

The Application of Metaphor in Philosophical Hermeneutics of Gadamer and Pragmatism of Davidson

Raed Faridzadeh¹  | Sepehr Salimi² 

1. Assistant Professor, Department of Germany Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: r_faridzadeh@sbu.ac.ir
 2. Ph.D. Candidate in Philosophy of Art, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran. E-mail: sepehrsalimi9271@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 16 April 2025

Received in revised form 10
May 2024

Accepted 11 May 2024

Published online 22 November
2025

Keywords:

Metaphor, Hermeneutics,
Gadamer, Davidson,
Pragmatism, Understanding

ABSTRACT

Many theorists have been developing their concepts on metaphor, among which Gadamer and Davidson are two thinkers for whom metaphor plays a key role in their philosophical project—and, interestingly, both disagree with Aristotle’s view which considers metaphor as a shortened simile. Both philosophers believe that there is no definite method or systematic procedure for understanding truth; every interpretation is based on language, and the foundation of understanding is also structured by interpretation and language. Additionally, any act of understanding requires a prior background agreement, principle of charity. Metaphor, too, is a concept entirely dependent on understanding, therefore on language. For Gadamer, the conception of understanding is based on the "fusion of horizons". This fusion does not at all mean the suppression of difference; rather, he considers understanding as a fusion that occurs in metaphor. On the other hand, Davidson believes that what is recognized as metaphorical meaning is not meaning, but rather, in fact, its particular use. Now, considering both philosophers’ serious attention to the concept of metaphor, the main question of this research is: How can metaphor be grounded as a central concept in Gadamer and Davidson’s view on elucidating “understanding truth”? Through the investigation carried out, it becomes clear that for Gadamer, metaphor has a hermeneutic and ontological function, whereas for Davidson, it is examined as a literary device with epistemological implications. Nevertheless, this concept can be considered a foundational point through the determination of “Horizon”.

Cite this article: Faridzadeh, R. & Salimi, S. (2025). The Application of Metaphor in Philosophical Hermeneutics of Gadamer and Pragmatism of Davidson. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52), 519-542. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66818.4072>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The philosophical investigation into metaphor has long transcended its classical treatment as a mere rhetorical ornament, with contemporary thought elevating it to a status of profound epistemological and ontological significance. Within this expanded field, Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson emerge as two pivotal thinkers for whom metaphor is not a peripheral concern but a central pillar supporting their broader philosophical projects. It is particularly noteworthy that both, despite the vast differences in their traditions, find common ground in their departure from the Aristotelian view that reduces metaphor to a mere abbreviated simile, a simple comparison stripped of its decorative phrasing. For them, this classical account fails to capture the genuine cognitive work and transformative potential inherent in metaphorical utterance. Their shared resistance to this simplification hints at a deeper, more complex alignment, one that revolves around the fundamental nature of truth and understanding.

Both philosophers articulate a profound conviction that the pursuit of truth cannot be constrained by a definitive method or a systematic procedure. They reject the notion that understanding can be arrived at through the mechanical application of rules, as if it were a logical puzzle to be solved. Instead, they posit that all interpretation is inextricably rooted in language itself; our very capacity to make sense of the world, of texts, and of each other is mediated by the linguistic frameworks we inhabit. This relationship is circular and generative: language is the medium of understanding, while the very foundation of our understanding is, in turn, structured and made possible by acts of interpretation that are themselves linguistic. This hermeneutic circle, or in Davidson's case, a principle of coherent interpretation, necessitates a form of charitable engagement. Any act of understanding requires a prior background agreement, a presupposition of overall rationality and coherence in the other, which Davidson famously termed the "principle of charity." We must, as a condition of making sense of another's speech or writing, assume that most of their beliefs are true and coherent by our own lights, for without this initial leap of goodwill, interpretation could never begin. Metaphor, as a phenomenon that is entirely dependent on being understood, is therefore deeply embedded within this triad of language, interpretation, and charitable presupposition.

Gadamer's specific conception of understanding is elegantly captured in his notion of the "fusion of horizons." This fusion is not a suppression of difference or a homogenization of perspectives into a bland uniformity. Rather, it is a dynamic and dialogical event where the horizon of the interpreter and the horizon of the text, tradition, or speaker meet, interact, and generate a new, expanded horizon of meaning that was not available to either party beforehand. For Gadamer, this is precisely the event that occurs in a powerful metaphor. A successful metaphor is not a simple substitution of one term for another but an event that brings two disparate domains of experience into a charged and productive tension. In this tension, a new way of seeing is born; a new insight is disclosed. The metaphor, in its unparaphrasable totality, facilitates a fusion of horizons between, for instance, the concept of "argument" and the experience of "war," thereby fundamentally altering our perception of what an argument is. Understanding, therefore, is this metaphorical fusion itself.

Davidson, approaching from the landscape of analytic philosophy, presents a starkly different, yet equally revolutionary, account. He vehemently disputes the idea that metaphor carries a special kind of meaning, a "metaphorical meaning" distinct from its literal components. For Davidson, what is recognized as the metaphorical effect is not a matter of meaning at all, but rather a function of its particular use. The words in a metaphor mean exactly what they mean in their ordinary, literal contexts. The genius of the metaphor lies in what we are prompted to *do* with this literal meaning. When we encounter the statement "life is a tale told by an idiot," we are confronted with its literal falsehood, and it is this very jolt, this incongruity, that causes us to sit up and take notice, to explore the unexpected resonances and connections that the literal statement brings to mind. The meaning is fixed and literal; the *use* of that meaning is imaginative, provocative, and causal, setting off a chain of thoughts and comparisons in the hearer.

Now, considering the serious and foundational attention both philosophers accord to this concept, the central question of this research crystallizes: How can metaphor be grounded as a central concept in both Gadamer and Davidson's distinct projects, specifically in their shared endeavor to elucidate the complex notion of "understanding truth"? Through a detailed investigation, it becomes clear that their paths, while parallel in their significance, lead to different philosophical destinations. For Gadamer, metaphor performs a fundamentally hermeneutic and ontological function. It is an event of disclosure that reveals something new about the nature of being, expanding our world by forging new linguistic and conceptual connections. It is truth as *aletheia*, as an unconcealment. For Davidson, metaphor is examined primarily as a potent literary and pragmatic device with profound epistemological implications. It is an instrument that, by using literal language in an unusual way, can cause us to see the world in a new light, prompting insights and analogies without encoding those insights in a separate layer of meaning. Nevertheless, despite this fundamental divergence in their accounts of how metaphor works, the concept itself can be considered a foundational point of convergence through the determination of what Gadamer calls the "Horizon." It is at the ever-shifting horizon of the understandable, at the limit of our current conceptual schemes, which the metaphorical event—whether viewed as a fusion or a provocative use—occurs, challenging and expanding the very boundaries within which we seek and understand truth.

کارکرد استعاره در هرمنوتیک فلسفی گادامر و پراگماتیسم دیویدسون

رئد فریدزاده^۱ | سپهر سلیمی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه زبان و ادبیات آلمانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: r_faridzadeh@sbu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. رایانامه: sepehrsalmi9271@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هانس گئورگ گادامر و دونالد دیویدسون دو تن از متفکرانی هستند که استعاره را در ساحت فلسفه مفهوم‌پردازی می‌کنند. هدف پژوهش حاضر بررسی مفهوم «استعاره» به‌مثابه مدخلی برای نیل به حقیقت از منظر دو فیلسوف یاد شده است. یافته‌های پژوهش؛ افقی را پیش‌روی ما می‌گشایند تا در پرتو امتزاج افق‌های گادامر و مفهوم مفاهمه دیویدسون؛ انسان را به‌مثابه موجودی مفسر فهم کنیم که در تلاشی مداوم برای رسیدن به فهم حقیقت است. هر دو فیلسوف معتقداند که فهم، تفسیر و استعاره مبتنی بر زبان هستند، با این تفاوت که نزد گادامر، استعاره به‌صورت هستی‌شناختی و در چارچوب کاربرد فهم، که همان تفسیر است، بنیادگذاری می‌شود. فهم همواره تفسیری متضمن کاربرد است. از سویی دیگر نزد دیویدسون، استعاره در قامتی معرفت‌شناختی صورت‌بندی شده و در واقع آنچه به عنوان معنای استعاری شناخته می‌شود، معنا نیست، بلکه کاربردی خاص از آن است. پرسش اصلی جستار حاضر به‌چگونگی بنیادگذاری مفهوم حقیقت از خلال کارکرد استعاره می‌پردازد؟ بر اساس روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته شده بیان می‌شود که: استعاره نزد گادامر کارکردی فلسفی و فراگیر دارد، اما نزد دیویدسون در قامت آرایه‌ای ادبی ظاهر می‌شود. با این حال استعاره می‌تواند ذیل مفاهیم «افق» از منظر گادامر و «جهان مشترک» از منظر دیویدسون، مدخلی برای تبیین حقیقت باشد. همچنین، بنیادگذاری مفهوم حقیقت به‌واسطه استعاره، نوآوری جستار حاضر لحاظ می‌شود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱	
کلیدواژه‌ها: استعاره، هرمنوتیک، گادامر، دیویدسون، فهم، پراگماتیسم.	

استناد: فریدزاده، رائد و سلیمی، سپهر. (۱۴۰۴). کارکرد استعاره در هرمنوتیک فلسفی گادامر و پراگماتیسم دیویدسون، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۲)، ۵۱۹-۵۴۲.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66818.4072>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

مفهوم استعاره در فلسفه زبان، زیبایی‌شناسی و هرمنوتیک جایگاهی بنیادی دارد، و بسیار مورد توجه اندیشمندی چون گادامر و دیویدسون قرار گرفته است. هر دو فیلسوف، به گونه‌ای متفاوت به استعاره پرداخته‌اند؛ در حالی که گادامر آن را در بستر هرمنوتیک فلسفی بررسی می‌کند، دیویدسون از منظر فلسفه زبان و نظریه معنا، و به صورت معرفت‌شناختی^۱ به آن می‌نگرد، اما پیش از بسط مفهوم استعاره نزد این دو فیلسوف، لازم است این مفهوم را در سرآغاز (آرخای)^۲ آن، که بدون شک شاکله‌ای ارسطویی دارد، بررسی کنیم. واژه metaphor، از واژه یونانی Metaphora برگرفته شده که خود مشتق از Meta به معنای «فرا» و Pherein به معنای «بردن» است. استعاره وجه مشترک انواع هنر، نقد هنر و همچنین عموم مباحث هنری است. لذا ارائه دیدگاهی درباره استعاره بخشی از درک کامل انواع هنر را تشکیل می‌دهد (بلک، ۱۹۵۵، ۱۳). مقصود از این واژه، دسته خاصی از فرآیندهای زبانی است که در آنها جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر «فرا-برده» یا منتقل می‌شوند، به نحوی که از شیء دوم به گونه‌ای سخن می‌رود که گویی خود شیء اول است. استعاره را همواره اصلی‌ترین شکل زبان مجازی^۳ دانسته‌اند. (زبان مجازی یعنی زبانی که مقصود به شکل مستقیم بیان نمی‌شود). عبارات هرگاه در معنای حقیقی با یک شیء در ارتباط باشند، به شیء دیگری نیز می‌توانند انتقال یابند. این تصرف به صورت انتقال یا فرا-بری در می‌آید و هدفش دست یافتن به معنای جدید، وسیع‌تر، خاص یا دقیق‌تر است. صورت‌های مختلف «انتقال» را صناعات ادبی یا انواع مجاز می‌نامند. یعنی چرخش‌های زبان از معنای حقیقی به سوی معنای مجازی. یونانیان تردیدی نداشتند که زبان از برجسته‌ترین ویژگی‌های انسان است، تا آنجا که برای تعریف انسان از زبان استفاده می‌کردند (بلک، ۱۹۵۵، ۲۸۶).

شایان ذکر است که توجه گادامر بسیار معطوف به ساحت ریشه‌شناختی مفهوم استعاره بوده است، وی در قسمتی کوتاه از حقیقت و روش، که صراحتاً به استعاره می‌پردازد، به سرعت از آن می‌گذرد و فقط همانند ارسطو به این بسنده می‌کند که بگوید استعاره به مثابه انتقال فهم می‌شود. گادامر برخلاف دریدا چندان علاقه‌ای به نقش استعاره مرده در فلسفه و برخلاف ریکور به استعاره زنده در ادبیات ندارد، بلکه استعاره برای وی در ساحت فلسفه مطمح نظر قرار می‌گیرد. زمانی که وی می‌خواهد به موضوعات اساسی‌تر برسد، اظهار می‌کند که انتقال از یک حیطة به حیطة‌ای دیگر نه تنها دارای کارکردی منطقی است، بلکه با استعاری بودن زبان مطابقت دارد. عبارت «استعاری بودن بنیادین زبان» بسیار جای تأمل دارد، زیرا ادعای بسیار بزرگی است، اما وقتی گادامر در انتهای حقیقت و روش بیان می‌کند «وجودی که بتواند فهمیده شود، زبان است»، اهمیت این ادعا آشکار می‌شود (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۷۸). تمام فهم نه از طریق اصل چریتی^۴ یا حتی بازسازی، بلکه از طریق رسانه زبان صورت می‌پذیرد.^۵ از این رو، اگر زبان، چنانکه گادامر بیان می‌کند، اساساً

^۱ Epistemologic

^۲ Ursprung

^۳ figurative language

^۴ به آلمانی: Nachsichtigkeit به انگلیسی: the principle of charity این اصل بیان می‌کند که اگر پیش از مفاهمه، گفت‌وگو و به‌طور کلی هر امتزاج افقی، برای فرد مقابل حداقلی از وجود شعور، درک، قوه فاهمه و حکم، و برای متن وحدت معنایی را پیشاپیش فرض نگیریم، هیچ‌گونه توافق، مفاهمه و امتزاجی محقق نخواهد شد.

