می‌سازد.^{۴۸} ما باید از این واقعیت آگاه باشیم که هرمنوتیک از آغاز، بین آشکارشدگی موجودینانه دازاین به خود و فاصله وجودینانه او از خودش قابل تحقق می‌باشد. به دازاین در مقام آشکارگی، چیزهایی تعلق دارند که ضرورتاً در آشکارشدگی آن آشکار شده‌اند. به آشکارگی همچون سایر بخش‌های نیت‌مند، فهمی از وجود آن چیزی

تعلق دارد که این بخش چنانکه هست بدان مرتبط می‌شود. وجود تنها زمانی که آشکارسازی وجود داشته باشد، مفروض است. حقیقت تنها زمانی وجود دارد که وجودی باشد که سرپوش بردارد و آشکار سازد. این مطلب بدان معناست که آشکارسازی یا حقیقت خودش به وجه وجودی این وجود تعلق دارد.^{۴۹}

هیدگر می‌گوید اگر انسان بخواهد بار دیگر در پی یافتن راه خود به سوی نزدیکی به وجود (*in die Nahe des seins*) باشد باید در وهله اول یاد بگیرد در بی‌نام باشد. این عبارت هیدگر را که "جوهر انسان *ek-sistence* است" می‌توان راهی دانست که انسان از طریق آن در ماهیت خاص خود (*in seinem eigenen wesen*) در بی‌خویش شدن در حقیقت وجود، با وجود دمساز می‌شود.^{۵۰} این مطلب در حقیقت بدان معناست که تا آنجا که به وجود دازاین مربوط می‌شود ما هنگام صحبت درباره وجود هرگز از تفسیر‌هایی نداریم. به عبارت دیگر متن به مثابه یک مرجع بی‌نام در دازاین می‌تواند تنها به صورت تفسیر با آن دمساز شود. تقدیر (*Geschichte*) دازاین در تفسیر است. حال از آنجا که "سرانجام انسان" تفکر درباره وجود است و سرانجام تفکر درباره وجود، انسان است، برای دازاین بودن در "بی‌نام - وجود" ناممکن است. در نتیجه قول به اینکه متن به مثابه وجود بی‌نام هرگز بطور فی‌نفسه به اندیشه در نمی‌آید، درست نیست. به عبارت دیگر متن فی‌نفسه و موخر به تفکر درباره آن موجود است. به علاوه، دازاین خود را در از - برای خود خواستن همچون کل امکانات ضروری در توانایی خود برای بودن می‌افکند، از این رواج اعتقاد به این امر اساسی است که در واقع دازاین از - برای هستی خود و یا متن خود است. این وضعیت به نحوی است که گویی دازاین سعی در تفسیر وجود خود دارد. این مسأله هرمنوتیک خاصی را برای هر دازاین ایجاد می‌کند که قابل تمایز از سایر هرمنوتیک‌ها است. هستی در این از - برای - خود خواستن، در این نگاه به چیزی جز خود تطبیق نمی‌دهد.

در طی جریان ساختن وجود آنجا (*Da*) فهم نیز به‌طور ازلی پدیدار می‌گردد. وضع ذهن یکی از حالات وجود ظهوری است که در آن "وجود آنجا" خود را حفظ می‌کند. اگر فهم به مثابه یک امر اساساً متقرر وجودی مفروض باشد، این بدان معناست که فهم چونان حالت بنیادی وجود دازاین درک شده است.^{۵۱} ابهام این تبیین در این است که وجود آنجا یعنی دازاین را به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که خود را در برخی جنبه‌های ساختار وجود ظهوری بیش از سایر جنبه‌ها متضمن می‌شود. چگونه وجود آنجا یکسره متضمن خود نباشد یعنی چگونه است که وجود آنجا، آنجا نباشد زیرا متضمن خود نیست؟ به‌هرحال به رغم

بی‌علاقگی که هیدگر در وجود و زمان به این مساله نشان می‌دهد تنها راه‌حل باقی مانده رجوع به وجود بجای رجوع به وجود دازاین است.

گادامر با این نظر هیدگر موافق است که فهمی که دازاین بدان وجود خودش را درک می‌کند انطباقی نیست که دازاین برای متعلق شناخت بکار می‌برد، بلکه بیشتر محقق ساختن بودن - در جهان خودش است.^{۵۲} این فهم موجب ظهور قلمرو جدیدی از هرمنوتیک مبتنی بر رویدادگی می‌گردد. هیدگر شرح می‌دهد که در خود دازاین و در نتیجه در فهم آن از وجود، روش فهم جهان بازاندیشی وجودی‌بنانه بر اساس شیوه‌ای است که دازاین با آن خود مورد تفسیر قرار می‌گیرد.^{۵۳} هر شیوه‌ای که با آن فهم را درک کنیم، انطباقی به سوی موجودات است.

بر این اساس از دید هیدگر فهم نباید به مثابه انطباقی به سوی موجودات دانسته شود. هر رابطه فنی - عملی با موجودات انطباقی به سوی آنهاست. از سوی دیگر، فهم از موجود تا آنجا که ما مطلقاً با موجود به مثابه موجود سر و کار داریم در انطباق فنی - عملی به سوی موجودات نیز حضور دارد. تمامی انطباق‌های به سوی موجودات چه عملی - فنی باشد، پیشاپیش متضمن فهمی از موجود است. در پرتو فهم از موجود، می‌توان با موجود به مثابه یک موجود مواجه شد اما این پرسش وجود دارد که آیا فهمی از موجود همواره و از پیش در بنیاد و اساس هر انطباق دازاین به سوی موجودات است چه این فهم تاریخی باشد و چه طبیعی، یا چه نظری باشد و چه عملی. اگر چنین باشد ما نمی‌توانیم مفهوم فهم را تعریف کنیم.^{۵۴} به هر حال، از آنجا که فهم به‌طور کلی در اصل یک شناخت نیست و از آنجا که وجود انسانی چیزی بیش از صرف شناخت در معنای معمول شناخت است شناخت که، وجود را از پیش فرض می‌گیرد، این بیشتر تعین بنیادی و پیش‌آیند خود وجود انسانی است که یک نماینده شناختی تعیین می‌کند.

دازاین با توانایی خود برای بودن سرگرم و مشغول وجود خودش است. هیدگر این مساله را که چگونه کثرتی از امکانات، تحت دازاین مجتمع و یگانه می‌شوند، نادیده می‌گیرد. او معتقد است که دازاین رها از امکانات مخصوص به خود است. دازاین منحصر به فردترین توانایی - برای - بودن خودش است. در درون دازاین امکانات مختلفی وجود دارند که همگی آنها چیزی نیستند مگر تعین‌هایی از وجود. اگر دازاین رها از امکانات معین خودش است پس او خود این امکانات است.^{۵۵} فهم وجود متعلق به دازاین انسانی است که هر انطباقی به سوی موجودات را ممکن می‌سازد. فهم خود وجود حالتی از وجود دازاین انسانی را دارد. هر چه این موجود را در نسبت با ساختار وجودی‌اش بهتر و شایسته‌تر تعریف کنیم، بیشتر با تقاضا برای درک ساختار فهم موجود که در معیت با دازاین است،

مواجه می‌شویم. بدین ترتیب می‌توانیم بر اساس خصوصیت بنیادین وجود یا متن در هرمنوتیک صریحاً و به روشنی بپرسیم "آنچه فهم وجود را به‌طور کل ممکن می‌سازد چیست؟"^{۵۶} این پرسش یادآور این قطعه از هیدگر است:

"آنچه فهمیده شده زمانی بیان‌کردنی است که چیزی که باید فهمیده شود با در نظر گرفتن آن به مثابه سرخ و راهنمای ما برای "چیزی به مثابه چیزی" تحت مذاقه تفسیری قرار گیرد، و این بیان در پس هر حکم موضوعی که ما درباره آن چیز صادر می‌کنیم قرار می‌گیرد. در چنین حکمی کلمه "به مثابه" (*als*) نخستین بار نیست که ظهور می‌یابد بلکه برای اولین باری است که بیان می‌گردد و این امر تنها زمانی ممکن است که برای ما چونان چیزی بیان‌شدنی قرار گرفته باشد."^{۵۷}

و همچنین:

"ما با همه چیز سروکار داریم، مشاهده صرف چیزهایی که به ما نزدیکترین است در خود حاوی ساختار تفسیر است و در چنین شیوه‌ای ازلی درک چیزی بی‌قید و شرط از "به مثابه" نیازمند باز سامانی خاصی است.... وقتی ما صرفاً به چیزی خیره می‌شویم این پیش - روی - ما - بودن آن در برابر ما چونان ناکامی در فهم بیشتر قرار می‌گیرد. این نوع درک و دریافت که رها از "به مثابه" است به معنای محرومیت از نوعی دیدن است که در آن فرد فقط می‌فهمد."^{۵۸}

متنیت چونان روند متن در تعیین هرمنوتیک

متن یا وجود به مثابه "آنچه هست" بیش از هر چیز در برگیرنده تفکر است، که رابطه میان وجود و انسان را استوار می‌کند. آن موجد این رابطه نیست بلکه صرفاً آن رابطه را دوباره به وجود پیشکش می‌کند، چونان چیزی که اول بار توسط وجود باز داده شده بود. این بازگشت به وجود به واسطه خود وجود به مثابه نتیجه خودد ادگی به دازاین است. گسیل وجود (*die Shickung des Seins*) در جستجوی وجود رخ می‌دهد.^{۵۹} براساس این اصل رخ دادن (*ereigenis*) تخصیص، یعنی رخدادی که وجود را به تفکر گسیل می‌دارد و تاریخ متافیزیک را ممکن می‌سازد، هدفش وجود نیست بل آن چیزی است که وجود را اعطا می‌کند. کسی نمی‌تواند بگوید که یافت شدن وجود آنجا (*es gibt*) وجود صرف است و رخداد "آن" چیزی است که وجود را به تفکر می‌بخشد، زیرا تاریخ متافیزیک تاریخ شیوه‌های مختلف نامگذاری وجود است حال آنکه درباره "آن" که وجود را می‌دهد نیاندیشیده می‌گذرد.^{۶۰}

در تاریخ متافیزیک، فراموشی وجود که به یافت شدن (وجود آنجا) موسوم است مبتنی بر فراموشی تفاوت میان وجود و موجودات است. از آجا که متن در هرمنوتیک موجود

است، این فراموشی کامل منجر به فراموشی خاستگاه یا متن می‌شود و بر این اساس فراموشی تفکر متنی به معنای فراموشی تمایز بین وجود و موجودات است. تا آنجا که هیدگر درباره معنای وجود یا ماهیت حقیقت پرسش می‌کند، همچنان زبان متافیزیکی درباره موجود را بکار می‌برد که فکر می‌کند اشیا به مثابه چیزهایی عینی و در عین هستند که باید کشف شود (*vorhandenen und aufzufindenen*).^{۶۱} بنابراین همانگونه که گادامر می‌گوید، مفهوم تفسیر اگر به شیوه نیچه‌ای تدوین و قاعده‌بندی گردد، مستلزم کشف یک معنای پیشاوجودی نیست بل همانگونه که در اراده معطوف به قدرت مشاهده می‌کنیم مستلزم مفروض داشتن معنا است.^{۶۲}

کمی در این باره توضیح می‌دهیم. تاریخ وجود بدین معناست که گسیل محض وجود (*Being*) امکان هرمنوتیک را ساختار بندی می‌کند. خصلت تاریخی وجود باید برمبنای آنچه خصیصه اصلی این گسیل است تعیین شود نه از سوی این و آن رویداد نامتعیین. گسیل خود یا موجود به موجود اجازه می‌دهد که در فهم آید بی حجاب و همانطور نیز "آن" رمزآیزی که گسیل می‌دارد خود را از وجوه متنوعی که در آن وجود خود را "نشان می‌دهد" منع می‌کند. مانع خود شدن در زبان یونانی به معنای *اپوخره* (*epoche*) است. به همین دلیل است که ما درباره دورانهای گسیل وجود صحبت می‌کنیم.^{۶۳}

