

روایت گادامر از تفکر هرمنوتیکی افلاطون

نبی‌اله سلیمانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۶/۲۷

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

چکیده

بن‌مایه‌های راهبرد هرمنوتیکی گادامر متأثر از فلسفه یونان و به‌ویژه دیالوگ و گفتگوهای افلاطونی است. اما درحالی‌که به عقیده افلاطون، حقیقت از راه روش و آن هم از طریق دیالکتیک قابل حصول است، به عقیده گادامر حقیقت با اینکه از راه دیالکتیک حاصل می‌شود از راه روش به‌دست نمی‌آید. در این مقاله تلاش خواهیم کرد تا از رهگذر اندیشه هرمنوتیکی گادامر به تأثیرپذیری وی از اندیشه افلاطون و نقاط اشتراک و افتراق وی با افلاطون بپردازیم. واژگان کلیدی: هرمنوتیک، دیالکتیک، روش

مقدمه

اندیشه گادامر با اندیشه یونانی به‌ویژه افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود. با این حال، تأثیرپذیری اولیه وی بیشتر از افلاطون است؛ چرا که زیربنای مواضع تفکر هرمنوتیکی وی از افلاطون نشأت گرفته است. گادامر تحت تأثیر اساتید ابتدایی خود مانند هارتمان و فریدلاندر، رویکردی را نسبت به افلاطون توسعه داد که نه تنها ایده مربوط به هرگونه تعالیم و عقاید پنهان در اندیشه افلاطون را رد می‌کند، در عوض به ساختار خود دیالوگ‌های افلاطونی به مثابه کلیدی برای فهم فلسفه افلاطون می‌نگرد. از نظر گادامر تنها راه برای فهم افلاطون، کار از طریق متون افلاطونی و دیالوگ و دیالکتیک موجود در آن متن‌ها است.

گادامر همچون استاد خود هایدگر به جریان سوپراکتیویسم و روش علمی به دیده شک می‌نگرد. او ناقد تفکری است که ریشه در فاعل‌گرایی دارد؛ یعنی در فرض آگاهی ذهنی انسان و یقینات عقل مبتنی بر آن به مثابه مرجع نهایی برای شناخت انسان. فیلسوفان قبل از دکارتی یعنی یونانیان قدیم، تفکرشان را بخشی از خود هستی می‌انگاشتند؛ چنین نبود که فاعلیت ذهن شناسنده را نقطه شروع تفکر خود قرار دهند و سپس عینیت شناختشان را بر آن بنیان نهند. در واقع، «فهم در اینجا دیگر عمل ذهنی انسان در برابر عین تصور نمی‌شود، بلکه نحوه هستی

1. Email: n.soleimani2015@gmail.com

خود انسان تصور می‌شود»؛ (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۸) به تعبیر دیگر، فهم، عمل سوژه به روی ابژه نیست و اساساً به هیچ نحو از انحاء، آن چیزی نیست که تأویل گزاران (مفسران) انجام می‌دهند؛ بلکه گادامر فهم را رخدادی قلمداد می‌کند که فراسوی اراده و فعل ما برایمان اتفاق می‌افتد. (Gadamer, 1986: 303) این نحوه تفکر، رویکردی دیالکتیکی تر است که می‌کوشد خود را به هدایت ذات آنچه دارد می‌فهمد می‌سپارد. شناخت چیزی مستقل از انسان تلقی نمی‌شد، بلکه چیزی بود که انسان‌ها در آن سهیم هستند و خودشان را رها می‌کنند تا شناختشان آنان را هدایت کند. یونانیان از این طریق به رویکردی از حقیقت دست یافتند که از محدودیت‌های تفکر فاعل - موضوع دوره جدید و ریشه‌دار در شناخت شخصاً یقینی فراتر می‌رفت. گادامر با تأسی از این سنت اندیشه یونانی و با بهره‌گیری از استاد خود هایدگر به این نتیجه التقاطی روی می‌آورد که حقیقت از راه روش به دست نمی‌آید بلکه از راه دیالکتیک به دست می‌آید. روش از آشکار کردن حقیقت تازه ناتوان است، بلکه فقط آن حقیقتی که قبلاً پنهان بود آشکار می‌شود. کشف روش خود از طریق روش حاصل نمی‌شود، بلکه از طریق دیالکتیک به دست می‌آید؛ یعنی از طریق پاسخ‌گویی پرسشگرانه به موضوع مورد مواجهه. در دیالکتیک موضوع مورد مواجهه پرسشی طرح می‌کند که محقق بدان پاسخ می‌دهد. در اندیشه متفکر روشمند پرسشگر در صدد است تا موضوع پرسش را به چنگ خود آورد؛ اما در دیالکتیک پرسشگر به ناگاه خود را آن هستی‌ای می‌بیند که امر واقع از او پرسش می‌کند.

درحالی که دیالکتیک گادامر با دیالکتیک مطرح در فلسفه افلاطون شباهت‌هایی دارد، علی‌رغم این، تعلیم افلاطون دربارهٔ مثل یا برداشت او از حقیقت و زبان در آن پیش فرض قرار نگرفته است. در این هرمنوتیک دیالکتیک مبتنی بر ساختار هستی و مبتنی بر پیش ساختار فهم فرض قرار می‌گیرد. مقصود این دیالکتیک پدیدار شناختی است؛ به وجود یا شیء اجازه داده می‌شود که خودش را آشکار سازد.

سنت فیلسوفان یونانی که نه قائل به اصالت فاعل شناسا و نه قائل به وجود حدی میان عین و ذهن بودند، توجه گادامر را به خود جلب نمود. فهم برای آنها عمل فاعل شناسا یا همان ذهن محسوب نمی‌شد، بلکه فهم واقعه‌ای بود که از تعامل و گفت‌وگو میان خارج و ذهن شکل می‌گرفت. در این شیوه هم فاعل شناسا و هم موضوع شناسایی دارای نقش بودند. نقش آنها در واقع نقش دوسویه یک گفت‌وگو قلمداد می‌شد. از نظر یونانیان حقیقت از طریق احاطهٔ بر موضوع شناخت حاصل نمی‌شد، بلکه به شیوهٔ دیالوگ و دیالکتیک قابل حصول بود؛ لذا گادامر در سیر

اندیشه خود بسیار وام‌دار فلاسفه یونان است. درک مؤلفه‌های اندیشه‌های یونانی و احیا و به کارگیری آنها برای گادامر اهمیت فوق‌العاده‌ای داشته و بسیاری از عناصر مهم اندیشه وی مانند دیالکتیک، دیالوگ و حقیقت، ملهم از این حوزه تفکر است؛ چنانچه خود می‌گوید: «از فلسفه باستان بود که کل فلسفه و تاریخ آن بر من آشکار شد.» (wachterhauser, 1999: 33)

البته گادامر، گرایش به دیالکتیک را ثمره تأثیر هایدگر بر خود می‌داند و می‌گوید: «انگیزه های فلسفی که تحت تأثیر هایدگر در من به وجود آمد، مرا هر چه بیشتر به قلمرو دیالکتیک، اعم از دیالکتیک افلاطون و دیالکتیک هگل رهنمون ساخت.» (Gadamer, 1986: 5) واقعیت این است که گادامر از میان فلاسفه باستان به افلاطون نگاه خاص‌تری دارد و در این باره می‌گوید: «از همان آغاز به فلسفه افلاطون علاقه‌مند شدم؛ چنان‌که گویی همین امروز است که با ما سخن می‌گوید»؛ (Gadamer, 1991: 7) گویی گادامر با حربه دیالوگ در صدد پیوند گذشته و آینده است. او از افلاطون قرائت خاص خود را دارد و علاقه‌اش معطوف به دیالوگ و دیالکتیکی است که افلاطون در آثارش از آن بهره برده و در واقع به شیوه‌ای که در آن افلاطون با الهام گرفتن از سقراط، حقیقت را امری می‌داند که در میان آدمیان صورت می‌پذیرد. به عقیده گادامر، گفتگوهای دیالکتیکی از نظر افلاطون باعث پیشرفت فلسفه می‌شود. گادامر به‌واسطه کاربرد خود از دیالکتیک افلاطونی بیشترین استفاده را از وی در این زمینه به عاریت می‌برد. این مقاله در صدد است تا رویکرد دو فیلسوف را به مسئله دیالکتیک و دیگر مباحث را از زوایای مختلف به نحو روشنی مورد ارزیابی قرار دهد.

