

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

فلسفه

کتاب ماه

سال چهارم، شماره ۴۰، دی ۱۳۸۹، ۱۲۰۰ تومان

ویژه گادامر پیکرو

- تأملات خودنوشت / مصطفی امیری
- در بند تاریخ / بهناز دهکردی
- نقدی بر هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی / عاطفه سادات قریشی
- اسطوره و خرد / فریده فرنود
- فلسفه یونان از نگاه گادامر / محمد ضیمران
- فهم از منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر / اصغر واعظی
- ماجرای من و اشتراوس / ترجمه امیر یوسفی
- هرمنوتیک، منظومه فکری همه شمول (گفت‌وگو با دکتر محمدرضا بهشتی) / مالک شجاعی جشوقانی



سماه الحرم الرحمن

فلسفه
کتاب ماه

شماره ۴۰، دی ۱۳۸۹

صاحب امتیاز: خانه کتاب

سرمدبیر: علی اوجبی

مشاوران علمی: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (دانشگاه تهران)، دکتر رضا داوری اردکانی (دانشگاه تهران)،

دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس) و دکتر محمدرضا اسدی (دانشگاه علامه)

معاون سردبیر: دکتر عبدالله صلواتی

مدیر داخلی: معصومه سادات پوربخش

ویراستار: حسناسادات بنی طباطبائی

نمونه خوان: علی رضا رضایی

طراح گرافیک: یوریک کریم مسیحی

نظارت چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۰۸۰

صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۴۱۵۲۴۴

دورنگار: ۶۶۴۱۴۷۵۰

تلفن بخش اشتراک و توزیع: ۸۸۳۱۸۶۵۳ - ۸۸۳۴۲۹۸۵

k.m.falsafeh@gmail.com

www.Ketab.ir

کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی در حوزه اطلاع رسانی، بررسی و نقد آثار فلسفی است که با هدف رونق بازار نقد، بالا بردن سطح کیفی کتاب‌های فلسفی، پیشبرد فرهنگ کتابخوانی و ایجاد پیوند خلاق میان ناشران، پدیدآورندگان و خوانندگان حوزه فلسفه منتشر می‌شود و با تحلیل وضعیت نشر آثار فلسفی، دست‌اندرکاران این حوزه را یاری می‌کند. مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن برعهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب نیست. کتاب ماه فلسفه در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است. اصل مطالب به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.

سخن سر دبیر

۲ فلسفه و ساخت زبان

زندگی و حیات علمی

۴ زندگی نامه اجمالی گادامر / عمران عسگری

۷ تأملات خودنوشت / مصطفی امیری

نقد و بررسی

الف. گادامر پژوهی در غرب

۲۷ هرمنوتیک دیالکتیک گادامر / هما محمدی

۳۰ درنگی در: واقعیت، دین و دلستگی نزد گادامر / جهان پورآقایی

۳۵ سده گادامر: مقالاتی در باب بزرگداشت هانس گئورگ گادامر / مونا خسروئی

۳۹ عقل در عصر علم و دیدگاه های انتقادی / رضا محمدی نسب

۴۳ دیالکتیک هگل به قلم هانس گئورگ گادامر / محمود زراعت‌پیشه

ب. گادامر پژوهی در ایران

۴۷ تأملی در گادامر و نخستین فیلسوفان یونان / زهرا قزلباش

۵۱ مروری بر کتاب ادبیات و فلسفه در گفتگو / مرتضی کربلایی‌او

۵۶ بدایة الحکمة از دیدگاه گادامر (گزارمان کتاب آغاز فلسفه) / مهدی فردوسی مشهدی

۶۲ نگاهی انتقادی به کتاب مثال خیر گادامر / محسن نربمانی

۷۲ در بند تاریخ / بهناز دهکردی

۷۷ نقدی بر هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی / عاطفه سادات قریشی

معرفی تحلیلی

۸۰ بازگشت متن به ریشه‌های متافیزیکی / حسناسادات بنی‌طباء

۸۲ روح فلسفه گادامر در آموزه قرن / وهاب مشهدیان عطاش

جستار

۹۰ اسطوره و خرد / فریده فرنودفر

نشست

۹۵ فلسفه یونان از نگاه گادامر / محمد ضیمران

۱۰۲ فهم از منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر / اصغر واعظی

همایش

۱۰۹ همایش گادامر در دانشگاه سیاتل / مالک شجاعی جشوقانی

۱۱۰ همایش روز جهانی فلسفه / زینب کریمی قدوسی

گفت‌وگو

۱۱۲ ماجرای من و اشتراوس / ترجمه امیر یوسفی

۱۲۱ هرمنوتیک، منظومه فکری همه شمول (گفت‌وگو با دکتر محمدرضا بهشتی) / مالک شجاعی جشوقانی