فکر کردن به معنای حرکت به سوی قربت وجود است و بدین معناست که انسان اجازه یابد از طریق گسیل موجودات مخاطب خود وجود قرار گیرد. بدین ترتیب از طریق ارایه پاسخی درخور به خطاب وجود، انسان می‌تواند حقیقت وجود را آشکار نماید.^{۶۴} پایداری انسان در حقیقت وجود بدان معنا نیست که انسان فرمانروا و سرآمد وجود است. بلکه انسان به واسطه خود وجود به سوی حقیقت وجود پرتاب شده است به طوری که او با این نحوه در برابر بودگی (*ek-sistence*) فقط می‌تواند به بحث درباره حقیقت وجود پردازد تا بلکه موجودات در پرتو وجود چنان موجودات آنگونه که هستند پدیدار شوند. بدین ترتیب انسان در مورد پدیدار شدن وجود و چگونگی آن تصمیم نمی‌گیرد، همچنین به طور مثال در مورد اصل و چگونگی وارد شدن خدا، تاریخ، و طبیعت به تجلی وجود، حضور، و یا غیبت تصمیم نمی‌گیرد. به بیان دقیق‌تر، ورود کلیه موجودات در تقدیر گسیل محض وجود قرار می‌گیرد.^{۶۵}

راه دیگری نیز برای تشریح مشکل عبارت گادامر وجود دارد و آن اینکه از نظر هیدگر وجود تماماً در تجلی گشوده نمی‌شود بلکه بیشتر خودداری می‌کند و همسان با همان ازلیتی که خود را متجلی می‌سازد، پس می‌کشد. این آموزه به نوبه خود هرمنوتیک گادامر را به آنجا راهبر شد که حد را که مضمون در هر تجربه معنایی هرمنوتیکی است، نادیده نیانگارد.^{۶۶}

عبارت دیگر این واقعیت که موجود هرگز کاملاً قابل فهم نیست نشانگر این مساله است که آن هم چونان متن بارها و بارها می تواند در هرمنوتیک تحقق یابد.

اگر فیلولوزومه آنگونه که دریدا می گوید، مقام نشانی از چیزی در یک اثر متنی در تاریخ فلسفه، ظهور یافتنی نیست یا در هیچ جا ظهور نیافته است^{۶۷} پس متن هرگز در تعیین خود به ظهور نمی رسد، آنگونه که هیدگر آنرا به عنوان تقدیر فلسفه می دانست. معذالک ناکافی بودن نشان دریدایی را باید با توجه به این واقعیت درک کرد که این نشان برای او یک متن ظهور یافته نیست بل این متن بیشتر همچون یک متن نگارشی توصیف شده است نه به عنوان یک متن صرف که با وجود همخوانی داشته باشد، و در توافق با دیدگاه هیدگر باشد. وقتی ما سعی می کنیم که یک موجود را به مثابه یک متن یعنی چونان چیزی قابل تفسیر فراموش کنیم، این موجود همچنان در فراموشی کامل قابل تفسیر می ماند. متن نبودن خود هنوز یک متن است. یک "متن نبودن" یعنی متن هنگامی که آن به مثابه یک متن حقیقتاً متافیزیکی تلقی شده باشد. به نظر می رسد که وقتی متن به یک مرجع بنیادی متافیزیکی بدل می شود به غیاب می رسد. از این نظر این قطعه نیچه ای "من چتر خود را فراموش کرده ام" (*Ich habe meinen Regenschirm vergessen*) پیش از هر چیز بر این مساله تاکید دارد که "آن چتر من است که آن را فراموش کرده ام".

متنیت (*textualität*) می تواند به ذهنیت (*subjectität*) قرابت داشته باشد. هیدگر استفاده می کند از این قرابت برای رجوع به حضور آمدن وجود در تفسیر دوسویه آن نسبت به آنچه هست. یعنی شیوه ای که در آن موجود در نسبت با آنچه به مثابه جوهر (*hypokeimenon*) آنچه در پس قرار می گیرد) پدیدار می شود، خود را متجلی می سازد. براساس این تبیین می توان گفت که متنیت باید بر این واقعیت که وجود بر مبنای ذهنیت (*subjectum*) متن و نه ضرورتاً براساس تفسیر معرفت بخش، تعیین یافته تاکید ورزد.

بنابراین، باید این نکته را یادآور شویم که راز و ارزشمندی متن به زندگی و مرگ مولف بستگی ندارد. (همین امر درباره خواننده نیز صدق می کند.) متن می تواند به واسطه تغییر رخدادها نقاب از رخ برکشد اما این تنها خود متن است که اینجا یا آنجا با ما سخن می گوید. براین اساس گادامر خاطر نشان می سازد که موضوع متن بیش از تامل بر روی روش شناسی علوم فلسفی، در مخاطره قرار دارد.^{۶۸} از نظر گادامر، متن چیزی بیش از عنوانی برای مطالب مورد بحث تحقیق و تطبیق ادبی است، و به همین ترتیب تاویل چیزی بیش از فن تفسیر علمی متون است.^{۶۹} هر تاویل در جریان عمل ارزیابی و سنجش مفهوم متنی است که به یکباره انسجام

و انتقادپذیری اش را درمی‌یابد. این دومی یعنی انتقادپذیری تلاشهای تازه‌ای را در تاویل سبب می‌شود و در نتیجه از اساس در بنیان و زیربنای خصوصیت ناکرانمند هر تاویلی قرار می‌گیرد.^{۷۰} بدین ترتیب، روند بازیافت به معنای تفصیل آنچه مولف پیشتر گفته بوده است. یعنی بیشتر به معنای ارایه آن چیزی است که مولف هنوز نگفته و نمی‌تواند بگوید اما با وجود این چونان ناگفته‌هایی در عباراتی که هرکس ممکن است آن را بکار ببرد، پیش چشمان ماست. بنابراین آنچه باید مهم دانسته شود، فقط چیزی نیست که در یک قاعده آشکار به بیان آمده بل آن چیزی است که به واسطه قاعده بکار رفته، در پیش چشمان ما همچنان ناگفته باقی مانده است.^{۷۱}

تامل بر روی متنیت متون موضعی را برای تعیین هرچه دقیق‌تر و صحیح‌تر رابطه بین متن و خواننده فراهم می‌کند. به این ترتیب می‌توان حضور ذهنیت‌گرایی یا عینیت‌گرایی را در روند تفسیر به رسمیت شناخت.^{۷۲} در نتیجه متنیت متن، ظهور عرضه درونی نقدی از ضمیر، از طریق تضامن کلیه مراحل گردآوری معنا در خود - فهمی مفسر، ممکن می‌گردد. این واقعیت امکان فهم هرمنوتیک را بر مبنای فهمی یکسره متفاوت از تلقی گادامر از فهم، محقق می‌سازد. پس تخصص متنی متن، واقعه‌ای است که برای متن بی‌پروا از تفسیر رخ می‌دهد؛ به این معنا که این تخصیص در جنبشی گنجاننده می‌شود که در اصل چونان انتظار مقدماتی از معنای متن است. این انتظار از متن تا آنجا که متن وجود دارد، ضروری است.

از نظر ریکور، محصول متنی باید به مثابه روند فاصله‌گذاری و بافتارزدایی که استقلال متن را در پی دارد و متن را مستعد تخصیص‌های آتی می‌سازد، فهمیده شود.^{۷۳} بدین ترتیب در حالی که متنیت فاصله‌گذاری را چونان عنصر باطنی خود در برمی‌گیرد، گفتمان را به مثابه زبانی زنده به همراه دیالکتیک درون ماندگار معنا و رخداد آن پیش فرض می‌گیرد.^{۷۴} از نظر گادامر تفسیر به معنی خاصی، نوعی بازآفرینی است؛ اما این بازآفرینی از روند عمل خلاقانه نشأت نمی‌گیرد بل این طرح‌های اثر آفریده شده است که باید مطابق با معنایی که مفسر در آن یافته است، بازنموده شوند.^{۷۵}

واضح است که تفسیر متن را بنیاد سازنده‌ای برای هرمنوتیک بدانیم.^{۷۶} فهم تلاشی جاودان در جهت متن است حال آنکه این تلاش فرد را قادر می‌سازد تا مرجع تفسیر خود را تا آنجا که در زمانندی اش وسیع‌تر، عمیق‌تر و تیره‌تر می‌شود، مشاهده کند. به این معنا متن از نظر مفهومی فی‌نفسه تفسیری است اما نه از جهت تفسیرپذیر بودنش، یعنی باید متنی وجود داشته باشد تا قابل تفسیر باشد. بنابراین باید تصدیق کرد که سخن گفتن از تفسیر و یا چیزی شبیه به تفسیر ممکن نیست مگر با اشاره به چیزی که نقش "متن تفسیری" را داشته

باشد یعنی چیزی که نقش "متن تفسیر" را تنها از طریق یک تبادل هرمنوتیکی سازنده برای (به مثابه) متن اول (متن تفسیری) بازی کند.^{۷۷}

تمایز میان "متن در تفسیر" و "متن در خود" را می‌توان با فرقی که هوسرل بین عین فردی و ماهیت می‌گذاشت، نشان داد. به هر عین فردی حالتی از موجود ماهوی چونان ماهیت تعلق دارد. برعکس، بطور کلی با هر ماهیت مجموعه‌ای از افراد ممکن به مثابه نمونه‌های واقعی (*vereinzelnungen*) همخوانی دارد. بنابراین براساس رابطه همخوانی دوجانبه میان علوم مبتنی بر واقعیت و علومی که به ماهیت می‌پردازند، باید یک رابطه بنیادی میان فهم هرمنوتیکی و رازگشایی متنی باشد (رابطه‌ای که در هرمنوتیک به صورت سلسله مراتبی بدان نگرسته شده است).

همچنین ما باید به این واقعیت توجه داشته باشیم که یک متن در روند آشکارسازی متنی یافت می‌شود، زیرا همواره امکان این نه آتی وجود دارد. برای گادامر، این واقعیت که امکان این نه آتی باقی است، حاکی از آن است که متن همچنان چندگانه می‌ماند.^{۷۸} این امکان با ابهام متن به مثابه تفسیر متفاوت درهم آمیخته شده است. بنابراین امکان چندگانگی باید ورای ساختار خود تفسیر در نظر گرفته شود. متن در خصلت زبانی خود پدیدار می‌شود به طوری که سمت و سوی خود را از موقعیت ارتباطی (*verständigungssituation*) اخذ می‌کند که در آن صرفاً به مثابه یک مفهوم مستقر می‌شود.^{۷۹}

از دیگر سو، نقد که توسط نیچه درباره آموزه هرمنوتیکی متن باب شد، تفسیر را جانشینی متن تفسیر شده به جای متن قابل تفسیر توصیف می‌کند. بر مبنای این نقادی، کسی نمی‌تواند بین لحظه نقد که متن را مستقر می‌کند و لحظه هرمنوتیک که همان لحظه شرح (یا براساس رویکرد ما، روند متن‌سازی) است، تمایز قایل شود. این انتقاد درصدد "استقرار دوباره متن اصلی" به منظور حذف تفسیرها، خدشه‌ها، خطاهای رونویسی و غیره است. حال به منظور تصمیم‌گیری درباره آن روایت از متن که باید مورد محافظت قرار گیرد، نقادی، تفاسیر ممکن از آن متن را پیش‌بینی خواهد کرد.^{۸۰} بنابراین متنی که باید مورد تفسیر قرار گیرد از پیش نتیجه یک تفسیر است. دکامب در واکنش به این نظریه ضد - متن می‌گوید در اینجا پرسش بر سر انکار این که متن تفسیری خود می‌تواند محصول تفسیر باشد، نیست بل این متن نیز محصول تفسیر دیگر یعنی یک جانشینی دیگر است. به عبارت دیگر معنی آن این است که آن تفسیر متکی بر تفسیر دیگری است که این تفسیر نیز از همان مفهوم جانشینی یک متن به جای متنی دیگر منتج شده است.^{۸۱}

