

اشاره: گادامر این زندگینامه خودنوشت را در اواسط دهه هفتادسالگی‌اش (۱۹۷۷) برای چاپ در کتاب فلسفه در رهگذر بازنمایی خویشتن^۱ نوشت. این مقاله از معدود مقالاتی است که گادامر درباره زندگی‌اش نوشته است، ولی در آن ترجیح می‌دهد که بیشتر به بحث درباره آرای و نظرات دیگران بپردازد تا جزئیات زندگی خود. با وجود این، گادامر در همان سال کتابی با عنوان شاگردی فلسفه منتشر ساخت و داستان سال‌های تحصیلش در ماربوک در دهه ۱۹۲۰ میلادی را مفصلاً شرح داد. نوشتار حاضر برگرفته از کتاب *Gadamer: A Reader* است که در سال ۲۰۰۷ از سوی انتشارات دانشگاه نرتوسترن به چاپ رسیده است.

کتاب ماه فلسفه

سال آخر جنگ جهانی اول (۱۹۱۸) بود که از دبیرستان روح‌القدس در برسلاو^۲ فارغ‌التحصیل شدم، و همان سال در دانشگاه برسلاو نام‌نویسی کردم. در آن موقع هرگز فکرش را هم نمی‌کردم که مسیر زندگی‌ام مرا نهایتاً به سوی فلسفه بکشاند. پدرم محقق دانشگاهی در حوزه علوم طبیعی بود، و اصولاً از معلومات کتابی خوشش نمی‌آمد، ولی با این حال اطلاعات زیادی درباره شاعری مثل هوراس داشت. در دوران کودکی‌ام تلاش فراوانی کرد تا به لطایف‌الحیل من را هم به علوم طبیعی علاقمند کند، ولی باید اعتراف کنم که هیچ‌وقت نتوانست، و همین سرخورده‌اش کرد. از همان اول معلوم بود که من حرف‌های آن «پرفسورهای پُرچانه» (بابا این‌طور می‌گفت) را بیشتر دوست دارم. گذاشت تا راهم را خودم انتخاب کنم، ولی تا پایان عمر [پدرم در سال ۱۹۲۸ فوت کرد] هیچ‌وقت دل خوشی از انتخاب من نداشت.

آن روزها مثل کسی بودم که قدم به سفری دور و دراز و پرماجر گذاشته باشد: خیلی چیزها مرا سر شوق می‌آورد، و خیلی مناظر مرا شیفته خود می‌کرد. واقعاً شیفته ادبیات، تاریخ و یا بهتر بگویم تاریخ هنر بودم، ولی در آخر علاقه به فلسفه بود که مرا به دنبال خود کشاند. البته، این‌طور نبود که از موضوعات دیگر رویگردان شده و به فلسفه روی آورده باشم، بلکه کشش و جاذبه فلسفه بیشتر به سبب آن بود که به تدریج در کارهای تحقیقی غرق می‌شدم. جنگ جهانی اول آلمان را به آشفتگی کشانده بود، و پذیرش بی‌دغدغه سنت‌های گذشته دیگر امکان نداشت. آن بهت و حیرتی که دچارش بودیم خود انگیزه‌ای برای پژوهش‌های فلسفی‌ام بود.

بدیهی بود که در فلسفه دیگر پذیرش بی‌چون و چرا و ادامه مسیری که نسل قدیم نشان داده بود برای ما جوان‌ها امکان نداشت. در بحبوحه جنگ سنگرها و آتش سنگین توپخانه‌ها در جنگ جهانی اول، نه فقط نوکانت‌گرایی که تا آن موقع پذیرشی جهانی یافته بود مضمحل شد، بلکه آگاهی فرهنگی کل آن عصر لیبرال که آن‌قدر به آن مباهات می‌کرد، و ایمانش به پیشرفت علم‌بنیاد نیز به همان اندازه به باد رفت. در دنیای آشفته آن روز،

تأملات خودنوشت

زندگینامه خودنوشت گادامر

مصطفی امیری*



گادامر جوان

ما جوان‌ها به دنبال نقطه اتکا و هدایت‌گری جدید می‌گشتیم؛ ولی در جستجوی مان عملاً به دروازه‌های آلمان محدود بودیم، جایی که کینه، جنون اختراع، فقر، یأس، و صد البته اراده خلل‌ناپذیر برای زندگی، حکمفرما بود، و همه با هم در رقابت. آن روزها، اکسپرسیونیسم نیروی غالب و حاکم بر زندگی و هنر بود؛ و اگرچه علوم طبیعی همچنان به رشد و بالندگی خود ادامه می‌داد- به ویژه اینکه نظریه نسبیت اینشتین بحث‌های زیادی به راه انداخته بود- ولی، در همان حوزه‌های تحقیقی و پژوهشی که از جهان‌بینی حاکم تأثیر می‌پذیرفت، یعنی نگارش و تحقیق علمی، نوعی حس قریب‌الوقوع بودن فاجعه به تدریج بر اذهان نسل جدید سایه می‌انداخت، و همین داشت آنها را از سنت‌های گذشته رویگردان می‌کرد. فروپاشی ایده‌آلیسم آلمانی، اثر پُل ارنست،^۲ که آن روزها بسیار معروف بود، از یک منظر، یعنی منظری دانشگاهی، «حال و هوای جدید آن زمانه»^۳ را نشان می‌داد، و کتاب بسیار موفق افول غرب، اثر اوسوالد اشپنگلر،^۴ از منظری دیگر، که بسیار فراگیرتر

یک انسان غیرسیاسی اثر توماس مان^۵ در سال آخر دبیرستان بر من داشت هرگز فراموش نمی‌کنم. علاوه بر این، توصیف هیجان‌انگیز او از تضادی که بین هنر و زندگی وجود دارد بسیار بر من تأثیر گذاشت، و فراموش نمی‌کنم که شیفته لحن حزن‌انگیز رمان‌های اولیه هرمان هسه^۶ بودم. از طرف دیگر، اولین بار از طریق ریشارت هونیشوالت^۷ بود که با هنر تفکر مفهومی^۸ آشنا شدم. او با دیالکتیک روشن هرچند تا حدودی ملال‌آور خود، جانانه از ایده‌آلیسم استعلایی مکتب نوکانتی در برابر هرگونه روانشناسی باوری^۹ دفاع کرد. من درس گفتار او به نام «مسائل اساسی در نظریه معرفت»^{۱۰} را کلمه به کلمه تندنویسی کردم و سپس کل متن را به زبان نوشتاری عادی برگرداندم. دو دفترچه‌ای که این درس گفتار را در آنها نوشته بودم بعدها به آرشیو هونیشوالت در وورستورک^{۱۱}، که به همت هانس واگنر^{۱۲} گشایش یافت، هدیه کرده‌ام. به هر حال، این درس گفتارها درآمد بسیار خوبی بر فلسفه استعلایی برای من بود. بنابراین، در سال ۱۹۱۹ وقتی که به ماربورک^{۱۳} آمدم، حداقل به قدر کافی با فلسفه استعلایی آشنا بودم.

آن روزها مثل کسی بودم که قدم به سفری دور و دراز و پرماجرا گذاشته باشد: خیلی چیزها مرا سر شوق می‌آورد، و خیلی مناظر مرا شیفته خود می‌کرد. واقعاً شیفته ادبیات، تاریخ و یا بهتر بگویم تاریخ هنر بودم، ولی در آخر علاقه به فلسفه بود که مرا به دنبال خود کشاند.

در ماربورک، خیلی زود با تجربیات آکادمیک جدید مواجه شدم. برخلاف دانشگاه‌های شهرهای بزرگ، هنوز یک حیات آکادمیک واقعی- یا آن‌طور که هومبولت^{۱۴} گفته است «حیات ایده‌ها»- در دانشگاه‌های «کوچک» آن دوران جریان داشت، و در دانشکده فلسفه در هر حوزه و گرد هر استاد «حلقه‌ای» شکل گرفته بود، به نحوی که دانشجویان خیلی زود به چندین جهت و به سوی علایق متعددی کشیده می‌شدند. در آن زمان، نقد الهیات تاریخی، که بعدها الهیات دیالکتیکی نام گرفت، به پیروی از شرحی بر نامه به رومی‌ها اثر کارل بارت^{۱۵} [۱۹۱۹] تازه در ماربورک شروع شده بود. آن روزها، انتقاد جان‌داری از «روش‌گرایی»^{۱۶} مکتب نوکانتی، و برخلاف آن، گرایش شدیدی به هنر توصیف پدیده‌شناختی هوسرل بین جوان‌ها رواج داشت. ولی آن‌چه بیشتر از همه شیفته‌مان می‌کرد «فلسفه زندگی» بود که فریدریش نیچه، این فیلسوف بزرگ اروپایی، آن را مطرح کرده بود، و مسئله نسبی‌گرایی تاریخی مرتبط با آن، که بحث درباره‌اش به آثار ویلهلم دیلتای^{۱۷} و ارنست ترولچ^{۱۸} ربط می‌یافت، ذهن بسیاری از جوانان را به خود مشغول کرده بود.

هم بود، آن را به تصویر می‌کشید. بخشی از این «رُمانس»، چون فکر می‌کنم باید نامش را همین می‌گذاشتند، از مطالب تحقیقی تشکیل می‌شد، ولی بیشترش نوعی خیال‌بافی تاریخی بود، که «هم بسیار ستایش، و هم به همان اندازه تقبیح شد»، ولی نهایتاً به نظر می‌رسید این اثر همان قدر که معرف حال و هوای تاریخی بدبینانه آن زمان بود، ایمان به پیشرفت و ایده‌آل مهارت و «موفقیت» را نیز واقعاً زیر سؤال برده بود. بنابراین تعجبی نداشت که در این حال و هوا یک کتاب کاملاً درجه دوم آن زمان با نام اروپا و آسیا، نوشته تئودور لسینگ،^{۱۹} تأثیر واقعاً عمیقی بر من بگذارد. این کتاب [۱۹۲۶]، که بر مبنای حکمت شرق نوشته شده بود، کل تفکر موفقیت‌مدار اروپا را زیر سؤال می‌برد. متأسفانه، قدری پس از انتشار این کتاب و در دورانی پرآشوب‌تر، لسینگ به دست ناسیونالیست‌های آلمانی به قتل رسید. به هر حال، برای اولین بار در عمرم آن جهانی که از زمان تولد، تربیت، و درس و مدرسه در آن می‌زیستم، و در واقع کل جهان اطرافم، رنگ و بویی نسبی‌گرایانه به خود گرفت؛ و این‌طور بود که چیزی شبیه به «فکر کردن» در من شروع شد.

علاوه بر تحولاتی که در حوزه الهیات و فلسفه رخ می‌داد، در همان زمان نفوذ و تأثیر حلقه‌ای که به ویژه بر گرد اشتفان گئورگه،^{۲۰} شاعر آلمانی، تشکیل شده بود به کل دنیای آکادمیک رسوخ کرد، و باید یادآوری کنم که کتاب‌های بسیار تأثیرگذار و جذاب فریدریش گوندولف^{۲۱} حساسیت هنری جدیدی به تعامل موجود بین محققان دانشگاهی با شعر بخشید. به‌طور کلی، هر چیزی که از حلقه گئورگه بیرون می‌آمد- مثلاً کتاب‌های گوندولف، کتاب ارنست برترام^{۲۲} درباره نیچه، رساله عالی وولترز^{۲۳}

البته، قبل از آن هم از طریق چندین نویسنده دیگر با فکر کردن آشنا شده بودم. مثلاً تأثیر بسزایی را که کتاب تأملات

درباره فن خطابه،^{۲۵} آثار پرتراست سالیان، و نهایتاً حمله بسیار صریح و پرمطراق اربیش کالر^{۲۶} به سخنرانی مشهور مکس وبر با نام «علم به مثابه یک حرفه»^{۲۷} همه و همه موجی بزرگ به راه می‌انداخت. اینها صداهای تند انتقاد از فرهنگ بود. از نظر من، بر خلاف صداهای اعتراض مشابهی که از حلقه‌های دیگر برمی‌خاست- و من که نوعاً دانشجویی ناراضی بودم به آنها نیز تا حدودی توجه داشتم- این صداها قطعاً بی‌معنا نبود. نیروی خاصی در ورای این لفاظی‌های ملال‌آور و پرمطراق بود. اینکه شاعری مثل گئورگه بتواند با صدای جادویی شعرش و قدرت شخصیتش چنین تأثیری بر مردم بگذارد برای خیلی از متفکران تأمل‌برانگیز بود، و هم‌چنین عاملی تعدیل‌کننده برای بازی با مفاهیمی که در مطالعات فلسفی‌ام با آن مواجه می‌شدم- که هرگز آن را فراموش نکردم.

حتی آن موقع هم نمی‌توانستم این حقیقت را نادیده بگیرم که تجربه هنر حتماً رابطه‌ای با فلسفه دارد. فلاسفه دوره رومانتیک آلمان تا اواخر عصر ایده‌آلیسم، اگر هنر را برتر از فلسفه نمی‌دانستند، حداقل بر این باور بودند که هنر ابزاری واقعی برای فلسفه است. در واقع، بهایی که فلسفه دانشگاهی مابعد‌هگلی بابت غفلت از این حقیقت پرداخت این بود که عقیم شد. همین در مورد نوکانت‌گرایی نیز صدق می‌کرد و صدق می‌کند، و تا به امروز [۱۹۷۷] در مورد اثبات‌گرایی، یا به عبارت دیگر «اثبات‌گرایی نوین» نیز صادق است. آن موقع باور داشتم، و هنوز هم باور دارم، که بازیافتن این حقیقت درباره ربط هنر با فلسفه رسالتی است که میراث تاریخی ما بر دوش مان نهاده است.

با وجود این، وظیفه توسل به حقیقت هنر در مقابل شک و تردیدی که نسبی‌گرایی تاریخی نسبت به مدعیات صدق^{۲۸} مفهومی فلسفه ایجاد کرده بود، کار ساده‌ای نبود. تجربه هنر بی‌نه‌ای دارد که هم بسیار قدرتمند است و هم در عین حال به اندازه کافی قوی نیست. به این معنا بسیار قدرتمند است که احتمالاً هیچکس جرئت نمی‌کند ایمانش به پیشرفت علمی را به هنر تعمیم دهد، و مثلاً آثار شکسپیر را پیشرفتی نسبت به کارهای سوفوکل بدانند، یا

آثار میکلائز را پیشرفتی نسبت به کارهای فیدیس فرض کند. از طرف دیگر، بی‌نه هنر بسیار ضعیف هم هست، به این معنا که اثر هنری دقیقاً همان حقیقتی را که در بردارد پنهان می‌کند و همین دقت مفهومی را از آن سلب می‌نماید. به هر حال، وقتی در ماربورک بودم، شکل آموزش فرهنگی- آگاهی‌زیباشناختی و به همان اندازه آگاهی تاریخی- به مطالعه «جهانی‌بینی‌ها» تبدیل شده بود. البته نه هنر و نه رویارویی با سیر تاریخی تفکر جدائیت خود را برای من از دست ندادند، بلکه بالعکس، مدعای هنر، نظیر مدعای فلاسفه بزرگ، بیشتر از هر موقع دیگری حکم نوعی ادعای صدق برایم داشت، که نمی‌گذاشت «تاریخ مسائل» کانتی و یا تابع گرداندن آن به قوانین علمی دقیق و پیشرفتِ روشمند

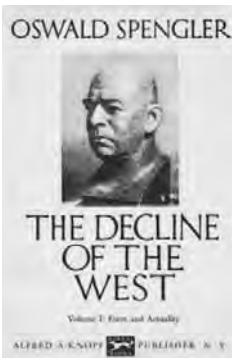
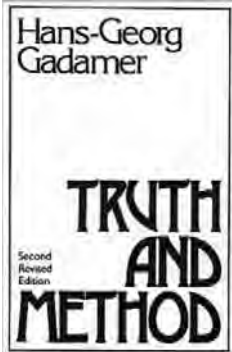
آن را خنثی کند.

