

# تفسیر پسا دکارتنی : هانس گئورگ گادامر و هائلد دیویدسن

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

نوشته : دیوید کورنسن هوی  
ترجمه : مجتبی درایتی

سنت فلسفی آلمانی هرمنوتیک به تحلیل «تفسیر»، به عنوان یک پدیده اصلی می‌پردازد. مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر فلسفه خود را بر مبنای این برهان بنا کرده اند که فهم انسان همواره تفسیری است، و فلسفه باید رویای دکارتی را از سر بیرون کند مبنی بر اینکه مبنایی تفسیرناشده برای همه باورهای دیگر ما بنیابد. با وجود این، سنت قاره‌ای در این پافشاری ضددکارتی تنها نیست که تفسیر «تا همه جا پیش می‌رود». دانلد دیویدسن نیز نظریه‌ای ضددکارتی پدید آورده است که از مفهوم «تفسیر بنیادی» آغاز می‌کند. در مقاله حاضر با استدلال خواهم کرد که توصیف هرمنوتیکی تفسیر می‌تواند درون گفتگوی دیویدسنی قرار گیرد، و به نحو خاص تر، از برخی برهان‌های دیویدسن کمک خواهم گرفت تا از نظریه هرمنوتیکی گادامر در برابر منتقدان او دفاع کنم، حوزه این منتقدان نه تنها کسانی را شامل می‌شود که او را به نسبی‌انگاری متهم می‌کنند، بلکه منتقدان بنیان فکن را نیز دربرمی‌گیرد که هرمنوتیک را بیش از حد مقید به سنت می‌دانند.

به طور خاص، فلسفه هرمنوتیکی با دو مشکل مواجه است که به کمک برهان‌های دیویدسن به توضیح آنها خواهم پرداخت. مشکل اول، این سؤال فراقلمی است که آیا تأکید هرمنوتیکی بر عام بودن<sup>۱</sup> تفسیر ناسازنا<sup>۲</sup> است یا نه. هرمنوتیک بر این ادعای عام تأکید می‌ورزد که هر فهم انسانی، تفسیری است. آیا هرمنوتیک بدین وسیله خود این ادعا را معاف نمی‌کند، چرا که به نظر می‌رسد بر این ادعا به نحو بی قید و شرط، یا دست کم به مثابه چیزی قویتر از یک تفسیر، تأکید می‌شود؟ این مسأله به طور خاص برای گادامر ایجاد می‌شود، که بر عام بودن فلسفه زبان هرمنوتیکی خود تأکید می‌ورزد. هرمنوتیک فلسفی ادعاهای عام دارد زیرا که در باب زبان پژوهش می‌کند، و فهم دست‌کم مستلزم توانایی در حوزه زبان است. عام بودن (یا حداقل مرکزیت) زبان در عبارت معروف گادامر خلاصه شده است، «هستی که می‌تواند به فهم درآید زبان است»<sup>۳</sup>.

علاوه بر این، زبان همواره زمینه‌مند است، چنانکه خود فلسفه نیز همین‌گونه است: «فلسفه ورزیدن نیز از صفر آغاز نمی‌شود بلکه باید پیشتر به پیروی از زبانی

ببندیشیم که بدان سخن می‌گوییم»<sup>۴</sup> این زمینه‌مندسازی ما را به دومین مشکل رهنمون می‌شود، زیرا اگر فهم در عمل همیشه تفسیری است، آیا فهمی معین می‌تواند به انسجام خود ایمان داشته باشد در عین حال که معتقد است تفسیرهای درست دیگری از همان پدیده نیز امکان دارد؟ این مسأله پیوند نزدیکی با مسأله اول دارد، زیرا خود فلسفه هرمنوتیکی ممکن است تفسیری به نظر آید که مدعی است چیزی بیش از یک تفسیر است. هر دو مسأله بارها در آنچه درباره گادامر نوشته شده است ظاهر می‌شوند. در دو بخش ذیل توصیف خواهم نمود که رویکرد دیویدسن چگونه می‌تواند کمک‌کار مدافع هرمنوتیک گادامر در مواجهه با هر یک از این مسائل پایدار باشد.

### عام بودن هرمنوتیک

از آنجا که پیوندی تاریخی بین گادامر و دیویدسن وجود ندارد، ممکن است این تصور پدید آید که اینکه هر دوی ایشان چنین نقشی اساسی برای مفهوم تفسیر قائلند تنها از باب تصادف است. توصیف دیویدسن از تحلیل آنچه او «تفسیر بنیادی» می‌نامد آغاز می‌شود. در ذیل نشان خواهم داد که اصطلاح او از مفهوم ترجمه ریشه‌ای کواپن فراتر می‌رود. با وجود این، می‌خواهم ابتدا نشان دهم که چگونه می‌توان مفهومی مشابه را از سنت هرمنوتیکی آلمانی استخراج نمود. طریقه رسیدن من به مفهوم هرمنوتیکی تفسیر بنیادی به نظر کاملاً نامرتبط با طریقه دیویدسن خواهد بود. با وجود این، امید دارم که همین که چگونگی و چرایی پدید آمدن چنین مفهومی در سنت آلمانی را توضیح دادم، پیوندهای مفیدی علی‌رغم این سرمنشاهای متفاوت ظاهر شود.

در آغاز برای پل زدن بین زمینه‌ها و سبک‌های فلسفی متفاوت گادامر و دیویدسن، تمیزی بین دو معنای متفاوت تفسیر می‌گذارم. این تمیز بازتاب دهنده تمایل هایدگر در هستی و زمان است برای استفاده از دو اصطلاح متفاوت برای تفسیر، *Auslegung* و *Interpretierung*.<sup>۶</sup> *Auslegung* نوعاً شامل مهارت‌های عادی و روزمره است، همچون چکش زدن، تایپ، رانندگی و گفتگو کردن. اما هایدگر همچنین اظهار می‌دارد

که هستی و زمان خود یک تفسیر است، و در این مورد از اصطلاح *Interpretierung* استفاده می‌کند. بنابراین فلسفه او تفسیری از تفسیر، یا به بیان دقیق تر، *Interpretierung* (تفسیری نظام‌مند و همراه با تأمل) از *Auslegung* (فعالیت روزمره تفسیر عادی)، است. این دو شکل تفسیر، تمییزپذیرند، اما از حیث نوع، متفاوت نیستند. *Interpretierung* فلسفی خود شکلی از *Auslegung* است، هر چند شکلی بایبوندتر، واضح تر، تأمل‌انگیزتر، یا «نظری» تر. *Interpretierung* انعکاسی نیز هست بدین معنا که می‌تواند در خود تحقیق کند تا شرایطی را که در *Auslegung* نیز کسب می‌شود کشف کند. آنچه مرا رهنمون می‌سازد تا بگویم که *Interpretierung* ریشه‌ای تر از *Auslegung* است این است که *Interpretierung* 1 دست‌کم گونه تمام و کمال آن که در هستی و زمان ظاهر می‌شود، شخصاً را به اندیشیدن در این باب وامی‌دارد که چگونه موردی خاص از تفسیر خام یا عادی می‌تواند رخ دهد. *Interpretierung* فلسفی و «ریشه‌ای» هایدگر می‌پرسد که چه شرایطی باید حاکم شود تا هر فعل خاص و جزئی تفسیر (*Auslegung*) رخ دهد.

از این رو، در این فلسفه هرمنوتیکی دوری وجود دارد، چرا که آنچه تفسیر می‌شود خود تفسیر است. فلسفه هرمنوتیکی خود نمونه‌ای از این دور هرمنوتیکی است، چرا که خود را تفسیر می‌کند، و می‌توان ادعا کرد که خودفهمی آن، چیزی بیش از یک تفسیر نیست. یا دست‌کم گادامر و هایدگر وجود این دور را در رویکرد خود به هرمنوتیک تأیید می‌نمایند، بر خلاف دیگر نظریه پردازان تفسیر که به پذیرش این دور تن در نمی‌دهند.

در ادامه از این تمایز بین آنچه تفسیر متداول یا خام می‌نامم و تفسیر بنیادی بهره خواهم برد تا دو برداشت فلسفی متمایز را در باب چگونگی عمل کردن نظریه تفسیر از هم متمایز کنم. نظریه پردازان هرمنوتیکی نخستین (همچون جی. جی. رامباخ<sup>۷</sup> در ۱۷۲۳)، تمایزی قاطع بین *subtilitas intelligendi* (فهم)، *subtilitas explicandi* (تفسیر) و *subtilitas applicandi* (کار بست) قائل بودند.<sup>۸</sup> نظریه پردازان معاصر همچون ای. دی. هرش<sup>۹</sup> و امیلیو بتی<sup>۱۰</sup> نیز معتقدند که این فرایندها متفاوتند، با فعل فهم متن یا اصطلاحات خودش قبیل از لحظه بعدی تفسیر قرار می‌گیرد که در آن برای توضیح معنای آن فهم اولیه از اصطلاحاتی غیر از اصطلاحات متن استفاده می‌شود. این نظریه پردازان چنان بر تمایز مذکور تأکید می‌کنند که می‌توانند معتقد باشند در واقع از هر متنی تنها یک فهم درست وجود دارد، حتی اگر تفسیرهای مناسب آن تغییر کنند. ایشان نگران آنند که اگر تمایزی سخت و دقیق بین این لحظه‌ها نهند عینیت از

دست برود. در مقابل، گادامر معتقد است که فهم را نمی‌توان به دو قطعه این چنین فروشکافت، و فهم همواره مشروط به زمینه خود است. قصد گادامر در اصرار بر اینکه فهم همواره از پیش تفسیر است همین است. علاوه بر این، نه تنها فهم از درون یک زمینه و بستر رشد می‌یابد، بلکه به آن زمینه بازخورد دارد و آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از آنجا که فهم همواره در حال پاسخ گفتن (حتی گرچه تنها به شکل مضمور) به مسائل خاصی است که از شکل بندی زمینه و بستر پدید می‌آیند، گادامر علاوه بر این، ادعا می‌کند که فهم همواره کار بست نیز هست. بنا به توصیف او محال است که بتوان فهمی غیر تفسیری و قطعاً درست را مجزا کرد که بتواند از اهداف رقیب مفسران مختلف متمایز شود و به مثابه بنیادی دآوری کننده برای آنها عمل کند.