^۵ شایان توجه است که گادامر گزاره‌ای را به کار می‌برد که با اصل چریتی قرابت دارد: Vorgriff der Vollkommenheit گادامر این مفهوم را در تحلیل خود از فهم متون و آثار هنری (فهم عام) معرفی می‌کند و استدلال می‌نماید که: هر مفسر/بیننده پیشاپیش فرض می‌گیرد که اثر مورد نظر دارای وحدت معنایی (کمال) است، حتی اگر

استعاری باشد، استعاری بودن باید در فهم نیز منعکس شود. آن وقت پرسشی که در حقیقت و روش طرح می‌شود، این است: خود فهم ذاتاً استعاری است، به چه معناست؟

گادامر پیرامون شکل‌گیری «مفهوم^۱» به چند نکته اشاره می‌کند. وی توضیح می‌دهد که شکل‌گیری مفهوم پیامد عارضی است و نه نظم اشیاء. چون فرآیند اندیشه همان فرآیند تبیین کلمات تلقی می‌شود، معلوم می‌شود که نمی‌توان دستاورد منطقی زبان را بر حسب نظم اشیاء، آن‌چنان که در ذهن متناهی انسان (دازاین) ظهور کرده است، کاملاً فهمید. تجربه هرمنوتیکی به‌وساطت زبان بنیادگذاری می‌شود و این حاصل ترکیب منطق یونانی و الهیات مسیحی نزد گادامر است:

زمانی که ایده منطق یونانی در الهیات مسیحی رخنه کرد، چیزی تازه پدید آمد: وساطت زبان، که در آن وساطت رخداد تجسد به حقیقت کامل خود دست یافت (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۳۲).

گادامر تأکید می‌کند که در همین وساطت زبان است که تجربه هرمنوتیکی مبنای خاص خودش را می‌یابد. گادامر اضافه می‌کند که مفهوم نمی‌تواند حاصل استقرا یا استنتاج باشد، زیرا مفهوم شامل اجزائی نیست که بتوان آن‌ها را به‌وسیله استقراء و استنتاج به‌دست آورد، بلکه شکل‌گیری مفهوم حاصل استعاره است؛ یعنی همانطوری که در استعاره، تجربیات گسترده انسانی تجمیع می‌شوند؛ مفهوم نیز یک فرآیند اساساً استعاره‌ای برای ترکیب تجربیات گسترده‌تر از شباهت‌ها است: این توانمندی آگاهی زبان است که می‌داند چگونه چنین شباهت‌هایی را بیان کند. گادامر نام این استعاره را، بنیادین می‌نامد^۲ و آن را از استعاره ادبی و بلاغی جدا می‌کند. گادامر معتقد است که اگر مانند افلاطون، میان متن و بطن دوکسا با ساحت محض حقیقت و آگاهی (ایپیستمه) فاصله بیاندازیم (خوریس‌موس) و منشاء شناخت را در عالم ایده‌ها و مثل بدانیم، باید بپذیریم که برای تعریف و شناخت یک ایده لازم است که کل عالم مثل را بشناسیم. لذا، این لازمه قول افلاطون باعث شد تا جانشینان او به استعاره تمسک کنند تا از این مشکل رها شوند. به عبارت دیگر، اگر قرار بود برای شناخت حقیقت یک امر محسوس، کل ساحت محض حقیقت را به کف آوریم و تمام مثال‌ها و ایده‌ها را در جهان ایپیستمه بشناسیم، عملاً هیچ شناختی حاصل نمی‌شد. در واقع، بنا به روایت ارسطو، افلاطون معتقد بوده است که بر سر هر کثیری باید واحدی باشد، بنابراین لازم می‌آید که برای سلبیات و منفیات نیز ایده‌ای وجود داشته باشد، اما افلاطون برای سلبیات ایده‌ای در نظر نمی‌گیرد. لذا، جانشینان افلاطون نیاز به یک پل داشتند تا بتوانند گذار میان ساحت محسوس و پندار (دوکسا) و معقول و ایده‌ها (ایپیستمه) را صورت ببخشند، پلی که حتی گزاره‌های سلبی و منفی را نیز بازنمایی کند؛ (ارسطو، ۱۴۰۲، ۵۶) استعاره (همانطور که توضیح داده شد متافور در لغت به معنای انتقال و گذار است) نقش همین انتقال‌دهنده را بازی می‌کند. از منظر گادامر؛ انتقال از یک حوزه به حوزه دیگر مطابق با استعاری بودن زبان است؛ یعنی آنچه در اصل و ابتدا اساس زبان و بهره‌وری منطقی آن را تشکیل می‌دهد، باید بر چیزی قوام یابد که پایه تشابهات باشد تا بتوان امر کلی در زبان را از آن انتزاع و بیان نظم اشیاء را نیز ممکن کرد، این همان وجه استعاری زبان نزد گادامر است که نه به بلاغت (ریتوریک) تعلق دارد و نه به منطق (لوژیک) (خاتمی، ۱۴۰۱، ۶۰۸).

از طرفی دیگر استعاره‌ها نزد دیویدسون، همان معنایی دارند که واژگان در حقیقی‌ترین معنای خود دارند و نه چیزی بیشتر. دیویدسون این نظر را که استعاره علاوه بر معنا یا مفهوم لفظی‌اش، معنا یا مفهوم دیگری دارد، اشتباهی اساسی قلمداد می‌کند

این وحدت هنوز به طور کامل آشکار نشده باشد. این پیش‌انگاره، شرط ضروری برای هرگونه تفسیر است: ما همواره اثر را به‌مثابه کلیتی معنادار پیش‌فرض می‌گیریم. این ایده از دور هرمنوتیک گادامر جدایی‌ناپذیر است: فهم از کل به جزء و بالعکس حرکت می‌کند، و (کمال) غایت این فرآیند است (گادامر، ۱۹۶۰، ۲۹۹).

¹ Begriff

² Die grundsätzliche Metaphorik

(دیویدسون، ۱۹۷۹، ۳۰). دیویدسون معتقد است که استعاره را نمی‌توان به‌نحو مطلوبی بازگویی کرد، نه به‌دلیل این که شکل معنایی یا تنوع معنایی را نمی‌توان به‌قالب گزاره‌های لفظی ریخت، بلکه به‌این دلیل که اساساً هیچ معنای استعاری خاصی وجود ندارد که قابلیت بازگویی داشته باشد. دیویدسون پروژه فلسفی خود را مبتنی بر تمایز میان معنای واژگان، و از سوی دیگر، هدف از به‌کارگیری واژگان تقویم می‌کند. دیویدسون استعاره را حاصل استفاده تخیلی از واژه‌ها و جملات می‌داند و می‌افزاید که استعاره کاملاً متکی به معنای متعارف واژگانی است که جملات را می‌سازند (دیویدسون، ۱۹۷۹، ۳۵). لذا، استعاره نزد دیویدسون کاملاً در حوزه کاربرد قرار می‌گیرد. دیویدسون کاملاً کاربرد استعاره به‌مثابه مقایسه، ایهام، تشبیهات بلیغ، نظریات توسع معنایی و ... نفی کرده و وجه اشتراک میان استعاره و دروغ‌گفتن را در این می‌داند که برای هر دو هیچ صدق استعاری و معنایی وجود ندارد، تمام جملات استعاری از منظر دیویدسون کذب هستند (دیویدسون، ۱۹۷۹، ۳۹).

لذا، از منظر دیویدسون؛ استعاره مانند کنایه، طنز و مبالغه، کاربرد معناشناختی نداشته و صرفاً پدیده‌ای بلاغی است. درواقع، قصدی که پس‌پشت تولید اظهار یا بیانی حضور دارد مشخص می‌کند که این اظهار زبانی استعاره است و نه تصدیق یا مثلاً گزاره استفهامی. شرایط صدق این بیان استعاری دقیقاً مشابه همان شرایط «صدق حقیقی تحت‌اللفظی»^۱ است (اسمخانی، ۱۳۹۷، ۴۳۰). آنچه که به ما اجازه می‌دهد تا دست به مطالعه‌ای تطبیقی میان این دو فیلسوف بزنیم، مشترکات زیاد میان پروژه‌های فلسفی آنهاست. برای هر دو فیلسوف فهم ماهیتی تفسیری دارد و بر محور چریتی استوار است، فهم همچنین برای هر دو متفکر سرشتی کاملاً زبانی دارد. از طرف دیگر، چرخش‌های هرمنوتیکی و زبانی از دید آنها به‌ظاهر بر یک امر تأکید می‌کنند. نکته مهم این است که خصلت تفسیری و زبانی از دید آنها نه از خلال نوعی شاکله مفهومی (دیویدسون) و نه از خلال نوعی جهان‌بینی (گادامر) حاصل می‌شود، لذا فهم برای هر دو فیلسوف مبتنی بر ضرورت وجود نوعی توافق پس‌زمینه‌ای است. هر دو فیلسوف معتقد هستند که اگر می‌خواهیم دیگران را بفهمیم، باید پیش از برقراری گفت‌وگو اصل چریتی را پیش‌فرض بگیریم. البته هر دو متفکر بیان نمی‌کنند که طرف گفت‌وگو مطلقاً بر حق است، بلکه اصل چریتی یعنی دیگری می‌تواند محق بوده و بر حق باشد. اصل چریتی بازگو کننده این امکان بر حق بودن است. هر دو معتقد هستند که تفسیر نباید یک فرآیند الگوریتمی و مکانیکی باشد، لذا برای نیل به آنچه ماحصل تفسیر، حقیقت، خوانده می‌شود، وجود یک دیسیپلین از پرسشگری و کاوش تنها راه ضروری است. بدین‌سان؛ باید از هرگونه امیدی برای وصول به یک روش عام تفسیر دست شست.

با وجود تمام مشابهت‌ها، آنچه سوال پژوهش حاضر را قوام می‌بخشد در واقع تمایز میان پروژه‌های دو فیلسوف است. پروژه‌هایی که در یکی (گادامر) مبتنی بر پدیدارشناسی، هرمنوتیک و هستی‌شناسی، و در دیگری (دیویدسون) پروژه‌هایی معرفت‌شناختی و تفسیری-برهمکنشی هستند. در گادامر زبان با آگریستانس دازاین در ارتباط است، درمقابل، دیویدسون دغدغه آگریستانسیال ندارد اما برای وی؛ خود زبان به ظرفیتی برای گشودگی تبدیل می‌شود تا سوژه از طریق مشارکت دیالکتیکی، دست به خودگشایی و دگرگشایی بزند. لایه‌های جمعی و برهمکنشی مفاهیم سوژه معانی را قبض و بسط پذیر می‌کنند. خصیصه‌هایی مشترک که امکان مطالعه‌ای تطبیقی میان دیویدسون و گادامر را مهیا می‌کنند، لذا، چگونه می‌توان استعاره را به‌عنوان نقطه‌ای کانونی برای انجام مطالعه‌ای تطبیقی میان گادامر هرمنوتیست و دیویدسون پراگماتیست بنیادگذاری کرد؟ هدف پژوهش حاضر این است که با نظر به درک و دریافت

¹ Literal truth conditions

گادامر و دیویدسون از مفهوم استعاره، پژوهشی تطبیقی میان مفهوم استعاره در هرمنوتیک-هستی‌شناسی گادامر و استعاره در پراگماتیسم دیویدسون انجام پذیرد و به پرسش طرح‌شده دربارهٔ نقطهٔ اشتراک یا افتراق مفهوم استعاره میان این دو فیلسوف پاسخی انضمامی داده شود.

پیشینه پژوهش

مقاله و یا رساله‌ای که مفهوم استعاره را نزد گادامر و دیویدسون، در کنار هم و دیالکتیکی، مورد مذاقه قرار داده باشد یافت نشد، اما از میان معدود مقالاتی که پیرامون دیویدسون به‌رشتهٔ تحریر درآمده‌اند؛ ضیا موحد در سال ۱۳۸۵ در مقاله‌ای با عنوان: *استعاره، نظریهٔ علی دیویدسون* چاپ شده در نشریهٔ *زبان و ذهن* استعاره نزد دیویدسون را تبیین کرده است. آنچه که در پژوهش حاضر بدیع و تازه است، اولاً بررسی تطبیقی استعارهٔ دیویدسون با استعارهٔ گادامر است، ثانیاً جناب موحد تنها به مقالهٔ *استعاره‌ها چه معنایی دارند؟* از دیویدسون بسنده کرده است، در حالی در پژوهش حاضر غالب آثار دیویدسون مورد مذاقه قرار گرفته و این امر افقی را به روی ما گشود که توانستیم مفهوم استعاره را در جهان مشترک (افق مشترک) دیویدسونی بنیادگذاری کنیم.