تفسیر، تضاد و مغایرتی مخصوص به متن به وجود می‌آورد تا بتواند متنتیت خاص خود و یا معنای "گرایش متن" را مستقر و تثبیت نماید. بنابراین متنتیت متن تفسیری از بطن و درونمایه متن منتج می‌شود نه از آنچه ظاهراً جایگزین متن شده است: متنتیت متن عبارتست از روند ورود متن به یک تفسیر از خودش. یک متن خود را به شیوه‌های مختلفی مستقر می‌سازد. حقی که برگردن تفسیر دارد با هیچ فهم خاصی که ممکن است به نحوی آن را تعیین بخشد، قابل مقایسه نیست. یک متن به انحاء بسیار متنوع و مختلف، تفسیری است: متن، در تفسیر، در "متنتیت و متنتیت‌ها" یش است که قلمروها و کرانه‌ها، مرکزیت و ضمیمه بودگی، داوری‌پذیر بودن و غیرقابل داوری بودن تفسیری خود را قاعده‌بندی می‌کند.^{۸۲}

باید یادآوری شود که انسان اساساً نگران موجودات است. او وقتی شروع به تفکر می‌کند و موجودات را به مثابه موجودات می‌شناساند بدون شک با وجود نسبتی می‌یابد. در حقیقت همانگونه که پیشتر اشاره شد انسان معمولاً درباره موجودات به خودی خود فکر می‌کند اما نمی‌تواند درباره وجود بماهو وجود فکر کند. فکر فلسفی حتی در دوران انتقادی‌اش از موجودات به سایر موجودات رجعت می‌کرد و در این گذر تنها نیم‌نگاهی به وجود داشت. وجود فی‌نفسه را نمی‌توان به اندیشه آورد. بنابراین آنچه به اصیل‌ترین معنا رهاست، دازاین نیست بلکه خود وجود است. وجود، آزادی است که از پوشیدگی رهاست.^{۸۳} اینجا گوش فرادادنی در کار نیست؛ در واقع وجود به خود گوش فرا می‌دهد در حالی که سایرین به وجود گوش فرا می‌دهند.

در نتیجه هرمنوتیک در مقام خردورزی درباره موجود دارای یک اهمیت وجودی‌بانه عام در زبان است. باید اطمینان داشت که آنچه وارد حوزه زبان می‌شود چیزی متفاوت از خود واژه مفلوظ نیست. اما آن واژه، فقط یک واژه است زیرا آنچه وارد حوزه زبان می‌شود در آن هست. موجودیت فیزیکی‌اش تنها برای محو شدن در آنچه گفته شده، وجود دارد. علاوه بر این، آنچه وارد حوزه زبان می‌شود چیزی نیست که پیش از زبان، پیش داده باشد؛ بلکه واژه به زبان تعیین‌شدگی خود را می‌بخشد.^{۸۴} به درستی متن ادبی یعنی متن چرا که این نوع متن است که به عمل اصیل ظهور زبانی اشاره دارد در حالی که تمام تکرارها و عمل سخنوری را مقرر می‌دارد. بنابر نظر گادامر در متن ادبی واژه در وهله اول به حضور کامل خود (*Selbstpräsenz*) نایل می‌شود. واژه آنچه گفته شده است را حاضر می‌سازد و خود را در فعلیت پرتویخش چو نان یک آوا حاضر می‌سازد. این متن نه تنها باید خوانده شود بلکه باید بدان گوش فرا داده شود.^{۸۵} همانطور که هیدگر در به سوی سخن (*unterweg zu sprach*)

می‌گوید واژه شیء نیست و اگر ما به دنبال آن بگردیم هرگز آن را در زمره چیزها نخواهیم یافت. اما او شرح نداده است که آیا یک واژه می‌تواند در میان سایر واژه‌ها به فراموشی سپرده شود یا خیر. چنانچه بخواهیم واژه "است" را متعلق به قلمرو اشیا بدانیم، آن شیء نخواهد بود با این حال این واژه در میان سایر اشیا دارای وجه و ویژگی خاصی است زیرا هر شیء باید به واژه "است" ارجاع یابد. تا آنجا که به واژه مربوط می‌شود در این موضوع، به جای "این هست" (*es ist*) باید "این می‌دهد" (*es gibt*) قرار گیرد.^{۸۶} *Es gibt* در این فعلیت متنی واژه دال بر تفکر است اما نه تفکر، به حق، آزادی و رهایی است که از طریق آن انسان در مقام دازاین با ندای وجود دمساز می‌شود. با این حال فراخوان وجود به تفکر ضروری نشده است؛ وجود دعوت می‌کند اما مجبور نمی‌کند. او دازاین را برای رد فراخوان آزاد می‌گذارد؛ این ندای وجود است که انسان را آزاد می‌گذارد.

می‌توان به پیروی از هیدگر گفت که اگر حتی متن یا معنای ارجاعی یک شیء به صورت موجودیت‌ناهی غیرقابل بیان باشد، این امر نباید مانع از آن شود که ما این متن را تمام سازنده‌ای هم از جنبه وجودی و هم پیشینی بدانیم. متن، بافت و کهنکشان از معانی است که به معناهای دیگری که صرفاً در درون خودش است و به شکل قصدمندانه‌ای از آن ناشی می‌شود ارجاع می‌یابد.^{۸۷} واژه‌هایی که توسط مفسر بکار می‌رود، ریشه و منشایی در درون مایه و مضمون زبان دارند؛ همین واژه‌ها هستند که هاله‌ای از معناها را که کاملاً یگانه و خاص هستند، شکل می‌دهند. در نتیجه تملک معنای متنی نباید به عنوان یک تلاش مضاعف بل باید به مثابه یک خودآفرینی اصیل دانسته شود.^{۸۸}

از نظر هیدگر، هر چیزی که "فکر برانگیز" است، موضوعی برای فکر کردن و یا شاید به بیان بهتر، موضوعی برای تفسیر کردن به ما می‌دهد. به علاوه "موضوع فکر برانگیز فقط تا آنجا که از پیش و به‌طور ذاتی چیزی است که باید درباره آن اندیشید، همواره ارمغانی به همراه دارد.^{۸۹} براساس اصطلاحات هرمنوتیکی، مساله فکر برانگیز منشا واقعی تفسیر است. اگرچه معنای آن این است که خود متن عبارت از چیزی است که برای تفسیر خود برمی‌انگیزد. واضح است که متنیّت با قصد و یا نتیجه کلی خاصی از گفتمان، چه مکتوب و چه شفاهی، مطابقت نمی‌کند. بنابر نظر دریدا، متنیّت نباید در تقابل با بیان‌گفتاری دانسته شود. "متنیّت جهانی می‌سازد که ما همگی در آن مشترکیم". نیت‌ها، نتایج گفتمان و وجود جهان مشترکی که ما بتوانیم به آن رجوع کنیم، صرفاً بسته به آن چیزهایی نیست که واژه "متن" به ذهن ما متبادر می‌کند؛ مثل کتب، اسناد و قوانین.^{۹۰}

این پرسش منطقی همیشه باقی است که "آیا متن آنگونه است که تبیینی برای تعیین تفسیر فراهم کند و بالعکس". اگرچه، ما باید پیش از هر چیز بپذیریم که قوسیتی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته متافیزیکی نیست بل صرفاً یک قوسیت منطقی هرمنوتیکی است در مقابل آنچه گادامر آن را چرخش هرمنوتیکی در قلمرو فهم می خواند. به طور مطلق در تمایز هرمنوتیکی متضمن در متافیزیک و تاریخ فلسفه، کمتر نشانی از تحویل یکی به دیگری قابل مشاهده است. در اینجا، ما معتقدیم که موازین و اصول نظریه هرمنوتیک متنی که ما بیان کرده ایم مانع از ایجاد دور باطل در تفسیر یک متن می شود.

اگر متن به مثابه متنی اصیل در نظر گرفته شود، و فهم چنان عمل تفسیر دانسته شود به طوری که امکانات هرمنوتیکی متن توسط رخداد هرمنوتیکی آشکار شود، به نظر می رسد که مساله سیر قوسی از تفسیر تا متن و از متن تا تفسیر حل شدنی است. حتی در مفهوم کاملاً محض و منطقی تعین، نقطه شروع، مرجع تفسیر است. گادامر معتقد است اگر ما در پی گفتار روزمره به مثابه پیش شرط هرمنوتیکی که منطبق با مفهوم فهم باشد، باشیم، آنگاه شاهد قوس هرمنوتیکی به مثابه آنچه به واقع در جهت ساختار موجود سمت و سویافته است، خواهیم بود.^{۹۱}

به طور خلاصه، اگر متن به هر تفسیری که بدان ارجاع می یابد پاسخ دهد، پس این دوباره متن است که باز طرف در تعین هرمنوتیکی امور می باشد. این زمانی انجام پذیر است که ویژگی یک واقعه به مرجع وجودی آن اجازه دهد تا به جهت فهم چیزها بارها بر مراجع جدید دیگری گشوده باشد. به نظر می رسد این ویژگی اصیل متن در مقام مرجع، توسط برخی از علمای هرمنوتیک نظیر ریکور، نادیده گرفته شده است به طوری که از دید او مرجع، جنبه ثانوی معنا یعنی جهت گیری التفاتی به سوی یک خود، به نظر می رسد.^{۹۲} تبیین و معنی مقولاتی درون - متنی هستند در حالی که فهم و مرجع نسبت به متن بیرونی اند. همانگونه که ریکور اشاره می کند، مرجع بیرونی سازی (*exteriorisation*) تامی را نمایان می کند تا آن حد که معنا تنها هدف آرمانی گوینده نیست، بلکه یک واقعیت فعال مورد نظر در ظهور [کلام] است.^{۹۳} اما واضح است که این واقعیت فعال تنها با رجوع به متن قابل تعریف است زیرا در غیر این صورت مرجع متن یک مرجع غیر ضروری خواهد بود. بدین ترتیب، اگر ما تفسیر را ابزاری برای بازیافت یک بیان اصیل متنی ندانیم، به طور کامل درباره متن هرمنوتیکی دچار سوء فهم شده ایم. بنابراین متنیت باید براساس خصوصیت خود یعنی قابلیت ارجاع تعریف شود. ویژگیهای دیگری نیز برای متنیت وجود دارد که ثبات، قابلیت بازگفت و تکرار و فراگیری گذشته - آینده، از آن جمله اند. اما تمامی این

صفات ثانوی از قابلیت ارجاع متن نشات می‌گیرند. یک پدیده متنی، چیزی است که ما می‌توانیم وجود آنرا مفروض بدانیم و یا بدان رجوع کنیم.^{۹۴}

ارجاع را می‌توان اشاره به پیش‌گستره تفسیری اطلاعات توصیف کرد. یک ارجاع یا به عبارت دیگر، اطلاعات شناخته شده درباره مرجع، برای سایر دگرگونی‌هایی از این دست چونان شرایط متن قابل استفاده است. یک ارجاع به خودی خود کارکرد خود را مشخص نمی‌کند؛ کارکرد ارجاع باید از رهگذر ترکیب دگرگونی‌ها و استنباط‌ها مورد انکار قرار گیرد.^{۹۵} اینکه ما هنوز هم فکر نمی‌کنیم، ناشی از این واقعیت است که خود آنچه باید درباره آن فکر کنیم از انسان روی می‌گرداند.^{۹۶} آنچه باید مورد تفسیر قرار گیرد از انسان روی می‌گرداند؛ از انسان کناره می‌گیرد. پرسش این است که چگونه می‌توان تعریفی برای منشا تفسیر یافت در حالی که این منشا از همان ابتدا ظفره می‌رود. علت اینکه نمی‌توانیم این منشا انگیزش را تعریف کنیم، به این دلیل است که تفاسیرمان را ناشی از آن می‌نامیم. هرگز نمی‌توانیم به نام واقعی یک متن پی ببریم مگر تنها آنچه متن در درون خود نامیده شده است؛ ما تنها می‌توانیم به آن اشاره کنیم. منشا تفسیر ظفره می‌رود؛ این منشا چونان موجود هرمنوتیکی است که ما به سوی آن کشیده می‌شویم. ما از طریق توسعه بخشیدن به خصلت هرمنوتیکی فعلیت و قوه می‌توانیم این نظریه را مورد بررسی قرار دهیم که مفهوم امر (*sache*) بازتابی بیش از مفهوم شی دارد. معنای امر بیش از هر چیز در مساله بحث‌انگیزی که علت خوانده شده، رسوخ کرده است. بنابر تعریف گادامر، امر چیزی است که بین طرفهای مباحثه نهاده شده چرا که داوری باید با توجه به آن انجام پذیرد. امر باید در برابر تصرف و تملک هر یک از طرفین بحث مورد محافظت قرار گیرد.^{۹۷} هیدگر معتقد است این امر قوام‌بخش نسبت اشیا است و بر این اساس چیزی می‌چیزد.^{۹۸} امر به عنوان شاخص کثرت و وحدت موضوعات، مقتضی آنها می‌شود تا آنجا که به امر یعنی به نحوه ظهور آن مربوط می‌شود، ورود به جهان در مقام امر تا آنجا ممکن است که امر، خود را ناهمخوان با سایر اشیا توصیف می‌کند.^{۹۹} یک امر تنها تا حدی به یک منشا هرمنوتیکی تبدیل می‌شود که هرگز به طور کامل به امکانات تفسیر نرسد. بنابراین در مواجهه با این پرسش که متن در مقام مدلول یک امر چیست می‌توان گفت که آن همان است که در روند تفسیر حاصل می‌شود.