بر تمایز بین تفسیر معمولی و تفسیر بنیادی تأکید نمودم تا روشن سازم که چرا نظریه‌ای که صرفاً در سطح تفسیر معمولی باقی می‌ماند نمی‌تواند این ادعای گادامر را تصدیق نماید که تا هر جا که پایین برویم تفسیر وجود دارد، اما ممکن است در عوض از این امر حمایت کند که باید بنیادی مقدم و پیش تفسیری برای فهم وجود داشته باشد. این چشم‌انداز را می‌توان از درون تفسیری خاص توجیه کرد، زیرا هنگامیکه، به طور مثال، شخص در حال چکش زدن است ممکن است خود را نه در حال تفسیر کردن، بلکه در حال درست بر میخ کوبیدن (یا نکوبیدن) توصیف کند. بنابراین احتمال دارد که نظریه‌های تفسیر معمولی مشغول سؤالاتی در باب روش شوند (برای مثال، سؤالات معرفتی در این باب که چگونه باید تفاسیر درست را از تفاسیر نادرست متمایز کرد). از این رو پیش از هایدگر و گادامر هرمنوتیک بیش از هر چیز نظریه‌ای در باب تفسیر در معنای معمولی آن بود، که به سؤالاتی در این باره می‌پرداخت که این شیء داده‌شده را چگونه می‌توان به بهترین نحو باز نمود. هنوز نظریه پردازانی وجود دارند که این گونه به تفسیر نظر می‌کنند. در مقابل،

## فلسفه هرمنوتیکی خود نمونه‌ای از این

دور هرمنوتیکی است، چرا که خود را

تفسیر می‌کند، و می‌توان ادعا کرد

که خودفهمی آن، چیزی بیش از

یک تفسیر نیست

هایدگر و گادامر تفسیر را ریشه‌ای‌تر از این می‌دانند. ایشان با تصویر دکارتی از ذهن مخالفت می‌ورزند که ذهن را بازنماینده چیزی می‌داند که مقدم بر و مستقل از تفسیر داده می‌شود. هایدگر و گادامر از علایق هرمنوتیکی اولیه به سؤالاتی در این باره فراتر می‌روند که تفسیرها چگونه می‌توانند به بهترین نحو متعلق تفسیر را بازبنمایند. در عوض، هایدگر و گادامر این ادعای کلی‌تر دارند که همه روابط ما با جهان زمینه‌مند و تفسیری هستند.

عموماً تصور می‌شود که تفسیر در معنای متداول، یک امکان است، چنان که ما می‌توانستیم بین یک رویکرد تفسیری نسبت به متن و رویکرد دیگر دست به انتخاب زنیم، یا حتی بدین معنا که می‌توانستیم اصلاً تفسیر کردن را انتخاب نکنیم و به جای آن نهار بخوریم یا پیاده روی کنیم. هایدگر و گادامر در سطح فلسفی از خوانندگان خود می‌خواهند که بپذیرند تفسیر انتخابی نیست، بلکه به نحو کلی‌تر آن چیزی است که ما همواره در تعاملات خود با جهان انجام می‌دهیم. به عقیده من، دیویدسن به عملی هم سنگ این دست می‌یازد، و وجه شبه رویکرد هرمنوتیکی یا رویکرد دیویدسن در این است که آغازگاه هیچ‌کدام از ایشان سؤالاتی روشن‌شناختی نیست که دغدغه سنت دکارتی است. از این رو، درحالی‌که گادامر به نحوی فرافلسفی اظهار می‌دارد که هرمنوتیک او حوزه‌ای عام دارد، منکر این است که روشی عام برای تفسیر ارائه می‌دهد. این تصور که او قواعد یا دستورالعمل‌هایی در این باره که چگونه تفسیرهای بهتری در اختیار ما می‌نهد به دست دهیم، بدفهمی اوست (و نظریه او را از حیث فلسفی پیش‌پاافتاده می‌سازد). در عوض، او می‌کوشد تا شرایط فهم یا تفسیر همه چیز را توضیح دهد. به نظر من از این حیث، قصد گادامر تفاوت چندانی با قصد دیویدسن ندارد، زیرا دیویدسن نیز می‌گوید که «باید از هر گونه امید به [دستیابی به] روشی عام برای تفسیر دست شست».<sup>۱۱</sup> به عبارت دیگر، نه دیویدسن و نه گادامر روش واحدی در نظر ندارند که به نحو الگوریتمی تفسیرها را پدید آورد. در عوض، آنها بر سر آنند که امکان عمومی فهم را توضیح دهند.

به این دلیل، فکر می‌کنم که آنها از ما می‌خواهند تا بین شرایط عمومی فهم تفسیری و تفسیرهای خاص حاصل از حیث مفهومی تمییز بگذاریم. توضیح آنکه، من مفید می‌دانم که معنایی را که تفسیر را می‌توان بدان معنا به مثابه اسم قابل شمارش به کار برد از معنایی تمییز دهیم که بدان معنا نمی‌توان این کار را انجام داد. هنگامیکه کلمه تفسیر به مثابه اسمی قابل شمارش به کار رود، آن کاربرد اغلب حکایت از مرحله‌ای پایانی و شاید نادر دارد که ما در آن می‌توانیم بگوییم که دو تفسیر یا بیشتر در مقابل

خود داریم، و می‌خواهیم بگوییم که کدامیک درست است. هرمنوتیک گادامری، تفسیر در این معنای معرفتی را «مأخوذ» از معنایی «ابتدایی» تر می‌داند که بدان معنا تفسیر چیزی نیست که بتوان آن را شمارش کرد (نه حتی با عدد «یک»)، زیرا هنگامی که حقیقتاً چیزی (به‌طور مثال بیانی) را می‌فهمیم، معمولاً معتقدیم که خود بیان را فهمیده ایم و نه صرفاً تفسیر ممکن از آن بیان را. دیویدسن این نکته را در فراهم آوردن اولین لازمه عمومی نظریه‌ای در باب تفسیر بنیادی اظهار می‌دارد. او می‌گوید، ممکن است وسوسه شویم که این نظریه را «تصریح تابعی که بیان‌ها شناسه‌ها و تفسیرها مقدارهای آن هستند» بدانیم. اما او می‌گوید که باید از پذیرش این تمثیل سر باز زنیم، چرا که در آن صورت «تفسیرها بهتر از معنایی نخواهند بود و به یقین تنها هویتی رازآلود خواهند بود. بنابراین به نظر، خردمندانه می‌رسد که آنچه را که از این نظریه [تفسیر بنیادی] می‌خواهیم فارغ از ارجاع آشکار به معنایی و تفاسیر توصیف کنیم: کسی که این نظریه را می‌داند می‌تواند بیان‌هایی که نظریه در مورد آنها به کار می‌رود را تفسیر کند».<sup>۱۲</sup>

اما در این صورت، چرا ما چنین فهمی را پدیده تفسیر، یا حتی پدیده تفسیر «ریشه‌ای» می‌دانیم؟ به عقیده من، نکته مهم برای دیویدسن این است که «تفسیر بنیادی»، حداقل به لحاظ درجه، متفاوت از تفسیر زبان متداول است که در آن مفسر از پیش زبان را می‌داند و نظریه‌ها را از طریق ملاحظه این امر می‌آزماید که آیا تفسیرهای درست، نتایجی درست را موجب می‌شوند یا نه. تفسیر بنیادی حتی مبنایی تر از ترجمه ریشه‌ای کواینی است، که در آن هنوز یک زبان را از پیش می‌دانند. تفسیر بنیادی دیویدسن چنان عمل می‌کند که گویی فهمی از بیان‌های خاص از پیش داده نمی‌شود، و هدف آن تنها تبیین این است که [در این صورت] چگونه فهم می‌توانست حاصل آید.

گادامر نیز به همین حوزه علاقه‌مند است، زیرا قصد

**هرمنوتیک گادامری، تفسیر در این معنای معرفتی را «مأخوذ» از معنایی «ابتدایی» تر می‌داند که بدان معنا تفسیر چیزی نیست که بتوان آن را شمارش کرد**

او، قصدی «هستی‌شناختی» برای تبیین این امر است که فهم چگونه به وجود می‌آید. هنگامی که فهمی به وجود می‌آید، البته، حاوی باورهای درباره موضوعی (یا Sache) خواهد بود. اینکه آیا باورهای خاص صادقند، یا اینکه آیا فهم مذکور تفسیری درست از موضوع ارائه می‌دهد مسأله‌ای دیگر است، و در آن کلمه «تفسیر» در معنایی متفاوت به کار می‌رود. بر این اساس، این نکته گادامر که فهم، همواره از پیش تفسیر است نکته‌ای «هستی‌شناختی» است و نه «معرفت‌شناختی». به تعبیر دیگر، نباید تصور کرد که فهمیدن چیزی بدین معناست که شخص تفسیری قابل‌شمارش ارائه نموده است. بلکه شخص این توانایی را کسب کرده است که «ادامه دهد» به عبارتی، هم بیان‌های دیگر را به نحو معقول ارائه کند و هم داده‌های جدید را به نحو منسجم به حساب آورد. در این معنای ریشه‌ای تر، «تفسیر» در تضاد با «شاهد» پیش تفسیری به کار نمی‌رود که فرضیات تفسیری با آن آزموده می‌شوند. بلکه تفسیر به نحوی عمومی‌تر و به مثابه هیأت کل‌گرایانه‌ای فهمیده می‌شود که فرضیه و شاهد اول‌بار در آن می‌توانند مقابل هم قرار گیرند و بدین ترتیب به طور بالقوه می‌توانند با هم ترکیب شوند.