ادعای صدق در آن زمان، تحت نفوذ پذیرش آرای کیرکگور در آلمان، «وجودی» نامیده می‌شد. وجودگرایی [اگزیستانسیالیسم] با نوعی صدق سروکار داشت که قرار نبود توسط گزاره‌های کلی و یا شناخت به اثبات برسد، بلکه بلاواسطه بودن تجربه فرد و جایگزین‌ناپذیری^{۲۹} مطلق وجود فرد آن را اثبات می‌کرد. از نظر ما داستایوسکی بیشتر از هر کس دیگری این را فهمیده بود. مجموعه رمان‌های داستایوسکی، که با جلد قرمز از سوی انتشارات پایپر منتشر شده بود، روی هر میزى خودنمایی می‌کرد. نامه‌های ونگوگ و این یا آن^{۳۰} کیرکگور، که علیه هگل نوشته بود، ما را به طرف خود می‌خواند، و البته، ورای همه این جسارت و خطرپذیری وجودی- که آن موقع تهدید چندانی برای سنت‌گرایی رومنی فرهنگ ما به حساب نمی‌آید- شخصیت عظیم فریدریش نیچه، و نقد نشئه‌آورش از همه چیز، از جمله توهم خودآگاهی قرار داشت. مات و میهوت مانده بودیم که متفکری با قدرت فلسفی کافی برای تبیین طرح‌های قدرتمند نیچه را کجا می‌توان یافت؟ در مکتب فلسفه ماربورک، حس جدیدی که در آن زمان به وجود آمده بود داشت افق‌های نوینی را باز می‌کرد. پُل ناتروپ،^{۳۱} روش‌شناس بی‌نظیر مکتب ماربورک، تأثیر ماندگاری بر من گذاشت. ناتروپ نه فقط از آرای افلاطون و داستایوسکی، بلکه بتهوون و رابیندرانات تاگور، و هم‌چنین از سنت عرفانی افلوپین و مایستر اکهارت^{۳۲} گرفته تا کوئیکرها کمک می‌گرفت. در آن زمان، آرای مکس شلر^{۳۳} نیز تأثیر بسزایی بر ما داشت. او استاد

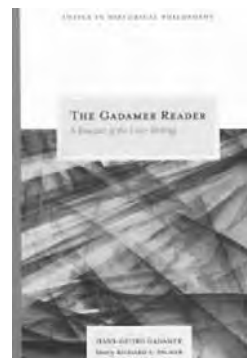
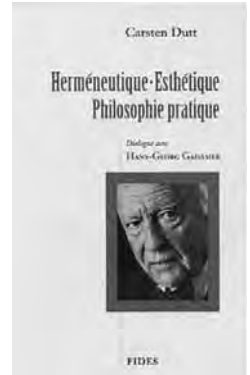
تأثیر بسزایی را که کتاب تأملات یک انسان غیرسیاسی اثر توماس مان در سال آخر دبیرستان بر من داشت، هرگز فراموش نمی‌کنم. علاوه بر این، توصیف هیجان‌انگیز او از تضادی که بین هنر و زندگی وجود دارد، بسیار بر من تأثیر گذاشت.

مدعو ماربورک بود، و استعدادهای پدیده‌شناختی نافذی، که او را به حوزه‌های تفکر غیرمنتظره و جدید رهنمون شده بود، از خود به نمایش گذاشت. علاوه بر این، نیکلای هارتمان^{۳۴} با آن تلاش بی‌وقفه برای جدایی از گذشته ایده‌آلیستی‌اش از طریق تعامل انتقادی با آن برای من بسیار تأثیرگذار بود. وقتی رساله افلاطونم را نوشتم و در سال ۱۹۲۲، که هنوز خیلی جوان بودم، درجه دکتریام را دریافت کردم، هنوز بیشتر از همه تحت تأثیر نیکلای هارتمان قرار داشتم، که در مقابل روش ایده‌آلیستی نظام‌محور^{۳۵} ناتروپ قد علم کرده بود.

در آن زمان ما جوان‌ترها توقع داشتیم فلسفه‌ای که نام رمزآلود و جادویی «پدیده‌شناسی» رویش گذاشته بودند راه



فلسفی نویی پیش پایمان بگذارد. ولی وقتی خودِ هوسرل با آن نبوغ تحلیلی و مهارت توصیفی بی‌بدلیش که مدام به دنبال شواهد نهایی می‌گشت هیچ پشتوانه فلسفی بهتری از ایده‌آلیسم استعلایی نوکانتی برای تفکرش متصور نبود، برای تفکر واقعی از کجا می‌توانستیم کمک بگیریم؟ اینجا بود که دست به دامان



آنچه بیشتر از همه شیفته‌مان می‌کرد
«فلسفه زندگی» بود که فریدریش نیچه،
این فیلسوف بزرگ اروپایی، آن را مطرح کرده بود،
و مسئله نسبی‌گرایی تاریخی مرتبط با آن،
که بحث درباره‌اش به آثار ویلهلم دیلتای و ارنست ترولچ
ربط می‌یافت، ذهن بسیاری از جوانان را به خود
مشغول کرده بود.

نظام‌های فراگیر و جامع، و عینیت‌گرایی ناپختۀ پژوهش‌های هارتمان، که هر دو از استادانم در ماربورک بودند، فاصله بگیرم. مقاله من در آن موقع مسلماً قدری گستاخانه بود. هرچه بیشتر یاد گرفتم، بیشتر ساکت ماندم. در واقع، در سال ۱۹۲۸ وقتی داشتم روی رساله استادی‌ام کار می‌کردم، جدای از رساله‌ام فقط توانستم یک مقاله فلسفی دیگر منتشر کنم، که آن هم به همان اندازه مقاله ۱۹۲۳ گستاخانه بود. مقاله‌ام درباره مابعدالطبیعی شناخت^{۴۰} اثر هارتمان بود که در نشریه لوگوس به چاپ رسید. با وجود این، همان موقع هم داشتم فقه‌اللغه کلاسیک می‌خواندم، و بعدها توانستم از کاری که در سمینار فقه‌اللغه پُل فریدلاندر^{۴۱} کرده بودم مقاله‌ای استخراج کنم که نامش «پروتربیتی‌کوس ارسطویی و اخلاق ارسطویی از دیدگاه تاریخی»^{۴۲} شد آنها^{۴۳} بود و ریشارت هاینز^{۴۴} قبول کرد که آن را در نشریه هرمس به چاپ برساند. این مقاله در واقع نقدی بود بر ورنر یاگر^{۴۴}. مقبولیت آن باعث شد که نامی در حلقه‌های فقه‌اللغه به هم برسانم، هر چند من خودم را فقط شاگرد

هایدگر می‌دانستم.

چه چیزی باعث شده بود که من و دیگران این قدر مجذوب هایدگر شویم؟ آن موقع خودم هم نمی‌دانستم. ولی اگر امروز بپرسید، می‌گویم: با هایدگر، رشد و تکامل تفکر در سنت فلسفی بار دیگر حیات یافت، زیرا هایدگر به پرسش‌های واقعی پاسخ می‌گفت. کاویدن زمینه تاریخی انگیزه این مسائل فلسفی طرح مجدد آنها را به نوعی ناگزیر می‌کرد، چرا که وقتی مسئله‌ای را می‌فهمیم صرفاً بخشی از دانش ما نمی‌شود، بلکه به مسائل مطرح برای خود ما تبدیل می‌شود. در واقع نوکانتی‌ها هم در رویکردشان به «تاریخ مسائل» می‌پذیرند که در آنها می‌توان مسائل مطرح برای خودمان را یافت. ولی پشتوانه‌ای برای ادعای‌شان مبنی بر تکرار این مسائل ماوراء زمانی و «بدی» در زمینه‌های سیستماتیک جدید نمی‌یافتند، و این مسائل را با ناشی‌گری تمام از مصالح ساختمانی فلسفه ایده‌آلیستی نوکانتی و آلمانی به سرقت می‌بردند. به نظر من، ایرادی که شک‌باوری نسبی‌گرایی تاریخی بر ادعای «ماوراء زمانی» بودن این مسائل وارد کرده بسیار قانع‌کننده است و به راحتی نمی‌توان آن را رد کرد. زمانی که از هایدگر آموختم که چگونه تفکر تاریخی را برای بازیافتن مسائل خودم مورد استفاده قرار بدهم مسائل مطرح در سنت فلسفی برایم قابل فهم و آن قدر زنده شدند که تبدیل به مسائل مطرح برای خودم شد. امروز اگر بخواهم نامی بر آن چه برایتان توصیف کردم بگذارم، آن را تجربه بنیادین هرمنوتیک می‌نامم.

چیزی که بیشتر از همه بر ما تأثیر گذاشت و مسحورمان کرد شدت و عمق استفاده هایدگر از فلسفه یونان بود. ولی آن موقع نمی‌دانستیم که این حس بر خلاف آن چیزی است که مقصود

هایدگر شدیم. برخی از پیروان پدیده‌شناسی تفسیرهایشان از فلسفه مارکس را بر تفکرات هایدگر بنا نهادند، برخی دیگر نیز فروید را بر اساس فلسفه هایدگر تفسیر کردند، و نهایتاً همه ما نیچه را از زاویه دید هایدگر دیدیم. خودم بشخصه از نوشته‌های هایدگر دریافتم که، وقتی بر مبنای آن چه هگل تاریخ فلسفه‌اش را نگاشت و نوکانتی‌ها تاریخ مسائل فلسفی را مطرح ساختند - یعنی خودآگاهی - بنیان تزلزل‌ناپذیر^{۴۶} فلسفه را فدا کردیم، به نحوی که فقط می‌توانستیم فلسفه‌ورزی یونانی‌ها را «تکرار»^{۴۷} کنیم.

از همان موقع بود که تقریباً فهمیدم به دنبال چه چیزی هستیم، که مسلماً ایده یک نظام فلسفی جدید و جامع نبود، هرچه باشد هنوز نقد کیرکگور بر هگل را فراموش نکرده بودم. در مقاله‌ای که با عنوان «درباره ایده نظام در فلسفه»^{۴۸} به مناسبت هفتادمین سالروز تولد ناتروپ نوشتم، تلاش کردم ایده جدیدی را که آن روزها مطرح شده بود رد کنم؛ اینکه می‌توان فلسفه را به تجربیات اساسی وجود بشر تقلیل و آن را به نحوی در خارج از چارچوب تاریخ‌نگری^{۴۹} توضیح داد. اگرچه این مقاله سند ناپختگی من بود، ولی به هر حال نشان می‌داد که چه قدر مجذوب آرای هایدگر بودم و از او الهام می‌گرفتم. چون این مقاله در سال ۱۹۲۴ به چاپ رسید بعضی‌ها می‌گویند که چرخش هایدگر بر ضد ایده‌آلیسم استعلایی در آن پیش‌بینی شده است - که البته از نظر خود من اصلاً این‌طور نیست. در واقع، اگر ذهن خودم کاملاً مستعد «الهام‌گرفتن» نبود، آن سه ماهی که در تابستان ۱۹۲۳ در کلاس‌های درس هایدگر در فرایبورک حاضر شدم به خودی خود نمی‌توانست چنین تأثیری داشته باشد. البته شکی نیست که هایدگر بود که باعث شد از تلاش ناتروپ برای ساخت

هایدگر بود. هایدگر با «ویران‌سازی»^{۴۵} متافیزیک یونان باستان نه فقط قصد داشت ایده‌آلیسم عصر جدید را که بر آگاهی استوار بود توضیح بدهد، بلکه در جستجوی مبادی آن در متافیزیک یونان نیز بود. «ویران‌سازی» هایدگر و نقد ریشه‌ای او ماهیت مسیحی الهیات و همچنین ماهیت علمی فلسفه را زیر سؤال می‌برد. بدیهی بود که این روش هایدگر چه‌قدر با فلسفه‌ورزی بی‌روح آن زمان که با زبان بیگانه‌شده کانتی و هگلی بافته می‌شد و یک بار دیگر تلاش داشت تا ایده‌آلیسم استعلایی را به کمال برساند و یا لاقلاً بر آن فایق آید، تفاوت داشت. ناگهان افلاطون و ارسطو برای همه آنهایی که ور رفتن به نظام‌ها در فلسفه دانشگاهی را منسوخ یافته بودند، همچون همدست و رفیق جلوه کردند. از یونانی‌ها آموختیم که تفکر در فلسفه الزاماً به معنای پذیرش فکر در حکم راهنمای یک نظام فلسفی نیست، و یا اینکه نباید بنیاد فلسفه را در یک اصل اعلا یافت؛ بلکه بالعکس، فلسفه باید بر مبنای تجربه آغازین از جهان باشد که از طریق قدرت مفهومی و شهودی زبان‌مان حاصل می‌شود. به نظر من، راز محاورات افلاطون نیز در همین است که این نکته را به ما می‌آموزد.

در میان افلاطون‌شناسان آلمانی آن زمان فقط یولیوس اشتنزل^{۴۶} بود که به همان مسیر مورد نظر من اشاره داشت. اشتنزل با اشاره به بن‌بست خودآگاهی، که ایده‌آلیسم و منتقدانش در آن به دام افتاده بودند، در فلسفه یونان چیزی به نام «مهار ذهنیت»^{۴۷} یافته بود. حتی قبل از اینکه هایدگر آن را به من بیاموزد، خودم وجود چنین خصوصیتی را موجب برتری فلاسفه یونان می‌دانستم؛ با وجود این، برتری فوق قدری گیج‌کننده بود، زیرا یونانی‌ها خود را در کمال معصومیت تسلیم شوق تفکر کرده بودند.

خیلی زود، و بر همین اساس، به اندازه فهم خودم از هگل، به او هم علاقمند شده بودم، که البته شاید به این دلیل بود که فلسفه او را تا همین اندازه می‌فهمیدم. علاقه من به هگل بیشتر از همه به این دلیل بود که در منطق او چیزی شبیه به معصومیت یونانی‌ها می‌یافتم؛ همچنین درس گفتارهایی در باب تاریخ فلسفه^{۴۸} هگل (که متأسفانه ویراست خوبی نداشت) پلی برای درک تاریخی ولی واقعا نظری تفکر افلاطونی و ارسطویی ساخته بود.

با وجود این، آن چه را واقعا

برایم اهمیت داشت از هایدگر آموختم. موضوع اولین سمیناری که در سال ۱۹۲۳ در آن شرکت کردم، یعنی وقتی که هایدگر هنوز در فرایبورگ بود، دفتر ششم اخلاق نیکوماخوسی بود. در آن موقع، فضیلت «عقل عملی»^{۴۹} یعنی همان «شکل دیگر شناخت»^{۵۰}

برایم یک لغت واقعا جادویی بود. وقتی هایدگر تفاوت *techne* [فن] و *phronesis* [عقل عملی] را برایمان تحلیل و تشریح کرد، و سپس در اشاره به جمله «در عقل عملی هیچ فراموشی راه ندارد»^{۵۱} توضیح داد، «یعنی همان وجدان!» تأثیر زیادی روی من گذاشت. ولی تأکید او بر یک نکته تعیین‌کننده بود، که بعدها با استفاده از همان مسئله وجود را در کتاب هستی و زمان^{۵۲} مورد پژوهش قرار داد- به خصوص اینکه عباراتی نظیر «اراده داشتن وجدان»^{۵۳} در هستی و زمان، بخش ۵۴ به بعد من را دقیقاً به یاد همین مسئله می‌اندازد.

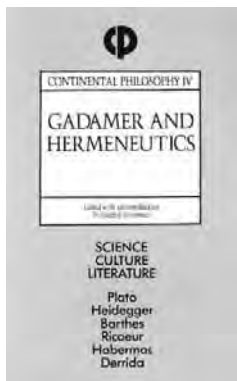
ولی آن موقع اصلاً نمی‌دانستم که این گفته هایدگر را می‌توان به شیوه کاملاً متفاوتی نیز فهمید، یعنی اینکه آن را نقد سر بسته یونانی‌ها دانست! گفته او می‌توانست به معنای این باشد که تفکر یونان فقط می‌تواند پدیده بشری آغازین وجدان را در حکم نوعی شناخت بشناسد که حتی فراموشی نیز هیچ خللی به قطعیت آن وارد نمی‌کند. به هر حال، این گفته تحریک‌آمیز هایدگر سؤالاتی در ذهن من برانگیخت، و در عین حال توجه من را به پیش‌نگری در درون مفاهیم^{۵۴} جلب کرد.

دومین نکته اساسی که از هایدگر آموختم، چیزی بود که او در برخی ملاقات‌های خصوصی‌مان از نوشته‌های ارسطو برایم ثابت کرد. هایدگر به من نشان داد که ادعای «واقع‌گرایی» در مورد ارسطو قابل دفاع نیست، و اینکه ارسطو نهایتاً در ارتباط با لوگوس در همان جایگاهی می‌ایستد که افلاطون آماده‌اش کرده بود. سال‌ها بعد، به دنبال مقاله‌ای که در یکی از سمینارهایم ارائه شد، هایدگر این نکته را به ما توضیح داد که این زمینه مشترک در لوگوس، و در نتیجه آن زمینه مشترک در فلسفه‌ورزی دیالکتیکی بین افلاطون و ارسطو نه فقط دکترین مقولات ارسطو را تأیید می‌کند، بلکه ما را قادر می‌سازد تا تفاوت بین *dynamis* و *energeia* را بهتر درک کنیم.

آن چه در بالا توصیف کردم در واقع اولین آشنایی من با

علاوه بر تحولاتی که در حوزه الهیات و فلسفه رخ می‌داد، در همان زمان نفوذ و تأثیر حلقه‌ای که به ویژه بر گرد اشتفان گئورگه، شاعر آلمانی، تشکیل شده بود به کل دنیای آکادمیک رسوخ کرد، و باید یادآوری کنم که کتاب‌های بسیار تأثیرگذار و جذاب فریدریش گوندولف حساسیت هنری جدیدی به تعامل موجود بین محققان دانشگاهی با شعر بخشید.