به گفته گادامر متن با بار معنایی اش (*Sinnbezug*) حاضر یگانه را مقرر می‌دارد. وقتی متنی را می‌خوانیم، در یک سیر قهقهه‌رایی ارتباطات معنایی می‌افتیم که چهارچوب کل متن را مفصل‌بندی می‌کند؛ هر وقت که ما متنی را از آغاز مرور می‌کنیم، متن در معنای کلی خود ظاهر می‌گردد. وقتی متن دیگری را آغاز کرده و می‌خوانیم، ابعاد تازه‌ای از معنای متن را

کشف می‌کنیم.^{۱۰۰} ما متن را کنار نمی‌گذاریم؛ هیچ تحقیق یا قرائتی از متن نمی‌تواند متن را چنانکه انگار به‌طور کامل فهمیده شده است، کنار گذارد. هر چه متن فهمیدنی‌تر گردد، ما بیشتر و عمیق‌تر به سمت معنای آن سیر می‌کنیم. متن در پس هر فهمی نیست؛ بلکه ما از پیش برای همیشه وارد آن شده‌ایم. ما در درون متن حاضر هستیم، درست آنگونه که هر کس سخن می‌گوید در درون واژه‌هایی است که می‌گوید و با آنها فاصله ندارد.^{۱۰۱}

هیدگر در دومین دوره تفکر خود سعی کرد تا از اصطلاح‌شناسی دازاین - محور، به سمت پوشیدگی و ناپوشیدگی، روی گرداند؛ از آن پس ارجاع هرمنوتیکی به سوی موجود توانست متکی بر خود باشد و بی‌نیاز از تفسیر.^{۱۰۲} براساس این دیدگاه اصولی، گادامر اعتقاد دارد که تضاد بین محجوبیت و نامحجوبیت محدود به هرمنوتیک هنر در هر معنای خاص آن نیست، بلکه این تضاد بیش از هر چیز آشکارکننده‌گرایش متن، به هر سویی که باشد، است. هر زمان که توافقی بر سر معنای متنی حاصل شد، این توافق باید به واسطه زمینه دیگری که یک تمایز صرف میان معنای فی‌نفسه مفروض و اهمیت آن برای مفسر است، توجیه گردد.^{۱۰۳} بنا بر نظر گادامر، معنای متن نمی‌تواند محدود به *mensa auctoris* باشد. سنت بر پایه‌های آنچه گادامر آنرا "افراط معنا" در متن می‌یابد، بنا شده است.^{۱۰۴} همچنین در متن نوعی ارتباط‌ناپذیری وجود دارد که شاعران بدان تصریح کرده‌اند. این ارتباط‌ناپذیری مثلاً در آثار هولدرلین، ابزاری برای نزدیکی به چیزی غیر قابل تقرب است. معنای این سخن این است که شاعر سخن می‌گوید، اما سخن نمی‌گوید. در جریان این رویکرد و رویگردانی از کلام، شاعر خود را در ویرانی اعتلاء می‌بخشد؛ سخن‌گویی از بطن سکوتی که کلام را نفی می‌کند سخن می‌گوید.^{۱۰۵}

در تفکر هیدگر و دریدا، بازگشت یا رجعت متن به اصل خود هرگز رخ نمی‌دهد. در واقع این "بی‌ماوایی" متن دغدغه اصلی دریدا در کارت پستال است. هیدگری‌های دیگری نظیر بلانشو نیز استعلای هرمنوتیکی اصل متن را فاصله‌ای می‌دانند که بخش بخش این فاصله آن، حتی در مفهوم آرمانی متن، قابلیت وحدت‌پذیری ندارند.^{۱۰۶}

در علم کلام هرمنوتیکی نیز از آنجا که هیچ تعریف بنیادینی از متن وجود ندارد، ابهامات فراوانی درباره ارتباط میان انجیل در مقام کتاب مقدس و متن به مثابه موجود وجود دارد. به‌عنوان مثال، ریکور، بدون پیش‌بینی پیامدهای منطقی آن، اعلام می‌کند که انجیل باید صرفاً در پی یک روند هرمنوتیکی مورد بررسی قرار گیرد.^{۱۰۷} باید گفت که اولین سوء‌تعبیری که از این نظریه ناشی می‌شود این است که این نظریه تا حد ممکن حاوی تعینی فلسفی تلقی می‌شود که فرضاً با پرسش درباره منشأ یک موجود نامربوط است، به عبارت

دیگر فاقد مبحث کلامی درباره موجود است. با وجود این ریکور همچنان معتقد است که تعریف انجیل در مقام کلام خدا، متکی بر تعریف روانشناسانه الهام نیست بلکه این کلام ناظر است به ویژگی دیدگاه موجود آنگونه که خود را اعلام می‌دارد.^{۱۰۸}

البته برای فهم یک موجود، فهمیدن فهم مرتبط با متن ضرورتی ندارد، اما فهم یک موجود باید همانند فهم متن چنانکه گویی آن فهم با متن موجود مرتبط است دانسته شود. این مساله نه یک مفهوم عمومی و فراگیر است و نه ساختار عمومی فهم است، بل فهم متنی است که از رهگذر آن گزاره‌های فلسفی درباره نوع خاصی از خود - فهمی انسان توجیه می‌شود.^{۱۰۹} در اینجا پرسش مهمی وجود دارد که گادامر به آن پاسخ نداده است و آن اینکه آیا فهم متنی از تلقی وی از فهم قابل تفکیک است. اگر تفسیر از طریق اصل قرار دادن تبیینی از امکان آن تحقق یافته بود، هر تفسیری در حال توجیه وجودی خودش می‌بود. امکان تفسیر نیازمند تحلیلی از متن است که عمل تفسیر را چونان قابلیت ارجاع‌پذیری اش تلقی کند. خصوصیت تعیین‌کننده ارجاع‌پذیری متنی نباید بر ضد امکان فهم دانسته شود.

فهم بر مبنای امکان امکانات متنی ممکن می‌گردد. هر متنی که خود را در امکانات تفسیر بازمی‌گشاید خودش، بالقوه امکانی برای متون آتی است. گسترش روند آشکارسازی متن در امکانات مختلف به تدریج تفسیر آن را تعیین می‌کند که از طریق آن فهم، آنچه را که در متن قابل فهم است، تصاحب می‌کند. به همین دلیل است که هیدگر می‌گوید در روند تفسیر، فهم به چیزی متفاوت بدل نمی‌شود بل خودش می‌شود.^{۱۱۰} تفسیر صرفاً درباره آنچه بدان به مثابه متن رجوع شده، نیست بلکه این امکانات متن است که از آن منتج می‌شود. از آنجا که موجود از پیش و به نحو خاصی درک شده است، تفسیر معین قابل تداوم است. در این خصوص باید توجه داشت که این ما نیستیم که موجود را تصاحب می‌کنیم بل موجود است که ما را به واسطه تعیین، مورد تملک قرار می‌دهد.^{۱۱۱}

یک عمل قوسی متن و تفسیر آن وجود دارد که این حلقه هرمنوتیکی شیوه درست فهم یک موجود است. این حلقه نمایانگر روند متنتیت، از متن به تفسیر و دوباره از این تفسیر به مثابه متن به سمت یک متن تازه و متفاوت است. این متن نمی‌تواند خود را درگیر موجود جدیدی که بارها مورد بررسی قرار گرفته کند مگر اینکه یکسان باقی بماند. یک متن به این دلیل می‌تواند تبدیل به متن شود که آنچه گفته شده به سادگی فهمیده نمی‌شود بلکه مبدل به موردی می‌شود برای تولید دوباره چیزی که مورد نظر بوده است.^{۱۱۲}

ضعف و نقصان در تعریف متافیزیکی پرسش از موجود ما را به جرح و تعدیل معنای

متن فرا می‌خواند به نحوی که این معنا همچون موجود متافیزیکی، خصوصیت محض عمومی و فراگیری در تفاسیر متعدد دانسته نشده است. متن همچون مرجع هرمنوتیک، نمایانگر موجوداتی است که در صورت آشکارسازی، برای ناپوشیدگی پیشقدم می‌شوند. بدین ترتیب روشن می‌شود که چرا وجود و زمان پیش از هر چیز شروع به مقابله با فراموشی وجود به مثابه ماهیت متافیزیک، می‌کند.^{۱۱۳}

باید سعی کنیم تا متن را از طریق وجود، به مثابه رسیدن - به - حضور و از طریق زمان به مثابه قلمرو بنیادین استعلایی که در آن رسیدن - به - حضور در گوناگونی‌هایش مفروض است، تعیین کنیم. جایی هست که زمان "آن" چیزی است که وجود را فرض می‌گیرد. اما باید در نظر داشت که خود زمان ره‌آورد یک "آن فرض می‌کند" است.^{۱۱۴} بدین ترتیب این "آن" اسرارآمیز، همچنان نامعین مانده و جای پژوهشهای بیشتری در هرمنوتیک "آنجا" است (es gibt) دارد.

نقش مفهوم متن در شالوده هرمنوتیک

Das Fragen sucht den Grund für das Seiende so fern es seiend ist. Den Grund suchen, das heisst: ergründen (Das Problem Des Grundes, p.21)

هیدگر در نامه‌ای در پاسخ به دیتیف لادرس در این مورد که آیا متن فی‌نفسه وجود دارد یا خیر، خود متمایل است به آنچه لادرس آنرا "رویکردی ناممکن" نسبت به تقدم تفسیر می‌خواند، اعتراض کند.^{۱۱۵} در واقع به نظر او پرسش از اینکه چه زمانی متن به‌طور کامل مورد تخصیص قرار می‌گیرد به نحو بنیادینی بر پرسشهایی نظیر اینکه آیا خود متن از تفسیر ساخته شده، تقدم دارد (همانطور نیز مشغله فکری او درباره تفسیر با آنچه ضرورتاً "ناگفته" است و یا به واسطه لوگوس بیان شده، همراه است).

