

سخنوری در گزارندگی فلسفی

احمدعلی حیدری*

چکیده

گزارندگی با سنت سخنوری نسبتی نزدیک دارد. از همان روزگار افلاطون و تکنون اندیشه فلسفی، بر تمایز و استقلال برهان و سخنوری به منزله دو صورت متفاوت از قیاس تأکید می‌شد. در عین حال به یمن تدقیق ارسطو در مناسبات میان این رهیافت‌ها، مواردی از مشابهت زمینه‌های قرابت این دو عرصه فراهم شد. گزارندگی فلسفی در سده بیستم ضمن توجه به اهمیت خطابه در مقوله فهم و نسبتش با زیست‌جهان آدمی، مترصد است سخنوری را از طریق مفهوم اصالت هیدگر، فراگیر بودن عنصر فهم در گادامر یا نظریه استعاره ریکور، در خود جای دهد و بدین ترتیب در کنار وجوه مشابه، نسبت چالش‌برانگیز گزارندگی و سخنوری را برجسته سازد؛ گرچه در پذیرفتن آثار و تبعات ناشی از این استقلال نسبی مردد است.

واژگان کلیدی: خطابه ارسطو، هرمنوتیک سده بیستم، روزمرگی، فهم، استعاره،

هم‌بودی

*. عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. de. ah1342@yahoo

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۲۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۰۴/۲۰]

مقدمه:

نسبت گزارندگی (زندآگاهی) و سخنوری

گزارندگی^۱ در نسبتی نزدیک با سنت سخنوری^۲ (Rhetorische Tradition) قرار دارد. در فلسفه غربی این مطالبه وجود داشته و دارد که مرزی میان فلسفه و سخنوری کشیده شود، اما گزارندگی این مرزها را بر نمی‌تابد و چنین فاصله‌ای را رعایت نمی‌کند. از تدقیق در نسبت میان گزارندگی و سخنوری می‌توان مواردی از مشابهت یافت که زمینه‌هایی را برای پیوند و ارتباط میان این دو رهیافت پدید می‌آورد. این پیوند را می‌توان بر این مبنا توجیه کرد که هم در سخنوری به‌عنوان هنر سخن گفتن و هم در گزارندگی به‌عنوان هنر فهم، مسئله بر سر موارد مختلف وساطت‌های زبانی در موضوع فهم است. توانایی انسان در سخن گفتن و فهم، مؤلفهٔ مقوم جهت‌گیری انسان در روابط معنایی جهان است. هنر تفسیر در معنای کلاسیک خود، ناظر به ذخایری غنی از سخنوری است که در سنت مسیحی ذیل فن تاریخ و هنر سخنوری^۳ حیاتی در خور توجه بوده است. یکی از نمونه‌های مشخص در این فن، آگوستین است که در این موضوع یدی طولاً داشت.

فن سخنوری در فرایند تربیت کسانی که قرار بود در آینده مشاغل وابسته به روحانیت کلیسایی را عهده‌دار شوند، نقشی کانونی داشت و لازم بود در این سلوک آموزشی، قواعد گزارندگی و تفسیر متون مقدس مد نظر قرار گیرد (Grondin, 2001: 17-45). در سنت پروتستانی کلیسا و برای نمونه نزد فیلیپ ملانکتون^۴ (۱۵۶۰-۱۴۹۷) و ماتیاس فلاکیوس^۵ (۱۵۷۵-۱۵۲۰) میراث هنر سخنوری برای موارد مختلف تفسیر شده، به‌خوبی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

در سنت فرهنگی ما نیز نسبت میان خطابه و تربیت پیوسته مورد توجه بوده است. محمود شهابی در رهبر خرد خطابه را از «عظائم نوامیس الهیه» می‌داند (شهابی، ۱۳۶۴: ۳۴۴) و در این باره با شور و شعفی خاص می‌نویسد: «خطابه برای تأسیس مبادی حضارت و تشیید مبانی مدنیت و تحصیل اخلاق فاضله و تکمیل فضائل حاصله و بالتالی برای بیان ارتقاء انسان از حوض عالم طبیعت و انتهایش باوج آسمان عزت و شرافت و قدرت و بالجمله برای نیل به عرفان و حکمت در طبیعت بشر به ودیعت نهاده شده است. صنعت خطابه مهم‌ترین موضوعی است که باید به آن توجه شود زیرا کاری که از این صنعت بر فرض رعایت شرایط آن در سوق جامعه بصوب ارتقاء و کمال ساخته می‌شود از هیچ امری ساخته نمی‌شود. یک تن خطیب کامل ممکن است چندین کرور نفوس را از همه جهت تهذیب و اصلاح کند. صنعت خطابه، شایستهٔ آن است که مستقلاً مورد عنایت و موضوع تألیف مخصوص و تعلیم خاص گردد و در مدارس مخصوص مدارس روحانی باستقلال تدریس و تحصیل شود» (همان، ۳۴۴).

گزارندگی فلسفی سدهٔ بیستم که عمیقاً گره‌خورده به نام چهره‌های شاخصی چون مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) و یاول ریکور^۶ (۱۹۱۳-۲۰۰۵) است، در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش است که اساساً فهم انسانی، در چه شرایطی تحقق می‌یابد و از این رو می‌توان دریافت که چرا در میان آن‌ها بررسی توانایی سخن گفتن انسان، بسیار اهمیت دارد و بر چه

مبنایی چندوچون تحقق یافتن سخن گفتن انسان‌ها در کانون توجه قرار می‌گیرد. خطابه و گزارندگی، هر دو مسئله عمومی بودن و شمول زبان را مدنظر قرار می‌دهند و از این منظر تنها حوزه محتوایی خاصی از زبان برجسته نمی‌شود، بلکه تمام قلمرو تجربه‌های زبانی مورد توجه قرار می‌گیرد. اگر این وجه عام و فراگیر زبان مدنظر قرار گیرد، روشن است که تعیین ذاتی انسان از دل مناسبات اجتماعی موقعیت‌های سخن گفتن، تبیین شود. نقطه عزیمت در تأملات ناظر به گزارندگی این است که رتوریک (سخنوری) مبتنی بر امکانی پویا در انسان‌ها است (Aristoteles, Rhetorik, 1355b) که تنها عرصه‌های معینی را در بر نمی‌گیرد، بلکه به‌عنوان عملی که ناظر به زیست‌جهان آن‌ها است، در همه قلمروهای زندگی حضور دارد.

یکی از وجوه عام بودن سخنوری این است که مخاطب آن «فهم عرفی» انسان‌ها است. در سنت فلسفی ما نیز صورت‌های برآمده از حواس ظاهری در حس مشترک مجتمع می‌شود. شیخ‌الرئیس نوعی استقلال برای این حس قائل شده و آن را هم‌تراز «فنتاسیا» در اندیشه یونان باستان قلمداد کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۱-۳۵). فارابی هم حس مشترک را مخدوم حواس پنج‌گانه می‌داند که محل استقرار آن در قلب است (فارابی، ۱۹۸۲، ۸۸). گادامر نیز در کتاب درباره پوشیدگی‌های سلامت^۲ به این نقش مهم خطابه که انسان را در بستری طبیعی قرار می‌دهد، اشاره کرده است. او در این اثر خطابه را با پزشکی مقایسه می‌کند. فرد دالمایر، یکی از شارحان گادامر، در تبیین این موضوع می‌نویسد که «کار اصیل و حقیقی حرفه پزشکی نمی‌تواند متضمن ساختن و احداث پرومته‌ای به شمار آید، بلکه صرفاً دربرگیرنده تلاش برای اعاده و احیای توازن و تعادلی است که بر هم خورده است [...] باید یادآوری کرد توازن و تعادل در اینجا صرفاً ناظر به ثبات و تعادل حیاتی روانی نیست، بلکه ناظر به امری گسترده‌تر یا در واقع تعادل و توازنی کیهانی است» (دالمایر، ۱۳۸۹، ۲۹۰).

حال سخنوری در چه معنایی مشابه پزشکی است. «[...] در فایدروس افلاطون دانش پزشکی هم‌تا و همانند هنر اصیل سخنوری به شمار می‌آید و مجال می‌دهد انواع صحیح‌گفتمان‌ها و گفتارها به‌درستی بر روان تأثیر بگذارد. بر همین سیاق اقدامات پزشکی نیز به معنای «درمان صحیح» است که با لحاظ «کل» موقعیت زندگی بیمار و حتی پزشک، صورت می‌پذیرد. گادامر با ایجاد تمایز و تفاوت میان کل و یک سنتز (ترکیب) مفهومی صرف و تأکید بر معنای کامل «سلامتی» یونانی (چنان‌که هم بر «کل» و هم صحت یا تندرستی دلالت دارد) معتقد است: «[...] تنها یک تعادل و توازن بسیار کلان و کیهانی وجود دارد که موجب پایداری و تداوم حیات انسانی می‌شود و به‌رغم افت‌وخیزها اساساً بنیاد هستی ما را شکل می‌دهد» (همان، ۲۹۱). دالمایر اشاره می‌کند که درک این «کلیت» برای انسان بسیار ضروری است و زمینه‌های بنیادین سلامت تن و روح را تأمین می‌کند. اما درک این هماهنگی جامع و کلی ابعاد گسترده‌ای دارد که از جمله آن‌ها جنبه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است (همان، ۲۹۲). بنا بر این سبک زندگی موفق در هماهنگی انسان با محیط طبیعی و سیاسی و اجتماعی او است.

با تمام این تفصیل هیدگر، گادامر و ریکور هریک به شیوه خاص خود نشان داده‌اند که نوعی تردید در قبال سخنوری دارند. آن‌ها اشعار داشته‌اند که سخنوری هرگاه به‌عنوان هنر به‌اصطلاح اسکات و

متقاعد کردن ملاحظه شود، در بطن خود، عناصری از قوهٔ خشونت و سوءاستفاده از قدرت را نهفته دارد. طرح مسئلهٔ استقلال سخنوری و توانایی‌های منحصر به فرد آن، این خطر را در پی دارد که سخنوری‌ها تلقی خود را از وجود و حقیقت اصل شمرند و آراء دیگران را به زیر کشند. از این رو اخذ و پذیرشی که در گزارندگی در خصوص سخنوری وجود دارد به گونه‌ای است که به رغم تمام مشابهت‌ها با سخنوری، نوعی فاصله را با آن حفظ می‌کند.