با چنین فهمی، تفسیر بنیادی در ناسازه [اپارادکس] معاف کردن خود از این ادعا گرفتار نمی‌آید که هر فهمی تفسیری است. ناسازه حاصل می‌آید اگر این ادعا به نحو مطلق بیان می‌شد و در نتیجه خود استثنایی بر قاعده خود به حساب می‌آمد. تفسیر بنیادی را می‌توان خود تفسیر دانست. با وجود این، مقصود چیزی بیش از این است که تفسیر بنیادی خود صرفاً یک تفسیر ممکن در معنای متداول است (که تفسیرها را بدل به هوایاتی قابل‌شمارش می‌نماید و تفسیر را از فهمی بنیادی‌تر، پیش‌تفسیری و «در پایین‌ترین سطح» متمایز می‌کند). ادعای مذکور را باید به مثابه این گفته در نظر گرفت که هر فهمی تفسیری است، بدین مضمون که مستلزم شرایطی است که با تفسیر بنیادی شناخته می‌شوند.

### تفسیر بنیادی را می‌توان

خود تفسیر دانست. با وجود این، مقصود چیزی بیش از این است که تفسیر بنیادی خود صرفاً یک تفسیر ممکن در معنای متداول است

از آنجا که بیان شرایط هر تفسیر متداولی ممکن، خود صورتی از تفسیر (ریشه‌ای) است، ممکن است این نگرانی پدید آید که ناسازه بتواند از سرشت خودارجاع این تفسیر تفسیر نتیجه شود. با وجود این، خودارجاعی همواره ناسازنا نیست، زیرا می‌توانیم به نحو کاملاً مناسبی از زبان انگلیسی استفاده کنیم تا در مورد زبان انگلیسی سخن بگوییم (به طور مثال درباره آنچه در زبان انگلیسی از حیث دستوری درست است). البته، تفسیر هرمنوتیکی تفسیر را می‌توان زیر سؤال برد، اما تا آنجا که براهین آن معتبرند، ممکن است به نحو معقولی استحکام خود را باور داشته باشد. از این رو، می‌توانیم بررسی این امر را آغاز نماییم که چرا نظریه هرمنوتیکی نباید در مورد خود نسبی‌انگار باشد، چنانکه گویی صرفاً یک تفسیر ممکن در میان بسیاری تفاسیر ممکن دیگر است. آن نسبی‌انگاری تنها در صورتی حاصل می‌آید که هرمنوتیک، تفسیر در معنای متداول و نه در معنای ریشه‌ای می‌بود. در معنای متداولی تفسیر، گفتن اینکه فاهمه همواره تفسیری است می‌تواند متضمن این باشد که تفسیرها عمدتاً (یا حتی همیشه) نادرست هستند. در مقابل، تفسیر بنیادی در پی آن است که دریابد چرا فهم موفق مستلزم به حداقل رساندن خطای تبیین‌ناشده و به حداکثر رساندن استحکام تبیینی است. از قرار معلوم موفقیت تفسیر فلسفی تفسیر، منوط به همین شرایط خواهد بود.

هم برای گادامر و هم برای دیویدسن شرطی حیاتی که در تفسیر بنیادی و از طریق آن شناخته می‌شود این است که فهم تفسیری ضرورتاً اجتماعی است و مستلزم زبان است. تفسیر اساساً خصوصی، امکان وجود ندارد. دیویدسن در استدلال برای ماهیت اجتماعی تفکر از ما می‌خواهد تا آزمایشی فکری ترتیب دهیم و شرایطی را مجسم کنیم که می‌بایست در ابتدایی‌ترین موقعیت سخن گفتن و فهم برآورده شود. به نظر دیویدسن آنچه مورد نیاز است این نیست که هر دو سخنگو به یک زبان طبیعی سخن بگویند بلکه آنها هر دو باید قادر باشند که یکدیگر را بفهمند. این فهم متقابل، نیازمند آن چیزی است که دیویدسن «مثلث‌سازی»<sup>۱۳</sup> می‌نامد، با دست کم دو مفسر که بر یکدیگر و موضوعی مشترک، که رأس سوم را شکل می‌دهد، مثلث‌سازی می‌کنند. دیویدسن برای اینکه مطلب را با مثال نشان دهد از شخص می‌خواهد که تصور کند که به نحوی به زمین بسته شده است که قادر به حرکت نیست. در این هنگام شخص راهی برای آگاهی از فاصله اشیاء مشهود با او ندارد. با گسترش معنا، به این نتیجه می‌رسیم که آنچه برای ارتباط زبانی مورد نیاز است دو موجود هم‌نوع است، که هر یک از آنها تأثیر متقابل بر

دیگری دارد در حالی که هر دو بر موضوع مشترک نیز تأثیر متقابل دارند (یعنی درباره آن صحبت می‌کند).<sup>۱۲</sup>

گادامر نیز برای اثبات ماهیت اجتماعی فهم دلیل می‌آورد. او این عمل را با پروراندن ادعاهای خود درباره مرکزیت پسندیده زبانی بودن<sup>۱۵</sup> (و از این رو پدیده هرمنوتیک) از تحلیل پارادایمی انجام می‌دهد که به تحلیل مثلث سازی دیویدسن شبیه است. پارادایم گادامر گفتگویی بین دو موجود است، یک «من» و یک «تو»، که آن را مورد منطقی اولیه فهم می‌داند. علاوه بر این، گادامر تأکید می‌کند که این گفتگو با واسطه Sache، انجام می‌شود، یعنی موضوعی که به گفتگو آن چیزی را می‌دهد که من «دربارگی»<sup>۱۶</sup> آن می‌نامم. پس نه برای گادامر و نه برای دیویدسن راهی برای گفتن این امر وجود ندارد که سخنگو درباره چه صحبت می‌کند مگر اینکه شخص دومی بتواند آن سخنگو را چنین تفسیر کند که درباره موضوعی یا Sache صحبت می‌کند که با هم در آن شریکند. برای دیویدسن و گادامر این رابطه سه تایی تفسیری ساختار حداقلی فهم و معقولیت است. از آنجا که دست‌کم دو هم‌نوع مورد نیاز است، این رابطه ضرورتاً عمومی است، و امکان زبانی صرفاً خصوصی را مستفی می‌سازد.

حال که از این درجه شباهت خبر دادم، باید اعتراف کنم که به ظاهر تفاوتی بین دیویدسن و گادامر وجود دارد که ممکن است این آشتی را نقش بر آب کند. دیویدسن به تفسیر پاره گفتارها<sup>۱۷</sup> می‌پردازد و گادامر ابتدائاً به تفسیر متون<sup>۱۸</sup> توجه دارد. پیروان دریدا احتمالاً این تضاد را، تفاوتی بزرگ می‌آورند، به واسطه علاقه دیویدسن به گفتار، او را به ترجیح واج‌مدارانه<sup>۱۹</sup> گفتار بر نوشتار متهم می‌کنند و این میراث افلاطون است. البته من تردید دارم که این تضاد چنان مهم باشد. درحالی‌که دیویدسن جملاتی نظیر «برف سفید است» را به عنوان جملات الگویی خود ذکر می‌کند، رویکرد او این نیست که جملات را به نحو انمی و جدا از یکدیگر در نظر بگیرد، بلکه کل نگرانه

بدان‌ها نظر می‌نماید. گادامر می‌بایست توصیف دیویدسن از «درک‌ناپذیری مرجع [مدلول]»<sup>۲۰</sup> را تأیید کند، انکار رویکرد «عصر سازنده» که واحدهای زیرجمله‌ای همچون کلمات مفرد را بر چیزهای مفرد، منطبق می‌سازد نیز به تبع این توصیف رخ می‌دهد. به همین نحو، کل گرایشی دیویدسن ظاهراً او را به تأیید ادعای گادامر می‌رساند که جملات را (در یک متن) نمی‌توان به نحو مفرد فهمید بلکه تنها از طریق فهمی کلی متن است که فهم آنها حاصل می‌آید.

به بیان دیگر، تفاوت حاصل از تأکید دیویدسن بر گفتار و تأکید گادامر (یا به طور خاص تأکید ژاک دریدا) بر متون ممکن است حاکی از جدایی باشد. مزیت دادن گادامر و دریدا به متون ممکن است به ظاهر آنها را به انکار عوامل خارج از متن نظیر مقاصد مؤلف و ارجاعات علی‌رهنمون شود. هایدگر هستی و زمان شاید از همه به دیویدسن نزدیکتر باشد که عواملی نظیر باورها و امیال را همچون جملات، به شیوه‌ای کل‌گرایانه در تفسیر می‌گنجانند. به نظر هایدگر، فهم در درجه اول از آن تمام دازاین است، و به ظاهر، هم او و هم دیویدسن زبان را لازمه دازاین می‌دانند. دیویدسن در درس گفتار دیوئی خود در ۱۹۹۰ می‌نویسد: «اما البته جملات، اشیائی انتزاعی، مثل اشکال هستند و شرایط صدقی جز آنچه سخنگویان و نویسندگان در قالب صداها و خطوط می‌ریزند ندارند. در پایان، آنچه نظریه صدق باید به آن بپردازد بیان‌ها و نوشته‌های به کاربرندگانی زبان است؛ نقش جملات در نظریه، صرفاً ممکن ساختن پرداختن به انواع بیان‌ها و نوشته‌هاست، خواه انواع خاص تحقق‌یابند خواه نه.»<sup>۲۱</sup>