عمومیت^{۵۵} هرمنوتیک بود. البته در آن موقع این را نمی‌دانستم، بلکه خیلی به تدریج به ذهنم خطور کرد که ارسطویی که هایدگر در مغزمان فرو کرده بود، یعنی همان ارسطویی که دقت مفهومی‌اش مشحون از شهود و تجربه بود، فقط تفکر جدید ارسطو





افلاطون

را بیان نمی‌کند. هایدگر اصلی را که افلاطون در سوفسطایی^{۶۴} مطرح ساخته بود، یعنی اینکه باید طرفِ گفتگو را قوی‌تر ساخت، دنبال می‌کرد. هایدگر آن قدر خوب این کار را انجام می‌داد که انگار ارسطو را زنده کرده است؛ ارسطویی که با قدرت شهود و اصالت متهورانه مفهومی‌اش، همه را مسحور کرده بود. با وجود این، تفسیرهای هایدگر نوعی حس این‌همانی در ما ایجاد می‌کرد که شخصاً برای من چالش بسیار بزرگی بود. کاملاً آگاه بودم که مطالعات گسترده و متنوعی که تا آن زمان داشتیم، و حوزه‌های زیادی از ادبیات و تاریخ هنر گرفته تا حتی فلسفه باستان را، که موضوع رساله دکتریام بود، در بر می‌گرفت، هیچ کمکی در فایق آمدن بر چالش‌های تفسیری هایدگر نمی‌کند. بنابراین، این بار با راهنمایی‌های پُل فریدلاندر مشغول مطالعه نظام‌مند فقه‌اللغه کلاسیک شدم، و علاوه بر آثار فلاسفه یونان، آثار پیندار را نیز که آن زمان با کوشش‌های هولدرلین به چاپ رسیده بود، خواندم و بسیار مجذوب آن شدم. البته از مطالعه فن خطابه باستان هم غافل نبودم. آن موقع به ذهنم خطور کرده بود که فن خطابه مکمل فلسفه است و هم‌زمان با بسط نظریه هرمنوتیک فلسفی‌ام از آن نیز کمک گرفتم. حالا که جوانب مختلف مسئله را نگاه می‌کنم، خود را شدیداً مدیون همین مطالعات اولیه‌ام می‌دانم، زیرا همین مطالعات بود که این‌همانی با ارسطو را، که هایدگر به آن دعوت می‌کرد، برایم به مراتب دشوارتر ساخت. رشته راهنمایی که کم و بیش آگاهانه در مطالعاتم دنبال می‌کردم این بود: آگاهی یافتن از «غیریت» یونانی‌ها، و در عین حال وفادار بودن به آنها، و کشف حقایق در «غیر-بودن» آنها که احتمالاً برایمان پوشیده مانده است، ولی شاید هنوز هم عمل می‌کند و بر آن تسلط نیافته‌ایم. در تفسیر هایدگر از یونانی‌ها مشکلی وجود داشت که به

کردم که ناکامی پژوهش‌های ایده‌آلیستی و رومانیتیک برای اعاده وحدت ایجاد کرده بود. ولی مسلماً این ادعا که می‌توان حتی علوم تجربی دوران مدرن را در وحدت علوم فلسفی ادغام کرد، که با اصطلاح «فیزیک نظری» بیان می‌شد (و حتی یک نشریه هم به همین اسم به چاپ می‌رسید!)، اصلاً قابل تحقق نبود. بنابراین هر گونه ادعای جدیدی می‌بایست با تلاش‌هایی که قبلاً شکست خورده بود، تفاوت داشته باشد. با وجود این، اگر می‌خواستیم دلایل این عدم‌امکان را بهتر بفهمیم، مفهوم علم در دوران مدرن می‌بایست به شیوه بسیار روشن‌تری بیان می‌شد، همان‌گونه که مفهوم «علم» در یونان باستان که بر مبنای مفهوم «غایت» بود باید روشن‌تر می‌شد؛ زیرا این مفهوم همان مفهومی بود که ایده‌آلیسم آلمانی می‌خواست زنده‌اش کند. بدیهی است که نقد قوه حکم کانت، به ویژه نقد «حکم غایت‌شناختی»، در ارتباط با همین مسئله معنی پیدا می‌کند.

واضح است که تاریخ علم یونانی از این لحاظ با تاریخ علم مدرن کاملاً تفاوت دارد. افلاطون موفق شد راه روشنگری را به یکدیگر متصل سازد، یعنی راه پژوهش آزاد و توضیحات عقلانی جهان را با جهان سنتی دین یونانی و دیدگاه یونانی به زندگی پیوند داد. افلاطون و ارسطو، و نه دموکریتیوس، بر تاریخ علم در اواخر دوران باستان سایه افکنده بودند، که البته به هیچ‌وجه دوره افول علوم نبود. در دوران هلنی، لازم نبود که کسی از علوم تخصصی،^{۶۵} چنان‌که امروز می‌نامیم، در برابر فلسفه از خود دفاع کند، بلکه در واقع به وسیله همین فلسفه یونانی، از طریق تیمائوس^{۶۶} و فلسفه ارسطویی طبیعت، به‌رهایی می‌رسید. سعی کرده‌ام این را در مقاله‌ای به نام «آیا ماده وجود دارد؟» (۱۹۷۳) نشان بدهم. در واقع، حتی فیزیک گالیله‌ای و نیوتنی هم هنوز متأثر از فلسفه یونانی بود. تنها چیزی که در آن زمان از مطالعاتم در این حوزه به چاپ رساندم «نظریه اتمی باستان»^{۶۷} (۱۹۳۵) بود. شاید این مقاله بتواند علاقه بچگانه‌ای را که علوم مدرن به شخصیت ناشناخته دموکریتیوس نشان می‌دهد، تصحیح کند. البته باید بگویم که اصلاً منظور من کاستن از عظمت خود دموکریتیوس نیست.

افلاطون موفق شد راه روشنگری را به یکدیگر متصل سازد، یعنی راه پژوهش آزاد و توضیحات عقلانی جهان را با جهان سنتی دین یونانی و دیدگاه یونانی به زندگی پیوند داد.

با وجود این، افلاطون نقطه تمرکز همه مطالعاتم در آن روزگار بود. اولین کتابم درباره افلاطون، یعنی اخلاق دیالکتیکی افلاطون^{۶۸}، که آن را بر اساس رساله استادی‌ام نوشتم، در واقع کتابی درباره ارسطوست، زیرا نقطه شروع بحثم دو رساله ارسطو درباره «لذت» در اخلاق نیکوماخوس است. با وجود این، اگر رویکردی تکوینی انتخاب می‌کردم، این مسئله اصلاً قابل حل نبود، بنابراین استدلال کردم که این مسئله را باید با رویکردی پدیده‌شناختی بررسی کرد. اگرچه نمی‌توانستم از لحاظ تاریخی-تکوینی این هم‌نشینی را «توضیح» بدهم، در صورت امکان می‌خواستم ثابت کنم که به هر حال می‌توان آن را توجیه کرد.

خصوص در آثاری که بعد از هستی و زمان [۱۹۲۷] نوشت، من را آزار می‌داد. البته مسلماً در چارچوب مفهومی هایدگر در آن زمان می‌شد مفهوم «فردستی»^{۶۹} یعنی «آن‌چه صرفاً [به‌طور عینی] دم دست است» را عکس مفهوم اگزستانسیال «دازاین» دانست، بدون اینکه تمایزی بین این درک یونانی‌ها از وجود و «مفهوم عین در علوم طبیعی» قائل شد. ولی نمی‌دانم چرا همیشه به اعتبار این نکته در تفسیرهای هایدگر شک داشتیم، و به همین دلیل خود را غرق بررسی مفهوم طبیعت در آثار ارسطو و ظهور علوم مدرن، به ویژه در کارهای گالیله کردم. برای این کار، نقطه شروع را وضعیت هرمنوتیکی انتخاب

ولی این کار بدون ربط دادن دو رسالهٔ ارسطو به فیلبوس^{۶۳} افلاطون امکان نداشت، و به همین دلیل سعی کردم تفسیری پدیده‌شناختی از این محاوره ارائه بدهم. در آن زمان هنوز اهمیت کلی فیلبوس را برای دکترین افلاطونی اعداد و به‌طور کلی رابطهٔ

مثال و «واقعیت» نمی‌دانستم، بلکه، آن‌چه در ذهن داشتم به روش مربوط می‌شد: اول، درک کارکرد دیالکتیک افلاطونی از منظر پدیده‌شناسی گفتگو؛ و دوم، توضیح تعالیم ارسطو دربارهٔ لذت و نمودهای آن از منظر تحلیل پدیده‌شناختی پدیده‌های واقعی در زندگی. انتظار داشتم هنر پدیده‌شناختی توصیف که از هوسرل (فراپورک، ۱۹۲۳) و هم‌چنین هایدگر آموخته بودم، تفسیری از متون باستانی به دست بدهد که متوجه «خود چیزهاست». رسالهٔ من تا حدودی موفق بود، و مورد توجه قرار گرفت، هر چند مورخان رشته‌های تخصصی واقعی به آن نگذاشتند، زیرا همیشه در این توهم به سر می‌برند که درک آن‌چه هست، اهمیت چندانی ندارد. آن‌چه باید مورد پژوهش قرار بگیرد، چیزی است که ورای

آن‌چه صرفاً هست قرار دارد. به همین دلیل، هانس لایزگانگ^{۶۴} در نقدش بر افلاطون‌پژوهی‌های معاصر در سال ۱۹۳۲ که در نشریهٔ تاریخ فلسفه^{۶۵} منتشر شد، با اشاره‌ای تحقیرآمیز به یکی از جمله‌های مقدمهٔ کتاب من آن را قابل اعتنا ندانست. جمله این بود: «اگر چنین نقدی - با این دید که قرار نیست پیشرفتی بر مبنای تفسیر ما صورت بگیرد - نشان بدهد که آن‌چه در تفسیرم [از آن‌چه متن می‌گوید] می‌گویم بدیهی است، بنابراین رابطهٔ آن با نقد تاریخی یک رابطهٔ مثبت است.» در واقع، من مطالعات بسیار گسترده‌ای در زمینهٔ فقه‌اللغه کلاسیک داشتم. در اواسط دههٔ ۱۹۲۰ تمام وقت خود را صرف مطالعهٔ این رشته کرده بودم تا مدرکی دریافت کنم و در سال ۱۹۲۷ نیز در یک امتحان دولتی شرکت کردم. خیلی زود بعد از آن هم درجهٔ دکترایم را گرفتم (۱۹۲۸-۱۹۲۹). چیزی که اینجا مشکل‌ساز شده بود در واقع تفاوت دیدگاه‌های روش‌شناختی بود که بعدها در تحلیل‌های هرمنوتیکی‌ام به روشن کردن آنها پرداختم، ولی از قرار معلوم برای همهٔ آنهايي که حاضر نیستند در مسائل تعمق کنند و فقط تحقیقی را «مثبت» می‌دانند که چیز جدیدی از آن دربیاید (حتی اگر کسی آن را «نفهمد») تلاش‌هایم بی‌نتیجه بود.

با وجود این، فکر می‌کنم شروعی موفق داشتم. در مقام مدرّس فلسفه هر ترم چیزهای جدیدی یاد می‌گرفتم. در آن روزها، حتی به‌رغم زندگی فقیرانه‌ای که باید با پول بورسیه، یا حق‌التدریس‌ها و یا حقوق معلمی آن را می‌گذراندم، تدریس‌ام می‌توانست کاملاً در راستای طرح‌های پژوهشی‌ام باشد. بنابراین، هرچه عمیق‌تر در تفکر افلاطون غور کردم. یاکوب کالاین^{۶۶} در زمینهٔ ریاضیات باستان و نظریهٔ اعداد کمک زیادی در همین زمینه به من کرد. در همان روزها بود که رسالهٔ کلاسیک یاکوب کالاین به نام «منطق یونانی‌ها و پیدایش علم جبر»^{۶۷} (۱۹۳۶)

باید بگویم که محاورات افلاطون، حتی بیشتر از آثار متفکران بزرگ مکتب ایده‌آلیسم آلمانی، مَهْر خود را بر تفکر من کوبیده‌اند.

فلسفه‌ورزی با افلاطون، و نه انتقاد از او، است که رسالت واقعی ما را تشکیل می‌دهد.

بود، زیرا با توجه به وضعیتی که بعد از سال ۱۹۳۳ به وجود آمد، تصمیم گرفتم که از مطالعهٔ دکترین‌های سوفسطایی و افلاطونی دربارهٔ دولت صرف نظر کنم، هر چند در دو مقاله به بحث دربارهٔ برخی جنبه‌های آن پرداختم: «افلاطون و شاعران»^{۶۸} (۱۹۳۴) و «دولت تربیتی افلاطون»^{۶۹} (۱۹۴۲).

هر کدام از این مقالات داستانی دارد. در اولین مقاله تفسیری از نظرات افلاطون در جمهوری ارائه داده‌ام که هنوز هم فکر می‌کنم تنها تفسیر صحیح از جمهوری است: اینکه دولت آرمانی افلاطون بیانگر یک آرمان‌شهر آگاهانه است که بیشتر جاناتان سوئیفت را می‌توان معرف آن دانست تا «فلسفهٔ سیاسی» را. در این مقاله به‌طور خیلی غیرمستقیم موضع‌ام را نیز دربارهٔ سوسیالیسم ملی [نازیسم] روشن کرده بودم. در ابتدای مقاله این شعار را آوردم که «هر کس فلسفه‌ورزی می‌کند، با مفاهیم زمان خود موافق نیست.» البته این سخن گوته است که دربارهٔ نوشته‌های افلاطون ابراز کرده بود، و به همین دلیل هیچ کس به من شک نکرد. با وجود این، اگر کسی نخواهد از خودش یک قهرمان بسازد و یا داوطلبانه هجرت از وطن را انتخاب کند، این شعار در دورانی که همه را مجبور به هم‌نوایی اجباری با حکومت می‌کنند، برای خوانندهٔ آگاه می‌تواند تأکیدی بر دیدگاه نویسنده باشد، درست مثل عبارتی که کارل راینهارت^{۷۰} در پایان دیباچهٔ کتابش دربارهٔ سوفوکل اضافه کرد: «در ژانویه و سپتامبر ۱۹۳۳». در واقع از آن زمان به بعد، این حقیقت که همگی شدیداً از مضامین سیاسی پرهیز می‌کردیم (و مقالات‌مان را در حوزه‌هایی که خارج از حوزهٔ مطالعات تخصصی‌مان بود، می‌نوشتیم) در راستای همین قانون حفظ جان بود. ولی این نکته هنوز هم صادق است که دولتی که در حوزهٔ مسائل فلسفی و سیاسی مربوط به حکومت فقط یک «دکترین» را «درست» می‌داند، باید آگاه باشد



هگل

که بهترین متفکران جامعه را به فعالیت در حوزه‌هایی می‌کشاند که سیاستمداران - یا عملاً همان مردم کوچک و بازار - سانسورش نمی‌کنند. در این صورت، دیگر فرقی نمی‌کند که سیاستمدار یک نازی باشد یا کمونیست، هیچ اعتراضی نمی‌تواند چیزی را تغییر بدهد. بنابراین در آن سال‌ها بدون سر و صدا مشغول کارم

فقه‌اللغه کلاسیک کردم. در این حوزه همه چیز مرتب و منظم بود، و تحت حمایت‌های هلموت بروه^{۷۳} اثری جمعی به نام میراث باستان^{۷۴} تألیف شد که بعد از جنگ بدون هیچ تغییری دوباره به چاپ رسید. مقاله‌ای که در این اثر داشتیم، یعنی همان «دولت تربیتی افلاطون» ادامه کاری بود که در «افلاطون و شاعران» شروع کرده بودم، ضمن اینکه مسیر برخی مطالعات بعدی‌ام نیز با این عبارت پایانی «عدد و وجود» در آن مشخص شده بود.

علاقه من به هگل بیشتر از همه به این دلیل بود که در منطق او چیزی شبیه به معصومیت یونانی‌ها می‌یافتیم؛ هم‌چنین درس گفتارهایی در باب تاریخ فلسفه هگل (که متأسفانه ویراست خوبی نداشت) پلی برای درک تاریخی ولی واقعاً نظری تفکر افلاطونی و ارسطویی ساخته بود.

تنها کتابی که در طول دوره حکومت رایش سوم به چاپ رساندم کتاب مردم و تاریخ در تفکر هررد^{۷۴} (۱۹۴۲) بود. در این کتاب، عمدتاً تلاش داشتم نقش مفهوم قدرت در تفکر تاریخی هررد را توضیح بدهم. بدیهی است که در این کتاب از هر گونه اشاره مستقیم و غیرمستقیمی به دوران خودم پرهیز کرده بودم. با وجود این، بعضی‌ها از مطالب کتاب خوششان نیامد، به

بودم و دانشجویان با استعدادی در کلاس‌هایم یافتیم که از میان آنها مایلم به والتر شولتز، کارل‌هاینز فولکمان-شولوک، و آرتور هنکل اشاره کنم. خوشبختانه در آن روزها، فشار دولت سوسیال ناسیونالیست [نازی] که داشت خود را برای جنگ در شرق اروپا آماده می‌کرد، بر دانشگاه‌ها کمتر شد و فرصت‌های آکادمیکی که پیش رویم قرار گرفت، و سال‌ها تقریباً صفر بود، بهبود یافت. پس از ده سال کار در سمت استادیاری در ماربورک بالاخره در بهار ۱۹۳۷ به درجه استادی نایل شدم. در سال ۱۹۳۸ کرسی فقه‌اللغه کلاسیک در دانشگاه هاله به من پیشنهاد شد، و کمی بعد از آن دعوتی برای استادی فلسفه از دانشگاه لایپزیک دریافت کردم، که چالش‌های جدیدی پیش پایم گذاشت.