نمایه

۱۲۶ نمایه برخی از مهم‌ترین مقالات حوزه گادامر پژوهی / معصومه سادات پوربخش

گزارش

۱۲۹ نقدهای فلسفی در ایستگاه هفتم / مزگان حقانی

۱۳۲ فلسفه در سالی که گذشت / سید مسعود اسماعیلی

پیشخوان

۱۳۳

فلسفه و ساخت زبان

اندیشمندان مسلمان نیز این بحث مطرح بود. بویژه اصولیون در مطلع مبحث الفاظ بسیار بدان پرداختند. شاید منسجم ترین نظریه اصولی، مربوط به متفکر نابغه دوران شهید صدر باشد. او با ارائه تئوری «قرن آکاید» که بی شباهت به نظریه «شرطی شدن» پاولف، روان شناس روسی نیست، گام جدی و بلندی برداشت. فیلسوفان مسلمان نیز با نگاه وجود شناسانه در قالب وجودهای چهارگانه وجود لفظی، وجود کتبی، وجود ذهنی و وجود عینی رابطه آنها را در یک نظام طولی دلالی و محاکاتی تفسیر کردند. فرگه یکی از فیلسوفان تحلیلی بزرگ معاصر نیز با ارائه نظریه مشابه قائل به تمایز سه وجهی بود. او بر این باور بود که هر واژه ای می تواند دارای سه لایه باشد: بیان زبانی (linguistic expression)، معنا (meaning)، و مرجع / مصداق بیرونی (reference). بدین ترتیب ارتباط زبان با معانی و مصداق را به بیانی نزدیک به آنچه فلاسفه مسلمان در پی آن بودند، تبیین کرد.

زبان، معنا و اندیشه، ساختهای در هم تنیده ای هستند که ورود به جهان بی کرانه هر یک بدون دو دیگری امکان پذیر نیست. از این رو گاه زبان به عنوان فصل ممیز آدمی طرح می شود و انسان موجودی «سخنگو» تعریف می شود و گاه اندیشه ورزی ملاک انسان بودن است و او حیوانی «اندیشمند» به شمار می آید. شگفت آور اینکه علی رغم نزدیکی و قرابت شدید این سه به وجود آدمی، ماهیت و نحوه ارتباطشان با یکدیگر در پس پرده ابهام قرار دارد. تا مدتها این زبان شناسان بودند که تلاش می کردند راز چگونگی ارتباط تنگاتنگ واژه ها و معانی را دریابند. جان هاسپرس (John Hospers)، مانفرد بی یرویش، فرانک. ریپالمر (Frank.R.Palmer)، ریچارد (Richards)، فردینان دو سوسور (Ferdinand de Saussre)، آگدن (Ogden) و دهها پژوهشگر دیگر از جمله زبان شناسانی بودند که به نظریه پردازی در این موضوع پرداختند، اما ره به جایی نبردند. در میان

بتدریج پای فلاسفه غربی نیز به این حوزه باز شد. اما رهاورد و پیامدهای خوشایندی را به همراه نداشت. در فلسفه غرب این بحث بیشتر در قالب ملاک معناداری الفاظ تجلی کرد و با هیوم آغاز گردید و در ادامه از سوی فیلسوفان تحلیلی ساخته و پرداخته شد. از منظر فیلسوفان تحلیلی وظیفه فلسفه، نه توصیف پدیده‌ها و نه اثبات گزاره‌های متافیزیکی، بلکه تحلیل واژه‌هاست. از نگاه ایشان معنا و رهیافت معناشناسانه (semantic approach) کلید رازگشایی مسائل فلسفی است. زیرا تمامی مباحث فلسفی به نوعی به مقوله معنا مرتبط است. این جریان سرانجام توسط پوزیتیویست‌های منطقی موسوم به «حلقه وین» به اوج خود رسید و با ارائه اصل تحقیق پذیری (principle of verifiability) یا نظریه تحقیق پذیری معنا (theory of meaning verifiability) به نفی هرگونه تلاش متافیزیکی انجامید.

در میان رویکردهای متفاوت و شاخه‌های گوناگون فلسفه قاره‌ای نیز به این مهم توجه جدی شد. یکی از شخصیت‌های برجسته این حوزه، هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰ - ۲۰۰۲) از شاگردان برجسته مارتین هایدگر می‌باشد که با ابداع نظریه هرمنوتیک (Hermeneutic) دریچه جدیدی برای ورود به جهان معنا و اندیشه گشود.

ظاهراً نقطه آغازین طرح بحث‌های تأویلی یا هرمنوتیکال در مواجهه با ابهامات بخشی از متون دینی چون کتاب مقدس شکل گرفت. سپس شلایرماخر (Schleiermacher) دامنه بحث تأویل یا تفسیر متن را از متون دینی به سمت مطلق متون سوق داد و هرمنوتیک را به عنوان علم فهم زبان معرفی کرد. او بر آن بود که مخاطب و مفسر در برخورد با متن همواره در معرض سوء فهم قرار دارد. از این رو نیاز به روشی دارد تا از تنگنای سوء فهم و ابهام برهد و به مقصود گوینده نایل شود.

ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) نیز راه شلایرماخر را به نوعی ادامه داد. اما تکیه اش بر علوم انسانی بود. او هرمنوتیک را دانش بررسی مبانی معرفت شناختی یا روش شناسی علوم انسانی می‌دانست.

پوزیتیویست‌ها نیز با تأکید بر اصل عینیت، با روش پسینی آزمون تجربی (=تحقیق پذیری) در تمامی دانش‌ها - اعم از تجربی و علوم انسانی - به دنبال رسیدن به حقیقت بودند، نه فهمیدن.