۱- فلسفه به مثابه شیوه‌ای از زندگی

تأثیر فلسفه هایدگر بر اندیشه گادامر انکارناپذیر است. گادامر اذعان دارد که هر چیزی را مدیون هایدگر است. رهیافت هرمنوتیکی هایدگر و این اندیشه‌اش که فلسفه از زمینه‌های تاریخی و هنری جدائی‌ناپذیر است، اساس فلسفه گادامر را تشکیل می‌دهد. علی‌رغم اینکه وی در بسیاری از نکات و موضوعات اساسی با استاد خود هایدگر همراهی دارد، اما به دلیل اینکه اساساً در مباحث هرمنوتیک گمشده دیگری را می‌جوید از مسیر استاد جدا می‌شود و عرصه جدیدی را در هرمنوتیک مدرن می‌گشاید. او در صدد برطرف کردن ابهامات موجود در هرمنوتیک فلسفی هایدگر است و به نوعی او را گسترش و اعتبار می‌بخشد. اگر چه گادامر همچون هایدگر بر توصیف زمینه‌های هستی‌شناسی دور هرمنوتیکی تأکید دارد، در اینجا یک

گام برگشتی سرنوشت‌ساز در پیشرفت هرمنوتیکی فلسفی‌اش یا «دیالکتیک تاریخی»، می‌گیرد و به همین سبب تشخیص می‌دهد که فهمش از فلسفه و تاریخ به نحو اساسی متفاوت است. گادامر با تأثیر از اندیشه افلاطونی بر جنبه‌های عملی تفکر انسانی تأکید دارد. او با الهام از دیالوگ‌های افلاطونی مدعی است که فلسفه یک تجربه انسانی است و هستی انسانی نیز به این صورت توصیف می‌شود و هیچ پیشرفتی در آن نیست جز شرکت کردن در آن. به زعم گادامر این فهم از فلسفه، وی را به این مسیر سوق می‌دهد که با هایدگر در مورد مسائل اساسی سیاست، تاریخ، هنر، و زبان اختلاف داشته باشد.

گادامر با تأسی از افلاطون از فلسفه به‌عنوان شیوه‌ای از زندگی یاد می‌کند (Zuckert, 1996: 71) و همین موضوع اختلاف‌نظر و جدایی گادامر از هایدگر است. می‌توان ادعا کرد که در حقیقت تأکید بر اندیشه‌های دیالکتیکی و گفتگوهای افلاطونی بخشی از این گسست و جدایی را فراهم می‌آورد. گادامر تأکید می‌کند، افلاطون از فلسفه به‌عنوان یک تعلیم یا نظریه قصد نکرده بلکه از آن به مثابه صورتی از هستی انسانی یاد می‌کند. از این‌رو، شبیه نیچه و هایدگر، گادامر می‌اندیشد فلسفه زندگی که به‌وسیله افلاطون نمایش داده شده ویژگی اساسی هستی انسان را به‌عنوان یک کل آشکار می‌کند.

درست همان‌طور که هایدگر بیان می‌کند هستی انسان وجود دارد و این هستی انسانی (being) صرفاً در رابطه با هستی (beings) می‌تواند فهمیده شود، گادامر خاطر نشان می‌سازد که افلاطون فلسفه را به مثابه تحقیقی برای عقل ارائه می‌دهد که هرگز از آن تعدی نمی‌کند. به اعتقاد گادامر در فلسفه افلاطون، بالاترین امکان هستی انسانی ایجاد می‌شود که باز است و بی پایان (open-ended). این خصیصه باز و بی‌پایان بودن به‌واسطه ویژگی خاص گفتگوها و دیالوگ‌های افلاطونی حاصل می‌شود. به مانند هایدگر، گادامر نتیجه می‌گیرد که افلاطون (در مقایسه با ارسطو) به نحو اساسی خصوصیت باز و نامحدود هستی انسانی را فهمیده است.

اما در مخالفت با خوانش هایدگری از افلاطون، مطالعه گادامر از دیالوگ‌های افلاطونی در کل، در فیلبوس مخصوصاً، او را متقاعد می‌کند که هیچ گسست قاطعی بین انسان و اشیاء در عالم نیست. برعکس، گادامر بیان می‌کند نکته اساسی دیالوگ‌های سقراطی نشان دادن این است که هستی‌های انسانی در صدد هستند که بدانند خیر درست و واقعی چیست؛ به این منظور که قادر باشند امیال و دل‌مشغولی‌های روزمره‌اش را فرو نشانند؛ (Zuckert, 1996: 72) از این‌رو، گادامر تأکید می‌کند که هدف اصلی دیالوگ‌های سقراطی اثبات این امر است که انسان‌ها باید

آنچه را که واقعاً و حقیقتاً خیر است دریابند تا بتوانند با دغدغه‌های روزمره خویش برخوردی معنادار داشته باشند. از این رو، در حالی که براساس خوانش هایدگری یک گسست و جدایی بین حوزه نظر و عمل در اندیشه افلاطون وجود دارد، به عقیده گادامر چنین گسست و جدایی وجود ندارد. گادامر یادآور می‌شود خیر به عنوان مقوله‌ای متافیزیکی مستقیماً از دغدغه‌های عملی که در گفتگوهای سقراطی به گونه‌ای نمایشی تجسم یافته نشأت می‌گیرد. برخلاف نظر هایدگر، گادامر معتقد است نظریه به هیچ روی متضمن گسست از عمل و کنش نبوده بلکه امتداد و تعمیم آن است. سپس گادامر بر خلاف استادش هایدگر اعلام می‌کند نظریه و عمل در فلسفه افلاطون آن گونه که وی آن را طرح نموده دارای مثنی و ماهیتی اخلاقی است. گادامر مدعی است که این خصوصیات اساساً اخلاقی درباره فلسفه افلاطونی در قالب دیالکتیک او انعکاس و نمود پیدا می‌کند. لذا «بر خلاف هایدگر که در «هستی و زمان» خود اعلام کرد دیالکتیک افلاطون مایه سرشکستگی و شرمساری فلسفی است که ارسطو هم بی‌درنگ آن را مردود اعلام کرد، گادامر می‌گوید دیالکتیک تنها صورت ضروری تأمل فلسفی است که بخش اساسی زندگی آدمی را تشکیل می‌دهد و هگل این نکته را در اعماق وجود تاریخ انسان یافت.» (Zuckert, 1996: 72) گادامر معتقد بود که هایدگر بدان جهت که آثار افلاطون را با تکیه بر انتقادات ارسطو مطالعه کرده بود، از اهمیت «ایده خیر» او غافل است.

بنابراین گادامر پیشنهاد می‌کند هایدگر هرگز از معنای ایده خیر (خوبی) افلاطون خرسند نیست؛ چرا که او افلاطون را کاملاً براساس انتقادهای ارسطویی مطالعه می‌کند. در اخلاق نیکوماخوس ارسطو ایده افلاطونی خیر را کنار می‌گذارد؛ چون این ایده در ایجاد هستی انسانی یا هدایت عملی در انجام تصمیمات کارایی ندارد. ارسطو در متافیزیک، نظریه ایده‌ها را در کل به خاطر انحراف و جدایی ناضروری ایده از شیء کنار می‌گذارد. به عقیده گادامر، هایدگر این انتقادگرایی را به تاریخ فلسفه به‌طور کل تعمیم داد. (Zuckert, 1996: 73)

گادامر اصرار می‌کند که ارسطو افلاطون را نفهمیده است و در حقیقت در این باره دچار سوءفهم شده است. در دیالوگ‌های نظیر سوفیست و پارمنیدس، افلاطون هرگز به‌طور آشکار در صدد جدا کردن جهان ایده‌ها از اشیا نیست. در بسیاری از این دیالوگ‌ها، افلاطون سؤالاتی را در مورد مسائل مختلف از جمله فضیلت مطرح می‌کند بدون اینکه در صدد نتیجه منطقی در مورد آنها باشد. در این دیالوگ‌هاست که نشان می‌دهد آنچه خیر است از دل مشغولی‌های عملی زندگی روزمره ناشی می‌شود.

با وجود طعنه‌زنی گادامر به ارسطو نسبت به کج‌فهمی اندیشه افلاطون، با این حال گادامر معتقد است که هرمنوتیک فلسفی وی با فلسفه عملی ارسطو پیوند نزدیکی دارد. هر دو نظام در برگیرنده تفکر کلی است، اما کلیت در هر دو نظام با توجه به ضرورت پیوند و ربط تفکر با مسائل عملی محدود می‌شود. پراکسیس مورد نظر ارسطو، کنش اخلاقی است و پراکسیس مورد نظر گادامر واقعیت تفسیر است. وجه مشترک آن دو، بازاندیشی در مورد جوهر شکل‌های متفاوت عمل است. مرکز و کانون هر دو نظریه پراکسیس است. گادامر معتقد است که آنچه ارسطو درباره حکمت عملی می‌گوید، درباره فهم صادق است.