خصوص آنهایی که در همین زمینه‌ها اسم و رسمی داشتند و معتقد بودند که باید «با همدیگر طناب را بکشیم». دلیل خاصی برای علاقه به این اثر دارم. اولین بار این مضمون را در نطقی که به زبان فرانسه برای افسران فرانسوی در یک اردوگاه جنگی ایراد کردم، مطرح کرده بودم. در آنجا گفته بودم که هر امپراتوری که بیش از حد گسترش یابد «به سقوط خود نزدیک می‌شود». افسران فرانسوی با نگاه معنی دار به یکدیگر نشان داده بودند که حرفم را فهمیده‌اند. (گاه فکر می‌کنم شاید برخی از فرانسویانی که بعدها همکارم شدند، در همین وضعیت هولناک قرار داشتند.) مأمور سیاسی رایش که من را در اردوگاه جنگی همراهی می‌کرد، به نوبه خودش خیلی هیجان‌زده بود. او معتقد بود که این نوع شفافیت ذهنی خیلی خوب بیانگر آگاهی ما از پیروزی‌مان است. (البته واقعاً نمی‌دانم که این حرف‌ها را از ته دل می‌زد یا خیر. ولی به هر حال اصلاً از حرف‌های من بدش نیامد، و حتی یک بار دیگر از من خواستند که همین سخنرانی را در پاریس هم ایراد کنم.)

دومین مقاله، یعنی «دولت تربیتی افلاطون»، را قبلاً در دوران جنگ نوشته بودم. یکی از استادان موسسه فناوری هاننورر به نام اوزنبرگ^{۷۵} هیتلر را متقاعد ساخته بود که نقش علوم در تلاش‌های جنگی بسیار تعیین‌کننده است، و هیتلر هم به او اختیار تام داده بود تا علوم طبیعی را حفظ کند و آنها را گسترش بدهد، و به ویژه به تعلیم و تربیت جوان‌های با استعداد بپردازد. این به اصطلاح اقدام اوزنبرگ جان بسیاری از محققان جوان را نجات داد. محققان حوزه‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی به حال آنها غبطه می‌خوردند، تا اینکه بالاخره یکی از اعضای باهوش حزب یک «اقدام موازی» را پیشنهاد کرد. این اقدام تحت عنوان «وقف علوم انسانی و علوم اجتماعی در جهت تلاش‌های جنگی»^{۷۶} پیشنهاد شد. البته خیلی راحت می‌شد فهمید که هدف اصلی طرح در واقع وقف تلاش‌های جنگی در راستای اعتلای علوم انسانی و علوم اجتماعی است و بس. از آنجایی که نمی‌خواستیم درگیر برخی طرح‌های پیشنهادی در حوزه فلسفه بشوم، زیرا مضامینی نظیر «یهودیان و فلسفه» یا «عنصر آلمانی در فلسفه» از همان موقع هم داشت به تدریج مطرح می‌شد، خودم را وقف

در آن روزها، اگر کسی می‌خواست با حزب مشکل پیدا نکند، باید سرش را در لاک خودش می‌گرفت. بنابراین، نتیجه مطالعاتم را فقط در درس‌گفتارهایم بیان می‌کردم، زیرا می‌توانستم تقریباً راحت و بدون هیچ مزاحمتی حرف‌هایم را بزنم. در لایپزیک حتی متن درس‌هایم را در اختیار کسی قرار نمی‌دادم. می‌توانستم نتیجه مطالعات و کارهایی را که در طول دوران حکومت رایش سوم انجام داده بودم، در کارهای دانشجویانم ببینم؛ بخصوص در رساله عالی کارل‌هاینز فولکمان-شولوک به نام افلوپین در مقام مفسر وجودشناسی افلاطونی^{۷۵} (۱۹۴۱).

وقتی در لایپزیک استاد شدم، یعنی پس از بازنشستگی تئودر لیت^{۷۶}، دیگر نتوانستم تدریس را با علاقه‌ها و برنامه‌های تحقیقاتی‌ام تطبیق بدهم. علاوه بر یونانی‌ها و بزرگترین

دنباله‌روشان، یعنی هگل، باید درس‌هایی نیز دربارهٔ کل سنت کلاسیک در فلسفه از آگوستین و توماس آکوئیناس گرفته تا نیچه، هوسرل و هایدگر می‌دادم؛ و از آنجایی که فقه‌الغه هم خوانده بودم، همیشه به متن می‌چسبیدم. علاوه بر این، در سمینارهایی به بررسی متون شعری دشوار و پیچیده، نظیر اشعار هولدرلین، گوته و بیشتر از همه ریلکه، هم می‌پرداختم. در دنیای آکادمیک آن زمان، به خاطر سبک و سیاق خاص ریلکه واقعاً کسی به او علاقه‌ای نشان نمی‌داد، و هر کس شبیه ریلکه یا حتی هایدگر حرف می‌زد، یا شعرهای هولدرلین را بررسی می‌کرد، به حاشیه رانده می‌شد، و طبعاً فقط آنهایی را که در حاشیه بودند، جلب می‌کرد.

سال‌های آخر جنگ طبیعتاً در استیصال گذشت و برای همه خطرناک بود. با وجود این، بمبارن‌های شدیدی که شهر و دانشگاه لایپزیک - یعنی ممر معاش من - را ویران کرد، نتایج مثبتی هم داشت: حزب نازی که از هیچ اقدامی برای ارباب شهروندان فروگذار نمی‌کرد حالا سرش جای دیگری گرم بود. تدریس در دانشگاه هر طور بود تقریباً تا اواخر جنگ ادامه یافت، و در این مدت چندین بار از نقطه‌ای به نقطه دیگر نقل مکان کردیم. وقتی آمریکایی‌ها لایپزیک را اشغال کردند، مشغول مطالعه جلد دوم و سوم کتاب پائیدنیا^۸ اثر ورنر یاگر بودم. خیلی برایم عجیب بود که یک ناشر آلمانی در بحبوحه جنگ کتاب نویسنده‌ای را چاپ کند که در زبان آلمانی یک «مهاجر» به حساب می‌آمد. با شکافی که رژیم استبدادی در کشورم ایجاد کرده بود، هر چیزی قابل تصور بود.

بعد از خاتمه جنگ، در مقام ریاست دانشگاه لایپزیک، کارهای زیادی باید انجام می‌دادم؛ به همین خاطر می‌دانستم که چند سالی را واقعاً نمی‌توانم کار فلسفی محض بکنم. با وجود این، هنوز آخر هفته‌هایم مال خودم بود، و در طول همین اوقات فراغت آخر هفته‌ها بود که بیشتر تحلیل اشعاری را که در جلد دوم کتابم کونه نوشته‌ها^۹ آمده است، نوشتم. خاطرمد هست که هرگز آن قدر راحت فکر نکرده بودم و مطلب نوشته بودم - شاید به این دلیل بود که در طول مدت ریاستم در دانشگاه که مشغول انجام کارهای اداری و سیاسی بودم، چیزی در ذهنم انباشته شده بود که به این ترتیب بیرون

می‌ریخت. با وجود این، به غیر از وقتی که شعر تحلیل می‌کردم نوشتن برایم عذاب‌آور بود. مدام این احساس هولناک را داشتم که هایدگر پشت سرم ایستاده و از بالای شانهم نگاه می‌کند.

در پاییز سال ۱۹۴۷، بعد از دو سال خدمت در سمت ریاست دانشگاه لایپزیک، دعوت دانشگاه فرانکفورت را پذیرفتم و در این زمان بود که - تا جایی که شرایط کار اجازه می‌داد - وقت خودم را

وقف تدریس و تحقیق کردم. در طول دو سالی که در فرانکفورت بودم، سعی کردم سهم خودم را در بهبود شرایط دانشجویان در آن زمان ایفا کنم. این کار را نه فقط با تدریس فشرده انجام دادم، بلکه ویراست‌های جدیدی از رسالهٔ متافیزیک ارسطو، دفتر دوازدهم (به زبان یونانی و آلمانی) همراه با توضیحات، و هم‌چنین خلاصهٔ تاریخ فلسفه^{۱۰} ویلهلم دیتلای تهیه کردم، که انتشارات کلوترمان به سرعت آنها را به چاپ رساند. البته در آن زمان کنفرانس بزرگ مندوزا در آرژانتین هم برایم خیلی مهم بود، زیرا ما فیلسوفان آلمانی می‌توانستیم دوستان قدیمی یهودی‌مان را ببینیم، و برای اولین بار با فلاسفهٔ سایر کشورها (ایتالیا، فرانسه، اسپانیا، و آمریکای جنوبی) ملاقات کنیم.

وقتی در سال ۱۹۴۹ کرسی کارل یاسپرس^۸ در هایدلبرگ به من پیشنهاد شد، برایم فرصتی پیش آمد تا یک زندگی واقعاً «آکادمیک» در «دنیای آکادمیک» را شروع کنم. درست همان‌گونه که مدت بیست سال را به تحصیل و تدریس در ماربورگ گذرانده بودم، دست سرنوشت می‌خواست که حدود چهل سال را هم در هایدلبرگ بگذرانم. به‌رغم تمامی مشغله‌هایی که در آن سال‌های بازسازی وقت‌مان را کاملاً می‌گرفت، باز هم فرصت یافتم خودم را کاملاً از دنیای سیاست، چه در خارج و چه در داخل دانشگاه، جدا کنم و به طرح‌هایی که در ذهن داشتم بپردازم، که نهایتاً در سال ۱۹۶۰ به نوشتن کتاب حقیقت و روش^{۱۱} ختم شد.

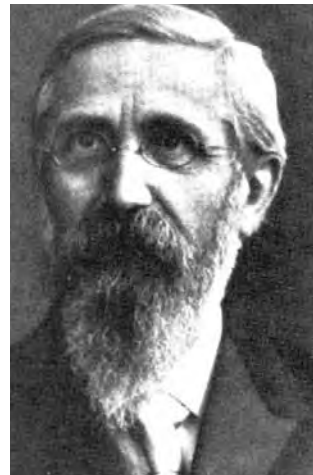
این نکته که در کنار تدریس فشرده‌ام یک کتاب پر حجم هم نوشتم به این خاطر بود که واقعاً احساس می‌کردم می‌توانم فلسفه‌ورزی‌های متعددی را که در تدریسم کشف کرده بودم

**به عنوان اولین گام در تعیین دیدگاهم در تفکر،
تصمیم گرفته‌ام آن چه را هگل «بی‌کرانگی بد» نام گذاشت،
دوباره به جایگاه شایسته‌اش برگردانم، البته با تغییری اساسی.**

**نقد کانت از تنازع احکام عقل محض کاملاً درست بود و
هگل چیزی جایگزین آن نکرده است.**

به شرایط فلسفی روز ربط بدهم. نظم و ترتیب دادن به آنها در یک فرایند تاریخی که به شیوه‌ای پیشینی ساخته شده بود (مثل هگل) برایم همان قدر رضایت‌بخش نبود که بی‌طرفی نسبی‌گرایانهٔ تاریخ‌نگری. من هم با لاینبتیس موافق هستم که می‌گفت با تقریباً هر چه می‌خواند موافق است. ولی بر خلاف این متفکر بزرگ، تجربهٔ فوق برای من اصلاً به معنای آن نبود که

باید یک فلسفه‌ورزی ترکیبی خلق کنیم، آنگونه که او کرده بود. در واقع من اصلاً شک داشتم که بتوان چنین کاری کرد. برای مداوم تجربیات هرمنوتیکی، آیا فلسفه نباید خود را باز نگاه دارد؟ فلسفه روشنگری و تنویر است، ولی دقیقاً روشنگری در سایهٔ جزمیت‌گرایی خاص خودش. در واقع، بسط «فلسفهٔ هرمنوتیکی» را باید به تلاشم جهت



پُل ناتروپ

پُل ناتروپ، روش‌شناس بی‌نظیر مکتب ماریورک، تأثیر ماندگاری بر من گذاشت. ناتروپ نه فقط از آرای افلاطون و داستایوسکی، بلکه بتهوون و رابیندرانات تاگور، و هم‌چنین از سنت عرفانی افلوپین و مایستر اکهارت گرفته تا کوئیگرها کمک می‌گرفت.

آرای مکس شلر نیز تأثیر بسزایی بر ما داشت. او استاد مدعو ماریورک بود، و استعدادهای پدیده‌شناختی نافذی، که او را به حوزه‌های تفکر غیرمنتظره و جدید رهنمون شده بود، از خود به نمایش گذاشت.



مکس شلر

ایجاد یک چارچوب نظری برای مطالعات و تدریس نسبت بدهم. البته در اینجا، عمل بر نظریه پیشی گرفته بود. تا آنجا که یادم می‌آید، همیشه مراقب بودم که زیاده‌گویی نکنم و در مسائل نظری که کاملاً پشتوانهٔ تجربی نداشت، غرق نشوم. از آنجایی که به هنگام تدریس در آن سال‌ها وقت خود را کاملاً وقف دانشجویانم کرده بودم و به ویژه با برخی دانشجویان صمیمی‌ام وقت بیشتری می‌گذراندم، تا فرا رسیدن تعطیلات نتوانستم روی کتابم کار کنم. کار نوشتن کتاب نزدیک به ۱۰ سال طول کشید و در طول این مدت حتی الامکان از هر چیزی که ممکن بود من را از نوشتنش باز دارد پرهیز می‌کردم. وقتی که بالاخره کتاب تمام شد - عنوان حقیقت و روش را در چاپخانه برایش انتخاب کردم - واقعاً مطمئن نبودم که قدری دیر نشده باشد و این کتاب حرف تازه‌ای داشته باشد. همان موقع هم می‌توانستم ببینم که نسل جدیدی دارد ظهور می‌کند که درک خوبی از انتظارات تکنولوژیک و نظرات مرتبط با نقد ایدئولوژی دارد.

عنوان کتاب هم برای خودش داستانی دارد. همکاران فیلسوفم در آلمان و خارج از آلمان انتظار داشتند که نام کتاب را «هرمنوتیک فلسفی» بگذارم؛ ولی وقتی آن را به ناشر گفتم، پرسید: «یعنی چه؟» آن موقع فکر کردم شاید بهتر باشد که این

عبارت را در عنوان فرعی کتاب به کار ببرم. در عین حال، تدریس در هایدلبرگ بیشتر از پیش به ثمر می‌نشست. دوست قدیمی‌ام کارل لوویت^{۸۲} از تبعید برگشته بود و در هایدلبرگ تدریس می‌کرد، و همین یک تنش خیلی مثبت را به وجود آورد. تعامل بسیار ثمربخشی هم با یورگن هابرماس داشتم. بعد از اینکه شنیدیم مکس هورکهایمر و تئودور آدورنو بر سر اینکه درجهٔ دانشیاری به هابرماس

بدهند یا خیر دعوا داشتند، او را دانشیار جوان صدا می‌کردیم. ولی من از همان اول به نبوغ فلسفی او ایمان داشتم. البته دانشجویانی هم بودند که با شور و شوق فلسفه می‌خواندند. وقتی از فرانکفورت به هایدلبرگ آمدم دانشجویان زیادی را با خودم به آنجا آوردم، از جمله دیتر هاینریش. در هایدلبرگ، خیلی‌های دیگر مشغول تدریس و تحقیق بودند، مثلاً ولفگانگ بارتوشات، رودیگر بوبنر، تئو ابرت، هاینز کیمرله، ولفگانگ کونه، روپرشت فلومر، جی. اچ. ترده، و ولفگانگ ویلند. بعضی از آنها هم بعداً از فرانکفورت آمدند، که ولفگانگ گرامر نفوذ زیادی در آنجا داشت: کونراد گرامر [پسر ولفگانگ]، فریدریش فولدا، و راینر ویهل. علاوه بر این، دانشجویان زیادی هم از سایر کشورها به هایدلبرگ می‌آمدند و در

حلقهٔ دانشجویان من جای می‌گرفتند. مثلاً از ایتالیا، والرئو ورا و جیانی و تیمو؛ از اسپانیا، امیلیو لدو؛ و تعداد زیادی دانشجو هم از آمریکا داشتیم که در طول مسافرت به این کشور بعد از سال ۱۹۶۸ بیشترشان را دیدم، و اکثرشان آن موقع مقام و مسئولیت‌هایی داشتند. آن‌چه بیشتر موجبات خشنودی مرا فراهم می‌آورد این بود که برخی از دانشجویانم دریافته بودند که می‌توانند دانش خود را در زمینه‌ها و رشته‌های دیگر هم به کار ببندند، که آزمون خوبی برای ایدهٔ هرمنوتیک بود.