گزارندگی سدهٔ بیستم، زبان را از این منظر مدنظر قرار می‌دهد که عنصری مقوم برای وجود آدمی و در عین حال، تشکیل‌دهندهٔ جوامع انسانی است. گزارندگی به امکان‌ها، محدودیت‌ها، شرایط خاص طرح‌های معنابخش زبان و صورت‌های بیانی آن‌ها می‌پردازد. این گونه نیست که سخن‌گفتن‌ها به خودی خود آغاز شوند؛ می‌توان گفت به زبان درآمدن همواره پاسخی به موقعیتی، به کیش و باوری^۸ و به مطالبه‌ای است که دیگران دارند. در گزارندگی متأخر، تأملاتی در خصوص مواضع اجتماعی فلسفه و نیز رابطهٔ میان کانون‌های قدرت و مدعیاتی از حقیقت و بصیرت که پیرامون آن‌ها شکل می‌گیرد، مورد توجه واقع می‌شود. در این تأملات مسئلهٔ زبان همچنان جایگاه ویژهٔ خود را دارد. سطوح دلالت‌های مختلف زبان و منظومهٔ معنایی التفاتی خاص آن، پیوسته در شمار عناوین محوری رهیافت‌های گزارندگی است و شرایط مقید به گفتمان‌های قدرت و مواضع سیاسی در جغرافیای دامن‌گستر زبان، همواره مدنظر قرار می‌گیرد.

پس از توجه‌دادن به این تمایز و تفصیل، به طور خاص، مواضع متفکران شاخصی از این دوره، یعنی هیدگر، گادامر و ریکور، را از حیث نسبت میان گزارندگی و سخنوری مورد مذاقه قرار می‌دهیم. از منظر آن‌ها، گزارندگی عناصر قابل ملاحظه‌ای از سخنوری را دریافت کرده و پذیرفته و بدین ترتیب در عرصهٔ امکان‌های تفسیری و توسعهٔ فهم زبان، غنایی درخور، کسب کرده است. در این نوشتار نسبت ویژهٔ میان سخنوری و سیاست کمتر مدنظر قرار گرفته است و از این حیث دامنهٔ تأثیر آن با گزارندگی بررسی نمی‌شود.

تفسیر هیدگر از سخنوری به منزلهٔ گزارندگی هر روزی‌نگی

مواجههٔ هیدگر و سخنوری را می‌توان با توجه به درس‌گفتارهای ۱۹۲۴ وی در مفاهیم بنیادین فلسفهٔ ارسطو بازخوانی کرد.^۹ یادآوری این نکته خالی از اهمیت نیست که شناخت مواضعی از کتاب وجود و زمان (۱۹۲۷) هیدگر صرفاً از رهگذر تدقیق در این درس‌گفتارها به دست می‌آید. در وجود و زمان اشاراتی اجمالی به نوشته‌های ارسطو به چشم می‌خورد، اما در درس‌گفتارهای ۱۹۲۴ به خوبی می‌توان پیوند عمیق میان طرز تلقی گزارندگی هیدگر را از سخنوری و فهم زبانی برآمده از آن دریافت. هیدگر در این درس‌گفتارها به تفصیل متون ارسطو را پیش روی می‌آورد و با تکیه بر آن‌ها مفهوم «گزارندگی هر روزی‌نگی»^{۱۰} را با آب‌وتاب توضیح می‌دهد و افزون بر این، وجه ساختاری زبان را در تعیین‌بخشیدن به ذات آدمی تبیین می‌کند. هیدگر ضمن روشن‌ساختن آنچه به زبان مربوط می‌شود، به چالشی بنیادین

اشاره می‌کند که می‌تواند دامن‌گیر هر سخنی شود. اگر سخن، از بستر و زمینه‌ای که ریشه در سپهر تجربه‌ی اصیل دارد، برنخیزد، در معرض این خطر خواهد بود که در سمت‌وسویی انحرافی به جانب تقلید برود یا در دام «حرف و حدیث» (وراجی) محض^{۱۱} درافتد. هیدگر در سخنوری این زمینه را می‌بیند که زبان را به نوعی بازی صرف با خود تبدیل کند، بدون اینکه به واسطه‌ی آن خود فرد، تحقق یابد و کمالی درخور پیدا کند. هیدگر از خطر درافتادن زبان در دام «استبداد فرد منتشر»^{۱۲} سخن می‌گوید. در چنین شرایطی زبان کارایی خود را برای فهم اصیل خویش از دست می‌دهد (Heidegger, 1927: 167-170).

دازاین (وجود حاضر) آن‌گاه می‌تواند به دریافتی حقیقی و اصیل (غیرمجازی) از خویش نائل آید که خود را در معرض مسلمات فرد منتشر قرار ندهد. مراد هیدگر از اصالت (نامجازیت) دازاین، پرداختن وی به قوه‌ای ممتاز در خویش است، یعنی پرداختن به امکانی که خاص خود او است؛ به این معنی که آن امکان اختصاصی را برگزیند و بتواند توان بود اختصاصی خود را به چنگ آورد.

به این ترتیب هیدگر میان سپهر اصالت که اختصاصی دازاین است و عرصه‌ی عمومی که مترصد یک‌دست‌کردن انسان‌ها است فرق می‌گذارد. این وجه دوگانه در سخنوری سبب شده است که ادبیات پژوهشی ناظر به مسئله سخنوری در اندیشه هیدگر با طیف متنوعی از اظهار نظرهای متفاوت مواجه شود. مقاله در آنچه پس از این خواهد آمد در حالی که نقطه‌ی عزیمت خود را سخن ایجابی هیدگر در وجود و زمان در خصوص سخنوری می‌گذارد، آن را با سابقه‌ی درس‌گفتارهای هیدگر در سال ۱۹۲۴ در این موضوع مقایسه می‌کند تا راهی به جانب منویات تقریری و انکاری وی در موضوع سخنوری بگشاید.

وجه ایجابی سخنوری از منظر هیدگر

هیدگر در بند ۲۹ وجود و زمان فهم خود را از سخنوری ارسطو به این شرح بیان می‌کند: «تصادفی نیست که نخستین تفسیر مشروح و نظام‌مند از انفعالات که به دست ما رسیده در چهارچوب «روان‌شناسی» انجام شده است. ارسطو تأثر را در کتاب دوم فن سخنوری‌اش بررسی کرده است. این اثر ارسطو را باید برخلاف سمت‌گیری سنتی که مفهوم سخنوری را به‌عنوان «رشته آموزشی» می‌نگرد، نخستین گزارندگی نظام‌مند هرروزینگی فهمید» (ibid: 138). هیدگر بلافاصله پس از این عبارت در پیوند با این تعابیر ایجابی در خصوص سخنوری می‌نویسد: «حوزه عمومی به عنوان نحوه وجود فرد منتشر [...] نه فقط اساساً حال و هواداری خاص خود را دارد، بلکه به حال و هوا نیاز دارد و آن را برای خودش «می‌سازد». در چنین حالی و بر مبنای چنین حالی است که خطیب سخن می‌گوید (همان)».

آن‌گونه که از این بند وجود و زمان درمی‌یابیم، مقصود، توجه‌دادن به عنصری در گزارندگی است که بر مبنای آن می‌توان سنت را به‌گونه‌ای دیگر خواند و آن را بر پایه‌ای قرار داد که بتوان به مضامین اصیل آن راه یافت. در عین حال با یک طرز تلقی ایجابی از سخنوری مواجهیم که بر مبنای آن، سخنوری

به‌عنوان نخستین گزارندگی نظام مند روزمرگی فهمیده می‌شود (لوکنر، ۱۳۹۴: ۱۱۷). پس از این عبارت هیدگر مشخصه‌ای را از فرد منتشر برجسته می‌سازد که در نقطه مقابل این وجه مثبت از سخنوری قرار می‌گیرد: «نحوه وجودی فرد منتشر» که به نحوی در تضاد با وجه گزارندگی سخنوری است. هیدگر در ادامه این بحث، در خصوص انگیزه‌ها و محرک‌های این تفسیر خاص از سخنوری ارسطو سخن نمی‌گوید، بلکه تأملاتی چند را در خصوص تاریخ فلسفه‌هایی که به آموزه‌ی انفعالات پرداخته‌اند، مطرح می‌کند. ملاحظه می‌شود که اخذ و پذیرش هیدگر از مفهوم سخنوری ارسطویی در وجود و زمان بیانی از رابطه یافتگی (نسبت حال^{۱۳}) و تبیین مفهوم حال انفعال^{۱۴} در دومین کتاب سخنوری ارسطو است. تفصیل این اشارات را می‌توان در درس گفتار ارسطو درباره فن سخنوری در ترم تابستانی ۱۹۲۴ ملاحظه کرد. در این درس گفتارها مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین فلسفه یونانی با رجوع به شماری از آراء ارسطو و به‌ویژه کتاب سخنوری تبیین شده، در کنار آن، تفاسیر وی از طرز تلقی هرروزینه دازاین عرضه می‌شود که مبنای آن هستی‌شناسی بنیادین است. هیدگر یادآور می‌شود که از رهگذر فهم رابطه میان لوگوس و دکسا می‌توان دازاین را در هرروزینگی ناظر به زیست‌جهانش دریافت. در این منظومه لوگوس دیگر به معنای «عقل» نیست، بلکه به‌عنوان سخن متضمن «با یکدیگر سخن گفتن» است. در اینجا دکسا نیز به‌گونه‌ای دیگر تفسیر می‌شود و با ملاحظه‌ی عناصر اجتماعی و جمعی در آن صورت جدیدی می‌یابد. دکسا به معنای کیش (ظن) یا ظاهر امر نیست، بلکه نوعی آگاهی است که با دیگران به اشتراک گذاشته می‌شود یا از دیگران به اشتراک دریافت می‌شود. اساساً یک معنای دکسا یا کیش همین مسلمات است که جنبه عمومی و عرفی دارد.

هیدگر در این درس گفتار از یک‌سو به تعریف ارسطو از انسان رجوع می‌کند که بر مبنای آن انسان «جاندار دارنده لوگوس»^{۱۵} است و با این ملاحظه آدمی «اساساً به سبب سخن گفتن تعریف می‌شود» (Heidegger, 1924: 18)؛ و از سوی دیگر ساز و نهاد سیاسی با یکدیگر بودن انسان‌ها (ibid: 47) به عنوان «حیوان مدنی» برجسته می‌شود (Aristoteles Politik, 1280b).