از دیگر مباحث قابل تأمل دیگر که گادامر ریشه آن را در فلسفه ارسطو باز می‌یابد، مفهوم فرونسیس به معنای درایت، حکمت و فرزاندگی است. هایدگر معتقد است که مفهوم فرونسیس نه تنها راه را بر «هستی در جهان» هموار می‌سازد و آدمی را از درافتادن در ورطه تک‌ساختی رها می‌کند، بلکه این امکان را برای ما فراهم می‌کند تا در مورد وضعیت انضمامی و عینی زیست خود بصیرت پیدا کنیم. گادامر نیز فرونسیس را سنگ بنای هرمنوتیک فلسفی خود قرار می‌دهد؛ به عقیده گادامر، در مخالفت با ارسطو، افلاطون به نحو آشکاری می‌اندیشد که این فرونسیس یک جنبه یا جزء نظری دارد و از این رو عقل عملی از دانش نظری مجزا نیست. فضیلت اصلی افلاطونی، یعنی عدالت مستلزم نوعی دانش (نظری) است و این دانش همان دیالکتیک و گفتگو است که میراث اندیشه افلاطون است و گادامر از آن نهایت بهره را برای پیشبرد اهداف فلسفی خود می‌برد.

به عقیده گادامر، فهم و تفسیر به‌طور کلی ریشه در سه محور اساسی دارد: نخست اینکه ما آدمیان از تأثیر تاریخ بر کنار نیستیم؛ بدین معنا که شعور و آگاهی ما نه تنها از تاریخ تأثیر می‌پذیرد بلکه در مقابل پیامدهای تاریخ نیز دارای سعه صدر است. موضوع دوم این است که فهم و دریافت ما همواره امری است با واسطه؛ بدین معنا که ذهن ما در فهم هر پدیده نخست تحت تأثیر پیش‌داوری و تصورات پیشین بنیاد قرار دارد. موضوع سوم این است که عامل زبان که در گفتگو به کار می‌رود ما را در برابر دیگری قرار می‌دهد و ما در هر وضعیت وقتی با وجود، اندیشه، درک و واکنش دیگران روبه‌رو شویم دچار تأمل می‌شویم و در یک مرحله خویشتن را ناگزیر از قبول افق اندیشه دیگری می‌بینیم. در اینجا است که ما به‌عنوان تفسیرگر یک پدیده و یا اندیشه‌های هر کس دیگری درمی‌یابیم در این عالم تنها نیستیم و لذا در جریان گفتگو، رفته‌رفته درمی‌یابیم که افق فکر و حقیقت مطروحه از ناحیه دیگری با افق اندیشه ما در هم می‌آمیزد.

بی‌تردید گفتگوهای افلاطون تأثیری انکارناپذیر بر اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر در این زمینه داشته است.

نکته دیگر اینکه، همان‌طور که در اندیشه هایدگر هستی از هستی‌ها جدا نیست، به عقیده گادامر در اندیشه افلاطون نیز «ایده‌ها به تنهایی نمی‌تواند شناخته شوند؛ آنها صرفاً در رابطه با دیگر ایده‌ها شناخته می‌شوند.» (Zuckert, 1996: 76) به واسطه دیالوگ‌ها، افلاطون در صدد ساختن نوع مشخصی از اجتماع می‌شود و فلسفه به مثابه نیازی برای اجتماع تلقی می‌شود. از این رو به زعم گادامر، فلسفه افلاطون اساساً اخلاقی است. او بر تحقیق باز و آزاد دیالوگ‌های افلاطون تأکید دارد. اما درحالی که هایدگر اعلام می‌کند که متافیزیک افلاطونی عاملی برای تمایل به سیاست است، برعکس گادامر اظهار می‌کند همین فلسفه یک پادزهر ضروری برای تمایل سیاست است. در ارتباط با جایگاه شاعران در اندیشه افلاطون می‌توان گفت، درحالی که افلاطون شاعران را به خاطر صرف تقلید امیال انسانی و ارائه یک دیدگاه اشتباه از امکانات هستی انسانی کنار می‌گذارد، هایدگر از این نگاه افلاطونی که هنر صرفاً تقلید است انتقاد می‌کند.

۲- زبان

ابتدا به دیدگاه افلاطون درباره زبان می‌پردازیم. افلاطون در رساله کراتیلوس که احتمالاً در سال ۳۶۶ قبل از میلاد نوشته، درباره ریشه زبان و حیث زبانمندی آدمی بحث می‌کند. در این مسئله هرموگنس معتقد است که زبان کلاً تابع وضع و قرارداد است؛ درحالی که کراتیلوس شاگرد هراکلیتوس معتقد است که اسما و کلمات از طبیعت اشیاء اتخاذ شده است و افلاطون از زبان سقراط به جمع میان این دو قول می‌پردازد و اسما و کلماتی را که حقایق ازلی و امور جاویدان را مسمّا به اسمی می‌کنند، از الفاظ و کلمات قراردادی که برای تسمیه وقایع زمانی و دیگر امور فناپذیر به کار می‌رود تفکیک می‌کند؛ به تعبیر دیگر، دیدگاه افلاطون این است که اشیاء نگاهی به عالم کثرت و نگاهی به عالم وحدت دارند. عالم مثل مناس و وحدت و وجهه وحدانی اشیاء و به عبارتی حیثیت وجودی آنهاست. همین اشیاء از حیثیت کثرت، فرافتاده در صیوروت و در تنگناهای زمانی- مکانی هستند. زبان نیز به تبع، همین دو وجهه را داراست. جهت وحدت زبان که جامع صور متکثر زبانی است (نطق باطن) یکی است و رومی و فارسی و ترکی ندارد. اما از حیث زمانی- مکانی این حقیقت واحد در یکی از صور زمانی و در کثرات آنها متجلی می‌شود. لذا اگرچه در پیدایش بعضی از لغات توافق (convention) بشری شرط اساسی بوده است، اما اصل زبان بر صرف توافق استوار نیست.

بدین ترتیب، در مطالعات مربوط به زبان، دو طریق کاملاً متمایز در برابر ما گشوده می شود. در یکی محقق رسیدگی به هجاها، آواها، صورتها، دالها، نشانه‌ها و ساختارهای دستوری و ظاهری زبان است؛ اما در طریق دیگر، حقیقت کلام (logos) و اصل مثالی زبان و معنای مدلول کلمات و حقیقت تسمیه و صور مثالی کلمات منظور نظر قرار می‌گیرد. در این طریق حیث تسمیه موجودات و نفس سخنگویی از شئون الهی دانسته می‌شود. لذا «نامیدن اشیاء» از یک طرف با ایده‌ها پیوند دارد و در عین حال حیث زمانی و مکانی نیز از آن منفک نیست. وجهه دنیوی و این جهانی زبان البته می‌تواند مبتنی بر موضعه و قرارداد بشری (convention) باشد. اما وجهه حقیقی و الهی زبان به شأن الهی تسمیه مربوط است و به حکم اینکه آدمی در سیر دیالکتیکی (به معنای افلاطونی لفظاً) به دیدار حقایق اسمی و صور مثالی اشیاء نائل می‌شود، این تسمیه به وساطت انسان و در زبان بشری صورت می‌گیرد. آنچه که از این دیدگاه افلاطون درباره زبان استنباط می‌شود این است که زبان واقعی همچون جهان حقیقی و واقعی (عالم ایده‌ها) امری اکتشافی است؛ به این معنا که مستقل از فکر و عقیده و جهان تجربه است. از طرف دیگر، زبان وضعی و قراردادی مربوط به عالم محسوس و تجربه است که تابع نیازهای ماست و از ایده‌ها بهره مند است. در اندیشه گادامر نیز با چنین وضعی مواجه هستیم؛ یعنی زبان از آنجا که ابزار و وسیله نیست، لذا امری اکتشافی است؛ از طرف دیگر بسته به وضعیت فرهنگی، تاریخمندی و مسائلی دیگر از این دست قابل تغییر و تحول و دگرگونی است و به معنایی متعلق به موقعیت‌اند.