اما هایدگر به دلیل نگاه انحصاری وجود شناسی خود معتقد بود که موضوع هرمنوتیک پدیدارشناسی انسان یا دازاین (بودن - در - جهان) است. از این رو هرمنوتیک او به هرمنوتیک دازاین شهره شد.

سرانجام این گئورگ گادامر بود که نظریه منسجم و منحصر به فردی را ارائه کرد که امروزه با عنوان هرمنوتیک یا تأویل متن همراه است، به گونه ای که هر گاه اصطلاح هرمنوتیک به گوش می‌رسد، نا خود آگاه نام گادامر در ذهن تداعی می‌شود.

او هم از اندیشمندان یونان باستان چون افلاطون و ارسطو متأثر بود و هم از فلاسفه معاصر غربی چون هگل و نیز از استادش هایدگر؛ و در عین حال تئوری وی از تمامی رویکردهای زبانی و

هرمنوتیکی در طول تاریخ متفاوت و ممتاز است. هرمنوتیک گادامر متأثر از آموزه‌ها و نگره‌های هگلی است. زیرا هگل نیز در تأملات خویش در پدیدارشناسی روح بر این نکته اذعان داشت که فهم ماهیتی زبان شناختی دارد. گادامر بارها در نوشته‌هایش خود را وامدار هگل می‌داند.

گادامر زبان لاتین و باستان را بخوبی می‌دانست. از این رو براحتی می‌توانست از متون دست اول برای درک آموزه‌های فیلسوفان یونان باستان بهره برد. او همان گونه که استادش هایدگر سرچشمه اصیل تفکر را فلسفه یونان می‌دانست، بر آن بود که برای کشف آغاز فلسفه باید به سراغ آثار افلاطون و ارسطو رفت، اما روش نوکانتی برای مطالعه آثار آنها مناسب نیست.

گرچه هایدگر در آغاز معتقد بود که گادامر استعداد پژوهش‌های عمیق و جدی فلسفی ندارد، اما پس از مدتی همکاری اعتراف کرد که احاطه گادامر بر متون و آموزه‌های فلسفی یونان باستان بیش از خود وی بوده و ستودنی است.

بدین ترتیب گادامر با استفاده از تمامی اندیشه‌های هرمنوتیکال پیش از خود و با تکیه حداکثری بر اندیشه‌های فلسفی هایدگر هرمنوتیکی را طراحی کرد که تنها تلاشی علمی برای کشف معنای متون نبود، بلکه اساس فلسفه و نوعی هرمنوتیک فلسفی به شمار می‌آمد. بر اساس نگره گادامر بهترین شکل تفسیر، محاوره و دیالوگ پیوسته و جاری میان مفسر و متن است. متن پرسشی را فراروی مفسر قرار می‌دهد و او می‌کوشد به ژرفای آن دست یابد. بر اساس این دیالوگ پیوسته مفسر و متن، به نقطه ای به نام ادغام افق‌ها (Fusion of horizons) می‌رسند و مفسر به فهم متن دست می‌یازد. از این رو امکان دارد در زمانی دیگر و از سوی مفسری دیگر افقی جدید گشوده شود و معنایی جدید رخ نماید.

گادامر در شاهکارش حقیقت و روش به پیروی از هایدگر زبان را سراچه وجود می‌داند و سپس می‌افزاید که هر گاه هستی موضوع فهم قرار گیرد، زبان نامیده می‌شود. او معتقد بود فهم در هیچ یک از ساختها به فهم عینی منجر نمی‌شود و ما هیچ روشی برای رسیدن به حقیقت مطلق نداریم. زیرا محدودیت‌های تاریخی و محدودیت‌های ذهنی (=پیش فرض‌ها) ما را احاطه کرده اند.

نکته پایانی اینکه همان گونه که خود گادامر تصریح دارد - بر خلاف پندار برخی - هرمنوتیک گادامری با نظریه بازی زبانی ویتگنشتاین بسیار متفاوت است. زیرا از منظر گادامر ورای دنیای زبان، دنیای عینی نیز وجود دارد. دنیای عینی در عرض زبان قرار دارد و باید به عنوان واقعیتی موجود همانند دنیای زبان پذیرفته شود. او می‌گوید: «ما در دنیای زبان گرفتاریم، اما اسیران این دنیا نیستیم. آزادیم تا اختراع کنیم و بیافرینیم. خالق زیبایی‌ها باشیم. دست به پیشرفت بزنیم. زیرا دنیای زبان بسیار انعطاف پذیر است.»

مجله کتاب ماه فلسفه امیدوار است در برگره‌هایی که در برابر دیدگان مشتاق دانشجویان و پژوهشگران فلسفه گشوده بتواند همراه با آنها حجاب واژه‌ها را کنار زند و در جهان وصف ناپذیر شورانگیز اندیشه‌های هانس گئورگ گادامر گام نهد.

گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲)

هانس گئورگ گادامر، استاد فلسفه دانشگاه هایدلبرگ و شاگرد مارتین هایدگر، بیشتر به سبب نظریه فلسفه هرمنوتیکی اش که در کتاب حقیقت و روش (۱۹۶۰) مطرح ساخت معروفیت دارد. او را مهم‌ترین فیلسوف آلمانی بعد از هایدگر می‌دانند. گادامر بیشتر به تحلیل و بحث درباره آرا و نظریات افلاطون، گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، هایدگر، پل سلان و موضوعاتی نظیر فلسفه عملی ارسطو، عقل در عصر علم، زیباشناسی، فن شعر می‌پردازد.

زندگینامه

گادامر در ماربورگ به دنیا آمد و در براسلاو بزرگ شد. چهار سال بیشتر نداشت که مادرش چشم از جهان فرو بست. پدرش یکی از محققان برجسته دانشگاهی در زمینه شیمی دارویی بود. در سال ۱۹۱۹، از پدرش دعوت شد تا برای احراز یک کرسی تحقیقی در دانشگاه ماربورگ به آن شهر برود. گادامر که یک سال در دانشگاه براسلاو درس خوانده بود و به ادبیات، تاریخ هنر، و فقه‌اللغه باستان علاقه داشت، در دانشگاه ماربورگ مشغول به تحصیل و خیلی زود مجذوب پل ناتروپ، فیلسوف بزرگ نوکانتی و افلاطونی، شد. گادامر در سال ۱۹۲۲ رساله دکترایش را با موضوع لذت در محاورات افلاطونی با راهنمایی ناتروپ به پایان رساند. در تابستان ۱۹۲۳، برای شرکت در کلاس‌های هایدگر که تعبیر و تفسیر جسورانه و تازه‌ای از آرای ارسطو و فلاسفه دیگر ارائه می‌داد به دانشگاه فرایبورگ رفت. هایدگر در پاییز همان سال به دانشگاه ماربورگ آمد و گادامر دستیارش شد. این همکاری تا سال ۱۹۲۸ ادامه یافت. گادامر در طول این مدت از محضر نیکلای هارتمان نیز استفاده می‌کرد، و نزد پل فریدلاندر و دیگران فقه‌اللغه باستان می‌خواند، و در سال ۱۹۲۷ مدرک خود را در رشته فقه‌اللغه باستان دریافت کرد. در سال ۱۹۲۸ رساله استادی اش را با عنوان «اخلاق دیالکتیکی افلاطون» بر اساس فیلبوس زیر نظر هایدگر به پایان رساند.

گادامر ده سال دیگر نیز در ماربورگ ماند تا برای احراز کرسی استادی تمام وقت از او دعوت شود. پس از سال ۱۹۳۳، از آنجایی که با نازی‌ها رابطه خوبی نداشت بخت و اقبال خود را برای احراز کرسی استادی عملاً از دست داد. با وجود این، فعالیتش را در حیات آکادمیک دانشگاه ماربورگ، که در آن زمان برخی از بزرگترین روشنفکران آلمان نظیر ردولف بوتلمان در الهیات، هارتمان، اشتفان گئورگه شاعر پرچم‌باز، فریدلاندر، نماینده سنت اولریش فن ویلاموویتس-مولندورف، در آنجا تدریس می‌کردند، حفظ کرد.

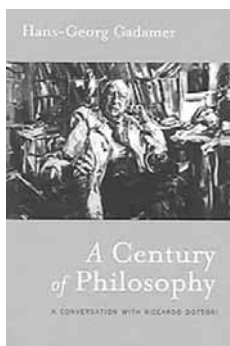
در سال ۱۹۳۸، بالاخره از گادامر دعوت شد تا برای احراز کرسی فلسفه به دانشگاه لایپزیک برود. او که تصور می‌شد یک اومانیست کلاسیک است و برای حکومت نازی‌ها تهدیدی به حساب نمی‌آید توانست سال‌های جنگ را بدون مزاحمت به فعالیت‌های دانشگاهی اش ادامه بدهد. پس از جنگ، به دلیل پاکدامنی سیاسی اش، به مقام ریاست دانشگاه انتخاب شد. در سال ۱۹۴۷ با



زندگینامه اجمالی گادامر

برگرفته از
دائرةالمعارف پل ادواردز

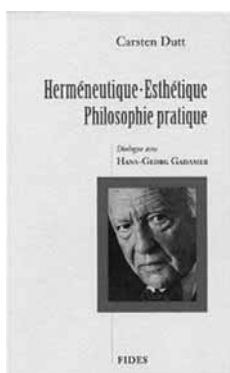
عمران عسگری



منشأ یک اثر هنری استفاده کرد تا بر «حقیقت و صدق» هنر تأکید بگذارد، و از هستی و زمان هایدگر و آثار متأخرش نیز مفاهیمی بیرون کشید که هدف عینیت در تعبیر و تأویل را زیر سؤال می‌برد. او از هگل و افلاطون تأکید بر سنت، تاریخ و گفتگو را آموخت. از ویلهلم دیلتای و هایدگر تأکید بر ماهیت افق‌مانند آگاهی و کارآمدی^۲ تاریخ