هیدگر با ملاحظه این دو عنصر به‌عنوان نقطه عزیمت که از عرصه سیاست ارسطو برگرفته شده است، آن‌ها را صرفاً در کنار هم نمی‌بیند، بلکه با بازگرداندن هر دو به سخنوری، نسبت تقویمی آن دو را مدنظر قرار می‌دهد. «انسان در نحوه با یکدیگر بودن، یعنی تعیین اساسی وجودش، با یکدیگر بودن است. این با یکدیگر بودن، امکان بنیادین خود را در سخن گفتن دارد و به واقع در با یکدیگر سخن گفتن» (Heidegger, 1924: 104). وجود انسان در زبان و به عبارت دقیق‌تر در تحقق با یکدیگر بودن است که نقش خود را باز می‌یابد؛ زبانی که با دیگران به اشتراک گذاشته می‌شود و به این ترتیب در فرایندی از تحقق زنده‌ای قرار می‌گیرد و به انسان‌ها مجال می‌دهد که خود و جهان خود را بفهمند. «با یکدیگر بودن به عنوان تعیین بنیادین وجود انسان، در ملاحظه‌ای نزدیک‌تر به لوگوس، به‌عنوان نحوه‌ای که در آن، انسان جهان خود را دارد، آشکار می‌شود (ibid: 56). از منظر هیدگر معنای جهان صرفاً از طریق زبان گشوده می‌شود. از این رو هیدگر بر این نکته اصرار می‌ورزد که لوگوس «رهیافت اصیل به جانب موجودات» را به دست می‌دهد (ibid: 40) و سخن گفتن نیز مبتنی بر «مفاهیم بنیادین» است، مفاهیمی که «امکان‌های بنیادین سخن گفتن با جهان» است (ibid: 41).

هیدگر برخلاف دیدگاه ذهن‌انگاران (مانتالیست‌ها) که فهم و گشودگی جهان و نیز دریافت‌های معنایی را مستقل از زبان ارزیابی می‌کنند و فرایند تفکر را محضاً نظری می‌دانند، بر این باور است که زبان و تفکر نسبتی بسیار تنگاتنگ دارند؛ تفکر به‌عنوان آنچه صبغه‌ای مفهومی دارد در زبان مفصل‌بندی می‌شود و سخن‌گفتن حاوی معنا نیز نیازمند فرایند تحقق تفکر است. به این ترتیب محتویات آگاهی همواره بر مبنای زبان انتظام می‌یابد و جهان نیز صرفاً از طریق زبان است که گشوده شده، در عرصه معنا و فهم قرار می‌گیرد. اساساً نمی‌توان از ساختار شیء به‌مثابه شیء^{۱۶} سخن گفت مگر اینکه آن را در عرصه‌ای عمیقاً وابسته به زبان ترسیم کنیم. طرز تلقی گزارندگی از زبان برخلاف منظری که برای زبان قائل به نقشی ابزاری یا نمایانندگی است، تفکر و جهان را وابسته به زبان می‌داند و نمی‌پذیرد که مضامین آن‌ها متعاقباً در کسوتی از عناصر زبانی صورت یابند. زبان زوایای گوناگون جهان را بر انسان می‌گشاید و مجال فهم آن‌ها را فراهم می‌آورد، در عین حال آدمی به‌واسطه زبان می‌تواند در فرایندی مبتنی بر هم‌سخنی به عرصه مفاهمه وارد شود. بنابراین چنین فرایندی در عرصه‌های متفرد و فرااجتماعی پدید نمی‌آید، بلکه همواره بر بستری از مناسبات اجتماعی صورت می‌بندد. در عرصه‌های انضمامی، به‌کمک با یکدیگر سخن‌گفتن فهم ما از جهان و از خود به دست می‌آید. از چنین توجهی به زبان درمی‌یابیم که فهم انسان از خود واز جهان پیوسته به تفسیر و تفسیرهای دیگر نیازمند است که برآمده از مناسبات حاصل مصاحبت^{۱۷} انسان‌هاست. کوشش برای فهم این مناسبات هر بار در عرصه فهم، دریافت و تفسیر دیگری را رقم می‌زند. هیدگر توجه می‌دهد که فهم اصیل ما از خود و از جهان، موکول به دست‌یازیدن به زبانی است که از ناحیه دیگران در عرصه میراث و فرادش^{۱۸} ما وارد شده است و ما نیز آن را با دیگران به اشتراک گذاشته‌ایم. این زبان مشترک پایه اصلی رهیافت ما را به جهان بنا می‌کند. صرفاً با رجوع به زبان است که روابط معنایی جهان، قوت و استحکام لازم را می‌یابند. زمینه‌ها و بسترهای پیدایش و دوام این معانی، مناسبات و مبادلات اجتماعی انسان‌ها است. هیدگر برای نشان‌دادن روابط تنگاتنگ سخن، مصاحبت و دازاین اشعار می‌دارد که انسان «در گفت‌وگو و در سخن‌گفتن دازاین حقیقی (غیرمجازی) خود را می‌یابد» (Heidegger, 1924: 108).

اگر سخنان هیدگر در وجود و زمان را با ملاحظه سابقه آن در درس‌گفتار ۱۹۲۴ ملاحظه کنیم، «گزارندگی هرروزینگی» ابعاد دامن‌داری می‌یابد. هیدگر با رجوع به سخنوری در اندیشه ارسطو می‌خواهد نشان دهد که فهم دازاین از خود و جهان‌ش، مرهون عمل اجتماعی و در چهارچوب موقعیت‌های انضمامی سخن‌گفتن است. سخنوری افزون بر اینکه طرح گزارندگی تفسیر دازاین از خود را پرثمر ساخته، فهم ارسطویی از زبان را در رهیافت پدیدارشناختی و گزارندگی بازخوانی کرده است. هیدگر در چنین بستری وجوه بازگشایی زبان از جهان، ابعاد تأسیسی زبان در عرصه جامعه و نیز عناصر مقوم زبان را در تکوین دازاین به‌خوبی برجسته ساخته و نشان داده است که مؤلفه‌های عملی در سخنان ردوبدل شده میان انسان‌ها، چه جایگاه ویژه‌ای دارند. نقد هیدگر از احاله‌هایی که زبان را به عرصه‌های نمایانندگی یا ابزار فرو می‌کاهند، بیشتر از هر جای دیگر خود را در این درس‌گفتار نشان می‌دهد. سخنوری در اینجا به‌منزله امکانی برای تأمل در خویشتن قلمداد شده است که مجال تفسیر دازاین انسان را از خویشتن به

نحو تفصیلی فراهم می‌آورد و آن را موضوعیت می‌بخشد. سخنوری مرجعی است که به واسطه آن می‌توان جهت‌گیری زبانی انسان در جهان و همچنین ساز و نهاد مصاحبت انسان‌ها را در صورت‌های مبتنی بر گفت‌وگو تبیین کرد. هیدگر از این ملاحظات نتیجه می‌گیرد که «سخنوری چیزی نیست جز رشته‌ای که در آن، تفسیر دزاین از خویشتن به نحو مؤکد و مصرح تحقق می‌یابد. سخنوری چیزی نیست جز تفسیر دزاین انضمامی یعنی گزارندگی خود دزاین» (Heidegger, 1924, 110).

وجه اختصاصی سخنوری در اندیشه هیدگر این است که نه از قبیل صنعت^{۱۹} به معنی مهارت و قابلیت و نه برابریستایی متعلق به عرصه‌ای معین است. سخنوری قوه‌ای بنیادین است که می‌تواند شماری از امکان‌ها را نشان دهد. امکان‌هایی ناظر به یک موضوع که در یک گفت‌وگوی جایگاه محوری دارند. سخنوری محملی برای پروراندن واکنش‌هایی مناسب است که در مواجهه‌های برآمده از معیت و هم‌زیستی انسان‌ها می‌تواند در حالی که ناظر به موضوع و وضعیت^{۲۰} است، عرصه مناسبی برای تعامل انسان‌ها فراهم آورد. «سخنوری توانمندی برای تماشا»^{۲۱} و به‌واقع دیدنی درباره چیزی معین^{۲۲} هر بار در آنچه خود را دقیقاً در موقعیتی معین از باهم‌بودن عرضه می‌دارد، آن چیزی که ناظر و حامی موضوعی‌ای است که مورد گفت‌وگو و مذاکره است» (ibid: 117). جالب توجه است که در سنت فلسفی فرهنگ ما نیز خطابه و مؤلفه‌های آن (استدراجات) در تربیت نفوس مردمان مورد تأکید قرار گرفته است. ابن سینا در *مقامات العارفین* یادآور شده است که آدمی برای وصول به نفس مطمئنه در کنار عبادات و الحان خوش، لازم است خود را در معرض سخنوری‌های مناسب قرار دهد. خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح ویژگی‌های خطیب و کلام خطیب به چند نکته اشاره می‌کند: نخست اینکه خطیب انسانی وارسته و عامل به سخنانش باشد و دیگر نکات وی در خصوص سخن خطیب است که باید بلیغ، سریع‌التأثیر و متناسب با احوال مخاطبان باشد (للنعمات تأثیرات مختلفه فی النفس) (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۳ و ۳۸۴) استاد محمود شهبابی، مؤلف رهبر خرد نیز با اشاره به همین موضوع یادآور شده‌اند که می‌توان به اقتضای شرایط مجلس از پرده‌های موسیقی و الحان مناسب نیز استفاده کرد. چنان‌که برای غلبه بر خشم می‌توان از پرده‌های بوسلیک و شاپوری و برای غلبه بر غم از پرده حسینی استفاده کرد (شهبابی، ۱۳۶۴: ۳۵۳ و ۳۵۴).

غایت سخنوری این است که آگاهی و اندیشه‌ای را شکل دهد که در این تنوع و گسست اشیاء در زندگی روزمره، نوعی جهت‌گیری در اختیارمان بگذارد تا با استمداد از آن بتوانیم احاطه لازم را برای گذراندن زندگی پیدا کنیم. چنین فرایندی برای اینکه بتواند عقایدی را بر وفق زیست‌جهان انسان‌ها پدید آورد، به مبادله‌های زبانی نیاز دارد. در اینجا سخنوری بیشتر از آنکه آموزه هنر ناظر به شکل‌دهی اجزای سخن تلقی شود، به براهین و زمان مناسب عرضه آن‌ها توجه دارد. بدین ترتیب، هیدگر صرفاً نسبت تقویمی میان کیش (دکسا) و سخن (لوگوس) را مدنظر قرار نمی‌دهد، بلکه علاوه بر آن شرایط مفاهمه و همراهی میان انسان‌ها نیز برجسته می‌شود. گفت‌وگوهای مشترک موجب تعدیل آرا و نظرگاه‌های متمایز می‌شود. هیدگر توانمندی برآمده از این گفت‌وگوها را چنین وصیف می‌کند:

«گرچه می‌توان از نوعی ثبات و پایداری در دکسا و کیش سخن گفت، اما می‌توان درباره آنچه دیدگاه و باوری در خصوص آن داریم، همچنان به گفت‌وگو پردازیم. در مسئله دکسا می‌توان برای باور دیگری هم احتمال قائل شد. معنا در دکسا این است که پرونده بحث درباره آن باز است. در مقابل، گفت‌وگو و مذاکره در خصوص لوگوس پیوسته مکمون و نهفته است. موضوع به عرصه زبان درآوردن^{۳۳} کاری است که برای انجام‌دادن آن در دکسا همواره آماده‌ایم. دکسا دقیقاً آن چیزی است که با یکدیگر سخن گفتن از بطن آن رشد می‌کند و پویایی و قوه آن از درون چنین بستری برمی‌خیزد، در عین حال دکسا موضوع مذاکره و مفاهمه را به دست می‌دهد. از این رو دکسا خاک، سرچشمه و محرکی است که با یکدیگر سخن گفتن را به پیش می‌راند، به گونه‌ای که حاصل مذاکرات و مفاهمه نیز خود دیگر بار خصلتی از نوع دکسا می‌یابد و از همان کارکرد دکسا برخوردار می‌شود. دکسا آن حاکم و آن راهبر بایکدیگر بودن در جهان است» (Heidegger, 1924: 151).