حال به شرح مبسوط‌تری از دیدگاه گادامر در خصوص زبان پرداخته می‌شود. گادامر با این اندیشه که زبان نقش وسیله و ابزار را ایفا می‌کند، سخت مخالف است. به اعتقاد وی، چنین نگرشی به زبان از علم تجربی سرچشمه می‌گیرد که کمال مطلوب آن نام‌گذاری دقیق و بی‌ابهام است. درحالی‌که اگر دقیق نگاه کنیم، حیات خود زبان بی هیچ تأثیری از این جریان به راه خود می‌رود. سرچشمه تاریخی وسیله انگاری درباره زبان به اعتقاد گادامر تصور «لوگوس» در تفکر یونانی است. لوگوس برای نشانه‌ها واقعیتی آماده و از قبل معلوم فراهم می‌کند که این نشانه‌ها بر آنها دلالت می‌کنند و مسئله واقعی فقط در جانب فاعل شناسایی است که از آنها استفاده می‌کند. کلمات وسایلی‌اند که انسان برای منتقل کردن افکارش به کار می‌برد. اکنون، این پرسش مطرح می‌شود که اگر زبان نشانه یا صورت نمادی آفریده انسان نیست، پس چیست؟ گادامر در پاسخ این پرسش مدعی است که: در وهله نخست کلمات چیزی نیستند که متعلق به انسان باشد، بلکه متعلق به موقعیت‌اند. انسان به دنبال، کلماتی می‌گردد که متعلق به موقعیت باشند.

وقتی که می‌گوییم «درخت سبز است» آنچه به زبان می‌آید، تفکر انعکاسی انسان در مقام موضوع نیست. آنچه در این جا مهم است، صورت کلام یا این واقعیت که این کلام را ذهنیت انسانی مطرح کرده، نیست. واقعیت مهم این است که درخت به لحاظ خاصی منکشف می‌شود. سازنده این کلام هیچ‌یک از کلمات این قول را اختراع نمی‌کند، بلکه آنها را می‌آموزد. جریان یادگیری به تدریج حاصل می‌شود و این کار با غور در جریان سنت صورت می‌گیرد. او کلمه نمی‌سازد و به آن معنا نمی‌بخشد. به عقیده گادامر «کلمه زبانی نشانه‌ای نیست که آدمی آن را وضع کند؛ همچنین شیء موجودی نیست که آدمی برای آن معنایی بسازد و به آن ببخشد؛ یعنی با ساختن نشانه‌ای چیز دیگری را مرئی گرداند. هر دو احتمال خطاست؛ دقیقاً به این دلیل که جنبه تصویری معنا در خود کلمه نهفته است. کلمه همواره از قبل معنادار است.» (Gadamer, 1991).

394 لازمه برداشت گادامر از زبان، رد نظریه‌ای در خصوص زبان است که آن را نشانه می‌شمارد. گادامر در برابر کارکرد ابزاری زبان به خصلت زبان زنده و مشارکت ما در آن اشاره می‌کند. ابزار انگاشتن زبان تکرار را از کلمات جدا می‌کند. کلمات چیزی متعلق به انسان نیستند بلکه متعلق به موقعیت‌اند. کلمات به لحاظ خاصی منکشف می‌شوند و تفکر انعکاسی انسان در مقام موضوع نیست. ما این کلمات را اختراع نمی‌کنیم. خود وحدت زبان و تفکر و غیر انعکاسی بودن شکل‌گیری کلمات، هر دو مبطل این تصورند که زبان نشانه است. گادامر متذکر می‌شود که یونانیان قدیم هیچ کلمه یا مفهومی برای خود زبان نداشتند؛ زبان مانند هستی و فهم واسطه است و نه وسیله. پس، کلمه بیان روح یا ذهن نیست، بلکه بیان موقعیت و هستی است و شکل‌گیری کلمات محصول تدبّر (reflection) نیست، بلکه محصول تجربه است. کسی که خودش را بیان می‌کند، واقعاً آن چیزی را بیان می‌کند که می‌اندیشد. یقیناً کلمه از عمل فعالیت ذهن بیرون می‌آید؛ آنچه گادامر ادعا می‌کند این است که کلمه خارجی کردن خود تدبّر نیست. نقطه شروع و پایانی در کلمات تدبّر نیست، بلکه امری است که در کلمات بیان می‌شود؛ یعنی واقعیت عینی. واقعیت اصلی و اساسی در مورد زبان، صورت آن نیست، بلکه قدرت سخن‌گویی آن است. نوع زبان‌ها را نباید طبق صورت آنها تعیین کرد، بلکه باید طبق آنچه از حیث تاریخی به ما منتقل می‌کند تعیین کرد؛ بنابراین، زبان را نمی‌توان از تفکر جدا کرد. می‌توان گفت، این بی‌شبهت به معنای دومی نیست که افلاطون از زبان و کلمات استنباط می‌کرد، اگرچه کاملاً شبیه به آن هم نیست.

گادامر فهم و تفسیر را اموری انضمامی و تجربی می‌داند و مدعی است که نمی‌توان فهم و تفسیر خود را اسیر قواعد و هنجارهای خاص نمود. گادامر در کتاب «حقیقت و روش» به تأسی

از هایدگر که می‌گفت: «زبان خانه وجود است»، معتقد است که هستی که موضوع ادراک واقع می‌شود در قالب زبان نمودار می‌شود.

گادامر برای نشان دادن جایگاه هستی شناختی زبان، واژه انکشاف یا بازنمایی را پیشنهاد می‌دهد. زبان جهان ما را منکشف می‌سازد. از نظر گادامر جهان همان محیط پیرامونی ما نیست. این تنها انسان است که جهان دارد، حیوانات جهان ندارند، چنان‌که زبان نیز ندارند. البته، حیوانات به نحوی یکدیگر را می‌فهمند، اما علایم و نشانه‌های آوایی که حیوانات از طریق آنها با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند، زبان نیست مگر برای دانشمندی که با دیدی صرفاً ابزاری به زبان می‌نگرد؛ یعنی آن را نشانه می‌شمارد. اما زبان قدرت آشکار کردن فضایی را دارد که در آن، جهانی می‌تواند خود را منکشف سازد و این کاری است که حیوانات قدرت انجام دادن آن را ندارند؛ برای مثال، حیوانات نتوانسته‌اند از وسیله‌ای که برای تفاهم با یکدیگر دارند برای رسیدن به فهمی درباره یک موقعیت یا وضعیت -من حیث هو- در گذشته یا آینده استفاده کنند. (پالمر، ۱۳۸۷: ۲۲۳)

به عقیده گادامر، از آنجا که افق اندیشه‌های ما، در زبانی که به کار می‌بریم بازتاب می‌یابد، پس ما همواره جهان خود را در زبان و به شکلی زبان گونه باز می‌یابیم و باز می‌شناسیم. زبان و واقعیت از یکدیگر جدایی ناپذیرند و محدودیت‌های دانش ما، همان محدودیت‌های زبانی است که از آن استفاده می‌کنیم. ما رابطه‌ای فراسوی خود با جهان نداریم که سپس آن را به یاری زبان بیان کنیم. جهان ما همین زبان است. زبان به هیچ‌رو ابزار یا وسیله نیست، ماهیت ابزار جز این نیست که پس از استفاده کنارش می‌گذاریم، اما با واژگان زبان نمی‌توان چنین کرد. در تمامیت دانشمان از خویشتن و از جهان همواره با زبان خویش کار می‌کنیم.

از دیدگاه گادامر زبان در هرمنوتیک نقش بنیادی دارد؛ زیرا نقطه مرکزی در هرمنوتیک مسئله فهم است و زبان محیطی است که در آن، دو طرف به فهم متقابل می‌رسند و بر سر موضوع با هم توافق می‌کنند. فقط زمانی که دو گوینده بتوانند در جریان گفت‌وگو منظور خود را از راه زبان برسانند، مسئله فهم می‌تواند مطرح شود. گفت‌وگو جریانی است که در آن فهم متقابل رخ می‌دهد. حصول تفاهم در یک گفت‌وگو، این پیش‌انگاشت را همراه دارد که طرفین برای چنین کاری آمادگی دارند و می‌کوشند تا ارزش کامل چیزی را که مغایر نظرشان است و با آن مخالفانده، به رسمیت بشناسند. اگر این کار را هر دو طرف انجام دهند و هر یک از آنها در عین پایبندی به استدلال خود، به سنجش استدلال مخالف نیز بپردازد، سرانجام می‌توان به یک