حال این نقل قول ممکن است خطایی بنیادین را در بنیان فکری دریدایی شناسایی کرده باشد، به این ترتیب که نوشته‌های متنی را انواع محض قلمداد می‌کند، و سؤالات دیگر را در این باره نادیده می‌گیرد که چه نمونه‌های جزئی تحقق می‌یابند. اما به نظر من، آشتی گادامر با دیویدسن امری ممتنع نیست. گادامر تمایل دارد که قصد مؤلف را کنار بگذارد زیرا یکی نظریات اصلی رقیب تفسیر متنی قصدگروی<sup>۲۲</sup> است. نظریه مذکور از این ادعای علی که متن محصول یک مؤلف است این ادعای هنجاری را نتیجه می‌گیرد که معنای درست متن تنها می‌تواند آن چیزی باشد که مؤلف قصد کرده است. دیویدسن با انکار نظریه قصدگروانه اوگدن و ریچاردز، بیان می‌دارد که «احتمال اینکه تفسیر بنیادی بتواند توصیفی از قصدهای پیچیده و با دقت متمایز شده را که جمله نوعاً با آنها بیان می‌شود به دست داده و شاهی برای معنای آن جمله به حساب آورد بسیار کم است.»<sup>۲۳</sup> مطلب دیویدسن صرفاً

پارادایم گادامر گفتگویی بین دو

موجود است، یک «من» و یک «تو»، که

آن را مورد منطقی اولیه فهم می‌داند

این نیست که ما نمی‌توانیم از مؤلف دربارهٔ مقاصد او سؤال کنیم، زیرا حتی اگر می‌توانستیم، تفسیر می‌بایست کل‌گرایانه انجام شود: «نه به این دلیل که ما نمی‌توانیم سؤالات ضروری بپرسیم، بلکه این است که تفسیر قصدهای یک فرد، باورهای او و کلمات او بخش‌هایی از طرحی واحدند، که نمی‌توان هیچ بخشی از آن را پیش از آنکه بقیه بخش‌ها [کامل] باشند، کامل دانست. اگر این سخن درست باشد، ما نمی‌توانیم زره کامل قصدها و باورها را مبنایی متکی به شاهد برای نظریه‌ای در باب تفسیر بنیادی سازیم.»<sup>۲۴</sup> پس، گادامر و دیویدسن هر دو موافقتند که قصد نمی‌تواند تفسیر را تأیید یا رد کند، و قصد داده‌ای مستقل نیست که تفسیر موظف به «بازنمایی» عینی آن باشد.

این تذکر دیویدسن که تفسیر بنیادی «طرحی واحد است که نمی‌توان هیچ بخشی از آن را پیش از آنکه بقیه بخش‌ها [کامل] باشند کامل دانست»، بیان‌کنندهٔ تعبیر شلایرماخر از دور هرمنوتیکی است. بنا به آن تعبیر، بخش‌های متن را تنها از حضور آنها در یک کل می‌توان فهمید، اما کل تنها از طریق بخش‌های خود می‌تواند تصویر شود. هایدگر این دور فهم را بر حسب «انکشاف» «معنا» و از طریق فهم دوباره صورت‌بندی کرد، با توجه به اینکه فهم همواره متضمن درکی پیشین از محتوا است (از طریق ساختار سه‌گانه‌ای که هایدگر Vorhabe [پیش‌داشت]، Vorgriff [پیش‌درک] و Vorsicht [پیش‌دید] می‌نامد).<sup>۲۵</sup> گادامر به نحوی مشابه ادعا می‌کند که فهم همواره مشروط است به 2Vorurteile اصطلاحی که می‌توان آن را به «پیش‌حکم» یا حتی «پیش‌داوری» ترجمه کرد. بدین ترتیب گادامر به نحو نسبتاً بحث‌انگیزی نتیجه می‌گیرد که فهم همواره مستلزم پیش‌داوری‌ها است. این ادعا را بحث‌انگیز می‌دانم زیرا ظاهراً گادامر را به معرفت‌شناسی نسبی‌انگیزانه ملترزم می‌نماید که آرمان روشنگری، یعنی غلبه بر جانبداری‌ها و رسیدن به عینیت، را انکار می‌کند.

به نظر می‌رسد که این ادعا نه تنها با ترجیحی مخالف است که گادامر به آگاهی هرمنوتیکی این‌که چگونه دیدگاه‌های مفسران شرط تفسیرهای ایشان‌اند، از این امر می‌دهد، بلکه همچنین با فکر متناظر گادامر این‌که تفسیر دقیقاً طریقی برای وسعت بخشیدن به افق‌ها و نماندن در یک حوزهٔ محدود نیز ناسازگار است. از این رو، در باب مطلب گادامر دربارهٔ Vorurteile نباید مبالغه کرد و شاید بهتر آن باشد که اصطلاح خنثای «پیش‌حکم‌ها» ترجمه شود. ادعای او این است که فهم و تفسیر همواره در زمینه و بستری خاص رخ می‌دهد. درحالی‌که این زمینه و بستر می‌تواند گسترش یابد و تغییر کند، زمینه‌مندی همواره

شرطی است محدودکنندهٔ فهم و تفسیر. به عبارت هایدگری، این زمینه‌مندی آشکارشدگی (Ererschlossenheit) است که بازشناختن یا «کشف» (entdecken) مشخصه‌های خاص آن، زمینه را ممکن می‌سازد. هایدگر از اینها به‌عنوان دو نوع متفاوت حقیقت سخن می‌گوید، و ادعا می‌کند که آشکارشدگی یا Ererschlossenheit ابتدایی تر از کشف یا Entdecktheit است.

ظن این سخن درباب دو نوع حقیقت به گوش دیویدسن ناآشناست، به ویژه آنگاه که کاشف به عمل آید که معنای «حقیقت» به مثابه کشف از طریق اظهار، که معمولاً دیویدسن (و تارسکی) از این نوع حقیقت مثال می‌آورند، برای هایدگر تنها مأخوذ از آشکارشدگی ابتدایی تر است. بنابراین آیا به نقطهٔ فراق بین هایدگر و دیویدسن رسیده‌ایم؟ در بخش بعدی بیان خواهم داشت که نظریهٔ گادامر نشان می‌دهد که علی‌رغم این تفاوت، مبنایی مشترک و اصلی بین نظریات تفسیر هرمنوتیکی و دیویدسنی وجود دارد، به ویژه با در نظر گرفتن کار جدیدی که بر روی آنچه اصل حمل‌به‌صحت<sup>۲۶</sup> نامیده می‌شود انجام گرفته است. این اصل می‌تواند برای مشکل دومی که در آغاز این مقاله بیان داشتم راهگشا باشد، یعنی اینکه، آیا تفسیر می‌تواند در عین حال که به صحت خویش معتقد است به امکان تفسیر دیگر نیز باور داشته باشد.

در اینجا ابتدا پاسخی که تا اینجا به اولین مسألهٔ فرافلسفی داده شد را خلاصه می‌کنم. ابتدا دربارهٔ اینکه آیا ادعای فلسفهٔ هرمنوتیکی مبنی بر اینکه هر فهمی تفسیری است، خود تفسیری است یا نه. قیاس با دیویدسن به این سبب است که نشان دهیم فلسفهٔ هرمنوتیکی خود موردی از تفسیر بنیادی است. در نتیجه، هرمنوتیک گادامر مدعی انجام کاری غیر از تفسیر نیست. با وجود این، از آنجا که آنچه تفسیر می‌کند خود تفسیر است، در پی آن است که شرایط لازم برای هر تفسیر را شناسایی کند و از این رو

**قیاس با دیویدسن به این سبب است که نشان دهیم فلسفهٔ هرمنوتیکی خود موردی از تفسیر بنیادی است. در نتیجه، هرمنوتیک گادامر مدعی انجام کاری غیر از تفسیر نیست**

ریشه‌ای تر و تمام و کمال‌تر از تفسیر معمولی است. در نتیجه شرایطی که کشف می‌شوند (نظیر محال بودن زبان خصوصی، یا ضرورت اینکه فهم در بین عموم قابل انتقال باشد) اختیاری نیستند، و لذا خصیصه‌هایی نیستند که تفاسیر متداول بتوانند دارا بودن یا دارا نبودن آنها را انتخاب کنند. بنابراین، این شرایط چیزی بیش از «تفسیری» در معنای متداول آن هستند. اما گرچه این شرایط ممکن است به ظاهر ادعای شأنی عام یا استعلایی یا «فلسفی» داشته باشند، به هیچ معنایی که برای هرمنوتیک فلسفی ناسازنما باشد «غیرتفسیری» نیستند. این گفته ناسازهای که ممکن نیست هیچ نمونه واقعی از تفسیر رخ دهد مگر اینکه شرایط مذکور محقق شوند گفته متناقضی نیست. علاوه بر این، هرمنوتیک فلسفی با بیان این شرایط مدعی نیست که کاری غیر از تفسیر کردن (به نحو ریشه‌ای) انجام دهد. اما اکنون منظور از تفسیر اصیل توانا بودن بر «ادامه دادن» بیان حقایق است. لذا تفسیر هرمنوتیکی تفسیر، سودای فهمی را در سر ندارد که از پدیده فهمی که در پی توصیف آن است در نوع متفاوت باشد و شرایط متفاوتی داشته باشد. اگر این گزارش موجب می‌شود که هرمنوتیک فلسفی دوری به نظر آید، این دور ضرورتاً باطل نیست. چنانکه در بخش بعدی نشان خواهد داد.