هیدگر خصیصه گفت‌وگویی و شأن فعلی، عملی^{۳۴} زبان را مورد توجه قرار می‌دهد. دکسا به منزله پایه‌ای از سنخ زیست‌جهان ماست که مجال سخن گفتن را فراهم می‌کند. اصولاً در عرصه دکسا پیشاپیش نوعی پیش‌فهم در خصوص موضوع مذاکره و مفاهمه شکل گرفته است. در عین حال آنچه در مرحله پایانی گفت‌وگو، مذاکره و مفاهمه حاصل می‌آید، خود دکسای جدیدی است که می‌تواند در جایگاه عزیمت‌گاه دیگری، گفت‌وگوهای تازه‌ای را برسازد. رابطه میان دکسا و لوگوس فرایندی پیوسته باز و در جریان است که هیچ‌گاه نمی‌توان پایانی را برای آن در نظر گرفت و هر دو، ضمن بهره‌مندی از ادعای اعتبار خاص خود، در جریان گفت‌وگوها حضور دارند. در گفت‌وگوهای ناظر به زیست‌جهان انسان‌ها، همواره می‌توان با شرایطی مواجه شد که گفت‌وگو به گونه‌ای دیگر مشاهده شود و دیگر بار در صورتی جدید موضوعیت یابد و البته در همه این موارد رجوعی به دیدگاه‌هایی صورت گیرد که شاید از منظر طرفین گفت‌وگو مسبوق به صورتی متصلب و رسوب‌یافته باشد. هیدگر بر این باور است که دکسا، چیزی جز «آگاهی از زندگی خویشتن نیست» (Heidegger 1924, 138).

وجه سلبی سخنوری از منظر هیدگر

هیدگر با تدقیق زیاد وجه اختصاصی دکسا را در برابر دیگر صورت‌های رهیافت ما به جهان توضیح می‌دهد. وی در کنار این رویکرد از چند رهیافت دیگر مبتنی بر علم^{۳۵} و مخیله^{۳۶} نام می‌برد. او بر این باور است که دکسا بر مبنای توانمندی متغیر درونی‌اش، بستر و زمینه‌های مناسبی را برای فهم ما از خود و جهان فراهم می‌کند. دکسا جهت‌مند بودن اصیل باهم بودن در جهان^{۳۷} است؛ می‌توان گفت که دکسا جهت‌مند بودن اصیل باهم بودن معدل و متوسط است (ibid: 151). آن گونه که در این نقل قول اخیر ملاحظه شد، عنصر معدل در دکسا متضمن چالشی در گزارندگی هر روزیگی هیدگر است، زیرا بایکدیگر سخن گفتن نه تنها مشعر به امکانی بینادین است، بلکه در عین حال متضمن «خطری بنیادین» برای از خود به درآمدن و اگزیستنس (تقرر ظهوری) انسان است.

«اگر سخن‌گفتن، امکان اختصاصی دازاین است که او در آن [زندگی‌ش] را می‌گذراند و فی‌الواقع زندگی انضمامی و غالب خودش را، پس دقیقاً همین سخن‌گفتن متضمن امکان دیگری نیز است؛ امکانی که دازاین در آن گرفتار می‌آید. دازاین در تمایلی خاص، در آنچه نزدیک‌ترین است و در آنچه باب روز^{۲۸} است، در وراچی مستحیل می‌شود و می‌گذارد که از ناحیهٔ مسائلی از این قبیل راهبری شود، مستحیل شدن در این فرایند زندگی، در جهان، در آنچه معمول و متعارف است. این گرفتارآمدن در جهان دازاین، در جهانی که در آن زندگی می‌کند، خود برای یونانیان از راه زبان تبدیل به خطری بنیادین برای دازاین شد» (ibid: 108).

هیدگر این نکته را نیز دریافته است که سخن‌گفتن در سیاق کیش‌ها^{۲۹} متضمن این خطر است که دکسا، فهم اصیل و غیرمجازی انسان از خود را تحت‌الشعاع قرار دهد. هیدگر پیش از این در یک طرز تلقی ایجابی یادآور شده بود که دکسا شرط امکان تمایل اصیل دازاین به خویش‌تن است و به‌واسطهٔ آن جهت‌گیری دازاین به جهان‌ش به دست می‌آید.

«فرد منتشر بیانی از چند و چون انسان در هرروزینگی است و حامل خاص فرد منتشر خود زبان است. فرد منتشر احاطه و حاکمیت خود را در زبان دارد» (Heidegger, 1924: 64).

گشودگی اجتماعی جهان بر دازاین کاری است که زبان آن را به انجام می‌رساند، با زبانی که اینک می‌توان آن را با یکدیگر سخن‌گفتن هم نامید. در این زبان خطری پنهان نیز جای دارد، مصادره‌شدن به تمایل تفسیری خاصی که از پیش حاکمیت یافته است. هیدگر متوجه این خطر شده است که در خصیصهٔ عمومی زبان، می‌توان نشانه‌هایی را از نظرگاه‌ها و پندارهای «دیگران» یا همان صورت بی‌نام‌نشان فرد منتشر دید که اجازهٔ همراهی و هم‌سخنی می‌یابد. هیدگر توجه می‌دهد که حضور فرد منتشر چه مخاطراتی را برای وجه مشترک زبان پدید می‌آورد. از منظر هیدگر تفسیر و تفصیل سخنانی که هرکدام مدعی اعتبار خاص خودند، صورتی از هم‌زیستی را در میان آدمیان پدید می‌آورد که به‌رغم صورت‌هایی از اختلاف و منازعه، نتایج سازندهٔ مشترکی دارد. هیدگر پیوسته به این موضوع توجه دارد که زبان می‌تواند در دام عرصهٔ عمومی^{۳۰} گرفتار آید و جهات متنوع خود را تحت جفای یک‌دست‌سازی فرد منتشر یا خفقان ناشی از سیاست‌های ایدئولوژیک از دست بدهد.

همهٔ این موانع، دازاین را از وصول به جنبه‌های «اصیل» وجودش بازمی‌دارند؛ یعنی امکان‌های بی‌واسطه‌ای که مشخصاً به خود او مربوط‌اند و تحت تأثیر گفتمان‌های عرصهٔ عمومی در قالب‌های کلیشه‌های مد روز که معانی و صورت‌های زبانی خود را عرضه می‌کنند، قرار می‌گیرند. اکنون می‌بینیم که هیدگر در تبیین وجه بازگشودگی جهان از رهگذر زبان که بیانی از شأن اجتماعی زبان است، به‌تدریج عنصری ارزش‌گذار را وارد می‌کند که مانع مصادره‌شدن زبان از ناحیهٔ عرصهٔ عمومی یا فرد منتشر می‌شود. ما همواره با این مخاطره مواجهیم که در دکسای هرروزینگی، گرایش‌های مسئله‌سازی که ناظر به شرایط متوسط و معدل‌اند، رابطهٔ اصالت را با دازاین و خویش‌تنش مختل سازند. هیدگر پیش از

این پیوسته قدرت معیارگذار و برهانی موقعیت‌های سخن‌گفتن و اصحاب سخن را که می‌توانند در عرصه عمومی تأثیرگذار بوده، در شکل‌دهی آن سهمی داشته باشند، برجسته می‌ساخت، اما اکنون وجهی سلبی را نیز مدنظر قرار می‌دهد. وی هشدار می‌دهد که در پشت دکسا، پیوسته فرد منتشر کمین کرده است.

«دیگران» در پشت حاکمیت دکسا سنگر گرفته‌اند، دیگرانی که به طور خاص تعیینی ندارند و نمی‌توان آن‌ها را تعریف کرد؛ از آن‌ها با «می‌گویند» نام می‌برند، بسیار توانا، سرسخت و قاهر. آن‌ها در خود دکسا خانه گرفته‌اند» (ibid: 151).

دازاین باید خویش را از قهر فرد منتشر برهاند و خود را به شکلی اصیل و آزاد از حاکمیت عرصه عمومی دریابد. بنابراین عجیب نیست که هیدگر در مواضعی، جنبه سلبی سخنوری را برجسته می‌سازد و از این حیث بیشتر به نقد افلاطون از سوفیست‌ها نزدیک می‌شود تا به تأملات ویژه‌ای که در خصوص ارسطو داشته است. هیدگر که در وهله نخست، سخن را به‌عنوان امکان بنیادین دازاین انسانی در ساز و نهاد اجتماعی و مدنی خود، تعریف کرده بود و آن را مستعد این می‌دانست که موجب دریافت اصیلی از فرد و جامعه شود، اینک به تدریج وجه دیگری را یافته است، به‌گونه‌ای که می‌توان آن را قوه‌ای برای عدم اصالت هم ملاحظه کرد. در شرایطی، حاکمیت و قهر دکسا می‌تواند مانع بازایی دازاین شود. با یکدیگر سخن‌گفتن می‌تواند صبغه‌ای از نوع وراجی و حرف و حدیث پیدا کند و موجب تقویت استبداد فرد منتشر شود. به نظر می‌رسد گزارندگی سخنورانه روزمرگی، بستر مناسبی برای اقدام بعدی هیدگر در خصوص پروراندن گزارندگی مبتنی بر هستی‌شناسی بنیادین نیست. ازاین‌رو جای تعجب نیست که در وجود و زمان کمتر با فهم ایجابی و مثبت در خصوص عرصه عمومی مواجه می‌شویم.