زبان و بیان مشترک دست یافت. این مسئله را می‌توان با اندیشه سقراط مقایسه کرد، جایی که او خود را یک ماما معرفی می‌کند. افلاطون نیز به تبع استاد خود ادعا می‌کند طرفین گفت‌وگو بدون اینکه نسبت به آنچه که مطرح می‌کنند از قبل علم و آگاهی داشته باشند تلاش می‌کنند این مهم با گفت‌وگو و تبادل نظر میسر شود. نسبت‌سنجی میان مکالمه با عناصر رخداد مثل سنت و زبان و حقیقت و شناخت ما را به این نکته واقف می‌سازد که از منظر گادامر دیالوگ هم اساس زبان است و هم پایه حقیقت. اشاره گادامر به این جمله: «دیالوگی که ما هستیم» (Gadamer, 1986: 377) روشن می‌سازد که اساساً انسان چیزی جز دیالوگ نیست. تکیه بر دیالوگ، ماهیت حقیقت و نحوه دستیابی به آن را دگرگون ساخته و حقیقت را از انحصار رهایی می‌بخشد. حقیقت در سیر دیالکتیکی و در ضمن یک واقعه که بسیاری از شرایط آن ورای خواست و اراده ماست آشکار می‌شود. از این رو، زبان نماد گفت‌وگو و مشارکت در مقام آشکارگری و فهم حقیقت است و گادامر با توجه به ویژگی تأملی بودن زبان می‌گوید: «زبان هم بازتاب دهنده گفته‌ها می‌تواند باشد، هم بازتاب‌دهنده ناگفته‌ها.» (weinsheimer, 1985: 253)

گادامر به‌عنوان یک متفکر افلاطونی، فهم را به زبان نسبت می‌داد که از طریق آن سخن اتفاق می‌افتد. او می‌گوید «حق با افلاطون بود که اظهار می‌کرد: کسی که به اشیاء در آینه سخن توجه کند، از حقیقت کامل و بی‌کم و کاست آنها آگاه می‌شود. وی وقتی درس می‌داد به غایت درست می‌گفت که کل شناخت صرفاً چیزی است که به‌عنوان بازشناخت مطرح است، چون «شناخت اول» در مسیر کلام کامل‌تر می‌شود.» (محمدپور، ۱۳۸۸: ۳۰۹)

از دیدگاه گادامر، فهمی نیست مگر به وساطت زبان؛ «زبان جنبه عام همه فهم‌ها است»؛ (محمدپور، ۱۳۸۸: ۳۰۹) و فهم اساساً پدیده‌ای زبانمند به‌شمار می‌آید. بنابراین، میان زبان و فهم رابطه‌ای عمیق حاکم است، به‌گونه‌ای که اگر زبانی نباشد، فهمی رخ نمی‌دهد و از آنجا که هرمنوتیک دانش تأویل متن است، تنها پیش‌فهم موجود برای هرمنوتیک، زبان است. به اعتقاد گادامر، زبان تنها در گفت‌وگو هویت اصلی خود را اظهار می‌دارد. تطور و تحول زبان در گفت‌وگو صورت می‌گیرد.

نکته مهم دیگر راجع به فهم و زبان اینکه هم‌هایدگر و هم‌گادامر جهان را براساس هستی‌های انسانی می‌فهمند که وجودشان به لحاظ زمانی محدود و تعریف شده است. و این نکته در باب اندیشه افلاطونی نیز تا حدودی صادق است. به اعتقاد گادامر اگرچه افلاطون می‌اندیشد که موجودات انسانی نمی‌توانند جز از طریق زبان و عقلانیتش که محدود است به تصور

بیاید، با این حال او معتقد است که ایده‌ها یک نظام معقول است که مستقل و فراتر از زبان است. اگرچه گادامر در «حقیقت و روش» به نحو واضحی تصدیق می‌کند که افلاطون یک فهم تاریخی درست از زبان ندارد، علی‌رغم این، تصدیق می‌کند که دیالکتیک افلاطونی به‌عنوان منبع و مدلی از فهم جهان است که بر اساس محدودیت‌های انسانی به تصویر کشیده شده است. (Zuckert, 1996: 95) به عقیده گادامر، فلسفه افلاطون با تأکید بر خصوصیت باز دیالوگ‌ها یک فلسفه سیستماتیک نیست.

گادامر بر این عقیده است که افلاطون به نحو آشکاری یک برداشت تاریخی از فهم انسانی ارائه نمی‌کند. با این حال او معتقد است که در نور «سنت غیرمستقیم» دیالوگ‌های افلاطونی، یک بنیاد معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی برای دیدگاه ترکیب خط افق با نشان دادن رابطه همه بخش‌های متفاوت به یک کل نامشخص و همیشه وسیع فراهم می‌آورد. می‌توان گفت «مطالعه گادامر از دیالوگ‌های افلاطونی - شبیه‌های دیگر - او را به این نتیجه سوق می‌دهد، که فلسفه یک فعالیت اساساً تاریخی است. تاریخی به این معنا نه اینکه صرفاً محتوایش در زمان تغییر می‌کند بلکه اساساً در حوزه خود با واقعیت فناپذیر انسان محدود است.» (Zuckert, 1996: 100) اما جایی که هایدگر استدلال می‌کند که فلسفه به‌عنوان نتیجه‌ای از نظم یا حالت مشخصی از هستی در زمان است، مطالعه گادامر از افلاطون، او را متقاعد می‌کند که این تعهد نامشخص است، اگرچه در زمان باقی می‌ماند. در حقیقت، رهیافت هرمنوتیکی هایدگر و این اندیشه‌اش که فلسفه از زمینه‌های تاریخی و هنری جدایی‌ناپذیر است، اساس فلسفه گادامر را تشکیل می‌دهد. گادامر مدعی است که کوشش هایدگر در دوره بعدی فکرش برای یافتن راهی غیرمتافیزیکی به تفکر، وی را به موقعیتی سوق داد که او در آن نیاز به زبان را تجربه کرد، اما گادامر نمی‌کوشد زبان موجودمان را به کنار نهد، بلکه با آن کار می‌کند. اما درحالی‌که هایدگر تاریخ فلسفه را اساساً تاریخ فراموشی وجود می‌داند، فراموشی‌ای که افلاطون آغازگر آن بود، گادامر تاریخ فلسفه را دارای چنین گرایشی نمی‌داند.

۳- گفتمان دیالکتیکی

درباره زنون التایی که او را به روایتی مبتکر واژه دیالکتیک تلقی می‌کنند، گفته می‌شود که او ظاهراً دیالکتیک را به معنای نوعی استدلال منطقی غیرمستقیم به‌منظور غلبه بر خصم برای مقاصد فلسفی به کار برده است. (ادواردز، ۱۳۷۹: ۷۷-۷۶) این نوع دیالکتیک دو شاخصه بارز دارد:

اول اینکه، هدف بی‌واسطه آن، عرضه نظریه یا نظام فکری نیست و فقط می‌خواهد نظریه مخالف را ابطال کند که این دیالکتیکی منفی است؛ دوم آنکه نه با مقدمات مطمئن، بلکه با مقدماتی که طرف مخالف پذیرفته یا ثابت کرده است آغاز می‌کند. (فولکلیمه، ۱۳۶۲: ۱۷) این تلقی از دیالکتیک رفته‌رفته مقدمات سفسطه‌گرایی را فراهم ساخت؛ یعنی دیالکتیکی که توجه آن به منافع شخصی یا گروهی معطوف بود و التفاتی به حقیقت نداشت. با ظهور سقراط روایت دیالکتیک به کلی دگرگون شد. به درستی، «سقراط حقیقت‌اندیش است و برای نیل به حقیقت به شیوه دیالکتیک روی آورد. او به جای کوشش در تضعیف استدلال‌های مدعی می‌کوشد قوت حقیقی آنها را بیابد و لذاست که فهم خود او نیز می‌تواند دگرگون شود.» (پالمر، ۱۳۸۷: ۲۵۷) میراث سقراط شکل‌گیری مدلی از مکالمه در قالب پرسش و پاسخ بود که بعدها به منطق مکالمه و گفت‌وگو بین افق‌های فکری متفاوت، در جهت تقرب به حقیقت با پذیرفتن این اصل که امکان بهره‌مندی طرف دیگر گفت‌وگو از حقیقت وجود دارد تبدیل می‌شود. افلاطون به تأسی از سقراط در دوره ابتدایی تألیفات خود به روش دیالکتیکی سقراط روی می‌آورد، اما رفته‌رفته در آثارش دیالکتیک تعاریف متنوع می‌یابد تا جایی که پی‌بردن به دیالکتیک اصیل او از طریق خود دیالکتیک میسر است.