در همه فهم را گرفت. او معتقد است که فهم در نوعی آگاهی صورت می‌گیرد که در آن تاریخ- یعنی سنت- همیشه از قبل در کار است، و به فرایند فهم شکل می‌دهد، آن را مستعد می‌سازد، و از پیش تعریف می‌کند. اصطلاحی که او برای اشاره به این مفهوم به کار می‌برد «آگاهی تاریخی مؤثر»^۳ است، و از نظر او مواجهه با دیگری، در حکم یک شخص یا متن، نوعی امتزاج افق‌هاست.^۴ در حقیقت و روش، گادامر چرخش‌های مفهومی را که بعد از کانت در قرن‌های هجدهم و نوزدهم در حوزه فلسفه، فقه‌اللغه، و هرمنوتیک صورت گرفت و پیش‌فرض‌های کنونی درباره فهم و شرایط امکان آن را ایجاد کرد، بررسی می‌کند. او ردّ رویای عینیت علمی علوم انسانی و اجتماعی را در قرن نوزدهم، به ویژه در آرای فریدریش دانیل ارنست شلایرماخر و دیلتای، و تحول فلسفی نویدبخش این «مسئله» فهم از طریق تحلیل پدیده‌شناختی هایدگری از زمان‌مندی اگزیستانسیالیسم^۵ و موقعیت‌مندی تاریخی^۶ تاریخ و مشارکت آن در فهم دنبال می‌کند. او توصیف هایدگری «پیش-ساختار»^۷ را می‌پذیرد و به آن مفهوم «پیش‌نگری تمامیت»^۸ را در همه فهم اضافه می‌کند. گادامر معتقد است که فرایند فهم دارای همان ساختار گفتگوست و در زبانی عمل می‌کند که از آن برمی‌گذرد؛ بدین ترتیب، او بر «زبان‌مندی»^۹ فهم و حتی نهایتاً ماهیت وجودشناختی آن تأکید می‌کند: گادامر در حقیقت و روش (ص ۴۳۲) می‌گوید: «وجودی که می‌شود فهمید زبان است». نهایتاً اینکه، یکی از متمایزترین و مهم‌ترین نکاتی که در حقیقت و روش مطرح شده است، تأکید بر لحظه «کاربست» در همه فهم است.

با وجود این، آرای و نظرات گادامر در این کتاب موجب شد



تا نگاه جدیدی به اثر هنری پدید بیاید. اگرچه شاید عنوان کتاب این انتظار را در خواننده ایجاد می‌کند که موضوع کتاب باید روش در علوم انسانی^{۱۰} باشد، ولی هدفی که گادامر بر آن تصریح کرده است دفاع از ادعای «صدق» اثر هنری است. از نظر گادامر، تجربه روایتی با حقیقت در آثار بزرگ هنری محدودیت‌های مفهوم

قبول دعوتی که برای احراز کرسی استادی در دانشگاه فرانکفورت از او شد توانست از فضای ملال‌آوری که رژیم کمونیستی جدید ایجاد کرده بود بگریزد. دو سال بیشتر در فرانکفورت نمانده بود که در سال ۱۹۴۹ از او دعوت شد تا کرسی خالی کارل یاسپرس را در دانشگاه هایدلبرگ پُر کند.

گادامر تا زمان بازنشستگی‌اش

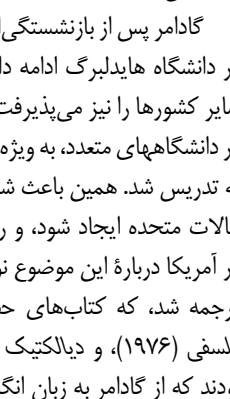
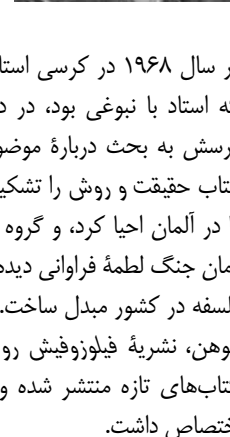
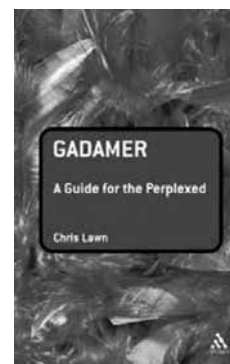
در سال ۱۹۶۸ در کرسی استادی فلسفه هایدلبرگ باقی ماند. او که استاد با نبوغی بود، در دهه ۱۹۵۰ میلادی در کلاس‌های درسش به بحث درباره موضوعاتی پرداخت که بعدها بخشی از کتاب حقیقت و روش را تشکیل داد. در عین حال، او هگل‌پژوهی را در آلمان احیا کرد، و گروه فلسفه دانشگاه هایدلبرگ را که در زمان جنگ لطمه فراوانی دیده بود به یکی از قوی‌ترین گروه‌های فلسفه در کشور میدل ساخت. در سال ۱۹۵۲، با همراهی هلموت کوهن، نشریه فیلوزوفیش روندشاو^{۱۱} را به راه انداخت که به نقد کتاب‌های تازه منتشر شده و بحث درباره مسایل اصلی فلسفه اختصاص داشت.