به طور خلاصه می‌توان گفت که هیدگر با بهره‌مندی از ابزارهای گزارندگی، موضوع سخنوری را در فلسفه ارسطو تحلیل کرده است تا دلالت «اصیل» آن - یعنی گزارندگی روزمرگی - را ذیل هم‌بودی با ساز و نهادی زبانی و در مناسبات انضمامی حاصل باورهای جاری - یعنی دکسا - در جامعه مدنظر قرار دهد. این منظر به تدریج در جریان تحقق پروژه وجود و زمان که مبتنی بر تحلیل دازاین است، رنگ باخت، زیرا مانعی بر سر راه تحقق امکان‌های خاص دازاین فرد بود و صورتی از معنابخشی را شکل می‌داد که در این جهت فاقد کارایی لازم بود. هیدگر در رجوع به سخنوری دو موضع سلبی و ایجابی اختیار کرده است، اما سرانجام به تدریج موضع سلبی وی - که عموماً ریشه در وجود و زمان دارد - ثقل بیشتری یافته است و سمت و سویی را دنبال کرده است که در آن بسترهای مناسبی برای سخنانی عاری از علایق فرد منتشر و حرف و حدیث‌های «دیگران» فراهم شده است.^{۳۱}

نسبت گزارندگی و سخنوری در اندیشه گادامر

هانس گئورگ گادامر که درس‌گفتار ۱۹۲۴ هیدگر را در دوران دانشجویی‌اش در شهر ماربورگ شنیده بود، در اثر اصلی خود موسوم به *حقیقت و روش*^{۳۳} (۱۹۶۰) به رابطه تاریخی میان سخنوری و منطق گزارندگی پرداخته است. آن گونه که گادامر گزارش کرده است سخنوری با سبک و سیاق بشرانگاره‌اش زمینه‌هایی را برای اصلاحات در تفسیر انجیل و گزارندگی متفکران پروتستان پدید آورد. گادامر بر این باور است که با ملاحظه این سابقه تاریخی می‌توان روند استقلال علوم انسانی را آن گونه که مبادی آن در اندیشه‌های شلایرماخر، متأله پروتستان (۱۸۳۴-۱۷۶۸)، و دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳) شکل گرفته است، دریافت. کلاوس دکهورن^{۳۳} در معرفی و نقد مفصلی که بر *حقیقت و روش* گادامر نوشته است، نشان می‌دهد که گادامر در تألیف این کتاب بارها نسبت میان سخنوری و گزارندگی را مدنظر قرار داده است (Dockhorn, 1966). در دیگر مقالات گادامر مانند «سخنوری، گزارندگی و نقد ایدئولوژی»^{۳۴}، سخنوری و گزارندگی^{۳۵} و نیز منطق یا سخنوری؟^{۳۶} که میان سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۶ نوشته شده‌اند، رابطه میان سخنوری و فهم در مرکز توجه گادامر قرار گرفته است. این آثار که در جلد دوم از مجموعه آثار گادامر در کنار هم قرار گرفته‌اند، نیز روابط سازنده میان این دو را به تفصیل توضیح داده‌اند.

تأملات گادامر در خصوص نسبت میان سخنوری و گزارندگی، عمدتاً مبتنی بر سه مبدأ اساسی است: مسئله واقع‌بودگی دازاین که به‌مثابه بستری اولیه دیگر شاخصه‌های زندگی او را شکل می‌دهد؛ آنچه به‌عنوان پیش‌ساختارها در تکوین فرایند فهم دخیل‌اند و سرانجام «زبان‌مندبودن عام رفتارها و نسبت‌گرفتن‌ها آدمی در قبال جهان» (Gadamer, 1967: 232). این معیار سوم را نیز با رجوع به آرای هیدگر می‌توان به صورت روشن‌تری دریافت. مسئله حیث‌زبانی عام نسبت‌گرفتن‌های دازاین با موجودات که هر بار مبتنی بر فهم است، ریشه در کلیت معنایی^{۳۷} جهان به‌منزله چیزی به‌عنوان چیزی دارد که در قلمرو زبان حاصل می‌آید (Grondin, 2013). گشودگی جهان، به‌عنوان روابط و مناسبات معنایی برای گزارندگی فلسفی که کانون توجه خود را معطوف به شرایط فهم می‌کند، در پوشش و صبغه‌ای برآمده از زبان ریشه دارد. گادامر این نسبت را به تفصیل در *حقیقت و روش*، آنجا که به وجه عام گزارندگی می‌پردازد، در کمال صراحت بیان می‌دارد.

«وجودی که می‌تواند فهمیده شود، زبان است. تو گویی پدیدار گزارندگی در اینجا، عمومی‌بودن خود را بر ساز و نهاد وجودی که فهمیده شده، باز پس می‌افکند. بدین ترتیب که همان را در معنایی عام به‌عنوان زبان تعین می‌بخشد و ربط اختصاصی خود را به موجود به‌عنوان تفسیر. بدین ترتیب نه فقط از زبانی از نوع هنر سخن نمی‌گوییم، بلکه از زبان طبیعت سخن می‌گوییم و اساساً از زبانی که اشیاء را هدایت می‌کند» (Gadamer, 1960: 478)

گادامر در اینجا روشن ساخته است که در بطن هر برابریستا و در ضمن فرایند تحقق هرگونه فهمی، وجهی زیبایی خانه دارد. از منظر گادامر تأمل در خصوص زبان‌مندی عام، مرهون تأمل در دو عرصه گزارندگی و سخنوری است. گادامر این آگاهی مرکزی را در خصوص رابطه نزدیک میان گزارندگی و سخنوری چنین برجسته می‌کند:

«اینک درمی‌یابیم که سخنوری و گزارندگی عمیقاً در یک نکته خویشاوندند: توانایی سخن‌گفتن مانند توانایی فهمیدن، قابلیت‌هایی طبیعی هستند که می‌توانند بدون کاربرد آگاهانه قواعد هنری به تربیتی تام و تمام دست یابند» (Gadamer, 1976a: 280).

گادامر ذیل سخنوری «نظریه‌های صرفاً ناظر بر صورت‌های سخن یا ابزارهای متقاعدکردن» (Gadamer, 1967: 234) را نمی‌فهمد، بلکه مشابه با فهم، قابلیت از انسان را مدنظر قرار می‌دهد که خود را به صورت توانایی بنیادین فهم انسانی از جهان، در عملی که مبتنی بر زیست‌جهان، کارآمد و مؤثر است، نشان می‌دهد. حتی اگر در جریان سنت، گزارندگی و سخنوری به‌عنوان آموزه هنری فهم یا آموزه هنری سخن‌گفتن، مطرح شده و مجموعه‌ای از قواعد شامل را پروراندند، این خود، از منظر گادامر حاکی از اولویت عمل و بعد بنیادی توانایی سخن‌گفتن و توانایی فهمیدن است. گادامر بر این باور است که آدمی در وهله نخست از راه فهم و سخن است که نسبتی را با هم‌جهان^{۳۸} و جهان پیرامون^{۳۹} برقرار می‌کند. فهم، خویشتن را از رهگذر این مناسبات به دست می‌آورد. افزون بر این مشابهت‌ها، گادامر توجه می‌دهد که هم در سخنوری و هم در گزارندگی با مؤلفه‌ای خلاقانه سروکار داریم.

«فهم معنای یک متن، به‌منزله تولید مستقلی است که بیشتر هم‌تراز سخن‌گفتن است تا رفتاری که یک مستمع محض دارد. بدین ترتیب می‌توان چنین گفت که ابزارهای نظری هنر گزارندگی، به میزان قابل توجهی، مرهون سخنوری‌اند» (Gadamer, 1967: 236).

از این اشارات می‌توان دریافت که فهم، نشان‌دهنده واکنشی منفعلانه و دست دوم نیست، بلکه مانند سخن، نوعی تبیین معنا است. دقیقاً با خواندن یک متن است که از آن خود ساختن سازنده یک متن تحقق می‌یابد. مجموعه قواعد نظری گزارندگی بر مبنای قواعد ناظر به سخنوری‌های مؤثر و کارآمد^{۴۰} از یک سو و قواعد معطوف به دلالت‌ها و معانی متون از سوی دیگر، پدید می‌آید و این همان کاری است که در سنت گزارندگی پروتستان‌ها به‌وسیله ملانگتون و فلاکیوس پیش‌گفته صورت گرفته بود (Vgl. Gadamer, 1976b). گادامر برای نشان‌دادن این خویشاوندی درونی به نمونه‌هایی مانند فهم موضوع متن^{۴۱} و چگونگی انتظام‌بخشی به اجزاء یک متن اشاره می‌کند، تا نشان دهد که راهبردهای انحاء خوانش در گزارندگی، ریشه در بصیرت‌های بنیادین سخنوری دارد (Vgl. Gadamer, 1976a: 281-286).

موضوع در سخنوری و گزارندگی آن چیزی است متقاعدکننده^{۴۲}؛ یعنی آنچه مجال مساهمت با دیگران را فراهم می‌کند و در عین حال قابلیت اشتراک‌گذاری با آن‌ها را دارد و امکان می‌دهد دیگران در زمینه درک و تفاهم با آن، گرد هم آیند. در این هنگام سخنوری و گزارندگی نه تنها به ابعاد اجتماعی بنیادین وجود انسان توجه می‌کنند، بلکه راه خود را از حیث موضوع و روش از «ادعاهای برهانی و یقینی علوم» جدا می‌کنند [Gadamer, 1967: 236]. ابعاد معطوف به زیست‌جهان و بهره‌مند از عمومیت که هم در شمار ویژگی‌های فهم و هم از جمله اختصاصات سخن است، عناصر بنیادین گشودگی جهان را به نمایش می‌گذارند و بدین ترتیب انسان را به عنوان انسان، در مراتبی بنیادی‌تر می‌بینند. می‌توان دریافت که قصد گادامر این نیست که از علوم طبیعی بدگویی کند، بلکه مترصد است ادعاهای مطلق‌گرایانه آن‌ها را مردود اعلام کند. گادامر در این باره می‌نویسد:

«در هر جایی که به سبب روندهای اندازه‌گیری و منطق، کوری^{۴۳} پدید می‌آید، واقعیت کوری در خود این دانش‌ها نیست، بلکه در این است که این دانش‌ها خود را مطلق و کلی می‌انگارند» (Gadamer, 1997: 292).

گادامر با تبیین خویشاوندی سخنوری و گزارندگی، با جهت‌گیری‌های بنیادین معطوف به امور عقلی وداع نمی‌کند و در عین حال نمی‌خواهد خود را در جرگه منتقدان اصالت عقل قرار دهد، بلکه قصد اعلان این نکته را دارد که «قلمرو برهان‌های متقاعدکننده» (Gadamer, 1971: 273) گستره‌ای بسیار فراتر از عرصه‌های منطق و علم دارند. به این ترتیب، گادامر با تبیین جهت‌گیری‌های اجتناب‌ناپذیر ناظر بر جهان، زمینه مساعدی را برای مواجهه و مراوده نظری فراهم می‌کند، زیرا علوم پیوسته به روابط معنایی قابل فهم و مشارکت‌پذیر نیازمندند. گزارندگی و سخنوری زمینه‌های تأسیس رهیافت‌های علمی را به جانب موجودات در زیست‌جهان انسان‌ها تأمین می‌کنند.