گادامر در این زمینه بیشترین استفاده را از دیالوگ‌های افلاطونی به عاریت می‌برد. روش گادامر در رسیدن به حقیقت نه روش - به معنای پوزیتیویستی آن - است، بلکه دیالکتیک و گفت‌وگو است. مکالمه عنصر کلیدی هرمنوتیک گادامری است. او بر اجتناب ناپذیری مکالمه در تعقیب و دستیابی به حقیقت پافشاری می‌کند. او ذهن انسان را مجرد و تک نمی‌داند بلکه معتقد است که همواره در مکالمه با دیگران است. در اندیشه هرمنوتیکی گادامر هر اثر یا متنی برای زمانه ما پرسش‌های خاصی را مطرح می‌کند و مفسر نیز با پاسخ به پرسش سنت در صدد پرسش از سنت برمی‌آید. حقیقت به این طریق است که منکشف می‌شود. کاویدن و پرسش از متن افق معنایی ما را گسترش می‌دهد. مفسر با روی آوردن به فهم متنی یا سنتی و یا زبانی دیگر، در حقیقت، در موقعیت مکالمه قرار گرفته است. این موقعیت به این معناست که انسان از پیش احتمال درستی دیدگاه طرف دیگر گفت‌وگو را پذیرفته باشد و دیگر قبول کند که پاره‌ای از حقیقت نزد او است. گادامر، هرمنوتیک را نوعی گفت‌وگوی دوسویه که حاصل آن پرسش و پاسخ در متن است می‌داند، که با آنچه افلاطون در دیالکتیکش در نظر داشت شباهت بسیار دارد. او براساس نظریه‌اش در متون افلاطونی در جست‌وجوی پرسش‌هایی است که متن به دنبال آن است.

گادامر تأکید می‌کند که فلسفه هرمنوتیکی خود را نه همچون موضعی مطلق، بل بسان راهی به تجربه می‌شناساند و هیچ اصلی را مهم‌تر از این نمی‌داند که آدمی در موقعیت مکالمه قرار گیرد. این موقعیت به این معناست که انسان از پیش احتمال درستی دیدگاه طرف دیگر گفت‌وگو را پذیرفته است و قبول کرده که پاره‌ای از حقیقت نزد او است. بر پایه این اصل، گادامر معتقد است هیچ پرسش تاریخی نمی‌تواند به‌گونه‌ای تجریدی، منزوی و یگانه مطرح شود و ناگزیر باید با پرسش‌های دیگری ترکیب و ادغام شود که ناشی از کوشش ما برای شناختن گذشته هستند. وقتی آثار گذشته، بدین‌سان خوانده می‌شوند، معنایی امروزی پیدا می‌کنند، سپس در جریان مکالمه با افق معنایی امروز نشانه‌هایی از معناهای قدیمی خود را نمایان می‌سازند. مکالمه، میان این دو افق روی می‌دهد.

بنابراین، گادامر در باب منطق مکالمه بسیار تحت‌تأثیر افلاطون است، چنان‌که خود به این مطلب اذعان کرده و گفته است: «هر چند همراهان همیشگی من ایده‌آلیست‌های آلمانی‌اند، اما بیشتر، زیر تأثیر مکالمه‌های افلاطون هستم.» نخستین نوشته‌های گادامر، چند مقاله در سال ۱۹۲۸ و رساله «اخلاق دیالکتیکی افلاطون» (۱۹۳۳) نمایانگر رویکرد تازه‌ای به اندیشه‌ها و روش کار سقراط/افلاطون است. گادامر همواره معتقد است که سقراط پاسخ‌هایی قطعی و نهایی در اختیار ندارد و هر مکالمه آغاز راستین رسیدنش به احکامی غیرقطعی و موقتی بوده است. اگر به زبان‌های دیگری بخواهیم سخن بگوییم، می‌توانیم بگوییم که هایدگر معتقد است که فهم دازاین (Dasein) یعنی فهم امکان‌های وجودی انسان و این امکان‌های وجودی چیزهایی هستند که در انسان هست ولی هنوز کشف نشده‌اند؛ و گادامر غرض از «پاره‌ای از حقیقت نزد دیگری» را همین می‌داند که با مکالمه و دیالوگ با دیگری (تو) پاره‌های حقیقت به فراخور موقعیت آشکار می‌شوند. انسان‌ها باید بتوانند به یکدیگر گوش بسپارند. هنر هرمنوتیک این است که شرایط مساعد برای گفتار را پدید می‌آورد. اتخاذ موضع دیالکتیکی برای فهم از طرف گادامر موضوعی است که سرشت علوم انسانی آن را طلب می‌کند. انسان همواره در متن سنت و تاریخ است و هرگز نمی‌تواند از آن فاصله بگیرد و ذهن خود را از فرضیات سنت خود خالی کند، بلکه همواره پیش‌داوری‌هایی که ریشه در سنت خود مفسر دارد، در ذهن وجود دارد و این پیش‌داوری ما را به تفسیر درست رهنمون می‌سازد؛ تفسیر گذشته با استفاده از پیش‌داوری‌ها و دانش حال می‌تواند رویکرد کاربردی فهم باشد. تفسیر ضرورتاً یک فرایند تاریخی است که طی آن معنای نهفته در فهم و معنای این فهم برای خودش، پیوسته دقیق و روشن‌تر می‌شود. از این لحاظ

تفسیر تکرار صرف گذشته نیست، بلکه در معنایی حاضر و موجود مشارکت می‌کند و تفسیر متضمن میانجیگری میان حال و گذشته است. از نظر گادامر متن تجلی یا بیانی از ذهنیت مؤلف نیست، بلکه تنها بر پایه گفت‌وگویی میان مفسر و متن هستی واقعی‌اش را باز می‌یابد؛ و وضعیت مفسر شرط مهمی برای فهم متن است. از این رو، فهم علاوه بر جنبه تفسیری، جنبه کاربردی نیز دارد و این جنبه در هرمنوتیک گادامر نقشی محوری دارد. این نظریه هنگامی با فلسفه افلاطون گره می‌خورد که گادامر اساس هرمنوتیک را پرسش و پاسخی می‌داند که با دیالکتیک افلاطون شباهت بسیار دارد. از نظر گادامر، فهم براساس منطق پرسش و پاسخ اتفاق می‌افتد؛ (Gadamer, 1975: 462) زیرا متن بیگانه گشته‌ای است که حالت پرسش و پاسخ به آن، وضعیت حیتمند و دیالوگ حقیقی آن است. (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۱۹۹) فهم در نظر گادامر در حقیقت نحوه وجود آدمی است (Gadamer, 1975: 398) و از مفهوم قدیم خود بیرون بوده و به معنای ادراک مشترک با دیگران است. (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۰۰)

گادامر علاوه بر اینکه به‌گونه‌ای درخور توجه از دیالکتیک افلاطون بهره می‌گیرد، بر این اعتقاد است که نمونه‌های اعلا و اصیل گفت‌وگو، به واقع همان گفت‌وگوهای افلاطونی است که جهت کلی آنها معطوف به مسائل انسانی است. گادامر در مباحثه با پل ریکور، چنین می‌گوید: «برای من الگوی پیشاپیش شناخته شده همواره مکالمه بوده است. افلاطون حق داشت که می‌گفت اندیشه در بهترین حالت، مکالمه‌ای است با خویشتن. اما در یک مکالمه «راستین»، همچون مکالمه‌هایی که او نوشت، نکته اصلی که باید یافته شود این است که سوژه‌ای وجود ندارد که محتوای ابژکتیو گزاره‌ای را بیان کند و اثبات کند، و بعد این فکر ثابت و دگرگونی ناپذیر را به‌عنوان اصل مسئله طرح کند. برعکس، آنچه هست، رابطه‌ای متقابل میان دو نفر است، تا آنجا که هریک، خود را پیش دیگری افشا نماید، با این انتظار که هریک به روش خاص خود بکوشد تا نقطه‌ای مشترک میان خویشتن و مخاطب بیابد؛ اما اگر هیچ نقطه مشترکی پیدا نکنیم، آنگاه به مسئله اصلی یکدیگر نخواهیم پرداخت.» (رهبری، ۱۳۸۵: ۲۲۱) پدیده هرمنوتیکی درحالی که در زیر سایه دیالوگ قرار دارد و به شیوه دیالکتیکی به فهم درمی‌آید از منطق پرسش و پاسخ در افلاطون دیالکتیک تنها راه رسیدن به ذات شیء است. افلاطون معتقد است اهل ظاهر در معرفت به اشیاء به چهار مورد نام، تعریف، تصویر و معرفت اکتفا می‌کنند و کاری به جست وجوی ذات نهفته در آنها ندارند و فقط اهل دیالکتیک هستند که با به‌کاربردن شیوه درست پرسش و پاسخ این چهار را با یکدیگر می‌سنجند تا به مرحله پنجم (شناخت ذات واقعی امور)

می‌رسند. در این مرحله ناگهان عقل با بروز دادن کل قوایی که در حیطه توان آدمی است به نورانیت کامل می‌رسد و ذات شیء مورد نظر را می‌بیند. اما در نظر گادامر دیالوگ از این جهت اهمیت دارد که اساساً بدون گفت‌وگو، شناخت و فهم صورت نمی‌بندد. زبان و سنت در نسبتی پیچیده با فهم و مکالمه قرار دارند و تلاش گادامر معطوف به افشای این نسبت‌هاست.