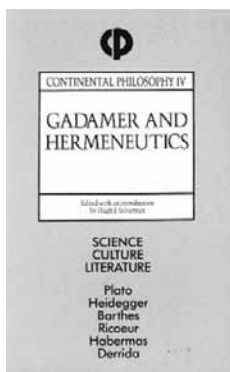
گادامر پس از بازنشستگی‌اش نیز به تدریس و برگزاری سمینار در دانشگاه هایدلبرگ ادامه داد، ولی حالا دعوت به سخنرانی در سایر کشورها را نیز می‌پذیرفت و برای مدتی به عنوان استاد مدعو در دانشگاه‌های متعدد، به ویژه دانشگاه‌های آمریکا و کانادا مشغول به تدریس شد. همین باعث شد که علاقه زیادی به هرمنوتیک در ایالات متحده ایجاد شود، و رساله‌های دکترای و کتاب‌های زیادی در آمریکا درباره این موضوع نوشته، و آثار گادامر به زبان انگلیسی ترجمه شد، که کتاب‌های حقیقت و روش (۱۹۷۵)، هرمنوتیک فلسفی (۱۹۷۶)، و دیالکتیک هگل (۱۹۷۶) از جمله اولین آثار بی‌دوند که از گادامر به زبان انگلیسی ترجمه شدند.

آثار

مفاهیم فلسفه گادامر را می‌توان به طور منطقی به دو دسته تقسیم کرد: مفاهیمی که در حقیقت و روش مطرح شده‌اند، و آنهایی که در آثار کوتاه‌تر و بعد از آن مطرح شدند. آثار دسته دوم بیشتر شامل نوشته‌هایی می‌شوند که گادامر در دفاع و تعریف هرمنوتیک، یا درباره مسایل اصلی فلسفه مدرن و باستان، و یا زیباشناسی و فن شعر نوشت.

گادامر در حقیقت و روش مفصل‌ترین و دقیق‌ترین شرح خود بر «رخداد فهم» را در تاریخ فلسفه نوشت. تفکر او عمدتاً بر آرای هایدگر، هگل، و افلاطون استوار است. او از اثر هایدگر به نام





هستند. گادامر در این تجربیات نه فقط تجربیات ثبت شده در آثار هنری و اشعار بزرگ را که استدلالی دوری ایجاد می‌کند، می‌گنجاند، بلکه در سوابق انسان‌شناختی چنین چیزهایی در حکم (۱) نقش بازی در زندگی بشر، (۲) تجربیات عالی جشنواره‌ای در فرهنگ خودمان و سایر فرهنگ‌ها، و (۳) قدرت شرکت در آیین‌های مذهبی نمادین، را نیز

جای می‌دهد. گادامر در تلاش برای توضیح قدرت هنر و دفاع از مشروعیت آن سه مقوله را مورد تحلیل قرار می‌دهد - بازی، نماد، و جشنواره.

گادامر در مقاله‌اش با عنوان «حقیقت اثر هنری» (۱۹۶۰) به سه نارسایی تفکر علمی اشاره می‌کند: (۱) نارسایی تفکر علمی، بالذاته و بدون توسل به استانداردهای بیرون از خود، برای رویارویی مسائل اخلاقی نظیر حقوق بشر، سقط جنین، بوم‌شناسی، یا برنامه‌ریزی برای آینده؛ (۲) عدم ظرفیت آن برای توصیف و تبیین تجربه زیبایی در هنر و شعر یا تعیین اصولی برای خلق آن؛ و (۳) نارسایی آن برای برآوردن، یا حتی توضیح دادن نیازهای معنوی بشر. همه اینها به طور غیرمستقیم به ما می‌گویند که اعتقاد به اولویت مطلق پیش‌فرض‌های علمی نمی‌تواند در رویارویی با مسایل اخلاقی، هنر و الهیات کمکی به ما بکند. هنر، مثل اخلاق و الهیات، ظاهراً ورای توانش مقوله‌های تفکر علمی حرکت می‌کند، و اینکه آنها می‌توانند ادعای «صدق» داشته باشند. این یکی از موضوعات اصلی حقیقت و روش و نوشته‌های بعدی گادامر است.

گادامر در مقاله «واژه و تصویر» (۱۹۹۲) گام‌نهایی را برمی‌دارد و تلاش می‌کند مقوله‌های زیباشناختی را که هم در ارتباط با هنرهای تجسمی و تصویری صدق می‌کند و هم هنرهای واژگانی بیان کند. از جمله مفاهیمی که گادامر به آنها اشاره می‌کند مفهوم یونانی زیبا (*kalon*) و تجربه ما از صواب‌بودن و مطلق‌بودن هنر است.

پی‌نوشت‌ها

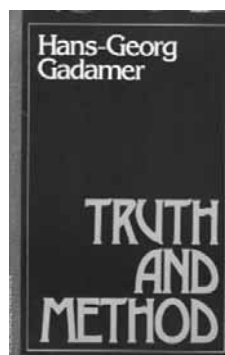
1. *Philosophische Rundschau*.
2. *operativeness*.
3. *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*.
4. *Horizontverschmelzung*.
5. *existential temporality*.
6. *historical situatedness*.
7. *forestructure*.
8. *anticipation of completeness*.
9. *Sprachlichkeit (linguisticity)*.
10. *Geisteswissenschaften*.