### اصل حمل به صحت

دور هرمنوتیکی حاکی از این است که تفسیر به طور کل گرایانه بین معنا و باور دور می‌زند تا تعادلی (به تعبیر جان راولز<sup>۲۷</sup> «تعادل انعکاسی»<sup>۲۸</sup>) حاصل آید. اما در عمل این تعادل هیچگاه نهایی نیست، و هرگاه نیاز باشد می‌توان در آن بازیگری کرد. این الگوی دستیابی به تعادل در روشن ساختن دو نقد بر گادامر مفید است: یکی نقد یورگن هابرماس<sup>۲۹</sup> و دیگری نقد هیوبرت دریفوس<sup>۳۰</sup>. نقد اول را می‌توان با پرسیدن این سؤال بیان کرد، آیا تفسیر بنیادی متضمن نقطه پایانی آرمانی، تعادلی نهایی، است؟ هابرماس (و کارل اتو آبل<sup>۳۱</sup>) به تبعیت از پرس،<sup>۳۲</sup> تصور می‌نماید که فرض همگرایی آرمانی بر توافقی نهایی ضروری است. گادامر با این آرمانی‌سازی پرس می‌مخالفت می‌کند، و خاطر نشان خواهم ساخت که حتی راولز در معقولیت و ارزش اصل مسلم گرفتن چنین آرمان‌سازی نهایی تردید دارد.

مسئله دوم، که دریفوس طرح می‌کند، مبتنی بر تمایز بین دو نوع کل‌گرایی است، که دریفوس بدیعاً آنها را کل‌گرایی «نظری» و «عملی» می‌نامد.<sup>۳۳</sup> به‌طور کلی، کل‌گرایی نظری باورها و امیال قابل شمارش را به عنوان همه آنچه وجود دارد در نظر می‌گیرد، درحالی‌که کل‌گرایی

عملی اضافه می‌نماید که اینها ناشی از پیش‌زمینه مفروضی شامل فهم ضمنی و توانایی‌هایی (نظیر مهارت‌ها) هستند که هرگز نمی‌توان آنها را به‌طور کامل در نقطه‌ای پایانی موضوع بندی کرد که در آن نقطه همه باورها و قواعد مربوطه به روشنی بیان شوند. به نظر دریفوس گادامر کل‌گرایی نظری است، اما به نظر من بخشی از دلیل او این است که مثال‌های گادامر معمولاً از تفسیر متنی هستند، و، مثلاً، از تفسیر اجتماعی نیستند. اما الگوی گادامر برای تفسیر نباید منحصرأ بر متون اعمال‌پذیر باشد، زیرا او بر صورت عمومی تفسیر تأکید دارد.

به باور من، می‌توان از تضاد بین کل‌گرایی نظری و عملی پرهیز کرد، بدین وسیله که الگوی متفاوتی از باور را به کار بریم، الگویی شبیه تر به توصیف دیویدسن. این نقد بر گادامر می‌تواند باورها را واحدهایی شمارش‌پذیر، شاید حتی هیویاتی مجزا و وقوعی (یا [Vorhanden فرادستی])، بدانند. اما البته، ساختار نظریه‌ای درباره باورهای سخنگویان خود باید کل‌گرایانه باشد. هنگامی که مفسری باور خاصی را به سخنگو نسبت می‌دهد، مفسر صرفاً آن باور مجزا را به سخنگو نسبت نمی‌دهد، بلکه «الگویی» از باورهای به هم مرتبط را بدو نسبت می‌دهد. دیویدسن می‌گوید: «باورها تنها در الگویی متراکم از باور شناخته و توصیف می‌شوند».<sup>۳۴</sup> اصل حمل به صحت دیویدسن به ما توصیه می‌کند که در این الگوی باورها باید اغلب باورها صادق نیز باشند. دیویدسن در مقاله «نظریه انسجامی در باب صدق و شناخت» اظهار می‌دارد که ممکن است اصل حمل به صحت منجر شود که به نادرست باور را مطلقاً اسمی شمارش‌پذیر بدانیم، و در نتیجه سرشت کل‌گرایانه نسبت دادن باورها را از یاد ببریم، دیویدسن اخطار می‌دهد که: «احتمالاً طریقه مفیدی برای شمردن باورها وجود ندارد و لذا این ایده که اغلب باورهای شخص صادقند معنای روشنی ندارد.» او می‌افزاید: «طریقه‌ای نسبتاً بهتر برای بیان مطلب این است که بگوییم ظنی قوی به نفع صدق باوری وجود دارد که با توده چشمگیری از باورها همبسته است.»<sup>۳۵</sup> اگر باور بتواند هم به عنوان اسم قابل شمارش و هم به عنوان اسم توده‌ای عمل کند، خود تشخیص و اسناد باورهای خاص به صورت فرایند دوری انتزاع باورهای قابل شمارش از توده زمینه‌ای غیرقابل شمارش و بزرگتر انجام می‌پذیرد. اما در آن صورت تصویری بسیار شبیه نظر هایدگر خواهیم داشت که هویات [Vorhanden فرادستی] و گسسته خود تنها در بستری پیش‌زمینه‌ای و معنادار تفرد می‌یابند، که کاربردها و دیگر اعمال اجتماعی را شامل می‌شود.



هایدگر مکرراً تأکید می‌کند که دوری بودن این فرایند تفسیری دورِ باطل به معنای منطقی نیست. اما من متذکر می‌شوم که بیورن رامبرگ<sup>۳۶</sup> اظهار می‌دارد که «تفسیر ریشه‌ای» دیویدسن اصلاً دور نیست. دورِ باطل وجود می‌داشت در صورتی که زبانشناختن میدانی نمی‌توانست نظریهٔ صدق تارسکی را طرح ریزد بدون اینکه باورها و قصدهای سخنگویان زبان مذکور را بدانند. اما رامبرگ بیان می‌دارد که دوری وجود ندارد زیرا که همهٔ آنچه مفسر باید فرض بگیرد این است که سخنگو باورها و قصدهایی دارد. مفسر ریشه‌ای (در مقابل مفسر معمولی) فرضی دربارهٔ محتویات تجربی این باورها و قصدها انجام نمی‌دهد.<sup>۳۷</sup>

پس می‌توان نتیجه گرفت که دیویدسن مرتکب دور هرمنوتیکی نمی‌شود، زیرا دیویدسن از مفهومی اولیه از صدق آغاز می‌کند، و با استفاده از ابزار قرارداد T، تفسیری ریشه‌ای می‌سازد که معنا را به مثابه نتیجه‌ای تجربی، نه به عنوان آغازگاه نخستین به همراه دارد. در این صورت آیا دیویدسن ادعای هایدگر را «سرراست و مستقیم کرده است» مبنی بر اینکه فهم دوری است بدین معنا که «هر تفسیری که بناسط فهم را ارائه کند، باید پیش‌تر آنچه را که بناسط تفسیر شود فهمیده باشد»<sup>۳۸</sup> ممکن است تصور کنیم درحالی‌که هایدگر از مفهوم معنا آغاز می‌کند، دیویدسن به ما نشان می‌دهد که معانی نه در آغاز فرایند تفسیر، بلکه تنها در پایان می‌آیند، اگر اصلاً بیابند.<sup>۳۹</sup> با وجود این، در واقع هایدگر در تأکید بر مصداقیت<sup>۴۰</sup> با دیویدسن شریک است، و در پی آن است تا از این ایده اجتناب ورزد که آنچه ابتدا فهمیده می‌شود هویتی واسطه‌ای همچون «معنا» یا «تصور» است و نه به نحو مستقیم‌تر شیء در عالم: «هنگامیکه هویات در-عالم همراه با هستی دازاین کشف می‌شوند - یعنی، هنگامی که به مرتبه فهمیده شدن می‌رسند - می‌گوییم که آنها معنا [Sinn] دارند. اما آنچه فهمیده می‌شود، اگر دقیق در نظر آید، معنا نیست بلکه آن هویت، و یا اینکه، هستی است.»<sup>۴۱</sup> مقصود هایدگر حذف این ایده است که با

بیان‌های مفرد معانی به هویات ممتد الحاق می‌شوند، و بدین وسیله صادق می‌گردند. در عوض، اصطلاح «معنا» به معنایی وسیع‌تر به کار می‌رود که با آن فهم نیازمند نمایش یا آشکار شدن زمینه‌ای فراگیرتر از علایق و نیات بشری است. من ادعای هایدگر را مبنی بر اینکه «تنها دازاین می‌تواند معنا دار باشد»<sup>۴۲</sup> را این گونه می‌فهمم. این بیان برای من حکایت از آن دارد که هایدگر با کل‌گرایی دیویدسن موافق است، که برای هایدگر از این واقعیت حاصل می‌آید که چیزی به مثابه چیز تنها می‌تواند در یک تفسیر، همراه با ساختار Vorhabe [پیش‌داشت]، [Vorgriff پیش‌درک]، و Vorsicht [پیش‌دید] (بنگرید به پی نوشت ۱۱)، معقول باشد. اما هایدگر در دور باطل گرفتار نمی‌آید به همان دلیلی که دیویدسن (بنا به گزارش رامبرگ) گرفتار نمی‌آید. هیچ‌یک اظهار نمی‌دارند که باورهای تجربی خاصی دربارهٔ متعلق تفسیر باید از پیش شناخته شده باشند، زیرا باورها را تنها به نحو کل‌گرایانه از طریق موقعیت آنها در الگویی ساختاری (دیویدسن) یا پیش فهم (هایدگر) یا تفسیر (گادامر) می‌توان نسبت داد. نکتهٔ دیگر در باب پیوند بین دیویدسن با هایدگر و گادامر نقد ایشان بر سوپوزکتیوئه دکارتی است. از نظرگاه دیویدسن، کوشش هایدگر برای نشان دادن نوع عمیق‌تری از حقیقت (آشکارشدگی) ممکن است خطا باشد، و من خاطر نشان می‌کنم که هایدگر خود بعدها از به کار بردن اصطلاح «حقیقت» برای این سطح پرهیز می‌کند. اما یک دلیل برای تأکید بر آشکارشدگی خلاصی پیدا کردن از این ایده است که عالم در مقابل «سوزه‌هایی» قرار دارد که حقایق برای آنها بازنمودهای درونی واقعیت مستقل از ذهن هستند. برهان دیویدسن مبنی بر اینکه امر سوپوزکتیو عمدتاً «اسطوره» است هم‌سنگ با تحلیلی هایدگر از عالم یسودگی، و تأکید او بر این امر است که دازاین در-عالم-بودن است.<sup>۴۳</sup>