گادامر در حقیقت و روش این حکم گالینگود را تکرار می‌کند: «تنها زمانی می‌توان متنی را شناخت که از پرسش‌هایی آگاهی یافته باشیم که متن پاسخ می‌دهد.» (احمدی، ۱۳۸۸: ۵۷۱) اما متن نیز پرسشگر است و با پرسش خود، پیش‌داوری و موقعیت هرمنوتیکی تأویل‌گر یا مفسر را مورد سؤال قرار می‌دهد و نتیجه این پرسش و پاسخ، به سخن درآمدن متن است و مفسر در موقعیت هرمنوتیکی خاص خود باید به آن گوش فرا دهد و نسبت به متن حالت گوش‌ودگی داشته باشد. فهم هر متنی، ورود به یک دیالوگ اشاره دارد. در واقع، گفت‌وگوی هرمنوتیکی میان مفسر و متن همانند دیالوگ میان دو انسان واقعی است؛ یعنی شبیه محاورات افلاطون.

۴- برتری نوشتار بر گفتار

تفکر افلاطون از طرفی توجه ما را از شأن تجربی زبان و توجه به صرف واژه‌ها و آواها و دستور زبان منصرف می‌سازد و با لوگوس که شأن نطق و گویایی کل هستی است، آشنا می‌کند و از طرف دیگر، اهمیت و تقدم «گفتار» و حیث گویایی را نسبت به نوشتار و کتابت یادآور می‌شود. موقف او در قبال زبان و کلمات، راه را بر تفسیرهایی که صرفاً مبتنی بر متن هستند مسدود می‌کند. با تفکر او مفسر ملزم می‌شود که به جای توجه به متن و «نوشتار» به «گفتار» و شأن زبانمندی آدمی و لوگوس روی کند و به مرتبه انس با دیالکتیک که مقام فلسفه است ارتقا یابد.

گادامر افلاطون را می‌ستاید از این نظر که در دیالوگ‌های افلاطونی در جهت‌های پیش‌بینی نشده در موضوعات مختلف دنبال راه‌حل است؛ چون شرکت کنندگان را غور مشترک در موضوع مورد بحث است. آدمی برای سنجیدن ادعاهای مدعی نباید به تضعیف آنها بکوشد، بلکه دقیقاً باید آنها را تقویت کند؛ یعنی قوت حقیقی آنها را در خود موضوع بیابد. این دلیل است برای این ادعا که چرا گادامر دیالوگ افلاطونی را در دوره معاصر دارای بیشترین اهمیت می‌داند. با این حال در اینجا علی‌الظاهر تفاوتی بین افلاطون و گادامر وجود دارد. همان‌طور که اشاره شد، افلاطون گفتار را بر نوشتار ترجیح می‌دهد؛ درحالی‌که در هرمنوتیک گادامر شریک آدمی در این هم‌سخنی متن است؛ یعنی به صورت مکتوب و این یعنی وی متن را بر گفتار ترجیح می‌دهد. مواجهه با افق متن افق خود آدمی را معلوم می‌کند و به انکشاف نفس و معرفت به نفس

می‌انجامد و لذا این مواجهه به مرحله‌ای از انکشاف هستی‌شناختی تبدیل می‌شود. انکشاف به صورت نوعی واقعه در می‌آید که ساختار آن تجربه و ساختار پرسش و پاسخ است؛ یعنی امری دیالکتیکی است. اما افلاطون، گفتار را در مقابل نوشتار قرار می‌دهد. در نظر او هر نوشتاری همواره مستدعی بازگشت به صورت گفتاری خود است؛ به کنایت در آوردن زبان، همانا از خود بیگانه کردن زبان (alienation of language) است. وقتی که گفتار به علائم بصری مکتوب تبدیل می‌شود، در واقع بخش عظیمی از قوت و نفوذ خود را از دست می‌دهد. به بیان افلاطون، نوشتن با حافظه ارتباط دارد که امری است نفسانی، اما گفتار با یادآوری و انکشاف حجب نوشتن (aletheia) و ظهور حقیقت. گفتار با یاد عهد قدیم و تاریخ حضوری (Geschichte) همراه است و نوشتار با امر تجربی (factual) و غفلت از زمان ازلی و افتادن در زمان آفاقی. به عقیده افلاطون، نوشته فقط حافظه آن کس را که مفاد و مطلب آن نوشته را می‌داند مدد می‌رساند و چیزی را به یاد او می‌اندازد و گرنه نوشتار در برابر آن کس که از پیش چیزی در آن باب نمی‌داند و گوش شنوا هم ندارد، مسکوت می‌ماند. می‌بینیم که در نگاه افلاطون هر متنی مستدعی بازگشت به صورت اصلی خود، یعنی خواهان بازگشت به رتبه گفتار است. بدین طریق است که قدرت گفتار که در کلمات مکتوب از دست رفته بار دیگر بدان باز می‌گردد و ما تمکن آن می‌یابیم تا به جای خواندن چیزی در کتب، به حقیقت نطق و گویایی (لوگوس) خود برگردیم.

شاید در نگاه نخست، چنین به نظر رسد که دیدگاه افلاطون و گادامر در خصوص برتری نوشتار بر گفتار در تعارض است، اما واقعیت این است که این ظاهر مسئله است و این تعارض، نگاه به مسئله از دو زاویه مختلف است. اگرچه از یک طرف گادامر متن را بر گفتار ترجیح می‌دهد، نوعی رابطه لازم و ملزوم و متقابل بین متن و گفتار وجود دارد؛ چرا که متن در قالب دیالکتیک و گفتار است که پیش می‌رود.

در واقع، تثبیت اندیشه‌ها از راه نوشتار برای پدیده هرمنوتیکی مسئله مرکزی است و این تا آنجاست که جدایی آن از نویسنده و گیرنده یا خواننده خاص آن اهمیت خود را پیدا می‌کند. علی‌رغم این، کلام مکتوب نقطه ضعفی دارد و آن اینکه اگر کلام مکتوب به ورطه بدفهمی عمدی یا غیرعمدی بیفتد، کسی نمی‌تواند به یاریش بشتابد. از این نظر است که افلاطون در مورد ناتوانی کلام مکتوب ضعفی مهم‌تر از ضعف گفتار می‌یابد. با این حال باید توجه داشته باشیم که این ضعف یک جنبه نیست؛ چرا که در نوشتار، معنای آنچه که گفته می‌شود صرفاً برای خودش وجود دارد و از تمامی عوامل عاطفی بیان و ارتباط جداست. نوشتار دارای این امتیاز روش‌شناختی است که در آن مسئله هرمنوتیک در ناب‌ترین شکل خود و جدا از هرگونه عنصر روانی جلوه‌گر می‌شود.

۵- عینیت و نسبیت

افلاطون در همه حوزه‌های فکری و عملی به عینیت معتقد است و نظر فلاسفه‌ای که معتقد به نسبیت در امور هستند را رد می‌کند. به عقیده افلاطون عینیت در امور امری مستقل از عقیده هر کس است. به عقیده او قسمت واقعی و ثابت و پایدار پدیده‌ها همانا عالم مثل یا ایده‌ها است. عالم تجربه‌عادی یک توالی و تعاقب وهمی و گذرا و نامعتبر است که در عالم جسمانی رخ می‌دهد. شناخت به عقیده افلاطون یعنی فهم جنبه‌هایی از جهان که تغییر نمی‌پذیرد. می‌توان گفت در دیدگاه افلاطون می‌توان یک نقطه نظر ثابت و فراتاریخی پیدا کرد که بتوان از آن منظر بی‌طرف بقیه امور را مورد نقد و بررسی قرار داد. بنابراین از دید وی فهم جنبه‌های ثابت و منظرهای استعلایی و بی‌طرف برای فهم و بررسی امور ممکن و میسر است. اما این موضوع در اندیشه گادامر تا حدودی متفاوت است.