مدتها دلمشغولی‌ام این بود که پراکسیس [کردمان] هرمنوتیکی را تدریس کنم. هرمنوتیک اصولاً نوعی عمل است، یعنی هنر فهمیدن و چیزی را قابل فهم کردن برای کسی. در واقع اساس همهٔ آموزش‌هایم این بود که فلسفه‌ورزی را بیاموزم، و بیشتر از همه گوش را باید ورزش داد، حساسیت به درک آن‌چه در مفاهیم وجود دارد. این تقریباً بیشترین کاری بود که در تدریس تاریخچهٔ مفاهیم می‌کردم. با کمک بنیاد تحقیقاتی آلمان یک سری سمینارهایی دربارهٔ تاریخچهٔ مفاهیم ترتیب دادم، که انگیزه‌ای شد برای تلاش‌های مشابه. آگاهی و اطمینان در کاربرد مفاهیم به نوعی آگاهی از «تاریخچهٔ مفاهیم» نیاز دارد، به نحوی که گرفتار تعاریف خودسرانه، و یا این توهم که گفتمان فلسفی

را می‌توان به چارچوب‌های اجباری محدود کرد، نشویم. آگاهی از تاریخچه مفاهیم وظیفه اصلی تفکر انتقادی است. راههای دیگری را نیز برای انجام این وظیفه امتحان کردم، مثلاً انتشار نشریه فیلوزوفیش روندشو^{۸۳} با همکاری هلموت کوهن^{۸۴} که مطالب آن کاملاً به نقد اختصاص داشت. من خیلی زود، حتی پیش از سال ۱۹۳۳، به استعداد هلموت کوهن در نقد پی برده بودم. این نشریه نزدیک به بیست و سه سال تحت نظارت همسر من کته لکبوش گادامر^{۸۵} انتشار یافت، تا اینکه تصمیم گرفتیم آن را به جوان‌ترها بسپاریم.

با وجود این، آن‌چه در هایدلبرگ بیشتر از هر چیز دیگری مشغول می‌کرد تدریس بود، و تنها بعد از بازنشستگی رسمی‌ام در سال ۱۹۶۸ بود که فرصت پیدا کردم نظراتم دربارهٔ هرمنوتیک را در سطح گسترده‌تری، از جمله در کشورهای دیگر، ارائه بدهم. جالب این بود که در کشورهای دیگر - و بیشتر از همه در آمریکا - استقبال زیادی از این نظرات شد.

هرمنوتیک و فلسفه یونان هنوز محور اصلی مطالعات من را تشکیل می‌دهند، و کتاب حقیقت و روش نیز از سال ۱۹۶۰ به این سو کانون مباحثات و نقدهای من بوده است. در ادامهٔ مایلم عواملی را که موجب شد تا در زمینهٔ هرمنوتیک، به ویژه «فلسفه عملی» به مطالعه و تفکر پردازم بررسی کنم، و سپس مطالبی در نقد خودم در ارتباط با کتاب حقیقت و روش بنویسم.

پس ابتدا اجازه بدهید دربارهٔ بسط هرمنوتیک در حقیقت و روش صحبت کنم.

هرمنوتیک فلسفی چه بود؟ چه تفاوتی با هرمنوتیکی داشت که در سنت رمانتیک و از سوی شلاپرماخر مطرح شد، که یک مکتب کلامی بسیار کهنه را تعمیق می‌بخشید، و در هرمنوتیک علوم انسانی^{۸۶} دلیلتای به اوج خود رسید، یعنی هرمنوتیکی که هدفش ایجاد یک مبنای روشمند برای علوم انسانی و علوم اجتماعی بود؟ چه دلیلی داشت که تلاش‌های من هرمنوتیک «فلسفی» نامیده شود؟

متأسفانه، پاسخ به این سؤالات ضروری است، زیرا بسیاری از فلاسفه این هرمنوتیک فلسفی را نوعی تلاش برای رد عقلانیت روشمند دانسته و می‌دانند. بسیاری دیگر هم، به ویژه بعد از اینکه هرمنوتیک مد روز شد و به هر نوع «تعبیری» برچسب «هرمنوتیکی» زدند، با کج‌فهمی از مفهوم اصلی هرمنوتیک این اصطلاح را هر جا دلشان خواست به کار بردند. آنها معنای هرمنوتیک را وارونه کردند، زیرا در آن روش جدیدی را می‌دیدند که از طریق آن می‌توانستند ابهام روش‌شناختی خود را توجیه کنند و یا پوششی برای ایدئولوژی‌شان بسازند. برخی دیگر هم، که بیشتر به اردوگاه نقد ایدئولوژی تعلق داشتند، حقیقتی در هرمنوتیک یافته بودند، ولی فقط نیمی از حقیقت را. آنها می‌گویند خیلی خوب است که هرمنوتیک عملکرد پیش-مفهومی سنت را شناخته است، ولی یک چیز بسیار مهم کم دارد، یعنی تأمل انتقادی و رهاکننده که آگاهی ما را از چنگ سنت خلاص کند. شاید اگر انگیزه‌هایم را برای روشی که انتخاب کردم توضیح

بدهم وضعیت قدری روشن‌تر شود، و شاید بتوانم نشان بدهم که «هواداران روش» و منتقدان ایدئولوژی دقیقاً همان کسانی هستند که به قدر کافی تأمل و تعمق نمی‌کنند. طرفداران روش عقلانیت آمون و خطا را - که البته بحثی در آن نیست - مقیاس نهایی عقل بشر می‌دانند؛ و از سوی دیگر، منتقدان ایدئولوژی نیز به پیشداوری‌های ایدئولوژیکی که این نوع عقلانیت در خود دارد اشاره می‌کنند، ولی به قدر کافی به نتایج ایدئولوژیک نقد خود از ایدئولوژی توجه ندارند.

وقتی که سعی داشتیم هرمنوتیک فلسفی‌ام را بسط بدهم، با توجه به تاریخچهٔ هرمنوتیک برایم بدیهی بود که باید کار خود را با مکاتبی شروع کنم که بر اساس «فهم» استوار بودند. ولی به این مکاتب تکمله‌ای اضافه کردم که تا آن موقع مورد توجه قرار نگرفته بود. منظورم تجربهٔ هنر است. از نظر من، هنر و علوم تاریخی تجربیاتی عرضه می‌کنند که درک ما از وجود در آنها بلافاصله به میان می‌آید. توضیح و تشریح ساختار وجودی فهم در هستی و زمان هایدگر کمک مفهومی بسیار زیادی به من کرد تا بتوانم مسئله «فهم» را در پهنای مناسبش درک کنم. هایدگر این نمایش ساختار وجودی فهم را «هرمنوتیک واقع‌بودگی»^{۸۷} نامید، که به عبارت دیگر به معنای این بود که دازاین بشری در واقع از قبل در یک وجود «واقعی» جاگرفته است. من با استفاده از تحلیل هایدگر، ایده آلیسم آلمانی و سنت‌های رمانتیک را نقد کردم. بر همین اساس، برایم روشن بود که اشکال موروثی آگاهی که به‌طور تاریخی در تعلیم و تربیت‌هایمان کسب کرده‌ایم - که من آنها را «آگاهی زیباشناختی» و «آگاهی تاریخی» نامیده‌ام - فقط نمایندهٔ اشکال بیگانه‌شدهٔ وجود تاریخی واقعی‌مان است. تجربهٔ منحصر به فرد و اصلی را که به واسطهٔ هنر و تاریخ به ما عرضه می‌شود نمی‌توانیم با این اشکال بیگانه‌شده درک کنیم. فاصلهٔ زیاد از متعلق شناخت، که آگاهی شکل گرفته با تعلیم و تربیت معمول طبقه متوسط بر اساس همین فاصله از امتیازات فرهنگی‌اش بهره‌مند می‌شود، این نکته را در بر نمی‌گیرد که وقتی با آثار هنری یا مطالعات تاریخی مواجه می‌شویم چه قدر باید از خودمان مایه بگذاریم.

بنابراین در هرمنوتیک خودم به دنبال این بودم که بر اولویت خودآگاهی، به ویژه پیشداوری‌های ایده‌آلیسمی که ریشه در آگاهی داشت، فایق شوم، و به همین دلیل آن را نوعی «بازی» توصیف کردم. زیرا وقتی کسی بازی می‌کند، بازی خودش دیگر یک اوبژهٔ صرف نیست؛ بلکه بازی در آنهایی که آن را بازی می‌کنند، و برای آنها، وجود دارد حتی اگر فقط در حکم «تماشاچی» در آن شرکت داشته باشند. فکر می‌کنم که در اینجا مناسب نبودن مفهوم «سوژه» و «اوبژه» کاملاً روشن باشد، که اتفاقاً هایدگر نیز در هستی و زمان خود کاملاً آن را توضیح داده است. من به نوبهٔ خود سعی داشتم عواملی را که موجب «چرخش» معروف هایدگر شد با مطرح ساختن مفهوم خویشتن‌فهمی^{۸۸} خود به عنوان «نوعی آگاهی» که در آن تاریخ همیشه در کار است، که در واقع «بیشتر وجود است تا آگاهی»، توضیح بدهم. آن‌چه



اسپنگلر



هارتمن



کاندولف



لسینگ

با این عبارت صورت‌بندی کردم، در واقع کاری نبود که باید در تاریخ هنر یا پژوهش‌های تاریخی انجام می‌شد- این امر اصلاً ارتباطی با آگاهی روش‌شناختی در این حوزه‌ها نداشت- بلکه صرفاً، یا حداقل اصولاً، به مسئله فلسفی پاسخ‌پذیری^{۸۹} مربوط می‌شد. با توجه به این زمینه از خود پرسیدم: روش تا چه میزان ضامن حقیقت است؟ فلسفه وظیفه دارد ما را از این نکته آگاه سازد که علم و روش جایگاه محدودی در کل وجود بشری و عقلانیت آن دارند.

کاری که من بر عهده داشتم خودش متأثر از نوعی «تاریخ مؤثر»^{۹۰} بود. کار من ریشه در میراث فرهنگی و فلسفی کاملاً مشخص آلمانی داشت. علوم انسانی^{۹۱} در آلمان هرگز واقعاً تا به این اندازه کارکردهای علمی و کارکردهای شهودی‌شان^{۹۲} را به یکدیگر نزدیک، و یا به عبارت دیگر، هرگز به این اندازه و با این انسجام منافع متأثر از ایدئولوژی‌شان را پشت تظاهرات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی رویه‌های علمی پنهان ن ساخته بود. وحدت ناگزیر همه خودشناسی‌های بشری در جایی غیر از آلمان خیلی روشن‌تر بیان شده بود: در فرانسه از طریق مفهوم عام «ادبیات» و در انگلستان در مفهوم تازه «علوم انسانی». من می‌خواستم با تأکید بر «آگاهی متأثر از تاریخ» آن نوع خودشناسی^{۹۳} را که در علوم انسانی تاریخی یافت می‌شد تصحیح کنم، و در اینجا مطالعه هنر را نیز می‌گنجانم، چرا که علوم انسانی به معنای علوم طبیعی «علم» نیستند.

البته فقط شناسایی یک «آگاهی متأثر از تاریخ» در علوم انسانی تنها هدف من نبود، بلکه ابعاد کامل آن چه «مسئله هرمنوتیکی» نامیده‌ام، بسیار گسترده‌تر از اینهاست. چیزی شبیه مسئله هرمنوتیکی در علوم طبیعی هم وجود دارد. مسیر این علوم نیز صرفاً یک پیشرفت روش‌شناختی و قدم به قدم نیست. این را توماس کوهن نیز به‌طور قانع‌کننده‌ای نشان داده است، و هایدگر نیز قبلاً در مقاله‌اش با عنوان «عصر تصویر جهان»^{۹۴} و هم‌چنین

که بر اساس زبان‌مندی^{۹۵} بنیادین انسان‌هاست. در همه شناخت انسانی از جهان، ماهیت لحظه فهم باید مشخص شود، و به این طریق عمومیت هرمنوتیک کاملاً هویدا می‌شود. طبیعتاً، زبان‌مندی بنیادین فهم به این معنا نیست که همه تجربه ما از جهان فقط می‌تواند به صورت زبان و در زبان رخ بدهد، زیرا کاملاً از وجود آگاهی پیش‌زبانی و فرازبانی آگاه هستیم، یعنی آن لحظاتی که تماس بی‌واسطه‌مان با جهان در آن صورت می‌گیرد. مسلماً هیچ‌کس انکار نمی‌کند که عواملی واقعی نظیر گرسنگی، عشق، کار و سلطه زندگی بشر را متأثر می‌سازند و شکل می‌دهند در حالی که خودشان زبان یا سخن گفتن نیستند، ولی به نوبه خود فضایی را که در درون آن سخن گفتن ما با یکدیگر و یا گوش دادن ما به یکدیگر می‌تواند اتفاق بیفتد، مهیا می‌کنند. این نکته قابل انکار نیست، بلکه دقیقاً همین پیش‌شرط‌های تفکر و سخن گفتن بشری است که تأملات هرمنوتیکی را ضروری می‌سازد.

علاوه بر این، اگر هرمنوتیک بر محور گفتگوی سقراتی باشد، مثل هرمنوتیک من، دیگر لازم نیست خاطر نشان سازیم که *doxa* دانستن واقعی نیست، و اینکه توافق در-فهم که بر اساس آن زندگی می‌کنیم و سخن می‌گوییم، همیشه یک توافق واقعی نیست. با وجود این، حتی کشف این نکته که چیزی فقط ظاهراً آن طوری است که فکر می‌کنیم، و گفتگوهای سقراتی نیز همین را به ما می‌گوید، باز هم این کشف در عنصر زبان‌مندی اتفاق می‌افتد. حتی قطع کامل ارتباط، حتی سوءفهم و پذیرفتن این که نمی‌فهمیم، بر مبنای این فرض است که فهم امکان دارد. این جنبه اشتراک^{۹۶} که آن را بشری می‌نامیم بر شاکله زبانی زیست-جهان ما استوار است. در واقع، هر تلاشی که با تأملات انتقادی و استدلال به منظور مقابله با تحریف در ارتباطات بین انسان‌ها انجام می‌دهیم، دقیقاً بر همین جنبه اشتراک صحنه می‌گذارد.

بنابراین، آن چه جنبه هرمنوتیکی زندگی و ارتباطات بشر نامیده‌ام، نمی‌تواند به علوم هرمنوتیکی تاریخ و تعامل با متون محدود شود؛ و توسعه مفهوم هرمنوتیک برای شامل شدن تجربه آثار هنری هم کافی نیست، بلکه، همان‌طور که شلاپرماخر هم می‌دانست، عمومیت مسئله هرمنوتیک به کل جهان فاعلان عاقل مربوط می‌شود، یعنی با هر چیزی که می‌توان درباره آن به تفاهم رسید. اگر چه این امر ظاهراً غیرممکن است. زیرا انسان‌ها «به زبان‌های متفاوتی سخن می‌گویند» هرمنوتیک در اینجا به پایان راه نمی‌رسد، بلکه دقیقاً در همین جاست که هرمنوتیک به جدی‌ترین نحو ممکن مطرح می‌شود، یعنی یافتن یک زبان مشترک. حتی زبان مشترک یک داده ثابت نیست، بلکه در بازی زبان بین سخن‌گویان، که باید وارد آن بشوند تا ارتباط شروع شود، حتی وقتی که دیدگاه‌های متعدد به‌طور آشتی‌ناپذیری در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، نهفته است. امکان تفاهم بین موجودات عاقل قابل انکار نیست.

هرمنوتیک اصولاً نوعی عمل است، یعنی هنر فهمیدن و چیزی را قابل فهم کردن برای کسی.

در تفسیرش از نظرات ارسطو درباره طبیعت در رساله طبیعیات، دفتر اول، به آن اشاره کرده بود. هر دوی آنها به وضوح می‌گویند که «پارادایم»^{۹۷} نقشی اساسی برای سؤالاتی که تحقیقات مطرح می‌کند و نقشی تعیین‌کننده برای داده‌هایی که مورد بررسی قرار می‌دهد دارد، و معلوم است که اینها فقط نتیجه تحقیقات روشمند نیست.