با وجود این، نکته مهمی که در اینجا باید اضافه کرد این است که درست همان طور که دیویدسن واقع باور نیست، هایدگر نیز واقع باور نیست، دست کم به معنای «واقع باوری مابعدالطبیعی» که بیان می‌دارد که واقعیت چنان مستقل از ذهن است که تأییدشده‌ترین نظریات علمی ما می‌توانستند کاملاً نادرست باشند. دیویدسن در درسگفتارهای دیوئی ۱۹۹۰ استعمال پیش‌تر خودش را از اصطلاح «واقع باور» در مورد موضع خود اصلاح می‌کند، و روشن می‌سازد که واقع باور در معنای موضع معرفت‌شناختی نیست که منکر این است که «حقیقت به نحو مفهومی به گونه‌ای با آنچه ما باور داریم در ارتباط است.»<sup>۴۴</sup> او از برچسب «نظریهٔ مطابقت» نیز برای توصیف خویش از صدق پرهیز می‌کند، زیرا «هیچ چیز

## آیا دیویدسن ادعای هایدگر را

«سرراست و مستقیم کرده است» مبنی

بر اینکه فهم دوری است

قابل توجه با آموزنده‌ای وجود ندارد که جملات صادق بتوانند با آن مطابق باشند.<sup>۴۵</sup> هایدگر در این نکات، علاوه بر تأکید او بر «درک‌ناپذیری مرجع [مدلول]»، با او شریک است. یک نکته‌ایده در-عالم-بودن این است که عالم در مقابل ما نیست. ما همواره گرفتار در عالم هستیم، و عالم دیگری وجود ندارد که بتوان به نحو معقولی گفت که با بهترین تفسیرهای ما کاملاً بیگانه است. بدین ترتیب هایدگر و گادامر از «عالم بودگی» عالم سخن می‌گویند. مقصود هایدگر از «عالم بودگی» آشکارا عالمی ذهنی، یا جمع کل هویات *Vorhanden* [فرا‌دستی] (قابل شمارش)، یا عالم قراردادی مشترک نیست، بلکه «سرشت پیشینی» پدیده همواره از پیش در عالم بودن است.<sup>۴۶</sup> هایدگر، همچون دیویدسن، مسلم می‌گیرد که واقع باوری در این اندیشه برحق است که عالم خارجی انتیک و واقعاً آنجاست. اما دکارتی‌ها برخطا هستند که (به نحو انتیک) می‌اندیشند که جهان به‌شیوه‌ای مستقل و وقوعی (یا به اصطلاح هایدگر *Vorhanden*) واقعاً «خارج در آنجا» است. لذا درحالی‌که هایدگر منکر واقع باوری (انتیک) نیست مدعی است که نظر او «اصولاً متفاوت از هر نوع واقع باوری است» و مسأله واقعیت خارجی را قابل «اثبات» نمی‌داند.<sup>۴۷</sup> هایدگر تصور می‌کند که ردیه کانت بر ایده باوری احتمالاً تلاشی در جهت برساختن چنین اثباتی است، اما من ترجیحاً تصور می‌کنم که کانت، هایدگر، و دیویدسن در این خواسته همانندند که نشان دهند حتی احتیاجی به اثبات نیست.

با وجود این، پیش از این بیان داشتیم، تعبیر دیویدسن از این برهان منوط به اصلی اساسی، یعنی اصل حمل به صحت، است و درحالی‌که نظریه هرمنوتیکی تفسیر به ظاهر دربردارنده چنین اصلی است، با مسائلی که این اصل دخیل در آنهاست مواجهه مستقیم کمی وجود داشته است. لذا می‌خواهم بر این مسأله تمرکز کنم که آیا نظریه هرمنوتیکی تفسیر باید دربردارنده اصل حمل به صحت باشد یا نه. البته، اینکه آن اصل خود چگونه تفسیر شود تأثیری به سزا بر مسأله خواهد داشت. نسل پیشین خوانندگان دیویدسن، به ویژه ریچارد گرنندی<sup>۴۸</sup> و یان هکینگ،<sup>۴۹</sup> و نیز گراهام مک دانالد<sup>۵۰</sup> و ستیون لوکس،<sup>۵۱</sup> نگاه تمایل داشتند که حمل به صحت را اصلی معطوف به عمل در باب آن چیزی بنامند که من تفسیر متداول می‌نامم. در نتیجه ایشان در این باره بحث می‌کردند که آیا مفسر باید اصل حمل به صحت را به کار برد یا نه. نسل بعدی خوانندگان دیویدسن، به ویژه بیورن رامبرگ و سیمن اوانین،<sup>۵۲</sup> اکنون می‌اندیشند که بیشتر در این بحث خطایی صورت گرفته است، زیرا که این اصل اختیاری نیست، یعنی اصلی نیست که بتوان (به درستی) یا نتوان

(به خطا) آن را به کار برد. در عوض، این اصل اصلی است که هر عمل یا فهمی، و در نتیجه حتی هر فعلیتی که بتوان تفسیر به حساب آورد، نیازمند آن است.

بگذارید ابتدا خلاصه این بحث را بیان کنم که آیا حمل به صحت توصیه‌ای روش‌شناختی است یا شرطی ضروری، و دلایل خود برای ترجیح چرخش در آثار دیویدسن از حمل به صحت در مقام به حداکثر رساندن توافق به حمل به صحت به مثابه به حداقل رساندن خطای تبیین‌ناشده ارائه کنم. هکینگ به قاعده‌بندی ریچارد گرنندی از اصل حمل به صحت (که گرنندی اصل انسانیت می‌نامد) این گونه واکنش نشان داد که آن اصل را توصیه‌ای دانست مبنی بر این که مفسر هر فرد متعلق تفسیر را سهم در بیشتر باورهای مفسر تلقی کند.<sup>۵۳</sup> هکینگ این اصل را، با تشبیه به استعمارگری جهان سوم توسط اروپاییان، منجر به این عمل خطرناک می‌دانست که شخص دیگران را با باورها و ارزش‌های خود تطبیق دهد. نگرانی اصلی هکینگ احتمالاً این بود که در فعلیتی نظیر رویکرد خود او به تاریخ علم، این اصل منجر به فرض تکاملی<sup>۵۴</sup> برتری علم حاضر بر علم گذشته شود، فرضی که می‌تواند منجر به این شود که علم گذشته را چنان غیرقابل باور بدانیم که نامعقول باشد. در نتیجه اصل انسانیت گرنندی، هنگامیکه به عنوان الزامی عملی به کار رود، به جای آنکه گزاره‌های دیگری را برای ما معقول تر سازد، احتمال برخی گزاره‌های اصلی را نامعقول خواهد ساخت. نقد هکینگ مضمن این است که اصل مذکور بالقوه قوم‌گرایانه و تکاملی است.

این مسأله آنجا داخل در مناقزه بزر اروپا شد که میشل فوکو با به کار بردن حمل به صحت در تاریخ علم مخالفت ورزید. اما ممکن است در این برداشت بالاترین درجه حمل به صحت در مورد آنچه تاریخ نگاران علم نظیر فوکو و توماس کوهن انجام می‌دهند رعایت نشده باشد. پس بگذارید ببینیم که کوهن چه می‌گوید و سپس بررسی کنیم آیا نظر او ضرورتاً «حمل به صحت‌ناپذیر» (به نحوی غیردیویدسنی) است یا نه. کوهن به تاریخ نگاران هرمنوتیکی توصیه می‌کند که به‌ویژه آن گزاره‌های متفکر پیشین را جدی بگیرند که به نظر بی‌معنا می‌آیند.<sup>۵۵</sup> چنین کاری موجب خواهد شد که معنای ظاهری گزاره‌های دیگر تغییر کند، تا در نهایت کلی پیکره به نحوی غیر از آنچه در قرائت نخست بود، که آن را با انتظارات خویش خواندیم، گرد هم آید. کوهن اظهار می‌دارد که کشف هرمنوتیک منجر شد که او عمل خود را این گونه بداند، اما این نکته به نظر غیردیویدسنی نمی‌آید. یا دست کم من می‌اندیشم که شیوه دیویدسنی بیان مطلب این است که کوهن می‌کوشد تا خطای تبیین‌ناشده را به حداقل

برسانند، زیرا تاریخ‌نگار دقیقاً با بسیاری گزاره‌ها از علم گذشته روبرو می‌شود که نه صرفاً نادرست، بلکه پوچ و تبیین‌ناپذیر به نظر می‌آیند. بنابراین تاریخ‌نگار باید به نحو کل‌گرایانه عمل کند و در بخش‌های دیگر تردید کند، حتی آنها که به نظر معقول می‌آیند، و در بخش‌های مختلف بازنگری کند تا آنها همه به نحو معقول قابل فهم به نظر آیند.

هرمونوتیکِ گادامر نیز این راه‌حل را بیان می‌دارد. دو فیلسوف معاصر، هابرماس و دریدا، او را مدافع حمل‌به‌صحتِ تفسیری می‌دانند، اما ایشان به طرق متفاوت با وی وارد بحث می‌شوند. هابرماس نظریه خویش را از آن چیزی بسط می‌دهد که ادعای مبنایی گادامر می‌داند مبنی بر اینکه غایت هر کاربرد زبان دستیابی به فهم و توافق است. (اینکه آیا هابرماس گادامر را در اینجا درست می‌فهمد مسأله دیگر است). بنابراین هابرماس با گادامر در به حساب آوردن حمل‌به‌صحت به عنوان فرضی مبنایی برای هرمونوتیک موافق است. در مقابل، بنیان‌فکن‌ها، به تبع نقد دریدا به هرمونوتیک به‌طور کلی، حمل‌به‌صحتِ گادامری را به باد انتقاد می‌گیرند. ایشان قائلند که هرمونوتیک همواره می‌کوشد تا غرابیت متن را به چیزی آشنا بدل کند. در تقابل با هرمونوتیک، بنیان‌فکنی به نظر تلاشی معکوس انجام می‌دهد و امر آشنا را به امر غریب بدل می‌نماید.