در مورد گادامر نیز غالب کتب، مقالات و رسالات به امتزاج افق‌ها اشاره می‌کنند، اما خبری از بررسی نسبت این ذوب و امتزاج با استعاره نیست. تنها در کتاب واینسایمر با عنوان: *نظریهٔ ادبی و هرمنوتیک فلسفی ترجمهٔ مسعود علیا*، فصل مجزایی به مفهوم استعاره اختصاص داده شده است. در این فصل نویسنده تلاش می‌کند بخش کوچک کتاب *حقیقت و روش* را که به استعاره اختصاص دارد را شرح و بسط دهد، اما در همان حقیقت و روش باقی می‌ماند و نیز مقالهٔ *شهود و شهودی‌بودگی* گادامر. در حالی که در این پژوهش مقالات بیشتری از گادامر، و نیز قرائت وی از هگل، مطمح نظر بوده است.

کتاب دیگری که مطمح نظر قرار گرفته؛ *فکرآورد: گادامر و دیویدسون ترجمهٔ مجتبی درایتی* نشر شبخیز است. در این کتاب مکاتبات دیویدسون و گادامر، به‌همراه مقالهٔ دیوید هوی با عنوان *تفسیر پسا-دکارتی احصاء شده است*. البته مقالهٔ دیوید هوی به‌زبان اصلی مورد استفاده قرار گرفته زیرا ترجمهٔ آن در کتاب فوق مملو از اشتباه است، اما، به‌هر تقدیر، مطالعهٔ مکاتبات دیویدسون و گادامر بسیار مفید واقع شد اما استفاده‌ای از آن‌ها در این پژوهش نشد، تنها جغرافیای بحث را برای پژوهش‌گران واضح‌تر کرد. شایان ذکر است که در این کتاب هیچ صحبتی از مفهوم استعاره به‌میان نیامده است.

روش پژوهش

توصیفی-تحلیلی بوده و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به پرسش پژوهش پاسخ داده شده است. برخی از منابع مربوط به گادامر از آلمانی و دیویدسون از انگلیسی ترجمه شده‌اند.

یافته‌های پژوهش

آنچه بیش از همه به‌عنوان یافته‌های پژوهش اهمیت دارد، یافتن زمینه‌ای مشترک برای مطالعه استعاره یا هر مفهوم دیگری نزد دو یا چند فیلسوف است. و باید در نظر داشت که صرف مشترکاتی در اینجا و آنجا نمی‌توان دست مطالعه‌ای تطبیقی-انتقادی زد. نزد این دو فیلسوف مشترکات زیاد است. هر دو فهم و تفسیر را زبانی می‌دانند، هر دو انسان را موجودی تلقی می‌کنند که دائماً در حال تفسیر است. هر دو به توافقی پیش‌زمینه‌ای (اصل چریتی) اعتقاد دارند و همچنین هر دو به تمایز شاکله-محتوا (شاکله‌ای متعلق به سوژه و محتوایی بیرون سوژه/دوئالیسم دکارتی) اعتقاد ندارند.

آنچه امکان مطالعه‌ای جامع و مشترک را ممکن می‌کند، نه این شباهت‌ها، که در جای خود بسیار بااهمیت هستند، بلکه مفهوم ساحتی مشترک برای وقوع فهم و تفسیر است. گادامر از افقی صحبت می‌کند که پرسپکتیوی هستی‌شناختی است و انسان درون آن با افق‌های دیگر (دیگر دازاین‌ها، متون، هستومندها و...) مواجه می‌شود و پس از امتزاج این افق‌ها، صاحبان افق‌ها دچار تبدل می‌شوند. دیویدسون نیز در نظریهٔ مثلث‌بندی، انسان‌ها را دو ضلع مثلث تلقی می‌کند و ضلع سوم متعلق به یک جهانی مشترک است که در آن مفاهمه و دیالوگ امکان ظهور و بروز پیدا می‌کنند. در نتیجه‌گیری خواهیم گفت که استعاره، اعمال همین امتزاج افق‌هاست. امتزاجی هستی‌شناختی برای گادامر و معرفت‌شناختی برای دونالد دیویدسون. لذا، اصلی‌ترین و بدیع‌ترین یافته این پژوهش، بنیادگذاری مفهوم استعاره در دل افق یا جهانی مشترک است که هم دیویدسون و هم گادامر آن را شرط استعلایی فهم، مفاهمه، تفسیر و دیالوگ می‌دانند. با این تفاوت که این ساحت مشترک در گادامر هستی‌شناختی رخ می‌دهد، اما در دیویدسون تکیه بر تأثیر پراگماتیستی آن است.

پیش از وارد شدن به بخش بحث و تحلیل، مشابهت‌ها و تمایزات میان پروژه‌های فلسفی دو متفکر را اجمالاً بیان می‌کنیم تا خواننده پیش‌زمینه‌ای انضمامی از بحث داشته باشد و نیز در طول بحث، رشتهٔ سخن را از دست ندهد. شایان ذکر است نکاتی که بیان خواهند شد در طول بحث به‌طور تفصیلی تبیین می‌شوند.

آنچه از شباهت‌های میان هرمنوتیک گادامر و پراگماتیسم دیویدسون، در راستای تبیین بهتر جستار حاضر در خصوص مفهوم استعاره، می‌توان گفت، از قرار ذیل است:

۱. رد مبنایابی^۱: دیویدسون و گادامر با این ایده مخالفانند که معرفت یا تفسیر بر پایه‌ای تردیدناپذیر استوار است. در عوض، آنها بر فهمی کلیت‌گرا و فراگیر تأکید می‌کنند (هوی، ۱۹۹۷، ۱۱۸).

۲. کل‌نگری: هر دو فیلسوف از رویکرد کل‌نگرانه استفاده می‌کنند—دیویدسون در نظریه معنا و گادامر در هرمنوتیک، که در آن فهم همیشه وابسته به بافت، زمینه و سیاق گفت‌وگو است.

۳. نقد دوگانگی سوژه-ابژه: هر دو جدایی سختگیرانه میان سوژه (مفسر) و ابژه (متن/معنا) را رد می‌کنند و به مدلی تعاملی‌تر تمایل دارند (رورتی، ۱۳۹۷، ۳۰-۳۲).

۴. نقش سنت: درحالی‌که گادامر صراحتاً دربارهٔ نقش سنت در فهم صحبت می‌کند، اصل چریتی دیویدسون به پیشینه‌ای از باورهای مشترک اشاره دارد که تحت تأثیر تاریخ فرهنگی شکل گرفته‌اند. پیرامون مهم‌ترین تمایزهای موجود میان این دو متفکر، در راستای استعاره، نیز می‌توان به دو نکتهٔ ذیل اشاره کرد:

۱. حقیقت و تفسیر:

دیویدسون: حقیقت به نظریهٔ تارسکی در معناشناسی (معناشناسی شرطی-صدق^۲) گره خورده است.^۳ تفسیر به توافق عقلانی میان گوینده و مفسر بستگی دارد، اما گادامر حقیقت را از خلال گفتگو و تعامل تاریخی (امتزاج افق‌ها) تبیین می‌کند، حقیقت برای وی قالبی گزاره‌ای و مبتنی بر شکل‌های متفاوت صدق (مطابقتی/انسجامی/پراگماتیستی) ندارد (هوی، ۱۹۹۷، ۱۲۵).

^۱ Rejection of Foundationalism

^۲ Truth-conditional semantics

^۳ در حقیقت، صدق از نظر تارسکی، رابطه‌ای است که عبارات را با اشیاء مرتبط می‌سازد؛ یک جمله هنگامی صادق است که به وسیلهٔ تمام اشیاء اشباع شده باشد و اگر چنین نباشد کاذب است. ساز و کار نظریه به این صورت است که اصول موضوعه (آکسیوم‌ها)، هریک از واژگان اصلی زبان، موضوعی را با یک شیء یا مجموعه‌ای از اشیاء در جهان جفت می‌کنند.

۲. نقش تاریخ و پیش‌داوری:

گادامر: پیش‌داوری^۱ را به شکلی ایجابی بازتعریف می‌کند و آن را بخشی ضروری از فهم می‌داند که تحت تأثیر سنت تاریخی شکل گرفته است. در حالی که دیویدسون به باورهای پس‌زمینه‌ای اذعان دارد، اما به اندازه گادامر بر تاریخی بودن تأکید نمی‌کند. اصل چریتی وی بیشتر درباره انسجام منطقی است تا قرارگیری تاریخی (هوی، ۱۹۹۷، ۱۲۱).

بحث

گادامر، هرمنوتیک و زبان

برای رسیدن به تعریفی جامع و مانع برای مفهوم هرمنوتیک نزد گادامر، می‌باید به گفته‌های خود او رجوع کنیم. در مقاله‌ای که وی سال ۱۹۶۶ با عنوان «کلیت و فراگیر بودن مسئله هرمنوتیک»^۲ به رشته تحریر درآورده است، بیان می‌کند که هرمنوتیک هنر فهمیدن^۳ و فهمیدن نیز ملازم با تفسیر^۴ و کاربرد^۵ است، اما این سه بدون تجربه ناممکن هستند. هرمنوتیک با این‌گونه تجربه‌ها شکل گرفته و بستر رخداد فهمیدن و تفسیر را فراهم می‌کند. این تجربه‌ها از سنخ تجربه‌هایی هنری، تاریخی و زبانی هستند. در این تجربه‌های هستی‌شناختی است که فهمیدن، در لحظه و با گشودگی و با حضور در ساحت وجود رخ می‌دهند. زمانی که صحبت از هرمنوتیک به میان می‌آید، نباید فراموش کنیم که کارکرد هرمنوتیک تفسیر سخن خدایان بوده است و حدود ۳۶۰ سال پیش از میلاد مسیح، این ارسطو بود که با نگارش رساله در باب تفسیر^۶ (پری هرمنوتیکس) برای هرمنوتیک جایگاهی در فلسفه یافت. هرمنوتیک که از لحاظ منطقی روش خاصی تلقی نمی‌شد، به مرور زمان در منطق، ادبیات، فقه‌اللغه و فهم کتاب مقدس مورد توجه قرار گرفت و تا امروز نیز ادامه پیدا کرده است (گروندن، ۲۰۰۳، ۵۰-۵۵).

در دوران مدرن و با ظهور دو فیلسوف آلمانی، هرمنوتیک دو مسیر متفاوت پیدا می‌کند. نخستین مسیر، روش بازسازی^۷ است که توسط شلایرماخر ابداع شده و مسیر دوم هم تجمیع^۸ کردن است که توسط هگل ارائه شده است. منظور از بازسازی، نفوذ در یک متن و تفسیر آن مطابق قواعد به منظور دستیابی به معنای نهفته در آن است؛ این روش به بازسازی مجدد متن و معنای آن مطابق این فهم و تفسیر منجر می‌شود. گادامر به هیچ‌عنوان همدلی با این روش نشان نمی‌دهد. وی بیان می‌کند که اگر فهمیدن به معنای بازسازی کردن است، پس نهایتاً سر از یک تصویر درمی‌آوریم و نمی‌توانیم به قلب آن متن راه پیدا کنیم، زیرا فهمیدن در این‌جا صرفاً جنبه روشی پیدا می‌کند و آن معنایی که از این روش حاصل می‌شود، صرفاً «معنایی مرده»^۹ است، معنایی که در زمان گذشته باقی مانده و با افق امروز مخاطب امتزاج پیدا نمی‌کند (گادامر، ۱۹۶۰، ۱۷۱). در مقابل، فهمیدن برای هگل این است که ما به محتوای تاریخی آن دسترسی پیدا کنیم. صرف تصویرسازی برای هگل شبیه خوردن میوه درختی است که فرد نه درخت را دیده و نه با دست خود میوه را چیده، فرد باید تر و آنتی‌تر درخت و خاک را کاملاً درک کند (گادامر، ۱۹۶۰، ۱۷۴). در این‌جا گادامر بسیار با هگل توافق

¹ Vorurteil

² Die universalität des hermeneutischen problems, *Philosophisches Jahrbuch* 73 (2):215 (1966)