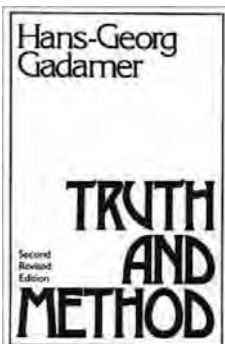
اما در رای همه اینها یک بُعد وسیع‌تر نیز وجود دارد، بُعدی



استفان جورج



توماس مان



این رسالت کور کرده است، و باید در مقابل تعمیم چشم‌انداز علمی به فلسفه مقاومت کرد. در فادو اثر افلاطون، سقراط این خواست را مطرح می‌کند. او می‌خواهد ساختار جهان و اتفاقاتی را که در طبیعت می‌افتد به همان ترتیبی که می‌فهمد چرا در زندان نشسته است و پیشنهاد فرار را قبول نکرده، بفهمد، یعنی به این دلیل که او پذیرش حتی یک حکم ناعادلانه علیه خودش را نیز خیر می‌داند. حالا، فهمیدن طبیعت به نحوی که سقراط خود را می‌فهمد، یعنی از لحاظ خیر بودن آن، خواستی است که به نوعی از طریق فلسفه غایت‌شناختی طبیعت ارسطو پاسخ داده می‌شود. ولی این خواست سقراطی امروز دیگر پذیرفته نیست، و در واقع از وقتی که علم در قرن هفدهم بسط یافت، که اولین «علم» واقعی طبیعت بود، و تا حدودی کنترل طبیعت را ممکن ساخت، دیگر پذیرفتنی نبوده است. ولی از نظر من، دقیقاً به دلیل وحدت‌ناپذیری فلسفه با علوم طبیعی مدرن، هرمنوتیک به عنوان فلسفه آن‌قدر که از سنت‌های قدیمی‌تر می‌آموزد، از نظریه‌هایی که در علوم مدرن یافت می‌شود، چیزی نمی‌آموزد.

یکی از این سنت‌ها، سنت فن خطابه است. سنتی که جامباتیستا ویکو،^{۱۱} به عنوان آخرین نماینده سنتی قدیمی‌تر، با آگاهی روش‌شناختی بسیار محکم از آن در مقابل علوم مدرن دفاع کرد. در مطالعاتی که در دهه ۱۹۲۰ بر روی آثار کلاسیک یونان داشتیم، علاقه وافری به فن خطابه در حکم هنر سخنگویی و نظریه‌اش پیدا کردم. مدت‌های زیادی است که فن خطابه به قدر کافی به رسمیت شناخته نشده است. در سنت قدیمی‌تر فن خطابه حامل مفاهیم زیباشناختی بود، که هنوز هم در بیان باومگارتن از زیباشناسی در قرن هجدهم کاملاً مشهود است. به هر حال، نکته‌ای که امروز باید بر آن تأکید کنم این است که عقلانیت شیوه‌های بلاغی استدلال، که مسلماً در پی انگیختن احساسات است، ولی باز هم با استدلال و احتمالات سر و کار دارد، هم‌چنان یک عامل تعیین‌کننده‌تر از علم در جامعه است. به همین دلیل

حتی نسبی‌گرایی که ظاهراً در قالب تعدد زبان‌های بشری دیده می‌شود، مانعی برای عقل نیست، که «کلمه‌اش» [یا لوگوس] در همه مشترک است، چنان‌که هراکلیتوس مدت‌ها پیش از آن آگاه بود. آموختن یک زبان خارجی، و به همین ترتیب حتی یادگیری زبان توسط کودکان، فقط شامل کسب ابزارهایی برای تفاهم نیست، بلکه آموختن چنین چیزی بیانگر نوعی شکلوارسازی^{۱۲} تجربه‌ممکن و کسب اولیه آن است. بنابراین رشد در یک زبان، راهی برای شناخت جهان است. نه فقط این نوع «آموختن»، بلکه هر تجربه‌ای در روند شکل‌گیری مدام شناخت‌مان از جهان. تجربه در معنایی به مراتب عمیق‌تر و جهان‌شمول‌تر از آنچه فقه‌اللغه‌دان بزرگ، آگوست بوک،^{۱۳} در اشاره به کارفقه‌اللغه‌دانها آن را صورت‌بندی کرد، همیشه «شناخت دانسته‌هاست». ما در آنچه از پیشینیان به ما رسیده است، زندگی می‌کنیم، و این فقط یک حوزه خاص از تجربه ما از جهانی که «سنت فرهنگی» می‌نامیم نیست، که فقط شامل متون و میراثی می‌شود که می‌تواند یک معنای قوام‌یافته در زبان و از لحاظ تاریخی مستند را به ما منتقل کند، بلکه، خود جهان است که به‌طور ارتباطی تجربه می‌شود و مدام به عنوان یک وظیفه بی‌نهایت گشوده به ما واگذار می‌شود تا به دیگران منتقل سازیم. البته این جهان هرگز همان جهانی نیست که روز اول بود، بلکه جهان آن‌گونه‌ای است که به ما رسیده است. وقتی چیزی را تجربه می‌کنیم، وقتی که بر چیز ناآشنایی فایق می‌آییم، جایی که روشنگری، بینش، و از آن خود کردن توفیق می‌یابند، روند هرمنوتیک همیشه حاضر است. همه اینها در آوردن چیزها به کلام و آگاهی مشترک اتفاق می‌افتد. حتی زبان تک‌گفتارانه علوم مدرن نیز واقعیت اجتماعی خود را فقط از این طریق به دست می‌آورد. به دلیل همین است که عمومیت هرمنوتیک، که هابرماس این‌قدر محکم آن را رد می‌کند، از نظر من بر مبنایی بسیار محکم استوار است. به نظر من، هابرماس هرگز نمی‌تواند از مفهوم مسئله هرمنوتیک که در

ایده‌آلیسم آلمانی می‌توان یافت فراتر برود، و به همین دلیل به‌طور غیرمنصفانه‌ای مفهوم سنت را که من به کار برده‌ام به «سنت فرهنگی» در معنایی که تئودور لیت به کار برده است، محدود می‌کند. بحث‌های من و هابرماس بر سر این مسئله در کتابی که تحت عنوان هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی^{۱۴} توسط سورکامپ در سال ۱۹۷۱ به چاپ رسیده است.

فکر می‌کنم که در ارتباط با سنت فلسفی‌مان هم چنین رسالتی داریم.

فلسفه‌ورزی از نقطه صفر شروع نمی‌شود، بلکه باید برای تفکر و سخن از همان زبانی استفاده کند که به آن سخن می‌گوییم. این جمله امروز همان معنایی را دارد که در زمان سوفسطائیان باستان داشت: این که زبان بیگانه‌شده فلسفه باید قدرت بیان اولیه خود را بیابد و به بیان آن‌چه منظور است بپردازد، و به چیزهایی برگردد که بین ما مشترک است. علوم مدرن ما را کم و بیش نسبت به

هرمنوتیک و فلسفه یونان هنوز محور اصلی مطالعات من را تشکیل می‌دهند، و کتاب حقیقت و روش نیز از سال ۱۹۶۰ به این سو کانون مباحثات و نقدهای من بوده است.

است که در حقیقت و روش صراحتاً از فن خطابه دفاع کرده‌ام، و اتفاقاً در این کار تنها نبوده‌ام. مثلاً در کار کیم پرلن،^{۱۵} که حرفه قضا را به عنوان نقطه شروع بحث خود انتخاب می‌کند. البته این حرف‌ها به معنای آن نیست که من اهمیت علوم مدرن و کاربردش در تمدن تکنیکی امروز را دست کم می‌گیرم، بلکه بالعکس، مشکلات کاملاً جدیدی با زندگی در تمدن مدرن ایجاد

آنها را فقط در بی‌نام و نشانی^{۱۰۵} علم در حکم علم بباییم، هنوز هم نوعی کج‌فهمی از عقل و عقلانیت خواهد بود. بنابراین، متقاعد شده بودم که میراث سقراطی «حکمت بشری» را در نظریه‌پردازی هرمنوتیکی خودم بگنجانم، میراثی که در مقایسه با مصونیت خداگونه علم از خطا، به معنای *sophia* [حکمت] بود، و نوعی آگاهی از جهل را القا می‌کرد. آن‌چه ارسطو در حکم «فلسفه عملی» بسط داده بود، می‌توانست به عنوان الگویی برای این حکمت جایز الخطا و صرفاً بشری عمل کند. این یکی دیگر از سنت‌های باستانی است که از نظر من باید احیا شود.

از نظر من، طرح ارسطو برای ایجاد و بسط علم عملی^{۱۰۶} معرفت‌تنها مدل علمی-نظری است که رشته‌های تحقیقی مبتنی بر «فهم»^{۱۰۷} را می‌توان بر اساس آن بسط داد. تأمل هرمنوتیکی درباره شرایط فهم این نکته را کاملاً روشن می‌کند که این نوع فهم می‌تواند به بهترین نحو در تأملی بیان شود که نه از نقطه صفر شروع می‌کند و نه در نامتناهی پایان می‌یابد. ارسطو به وضوح متذکر شده است که عقل عملی و بینش عملی همچون علم قابل آموزش نیستند، و فقط باید در پراکسیس تمرین شوند، و این فقط به دلیل یک پیوند درونی با *ethos* ممکن می‌شود. بنابراین، الگویی را که فلسفه عملی در اختیارمان می‌گذارد، باید جایگزین این «نظریه‌ها» کنیم که مشروعیت وجودشناختی‌شان را فقط می‌توان در یک عقل لایتناهی یافت، یعنی عقلی که تجربه وجود بشر، بدون کمک وحی، هیچ شناختی به آن ندارد. این الگو را باید در مقابل همه آنها قرار داد که می‌خواهند عقل بشر را در چارچوب تفکر روش‌مندی قرار بدهند، که مشخصه علم «بی‌نام و نشان» است. از نظر من، ارائه و دفاع از الگوی عقلانیتی که به عقل عملی تعلق دارد در برابر کمال‌خودشناسی منطقی که خاص علوم است رسالت واقعی و اصیل فلسفه در دوران معاصر است. این به ویژه با توجه به معنای عملی علم برای زندگی و بقای امروز ما صدق می‌کند.

«فلسفه عملی» چیزی به مراتب بیشتر از یک الگوی روش‌شناختی برای رشته‌های «هرمنوتیکی» است، چرا که چیزی شبیه به «بنیادی مرتبط با محتوا»^{۱۰۸} به آنها می‌بخشد. نوع خاص «روشی» که به فلسفه عملی تعلق دارد از آن‌چه ارسطو به عنوان «عقل عملی» توصیف کرده است، ریشه می‌گیرد؛ این نوعی عقلانیت است که ماهیت مفهومی خاصی دارد. در واقع، ساختار آن را اصلاً نمی‌توان با توسل به مفهوم مدرن علم دریافت. هگل، که دیالکتیکش توانست بسیاری از ایده‌های سنتی را احیا کند، هم‌چنین توانست بسیاری از حقایق فلسفه «عملی» را نیز تجدید کند؛ با وجود این، حتی انعطاف‌پذیری دیالکتیکی هگل امروز در معرض خطر تبدیل شدن به یک جزمیت‌گرایی جدید و ناخودآگاه تأملی است. مثلاً، مفهوم تأمل که مبنای «نقد ایدئولوژی» هابرماس را تشکیل می‌دهد تلویحاً به نوعی مفهوم بسیار انتزاعی گفتمان بدون اشاره دارد که کاملاً از شرایط واقعی پراکسیس بشری غافل است. چنانکه در مقاله‌ام در هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی مفصلاً توضیح داده‌ام،



گادامر



شده است. رسالت هرمنوتیکی ادغام تک‌گفتاری علم در آگاهی ارتباطی، یعنی وظیفه‌ای که متضمن کاربرد عقلانیت عملی، اجتماعی و سیاسی است، با شکوفایی تمدن تکنولوژیکی لزوم بیشتری پیدا کرده است. در واقع این یک مشکل قدیمی است، مشکلی که از زمان افلاطون از آن آگاه بوده‌ایم. یادتان هست که سقراط دولتمردان و شاعران، و استادان واقعی حرفه‌ها را به این مهم ساخت که «خیر» را نمی‌شناسند. ارسطو با تمایزی که بین [فن]^{۱۰۹} و فرونسیس [عقل عملی]^{۱۱۰} قائل شد، تفاوت ساختاری را که در اینجا وجود دارد برایمان مشخص ساخت، و این تفاوتی نیست که بتوان براحتی رد کرد. حتی اگر از این تمایز سوءاستفاده شود، و حتی اگر توسل به «وجدان» خودش تعهدات ایدئولوژیکی به رسمیت شناخته‌نشده را پنهان سازد، چنان‌چه

توسل هابرماس به روانکاوی را ردّ کردم، زیرا معتقد بودم که او به‌طور نامشروعی وضعیتِ درمانیِ روانکاوی را با برنامه نقد ایدئولوژی اشتباه گرفته است، زیرا در قلمرو عقل عملی هیچ چیز قابل قیاسی با تحلیلگر «دانا» که فرایندهای تفکر سازنده تحلیل‌شونده را هدایت می‌کند، وجود ندارد. در ارتباط با مسئله تأمل، فکر می‌کنم که تمیز برتانو بین خودآگاهی انعکاسی و عینت‌بخشی تأمل، که سابقه‌اش به ارسطو بازمی‌گردد، هنوز از چیزی که در میراث ایده‌آلیسم آلمانی داریم برتر است. از نظر من، همین نکته درباره ایراد لزوم تأمل استعلائی که کارل-اتو اپل^{۱۹} و دیگران متوجه هرمنوتیک ساخته‌اند، نیز صدق می‌کند. این ایراد و پاسخ من به آن در همان کتاب بالا آمده است.

بنابراین، باید بگویم که محاورات افلاطون، حتی بیشتر از آثار متفکران بزرگ مکتب ایده‌آلیسم آلمانی، مهر خود را بر تفکر من کوبیده‌اند. این محاورات دوستان همیشه من هستند، و چه دوستان خوبی‌اند! ما فلاسفه مدرن هر قدر هم از نیچه و هایدگر درباره این نکته آموخته باشیم که فلسفه یونان باستان در خود هر چیزی را از مفاهیم مطرح شده از ارسطو گرفته تا هگل و منطق مدرن دارد، به نحوی که محدوده‌ای را تشکیل می‌دهد که وراثت‌های آن سؤالات‌مان همچنان بی‌جواب می‌ماند و تلاش‌هایمان عقیم، باز هم هنر محاورات افلاطون است که چشم ما را به توهم برتری‌مان به عنوان میراث‌خواران سنت یهودی-مسیحی باز می‌کند. باز هم افلاطون است که با دکترین مُثُل، ریاضی ساختن طبیعت، و عقلانی کردن آن چه «اخلاق» می‌نامیم، بنیان قوه مفهوم‌سازی مابعدالطبیعی سنت‌مان را پی می‌افکند. با وجود این، او با استفاده از محاکات همه ادعاهای خود را محدود می‌سازد: دقیقاً همان‌طور که سقراط می‌دانست که چگونه با استفاده از کنایه این کار را با طرف‌های گفتگوش انجام دهد، افلاطون هم، با استفاده از هنر شعر گفت‌وشنودنی‌اش، برتری فرضی خواننده‌اش را از او سلب می‌کرد. فلسفه‌ورزی با افلاطون، و نه انتقاد از او، است که رسالت واقعی ما را تشکیل

می‌دهد. انتقاد از افلاطون همان قدر ساده‌لوحانه است که سوفوکل را به دلیل اینکه شکسپیر نیست مورد انتقاد قرار بدهیم. البته شاید این نکته پارادوکسیکال به نظر آید، ولی فقط در نظر کسی که چشمانش را به ربط فلسفی تخیل شاعرانه افلاطون بسته باشد. ابتدا باید بیاموزیم که آثار افلاطون را از زاویه محاکات بخوانیم. در قرن اخیر چیزهایی اتفاق افتاده است که این کار را ساده‌تر می‌کند، به ویژه تحقیق سه جلدی پُل فریدلاندر درباره افلاطون، و هم‌چنین آثار دیگری، که هر چند به اندازه کتاب فریدلاندر مستدل نیستند، و از حلقه اشتفان گنورگه بیرون آمده‌اند (مثلاً آثار هاینریش فریدمان، کورت سینگر، و کورت هیلدبرانت)، و هم‌چنین آثار لئو اشتراوس و دوستان و شاگردانش.

با وجود این، رسالت فوق مسلماً به انجام نرسیده است. رسالت ما شامل حتی‌الامکان ربط دادن مفاهیمی که در محاورات با آنها مواجه می‌شویم با واقعیت گفت‌وشنودی است که این مفاهیم از آنها ریشه گرفته‌اند. چرا که در این محاورات یک «هارمونی دوریک» از اعمال و گفتار می‌یابیم، از *ergon* و *logos*، که فقط با کلمات سر و کار ندارد. بلکه، روح اصیل محاورات سقراطی هستند. معنای واقعی آنها محاوراتی است که شما را به جایی رهنمون می‌شود.^{۱۱۰} تنها در این گفتگوهاست که سقراط سفره دلش را پهن می‌کند و مقصود و منظور واقعی‌اش را به ما می‌گوید، و نه در هنرش در ردّ آرای دیگران که غالباً بسیار پیچیده است و طرف‌های گفتگوش را گیج می‌کند.