مؤلفه قهری و خشن سخنوری که گادامر قصد انکار آن را ندارد و حتی در موضعی وجود آن را مورد تأکید قرار داده است، ناشی از خصلت عمل اجتماعی است که برآمده از بازی متقابل میان قوه نطق آدمی و عرصه اجتماعی است (Vgl. Gadamer 1971, 273f). گادامر برخلاف هیدگر، از وابستگی سخنوری به عناصر اجتماعی فاصله نمی‌گیرد، بلکه صرفاً مؤلفه‌های تکوینی آن را که رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر با جوامع انسانی دارد مدنظر قرار می‌دهد و البته ابعاد سیاسی مسئله زبان و فهم را بر مبنای منظومه‌های قدرت به تفصیل بررسی نمی‌کند.

گادامر میان سخنوری و گزارندگی تمایزی بنیادین نمی‌بیند، بلکه پیوسته بر پیوند متقابل تنگاتنگ میان آن دو تأکید می‌ورزد: «وجوه سخنوری و گزارندگی در همه عرصه‌های زبانی انسان نفوذ می‌کند. اگر در مناسبات میان انسان‌ها تفهیم^{۴۴} و تفاهمی^{۴۵} نبود، خطیب و هنر سخنوری هم نبود، اگر فهم کسانی که در «گفت‌وگو چنین مجالی می‌یابند» وجود نداشت و اگر تفاهم میان کسانی که «یک‌گفت‌وگو هستند نمی‌بود»، دیگر تکالیف گزارندگی موضوعیت نمی‌یافت» (Gadamer, 1967: 238). از این بند چنین برمی‌آید که گادامر قائل به وابستگی متقابل سخنوری و گزارندگی است. در عین حال نمی‌توان این نکته

را فروگذار دارد که این رابطه کاملاً متقارن نیست. در این بند به‌ویژه می‌توان دید که گادامر به گزارندگی اولویت داده و عمومیت بیشتری را برای فهم قائل شده است.

در هر تفهیم و تفاهمی گفت‌وگو و جدالی (دیالکتیکی) در جریان است. هنر گفت‌وگو در این است که میان اطراف گفت‌وگو مفاهیم مشترکی^{۴۶} شکل گیرد. هر گفت‌وگویی روح و حقیقت خاص خود را دارد، به این معنی که روند گفت‌وگو در اختیار سخنگویان این گفت‌وگوها نیست. فهم میان من و دیگران از راه تفهیم و تفاهم و در بستر جامع زبان صورت می‌گیرد. شرط گفت‌وگو این است که من راهی به درون هم‌سخنم بیابم تا حق نهفته در باور او را برآورده کنم. زبان - از نگاه گادامر - عاملی است که به درجه‌ان بودن ما تحقق می‌بخشد، به‌گونه‌ای که قوام تمام ساختارهای جهان ما مرهون آن است. گادامر در این باره می‌نویسد: «ما رشد می‌کنیم، ما با جهان آشنا می‌شویم، ما با انسان‌ها آشنا می‌شویم و سرانجام با خود آشنا می‌شویم، آن‌هم از این راه که سخن می‌گوییم». باور گادامر این است که ما در همه افکار و شناختن‌های خود، تحت تأثیر تفسیر زبانی خود از جهانی هستیم که در آن سر برآورده‌ایم. به میزانی که حضور زنده این زبان بیشتر است، آگاهی ما نسبت به نقش آن کمتر است. از راه زبان جهانمان را توصیف و تشریح می‌کنیم و به‌کمک آن حد و حدود تفکر ما معین می‌شود (Gadamer, 1967).

در تلقی گادامر خطابه با «حس مشترک»^{۴۷} انسان‌ها سروکار دارد. به عبارت دیگر مخاطب خطابه‌ها انسان‌ها هستند، در حالی که حس مشترک آن‌ها بیدار و مورد توجه است. این حس مشترک «جنبه مشترک میان افراد یک گروه، یک قوم، یک ملت یا تمام ابناء بشر را تشکیل می‌دهد. به همین سبب، پرورش این حس مشترک، نقش تعیین‌کننده‌ای برای زندگی دارد» (Gadamer, 1966: 38). حس مشترک «برخلاف حواس به محیط اجتماعی بازمی‌گردد، در حالی که سایر حواس، ما را با اشیاء مرتبط می‌سازند. حس مشترک روابط ما را با اشخاص راهبری می‌کند» (Gadamer, 1966: 40). نویسنده حس مشترک را نقطه تعادل انسان می‌داند و با اشاره به دیدگاه‌های یک متفکر فرانسوی، یعنی آنری برگسن، یادآور می‌شود که حس مشترک حد میانه‌ای برای عقل‌گرایی افراطی علمی از یک‌سو و آرمان‌گرایی بلند و بالای فلسفه از سوی دیگر است (Gadamer, 1966: 43). گادامر یادآور می‌شود که واژه حس مشترک نزد اوتینگر متفکر آلمانی (۱۷۸۲-۱۷۰۲) به قلب^{۴۸} ترجمه شده است. «پدران بدون برهان و استدلال هم این احساس را دارند که باید به فرزندان خود رسیدگی کنند: عشق استدلال نمی‌کند، بلکه اغلب برخلاف رأی عقل به‌رغم ملامت‌ها دل را می‌برد» (ibid: 42). گادامر با مراجعه به نظریه‌های اوتینگر در توصیف بیشتر حس مشترک می‌نویسد: «حس مشترک در عوض قطعه‌قطعه کردن قهرآمیز طبیعت به‌واسطه تجربه و محاسبه، تطور طبیعی از بسیط به مرکب را بیان قانونی کلی برای توسعه و بسط خلقت الهی و هم‌پای آن روح انسان می‌بیند». اوتینگر حس مشترک را «اثر حضور خداوند» در میان ما می‌داند. «عقل غالباً بدون خداوند نیز از طریق قواعدش بر خود حکمرانی می‌کند، اما حس [مشترک] همیشه حکمرانی‌اش با خداوند است. همان‌طور که میان طبیعت و صناعت فرق هست، حس و عقل نیز تفاوت دارند. خدا در طبیعت در جریان رشدی هم‌زمان عمل می‌کند که به یکسان در

تمامی چیزها منتشر می‌شود، در حالی که صنعت با جزیی از اجزاء آغاز می‌کند. حس، مقلد طبیعت است و عقل، مقلد صنعت» (ibid: 45). گادامر در همین سیاق به ویکو نیز استناد می‌کند. در تلقی ویکو حس مشترک در تمام انسان‌ها وجود دارد و همه در زندگی خویش از آن استفاده می‌کنند. این حس دارای کلیتی انضمامی است که صرفاً بر کلیت انتزاعی عقل تکیه ندارد، همه افراد از آن برخوردارند و می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. به همین دلیل، ویکو معتقد است که فرد حکیم در عهد باستان همانند عصر مدرن، فقط به «عقل سوپژکتیو» دکارتی بسنده نمی‌کرد، بلکه با حس مشترک و با تکیه بر خطابه و فن سخنوری به کاوش و بیان حقیقت می‌پرداخت و از این رو علم خطابه مورد توجه وی قرار گرفت. گادامر درباره نگرش ویکو می‌گوید: «ویکو علم خطابه^{۴۹} قدیم را به‌عنوان مکملی در کنار علم نقادی^{۵۰} مکتب دکارتیان قرار می‌دهد. خطابه (طوبیقا) صنعت و هنر یافتن دلایل است و به کار پروراندن حسی برای آنچه قانع‌کننده است، می‌آید؛ حسی که به نحو غریزی^{۵۱} و به اقتضای زمان^{۵۲} عمل می‌کند و به همین جهت، علم نمی‌تواند جای آن را بگیرد» (ibid: 39).

به طور خلاصه می‌توان گفت که گادامر برخلاف هیدگر چالش کمتری را میان دو عرصه سخنوری و گزارندگی می‌یابد و در این موضوع به سنت غنی سخنوری در تاریخ فرهنگ اروپا رجوع می‌کند. وی در این مراجعه صرفاً به ارسطو اکتفا نمی‌کند، بلکه در کنار استفاده از گفتارهای ایجابی افلاطون و ارسطو در این موضوع، به سنت تفسیری پروتستان از کتاب مقدس نیز توجه دارد. وی در این حوزه بیش از دیگران به مالانکتون و فلاکیوس می‌پردازد که از سنت سخنوری به‌خوبی برای تثبیت و تقویت شیوه گزارندگی بهره برده‌اند. دو جریان موازی سخنوری و گزارندگی، مؤلفه‌های سازنده و فعالی را برای هنر سخن‌گفتن و هنر فهم به ارمغان آورده‌اند. هم گزارندگی و هم سخنوری عمومی‌بودن و شمول زبان را پیوسته مدنظر داشته‌اند، زیرا هم در فهم و هم در سخن، وساطت زبانی معانی، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند، به‌گونه‌ای که تمام عرصه‌های درجهان‌بودن انسانی را در بر می‌گیرند. از همین منظر است که گادامر نقد خویش را متوجه ایدئال‌های روشی علوم و نگاه احاله‌گرایانه ذاتی آن‌ها می‌کند که مدعی بهره‌مندی از روشی منحصربه‌فرد در پژوهش‌های علمی‌اند. گادامر بر این باور است که در این فرایند مطلق‌انگاران، قدرت و اجبار سخن متقاعدکننده، مدنظر قرار نگرفته است. قوه نطقی که ناظر به موقعیت و مراودت میان انسان‌ها و مبتنی بر زیست‌جهان آن‌هاست، پیوسته مترصد اثبات خود است. گزارندگی و سخنوری یا همان فهم و سخن، همواره همراه هم‌اند و لازم است از حیث نسبی متقابل و سازنده مدنظر آیند. وابستگی موضوع فهم به زبان و به نفوذ راهبردی و در عین حال بهره‌مند از قوه خشونت سخنوری، در آرای گادامر کمتر ادامه یافته و ابعاد سیاسی آن در گزارندگی گادامر چندان فریه نشده است. پرداختن به این مسئله در حلقه پیرامونی اندیشه‌های هیدگر و با رجوع به سابقه اندیشه سیاسی در یونان و رم، از سوی هانا آرننت دنبال شده است (Arendt, 1958).