³ Verstehen

⁴ Auslegung

⁵ Anwendung

⁶ *Peri Hermeias*

⁷ Rekonstruktion

⁸ Integration

⁹ Erstorbener Sinn

دارد و در واقع مسیر هرمنوتیکی گادامر، ادامه دهنده مسیر هگل در این مبحث است. در این روش، فهمیدن صرفاً معطوف به «حال» که ذاتاً رخدادی متأثر از تاریخ است، می‌شود (گادامر، ۱۹۶۰، ۳۰۵). این تأثیر تاریخی بر فرآیند و رخداد فهمیدن، معلول علاقه ما به پدیده‌های تاریخی است. بر همین اساس، تاریخ خود را همچون متن برای فاهمه گشوده است و فرآیند فهمیدن را در بستر خود جاری می‌کند. هر کدام از این فرآیندها برای گادامر نمایانگر یک وضعیت است که با انتقال از یک وضعیت تاریخی به وضعیتی جدید به بازسازی افق تاریخی پرداخته می‌شود. افق‌های تاریخی فرد همواره در حال تحول‌اند و توسعه می‌یابند، چون فرد مدام در حال آزمودن پیش‌داوری‌های تاریخی خود است. در ضمن این انتقال است که فهمیدن رخ می‌دهد، زیرا فهمیدن در نهایت حاصل امتزاج افق‌های حال و گذشته است. امتزاج افق‌های فرد با افق هر متنی باعث ایجاد فهم می‌شود. گادامر معتقد است که مفهوم وضعیت اساساً شامل مفهوم افق است، همچنین وضعیت هرمنوتیک، کسب افق پرسمان مناسب برای پرسش‌هایی است که در مواجهه با سنت با آن‌ها مواجهیم. لذا زبان با فهم و عقل انسان در هم تنیده است، بدین معنی که نه فقط عقل و فهم ما زبانمند هستند، بلکه زبان کانون وجود انسان است (گادامر، ۱۹۷۰، ۸۶). از همین رو، گادامر در یک جمله، مهم‌ترین آموزه هرمنوتیکی خود را بیان می‌کند: «زبان، هستی به فهم درآمده است»^۱ (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۷۸). تجربه هرمنوتیک، زنده است و به‌طور روزمره و به‌نحو آگزیستانسیال بر آگاهی انسان جاری و ساری، اما تنظیم این تجربه و دستاوردهای آن با لوگوس انجام می‌شود. لوگوس، نطقی است که به معنای عام شامل زبان و عقل است، لذا هر گفت‌وگویی میان انسان‌ها و انسان و متون، فرآیندی زبانی است. زبان، واسطه‌ای کلی است که فهمیدن در آن محقق می‌شود. این زبان است که به اشیا و موجودات اجازه ظهور در کلمات می‌دهد.

حال پرسش این است که هرمنوتیک فلسفی گادامر با مفهوم استعاره چیست؟ به‌دیگر سخن؛ نسبت استعاره با این وضعیت هرمنوتیکی (وضع وجودی انسان) که شرط امکان فهمیدن است، وضعیتی کاملاً مبتنی بر زبان و دیالکتیک پرسش و پاسخ چیست؟ این پرسش زمانی کلیدی می‌شود که گادامر در واپسین فرازهای حقیقت و روش بیان می‌کند که شکل‌گیری مفهوم، صرفاً فرآیندی متکی به آگاهی زبانی است که این آگاهی نیز مبتنی بر فرآیندی اساساً استعاری برای ترکیب تجربیات گسترده‌تر از شباهت‌هاست (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۳۳).

با این مقدمه، رسیدن به فهم درستی از مفهوم کانونی استعاره در نظام فکری فیلسوفی که استعاره را نه صرفاً آرایه‌ای ادبی، بلکه آن را ماهیت زبان می‌داند و زبان را نیز شاکله اصلی پروژه فلسفی‌اش، می‌تواند ما را به فهم هرچه بهتر بنیاد هرمنوتیک پدیدارشناختی و هستی‌شناختی گادامر نزدیک کند.

مفهوم استعاره نزد گادامر

گادامر نه مانند دریدا مشتاق بحث درباره استعاره مرده و منسوخ است و نه همچون ریکور به استعاره‌های زنده در ادبیات می‌پردازد. در آن بخش کوتاه در حقیقت و روش، یعنی «توسعه مفهوم زبان در تاریخ‌اندیشه غربی» که گادامر به تبیین مفهوم استعاره می‌پردازد، مشخصاً به ذکر مختصری از مفهوم استعاره به‌مثابه انتقال^۲ بسنده می‌کند. گادامر در نظریه هرمنوتیکی خود، استعاره را چنان‌که نشانه اصلی زبان می‌داند. نزد گادامر، زبان در مرحله نخستین همچون امری مربوط به محاکات تلقی شده، یعنی برمبنای

^۱ Sein, das verstanden werden kann, ist sprache.

^۲ translatio

زبان، تشابهات تولید و بازتولید می‌شوند. نیروی مولد و آغازین زبان نزد گادامر «شالوده طبیعی مفهوم» توصیف می‌شود و او آن را از «شالوده علمی مفهوم» متمایز می‌سازد: تقسیم کلمات و اشیا که هر زبانی به شیوه خاص خود عهده‌دار آن است، نخستین شالوده طبیعی مفهوم را به نمایش می‌گذارد، این بنا از نظام شالوده علمی مفهوم بسیار فاصله دارد (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۳۹). در این جا می‌توان دلیل آنچه که گادامر «فراموشی زبان در تفکر غربی» می‌نامد، یافت. در چنین فراموشی است که نیروی مولد اسطوره‌ای و جادویی زبان از دست می‌رود. بر مبنای چنین انتقادی است که گادامر از ثنویت دکارتی، میان شیء خارجی (*res extensa*) و متعلق معرفت (*res cogitans*) فاصله می‌گیرد؛ زیرا این نوع ثنویت نزد افکار تنها پس از آن ممکن می‌شود که وحدت درونی میان زبان و تفکر مختل شود (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۳۶). گادامر در این سخن که معنای تحت‌اللفظی مطابق با معنای حقیقی، و معنای استعاری مطابق با معنای غیرحقیقی است، تردید می‌کند. زیرا هم معنای تحت‌اللفظی و هم شیوه زبان استعاری ماهیتاً امری است مربوط به «انتقال». بنابراین نمی‌توان قائل به نسبت و ارتباطی میان این دو شد که گویای طبقه‌بندی میان آن دو باشد (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۲۲). در واقع، اگر بخواهیم تمایز میان شالوده طبیعی زبان و شالوده علمی زبان را به زبانی ساده بیان کنیم شایان ذکر است که شالوده طبیعی کلمات هر روزه زبان هستند که اشیا را مورد توجه قرار می‌دهند، شالوده‌ای که در آن زندگی هر روزه انسان سپری می‌شود و گادامر نیز وقوع فهم را در همین شالوده میسر می‌داند، فهمی عام و فراگیر. در مقابل، شالوده علمی زبان، درگیر تدقیق و تبیین مسائلی برای گروهی خاص از مفسرین زبان می‌شود، برای مثال مفاهیم میان شیمی‌دان‌ها متفاوت از مفاهیم میان فیزیک‌دان‌ها رخ می‌دهد، در نتیجه رسیدن به فهمی مشترک نیز متفاوت از زبان هر روزه می‌شود، اما برای گادامر، زبان طبیعی ملجاء رخداد فهم عام و وقوع تشابهات و بازتولید آنها است.

استفانو کوچتی^۱ دو تعریف متمایز از استعاره را تبیین می‌کند: نخستین دسته را استعاره به‌مثابه شاکله سخن می‌داند؛ دقیقاً نظیر آنچه ارسطو بیان کرده است. دسته دوم عبارتست از تلقی استعاره همچون نشانه اساسی شالوده طبیعی و سرآغازین مفهوم. این دسته از استعاره‌ها از تشابهی میان مضمونی فکری شده (نطق درون) و مضمون جاری شده بر زبان (نطق بیرون) قوام می‌یابند (کوچتی، ۲۰۰۴، ۱۴۲).

دومین دسته از استعاره‌هایی که استفانو کوچتی نزد گادامر یافته است، در واقع همان استعاره‌هایی هستند که تمرکز اصلی این پژوهش بر آن است. با توجه به این استعاره‌ها است که نظریه استعاری بودن بنیادین فهم تبیین می‌شود. استعاری بودن بنیادین فهم که مبتنی بر استعاری بودن بنیادین زبان است، دقیقاً همان نقطه اصلی افتراق مفهوم استعاره در هرمنوتیک گادامر از مفهوم استعاره از پراگماتیسم دیویدسون است. در باب این مسئله، گادامر با اتکا به تفاوت میان گفتمان نظری و گفتمان استعاری نظر خویش را پیش می‌برد. از نظر گادامر، فهم به‌خودی‌خود استعاری است و این نظریه سبب می‌شود استعاره واجد جایگاه یا به‌عبارتی منزلی دیگر می‌شود. نهایتاً میان مفهوم استعاره و آنچه در کتاب حقیقت و روش گادامر تحت عنوان ادب و تربیت^۲ مطرح شده است، نوعی تضایف^۳ وجود دارد. همان‌طور که کانت با مفهوم زیباشناسی، بر آن می‌شود تا احکام ذوقی محض را از سلطه اثر هنری و علقه‌های منسوب به آن برهاند، گادامر نیز می‌کوشد در بحث خویش تحت عنوان زیباشناسی تاریخ^۴، فهم تاریخی را از واقع‌بودگی^۵ حوادث

^۱ Stefano Cochetti

^۲ Bildung

^۳ Korrelation

^۴ Ästhetik der Geschichte

^۵ Faktizität

تاریخی و آنچه از آن در اختیار مورخ قرار می‌گیرد، آزاد کند. این بدین معناست که برای گادامر، فهم تاریخی معطوف به حوادث صرف تاریخی در یک زمان و مکان مشخص نیست؛ بلکه فهم تاریخی، تأثر دازاین از دیگران و نیز تأثیرگذاری وی بر آنها و همچنین بر امور واقع است، شایان توجه است که این تأثیر و تأثر در یک تاریخ، فرهنگ و سنت، یعنی همان افق مشخص، رخ می‌دهد. از طرفی دیگر، تأکید بر رخداد^۱ بودن، مبتنی بر این نکته است که تاریخ تأثیر و تأثر^۲ کاملاً منفک از اراده قاهر دازاین بر جهان و موجودات است، در واقع از منظر گادامر، دازاین دارای اراده‌ای قاهر نیست، پرتاب‌شده‌ای جهان‌ساز (افکنده‌ای طرح‌افکن)^۳ است که متناهی بوده- دازاین متناهی است، از آن رو که زمان‌مند است- و به سمت امکاناتی محدود پرتاب شده و در میان این امکانات محدود، آزاد است که دست به انتخاب بزند و ماهیت و جهان خودش را شکل دهد (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۷ و ۱۷۷).

اما اگر فهم را نتوان ذیل چیزی قرار داد که متعلق قوانین و قواعد است، چگونه می‌توان آن را به گونه‌ای دیگر فهمید؟ پاسخ این پرسش را باید تحت عنوان «امتزاج افق‌ها» یافت. گادامر برای توضیح این مفهوم ابتدا می‌کوشد از تمرکز بر امر معین و امر متمایز صرف نظر کند و از انتظام تاریخی امور نیز سرباز زند. گادامر امتزاج را همچون یک حادثه و یا رخداد توصیف می‌کند؛ حادثه‌ای که درون استعاره (امتزاج افق‌ها) محقق می‌شود. استعاره عبارت است از عدم تفاوتی که در آن تفاوت در کار است. این پارادوکس دقیقاً همان چیزی است که گادامر از امتزاج افق‌ها مدنظر دارد. استعاره هم‌زمان هم تشابه موجود میان مشبه و مشبه‌به را بیان می‌کند و هم تمایز میان آن دو را. برای مثال، استفاده کلمه پلنگ به جای حسن (یک کشتی‌گیر از خطه مازندران) از طرفی بیانگر تشابه میان آن دو (شجاعت) و از طرفی بیانگر تمایز آن دو (حسن یال و دم ندارد) است. در صورتی که ما به‌جای توجه به وجه یا وجوه تشابه، به وجوه تمایز توجه کنیم، آن استعاره را تماماً بد فهمیده‌ایم. به گفته گادامر، هر مواجهه‌ای با سنت که درون آگاهی تاریخی روی می‌دهد، متضمن تجربه تنشی است که میان متن و زمان حال وجود دارد. رسالت هرمنوتیک این نیست که با اقدام به همگون‌سازی خام‌دستانه متن و زمان، تنش موجود را کتمان کند، بلکه کاملاً برعکس، هرمنوتیک می‌بایست این تنش را آشکار کند. این امر نشان می‌دهد که چرا فراقفندن افقی تاریخ که متفاوت با افق زمان حال است، بخشی از رویکرد هرمنوتیکی است. آگاهی تاریخی از غیریت خویش آگاه است و لذا افق گذشته را در پیش‌زمینه افق خود قرار می‌دهد (گادامر، ۱۹۶۰، ۳۰۶).