علم‌محور فهم را کاملاً آشکار می‌سازد؛ چرا که معنا و قدرت این نوع آثار هنری با شیوه‌های علمی فهم قابل درک نیست. گادامر مطالب زیادی در توضیح و دفاع از حقیقت و روش نوشت. این نوشته‌ها در جلد دوم مجموعه آثار گادامر به چاپ رسیده‌اند.

نوشته‌های گادامر درباره فلسفه مدرن بیشتر در حوزه سنت قاره‌ای از زمان کانت به این طرف است و اساساً تحت تأثیر افلاطون، تا حدی که حتی بر نوشته‌های مدرن نیز سایه می‌افکند؛ هایدگر، که بیشتر از هر فیلسوف مدرنی درباره او مطلب نوشته است؛ هگل، که مدام از اهمیتش در فلسفه مدرن دفاع می‌کند؛ و هوسرل که پدیده‌شناسی‌اش عنصر مهمی در تفکر گادامر است، قرار دارد. اکثر مقالاتش درباره فلسفه باستان مستقیم یا غیرمستقیم به افلاطون مرتبط می‌شود. او از افلاطون الگوی گفتگو را می‌گیرد، که در آن طرف‌های گفتگو در جستجوی حقیقتی که ورای دسترسی هر یک از آنها به تنهایی است، شرکت می‌کنند. تفکر اخلاقی گادامر و هم‌چنین هرمنوتیک دیالکتیکی‌اش به «اخلاق دیالکتیکی» افلاطون بازمی‌گردد که در آن احترام به شخص مقابل، گشودگی، و تلاش برای تقویت موضع طرف گفتگو ارزش به حساب می‌آید و هدف از آن صرفاً پیروز شدن در جدل به نفع خود نیست، بلکه همراهی با یکدیگر به سمت حقیقت است، که هم به نفع دو طرف و هم مورد تأیید آنها خواهد بود.

هنر و شعر دو موضوع بسیار مهم در آثار گادامر هستند. در سال ۱۹۳۴، گادامر مقاله‌ای با عنوان «افلاطون و شاعران» منتشر ساخت، و در دهه ۱۹۴۰ مقالاتی درباره یوهان کریستیان فریدریش هولدرلین، یوهان ولفگانگ فن گوته، کارل لبرشت ایمرمان، و راینر ماریا ریلکه نوشت. او در مقالاتی که بعد از انتشار حقیقت و روش منتشر ساخت آثار شاعران دارای تفکر و دشوارنویس‌تری نظیر اشتفان گنورگه، گوتفرد بن، و پُل سلان را برای تحلیل‌های شاعرانه‌اش انتخاب می‌کرد. در مقالاتی که درباره زیباشناسی و فن شعر نوشت همچنان بر حقیقت اثر هنری، لزوم گشودگی در گفتگو، و اولویت بازی‌مندی اثر هنری تأکید می‌کند. در عین حال، مسئله دیگری نیز مطرح می‌شود: شعر اساساً غیربازنمودی چه؟ شعر سیاه مدرن (یا پسامدرن) که «دیگر زیبا نیست» چه می‌شود؟ گادامر پس از مقالات متعددی که در آنها با موفقیت به تحلیل شعر غنایی سیاه، نظیر «من کیستم و تو کیستی؟» درباره شعر پُل سلان، می‌پردازد، این مسئله را به شیوه متفاوتی مطرح می‌سازد. از نظر گادامر، یکی از «وظایف فلسفه» این است که بافت و زمینه‌ای فراهم آورد که در آن هنوز بتوان هنر مدرن و پسا مدرن را شناخت و به تحلیل - یا «فهمیدن» - آن پرداخت.

مقاله گادامر با عنوان «ربط امر زیبا» دفاعی قرن بیستمی از این نوع هنر است. در این مقاله، تجربه، حتی تجربیات گروهی که در سابقه تاریخی یافت می‌شود، نقطه رجوع



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

کتاب ماه فلسفه

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

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

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

تأملات خودنوشت

زندگینامه خودنوشت گادامر

مصطفی امیری*





گادامر جوان

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

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

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

در ماربورک، خیلی زود با تجربیات آکادمیک جدید مواجه شدم. برخلاف دانشگاه‌های شهرهای بزرگ، هنوز یک حیات آکادمیک واقعی- یا آن‌طور که هومبولت^{۱۴} گفته است «حیات ایده‌ها»- در دانشگاه‌های «کوچک» آن دوران جریان داشت، و در دانشکده فلسفه در هر حوزه و گرد هر استاد «حلقه‌ای» شکل گرفته بود، به نحوی که دانشجویان خیلی زود به چندین جهت و به سوی علایق متعددی

کشیده می‌شدند. در آن زمان، نقد الهیات تاریخی، که بعدها الهیات دیالکتیکی نام گرفت، به پیروی از شرحی بر نامه به رومی‌ها اثر کارل بارت^{۱۵} [۱۹۱۹] تازه در ماربورک شروع شده بود. آن روزها، انتقاد جان‌داری از «روش‌گرایی»^{۱۶} مکتب نوکانتی، و برخلاف آن، گرایش شدیدی به هنر توصیف پدیده‌شناختی هوسرل بین جوان‌ها رواج داشت. ولی آن‌چه بیشتر از همه شیفته‌مان می‌کرد «فلسفه زندگی» بود که فریدریش نیچه، این فیلسوف بزرگ اروپایی، آن را مطرح کرده بود، و مسئله نسبی‌گرایی تاریخی مرتبط با آن، که بحث درباره‌اش به آثار ویلهلم دیلتای^{۱۷} و ارنست ترولچ^{۱۸} ربط می‌یافت، ذهن بسیاری از جوانان را به خود مشغول کرده بود.