محرک هر دوی این قرائت‌ها تمایل گادامر به توصیفی چنین از عمل هرمونوتیکی است: «تنها پشتیبانی فهم آشنا و مشترک ممکن می‌سازد که خطر کنیم و به سمت امر بیگانه برویم، چیزی را از امر بیگانه بیرون بیاوریم و بدین ترتیب تجربه خود را از عالم وسعت بخشیم و غنی سازیم.»<sup>۵۶</sup> اصطلاح فنی گادامر که از همه به حمل‌به‌صحت نزدیکتر است *Vorgriff der Vollkommenheit*، انتظار کامل بودن آنچه تفسیر می‌شود، است. اما کامل بودن، که گادامر تأکید می‌کند که همواره تنها چشم داشته می‌شود و هیچگاه به دست نمی‌آید، مستلزم تحویل همه امور بیگانه به امور از پیش آشنا نیست. درحالی‌که این نقل قول نشان می‌دهد که هرمونوتیک ظاهراً به حمل‌به‌صحت روش شناختی و عملی موظف است، برداشت مذکور این امکان را نفی نمی‌کند که مواجهه با امر بیگانه می‌تواند موجب شود که امر آشنا غریب به نظر آید. بخشی از وظیفه هرمونوتیکی فهم ممکن است نیازمند به کار بردن فنون بنیان‌فکنانه باشد که غرابیت آنچه بیش از حد آشنا شده را آشکار می‌سازند. فهم هرمونوتیکی ممکن است نیازمند مواجهه دقیق با امر بیگانه باشد تا مانع شود که ما از موضع خویش بیش از حد راضی باشیم. گادامر در حقیقت و روش این

طعنه را در هیأت نقدِ فردریش شگل به تاریخ‌نگاران از خودراضی بازگو می‌کند که به «اصل موضوعه شباهت» اطمینان دارند، که بیان می‌دارد «که چیزها همواره باید درست همان طوری بوده باشند که برای ما هستند، زیرا چیزها طبیعتاً این‌گونه هستند.»<sup>۵۷</sup> بنابراین اگر حمل‌به‌صحت پذیر بودن ترفندی تفسیری برای آشنا ساختن امر غریب، و حمل‌به‌صحت ناپذیر بودن ترفندی برای غریب ساختن امر آشنا باشد، گادامر بر ضرورت هیچ یک تأکید نمی‌ورزد. اینها روش یا ترفند هستند، و هر کدام می‌تواند کاربردی در طرح بزرگتر فهم متون و وسعت بخشیدن به افق‌های ما داشته باشد. غریب ساختن امر آشنا ممکن است حتی یک اطلاقی عملی اصلی حمل‌به‌صحت باشد، زیرا به چالش کشیدن فرض‌های خود شخص می‌تواند خطایی پنهان و تبیین‌ناشده را در موضع خود ما آشکار کند.

ملاحظات مشابه سبب شده است که در توصیفات اخیر از دیویدسن تأکید کنند که حمل‌به‌صحت به مثابه اصل تفسیر بنیادی اختیاری نیست. رامبرگ می‌گوید، حمل‌به‌صحت فرضیه‌ای نیست که ما موقتاً به بیان‌های دیگران تعمیم می‌دهیم بلکه شرطی برای توانایی زبانی خود ماست. بنابراین حمل‌به‌صحت شرطی انتزاعی است که نسبت به آنچه من «سخنگو بودن»<sup>۵۸</sup> می‌نامم به کار می‌رود، اما این امر متضمن آن نیست که سخنگویان واقعی علائق خاص و ملموس کاملاً متفاوت نخواهند داشت. رامبرگ حتی بیان می‌دارد که اصل حمل‌به‌صحت برای تشخیص این تفاوت‌ها به عنوان تفاوت لازم است.

این توصیفات از ادعای خود دیویدسن در «همان ایده طرح مفهومی» حاصل می‌آیند مبنی بر اینکه حمل‌به‌صحت اختیاری نیست بلکه شرط است.<sup>۵۹</sup> بنابراین حمل‌به‌صحت نمی‌تواند در مورد تعارضات تفسیر داور می‌شود، و مفهومی نحیف‌تر از آن است که توافقی اساسی پیشین را افزایش دهد. دیویدسن در پیشگفتار بر پژوهش‌ها خاطر نشان می‌سازد که ما نباید توافق را با هدف تفسیر خلط کنیم، «که نه توافق بلکه فهم است» (p. xvii). او می‌گوید که تفسیر باید بکوشد تا «گونه درست» توافق را پدید آورد، اما تصدیق می‌کند که تعیین «گونه درست» محتمل نیست. این شرط در نزاع جاری بین هابرماس و گادامر مهم است، زیرا که، بر خلاف نظر هابرماس، بیان می‌دارد که توافق نه شرط تفسیر است و نه غایت هر فهمی. اگر حمل‌به‌صحت شرط باشد، مستلزم توافقی نهایی یا تقارب پایانی نیست. حمل‌به‌صحت در عوض شرطی است که تمییز توافق و اختلاف، تقارب و تخالف را ممکن می‌سازد.

## نتیجه‌گیری

من بحث را با بازگشت به سؤالات معرفت‌شناختی درباره تفسیر متداول و ریشه‌های خاتمه خواهی داد که کثرت‌گرایی گادامر موجب آنها می‌شود. گادامر را به نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی متهم کرده‌اند زیرا که منکر آن است که هدف آرمانی هر تفسیری باید تفسیری واحد و درست باشد که هر کسی باید آن را بپذیرد. نمی‌دانم که آیا دیویدسن این انکار ضرورت وجود تنها یک تفسیر درست را خواهد پذیرفت یا نه. با وجود این، دیویدسن بر «عدم‌تعین» تفسیر صحه گذاشته است، که از طرح کل‌گرایانه باور نتیجه می‌شود. و از این رو به نظر می‌رسد که تنوعی در نتایج تفسیری را مجاز بشمرد، همان اندازه که نظریه گادامر نیز در نظر دارد.<sup>۶</sup> با وجود این، کثرت‌گرایی همان نسبی‌انگاری نیست، و دیویدسن قویاً تمایز طرح-محتوا را که منجر به نسبی‌انگاری می‌شود رد می‌کند. نهایتاً ممکن است دیویدسن تنها کثرت‌گرایی نظیر آنچه در اندازه‌گیری درجه حرارت می‌یابیم را مجاز بداند، که می‌توانیم از مقیاس فاره‌نهایت یا سانتی‌گراد استفاده کنیم بدون اینکه واقعیت امری وجود داشته باشد در باب اینکه کدام مقیاس درست است.

اتهام نسبی‌انگاری نیز متوجه نشده است که منظور گادامر انکار این نیست که برخی ادعاهای تفسیری وجود دارند که درستند و برخی که نادرستند. هرمنوتیک یقیناً مسلم می‌گیرد که برخی تفسیرهای «متداول» در کل درست هستند، و برخی دیگر در مورد نکات اساسی خاصی نادرستند. بدین ترتیب سؤالات معرفت‌شناختی کنار گذاشته نمی‌شوند. گادامر اظهار نمی‌دارد که تفسیر در کلی محتمل است که نادرست باشد، و چنانکه برخی تصور کرده‌اند شکاک یا نسبی‌انگار نیست. برعکس، اگر او به چیزی شبیه اصل انتزاعی حمل به صحت اتکا می‌کند، نکته چنین عملی بیان این مطلب است که چرا نیازی نیست که در مورد هر تفسیری که انجام می‌شود نگرانی‌های شکاکانه داشته باشیم. (به نظر می‌رسد که بنیان فکن‌ها به نوبه خود گهگاه چنین نگرانی‌های شکاکانه‌ای را در مورد هرمنوتیک پدید می‌آورند). بر اساس نظریه هرمنوتیکی گادامر، تفسیر مستلزم این است که نه تنها قادر به تمییز ادعاهای صحیح از ناصحیح باشیم، بلکه نیز بتوانیم به نحو کلی تر ادعایی در مورد استحکام فهم انجام دهیم. تکیه بر حمل به صحت دست کم در معنای نحیفی که الگوی دیویدسنی ارائه می‌دهد، هرمنوتیک را موظف به آرمان بسیار قویتر تفسیر نهایی واحدی نمی‌کند که اتفاقی نظر کلی را حاصل آورد. آرمان «یک تفسیر درست» گزیرناپذیر نیست زیرا روشن نیست که چگونه می‌توان آن تفسیر را از همه دیگر تفاسیر مجزا نمود.

بنابراین حمل به صحت زیانمند نیست بدین معنا که کثرت را در تفسیر منتفی نمی‌گرداند. بدین ترتیب پاسخ هرمنوتیکی به مسأله دومی که در ابتدای مقاله طرح کردم این است که هر تفسیر مفروضی می‌تواند به استحکام خود باور داشته باشد در عین حال که خود این امکان را قائل است که ممکن است به دلایل غیرقابل پیش‌بینی تفسیر دیگری لازم آید. اما شاید حتی سخن گفتن درباره کثرت در تفسیر این خطا را موجب شود که بیان بداریم که تفسیر را می‌توان به نحوی مناسب شمارش کرد. گادامر خود بیان نمی‌دارد که در هر مورد تعداد نامعینی تفسیر ممکن است، و تعارض تفسیری را چیزی شبیه سازش‌ناپذیری طرح‌های مفهومی متعارض نمی‌داند. اهمیت عمل هرمنوتیکی فلسفی در فراهم آوردن اصولی برای تبیین آنچه تفسیر را درست یا نادرست می‌سازد نیست. این اصول برای عمل بالفعل تفسیر درونی هستند. در عوض وظیفه فلسفی هرمنوتیک طرح سؤال پیشینی در این باره است که تفسیر در مرحله نخست چگونه ممکن است. تا این حد من معتقدم که، هر چقدر هم که سبک و زمینه فلسفه دیویدسن و گادامر متفاوت از هم باشد، ایشان دست‌کم درگیر در یک عمل هستند. از این رو، دست‌کم در اصول گفتگوی حمل به صحت‌پذیر بین مواضع ایشان ممکن است، و امیدوارم که این گفتگو به نحو تمرین‌خشی از فهم مشترک از تفسیر آغاز شود که در اینجا به اجمال بیان کردم.