در اندک سطوری که در حقیقت و روش مطالبی در باب استعاره بیان شده است، گادامر در فضای سنتی مفهوم استعاره سیر می‌کند. استعاره از ارسطو به بعد واجد تعریفی مشهور و معتبر بوده است که گادامر از آن استفاده می‌کند. در حالی که گادامر با مشکلات مهم‌تری دست و پنجه نرم می‌کند، اما از این امر نیز غفلت نمی‌کند که انتقال (یعنی امری که هرگونه استعاره واجد آن است) از یک حیطة به حیطة‌ای دیگر تنها عملکردی منطقی ندارد، بلکه این امر به‌نحو اساسی با استعاری بودن زبان فی‌نفسه مطابق است (واینسایمر، ۱۹۹۱، ۸۴). استعاره که با اکتساب شیوه بیان استعاری شناخته می‌شود، تنها استعمال بلاغی به‌نحو عام نیست، بلکه هم‌زمان استعمال مفاهیم منطقی و زبانی است (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۳۴). نشانه اساسی «استعاری بودن زبان» بسیار مهم و بنیادی است، از این حیث که این امر داعیه‌های بسیار گسترده را پشت سر می‌گذارد. اهمیت استعاری بودن بنیادین زبان زمانی واضح‌تر می‌شود که گادامر حرف نهایی را در حقیقت و روش از عمق حافظه خویش فرامی‌خواند: وجودی که بتواند فهمیده شود، زبان است

¹ Ereignis

² Wirkungsgeschichte

³ der geworfene Entwurf

(گادامر، ۱۹۶۰، ۴۷۸). این سخن بدان معناست که زبان امکان پیشینی هر نوع فهم است. هر صورتی از فهم که حادث می‌شود، از طریق همدلی یا از طریق بازسازی^۱ نیست، بلکه توسط زبان اتفاق می‌افتد و اگر زبان، آنگونه که گادامر توصیف می‌کند، در شالوده خود استعاری باشد، آنگاه می‌بایست استعاری بودن نیز در فرآیند فهمیدن نقشی بنیادین داشته باشد. بنابراین، یکی از مهم‌ترین مسائلی که در ارتباط با گادامر و کتاب حقیقت و روش می‌توان مطرح کرد، دقیقاً این پرسش است که: وقتی ما می‌گوییم زبان ذاتاً استعاری است، دقیقاً چه معنایی دارد؟ (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۳۵-۴۳۴). یافتن پاسخی درخور و متقن برای این پرسش، هم ما را به کشف نسبت میان هرمنوتیک گادامر و مفهوم استعاره نزدیک می‌کند و هم تمایز میان او و پراگماتیسم دیویدسون را نیز مشخص‌تر می‌کند.

گادامر در کتاب *دیالکتیک هگل* بیان می‌کند:

در حقیقت، طبیعت انسانی ما چنان با محدودیت و تناهی تعین یافته است که زبان و تفکر یعنی آنچه طبیعت آدمی در جستجوی دستیابی به آن است، تحت قانون تناهی آدمی باید فهم شود. از این منظر، زبان تنها معبر برای عقلی که می‌اندیشد، نیست و قالبی برای آن عقل محسوب نمی‌شود. عقلی که کمال خود را در شفافیت تام و کمال تفکرات خود می‌بیند. زبان واسطه‌ای موقتی و متناهی میان انسان و افکار او نیست. ماهیت زبان، خود را در امر افشای فکر محدود نمی‌کند. فکر بیش از هر چیز وجود متعین خود را از این طریق طلب می‌کند که در دام کلمه گرفتار می‌آید. چنین است که حرکت زبان متوجه دو جهت است: نخست اینکه حرکت زبان، عینیت تفکر را نشانه می‌رود؛ و دوم اینکه زبان، حرکت مزبور را به‌مثابه استرداد هرگونه جریانی که صورت شیئیت به خود می‌گیرد، به قدرت مستترکننده کلمه بازپس می‌دهد (گادامر، ۱۹۷۶، ۸۲).

این‌جا گادامر به دو وجه افشاکنندگی و در عین حال مستترکنندگی کلمه توجه دارد. زبان (کلمه) همزمان امری را برای ما نامستور و همزمان آن را مستور و مخفی می‌کند. گادامر بر آن است که تفکر تنها زمانی وجود متعین خود را می‌یابد که در کلمه‌ای متجسد شود و یا به تعبیر هایدگر، در خانه‌ای سکنی گزیند، وقتی تفکر لباس کلمه به تن می‌کند و یا متجسد در آن می‌شود، خصیصه ذاتی زبان که عبارت از حرکت است، آشکار می‌شود. حرکت زبان مثل هر حرکت دیگری نیازمند مقصدی است که به سمت آن مقصد شیئی متحرک حرکت کند. مقصد حرکت زبان در این‌جا عبارتست از افشای وجه عینی تفکر. چرا که هر فکری عبارتست از فکر به چیزی؛ یعنی همان امری که هوسرل تحت عنوان «التفات» از آن یاد می‌کند. پس نشان دادن مقصد تفکر در عالم عینی عبارتست از نخستین حرکت زبان، اما کار این‌جا تمام نمی‌شود، بلکه این حرکت پس از نیل به مقصد خود (که عبارت بود از اشاره به وجه عینی تفکر) این بار به‌مثابه آنچه ناشی از شیئیت‌بخشی زبان به فکر است، زیر قدرت قاهر کلمه مخفی می‌شود. پس زبان در حرکت اول افشاکننده است و در حرکت دوم پنهان‌کننده.

گادامر بر تحرک و مولد بودن گفتمان استعاری تأکید می‌کند؛ همان سخنی که خصیصه ذاتی استعاره را بنیاد می‌نهد. از نظر گادامر، استعاره با ابتنا به زبان مفهومی که هم‌زمان انسان را به سوی «تفکر بیشتر» رهنمون می‌شود، پیوند می‌خورد (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۳۱). به گفته او، این امر که ساختار طبیعی مفهوم هم‌عنان با زبان به نحو مطلق است، منوط به این امر نیست که همیشه تابع نظم

^۱ Nachbildung

ماهوی (زبان) است. جوئل واینسهایمر بر آن است که استعاره همیشه پیش از زبان مفهومی قرار دارد. زیرا استعاره الزاماً نباید بر انتزاع یا تحدیدی گرفته شده از هویتی مشترک بنا شود تا از آن طریق بتوان تشابه میان اشیاء (متکثر متفاوت) را بدست آورد:

ممکن است بگوییم «انسان گرگ است» قبل از اینکه ما صورت مفهوم پستانداری درنده را در ذهن داشته باشیم. حتی قبل از در دست داشتن اصطلاحی عام برای امر مشترک ما می‌توانیم ارتباط میان اشیاء متکثر را از طریق اطلاق نام استعاری بر اشیاء متکثر مزبور بیان کنیم. (واینسهایمر، ۱۹۹۱، ۶۸).

از نظر گادامر ویژگی یک تجربه در چنین انتقال و اطلاق (استعاری) به‌هیچ‌وجه ثمره ساختار زبان مفهومی نیست که از طریق انتزاع بنا می‌شود. گادامر در مورد شکل‌گیری مفهوم به چند نکته اساسی اشاره می‌کند. نخست، شکل‌گیری مفهوم نتیجه حوادث عارضی است. از آن رو که فرآیند اندیشه این همان با فرآیند تبیین در کلمات تلقی می‌شود، معلوم می‌گردد که نمی‌توان دستاورد منطقی زبان را بر حسب نظم اشیاء، چنانکه در ذهنی متناهی ظهور کرده است، به‌درستی فهمید. تجربه هرمنوتیکی با وساطت زبان بنیان می‌گیرد، وساطتی متکی بر منطق یونانی و الهیات مسیحی. در هر بار به‌کاربردن مفهوم یک چیز، معانی کلمات با شرایطی خاص ارتباط می‌گیرند، بنابراین هر ادراکی که ما از آن چیز در این تعدد کاربردها می‌یابیم، به‌غناهی مفهومی که از آن چیز داریم می‌افزاید؛ لذا شکل‌گیری مفهوم متداوم و پیوسته است. ثانیاً، شکل‌گیری مفهوم حاصل استقرا، انتزاع یا فرض نیست، زیرا مفهوم مابه‌الاشتراکی نیست که بتوان آن را با استقرا بدست آورد، بلکه شکل‌گیری مفهوم حاصل استعاره است؛ یعنی، ایجاد مفهوم صرفاً یک فرآیند اساساً استعاری برای ترکیب تجربیات گسترده‌تر از شباهت‌هاست: این توانمندی آگاهی زبان است که می‌داند چگونه چنین شباهت‌هایی را بیان کند. ما این را استعاره بنیادین آن می‌نامیم و البته مهم است که تشخیص دهیم که این پیش‌داوری یک نظریه منطقی غیرزبانی است (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۳۳-۴۳۲). از این رو، نزد گادامر، بیان استعاری مقدم بر زبان مفهومی است. این استعاره است که شکوفایی و همچنین توسعه ساحت دلالت مفهوم را ممکن می‌سازد. گادامر معتقد است که زبان فی‌نفسه امری استعاری است و در ساختار زبان مفهومی هیچ نوع دیالکتیک میان زبان استعاری و زبان مفهومی وجود ندارد. چنانکه میان این دو هیچگونه شقاق و شکافی نیز موجود نیست.

از این منظر است که گادامر استعاری بودن عمومی گفتمان فلسفی را به رسمیت می‌شناسد؛ همان مطلبی که بعداً دریدا آن را تفصیل می‌دهد. دریدا به این امر اشاره می‌کند که همه مفاهیم که در تعریف استعاره مشارکت دارند همیشه واجد یک سرمنشا و نیروی تأثیری هستند که به‌نوبه خود استعاری هستند. دریدا ادامه می‌دهد که اگر ما بخواهیم تمام امکانات استعاری فلسفه را دریابیم و طبقه‌بندی کنیم، دست کم یک استعاره وجود دارد که مستمراً بیرون از نظام استعاری باقی می‌ماند که بدون این استعاره نمی‌توان مفهوم استعاره را بنا و تبیین کرد و آن عبارت است از استعاره استعاره. علی‌رغم این نکته که تکثیر استعاری از نظر گادامر اساساً مهارناپذیر و «بی‌انتهای» به نظر می‌رسد، استعاره از نظر وی از مرزهای خود تجاوز نمی‌کند تا منتهی به زبان مفهومی شود و در آن مقام بتواند اقامت گزیند. مسأله «در خانه بودن» بسیار مد نظر گادامر است. گادامر آنجا که سخن از توصیف وضعیت ما در زبان به میان می‌آورد، به این نکته مهم اشاره دارد. از نظر او، زبان عبارت است از مکان «تعلق»، جایی که سوژه و ابژه و همچنین افکار انسان و جهان او با یکدیگر مواجه می‌شوند. به بیانی دقیق‌تر، زبان مکانی است که در آن امور مذکور پیشاپیش با یکدیگر

همخانه بوده‌اند، قبل از آنکه با تأملات فلسفی از یکدیگر ممتاز و مجزا شوند. گادامر این وضعیت را بدین‌نحو توصیف می‌کند: زبان که ما در آن زندگی می‌کنیم اساساً متفاوت از (زبان) تفکر و تأمل است. زبانی که ما در آن زندگی می‌کنیم همچون ندایی که از جانب وطن می‌آید. این زبان در فضای مأنوس قبل از تفکر نفس می‌کشد. از این‌جاست که هایدگر زبان را همچون مکانی برای سکونت می‌داند و آن را «خانه وجود» می‌نامد (گادامر، ۱۹۷۶، ۶۸). وی در جای دیگر این مطلب را چنین پی می‌گیرد: مطمئناً ایده دانش هگل، یعنی ایده‌ای که وی به‌منزله شفافیت مطلق امر فی‌نفسه بیان می‌کند، متضمن امری تخیلی است، آنجا که آن دانش می‌باید وطن تمام و کمال وجود را مجدداً بنا کند، اما آیا این سخن بدین معنا نیست که زبان موجب نحوی نمایش مجدد می‌شود، از این طریق که زبان هیچگاه از اینکه جهان را وطن خود برگزیند روی بر نمی‌تابد و با این‌گزینهش جهان به‌مثابه وطن است که زبان می‌تواند خود را کاملاً تحقق بخشد: به‌منزله امری واقعی و نه از طریق جنون قدرت برای ساختن امر واقعی. آیا این همان متافیزیک قدیمی نیست؟ آیا این تلقی زبان به‌مثابه امری که تنها متافیزیک می‌تواند باشد نیست؟ همان امری که استعمال مستمر زبان ما، آن را در-جهان بودن تلقی می‌کند (گادامر، ۱۹۷۲، ۲۱۹).