طرز تلقی ریکور از سخنوری ارسطو بر مبنای نظریه‌ی استعاره

ریکور در کتاب *استعاره زنده*^{۴۳} که در سال ۱۹۷۵ منتشر شد، نحوه تلقی خود را از استعاره در معنای سنتی آن بر مبنای دو اثر ارسطو - یعنی شعر (طوبیقا) و سخنوری (ریطوریقا) - تبیین کرده است. در نگاه ارسطو شعر حوزه کاربرد استعاره است و جایز نیست از عناصر استعاری در قلمرو استدلال و منطق استفاده کرد.

«باید جانب انصاف را نگاه داریم و نخواهیم سخنان را با استمداد از چیزی جز واقعیات برهنه به اثبات رسانیم [...] با این همه [...] هستند چیزهای دیگری که به سبب نقائص شنوندگان تأثیری اساسی در نتیجه می‌گذارند [...] البته نه با آن اهمیتی که مردم می‌پندارند. همه این‌گونه فنون خیال را تحریم می‌کنند و غرض از آن‌ها مسحور کردن شنونده است. هیچ‌کس هنگام آموزش هندسه زبان فاخر به کار نمی‌برد» (Rhetorik; 3. Buch, 1410 a).

در طرز تلقی ریکور با آورده اصیلی در خصوص نظریه گزارندگی استعاره مواجه می‌شویم که در آن قوت انفجاری و خلاقیت استعاره‌های زنده مورد توجه قرار گرفته است. ریکور در چهارچوب مواجهه با تعاریف کلاسیک استعاره، به دو جنبه چالش برانگیز سخنوری در اندیشه ارسطو توجه می‌دهد و مترصد است جایگاه ارزشی این نوشته ارسطو و تأثیر آن را مدنظر قرار دهد و در عین حال، درباره رابطه میان سخنوری و فلسفه نیز اظهار نظر مشخصی را مطرح سازد. ریکور بر این باور است که نباید تلقی ارسطو از سخنوری را به «نظریه شیوه سخن گفتن» احاله کرد (Ricoeur, 1975: 13)، بلکه لازم است با تحدیدی بنیادین، تمایز آن را با فلسفه و مشخصاً جدال (دیالکتیک)، نظریه‌های ناظر به استدلال و برهان و منطق نشان داد. با چنین ملاحظاتی است که محتویات سخنوری برجسته می‌شود و با تکیه بر آن می‌توان رابطه مفاهیمی چون متقاعدشدن و احتمال را در سنت فرهنگی یونان باستان روشن ساخت و در عین حال به جایگاه سخن ناظر بر موقعیت و غایت پرداخت که در آن عناصری از حضور مخاطبان و ساختارهای مبتنی بر گفت‌وگو نیز حضور دارند. احاله سخنوری به قسمی از اقسام صناعات که در تعاریف پسارسطویی به آن تحمیل شده است، آن را به «رشته‌ای جدا افتاده و عاری از محتوا» (ibid: 37) تبدیل کرد و شرایطی را برای «مرگ سخنوری» رقم زد (ibid: 14). در عین حال تعریف ارسطو از سخنوری، چنین زمینه‌ای را مهیا کرده بود، زیرا در نگاه ارسطو لازم بود فلسفه، به انحاء مختلف اسباب تربیت و انتظام سخنوری را فراهم کند. در نگاه ریکور، «مهارت‌های طبیعی و تأثیرگذار زبانی در عرصه گفتار» (ibid: 14) و «کاربرد خودانگیخته واژگان» (ibid: 14) وجه عمومی سخنانی را که برخوردار از توان متقاعد ساختن مخاطب را برمی‌سازند با گفتارهایی که در سیاق‌های حقوقی، سیاسی و سخنورانه تأثیرگذارند و زیست مشترک انسان‌ها را در طیفی متنوع که غالباً از سوی مناصب قدرت، سیاست و خشونت تعیین می‌یابند، تشکیل می‌دهد. ریکور معتقد است ارسطو برای جلوگیری از سوءاستفاده‌هایی که متوجه سخنوری است، کوشش کرد آن را در گفتمان فلسفی ادغام کند و آن را در ذیل مقوله‌ی احتمال جای دهد:

«سخنوری احتمالا به همان اندازه فلسفه قدمت دارد. گویا امیدکلس برای نخستین بار آن را «اختراع» کرده بود. از این حیث سخنوری کهن‌ترین دشمن و در عین حال متحدترین‌ها با فلسفه بوده است. سخنوری کهن‌ترین دشمن فلسفه است، زیرا همواره ممکن است هنر «سخن زیبا» خود را از تلاش «حقیقت را بازگفتن» معاف دارد و صنعتی را که مبتنی بر شناخت علل است و متقاعدکردن را در پی دارد، به کسی عطا کند که بر آن مسلط شود و قدرتی دهشتناک را تصاحب کند: قدرتی که فارغ از اشیاء بر واژگان و همراه با واژگان انسان‌ها را در اختیار گیرد» (ibid: 15).

ریکور در مستقل‌ساختن هنر سخنوری که غایت متقاعدساختن را دنبال می‌کند، پیوسته خطری را برای گفتمان فلسفی می‌بیند. ریکور در مصادره‌ای که از سوی ارسطو در خصوص سخنوری به نفع فلسفه صورت می‌گیرد، شیوه‌ای مؤثر را می‌بیند که با استمداد از آن خشونت نهفته در زبان، تعدیل می‌شود.

«ازین‌رو برای آن [فلسفه] صرفاً یک امکان باقی می‌ماند: فلسفه توانست انحاء استعمال واژگان را در عرصه تأثیرگذاری مطابق قواعدی تحدید کند و خطی فاصل میان استفاده و سوءاستفاده بکشد و ربط میان حوزه اعتبار سخنوری و فلسفه را از منظر فلسفی توجیه کند. سخنوری ارسطو درخشان‌ترین نوع این کوشش‌هاست، کوششی برای اینکه سخنوری بر مبنای فلسفه نهادینه شود» (ibid: 16).

موفقیت ارسطو در نهادینه‌ساختن سخنوری بدین ترتیب حاصل شد که وی سخن را از حیث قوت استدلال، سمت‌گیری به جانب حقیقت و احتمال و ملاحظه باور اغلب مردم ذیل الگوی منطقی قرار داد. از نظر ریکور این کوشش ارسطو برای ادغام سخنوری در فلسفه موفقیتی مشروط داشت. همین اقدام موجب شد که ربط میان فلسفه و سخنوری پیوسته ملازم چالش و تنش باشد:

«فلسفه هیچ‌گاه نتوانست سخنوری را نابود سازد یا آن را در خود منحل کند. دقیقاً مناصبی که موجب شکوفایی مهارت‌های سخنوری شدند - محاکم، مجامع ملی، عرصه‌های عمومی - هیچ‌گاه به‌وسیله فلسفه از میان نرفتند و کنار گذاشته نشدند. فلسفه نتوانست مانع رابطه میان سخن و قدرت شود» (Ricoeur, 1975: 16).

در خوانشی که ریکور از سخنوری به دست داده است، راه مصونیت‌یافتن از سوءاستفاده‌های احتمالی سخنوری این است که در روزگار پس‌ارسطویی به تدریج سخنوری را از روابط و مناسبات فلسفی و محتوایی رها کنیم و آن را مطلقاً به‌عنوان هنر سخن‌گفتن، با در نظر داشتن چهارچوب‌های صورتی ملاحظه کنیم.

به طور خلاصه می‌توان گفت که در طرز تلقی ریکور، اقدام کامروایی ارسطو در تحدید سخنوری، نصفه‌نیمه بود، زیرا این اقدام جسورانه باعث شد سخنوری به منزله سایه تاریک فلسفه قلمداد شود و

سمت‌گیری آن به جانب حقیقت همواره از ناحیه آمیختگی با راهبردهای قدرت، تهدید و به چالش کشیده شود.

نتیجه‌گیری

رجوع متفاوت گزارندگی فلسفی در سده بیستم به سنت سخنوری، حکایتی است از صورت‌های مختلف اخذ و پذیرشی که در خصوص موضوع سخنوری در اندیشه ارسطو صورت گرفته است. ارزشیابی‌های این رهیافت‌ها از سخنوری ارسطویی، ضمن اینکه متفاوت‌اند، اما همه رابطه‌ای تنگاتنگ میان گزارندگی و سخنوری را مورد تأکید قرار داده‌اند. با بررسی آرای هیدگر، گادامر و ریکور در این موضوع، می‌توان دریافت که نمی‌توان آدمی و انسان بودن وی را به رابطه انتزاعی و مجرد سوژه - ابژه تقلیل داد. اساساً ارائه تبیینی مناسب از انسان با رجوع به روابط پیچیده او با دیگران و بر مبنای دکسای ناظر بر زیست‌جهان وی در آن هنگام که اقدام به سخن گفتن با دیگران می‌کند، میسر می‌شود. با این ملاحظه می‌توان دریافت که گشودگی جهان بر انسان، درک و فهم آدمی از خویش و نیز وجوه تمایزش با دیگران در زبان نهفته است. به عبارت دیگر موقعیت‌های انضمامی سخن گفتن در این خصوص نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. از این توجه است که گزارندگی راه خود را از دیدگاه‌هایی که زبان را ابزار یا نماینده می‌خواند، جدا می‌کند و نشان می‌دهد که نقش مقوم زبان در چه دامنه گسترده‌ای فعال است. با چنین درکی از زبان که عناصر تعیین‌کننده‌ای از عرصه سخنوری و سخنوری نیز ملازم آن است، درک بهتری از انسان بودن، جامعه و جهان فراهم می‌شود. بدین ترتیب آشکار می‌شود که زبان و سخن گفتن تعینات ذاتی آدمی را در عرصه مناسبات اجتماعی مدنظر قرار می‌دهد.

هیدگر در بیان نسبت میان گزارندگی و سخنوری از «قرابتی ناآشنا»^{۵۴} سخن گفته است، به این ترتیب که سخن گفتن را از جمله مقومات دازاین و هم‌بودی انسان‌ها دانسته و در عین حال بر ارتباط تنگاتنگ دکسا و لوگوس تأکید کرده است. در نگاه هیدگر دکسا بنیاد زیست‌جهان هرگونه سمت‌گیری به جهان را تشکیل می‌دهد؛ در عین حال، در سخن گفتن مبتنی بر دکسا این خطر وجود دارد که وجه گشودگی اختصاصی دازاین پوشیده شود و دیدگاه‌های دیگران چندان برای وی برجسته شود که سلوک اختصاصی خود را به فراموشی سپرد. این نسبت چالش‌برانگیز گزارندگی و سخنوری آنجا به اوج خود می‌رسد که هیدگر کوشش می‌کند سخن را توأمان امکان بنیادین^{۵۵} و در عین حال خطر بنیادین^{۵۶} برای دازاین توصیف کند. هیدگر وجود این دوگانگی معنایی را در جوهر زبان نمی‌پذیرد و کوشش می‌کند راهی برای گذار از این خطر بنیادین بجوید؛ در نتیجه مترصد است زبانی را بیابد که از تمام این عدم اصالت‌ها فاصله بگیرد و از عرصه حرف و حدیث و وراجی فرد منتشر جدا شود. اما زبان عمیقاً گره‌خورده به خصلتی عمومی و اجتماعی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. زبان پیوسته زبان دیگران است و نمی‌توان آن را کاملاً در عرصه اصالت، جای داد. شاید از همین رو است که جایگاه نظام‌مند زبان و سخنوری در وجود و زمان هیدگر همواره معضلی باقی می‌ماند.