بله، ای کاش حکمت بشری طوری بود که مثل قطره‌های آب که بر روی یک رشته پشمی می‌لغزند از شخصی به شخص دیگر منتقل می‌شد (سمپوزیم افلاطون)، ولی حکمت بشر به هیچ‌وجه چنین نیست. حکمت یعنی آگاهی از جهل. از طریق آن، شخصی که سقراط با او در گفتگوست به جهل محکوم می‌شود، یعنی چیزی درباره خودش و زندگی‌اش و ظاهری بودن دانشش برای او روشن می‌شود. یا اگر بخواهم با استفاده از نامه هفتم افلاطون آن را روشن‌تر بیان کنم: نه فقط نظریه‌اش، بلکه روح و جانش ردّ می‌شود. این نه فقط درباره جوانانی که فکر می‌کنند دوست سقراط هستند ولی نمی‌دانند دوستی چیست، یا سرداران مشهوری که معتقدند تجسم شجاعت و فضیلت سربازی هستند؛ یا دولتمردان جاه‌طلبی که فکر می‌کنند مهارت آنها در کشورداری بیشتر از دیگران است صدق می‌کند، بلکه درباره همه آنها می‌

اساس همه آموزش‌هایم این بود که فلسفه‌ورزی را بیاموزم، و بیشتر از همه گوش را باید ورزش داد، حساسیت به درک آن چه در مفاهیم وجود دارد. این تقریباً بیشترین کاری بود که در تدریس تاریخچه مفاهیم می‌کردم.

که از معلمان حرفه‌ای حکمت پیروی می‌کنند، و در نهایت حتی درباره ساده‌ترین شهروند، نظیر فروشنده، دلال، بانکدار، یا پیشه‌ور، که باید خودش و دیگران را متقاعد سازد که شخص عادل است نیز صدق می‌کند. بنابراین ظاهراً چیزی که در اینجا مطرح است، نوعی دانش تخصصی نیست، بلکه نوع دیگری از دانش است، یعنی دانستی که وراثت‌های تخصصی است، و وراثت‌های ادعاهای برتری در دانش و شناخت است، و دانستی است وراثت‌های^{۱۱۱} و ایپسمتومای^{۱۱۲}. این دانش همان «معطوف شدن به ایده (مُثُل) است»- یعنی معطوف شدن به آنچه وراثت‌های اشخاص به اصطلاح دانشمند قرار دارد. ولی همه این حرف‌ها به این معنی است که نهایتاً افلاطون



هوسرل

نظریه‌ای ندارد، یعنی «نظریه مُثُل»، که به راحتی بتوان از او آموخت، و اگر خودش در پارامندیس این نظریه را مورد انتقاد قرار می‌دهد به این معنی نیست که در آن زمان نسبت به آن دچار شک و تردید شده بود، بلکه، به معنای این است که پذیرش «مُثُل» الزاماً به معنای پذیرش یک نظریه به عنوان راهی برای پرسشگری نیست، بلکه وظیفه نظریه شکوفا کردن و پروراندن بحث است. این دیالکتیک افلاطونی است. دیالکتیک هنرِ گفتگوست، و شامل هنرِ گفتگو با خود و تلاش مجدانه برای درک خود است. دیالکتیک هنرِ فکر کردن است. ولی در عین حال هنرِ زیر سؤال بردن منظور واقعی مان نیز هست وقتی که فکر می‌کنیم و یا سخن می‌گوییم. با انجام چنین کاری، شخص سفری را شروع می‌کند، یا بهتر بگوییم، که سفرش را شروع کرده است، چرا که چیزی شبیه به «یک تمایل ذاتی به فلسفه در انسان‌ها» وجود دارد. تفکر ما هرگز با آنچه منظور واقعی مان از گفتن این یا آن سخن است، راضی نمی‌شود. تفکر مدام به نقطه‌ای و برای خود معطوف است. محاورات افلاطونی شیوه خاصی برای بیان این نکته دارد: آنها به وحدت، به وجود، به «خیر» معطوف هستند که در نظم روح، در بنیان شهر، و در ساختار جهان موجود است. اگرچه هایدگر پذیرش نظریه مُثُل افلاطون را نقطه شروع فراموشی وجود^{۱۳۳} تعبیر می‌کند، غفلتی که نهایتاً در قالب تفکری

مکتب افلاطونی نوشت. مراحل رشد این مکتب از افلوپین و اگوستین شروع می‌شود و با مایستر اکهارت و نیکلای کوزایی، لایبنتس، کانت و هگل ادامه می‌یابد؛ که البته یعنی همه این تفکرات بزرگ غرب به طرز پرشگراانه به ورای وجود واقعی «صورت» می‌روند و بدین ترتیب به ورای کل سنت مابعدالطبیعی گام می‌گذارند. از این لحاظ، اولین متفکر مکتب افلاطونی کسی نیست جز خود ارسطو. دفاع از این دیدگاه، و مخالفت با تعبیر رایج از انتقادهای ارسطو از نظریه مُثُل، و حمله به جوهر مابعدالطبیعه سنت غرب، هدف من از نوشتن در این دوره بوده است، که البته این فقط نظر من نیست، بلکه هگل هم چنین عقیده‌ای داشت. دفاع از نظریه‌ام صرفاً یک کار «تاریخی» نیست. زیرا مسلماً نیت من تکمیل تاریخ هایدگری فراموشی روزافزون وجود با تاریخ یادآوری وجود نیست. چنین کاری اصلاً معنی ندارد. در واقع، باید فقط از فراموشی روزافزون صحبت کرد. دستاورد بزرگ هایدگر این بود که ما را با پرسیدن صادقانه این سؤال که وجود [هستی] چیست از فراموشی کامل به در آورد. خیلی خوب به یاد می‌آورم که هایدگر در سال ۱۹۲۴ یکی از سمینارهای خودش دربارهٔ دنومینوم آنالوجیایی^{۱۳۴} کاجتان را با این سؤال به پایان برد: «این چیست، این وجود [هستی] چیست؟» و همه ما با قیافه‌های ناباورانه به یکدیگر نگاه کردیم و از بی‌ربط بودن این سؤال سرهایمان را تکان دادیم. با وجود این، همه ما هم اینک به نوعی با تبیین مسئله وجود درگیر هستیم. حتی مدافعان سنت دیرین مابعدالطبیعه که از هایدگر انتقاد می‌کنند، دریافته‌اند که دیگر فهم وجود امری بدیهی نیست، فهمی که بنیاد در سنت مابعدالطبیعی داشته باشد و بدون چون و چرا پذیرفته شود، بلکه، آنها هم اینک از پاسخ کلاسیک در حکم یکی از پاسخ‌ها دفاع می‌کنند، که نشان می‌دهد بار دیگر با این مسئله در حکم یکی از مسائل مواجه شده‌اند.

وقتی خود هوسرل با آن نبوغ تحلیلی و مهارت توصیفی بی‌بدیش که مدام به دنبال شواهد نهایی می‌گشت هیچ پشتوانه فلسفی بهتری از ایده آلیسم استعلایی نوکانتی برای تفکرش متصور نبود، برای تفکر واقعی از کجا می‌توانستیم کمک بگیریم؟ اینجا بود که دست به دامان هایدگر شدیم.

هرجا فلسفه‌ورزی صورت بگیرد، ناگزیر در روند فلسفه‌ورزی نوعی یادآوری وجود نیز صورت می‌گیرد. یادآوری هیچ تاریخچه و سابقه‌ای ندارد. یادآوری روزافزون آن‌گونه که فراموشی روزافزون وجود دارد، وجود ندارد، زیرا یاد همیشه وقتی سراغ انسان می‌آید که چیزی بار دیگر حاضر شود، و برای لحظه‌ای همه غفلت‌ها و فراموش‌کاری‌ها را متوقف سازد. ولی یادآوری وجود به یاد آوردن چیزی نیست که قبلاً می‌دانستیم و حالا بار دیگر حاضر شده باشد؛ بلکه یادآوری سؤالی است که قبلاً پرسیده شده است، یعنی باز یافتن یک سؤال فراموش شده. و سؤالی که دوباره پرسیده می‌شود دیگر یک یادآوری صرف نیست، بلکه بار دیگر سؤالی است که از سر نو پرسیده می‌شود، و دیگر یادآوری چیزی نیست که روزی در تاریخ پرسیده شده بود. بدین ترتیب، پرسشگری تاریخ‌مندی

صرف در چارچوب بازنمایی و عینیت‌بخشی، و اراده قدرت که بر عصر فناوری غالب است، به اوج خود می‌رسد، و اگرچه درک او از این نکته که حتی تفکر اولیه یونان از وجود نوعی زمینه‌سازی برای فراموشی وجود است که در مابعدالطبیعه اتفاق می‌افتد با این تعبیر کاملاً همخوانی دارد، نظر من این است که معنای واقعی دیالکتیک افلاطونی مُثُل نهایتاً چیزی کاملاً متفاوت با همه اینهاست. گام بنیادین فراتر رفتن از همه چیزهای موجود در افلاطون گامی فراتر از پذیرش «ساده‌انگارانه» مُثُل است؛ بنابراین، از نظر من دیالکتیک افلاطونی مُثُل نهایتاً بیانگر حرکتی برخلاف تعبیر «مابعدالطبیعی» وجود صرفاً در حکم وجودات است.

در واقع، تاریخچه مابعدالطبیعه را می‌توان به عنوان تاریخچه



هایدگر

که به واسطه آن شخص خودش را بر روی گفتگوش می‌بندد. در حالی که در یک گفتگوی واقعی شخص خود را بر روی طرف گفتگوش می‌کشاید، که به معنای چسبیدن به موضوع مشترک در حکم مبنایی است که بر اساس آن با طرف گفتگوش پیوند می‌خورد.

اما اگر این‌طور باشد، آن وقت حفظ کردن «موضوع» خود دیگر هدف خوبی نیست. از سوی دیگر، اگر شخص چنین بی‌کرانگی گفت‌وشنودی را تا انتهای منطقی‌اش ببرد، آیا مستلزم نسبی‌گرایی کامل نخواهد بود؟ ولی اگر چنین بود، آیا این موضع دچار تناقض درونی نسبی‌گرایی نمی‌شد؟ در نهایت، به عقیده من چنین گفتگویی بسیار شبیه به نحوه کسب تجربه در زندگی است: کامل‌بودگی تجربه، برخوردها، آموزش‌ها، و ناامیدی‌ها هرچیزی را به هم پیوند نمی‌دهد و در نهایت به معنای آن نیست که همه چیز را می‌دانیم، بلکه بیشتر به این معنی است که شخص قدم به راه گذاشته و در عین حال قدری هم تواضع آموخته است. در یکی از فصل‌های اصلی کتاب حقیقت و روش از این مفهوم «شخصی» تجربه در برابر این انحراف که مفهوم تجربه به دلیل نهادینه شدن در علوم تجربی صدمه دیده است، دفاع کردم. فلسفه هرمنوتیکی، آن‌گونه که من تصور می‌کنم، خود را یک موضع «مطلق» نمی‌داند، بلکه بیشتر تصورش از خود راهی

تفکر و شناخت ما را مجدداً مفهوم‌سازی می‌کند. از این لحاظ، فلسفه تاریخی ندارد. اولین کسی که تاریخ فلسفه‌ای نوشت که این‌طور بود، آخرین نفر هم بود، هگل؛ و در آثار هگل، تاریخ در حاضربودگی^{۱۱۵} روح مطلق لغو (و برآورده) شد.

اما آیا این حاضربودگی همان حاضربودگی ماست؟ آیا هگل هم هنوز برای ما حاضر است؟ وقتی هگل از پایان تاریخ می‌گفت که باید با آزادی تک تک انسان‌ها به آن رسید، منظورش این بود که تاریخ فقط به این معنا پایان می‌پذیرد که هیچ اصل عالی‌تری از آزادی تک تک انسان‌ها نمی‌توان مطرح ساخت. عدم‌آزادی روزافزون همه انسان‌ها که دارد به خصوصیت اصلی تمدن غرب تبدیل می‌شود- شاید در حکم سرنوشت ناگزیرش- برای هگل هیچ ایراد معتبری به اصل آزادی وارد نمی‌کرد. در عین حال، سؤالی که از هگل می‌پرسم این است که آیا اولین و آخرین اصلی که تفکر فلسفی در آن به اوج خود می‌رسد واقعاً همان گایست^{۱۱۶} [روح، ذهن] است؟ مسلماً، نقدی که هگلی‌های جوان انجام می‌دادند از لحاظ جدلی متوجه همین سؤال بود. من معتقدم که هایدگر اولین متفکری است که از زمان هگل به این سو الترنیتیو مثبتی، یعنی امکانی که ورای عطف دیالکتیکی صرف است، در اختیار ما قرار داده است. نکته‌ای که هایدگر متذکر می‌شود این است: حقیقت نامستوری^{۱۱۷} کامل نیست که نهایتاً

حضور روح مطلق نزد خودش ایده‌آل آن باشد، بلکه، هایدگر به ما آموخت که حقیقت را نامستور کردن و در عین حال مستور کردن بدانیم. تلاش‌های بزرگی که برای تفکر در این سنت صورت گرفته، یعنی تلاش‌هایی که در آنها بارها و بارها احساس می‌کنیم که مورد خطاب قرار گرفته و بیان شده‌ایم، همگی این تنش را در دل خود دارند. آن‌چه بیان می‌شود، همه چیز نیست. در واقع، ابتدا آن‌چه ناگفته است آن را می‌سازد، و در قالب کلمه‌ای می‌گذارد که به ما می‌رسد. مفاهیمی

چه چیزی باعث شده بود که من و دیگران این‌قدر مجذوب هایدگر شویم؟ آن موقع خودم هم نمی‌دانستم. ولی اگر امروز بپرسید، می‌گویم: با هایدگر، رشد و تکامل تفکر در سنت فلسفی بار دیگر حیات یافت، زیرا هایدگر به پرسش‌های واقعی پاسخ می‌گفت.

پژشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

برای تجربه است. تواضعش در این است که هیچ اصل عالی‌تری نسبت به این برایش وجود ندارد: خود را در برابر گفتگو گشودن. ولی این نکته به معنای آن است که از قبل مدام این امکان را بپذیریم که شاید حق با طرف گفتگویمان باشد، یا حتی برتری احتمالی طرف‌مان را بپذیریم. آیا این کمترین چیزی است که باید انتظار داشته باشیم؟ از نظر من این همان صداقتی است که باید از یک استاد فلسفه انتظار داشت- و این همان چیزی است که باید از دیگران خواست.

برایم مسلم است که گریزی از بازگشت به اصالت گفت‌وشنودی بودن بشر در جهان و داشتن یک جهان نیست. حتی اگر نوعی مسئولیت‌پذیری نهایی یا «بنیاد نهایی» برای طرح خودسازی روح طلب کنیم، باز هم این نکته صدق می‌کند. بیشتر از همه باید مسیر تفکر هگل را از نو مورد بررسی قرار بدهیم. هایدگر ریشه‌های یونانی سنت مابعدالطبیعه را کشف

که تفکر در آن صورت‌بندی می‌شود هم‌چون سایه‌های تاریکی بر روی دیوار هستند. مثلاً درباره عقل‌گرایی یونانی‌ها، و یا مابعدالطبیعه اراده در ایده‌آلیسم آلمانی، و یا روش‌گرایی نوکانتی‌ها و نوپوزیتیویست‌ها فکر می‌کنیم. هر یک از این مکاتب در روندی که از آن آگاه نیست عالی‌ترین اصل خود را صورت‌بندی می‌کند، بدون اینکه دامی را که در خود مفاهیم نهفته است بفهمد.

به همین دلیل، در هر گفتگویی که با تفکر اندیشمندی که می‌خواهیم بفهمیم داریم، این گفتگو نوعی گفتگوی بی‌پایان خواهد بود، اگر گفتگویی واقعی باشد، یعنی گفتگویی که در آن سعی می‌کنیم زبان «خود» را پیدا کنیم تا آن‌چه بین ما مشترک است بفهمیم. اتخاذ آگاهانه یک فاصله تاریخی از طرف گفتگویمان و قرار دادن او در روند رویدادهایی که از لحاظ تاریخی قابل بررسی است، باید تابع تلاش‌هایمان برای رسیدن به فهم باشند. در واقع، اینها بیانگر نوعی اطمینان به خود هستند

کرده، و در عین حال در انحلال دیالکتیکی مفاهیم سنتی در تفکر هگل آن گونه که در علم منطق انجام می‌شود، بیعتی با یونانیان یافته است. ولی از نظر من ویران‌سازی مابعدالطبیعه به دست هایدگر نتوانسته است اهمیت امروزی آن را سلب کند. به ویژه اینکه، جهش تأملی هگل به ورای ذهنیت روح ذهنی این امکان را به وجود آورد و راهی برای در هم شکستن سلطه ذهنیت‌گرایی در اختیارمان گذاشت. آیا قصد هگل همان چیزی نبود که هایدگر از دوری از اصل استعلایی نفس در نظر داشت؟ آیا قصد هگل فراتر رفتن از توجه به خودآگاهی و طرح ذهن-عین در فلسفه آگاهی نبود؟ یا هنوز تفاوتی‌هایی وجود دارد؟ آیا نظر من درباره عمومیت زبان و وجود بر اساس زیانمندی دسترسی ما به جهان، که از هر دو جهت با هایدگر موافق است، گامی فراتر از هگل است، یا فقط گامی به دنبال اوست؟

به عنوان اولین گام در تعیین دیدگاهم در تفکر، تصمیم گرفته‌ام آن چه را هگل «بی‌کراتگی بد» نام گذاشت، دوباره به جایگاه شایسته‌اش برگردانم، البته با تغییری اساسی. از نظر من، گفتگوی بی‌پایان روح با خودش که همان تفکر است، با گفتن اینکه این گفتگو به نوعی تعین بخشیدن به دنیایی عینی است که می‌خواهیم بشناسیم، به خوبی توصیف نمی‌شود، چه در مفهوم نوکانتی یک وظیفه بی‌نهایت و چه در مفهوم دیالکتیک هگلی که تفکر همیشه ورای هر محدودیتی حرکت می‌کند. من فکر می‌کنم وقتی هایدگر به عنوان زمینه‌سازی برای طرح مسئله وجود از منظری جدید، به نقد سنت مابعدالطبیعی پرداخت، و با این کار خود را «در راه زبان» یافت راه جدیدی به من نشان داد. این راه زبان غرق قضاوت و بررسی ادعایش برای اعتبار عینی نیست؛ بلکه، راه زبانی است که مدام خود را نسبت به کل وجود گشوده نگاه می‌دارد. از نظر من، کلیت نوعی عینیت نیست که انسان‌ها باید آن را تعین ببخشند. از این لحاظ، نقد کانت از تنازع احکام عقل محض کاملاً درست بود و هگل چیزی جایگزین آن نکرده است. کلیت هرگز یک اُبژه نبوده است، بلکه افق جهانی بوده که ما را احاطه کرده و ما در درون آن زندگی می‌کنیم.