گادامر معتقد است که اگر مانند افلاطون منشاء شناخت را در عالم مثل دنبال کنیم، و این عالم را ساختار حقیقی وجود بدانیم، باید بپذیریم که برای تعریف و شناخت یک ایده و حصول ایستمه نسبت به آن لازم است که کل عالم مثل را بشناسیم. بدین معنا که برای وقوع فهم عام در زمانی که دازاین از کثرات مفاهیم استفاده می‌کند تا منظور خود را بیان کند، نیاز است تا شناختی جامع و کامل از ایده و یا ایده‌های مسلط بر این کثرات در جهان مثل صورت پذیرد. گادامر این پرسش را مطرح می‌کند که آیا وقوع همچنین شناختی از مفاهیم کثیر ممکن است؟ گادامر می‌گوید که این لازمه قول افلاطون، باعث شد تا جانشینان او مانند اسپوسپوس^۱ به استعاره روی آورند. اسپوسپوس معتقد بود که انتقال از یک حوزه به حوزه‌ای دیگر نه فقط کارکرد منطقی دارد، بلکه مطابق با استعاری بودن زبان است که البته مهم‌ترین شکل استعاره را در صورت خطابی (زبانی و منطقی) می‌بینیم، زیرا از نظر او، ظرفیت دیالکتیکی کشف شباهت‌ها و دیدن یک کیفیت مشترک برای بسیاری چیزها هنوز به کلیت زبان و اصول شکل‌گیری کلمات بسیار نزدیک است. انتقال از یک ساحت به ساحت دیگر نه تنها عملکرد منطقی دارد، بلکه با استعاره اساسی زبان نیز مطابقت دارد (گادامر، ۱۹۸۵، ۵۶-۵۰).

استعاری بودن فهم و زبان باعث تفکر بیشتر می‌شود. این بدان معنا نیست که گفتمان تأملی و استعاری همانندند، بلکه با توجه به انگیزش تفکر بیشتر، متمایز از یکدیگر هستند. در هیچ یک، معنا به‌خودی‌خود وجود ندارد، بلکه عمل‌مدارانه و همیشه منتظر تحول بیش‌تر است. هیچ کدام از گفتمان‌ها همان‌طور که بوده است خود به فهم در نمی‌آید. هیچ کدام تفسیرگر خود نیست و دقیقاً همین فقدان مشترک شفافیت فی‌نفسه توضیح می‌دهد که هر دو نیازمند فهم و تفسیرند. تفسیری که معنایش در دست نیست و نیازمند تفکر و تلاش بیشتر است. برای ایجاد فهم مشترک و مفاهیم نیازمند هستیم ابتدا یک توافق پیش‌فرض داشته باشیم، سپس برای فهم منظور متن و یا طرف مقابل خود نیز دست به تلاش و عمل بزیم، دقیقاً همان‌گونه که برای فهم معنا و منظور یک استعاره تقلا می‌کنیم.

^۱ Speusippus (408- 339 BC)

دیویدسون و پراگماتیسم

فلسفه زبان، نظریه تفسیر و آموزه اینترسوبژکتیویته، معرفت و دیگری مسائلی هستند که دیویدسون بیشترین توجه را در پروژه فلسفی خود بدان‌ها دارد. با نگاهی فراگیرتر، و با بسط ابژه‌های تفسیر از اظهارات زبانی^۱ به محصولات کنشگران انسانی مانند؛ پرابلماتیک‌های فرهنگی، متون ادبی، اپیزودهای تاریخی و غیره، می‌توان گفت که پروژه فلسفی دیویدسون در نظریه تفسیر این است که انسان موجودی مفسر است، و تاریخ انسانی چیزی جز تاریخ تفسیرها نیست: آدمیان همیشه با اتکا بر مجموعه کل‌گرایانه منحصربه‌فردی از باورها، انتظارات، و امیال پس‌زمینه‌ای‌شان به سراغ تفسیر رویدادهایی می‌روند که بافت کل‌گرایانه داشته و مختصات تفاسیرشان را در راستای منطقی و صدق شکل می‌دهند (دیویدسون، ۲۰۰۱، ۱۰۶-۹۵).

دیویدسون تلاش می‌کند تا نشان دهد که ما در عین این که می‌توانیم تفسیرهای متکثر از یک رخداد داشته باشیم، این تفسیرها به هیچ عنوان برای یکدیگر کاملاً نامفهوم نیستند، در واقع دیویدسون با اتکا به اصل چریتی معتقد است که تفسیرهای ما در حقیقت نوعی برساختن هستند و این برساخته‌ها از پس‌زمینه معرفتی-معنایی غنی و مشترکی بهره‌مند هستند. پس می‌توان به این نتیجه رسید که مبتنی بر نظر دیویدسون پیرامون تفسیر و ارتباط تفسیر با زبان؛ زبان و ذهن اموری پیوسته و متضایف با جهان هستند و بین آنها هیچ واسطه‌ای از جمله نظام‌های مقوله‌ای و متفاوت وجود ندارد و ما انسان‌ها با همه اختلاف‌ها، در یک شاکله مفهومی یکسان زیست می‌کنیم. از همین نقطه (شاکله مفهومی یکسان) می‌توان بحث اینترسوبژکتیویته در دیویدسون را مطرح نظر قرار داد.

دیویدسون در مقاله مهم خود، *مسائل تعقل‌مندی*^۲ بیان می‌کند که حالات ذهنی یک شخص تنها به شرطی محتوا دارند و تفسیرپذیر هستند که این شخص با دیگران مفاهمه داشته باشد؛ از این رو تنها مفسر است که تفسیرپذیر است. بدین ترتیب ما، با معرفی صریح مفسر، به موقعیت اجتماعی سوژه‌ای شکل می‌دهیم که به ایده داشتن یک جهان عمومی مشترک در خصوص محتوا قوام می‌بخشد. مفسر نه ناظری بی‌هوده بلکه بازیگری لاینفک در اجرایی است که مستلزم برهمکنش‌های علی پیچیده، میان اشخاص و جهان است.

اساساً دیویدسون مفهوم اینترسوبژکتیویته را در سطح استعلایی آن مطرح می‌کند، به این معنا که اینترسوبژکتیویته را شرط اندیشه می‌داند و مفهوم متقابل و مفاهمه را مبنای هرگونه توافق و اختلاف‌نظر، و هر نوع دیالوگ و دیالکتیک می‌داند. از نظر دیویدسون ما هیچ ایده‌ای نمی‌توانیم داشته باشیم مگر این که در تصویری از جهان با هم سهیم و شریک باشیم. رابطه سوژه-ابژه رابطه‌ای قائم‌به‌ذات و خودبسنده^۳ و خودایستا^۴ نیست، بلکه در فضایی اینترسوبژکتیو، و با حضور سوژه دیگر قوام می‌یابد. امور موسوم به محتوا (متعلقات حالات ذهنی) نه انتیک‌هایی در ذهن سوژه هستند، نه مثال‌هایی در جهانی ایده‌آل، و نه از مواجهه منفردانه سوژه با جهان فراچنگ می‌آیند، و نه حتی سوژه آنها را خلق یا تصویر می‌کند، بلکه آنها در جهانی سه‌بعدی که شامل حداقل دو سوژه و یک جهان مشترک است پدیدار می‌شوند. بدین ترتیب دیویدسون قصد دارد با طرح انگاره اینترسوبژکتیو، سوژه را به وساطت سوژه‌ای دیگر به ابژه متصل سازد، و با تعیین بخشی درست به هر کدام از این سه مولفه در روند ساخت محتوا، اعلام می‌کند که سنت، تاریخ و فرهنگ و جامعه

¹ Linguistic utterances

² (دیویدسون، ۲۰۰۴، ۳۹-۴۵)

³ Self-contained

⁴ Self-subsistent

صلب نیستند، بلکه بستری برای تولید معنای جدید هستند. رابطه معرفت‌شناختی و معناشناختی میان سوژه-ابژه نه استدلالی-استنتاجی^۱، نه برساختی^۲، نه تأملی^۳، نه پدیدارشناختی ست، بلکه با حضور سوژه‌های دیگر تفسیری-برهم‌کنشی^۴ است. دیویدسون با طرح ایده اینترسوبژکتیو راه‌حل بدیعی برای مسائل مطروحه در فلسفه ارائه می‌دهد. مسائلی مانند: رابطه قصد مولف با سنت، ارتباط طبیعت و فرهنگ، مناسبات تاریخ و سوژه. دیویدسون معتقد است که سوژه به واسطه زبان با گذشته ارتباط برقرار می‌کند، با زنجیر زبان به جامعه حاصل گره می‌خورد و با اهرم‌های در اختیارش خود را به آینده فرامی‌افکند و فعلیت خود را تبدیل به بالقوه‌گی برای آینده می‌کند. در یک سیر دیالکتیکی هم زبان در هیئت سنت و تاریخ سوژه را برمی‌سازد، و هم سوژه با اهرم قصدهای ارتباطی‌اش بنای تاریخی زبان را متحول می‌کند. لذا گفت‌وگوی اینترسوبژکتیو یک سکه دو رو است: یک رو آن افزوده‌های منحصر به فرد سوژه‌ها است، و روی دیگر آن لایه‌های مشترک و جمعی سوژه‌ها است، و این به سوژه‌ها اجازه می‌دهد تا در سیری دیالکتیکی و از طریق مساهمت و مشارکت با دیگری، دست به خودگشایی و دگرگشایی بزنند.

مفهوم استعاره نزد دیویدسون

بنا به نظر دیویدسون، استعاره‌ها اظهارات یا نوشته‌هایی هستند که برای اهداف و غرایض دیگری جز اشاره به صدق جمله مذکور تولید می‌شوند. یک استعاره چیزی را نمایان می‌سازد، ولی عمدتاً صادق نیست. لذا زمانی که شاعری به معشوقش می‌گوید: «به غنچه گوی که از روی خویش پرده فکن» قطعاً شاعر معشوق خود را غنچه گل نمی‌بیند و هدف هم از گفتن این مصراع اثبات صدق آن نیست. یعنی استعاره‌ها همانند طنز، طعنه، مبالغه، کنایه و... لحاظ می‌شوند؛ یعنی نه پدیده‌هایی معناشناختی، بلکه بلاغی لحاظ می‌شوند (دیویدسون، ۲۰۰۱، ۲۴۹-۲۴۷).

بهتر است ابتدا با بیان یک مثال ساده به اصل ایده دیویدسون درباره استعاره بپردازیم که در مقاله معنی/استعاره‌ها چیست؟ بسط داده است. به این گزاره دقت کنید: «حسن شیر بی‌یال و دم است». اگر به گفته ارسطو در ریتوریکا فصل سوم بخش چهارم اکتفا کنیم، استعاره همان تشبیه کوتاه شده است، اما می‌دانیم که تشبیه همیشه صادق و استعاره همیشه کاذب است، پس این جمله ارسطو نمی‌تواند آن چنان محلی از اعراب داشته باشد. ایرادهای زیادی بر این نظریه ارسطو وارد آمده است اما اشتراک همه آنها وجود معنایی غیراستعاری برای استعاره است. یعنی هر استعاره جدای از معنایی صریح، دارای معنایی تلویحی نیز هست. معنایی که دیویدسون آن را بارهای بلاغی^۵ می‌نامد (دیویدسون، ۲۰۰۱، ۲۵۱). پرسش اساسی در این‌جا چگونگی رسیدن به این معنای مجازی و تلویحی از خلال معنای حقیقی و تحت‌اللفظی است؟ قطعاً حسن شیر بی‌یال و دم نیست، حسن اصلاً شیر نیست. جنس یکسانی با شیر دارد، هر دو حیوان هستند، اما نوع متفاوتی دارند، یکی شیر و دیگری انسان با فصل ناطق، اما در چه معنای دیگری (بلاغی/مجازی) حسن شیر بوده است؟ قبلاً بسیار شجاع بوده و اکنون خیر. قبلاً موهایی شبیه یال شیر داشته و اکنون کچل شده است؟ آن معنای بلاغی چیست؟ حسن زمانی رئیس گروه مافیایی بوده و الان در زندان است؟ شاید بتوان طبق حال و روز حسن یکی از این معناها را انتخاب کرد، اما پرسش این‌جاست که اصلاً چرا استعاره؟ چرا همان معنای تحت‌اللفظی را انتخاب نمی‌کنیم و به راحتی نمی‌گوییم مثلاً حسن

¹ Argumentative-inferential

² Constructive

³ Reflective

⁴ Interpretative-interactional

⁵ Rhetorical forces

در گذشته موهای پُریشتی شبیه یال شیر داشته است اما اکنون کچل شده است. مسئله دقیقاً همینجاست. آیا معنای حقیقی و تحت‌اللفظی تأثیری مشابه با استعاره دارد؟ خلاصه اندیشه دیویدسون پیرامون استعاره دقیقاً همین تأثیرگذاری است. تأثیری مانند تابلوی مونا لیزا یا قطعه‌ای موسیقی از باخ. دیویدسون معتقد است که اتفاقاً استعاره همین معنای تحت‌اللفظی را دارد و نه هیچ معنایی دیگر، تأثیرگذاری هم بر شنونده از خلال همین معنای اولیه استعاره‌ها می‌گذرد. استعاره معنایی جدای از معنای تحت‌اللفظی کلمه ندارد. تأثیر استعاره حالتی روانی و حس‌کردنی است. در مقابل تابلوی مونا لیزا حالتی القا می‌شود که قابل وصف نیست، در واقع از وصف‌شدن می‌گریزد. یک استعاره فقط در نسبت با یک زبان فردی در یک لحظه زمانی مشخص می‌تواند استعاره باشد. اکنون از حافظ برای بیان بهتر منظور خود کمک می‌گیریم:

رشته تسبیح اگر بگسست معذورم بدار دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود

در این بیت، واج‌آرایی صدای (س) وجود دارد. تسبیح، بگسست، دستم، ساقی، سیمین، ساق. آیا کسی می‌تواند توضیح دهد که چرا از این واج‌آرایی استفاده شده است؟ دلیل عروضی و یا وزنی و یا معنایی وجود دارد؟ هر چقدر هم فنی و تخصصی توضیح دهیم، حافظ تأثیری را القا کرده و تمام شده است. در لحظه حالتی بر ما و بر ذهن ما روی داده و صدای (س) چیزی را القا کرده است که به صید کلمات و گزاره‌ها در نمی‌آید. دیویدسون آب پاکی را روی دست ما می‌ریزد: استعاره‌ها همان معنایی را دارند که کلمات آنها در تحت‌اللفظی‌ترین حالت‌شان و نه هیچ معنایی دیگر، برای نزدیک‌تر شدن به منظور دیویدسون این بار از منوچهری کمک می‌گیریم. (موحد، ۱۳۸۵، ۲۳-۲۵)

خیزید و خز آرید که هنگام خزان است باد خنک از جانب خوارزم وزان است

هیچ وصف و توصیف فنی و تکنیکالی نمی‌توان پیرامون دلیل استفاده از واج‌آرایی صدای (خ) در این بیت بیان کرد، به جز تأثیر لحظه‌ای و آنی این صدا در ذهن شنونده فارسی زبان که در فصل پاییز بر روی برگ‌ها راه می‌رود و علامت آن برای گویش‌وران زبان فارسی صدای خش‌خش برگ‌ها در زیرپاهای آنهاست. با شنیدن **خیزید و خز آرید که هنگام خزان است** صدای (خ) تنها ما را یاد صدای خرد شدن برگ‌های خشک فصل پاییز (خزان) می‌اندازد، تأثیری لحظه‌ای که برای دیویدسون پراگماتیست تأثیری ثمربخش، کارآمد و مؤثر است. استعاره فقط و تنها فقط در حوزه استفاده و کاربرد قرار می‌گیرد. تأثیر استعاره همانند قرص اکستازی، روانگردان است. خارج از حیطه زبان و کاملاً تحت‌اللفظی. دلیل این که این نظریه دیویدسون، نظریه علی نام گرفته نیز همین است. (موحد، ۱۳۸۵، ۲۵-۲۸)

دیویدسون و گادامر؛ تمایز و تشابه مبتنی بر مفهوم استعاره

دیویدسون در سال ۱۹۹۷ در مقاله‌ای با عنوان «گادامر و فیلبوس افلاطون» به ذکر شباهت‌ها و تفاوت‌های تفکر خود و گادامر می‌پردازد (دیویدسون، ۲۰۰۱، ۲۷۶-۲۶۱). میان دیویدسون و گادامر می‌توان به توافق‌هایی مبنایی و بارز اشاره کرد. دیویدسون در این مقاله بارها به حقیقت و روش اشاره می‌کند و همدلی خود را با جمله «هر فهمی تفسیری است» بیان می‌کند. هر دوی این فلاسفه معتقدند که تفسیر امری غیرالگوریتمی و غیرمکانیکی است. خود عنوان کتاب گادامر خبر از جدایی میان حقیقت و روش می‌دهد. این واو، نشان از فصل است و نه عطف. دست‌یابی به حقیقت به وسیله ابزار روش حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند یک منطق

دیالوگ و پرسش و پاسخ هستیم که نامستوری حقیقت را تضمین کند (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۹۱). از طرف دیگر، دیویدسون در جایی دیگر بیان می‌کند که هرگونه امیدی برای رسیدن به برداشتی عام از تفسیر را باید رها کرد. ما هیچ‌گونه ماشین تفسیرکننده قابل حملی نداریم که بتواند برای تولید معنا تنظیم شود. تنها به هوش، درایت، بخت، اقبال و حساب‌های سرانگشتی نیاز داریم (دیویدسون، ۲۰۰۱، ۱۰۷-۱۰۸).

مسئله مورد توافق دیگر میان گادامر و دیویدسون، اصل چریتی است. دیویدسون معتقد است که پیش از هر عدم‌توافق و اختلاف‌نظری معنادار باید بنیادی در توافق وجود داشته باشد. ما صرفاً در ظرف شاکله‌های (طرح‌واره) مفهومی متفاوتی فکر می‌کنیم، به عبارت دیگر در جهان‌های متفاوت زیست می‌کنیم. چریتی بر ما تحمیل می‌شود، چه دوست داشته باشیم و چه نه. باید دیگران را مبتنی بر اصل چریتی در نظر بگیریم تا بتوانیم آنها را بفهمیم (دیویدسون، ۲۰۰۱، ۱۹۷). گادامر نیز بیان می‌کند که همانطور که ارسطو نشان داد، ما ابتدا به ساکن تصمیم نمی‌گیریم توافق کنیم، بلکه همواره پیشاپیش در توافق با هم قرار داریم (گادامر، ۱۹۶۰، ۴۴۶). وی ادامه می‌دهد که ما باید همیشه با این پیش‌فرض وارد هر گفت‌وگویی شویم یا متنی را در دست بگیریم که دیگری می‌تواند محق باشد. چیزی که گادامر از آن به عنوان اراده خیر^۱ یاد می‌کند (گادامر، ۱۹۸۹، ۳۳).

مورد دیگر که پنجمین مورد شباهت میان پروژه‌های گادامر و دیویدسون است، مسئله ابتناء فهم، تفسیر و هرمنوتیک بر زبان است. مسأله‌ای که اگر اثبات شود به راحتی می‌توان به مقایسه‌ای منطقی و صحیح میان فهم هر کدام از مفهوم استعاره بپردازیم. تا به حال به چهار مورد مشابه میان گادامر و دیویدسون اشاره کردیم. ۱. هر فهمی تفسیری است. ۲. اصل چریتی یکی از اصول لازم تفسیر و فهم است. ۳. باید تمایز شاکله-محتوا (جهان‌بینی-جهان) را رد کنیم. ۴. عدم وجود روش و الگوریتم برای تفسیر و حقیقت. اما از منظر این دو متفکر؛ آیا هر فهمی مبتنی بر زبان است؟

فهم نه تنها ماهیت تفسیری دارد و مبتنی بر اصل چریتی است، بلکه سرشت زبانی نیز دارد. گادامر بیان می‌کند که هر تفسیری در رسانه (مدیوم)^۳ زبان روی می‌دهد (گادامر، ۱۹۶۰، ۳۸۹). و همانطور که پیش‌تر نیز بیان شد؛ زبان، هستی به فهم درآمده است. دیویدسون با این حکم گادامر نیز موافق است. چرخش‌های هرمنوتیکی و زبانی از دید آنها یک چیزند، اما نکته مهم این است که خصلت تفسیری و زبانی فهم بدین معنا نیست که فهم از خلال نوعی شاکله مفهومی یا جهان‌بینی حاصل می‌شود (دیویدسون، ۲۰۰۱ الف، ۱۹۰).

پرسش مطرح شده در چکیده و مقدمه پژوهش افقی را پیش‌روی ما باز می‌کند تا متوجه شویم که بنیادگذاری مفهوم استعاره، به مثابه نقطه کانونی و دقیقه ورود به مطالعه‌ای تطبیقی در پروژه‌های گادامر و دیویدسون، چگونه صورت می‌پذیرد. پیرامون شباهت‌ها و تمایزات میان تفکرات این دو فیلسوف بسیار سخن گفته شده است. حال نوبت بنیادگذاری مفهوم استعاره است. از منظر گادامر، دیویدسون توجه خود را معطوف به موافقتی می‌کند که از پس مفاهمه و گفت‌وگو میان سوژه‌ها صورت‌بندی می‌کند، و مبتنی بر کارکرد و نتیجه این موافقت برای سوژه، دیویدسون نام صدق بر آن می‌گذارد (هوی، ۱۹۹۷، ۱۱۷-۱۱۳). در مقابل تمرکز گادامر بر حقیقت انکشاف یا نامستوری، و به طور کلی فهم عام دازاین به مثابه موجودی دارای اگزیزتانس که افکنده شده و طرح‌افکنی می‌کند^۴ و در

¹ Good will/ Guter wille

² Scheme-content/ worldview/world

³ Medium der sprache

⁴ der geworfene Entwurf

دل تاریخ هم تأثیرگذار است و هم متأثر^۱. گادامر صدق تصدیق را نوعی حقیقت اشتقاقی، مشتق شده از حقیقت انکشافی می‌داند. حقیقتی تجربی، عملی و پیشاگزاره‌ای^۲ می‌داند. دغدغه دیویدسون معناشناختی بوده و معطوف به کسب موفقیت در مفاهمه محتویات گزاره‌ای^۳ است، اما گادامر پروژه خود را صرف تبیین کردن موفقیت در مفاهمه محتویات گزاره‌ای نمی‌کند، دغدغه وی تبیین رخداد فهم عام است، تبیینی که متکی بر درک عمیق واقع‌بودگی تاریخی فهم است، شرطی که گادامر غالباً با مفهوم سنت بدان اشاره می‌کند، اما برای دیویدسون سنت مهم نیست، بلکه سویه‌های اجتماعی زبان اهمیت دارند و رفتار زبانی ضرورتاً اجتماعی بوده و پرکتیس‌های اجتماعی تعیین‌بخش آن هستند. دیویدسون خرسند است که زبان را فارغ از زمینه اجتماعی و تاریخی‌اش بررسی می‌کند، وی معتقد است که امکان نظری مفاهمه بدون پرکتیس‌های اجتماعی از حیث فلسفی نکته‌ای مهم است، مجموعه پرکتیس‌ها و قراردادهای تاریخی و اجتماعی نزد گادامر همان سنت است، سنتی که در آن نهادهای انسانی حضور دارند و با زبان در هم بافته هستند (دراپفوس، ۱۹۸۰، ۲۰-۱۷).

مهم‌ترین شباهت‌های موجود پیرامون پروژه فلسفی گادامر و دیویدسون پیش از این بیان شد، اما، اکنون تنها به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها حول محور مفهوم استعاره بسنده می‌کنیم. این قسمت افقی را پیش روی ما می‌گشاید تا بتوانیم در قسمت نتیجه‌گیری بالاخره به این سوال جواب بدهیم که استعاره به‌ماهو نقطه اشتراک افق اندیشه این دو فیلسوف است یا نقطه افتراق.

رد تقلیل‌گرایی زبانی اولین و مهم‌ترین نقطه مشترک هر دو فیلسوف است. هر دو فیلسوف، به نوعی با این ایده مخالفت دارند که استعاره را صرفاً به سطح زبانی تقلیل دهیم. گادامر آن را در بستر تاریخی و هرمنوتیکی قرار می‌دهد و دیویدسون نیز آن را به سطح تأثیرات معرفت‌شناختی پیوند می‌دهد. نکته بعدی توجه به کارکرد استعاره در فهم است. هر دو متفکر بر این نکته تأکید دارند که استعاره در شیوه درک و مواجهه ما با جهان تأثیر دارد. مورد سوم هم مخالفت با نظریات سنتی معناست. دیویدسون به‌صراحت با نظریه‌های سنتی که استعاره را حامل معنای دوگانه می‌دانند، مخالفت می‌کند. گادامر نیز به نوعی از رویکردهای مکانیکی در تحلیل معنا و تأویل فاصله می‌گیرد و استعاره را در فرآیند پویای فهم انسانی قرار می‌دهد (دیویدسون، ۱۹۹۷، ۴۲۳-۴۲۱).