بگذارید ماجرا را از آغاز دنبال کنیم. اشارات هیدگر درباره پاره‌های سرود مذهبی ایستر که سروده هولدرلین است، به این نتیجه منجر شد که خود شعر همواره باید "نخست و حاضر" باشد و بر این اساس باید تفسیری را که به آن عرضه می‌شود، توجیه‌پذیر نماید.^{۱۱۶} به گفته بلانشو، شعر چیزی است که فرو نمی‌ریزد و کامل باقی می‌ماند و در وحدت مهارنشده‌اش، یکپارچه‌سازی گشوده‌ای از اصول را جمع‌آوری می‌کند. پراکندگی الهام، بنیادی را کشف می‌کند که براساس آن چیزی پدیدار می‌شود و آن پدیدار را قادر می‌سازد که خود را، سزاوار و هماهنگ (un accord) یعنی در نوسان اما ثابت، حفظ کند.^{۱۱۷} تبیین مفهومی نمی‌تواند به‌طور کامل به مضمون آفرینش شاعرانه و یگانگی آن پردازد. به گفته

گادامر این مطلق حداقل از زمان کانت به رسمیت شناخته شده است. شعر می تواند شکل کلامی را به خود بگیرد که در آن معناها به صورت همبسته و مرتبط به هم، می آیند. از آنجا که جداسازی امر اصیل از امر نظری و رها ساختن آن از مفاهیم و قواعد کافی نیست، هرمنوتیک باید به ما در تعیین جایگاه خاص شعر در ساختار محصورکننده زبان، یعنی جایی که امر مفهومی در کار است، کمک کند.^{۱۱۸} براساس این تعیین، زبان می تواند به مثابه یک هنر، تحقق پذیرد و آنجا که در استقلال تام خود ظهور می کند، می تواند در خلاقیت شاعرانه بروز یابد به طوریکه قایم به خود باشد و خود را به این مقام برساند.^{۱۱۹}

[یادآور می شویم] نظریه ویتگنشتاین درباره زبان به کشف مفهومی از بازی انجامید که شبیه به تلقی خاص گادامر از ساختارهای پیشداوری است، آنجا که آنچه او در برداشت از بازی زبانی کشف کرد بی شباهت به درک هیدگر و گادامر از فهم موجود، نیست.^{۱۲۰} زبان می تواند در شعر و به نحو بنیادی تری در ادبیات نقاب از رخ برکشد.^{۱۲۱} در مقابل، این واقعیت که زبان می تواند بار دیگر، هم در واژه و هم در نحو، یعنی در درون بیکرانگی نهفته در مکالمه وجود یابد. بعد اساسی در هرمنوتیک است. بدین ترتیب هرمنوتیک در مقام یک وظیفه عام، از رهگذر زبانی ممکن می گردد که در آن واژه ها به خاطر توانایی در دستیابی یکی به دیگری، مورد جستجو قرار می گیرند.^{۱۲۲}

از دیگر سو، توانایی اسطوره در زبان از طریق نیاز آن به گشودگی به هر تفسیر جدید به پشتوانه نماد، قابل درک است. نماد را می توان یک ساختار معنا دانست که در آن، یک معنای اولیه تحت اللفظی معنای دیگری را نیز مشخص و تعیین می کند که ثانوی است و تنها از رهگذر معنای اول قابل درک است.^{۱۲۳} نماد موجب تفکر است و می خواهد با تمام پیش فرض هایش مورد تفکر قرار گیرد. این امر نشانگر آن است که مفسر، وجود معنا را فرض نمی گیرد، معنا به واسطه نماد ارایه می گردد. آنچه او عرضه می کند، چیزی برای تفکر است، چیزی برای فکر کردن، به عبارت دیگر، اول ارایه دادن و بعد فرض کردن. همواره برای استدلال است که هر چیزی در چشم انداز تفکر بارها دوباره آغاز می گردد.^{۱۲۴}

میانجیگری و وساطت درباره نمادها باید از آکندگی زبان و معنا که از پیش موجود است، آغاز گردد. این وساطت از بطن زبانی آغاز می گردد که از پیش تحقق یافته و همه چیز به مفهوم معینی از پیش در آن گفته شده است.^{۱۲۵} به این معنا، نماد باید نماینده زبان صریح اسطوره باشد، نه به این خاطر که تفکری را مطرح می کند، بل به این دلیل که از چیزی سخن می گوید که پیشتر گفته شده است، یعنی منشا زبان در اسطوره وجود دارد. نماد فراهم کننده

شرایط غیرتاریخی برای اسطوره در زبان است و باید ماتقدم بر هر تفسیر اسطوره‌ای باشد. هیدگر در تفسیر شعر هولدرلین به نام "ما نشانه‌ای هستیم که خوانده نمی‌شود"، می‌گوید "اسطوره یعنی گفتن واژه". از نظر یونانیان گفتن یعنی آشکار کردن و نمایان ساختن: هم نمود و هم آنچه ماهیت آنرا در نمود به همراه دارد، تجلی آن است. ماهیت اسطوره در بازگویی آن است، یعنی در ناپوشیدگی جاذبه‌اش. همانگونه که هیدگر تاکید کرده است، لوگوس و اسطوره یکی هستند، معنای لوگوس نیز گفتن واژه است (به قول پارمنیدس در قطعه ۸). بدین ترتیب، اسطوره تمامی فعالیت‌های هرمنوتیکی را در بر می‌گیرد. "اسطوره همان لوگوس است که تنها در نقطه‌ای که نه لوگوس و نه اسطوره نمی‌توانند از طبیعت اصلی خود محافظت کنند، از یکدیگر جدا می‌شوند و در برابر هم قرار می‌گیرند."^{۱۲۶}

ما همچنین باید بدانیم که اسطوره چونان عالی‌ترین منشا آگاهی اثرگذار هرمنوتیکی، وجود خود را به مثابه مفهومی از منشا دینی متیلور می‌سازد. گادامر توضیح می‌دهد که چگونه آگوستین یادآور شد که نور پیش از ایجاد تفاوت بین چیزها و خلق اشیا مفروض ملکوتی خلق شده است. وقتی که نور آفریده شد خداوند برای اولین بار سخن گفت. توجه آگوستین به شیوه‌ای است که در آن نور به مثابه آنچه نور ذهنی را از طریق تفاوتی که در میان مخلوقات ممکن گردیده به منصفه ظهور می‌رساند، آفریده شده و تحت فرمان است. تنها از رهگذر نور است که بی‌صورتی اولین توده مخلوق در آسمان و زمین تسلیم توانایی موجودی شده است که به صورت کثرتی از صور درآمده است.^{۱۲۷}

هرمنوتیک فلسفی نمی‌تواند، همچون تاویل کتاب مقدس، صرفاً به عنوان یک نظریه کلی که از هرمنوتیک اسطوره ناشی شده است، مورد ملاحظه قرار گیرد. بلکه هرمنوتیک اسطوره یک میانجی جایگزین ناپذیر فرهنگی برای آن "مورد یگانه‌ای" که بواسطه ایمان ارایه شده است را پیشنهاد می‌دهد، زیرا ایمان به خودی خود بیرون از هرگونه تعمیم قرار می‌گیرد و تمام پرسش‌های هرمنوتیکی را به ریشه‌های اصلی غیرهرمنوتیکی‌اش بازمی‌گرداند.^{۱۲۸} با وجود این، بحث درباره کتاب مقدس را می‌توان مطلق ندانست بلکه همزمان و به‌عینه به مثابه مورد خاصی در بطن هرمنوتیک کلی ملاحظه کرد، جایی که هرمنوتیک فلسفی می‌تواند در نهایت همچون آلت قانونی هرمنوتیک کلامی باشد.^{۱۲۹}

این واقعیت مهم است که ایمان مبتنی بر کتاب مقدس نمی‌تواند از جنبش تفسیر منفک شود، جنبشی که آنرا به مرتبه‌ای می‌رساند که قدرت یک واژه لاینقطع به‌واسطه تفسیر آن به نشانه‌ها و نمادها یعنی موضوعی که برای قرن‌ها آفریده شده، تکرار و احیا می‌گردد. بنابراین

کلام بیشتر درگیر متون است تا صرف زبان، یعنی زبانی که در تفسیر بکار می‌رود. متون اسلوب‌هایی هستند که تفکر کلامی می‌تواند در آنها تکمیل گردد؛ این دیدگاه مبتنی بر دانشی است که در زبان‌شناسی متنی ظهور کرده است که براساس آن پارادایم‌های هدایتگر کاربرد زبان‌شناسی در برگیرنده واژه یا قضیه نیست بل بیشتر در برگیرنده متن است. اهمیت این دانش برای تفکر کلامی شایان پژوهش است زیرا احتمال اینکه تفکر و گفتار کلامی فهم جدیدی را آشکار سازد، وجود دارد. شبیه به علوم ادبی که به دور از پاره‌ای مباحث درباره قضایای منفرد در درون یک متن، دوباره به متن به مثابه یک پارادایم بازگشته است.^{۱۳۰} چنین بحثی خارج از چهارچوب ارجاع به متن است که بیشتر متذکر شدیم.

در هرمنوتیک رسمی، همانند هرمنوتیک کلامی، کشمکش میان متن ثابت و معین (همچون انجیل) از یک طرف، و از طرف دیگر مفهومی که به واسطه کاربرد این متن در یک بخش خاص تفسیر، چه در داوری و چه در خطابه، پدید آمده وجود دارد. داعیه ارزشمندی و اعتبار قانون مبتنی بر این واقعیت است که قانون نیز همانند یک متن است. قانون به مثابه متن مستلزم تفسیری در جهت کاربرد عملی است.

این امر بدان معناست که قانون یا متن (و نه تفسیر) به‌طور معکوس از پیش در هر کاربرد عملی وارد شده‌اند.

قانون صرفاً در پی فهم تاریخی نیست بل بیشتر باید در ارزشمندی قانونی‌اش بواسطه مورد تفسیر قرار گرفتن، درک گردد. همچنین وجود انجیل برای این نیست که به مثابه یک سند تاریخی دانسته شود. بنابراین، متن باید، بدون در نظر گرفتن آنکه چه باشد، در هر جزء خود به شیوه‌ای جدید و متفاوت فهمیده شود^{۱۳۱} (این مطلب، واقعیتی را که پیشتر بیان کردیم نفی نمی‌کند که براساس آن متن در بستر تغییرات زمانمند می‌افتد). فهم، همانگونه که بارها توسط گادامر مورد تاکید قرار گرفته است، چیزی نیست مگر کاربرد متون متفاوت در قلمروهای متفاوت. به علاوه، واضح است که یک چیز باید به مثابه قانون مورد تفسیر قرار گیرد و کاملاً چیزی دیگر تا انجیل را تفسیر کند، بنابراین معنای چنین متونی نه برای فهم بی‌طرف و بی‌سمت و سو، بل به واسطه داعیه خاص این متون نسبت به ارزشمندی تعیین می‌شود.^{۱۳۲}

به منظور توانایی در فهم "پیام رازگونه" نهفته در متن، جستجوی رازگشایی آنچه در ورای گفتارهای انسانی است لازم بود، پیامی که بهره‌مند از مرکوب بصیرت، خیال و الهام به نیروی الهی اعلام می‌گردد اما هرگز شنیده نشده است که چنین رازگشایی بی‌سابقه‌ای از خدایی که تاکنون ناشناخته بوده و از حقیقتی لایتغیر و مقدس سخن بگوید. در مقابل اگو معتقد است که به

محض آنکه یک متن برای فرهنگ خاصی "مقدس" می‌گردد به موضوعی برای روند قرائت‌های شبه‌انگیز و بنابراین مطرح‌ترین مورد برای تفسیر، بدل می‌شود. این اتفاق از رهگذر بسط این چنینی هرمنوتیک، در مورد متون هومری رخ داده بود و اگرچه در مورد انجیل چنین رخدادی ممکن نبود، اما اتفاق افتاد (همانگونه که در فرهنگ یهود با تفسیر تورات چنین شد).^{۱۳۳}