گادامر بر این باور است که نسبت میان گزارندگی و سخنوری را باید در توجه این هر دو به شمول و عمومی بودن زبان جست‌وجو کرد. فراگیر بودن و عمومیت فهم، همراه با خصلت زبانی ذاتی آن، مؤلفه‌های بنیادین جهت‌گیری انسان به جهان است و از این رو بستر و زمینه‌ای برای رهیافت علمی به جهان نیز به حساب می‌آید. گادامر بر وجه اجتماعی زبان تأکید ورزیده است، اما بررسی نتایج سیاسی و مبتنی بر گفتمان قدرت، در اندیشه وی تفصیل نیافته است. می‌توان گفت که سخنوری در مقاصد گزارندگی وی ادغام شده است، بدون اینکه استعداد خشونت نهفته در زبان در عرصه تأملات وی جایگاهی روشن بیاید.

ریکور که تأملات خود را درباره سخنوری، در درون توضیحات تاریخی خود از فلسفه در موضوع استعاره جای داده است، نشان می‌دهد سخنوری در ارسطو را باید کوششی به‌منظور رام کردن استعداد خشونت نهفته در سخن، ارزیابی کرد که البته به‌رغم وضع قواعد مختلف در این باب، به سبب قوت خارق‌العاده زبان، نتوانسته است در این تربیت، توفیقی کامل را به دست آورد. در تلقی ریکور، لازم است در چهارچوب گفتمانی فلسفی، جنبه‌های افراطی سخنوری تعدیل شود یا اینکه آن را بر وفق تقلیل آن به مجموعه قواعدی صوری برای گفتارهای زیبا و البته بدون محتوی ملاحظه کنیم. اینکه چگونه می‌توان در چهارچوب یک گفتمان یا تحدید وجوهی از زبان، عناصر سیاسی و اجتماعی موجود در آن را به نحو سازنده‌ای مدنظر قرار داد و در شرایطی از آن عبور کرد، نکته‌ای است که در فلسفه‌ی ریکور راه حلی نیافته است.

گزارندگی فلسفی در سده بیستم، آورده‌هایی برای فلسفه و احیای مجدد سخنوری به دست داده است. در این گزارندگی کوشش‌ها بیشتر متوجه رهیافت‌هایی از قبیل تحدید قلمرو سخنوری نیست. گزارندگی مترصد است سخنوری را به شیوه‌های مختلف، خواه از طریق گفتمان اصالت‌هیدگر یا عام‌بودن عنصر فهم در گادامر یا نظریه استعاره ریکور، در خود ادغام کند تا در عین حال، نوعی از استقلال را در آن تقویت کند. اینک نسبت چالش‌برانگیز گزارندگی و سخنوری تبدیل به خصیصه‌ای جدایی‌ناپذیر از آن دو شده است. به نظر می‌رسد گزارندگی این امکان را مدنظر دارد که بتواند سخنوری را در نوعی تمامیت موضوعی، در سرزمین خاص خودش اسکان دهد، گرچه هنوز از این آمادگی برخوردار نیست که همه آثار و پیامدهای ناشی از این استقلال نسبی را پذیرا شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه هرمنوتیک (Hermeneutic) در زبان یونانی برگرفته از مصدر هرمنوتین (Hermeneuein) است که به لحاظ واژه‌شناسی در سه معنای مختلف بیان کردن، تفسیر کردن و ترجمه به کار رفته است. ارسطو کتابی به نام *پیری هرمنیاس* دارد. هرمنیاس در عربی به عبارت، در لاتین به *Interpretatione* و در فارسی از جمله *در اساس/لاقتباس* خواجه نصیرالدین طوسی به «گزاره» ترجمه شده است (طوسی، ۱۳۶۱: ۶۶ و ۶۱۹). کلمه «گزاره» مأخوذ از *گزاردن* فارسی و «ویچارتن» پهلوی است که هر دو به معنی

تعبیر و تفسیر است. برای مثال کلمه خوابگزاری در فارسی به معنی تعبیر خواب و خوابگزار به معنی معبر خواب است. در دهخدا نیز چنین آمده است: گزاردن. [گ د] (مص) (از: گزار + دن، پسوند مصدری). گزاریدن. گذاشتن. جزو اول ویچار (شرح کردن، توضیح دادن). برگرفته از: <https://www.vajehyab.com/dekhoda> ذیل واژه گزاردن.

۲. سخنوری به عنوان معادلی برای [rhētorikē technē] یونانی که به معنای هنر سخن گفتن است.

3. Homiletik
4. Philipp Melanchthon
5. Matthias Flacius
6. Paul Ricœur

۷. این کتاب با عنوان «رازوارگی سلامت» (Über die Verborgenheit der Gesundheit) مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هانس گئورگ گادامر در باب پزشکی است که ابتدا انتشارات سورکامپ در سال ۱۹۹۳ و سپس انتشارات دانشگاه استنفورد در سال ۱۹۹۶ به چاپ رسانده و انتشارات روزگار نو (۱۳۹۳) ترجمه فارسی آن را منتشر کرده است.

8. doxa

۹. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. نگارنده که توفیق مطالعه و بررسی این کتاب را در جمعی از دوستان فلسفه و با تفسیرهای رهگشای آقای دکتر محمدرضا حسینی بهشتی داشته است (۱۳۹۴ و ۱۳۹۵) در موضعی از این نوشته عمیقاً و امدار برداشت‌های ویژه‌ای است که حاصل گفت‌وگوهای برآمده از این نشست‌ها بوده است.

10. Hermeneutik der Alltäglichkeit
11. Gerede
12. Das Man
13. Befindlichkeit
14. Pathe
15. zoon logon echon
16. etwas als etwas
17. Mitsein
18. Tradition
19. Techne
20. Situativ
21. Dynamis tou Theoresai
22. peri hekaston
23. Zur-Sprache-Bringen
24. Pragmatisch
25. Episteme
26. Phantasia
27. die eigentliche Orientiertheit des Miteinanderseins-in-der-Welt
28. Mode
29. doxastische Rede
30. Öffentlichkeit

۳۱. هیدگر در آثار متأخر خود نقش وجود را در عرصه زبان با تفصیل مفهومی بیشتری مورد بحث قرار داده است. برای مثال او در کتاب *در راه زبان* (مجموعه آثار ج. ۱۲) از تخاطب (Entsprechen) میان وجود و دازاین سخن گفته است. گفت وجود در استماع دازاین گرچه شأنی هستی‌شناختی دارد، در عین حال با عباراتی در کسوت دکسا بیان می‌شود. هیدگر این منشأ وجودی را «مجمع اصوات سکوت» خوانده است. میتاس فلشر، این موضوع را با شرح و بسطی درخور در کتاب *نطق و نسیان* و در جریان مکاتبه‌ای با نگارنده، بیان کرده است. در همین جا سپاس خود را هم در این موضوع و هم در دلالت‌های صائب ایشان در تحریر این مطالب از حیث منابع و چهارچوب‌های مفهومی به ایشان ارزانی می‌دارم.

32. Wahrheit und Methode
33. Klaus Dockhorn
34. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik
35. Rhetorik und Hermeneutik
36. Logik oder Rhetorik?
37. Bedeutungsganze
38. Mitwelt
39. Umwelt
40. ars bene dicendi
41. scopus
42. Über-zeugende
43. Blindheit
44. Verständigung
45. Einverständnis
46. Gemeinsamen
47. sensus communis
48. Herz
49. Topica
50. Critica
51. Instinktiv
52. Ex Tempore
53. La métaphore vive
54. Fremde Nähe
55. Grundmöglichkeit
56. Grundgefa

فهرست منابع

- ابن سینا (۱۳۷۹). *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي*. دفتر نشر کتاب.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۹). *تسکفتی؟ قدرت جهانی و ناخرسندی از آن*. به اهتمام و ویراستاری عباس منوچهری. پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

شهابی، محمود (۱۳۶۴). *رهبر خرد (قسمت منطقیات)*. تهران: نشر خیام.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۸۲). *کتاب آراء اهل المدینه الفاضله*. بیروت: چاپ البیر نصری نادر.
 گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۳). *رازوارگی سلامت؛ مقدمه‌ای برای فهم نسبت پزشکی و بیم‌ر*، ترجمه نرگس تاجیک نشاطیه. تهران: نشر روزگار نو
 لوکنر، آندرئاس (۱۳۹۴). *درآمدی به وجود و زمان*. ترجمه احمدعلی حیدری. تهران: نشر علمی.

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. University Press. Chicago.
 Aristoteles (2002). *Rhetorik*. Berlin.
 Aristoteles (2012). *Politik*. Hamburg.
 Dockhorn, Klaus (1966). *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode: Göttingische Gelehrte Anzeigen* 218.
 Gadamer, Hans-Georg (1960). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Grundzüge, einer philosophischen Hermeneutik I. 6. Auflage. Tübingen 1990.
 Gadamer, Hans-Georg (1967). *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik II. 2. Auflage. Tübingen 1993.
 Gadamer, Hans-Georg (1971). *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*. In: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik II. 2. Auflage. Tübingen 1993.
 Gadamer, Hans-Georg (1976a). *Rhetorik und Hermeneutik*. In: Hermeneutik II., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik II. 2. Auflage. Tübingen.
 Gadamer, Hans-Georg (1976b). *Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik*. In: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik II. 2. Auflage. Tübingen 1993.
 Gadamer, Hans-Georg (1997). *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*. Jean Grondin (Hg.): Gadamer-Lesebuch, Tübingen.
 Grondin, Jean (2001): *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt.
 Grondin, Jean (2013). *Hans-Georg Gadamer: Thomä, Dieter (Hg.): Heidegger Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart.
 Heidegger, Martin (1924). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main 2001.

Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. 16. Auflage. Tübingen 1986.
Ricoeur, Paul (1975). *Die lebendige Metapher*. München 1986.