البته لازم نبود از هایدگر پیروی کنم، که تفکراتش بجای هگل بر نظرات هولدرلین مبتنی بود، و اثر هنری را وقوع ازلی حقیقت تعبیر می‌کرد، تا در اثر شاعرانه راهی برای اصلاح ایده‌آل تعین عینی حقیقت، یا شناسایی نقضی که در مفاهیم است، بیابد. بالعکس، این نکته برایم کاملاً روشن بود. از همان ابتدا اثر شاعرانه برای تفکر هرمنوتیکی من غذای فکری زیادی به حساب می‌آمد. به همین ترتیب، تلاش هرمنوتیکی برای درک ماهیت زبان بر اساس گفتگو- که برای من به عنوان شاگرد افلاطون ناگزیر بود- نهایتاً این معنا را داشت که هر صورت‌بندی‌ای که ممکن بود شخص بسازد اصولاً می‌شد در روند گفتگو از آن هم پیشی گرفت. تعیین مفهوم دقیق چیزها در قالب اصطلاحات تخصصی، که کار بسیار مناسبی در حوزه علوم مدرن و تلاشش برای قرار دادن دانش در دست جامعه گمنام محققان است، در

قلمروی تفکر فلسفی کاری مشکوک به حساب می‌آید. متفکران متقدم و بزرگ یونان قادر بودند انعطاف‌پذیری زبان‌شان را حفظ کنند، حتی زمانی که تفکرشان را در قالب اصطلاحات مفهومی کاملاً مشخص، مثلاً در تحلیل‌های موضوعی، بیان می‌کردند. از سوی دیگر، نباید از مدرسی‌گرایی، چه باستان، قرون‌وسطایی، مدرن- و معاصر، نیز غافل بود. مدرسی‌گرایی فلسفه را همچون سایه‌اش دنبال می‌کند. به همین دلیل است که مقام رفیع یک متفکر یا تفکر واقعی را تقریباً می‌توان با این نکته شناخت که چه قدر می‌تواند خود را از فسیل شدن که در کاربرد زبان موروثی فلسفی تجسم می‌یابد، برهاند. اصولاً، تلاش هگل برای انجام این کار، که در داستان او به روش دیالکتیکی مبدل شد، پیشگامان زیادی داشت. حتی متفکری با ذهن سنتی کانت که مدام زبان لاتین مکتب مدرسی متأخر را در ذهن داشت نیز زبان «خاص خودش» را ایجاد کرد، زبانی که در آن از نوواژه‌سازی پرهیز کرد، ولی مفاهیم سنتی در آن کاربرد و معنای تازه‌ای یافتند. به همین ترتیب، مقام رفیع‌تر هوسرل در فلسفه در مقایسه با بسیاری از فلاسفه و نوکانتی‌های معاصر دقیقاً در این است که او با قدرت فکری خود اصطلاحات فنی موروثی در فلسفه را به یکدیگر جوش داد و با کشش توصیفی واژگان خود در یک سبک شخصی تلیفیک کرد. هایدگر نیز نوآوری‌های زبانی خود را با اشاره به افلاطون و ارسطو توجیه می‌کرد، و هر چه باشد، هایدگر در حال حاضر بیشتر از آن چه انتظار می‌رفت، پیرو دارد. فلسفه بر خلاف علوم و هم‌چنین زندگی عملی، دچار مشکل عجیبی است. زبانی که به‌طور روزمره از آن استفاده می‌کنیم، به منظور فلسفه‌ورزی ابداع نشده است. فلسفه مدام نیازمند زبان است، و این وضعیت اسفبار وقتی بیشتر احساس می‌شود که فیلسوف افکار جدیدی مطرح می‌سازد. معمولاً اگر اصطلاحات خودساخته به کار ببریم و «معنای جدیدی به مفاهیم بدهیم» ما را متفکر نام می‌گذارند. ولی فیلسوف واقعی قدرت نهفته در زبان را بیدار می‌کند، و بنابراین هر ابداع زبانی یا حتی انحراف زبانی فقط وقتی می‌تواند جا بیفتد که وارد زبان آنها می‌شود که می‌خواهند همچون فیلسوف مورد نظر فکر کنند، و به مفهوم‌پردازی مشغول شوند، و این زمانی اتفاق می‌افتد که کلمات فیلسوف راه باز کنند، وسعت یابند، و افق ارتباط را روشن کنند.

ناگزیر زبان فلسفه، که هرگز متعلق خود را در دست ندارد، بلکه باید خودش آن را بسازد، در درون نظام گزاره‌هایی که صورت‌بندی منطقی‌شان و آزمون انتقادی‌شان برای شمول و تک‌معنایی بودن احتمالاً عمق آنها را بیشتر می‌کند، حرکت نمی‌کنند. برای روشن‌تر کردن این نکته مثالی می‌آورم: اگر استدلال‌هایی را که در یک گفتگوی افلاطونی یافت می‌شود با روش‌های منطقی تحلیل کنیم، ناهمخوانی‌های منطقی را نشان بدهیم، جاهای خالی را پر کنیم، استنتاج‌های غلط را فاش سازیم و الی آخر، مسلماً این گفتگو وضوح بیشتری خواهد یافت. ولی آیا با این روش می‌توان خوانندگانی آثار افلاطون را هم آموخت؟ آیا این کار سؤالی را که افلاطون مطرح می‌کند، به سؤال خواننده

مبدل می‌سازد؟ آیا واقعاً به جای اینکه فقط برتری خود را ثابت کنیم چیزی هم از افلاطون می‌آموزیم؟ آن چه در این مورد برای خواندن آثار افلاطون کاربرد دارد، بر سبیل تعمیم درباره فلسفه هم صدق می‌کند. افلاطون در نامه هفتم به درستی این نکته را یک بار برای همیشه توصیف کرده است: ابزار و وسایلی که برای فلسفه‌ورزی استفاده می‌کنیم، خود فلسفه‌ورزی نیستند. قدرت و استحکام منطقی همه چیز نیست. البته منظورم این نیست که منطق اعتبار بدیهی خود را ندارد، بلکه موضوع‌بندی در منطق افق پرسشگری را محدود می‌کند تا حقیقت‌یابی و تصدیق یک امر را ممکن سازد، و با این کار مانع از گشودگی جهان که در تجربه ما از آن اتفاق می‌افتد، می‌شود. این یک یافته هرمنوتیکی است که به اعتقاد من در نهایت با آن چه در ویگنشتاین متأخر می‌یابیم همخوانی دارد. او در نوشته‌های اخیرش پیشداوری‌های نام‌انگارانۀ رساله منطقی-فلسفی را مورد تجدید نظر قرار داد و همه سخن را به بافت زیست-پراکسیس^{۱۸} هدایت کرد. البته، نتیجه این تقلیل فلسفی به بافت-پراکسیس^{۱۹} برای او یک حرکت منفی بود، زیرا شامل ردّ همه مسائل اثبات‌ناپذیر مابعدالطبیعه می‌شد به جای آنکه با کشف شاکله زبانی بودن-در-جهان این مسائل اثبات‌ناپذیر را هر قدر هم که اثبات‌ناپذیر باشند باز یابد؛ که البته برای این منظور از کلماتی که بر زبان شاعران جاری شده است، خیلی بیشتر از آثار ویگنشتاین می‌توان آموخت.

در ارتباط با شعر یک چیز را نمی‌توان انکار کرد: تبیین مفهومی هیچ‌گاه نمی‌تواند محتوای تصویر شاعرانه را تمام و کمال بیان کند. هیچ‌کس در این باره اختلاف نظری ندارد. در واقع، این نکته حداقل از زمان کانت به این سو، اگر نگوییم از زمان کشف حقیقت شعری در حکم کانتیو سنسیتیو^{۲۰} توسط باومگارتن، پذیرفته شده است. این نکته از منظر هرمنوتیک باید بسیار جالب باشد. ولی وقتی با شعر سر و کار داریم، فقط جدا کردن امر زیباشناختی از نظری، و رها کردن شعر از فشار قواعد و مفاهیم کافی نیست، چرا که شعر نوعی کلام است که در آن مفاهیم در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند. وظیفه هرمنوتیک این است که بیاموزیم چگونه جایگاه ویژه شعر را در بافت محدودکننده زبان که همیشه یک عنصر مفهومی در آن وجود دارد، تعیین کنیم. سؤال این است: زبان چگونه هنر می‌شود؟ البته به دلیل اینکه تفسیر و تعبیر همیشه با اشکال کلام و سخن سر و کار دارد و در شعر همیشه با اثری سر و کار داریم که مصالح زبانی دارد، یعنی متن، این سؤال را مطرح نکرده‌ام. بلکه، «ساختارهای» شاعرانه به معنای جدید متن هستند: آنها در معنای «برجسته» کلمه متن هستند؛ یعنی «متن برجسته». در این نوع متون، زبان در نهایت استقلالش ظهور می‌کند. در اینجا زبان مستقل است و روی پای خودش می‌ایستد؛ زبان در اینجا استقلال خود را به رخ‌مان می‌کشد، در حالی که معمولاً در کلام نیت ما بر کلمات سایه می‌افکند و پس از اینک از آنها استفاده کردیم ره‌ایشان می‌کنیم.

در اینجا با مشکلی هرمنوتیکی مواجه هستیم که دشواری

خاص خودش را دارد، چرا که در شعر نوع خاصی از ارتباط اتفاق می‌افتد. در یک شعر، ارتباط با چه کسی برقرار می‌شود؟ با خواننده؟ با کدام خواننده؟ در اینجا، دیالکتیک سؤال و جواب که همیشه مبنای فرایند هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد و مطابق با ساختار اساسی گفتگوست تغییر می‌کند. پذیرش و تفسیر شعر ظاهراً یک رابطه گفتگویی خاص خودش را دارد.

این نکته وقتی روشن‌تر می‌شود که ماهیت خاص انواع کلام و سخن‌گفتن را بررسی کنیم. اول اینکه، نه فقط واژه شاعرانه است که در رابطه گفتگویی تمایز بسیار زیادی ایجاد می‌کند، مثلاً تمایز بین شعر حماسی، نمایشی و غنایی، بلکه، انواع دیگر سخن نیز هستند که رابطه هرمنوتیک اساسی سؤال و جواب در آنها دچار تغییرات اساسی می‌شود، مثلاً اشکال مختلف کلام مذهبی، نظیر دعا، موعظه و تبرک کردن. ضمن اینکه می‌توان به منظومه‌های اسطوره‌ای، متون حقوقی، و حتی کم و بیش زبان الکن فلسفه نیز اشاره کرد. همه اینها ساختار هرمنوتیکی کاربست^{۲۱} را دارند که از زمان نوشتن حقیقت و روش مشغول مطالعه آنها هستیم. فکر می‌کنم با رویکرد به مسئله از دو جنبه به حل آن نزدیک‌تر شده‌ام: اول، با مطالعه آثار هگل، که در آن نقش امر زبانی را در ارتباط با امر منطقی دنبال کرده‌ام؛ و دوم، با مطالعه شعر هرمسی مدرن، که کتابی درباره آن نوشته‌ام، و «چرخه اشعار» پُل سلان را محور توضیحات و تفسیرهایم قرار داده‌ام. تأمل درباره آنها همیشه به من یادآوری کرده است، و می‌تواند به همه یادآوری کند، که افلاطون خودش افلاطون‌گرا نبود، و فلسفه هم مدرسی‌گرا نبود.

پی‌نوشت‌ها

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد ورامین.

Mostafa_amiri@yahoo.com

1. *Philosophy in Self-Representation*.
2. Breslau.
3. *The Collapse of German Idealism* by Paul Ernst.
4. *Zeitgefühl*.
5. *The Decline of the West* by Oswald Spengler.
6. *Europe and Asia* by Theodor Lessing.
7. *Reflections of an Unpolitical Man* by Thomas Mann.
8. Hermann Hesse.
9. Richard Honigswald.
10. conceptual thinking.
11. psychologism.
12. Basic Questions in the Theory of Knowledge.
13. Würzburg.
14. Hans Wagner.
15. Marburg.
16. Humboldt.
17. *Commentary on the Letter to the Romans* by Karl Barth.
18. methodologism.

69. Karl Reinhardt.
70. Osenberg.
71. der Einsatz der Geisteswissenschaften für den Krieg.
72. Helmut Berve.
73. *The Heritage of Antiquity*.
74. *People and History in the Thinking of Herder*.
75. *Plotinus as Interpreter of Platonic Ontology*.
76. Theodor Litt.
77. *Paideia*.
78. *Kleine Schriften*.
79. *Outline of the History of Philosophy*.
80. Karl Jaspers.
81. *Truth and Method*.
82. Karl Löwith.
83. *Philosophische Rundschau*.
84. Helmut Kuhn.
85. Käte Lekebusch Gadamer.
86. *geisteswissenschaftliche*.
87. facticity.
88. self-understanding.
89. accountability.
90. *Wirkungsgeschichte*.
91. *Geisteswissenschaften*.
92. intuitive.
93. self-concept.
94. The Age of the World Picture.
95. paradigm.
96. linguisticity.
97. commonality.
98. Schematization.
99. August Boeckh.
100. *Hermeneutik und Ideologiekritik*.
101. Giambattista Vico.
102. Chaim Perelman.
103. *techne*.
104. *phronesis*.
105. anonymity.
106. *praktische Wissenschaft*.
107. *die "verstehenden" Wissenschaften*.
108. *sachliche Grundlage*.
109. Karl-Otto Apel.
110. *hinführende Reden*.
111. *technai*.
112. *Epistomai*.
113. forgetfulness of being.
114. *De nominum analogia*.
115. presentness.
116. *Geist*.
117. unconcealment.
118. life-praxis.
119. context-praxis.
120. *cognitio sensitive*.
19. Wilhelm Dilthey.
20. Ernst Troeltsch.
21. Stefan George.
22. Friedrich Gundolf.
23. Ernst Bertram.
24. Wolters.
25. rhetoric.
26. Erich Kahler.
27. Science as a Profession.
28. truth-claims.
29. unsubstitutability.
30. *Either/Or*.
31. Paul Natrop.
32. Max Eckhart.
33. Max Scheler.
34. Nicolai Hartmann.
35. system-oriented.
36. *fundamentum inconcussum*.
37. *wiederholen*.
38. On the Idea of System in Philosophy.
39. historicism.
40. *Metaphysics of Knowledge (Metaphysik der Erkenntnis)*.
41. Paul Friedländer.
42. The Aristotelian *Protreptikos* and Aristotelian Ethics from the Standpoint of Their Developmental History.
43. Richard Heinze.
44. Werner Jaeger.
45. *Destruction*.
46. Julius Stenzel.
47. restraining of subjectivity.
48. *Lectures on the History of Philosophy*.
49. *phronesis*.
50. *allo eidos gnoseos*.
51. *phroneseos de ouk esti lethe*.
52. *Being and Time*.
53. *Gewissen-Habenwollen [the will-to-have-conscience]*.
54. *Vorgreiflichkeit*.
55. universality.
56. *Sophist*.
57. *Vorhandenheit*.
58. *Fachwissenschaft*.
59. *Timaeus*.
60. Ancient Atomic Theory.
61. *Plato's Dialectical Ethics*.
62. *Philebus*.
63. Hans Leisegang.
64. *Archiv für Geschichte der Philosophie*.
65. Jakob Klein.
66. Greek Logistics and the Rise of Algebra.
67. Plato and the Poets.
68. Plato's Educational State.