گادامر سعی داشت به شیوه‌ای موشکافانه‌تر و دقیق‌تر سویه رازآمیز متن را توصیف کند. از نظر او، یک متن ادبی در جریان فهم محو نمی‌شود، بل با داعیه‌های بهنجاری در مقابل فهم می‌ایستد. متن تنها زمانی که به خود رجعت می‌کند به نحو اصیلی آنجاست. تنها به این نحو معنای اصیل و معتبر متن معلوم می‌شود. به نظر می‌رسد گادامر از رهگذر این تبیین به برداشت درست هرمنوتیکی از مفهوم متن نزدیک می‌شود. بدین ترتیب، واژه متن، در ساختار بندی ادبیات، صرفاً در بازگشت به خودش به نحو اصیلی آنجاست.^{۱۳۴} این واژه‌ها به متن در جهت بسط خود در خارج از خود کمک می‌کنند. متن سخن می‌گوید. متن ادبی دارای این خصوصیت ابتدایی است که در جریان خواندن آن شخص باید گوش دهد. "وقتی که چنین متونی قرائت می‌گردند شخص نه تنها گوش می‌دهد بل از درون با آنها سخن می‌گوید. آنها فقط زمانی وجود حقیقی خود را بدست می‌آورند که کسی آنها را با قلب خود فراگیرد." از آن پس آنها چونان پیامی رازآمیز به حیات خود ادامه می‌دهند. آنها در هرمنوتیک چونان خاطرات حماسه‌سرایان سرود همسرایان (*choreuten*) و اشعار خوانندگان، زندگی می‌کنند.^{۱۳۵}

همچنین گادامر می‌خواست مفهوم متن ادبی را گسترش دهد. یک متن ادبی صرفاً برگردان زبان ملفوظ به شکلی ثابت یا راجع به واژه‌ای که پیشتر گفته شده نیست. متن ادبی در منحصر به فردترین معنا و در بالاترین مرتبه تمام تکرارها و کنشهای گفتار را از پیش مقرر می‌دارد. هیچ گفتاری نمی‌تواند بدرستی منطبق شود با تجویزی که در متن شاعرانه آرایه می‌شود. به نظر می‌رسد که گادامر در نهایت ساختار متون شعری، آن چیزی را مشاهده می‌کند که در الگوی درست هرمنوتیکی برای متن می‌توان شاهد آن بود. "متن شعری یک کنش بهنجار را تمرین می‌کند که به یک بیان اصیل و یا نیت گوینده ارجاع نمی‌یابد بل به نظر می‌رسد که از درون سرچشمه می‌گیرد، به طوریکه نیکبختی و شانس موفقیّت یک قطعه شعر آنچنان می‌شود که حتی خود شاعر را غافلگیر و بهت زده می‌کند."^{۱۳۶}

شاید ما به صرف تعریف متن شاعرانه به مثابه متن هرمنوتیکی محض ناگزیر با قلمرو تفکیک شده‌ای از هرمنوتیک مواجه می‌شدیم به طوریکه انگار در هرمنوتیک غیر شاعرانه متنی وجود دارد که نمی‌تواند از خودش سخن بگوید، حال آنکه در قلمرو خاص شعر متن

می‌تواند از سوی خود با خود سخن بگوید. اگر متن ادبی اصالت خود را در درون داشته باشد، دیگر دلیلی برای انکار این مساله وجود ندارد که متن با معنای موجود مطابقت می‌یابد و بدون در نظر گرفتن هرگونه تفسیری، اصالت خاص خود را دارد. زبان چنان شرط اولیه هرمنوتیک‌ها متن را با هرگونه تفسیری هماهنگ می‌کند، این هماهنگی فقط برای هرمنوتیک شاعرانه مناسب نیست، بلکه برای هرمنوتیک به مفهوم وسیعی که در بطن آن هر بافتاری با امکانات متفاوت هست، شایسته است.

ممکن است گفته شود که چون از نظر گادامر متن شاعرانه تنها متنی است که به نحو ناملموسی تقدم و اولویت محتوای سخن را کنار می‌گذارد، بنابراین تنها این متن می‌تواند اصیل باشد. این استدلال عمدتاً مغلوب این واقعیت ساده شده است که تا آنجا که فهم ما اجازه داوری می‌دهد، ما هرگز نمی‌توانیم به تمام متن به واسطه تهی کردن آن از خودش، نایل شویم. گفته می‌شود که متن مانع آشکار شدن برخی از الهام بخشی‌های خود در تفسیر می‌شود. بنابراین، در اینجا تنها یک امکان در متن وجود دارد تا تماماً مورد تفسیر قرار گیرد. اگرچه متن بالقوه قابلیت تفسیر دارد، اما در عمل چنین چیزی وجود ندارد.

بدون تلقی از متن به مثابه شعر (منظور شعر به منزله متن نیست) باید گفت که زبان نمی‌تواند معنی واحد و پیشا - وجودی در اختیار داشته باشد. زبان می‌تواند نشان دهد که آنچه ما از آن سخن می‌گوییم سازگاری و انطباق با طرفهای مقابل و بازتاب نقص و ناکافی بودن تفکر است. هرمنوتیک در پی انتقال متن از ابهام معنایی به آگاهی است که در آن معنای متن می‌تواند نامتناهی باشد.^{۱۳۷}

ژان لوک نانسی در تفسیر هولدرلین می‌گوید: یکی از معناها نمی‌رسد (*Mais l'un du sens n'aduient pas*). نه اینکه هیچ معنایی وجود ندارد بلکه رخ نیافتن وحدت معنایی چیزی است که در نسبت با معنا به شمار می‌آید. این چیز واحد می‌تواند در درون نسبت معنا به معنا بجا یابد.^{۱۳۸} بر این اساس موفقیت یک اثر در اصل به واسطه منشا آن ایجاد می‌گردد که معنایش را تدارک می‌بیند. این مطلب بدان معناست که تنها نیت اصلی اثر نیست که می‌تواند معنا را تدارک ببیند. اگر متن حفظ و نگهداری نمی‌شود، چگونه مفسر می‌توانست به واسطه اجزاء مختلف دیالوگ، به نحو معناداری بدان رجوع کند. به عبارت دیگر، هرمنوتیک مفهومی کلی و فراگیر دارد که وقتی سراسر فرهنگ به‌طور اتفاقی توسط شک و انتقادهای ریشه‌ای مورد تهدید قرار می‌گیرد، هرمنوتیک مورد تهدید نخواهد بود، این مفهوم به واقع "منطق متقاعدکننده درونی" گرایش هرمنوتیکی است. در حقیقت،

هرمنوتیک را می‌توان به منزله مساله فلسفی بسیار محضی دانست که ضرورتاً از شک ناشی از دوگانگی در شناخت چیزها، نشات نمی‌گیرد. در واقع، شک نمی‌تواند معنایی ارجاعی بودن داشته باشد. بنابراین هرمنوتیک دقیقاً شامل شک درباره شک است.

در هرمنوتیک هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند جایگزین متن اصلی شود. گادامر در واکنش نسبت به این استدلال که داعیه اصلی در ترجمه باید به شکل ساده‌تری قابل فهم باشد زیرا پیش‌زمینه الهام‌بخش در داعیه اصلی به ترجمه منتقل نمی‌شود، می‌گوید هیچ ترجمه‌ای به اندازه متن اصلی قابل فهم نیست. چنین دیدگاهی این واقعیت را که متن نقش سازنده‌ای در هرمنوتیک‌های مختلف بازی می‌کند، تغییر نمی‌دهد. به علاوه بیشترین احتساب و گنجایش معنا در آنچه گفته شده، تنها در گفتار اصلی وارد حوزه زبان می‌شود و از هر گفتار و بیان بعدی درمی‌گذرد. بطورکلی، کار ترجمه کپی‌برداری از متن نیست، بل جهت‌گیری مبنای ترجمه در راستای آنچه به عنوان متن از آن سخن گفته می‌شود، به منظور انتقال چیزی است که باید درباره آن همسو با سخن یا گفتار خود مترجم، سخن گفته یا بیان شود.

مفهوم متن در خصلت سازنده خود نسبی است. به عنوان مثال، اینکه یک چیز متن می‌شود و چیز دیگر تفسیر، از منظر ترجمه و گزارش است.^{۱۳۹} اما کار اصالت متن و جعلیت غیر آن چیست؟ پاسخ این است که در ورای متنیت متن، چیز مهم و یا حتی موجودی وجود ندارد. به عبارت دیگر هیچ چیز مانع ترجمه یک ترجمه نمی‌شود، سرچشمه این ترجمه که باید تمرین دیگری در ترجمه دانسته شود متن است و متن مانع بسط خود نمی‌شود.

در این رابطه، می‌توان بر مبنای الگوی هرمنوتیکی، به معماری کانت از عقل فکر کرد.^{۱۴۰} می‌دانیم که مدل هرمنوتیکی نمی‌تواند بدون استقلال قوه حکم به مثابه بنیاد عقل عملی، شکل گیرد. براساس این موضع هیدگر درباره آموزه قوه داوری نزد لایبنیتس، به شرح این مساله می‌پردازد که چگونه از آنجا که چیزی درباره چیزی گفته می‌شود قضیه دارای یک بدیل، صادق یا کاذب، است. همانگونه که پیشتر اشاره شد، پرسش این است که ماهیت حکم چیست، یا به عبارت دیگر چه تشریحی می‌توان درباره ماهیت حکم ارائه داد [ر.ک. به مقاله مولف^{۱۴۱} اصل حکم چونان در خود و برای خود] ترجمه عبدالعلی دستغیب در نامه فلسفه شماره دوم زمستان ۱۳۷۶]. حکم اگر درباره موجودات باشد، فی‌نفسه به موجودات مرتبط است. این رابطه سازنده با موجودات قصدیت نامیده شده است.^{۱۴۱} حکم درباره موجود فی‌نفسه قصدی است که آنچه مورد داوری است را چونان چیزی که در جریان عمل داوری تعیین شده، بنا می‌کند. در یک حکم رابطه‌ای میان موضوع و محمول

وجود دارد. اما بنابر نظر هیدگر، در حکم که با یک رابطه مفصل‌بندی شده است، رابطه متفاوتی برقرار است که عبارت است از مرتبط کردن رابطه. ارتباط نیت‌مندانه، ارتباطی نیت‌مند به مفهوم تعیین چیزی برای چیزی است.^{۱۴۲}

پرسش درباره ماهیت حقیقت تا آنجا که به حکم مربوط می‌شود به پرسش درباره ماهیت حکم بدل می‌گردد. به عقیده هیدگر، حکم نشانگر ساختارهای قصدیت و نقطه انشقاق است، هردوی آنها ساختارهای داوری دازاین هستند.^{۱۴۳} تقدم سازنده حکم نه تنها به منطق مربوط می‌شود، کمااینکه به ارسطو نسبت داده شده است، بلکه عمیقاً با مبنای هر هرمنوتیکی که درباره موجود باشد منطبق است. بطور خلاصه، حکم بودن دراست، است. با توجه به این مبنای هرمنوتیکی حکم، قول به ارتباط مفهوم داعیه و اظهار با مفهوم حکم توجیه‌پذیر است.