بدون شک، اصرار گادامر بر گشودگی به تجربه بیشتر و تصدیق تناهی بشر، شایسته تحسین است. اما اکنون این پرسش مطرح است که آیا این گشودگی می‌تواند به منزله معیاری برای سنجش نتایج فهم و تفسیر عمل کند؟ اگرچه فهم همواره در وضعیتی خاص ریشه دارد، در عین حال می‌کوشد تا از این وضعیت فراتر رفته و حقیقتی را درباره این وضعیت بر زبان آورد؛ به عبارت دیگر، این اندیشه گادامر انسان را به ورطه نسبی‌گرایی و شکاکیت در معرفت می‌افکند. به عقیده گادامر انسان نمی‌تواند فوق نسبیت تاریخ بایستد و دانش به‌طور عینی معتبر کسب نماید. چنین چیزی متضمن فرض قبلی یک دانش فلسفی مطلق است که فرضی است نامعتبر. حتی جهان عینی نیز ساختاری در بطن زیست جهانی برآمده از تجربه است. اگر سؤال شود آیا انسان می‌تواند به شناختی عینی و ثابت درباره اشیاء مخصوصاً وقایع تاریخی دست یابد؟ این پرسشی است که نظریه‌پردازان هرمنوتیک به آن پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. دپلتای با آنکه از اندیشه کسانی که علوم انسانی را با علوم طبیعی مقایسه کرده و الگوی عینیت‌گرایی در علوم طبیعی را برای انسان توصیه می‌کردند، سخت انتقاد می‌کرد، او به آرمان دستیابی به دانش عینی در تحقیقات تاریخی و علوم انسانی معتقد است و این همان چیزی است که مورد نقد گادامر واقع شده است. از نظر وی، ادعای دانش به‌طور عینی معتبر در گروهی موقفی در ورای تاریخ است که از آن موقف بتوان به خود تاریخ نگریست و چنین موقفی در دسترس انسان نیست. انسان همواره از موقفی که در زمان و مکان دارد می‌بیند و می‌فهمد. به گفته گادامر انسان نمی‌تواند فوق نسبیت تاریخ بایستد و دانش به‌طور عینی معتبر کسب کند. این رویکرد فهم را امری

تاریخی و زمانمند می‌داند. چون فهم، وجه بارز هستی از این یا نفس آدمی است، تاریخی و زمانمندی بودن فهم به علوم انسانی و تاریخی اختصاص ندارد، بلکه همه علوم را شامل می‌شود؛ لذا هرمنوتیک گادامراساساً به دنبال عینیت نیست. بنابراین از یک طرف با پوزیتیویسم و از طرف دیگر با ایده‌آلیسم آلمانی و سنت رمانتیک آن به مبارزه برمی‌خیزد. در اینجا هدف این نیست که راه‌های رسیدن به فهم را مشخص کنند؛ صرف هستی‌شناسی فهم نمی‌تواند ضابطه فلسفی شدن هرمنوتیک باشد، بلکه اعتقاد به عدم امکان دستیابی به فهم عینی و تقویت مشارکت ذهنیت مفسر در عمل فهم نیز از عناصر فلسفی شدن هرمنوتیک است. (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۱۳)

قابل اشاره است که گادامر مذهب نسبیت خود را با توجه به تفکر ارسطو بنیان می‌گذارد. روشن هست که تفکر ارسطو در برخی جهات در مقابل تفکر افلاطون قرار دارد. در نظر افلاطون علم به مثال و حقیقت هرچیز عین مراعات خیر است؛ زیرا تقرر عالم مثل و ماهیات به خیر مطلق است. آدمی در سیر صعودی و در طریق استکمال نفس، در عین حال که به دیدار حقایق می‌رسد، متحقق به فضایل می‌شود. نهایت اینکه به عقیده افلاطون نظر همواره مقرون با عمل است و این دو از یکدیگر منفک نیستند. اما در دیدگاه ارسطو شناخت فضیلت کسی را صاحب فضیلت نمی‌کند. لذا برای ارسطو علم جایگاهی که در تفکر افلاطون داشت را دارا نیست. در واقع، در تفکر ارسطو نظر از عمل جدا می‌شود. گادامر هرمنوتیک خود را با حکمت عملی ارسطو پیوند می‌زند و معتقد است در تفسیر نیز تفکر انتزاعی چندان دخیل نیست، بلکه آدمی بنا به تجربه عملی خود در مواجهه با یک مورد خاص معنای آن را می‌فهمد و آن را تفسیر می‌کند. این همان نسبیتی است که گادامر از آن بهره می‌گیرد. به اعتقاد او، فهم به صورت اجتناب‌پذیری تاریخی است و فرد هرگز از موقعیت تاریخی‌اش رهایی نمی‌یابد و تفسیر متن با توجه به شرایط فوق‌الذکر عملی بی‌پایان است. گادامر بر این عقیده است که نمی‌توان میان تفاسیر متعدد از یک متن داوری کرد و فهمی را برتر از سایر فهم‌ها برشمرد. پس معیاری در دست نیست که بتوان درباره رجحان فهمی بر سایر فهم‌ها قضاوت کرد.

نتیجه‌گیری

نکته مهمی که از اندیشه دو متفکر مورد نظر ما دریافت می‌شود و کلید ورود به دیگر مباحث مورد نظر این دو اندیشمند است همفکری گادامر با افلاطون در رابطه با اولویت و برتری پرسش بر پاسخ است. هر دو متفکر بر این امر متفق‌القول‌اند که نکته اساسی در سیر اندیشه اساساً پرسش‌ها و سؤالاتی هستند که مطرح می‌شود و نه ارائه پاسخ‌ها. در دیالوگ‌های

افلاطونی این مسئله به خوبی مشهود است که وی با مطرح کردن سؤالات و ابهامات در صدد رسیدن به یک توافق کلی است، اگرچه این سیر به‌طور مستمر ادامه پیدا می‌کند و پاسخ‌هایی که داده می‌شود با سؤالاتی دیگر به چالش کشیده می‌شود و این سیر همچنان ادامه دارد. در فلسفه گادامر نیز به اهمیت پرسش در مقایسه با پاسخ تأکید شده است. در هرمنوتیک گادامر شأن خود روش به پرسش خوانده می‌شود. به عقیده گادامر روش راه رسیدن به حقیقت نیست، بلکه برعکس حقیقت از چنگ انسان روش طلب به در می‌رود. فهم در اینجا عمل ذهنی انسان در برابر عین تصور نمی‌شود، بلکه نحوه هستی خود انسان تصور می‌شود. وقتی که آدمی می‌داند که نمی‌داند و بنابراین وقتی که آدمی از طریق متد و روش خاص مسلم فرض نمی‌گیرد که او فقط باید به نحوی که قبلاً می‌فهمید اما کامل‌تر بفهمد، آنگاه او واقف می‌شود که ساختار گشودگی صفت بارز پرسشگری اصیل است. سقراط با تبادل بازگوشانه پرسش و پاسخ، دانستن و ندانستن، این الگو را فراهم کرد و این الگو خود موضوع مناسبی است برای کسب آگاهی شایسته از ماهیت حقیقی آن.

منابع

الف - فارسی

۱. واعظی، احمد (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ اول، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲. محمدپور، احمد (۱۳۸۸)، *روش در روش درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، چاپ اول، تهران، انتشارات جامعه شناسان.
۳. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۴)، «گادامر و هابرماس»، *مجله ارغنون*، دوره اول، شماره ۷ و ۸، صص ۴۱۷ تا ۴۴۰.
۴. رهبری، مهدی (۱۳۸۵)، *هرمنوتیک و سیاست*، تهران، انتشارات کویر.
۵. فولکیه، پل (۱۳۶۲)، *دیالکتیک*، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات آگاه.
۶. پالمر، ریچارد (۱۳۸۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید کاشانی، چاپ چهارم، تهران: هرمس.
۷. ادواردز، پل (۱۳۷۹)، *تاریخ مابعدالطبیعه*، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. احمدی، بابک (۱۳۸۸)، *ساختار و تأویل متن*، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
۹. _____ (۱۳۸۱)، *ساختار و هرمنوتیک*، چاپ اول، تهران، انتشارات گام نو.

ب- لاتین

10. Gadamer, Hans- Georg (1986), *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Translated by P .Christopher smith , yale university press.
11. _____ (1991), *Truth and method*.tr.by j.weinsheimer d.g.marshal. 2nd revised edition, new York: seabury press.
12. wachterhauser, brice (1999), *beyond being: Gadamer's post platonic hermenotical ontology*, Evanston: northwestern university press.
13. wensheime. r, joel (1985), *Gadamer's hermeneutics*, yale: yale university press.
14. Catherine, H. Zuckert (1996), *postmodern platos*, Chicago: The University of Chicago Press