دیوید. ک. هوی

دپارتمان فلسفه - دانشگاه کالیفرنیا، سانتا کروز

می ۱۹۹۲

پی‌نوشت‌ها:

1. Universality
2. Paradoxical
3. Hans - Georg Gadamer, Truth and method, second edition, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), p. 474.
- بنگرید به بخش ۳ از «تأملات در باب سفر فلسفی من» اثر گادامر، چاپ شده در مجموعه شیلپ.
5. contextualization
۶. برای بحثی مفصل‌تر در باب این تمایز در هستی و زمان هایدگر، بنگرید به مقاله من «هایدگر و دور هرمنوتیکی» در: Cambridge Companion Heidegger, ed. Charles B. Guignon (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
7. J. J. Rambach.
۸. بنگرید به Gadamer, Truth and Method, pp. 307ff. و بحث من در بخش‌های ۱ و ۲ از کتاب:

37. Bjorn T. Ramberg, Donald Davidsons Philosophy of Language: An Introduction (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 68- 69.
38. Heidegger, Being and Time, German page 152.  
۳۹. بنگرید به قسمت دوم کتاب سیمون اوناین:  
Donald Davidson (Stanford: Stanford University Press, 1991): (Simon Evnine)
40. Extensionality
41. Heidegger, Being and Time, German page 151.
42. Ibid.
43. See Donald Davidson, "The Myth of the Subjective", in *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ed. Michael Krausz (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1989).
44. Donald Davidson, "The Structure and Content of Truth", p. 299.
45. Donald Davidson, "The Structure and Content of Truth", p. 303.
46. See Heidegger, Being and Time, German Pages 64-65.
47. Heidegger, Being and Time, German Page 207.
48. Richard Grandy
49. Ian Hacking
50. Graham Mac Donald
51. Steven Lukes
52. See section 6.6 and B.3 Simon Evininés book, Donald Davidson.
53. See Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), and Bjorn Rambergs Critique in Donald Davidson's Philosophy of Language, p. 74.
54. Whiggish.
55. Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), p. xii.
56. Hans- Georg Gadamer, "The University of the Hermeneutical Problem", in *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 15.
57. Hans- George Gadamer, *Truth and Method*, p. 361.
58. Speakerhood
59. See Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 197.
60. On indeterminacy see Bjorn T. Ramberg, Donald Davidson's Philosophy of Language, p. 93-95.
- Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics (Berkeley: University of California Press, 1978), especially pp. 51-55.
9. E. D. Hirsch
10. Emilio Betti
11. Donald Davidson, "Radical Interpretation", in *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Oxford: Clarendon Press, 1984), p. 128.
12. Ibid.
13. triangulation
۱۴. برای برهان مثلث‌سازی بنگرید به آخرین پاراگراف‌های Donald Davidson, "Rational Animals", *Dialectica* 36 (1982): 318-27.
15. linguisticity
16. aboutness
17. utterances
18. texts
19. phonocentric
20. reference
21. Donald Davidson, "The structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* 88 (June 1990): 309.
22. Intentionalism
23. Donald Davidson, "Radical Interpretation", p. 127.
24. Ibid.
۲۵. برای هایدگر «تفسیر هرگز درک بدون پیش فرض چیزی که بر ما عرضه می‌شود نیست»  
(Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson [New York: Harper and Row, 1962], pp. 191-92; German page 150.
26. principle of charity
27. John Rawls
28. reflective equilibrium
29. Jürgen Habermas
30. Hubert Dreyfus
31. Karl - Otto Apel
32. Peirce
33. Hubert L. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics", *The Review of Metaphysics* 34 (September 1980): 3-23.
34. Donald Davidson, "The Method of Truth in Metaphysics", in *Inquiries into Truth an Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984), p. 200.
35. Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest Lepore (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 308.
36. Bjorn Ramberg

## پاسخ به دیوید هوی

من پس از مطالعه نوشته دیویدسن این نوشته را با شور و هیجان خاصی مطالعه کردم. در این نوشته فردی خبره در آراء هرمنوتیکی خود من در باب تفاوت‌ها و تقارب‌های بین فلسفه هرمنوتیکی و آنچه بسط فلسفی موضوع دیویدسن در نظر دارد سخن می‌گوید.

نباید فراموش کرد که من در اینجا، به تعبیری، با اطلاعی جدید مواجهم. سی و پنج سال پیش، که فلسفه هرمنوتیکی خود را در کتابی ارائه دادم که در آمریکا نیز اثرگذار بود، به هر روی کاملاً گرفتار بسط بیشتر موضوعی شدم که اول‌بار در آن کتاب بدان اشاره شد. [بررسی] اهمیت هنر برای مسائل فلسفه امروز، و نیز فلسفه درون‌بایش آنچه در جهان انگلیسی زبان علوم انسانی نامیده می‌شود، و وظیفه اولیه این اثر بود. اگر اطلاعاتی را که مرهون اثر آقای هوی هستم چونان مبنا بپذیرم، واقعاً چنان به نظر می‌رسد که گویی قرباتی واقعی بین مفهوم مد نظر دیویدسن از «تفسیر بنیادی» و برداشت خود من از مفهوم هرمنوتیک وجود دارد. نیز می‌گویم که آنچه تحت مفهوم «تفسیر بنیادی» ارائه شده است دقیقاً مطابق آن چیزی است که من، برگرفته از eumeneia's elenchoi، eumeneia ی افلاطون، پیش‌فرض بدیهی برای هر کوشش در فهم قلمداد می‌کنم. با وجود این، در این نقطه در مورد تفصیلی بیشتر بررسی نسبت‌های بین کوشش‌های دیویدسن و خودم تردید دارم. می‌توان تفاوت مفروض بین بیان‌ها (Äusserungen) و متن را کاملاً نادیده گرفت. مطمئناً سیاق‌متن حقیقت و روش ابتدائاً از متن سخن می‌گوید، اما سال‌ها پیش آثار بعدی من این امر را تنها موردی خاص دانسته‌اند که تاریخ هرمنوتیک آن را بر من تحمیل نمود، به واسطه اینکه متن نقش خاصی را در این تاریخ ایفا کرده بود. در باب موضوع دریدا و بنیان‌کنی در سیاق متنی متفاوت به تفصیل در خلال جلد ۱۰ مجموعه آثار خود، تحت عنوان «Hermeneutik auf der Spur» بحث کرده‌ام، که وظیفه دادن پاسخ مفصل به چنین موضوعاتی را از دوش من برمی‌دارد. مسأله تا حدی در این واقعیت نهفته است که هنوز چنان به نظر می‌رسد که گویی گفتگو، و ساختار گفتگو در همه حوزه‌های مربوط به فهم، ابتدائاً تنها معطوف به کسب شناخت درست است. اما آنچه اساساً مورد بحث است ابتدائاً علم و معرفت‌شناسی نیست، بلکه، همسخن با آقای هوی، «هستی‌شناسی» زندگی است که از طریق زبان با خود ارتباط برقرار می‌کند. صورت قضیه، در اینجا به هگل نزدیک می‌شوم، برای بیان حقایق نظریه‌پردازانه مناسب نیست. حتی قضیه الگویی که دیویدسن به کار می‌برد - «برف سفید است» - از این نظرگاه برای من غریب است.

چه کسی این قضیه را بیان کرده است، حتی اگر درست باشد؟ من تنها علاقمندم که در باب پیش‌شرط ارتباط انسانی سؤال کنم؛ یعنی، اینکه شخص واقعاً می‌کوشد تا بفهمد که دیگری درباره چیزی چه فکر می‌کند. من کاملاً، با نتیجه‌گیری آقای هوی موافقم که این فهم هنوز توافق نیست. تنها پیش‌شرط ارتباطی که بتواند موفق باشد بدین نحو برآورده می‌شود. با این حال این هیچ ربطی به انتظار کامل بودن ندارد. فهم کامل یقیناً هیچگاه به معنای توافقی کامل نیست. آقای هوی این مطلب را به درستی اثبات می‌کند. بنابراین می‌خواهم مسلم بگیرم که، در این مورد، ما واقعاً به هم نزدیکیم. برای من، توسعه به همه انواع ارتباط برای هنر، برای دین، برای مفهوم قانون، یعنی، برای علم حقوق، و تنها به معنایی ثانوی برای علوم ما علوم انسانی می‌نامیم مهم است. این علوم همواره نیازمند توانایی هرمنوتیکی بسیار واقعی هستند اگر چیزی واقعاً بتواند گفته شود. البته، همه جا، در همه علوم حتی در لغت‌شناسی، در تاریخ و غیره روش‌هایی وجود دارند. اما فارغ از مسأله روش ارزش هرمنوتیکی مورد نیاز است: باید همواره آگاه بود که هر چیزی، از جمله هر متنی، می‌خواهد چیزی متفاوت بگوید، که باید خود را برای آن گشوده کرد.

ه.گ.گ.

## منبع:

The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn (Chicago and La Salle, Illinois: 1997), pp. 111-130.