اگر از منظر یک پدیده ریخت‌شناسانه به این ارتباط نگریسته شود، نمی‌توان آن را گواهی بر وجود یک رابطه علی دانست، زیرا با هیچ یک از داده‌هایی که به رابطه علی مربوط است، انطباق ندارد. مطابق نظر اکو، تفکر بسته‌مجبور به استفاده و بکارگیری اصل انتقال‌پذیر کاذبی است که از طریق آن فرض می‌شود که اگر A موجب رابطه‌ای میان X با B باشد و B رابطه‌ای بین Y با C ایجاد کند آنگاه A باید رابطه‌ای میان Y با C ایجاد کند.^{۱۴۴} اما استنتاج هرمنوتیکی باید در میان علومی که از نظر بنیادی سازگاری هرمنوتیکی دارند، معاضدت ایجاد کند. همانگونه که پیشتر گفته شد، هرمنوتیک صرفاً مجموعه‌ای از روشها نیست، بلکه معطوف به خاستگاههای مختلف موجود است. تنها به این طریق می‌توان درباره هرمنوتیک به مثابه فلسفه‌ای فکر کرد که می‌تواند شرحی از مسایلی که "مقدم بر کاربرد هر علمی هستند" ارایه داد. اینها مسایلی هستند که از نظر گادامر برای هر دانایی و عمل انسانی تعیین‌کننده است.^{۱۴۵}

نظریات هوسرل بر این اساس بود که نه تنها علم (علوم) محض ماهیات ممکن است بل این علم، علم به واقعیت را ضرورت می‌بخشد. در علوم محض همچون منطق محض، ریاضیات محض و غیره، هیچ تجربه‌ای در مقام تجربه، وجود ندارد، یعنی تجربه‌ای در مقام آگاهی که واقعیت یا موجود انضمامی را درک می‌کند و زمینه آن را فراهم می‌سازد می‌تواند کار تدارک یک بنیاد منطقی را به عهده بگیرد. "آنجا که تجربه کارکردی در این گونه علوم داشته باشد، آن تجربه دیگر تجربه نیست."^{۱۴۶} به علاوه در مصاحبه‌ای با هیدگر از تمایز اسکولاستیکی که میان *actus exercitus* و *signatus* وجود داشته، به تمایز میان "من چیزی را می‌بینم" و "من می‌گویم که چیزی را می‌بینم" تعبیر شده است. این جمله که به نحو مبتکرانه‌ای جایگزین می‌شود، از پیش یک موضوع نیت‌مندانه است که در آن این دیدن به نحو فعال و زنده‌ای ارایه شده است.^{۱۴۷}

فلسفه عملی، شناخت علمی امر کلی است که قابل تعلیم و تعلم است. با این همه یادگیری این فلسفه چونان ارتباطی استوار به عمل کردن همانقدر ضرورت دارد که تدریس آن دارد.^{۱۴۸} اما همواره باید اذعان داشت که این شناخت یک رابطه اجتناب‌ناپذیر دارد با امر خیر (یا آنچه می‌تواند توسط دریدا به عنوان «پدر» شود)^{۱۴۹} که به مثابه یک متن نامتناهی باید با پرسش از آن خوانده شود.

به علاوه، کار هرمنوتیکی پیش‌فرض خود را بر این اساس قرار می‌دهد که طرف‌های مکالمه درباره موضوع مشترکی به بحث می‌پردازند، درباره مساله مشترکی که راجع به آن بحث می‌کنند، زیرا مکالمه همواره مکالمه درباره چیزی است. تفاوت بین گادامر و پیشگامان هرمنوتیکی او نظیر شلایرماخر و دیلتای بر اساس این واقعیت است که گادامر توجه خود را به موضوع خود متن که انگارسازی خاصی از معنا را تحت تملک خود قرار می‌دهد، معطوف می‌دارد، به بیان بهتر زبانی برای متن در نظر گرفته می‌شود که رمزی برای چیزی است که در پس متن نهفته است. این زبان نوعی مساله جدلی بین طرف‌های گوناگون مکالمه نیست بلکه مشارکت در رابطه‌ای است که متن به ما تحمیل می‌کند. آنچه که گفته می‌شود در فهم عرضه می‌شود کاملاً به هرمنوتیک تعلق دارد، اگرچه این فهم می‌تواند تاریخی باشد (که از تاریخ مستقل نیست).^{۱۵۰} متن مقوله کلی و همه شمول فعالیت بشری است. ژانرهای متنی به خودی خود، نقش مهمی در ارتباط انسانی بازی می‌کنند. کارکرد اصلی متن، به ضرورت از رهگذر تدابیر مختلفی بیان‌شدنی است، به عنوان مثال توسط عنوان، توسط یک روش معرفی یا به واسطه جاگرفتن در وسعت عظیمی از عمل.^{۱۵۱}

ریکور به شرح چهار موضوع درباره متن می‌پردازد: متن به مثابه ارتباط میان گفتار و نوشتار، متن به مثابه اثر ساختار یافته، متن در مقام یک فرافکنی جهانی و متن چونان واسطه خویش فهمی. می‌توان مشاهده کرد که مفهوم متن چونان مرجع تفسیر از نظر ریکور پنهان می‌ماند.^{۱۵۲} از نظر وی اساس بلافضل مفهوم متن که در نهایت یک پدیده گفتامانی است، بیش از مفهوم موجود، عبارت است از مفهوم زبان به مثابه گفتمان. ریکور در فلسفه هرمنوتیکی وجود، سعی داشت تا نشان دهد که چگونه عنصر متنی به نحو اثربخشی در جهان تفسیر کارکرد دارد. تعبیر خواب فرویدی، تفسیر اثر هنری و تفسیر طنز از سوی وی، به عنوان یک گونه هرمنوتیک قابل ملاحظه است. به عنوان مثال، وقتی که یک بیمار به شرح احوال خود می‌پردازد، تفسیر می‌کند و بنابراین یک روان‌درمان نیز تفسیر می‌کند. مثلاً ما باید «خواب متن» را تعبیر کنیم. اما از نظر ریکور موضوع مورد بررسی این تفسیر دیگر خود

متن نیست بل ذهن بشری است که چونان نتیجه‌ای ناشی از دیدگاه پدیده‌شناسانه پایه‌ای، دوباره به منزله یک متن جدید قابل رمزگشایی است. ریکور ارتباط میان "جهان متن" و "متن جهان" را تعریف نکرده است. به عبارت دیگر از نظر ریکور متن، یا به عبارتی متن پراکنده، فی‌نفسه فرو بسته نیست بل آنرا واجد دنیایی می‌داند، "جهان متن" که در آن کشف می‌گردد.^{۱۵۳} این تلقی از متن "جهان متن" را چونان چیزی ضمیمه و اضافی در تعیین متن می‌داند. علت اصلی این نقصان ناشی از همان تعریف بنیادی منطقی از معنای متن است. این تعریف فقط در اولویت معناشناسانه، درباره بعد نشانه‌شناسانه بنا شده است.

به همین دلیل یعنی فقدان ارتباط میان "جهان متن" و "متن جهان" متافیزیک از سوی هیدگر مورد نقادی قرار گرفته است، چرا که توجه آن به موجودات به مثابه موجودات است حال آنکه این دیدگاه خود وامدار پرتو موجود است. خود پرتو و یا آنچه این طرز تفکر به منزله پرتو آنرا تجربه می‌کند به درون گستره تفکر متافیزیکی راه نمی‌یابد.^{۱۵۴} اما به رغم این واقعیت، به نظر نمی‌رسد که استدلال‌های متافیزیکی مانع پیشرفت رویکرد هرمنوتیکی به متن شده باشند زیرا هیچ کجا نمی‌توان الهام را در ورای باز نمود متافیزیکی‌اش، فی‌نفسه مورد مطالعه قرار داد. هدف پرسش بنیادی هیدگر، یعنی "متافیزیک چیست؟" پژوهش در باب حقیقت متافیزیک در مقابل آن چیزی است که متافیزیک "می‌خواهد باشد و چنان فهمی از بودن خود دارد." اهمیت این واقعیت که پرسش فلسفه به متافیزیک شکل می‌دهد، در چیست؟ گادامر می‌گوید "اگر کسی پرسش متافیزیک چیست؟ را بفهمد، به این معنا که بخواهد پرسد که در آغاز تفکر متافیزیکی چه رخ داده است، آنگاه این پرسش هیدگری نیروی تحریک آمیزی خود را بدست می‌آورد و به مثابه نمونه‌ای از برداشت جدیدی از تفسیر آشکار می‌گردد."^{۱۵۵} بر این اساس، برداشتی جدید از فهم و در نتیجه هرمنوتیک، مرزهای هر نظریه هرمنوتیکی را، بدون توجه به اینکه عموماً فهمیده شده یا خیر، در می‌نوردد.^{۱۵۶} از نظر هیدگر فلسفه یک هستی‌شناسی کلی پدیده‌شناسانه است که از هرمنوتیک دازاین عدول می‌کند.^{۱۵۷} وجود دازاین که در آن کل ساختارمند به تنهایی از حیث وجودشناسانه مورد حمایت قرار گرفته برای ما قابل دسترسی می‌گردد آن هم تنها از طریق این کل از پدیده تک و اساساً یگانه‌ای که فراهم‌کننده بنیادی هستی‌شناسانه برای امکانات دانسته شده است.^{۱۵۸} دینامیسم ساختار هرمنوتیک در نهایت از وجود فی‌نفسه که خود را به دازاین اعطا کرده است، نشات می‌گیرد و بر آن چیره می‌شود. منظور از گسیل وجود (*sendung des seins*) این است که وجود خود را به دازاین می‌بخشد. گسیل وجود با تقدیر آن همراه است که به نحوی هرمنوتیکی

طلب وجود و پرسش از آن را دارد. وجود از فراشد گسیل پشتیبانی و محافظت می‌کند به طوری که در پرتو این محافظت وجودهای واقعی می‌توانند پدیدار شوند.^{۱۵۹} تخصیص رخداد می‌تواند وجود صرف فی‌نفسه در چشم‌اندازی خاص باشد. وجود چونان مرجعی هرمنوتیکی ناشی از واقعه پدیدار می‌شود که تا آن زمان که خود را به هر دوران معینی گسیل می‌دارد، وجود صرف است. بدین ترتیب اصطلاح "رخداد" واژه دیگری برای "گسیل" است، برتری این واژه در این است که از تمایز وجودشناسانه، چنانکه هست، حکایت می‌کند.^{۱۶۰}

دریدا در بطن درباره گراماتولوژی، با قول هیدگری، یک چهارچوب متافیزیکی را پرورده تا آن را شالوده‌شکنی کند و ثابت کند که این چهارچوب نمی‌تواند پرسشی بنیادی از موجود تدارک بیند. دریدار یادآور می‌شود که هیدگر پس از فراخواندن "آوای وجود" به یاد می‌آورد که وجود ساکت، صامت و بیان‌ناپذیر است و آوای سرچشمه‌ها شنیده نمی‌شوند. گسیختگی میان معنای اصیل وجود و واژه، بین معنا و آواکه یکباره استعاره بنیادین را تایید می‌کند، ترجمان ابهام در موضع هیدگر نسبت به متافیزیک حضور است.^{۱۶۱} با آنچه ما درباره متن گفتیم سخن هیدگر از پایه تعبیری دیگر می‌یابد که به سود هیدگر و هرمنوتیک و نه نظریه‌سازی است.

ما از سویی یک جادوگری باستانی در تاریخ می‌یابیم و از دیگر سو به همان اندازه در گرایشهای معاصر نظریه‌های مشوش مشابهی را شاهدیم، به عنوان مثال این نظر که متن دنیای بی‌پایانی است که مفسر می‌تواند رابطه‌های نامتناهی در آن بیابد. همچنین می‌توان متن را چونان چیزی که وانمود می‌کند داعیه‌ای تک معنایی دارد، یک کل ناکام در رسیدن به معنا دانست، یعنی کار یک صانع (دمیورژ) آشفته‌سر (که سعی کرد بگوید "آن، آن است" و به‌طور بالعکس زنجیر ناگسسته تعویق‌های نامتناهی را درکشید که بگوید "آن"، "آن" نیست).^{۱۶۲}

پی‌نوشت‌ها:

1. *TM*, p.194.
2. *Philosophical Apprenticeships*, p.181.
3. *Text and Interpretation*, p.18.
4. The pre-hermeneutic effective historical consciousness must be conceived as revealed by this pre-hermeneutic of talking of the text. The pre-hermeneutic language that can be understood is interpretation.
5. Deborah Cook, "Rereading Gadamer. A Response to James Risser", *Gadamer and Hermeneutics*, p.111. Gadamer develops the concept of the *Thou* as representing that which in interpretation stands

over against me, asserts its own rights and requires recognition and in that very process is understood. Although Gadamer modifies his concept of the *Thou*, stating that indeed it is the truth of what the *Thou* says to us that can be understood, yet it is not well explained why we must define this characteristic based on the term *Thou* rather than of text.

6. Also, for Derrida the idea that a truth can be wrestled from an interpretive reading is rejected. The very notion of otherness needs to be deconstructed. The text produces its own reading and never discloses a historical or non-historical truth (Cook, Deborah "Rereading Gadamer: A Response to James Risser", *Gadamer and Hermeneutics*, p.113).