پیرامون تفاوت‌های موجود، گادامر در چارچوب هرمنوتیک فلسفی خود، استعاره را نه صرفاً به عنوان یک ابزار زبانی، بلکه به عنوان بخشی از فرآیند فهم انسانی تلقی می‌کند. از دیدگاه وی، زبان امری پویا و دیالوگ محور است که معنا در آن به طور مستمر در حال شکل‌گیری است. استعاره در این میان، نقشی اساسی ایفا می‌کند زیرا موجب گشایش افق‌های جدید در فهم و تجربه بشری می‌شود. گادامر تأکید دارد که استعاره صرفاً یک جایگزین برای معنای مستقیم کلمات نیست، بلکه فرایندی است که در آن دو حوزه معنایی مختلف به یکدیگر پیوند می‌خورند و از این طریق، معنای جدیدی خلق می‌شود. او این ویژگی را در امتداد نظریه تاریخی بودن فهم و تأویل قرار می‌دهد و معتقد است که استعاره می‌تواند موجب تحول در چشم‌اندازهای معنایی گردد. در مقابل، دیویدسون از زاویه‌ای کاملاً متفاوت به استعاره می‌نگرد. او موضعی انتقادی نسبت به نظریه‌های رایج در باب استعاره اتخاذ می‌کند. برخلاف گادامر که استعاره را به عنوان یک فرآیند تولید معنا درک می‌کند، دیویدسون استدلال می‌کند که استعاره هیچ معنای خاصی فراتر از معنای معمولی خود ندارد. به عبارت دیگر، او بر این باور است که استعاره حامل معنای جدیدی نیست، بلکه فقط باعث تحریک یک نوع اثر

¹ Wirkungsgeschichte

² Pre-propositional

³ Communicating propositional contents

شناختی و تأثیرگذاری در مخاطب می‌شود. دیویدسون استدلال می‌کند که استعاره دارای «معنای مجازی» نیست، بلکه همان معنای تحت‌اللفظی خود را حفظ می‌کند. اثر استعاری، نه از طریق تولید معنای جدید، بلکه از طریق شیوه‌ای که مخاطب آن را می‌فهمد، پدید می‌آید. این دیدگاه، استعاره را نه به عنوان یک مسئله معنایی، بلکه به عنوان یک مسئله تأثیری و ادراکی بررسی می‌کند (اسمخانی، ۱۳۹۷، ۳۹۵-۴۱۰). اما آنچه که دقیقه اصلی برای بنیادگذاری اشتراک میان گادامر و دیویدسون است، این ارجاع دیویدسون به سقراط است که به‌زعم دیویدسون سقراط اعتقاد داشته که مفاهمه کلامی^۱ اگر به‌درستی هدایت شود این ظرفیت را دارد که او و «دیگری» را به «سرچشمه‌های حقایق»^۲ رهنمون سازد، و تنها راه وصول به حکمت اخلاقی همین است. از منظر دیویدسون، برای این نظر و مشی سقراطی توجیهی وجود دارد، این که هویت اندیشه‌های هر فردی بسته به روابطش با دیگران و با جهان است، و این همان بنیاد روش مثلث‌بندی دیویدسون است که پیش‌تر توضیح داده شد. دیویدسون معتقد است که اندیشه و عقلانیت پدیده‌های اجتماعی هستند و بدون زبان قالب و شکل ندارند، و نکته مهم این‌جاست که قالبی که زبان به آنها می‌دهد، فقط و فقط در ساحت مفاهمه‌ای فعال به‌منصه ظهور می‌رسد، دیالوگ (گفت‌وگو) فرآیندی است که اندیشه و عقلانیت، سر و شکل گرفته و در بستر آن مبادله می‌شوند. لذا، ما هیچ اندیشه واضحی در ذهن خود نداریم، و فقط زمانی که آنها را در روابطمان با دیگران و در جهانی مشترک به اشتراک می‌گذاریم، وضوح و تعیین پیدا می‌کنند. استعاره، مفهومی است که منظور دیگران را به‌صورت کاربردی برای ما روشن می‌کند، ما هرچه بهتر منظور دیگران را بفهمیم، بهتر درمی‌یابیم که خود به چه می‌اندیشیم، خود چه چیزی را حقیقت می‌دانیم، مفاهمه و توافق با دیگری، آن‌هم در جهانی مشترک، است که مفهوم صدق و حقیقت را وضوح می‌بخشد. آنچه از دیویدسون ذکر شد، بسیار یادآور امتزاج افق‌های گادامر است، البته تفاوت‌های بنیادی، هستی‌شناختی و هرمنوتیکی سر جای خود باقی هستند.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

مبتنی بر افقی که پرسش پژوهش پیش روی ما می‌گشاید و همچنین مبتنی بر شباهت‌ها و تفاوت‌های تفکرات گادامر و دیویدسون؛ استعاره نقطه تلاقی پژوهش‌های فلسفی این دو متفکر می‌شود. نزد گادامر؛ زبان به‌منزله وجودی که فهم می‌شود، به‌طور ماهوی استعاری است، فهم نیز خود «چیزی به‌منزله چیزی»، ذاتاً استعاری است. همچنین نتیجه می‌شود که نزد گادامر هر دریافتی، دریافت «چیزی به‌منزله چیزی» است، لذا نه ادراک صرف و محضی وجود دارد، و نه ادراکی مستقل و منتزع از حوالت تاریخی و فرهنگی وجود. این موجود خاص پرتاب‌شده طرح‌افکن (دازاین)، در دل رخدادی که آن را از آن وجود خود می‌کند، می‌تواند بفهمد، فهم به‌منزله یک توانایی در انتقال معنا به زمان و مکانی خاص. این ساختار دقیقاً پایه‌گذار عنصر «استعاره» است. استعاره نزد دیویدسون، در مقابل، پدیده‌ای بلاغی بوده و قصدی که پشت تولید بیانی حضور دارد، لذا، نزد دیویدسون اظهارات زبانی استعاره هستند.

آنچه که مفهوم استعاره را به‌مثابه نقطه تلاقی هرمنوتیک و هستی‌شناسی گادامر با معرفت‌شناسی و برهمکنش مفاهمه‌ای دیویدسون می‌کند، رد تمایز «شاکله سوبرکتیو-محتوای ابژکتیو» و معرفی «افق‌های مشترک» است. نزد گادامر؛ زمانی که افق اثر (متن) و افق مفسر امتزاج یابند تازه درک رخ می‌دهد. کسی که افقی وسیع فرا روی خود دارد، معنا و اهمیت هر چیزی را در درون این افق درمی‌یابد، انسان در خلأ حضور ندارد، بلکه در درون افقی از پیش‌فهم‌هایی تاریخی و فرهنگی به سر می‌برد، و درون همین افق با افق‌های دیگر مواجه می‌شود. محتوی زبان مفسر، پیش‌داوری‌ها و زاویه دید است، با تفاوت میان افق‌ها است که فهم رخ

¹ Verbal communication

² Origins of the Truth

می‌دهد، آمیزش این افق‌ها، رخدادی است که در وقوعش به تملک وجود انسان در می‌آید. آنچه گادامر سنت می‌نامد عبارت است از بده و بستانی که در خلال آن فهم میان انسان و دقایق تقطیع شده، محقق می‌شود.^۱ زمینه مشترک و امر جامع^۲ که در آن این بده و بستان رخ می‌دهد را گادامر انتقال^۳ نامیده و این انتقال قوام‌بخش ساختار «استعاره» است. فلذا؛ همانطور که تفسیر نزد گادامر، کاریست (آنوندونگ) فهم است، استعاره نیز کاریست امتزاج افق‌هاست.

نزد دیویدسون نیز وقوع دیالوگ میان سوژه‌ها، محل مبادله و شکل‌گیری اندیشه‌ها و مفاهیم است. دیالوگ؛ پیوندگاهی است که در آن معنا ایجاد می‌شود. اندیشه و عقلانیت برای دیویدسون پدیده‌هایی اجتماعی هستند. اندیشه‌ها، بدون زبان؛ قالب و هیئت واضحی ندارند؛ ولی قالبی که زبان به آن‌ها می‌دهد فقط در بستر مفاهیم فعال ظاهر می‌شود. آنچه ما بدان می‌اندیشیم بستگی دارد به آنچه دیگران می‌توانند از ما و از روابطمان با جهان مشترکمان دریابند. فهم دیگران، توافق بر سر مفاهیم مبنایی، وضوح درباره آنچه مراد می‌کنند، با هم ظاهر می‌شوند. نزد دیویدسون، فهم یعنی وقوع هم‌جوشی و امتزاج افق‌های سوژه‌ها. استعاره برای دیویدسون، بهترین راه واضح کردن کنش گفتاری سوژه‌ها در جهان مشترکشان (افق‌های مشترکشان) است، کنشی که شرایطی را ایجاد می‌کند تا سوژه‌ها مفاهیم مورد نظرشان را تبادل کنند.

لذا، استعاره دقیقه‌ای بنیادین برای وقوع فهمی واضح و تفسیری روشن نزد این دو فیلسوف است. آنچه این دو فیلسوف بر آن اتفاق نظر دارند، زبانی بودن فهم و تفسیر است، رخدادی که تنها از خلال امتزاج افق‌ها و وقوع دیالوگ (برای مثال دیالوگ میان فرد و متن) رخ می‌دهد، امتزاجی که نزد هر دو فیلسوف، بنیاد استعاره است. در گادامر تفسیر ظرف وقوع فهم است، و در دیویدسون پایه فهم، اما استعاره نزد گادامر و دیویدسون؛ محل رخداد سنت/دیالوگ و در نتیجه فهم/مفاهمه است. لذا، حال که استعاره، می‌تواند محل مفاهمه برای دیویدسون، و رخداد فهم برای گادامر باشد، و از آنجایی که این محل‌ها برای متفکرانشان ملجأ فهم صدق، و فهم وجود^۴ و نیل به حقیقت هستند، استعاره همان مدخل و دقیقه‌ای است که رخداد فهم نزد گادامر را صورت‌بندی می‌کند و برای دیویدسون، این مهم را تصدیق کند که در جهانی مشترک، مفاهمه ظرفیت این را دارد که من و دیگری را به سمت حقایق، که همان صدق پراگماتیستی است، رهنمون سازد.

منابع

- ارسطو. (۱۴۰۲). *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ ششم، تهران، انتشارات طرح نو.
- اسمخانی، محمدرضا. (۱۳۹۷). *معنا، معرفت و دیگری در فلسفه دیویدسون*، چاپ اول، تهران، ققنوس.
- خاتمی، محمود. (۱۴۰۱). *گادامر و مسئله هرمنوتیک*، چاپ دوم، تهران، انتشارات علم.
- رورتی، ریچارد. (۱۳۹۷). *جستارهایی درباره هایدگر، دریدا و دیگران*، ترجمه مرتضی نوری، تهران، انتشارات شبخیز.
- موحد، رضا. (۱۳۸۵). *استعاره، نظریه علی دیویدسون، زبان و ذهن*، ۱ (۱)، ۲۳-۲۸.
- هاگبرگ، گری. (۱۴۰۰). *در دانشنامه زیباشناسی، ویراستار انگلیسی بریس گات و دومینیک مک آیور، ویراستار فارسی مشیت علایی*، چاپ هشتم، صص ۲۰۷-۲۱۵. تهران، انتشارات فرهنگستان هنر.

¹ Uberlieferung

² Tertium comparationis

³ Ubertragung

⁴ Seinsverständnis

References

- Aristotle. (2023). *Metaphysics*, trans. Lotfi, M. H., 6th ed, Tehran, Tarh-e No (in Persian).
- Black, M. (1955). Visual Metaphor, *Journal of Aesthetic Education*, University of Illinois, 2(1), 73-86.
- Cochetti, S. (2004). *Differenztheorie der Metapher. Ein konstruktivistischer Ansatz zur Metapherntheorie im Ausgang vom erlebten Raum*. Hrsg. Constanze Breuer. Münster: Lit Verlag.
- Davidson, D. (1997). Gadamer and Plato's Philebus, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Hahn, The Library of Living Philosophers, Vol. 24, pp. 421-423, Chicago: Open Court.
- Davidson, D. (2001). What metaphors mean, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, ed. 2nd, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (2001a). *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (2004). *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Dryfoos, H. (1980). Holism and Hermeneutics, in *Review of Metaphysics* 34, 1(3), pp. 3-23.
- Esmkhani, M. R. (2018). *Meaning, Knowledge and the Other in Davidson's Philosophy*, ed. 1, Tehran, Qoqnoos Pub. (in Persian)
- Gadamer, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Verlag.
- Gadamer, H. G. (1971). *Hegels Dialektik, fünf hermeneutische Studien*. Tübingen: Mohr Verlag.
- Gadamer, H. G. (1972). *Kleine Schriften III, Idee und Sprache*. Tübingen: Mohr Verlag.
- Gadamer, H. G. (1985). *Philosophical Apprenticeships*, trans. Robert Sullivan, Cambridge: MIT Press.
- Gadamer, H. G. (1987). *Gesammelte Werke 4*. Tübingen: Paul Siebeck Verlag.
- Gadamer, H. G. (1991a). *Platon im Dialog*. Tübingen: Mohr Verlag.
- Gadamer, H. G. (1991b). *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer, New York: Seanbury Press.
- Gadamer, H. G. (1993). Anschauung und Anschaulichkeit. In: *Ästhetik und Poetik I*. Tübingen: Mohr Verlag.
- Grondin, J. (2003). *The Philosophy of Gadamer*, trans: kathryn Plant, Acumen.
- Hagberg, G. (2021). In Encyclopedia of Aesthetics, ed. English: Brice Gutt, Dominic McIver, Translated by M. Alaei, ed. 8, pp. 207-215, Tehran, Iranian Academy of Art. (in Persian)
- Hoy, D. (1997). The Post-Cartesian Interpretation: Gadamer and Davidson, in *The Philosophy of Gadamer*, pp. 111-128.
- Khatami, M. (2022). *Gadamer and the Problem of Hermeneutics*, ed. 2nd, Tehran, Elm Pub. (in Persian)
- Movahed, R. (2006). Metaphor, Davidson's Causal Theory, *Language and Mind*, 1(1), 23-28. (in Persian)
- Rorty, R. (2018). *Essays on Heidegger, Derrida and Others*, translated by M. Nouri, Tehran, Shabkhiz Pub. (in Persian).
- Weinsheimer, J. (1991). *The philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. Connecticut: Yale University Press.