7. *Story, Text and Scripture*, p.129.

8. *TM*, p.192.

9. *Reason in the Age of Science*, p.106.

10. Gadamer. "Text and Interpretation", p.30.

11. *Reason in the Age of the Science*, p.107.

12. *Philosophical Hermeneutics*, introduction, p.xxi.

13. As an example, the educational process constitutes an increasing awareness of the primarily unnaturalness and not necessarily of the many assumptions and beliefs by which our analysis and assumptions are constructed.

14. Gadamer "Text and Interpretation", p.26.

15. *BT*, p.189.

16. *Text and Interpretation*, p.12.

17. Gadamer, "Text and Interpretation", p.33. Nonetheless, Gadamer emphasizes the semantic autonomy of the text from which it follows that the meaning of a text constantly transcends the author and as a result of that the exhaustion of its true meaning has to be thought of as an openhanded process. (*TM*, p.265)

18. The notion of the text as raised by the analysis of the ideal link of meaning within the acts of language can be extended in a manner in which a method of explaining the horizontal aspects of the text is regarded primarily. which is to say, the syntactic and semantic elements and relations which go to make up a text. *Text and Interpretation*, p.50.

19. *Ibid*, p.52.

20. Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: the University of Chicago Press, 1981), p.65. Derrida states that only a "blind or grossly insensitive" reading could have believed that Plato is simply condemning the writer's activity (*Ibid*, p.67).

21. *Text and Interpretation*, p.135.

22. *Ibid*, Introduction, p.xvii.

23. *Cogito and Hermeneutics*, p.83.

24. *BT*, pp. 190-191.

25. *Philosophical Apprenticeships*, p.186. Only based on this interpretation can we follow clearly why dialogue is comparable to writing, while one refers to "being" and the other goes back to the "the same." It can be said that as far as concerns to Dasein, both "being" and "the same" are identified one.

26. *Cogito and Hermeneutics*, p.79.
27. *Philosophical Hermeneutics*, p.xxvi.
28. *Ibid.*
29. *BT*, p.192.
30. *Ibid.*, p.61.
31. *Cogito and Hermeneutics*, p.61.
32. *Ibid.*, p.73. Heidegger's reflection starting from methodological hermeneutics is transformed by Ricoeur into a new understanding of the opposition between ontology and epistemology, between philosophy and the linguistical sciences, (*Ibid.* p.74).
33. *Philosophical Apprenticeships*, p.180.
34. Gadamer, "Text and Interpretation", p.21.
35. *Philosophical Apprenticeships*, p.190.
36. *Ibid.*, p.191. In other words, philosophy is not to find its object, but rather to construct it. Nonetheless, it seems there is no clear answer to the question of why the language of philosophy constructs itself unmovingly in philosophical systems.
37. James Risser, "Reading The Text", *Gadamer and Hermeneutics*, p.102.
38. *Ibid.*
39. *Text and Interpretation*. p.30. By this statement, Gadamer apparently means that the concept of the text is characterized by presenting itself in connection with interpretation.
40. "Text and Interpretation", p.33.
41. See: Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen logik* (Frankfurt: Klostermann, 1938). p.71.
42. *The Basic Problems of Phenomenology*, p.179.
43. Heidegger's interpretation of 'copula' showed how being has meaning only in our thinking configuration so far as being means this combination in the proposition S is P. Here, by implying or signifying, being expresses the relation itself. "Is" signifies the being of a being and is not itself an existent (present - at - hand) thing. (*The Basic Problems of Phenomenology*, pp.181-182) it does not signify something present - at - hand itself. It is not a being outside and prior to thought, and not something that stands for itself independently. The sort of a being of this "is" is obscure.
44. *The Metaphysical Foundations of Logic*, p.21. There is a hermeneutical question, based on what is mentioned, whether it is true that being is.
45. *Reason in the Age of Science*, p.101.
46. *BT*, p.194.
47. "Text and Interpretation", p.23.
48. *The Basic Problems of Phenomenology*, p.18.
49. *Ibid.* Resulting from this view, as we mentioned in the previous chapter, Heidegger distinguishes his own vision of phenomenology by stating that the intention of unveiling the assertion has the character of unveiledness.
50. *Heidegger and Derrida*, p.99.
51. *BT*. p.182.

52. "Text and Interpretation", p.23.

53. *BT*, pp.36-37.

54. *The Basic Problems of Phenomenology*, p.275.

55. *Ibid.*, 276.

56. *Ibid.*, p.16.

57. *BT*, p.190.

58. *BT*, p.190.

59. *On the Truth of Being*, p.33 and p.60. Therefore, language is the house of Being, in which humans dwell and are destined. Those who do philosophy and those who poetize are the guardians's of this home. The house is not made by language, but is brought for it.

60. John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas* (New York: Fordham University Press, 1982). Meanwhile, it is important to mention that, Heidegger refers to Being, as having the character of a happening as an event that comes - to - pass, with the word *wesen* which is to be taken in a verbal sense. The technical term *Ereignis* was used by him for first time in 1946 in order to show the event character of Being. Derrida acknowledges the hermeneutical doctrine of "es gibt" of being in his fundamental understanding of *indifference*. The play of differences supposes syntheses and referrals which forbid at any moment that simple element to be present in and of itself. Additionally, it is impossible for an element to function as a sign without referring to another element which itself is not simply present. This can be followed in any monad phonem or grapheme, being constituted on the basis of the trace within it of the other elements of the chain or system. Is that a new concept of writing produced as *differance or gram?* (*Position*, p.26). However, this interweaving, or, as Derrida calls it, textile, the text is produced only in the transformation of another text (or texts). For Derrida, nothing among the hermeneutical parts not within the system is ever simply present or absent. There are only differences and traces of traces. Derrida considers the term "trace" as it comes after the question of presence. Presence for Derrida is far from what is commonly thought. The trace refers to presence and it is the trace of the trace. In other words, it is the trace of the erasure of the trace. The trace of the trace can not other wise appear - or be named as such, that is, in its presence, but is in the metaphysical order. (*Margins of Philosophy*, p.66).

61. Derrida criticizes later Heidegger, claiming that even he shared the fault of forgetting Being since he has not broken through the logocentrism of metaphysics.

62. "Text and Interpretation", p.24.

63. *On the Truth on Being* p.68.

64. *Ibid.*, p.35.

65. *Ibid.*, p.36.

66. "Text and Interpretation", p.25.

67. *Positions*, p.7.

68. Hermeneutical philosophy focuses not on the methodology of the *Geisteswissenschaften*, but on their relationship to the whole of our experience of the world; by evidencing understanding as a fundamental characteristic of existence it does not intend to restrict the disciplined and skilled

understanding of texts, but only restrict the disciplined and skilled understanding of texts, but only expects to be free from a wrong self-understanding (*CH*, p.120).

69. "Text and Interpretation", p.28.

70. Werner G. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Trans. Thomas J. Wilson (New York Crossroad, 1988), introduction, p.xvii.

71. *On the Truth of Being*, p.43.

72. "Text and Interpretation", pp.70-71.

73. *Ibid*, p.46.

74. *Cogito and Hermeneutics*, p.94.

75. *Gadamer and Hermeneutics*, p.111.

76. Vincent Descombes, "The Interpretative Text", *Gadamer and Hermeneutics*, p.260. Note here the essential ambiguity which exists behind the claim called the "right of interpretation".

77. See and compare: *ibid.*, p.255.

78. James Risser, "Reading The Text", *Gadamer and Hermeneutics*, p.99.

79. It must be remembered that, in Derrida's eyes, hermeneutics is an attempt to read what is obliterated within it. It inscribes within the text that which intended to govern it from without. Derrida tries, on the other hand, to respect as much as possible the internal regulated play of philosophemes or epistememes by reducing them to the point of their non pertinence, their exhaustion and closure. Deconstructing philosophy therefore means to think the basis of the genealogy of philosophical concepts. It seems that the inside and outside of a text of western philosophy, as a text in Derrida's view, have the same credit in simultaneously faithful or violent circulation between philosophemes. Nonetheless, this circulative movement from within and without, produces a certain textual work that creates a new interpretational realm. The textual work, interested in itself, also enables us to read philosophemes and consequently all other texts of culture as kinds of symptoms of something that could not be presented in the history of philosophy (*Positions*, pp.67). But what might be after a total deconstruction of a text is over, Derrida thinks that deconstruction is not interested in it. No event could arrive or make itself present (*Heidegger and Derrida*, p. 144).

80. Vincent Descombes, "The Interpretative Text", *Gadamer and Hermeneutics*, p.256.

81. *Ibid.*, p.256.

82. Therefore, the textuality of a text is not, as Hugh J. Silverman thinks, both a result from and establishing of the need for a right to interpretation. See: Silverman, Hugh J. "Interpreting The Interpretative Text", *Ibid.*, p.276.

83. *On the Truth of Being*, p.58.

84. *TM*, p.475.

85. "Text and Interpretation", p.43.

86. The given is not the result of an interpretation even though it seems that interpretation really performs mediation between man and the world. As Gadamer discovers, even in the domain of the natural sciences, the grounding of scientific knowledge cannot avoid the hermeneutical consequences of the fact that the given cannot be separated from interpretation (Gadamer, "Text and

Interpretation", p.30). The fact that the given is not separable while it is not a consequent outcome indicates that to which we were brought earlier: that givenness is the primary characteristic of the text.

87. Deborah Cook, "Rereading Gadamer: A Response To James Risser", *Gadamer and Hermeneutis*, p.113.

88. *CH*, p.123.

89. *What is called Thinking*. p.4.

90. *Story, Text, and Scripture*, p. 110.

91. "Text and Interpretation," p.23.

92. *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p.139.

93. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas University Press, 1976), p.80.

94. *Story, Text, and Scripture*, p.110. For Frege it is starting for truth which in every case implies that we move forward from sense (*sinn*) to reference (*bedutung*) from which Ricoeur draws the conclusion that returning to referentiality is the soul of language (*langage*) itself. (Frege was concerned with logic, whereas Ricoeur holds reference to reality.) That indicates a clear extension away from the truth, value of the sentence and to the reality of the text, The reference of the text is the project of a world. But it is not the reader who primarily projects himself, rather he is enlarged in his capacity for self - projection by receiving a new mode of being from the text itself (*Text and Interpretation*, p.59).

95. *The Bounds of Interpretation*, p.100.

96. *What is called Thinking?* p.7. Perhaps it is based on this argument that Ecco brings an interesting example: "We have all heard the legend of the Caliph who ordered the destruction of the library of Alexandria, arguing that either the books said the same thing as the Koran, in which case they were superfluous, or else they said something different, in which case they were wrong and harmful. The Caliph knew and possessed the truth and he judged the books on the basis of that truth. Second - century Hermetism, on the other hand, is looking for a truth it does not know, and all it possesses is books. Therefore, it imagines or hopes that each book will contain a spark of truth and that they will serve to confirm each other" (*Interpretation and Overinterpretation*, p.30).

97. *PH*, p.71.

98. We must remember that the word helps the thing to its Being and keeps it therein. Thus the word is not merely related to the thing. It is that which maintains the things as thing, that which Heidegger calls the "relationship" (*das Verhaltnis*). The word is thought of not as a mere reference or relation, but as that which keeps and maintains (*das Haltende*) in the sense of that which grants (On Heidegger and Language, p.86).

99. *Heidegger and Derrida*, p.146.

100. "Text and Interpretation", p.48.

101. *Ibid*.

102. A text, as Derrida states, is not text unless it hides the law of its composition and the rules of its game. A text remains forever imperceptible. In demonstrating that the text hides itself, Derrida considers that in fact the text can never be found in the present, whereas it can be identified by so called perception.

به دلیل مطول بودن بقیه پاروفاقی‌ها و محدود بودن حجم نامه فلسفه از ذکر آنها در اینجا صرف نظر می‌کنیم. خواننده محترم می‌تواند به کتاب *The Authenticity of the Text in Hermeneutics*, RVP: Wash, DC., 1998 رجوع کند.