علاوه بر تحولاتی که در حوزه الهیات و فلسفه رخ می‌داد، در همان زمان نفوذ و تأثیر حلقه‌ای که به ویژه بر گرد اشتفان گئورگه^{۱۹}، شاعر آلمانی، تشکیل شده بود به کل دنیای آکادمیک رسوخ کرد، و باید یادآوری کنم که کتاب‌های بسیار تأثیرگذار و جذاب فریدریش گوندولف^{۲۰} حساسیت هنری جدیدی به تعامل موجود بین محققان دانشگاهی با شعر بخشید. به‌طور کلی، هر چیزی که از حلقه گئورگه بیرون می‌آمد- مثلاً کتاب‌های گوندولف، کتاب ارنست برترام^{۲۱} درباره نیچه، رساله عالی وولترز^{۲۲}

هم بود، آن را به تصویر می‌کشید. بخشی از این «رُمانس»، چون فکر می‌کنم باید نامش را همین می‌گذاشتند، از مطالب تحقیقی تشکیل می‌شد، ولی بیشترش نوعی خیال‌بافی تاریخی بود، که «هم بسیار ستایش، و هم به همان اندازه تقبیح شد»، ولی نهایتاً به نظر می‌رسید این اثر همان قدر که معرف حال و هوای تاریخی بدبینانه آن زمان بود، ایمان به پیشرفت و ایده‌آل مهارت و «موفقیت» را نیز واقعاً زیر سؤال برده بود. بنابراین تعجبی نداشت که در این حال و هوا یک کتاب کاملاً درجه دوم آن زمان با نام اروپا و آسیا، نوشته تئودور لسینگ^{۲۳}، تأثیر واقعاً عمیقی بر من بگذارد. این کتاب [۱۹۲۶]، که بر مبنای حکمت شرق نوشته شده بود، کل تفکر موفقیت‌مدار اروپا را زیر سؤال می‌برد. متأسفانه، قدری پس از انتشار این کتاب و در دورانی پراشوب‌تر، لسینگ به دست ناسیونالیست‌های آلمانی به قتل رسید. به هر حال، برای اولین بار در عمرم آن جهانی که از زمان تولد، تربیت، و درس و مدرسه در آن می‌زیستم، و در واقع کل جهان اطرافم، رنگ و بویی نسبی‌گرایانه به خود گرفت؛ و این‌طور بود که چیزی شبیه به «فکر کردن» در من شروع شد.

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

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

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

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

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

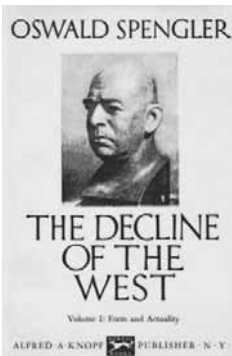
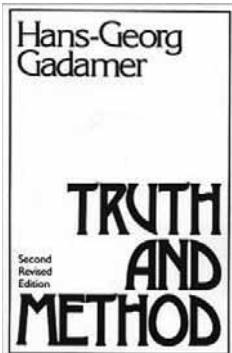
آن را خنثی کند.

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

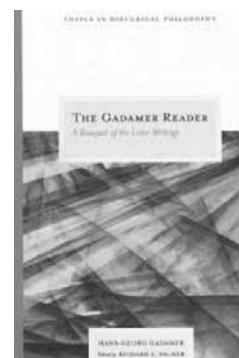
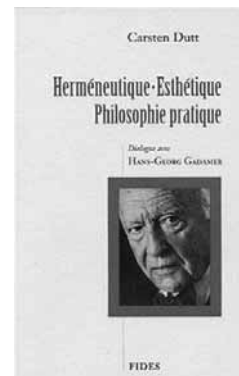
تأثیر بسزایی را که کتاب تأملات یک انسان غیرسیاسی اثر توماس مان در سال آخر دبیرستان بر من داشت، هرگز فراموش نمی‌کنم. علاوه بر این، توصیف هیجان‌انگیز او از تضادی که بین هنر و زندگی وجود دارد، بسیار بر من تأثیر گذاشت.

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

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



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



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

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

هایدگر می‌دانستم.

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

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

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

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

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

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

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

با وجود این، آن چه را واقعا

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

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

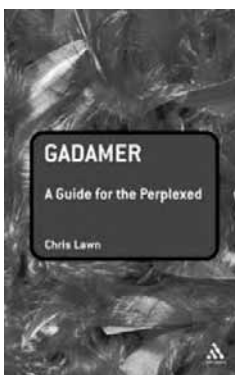
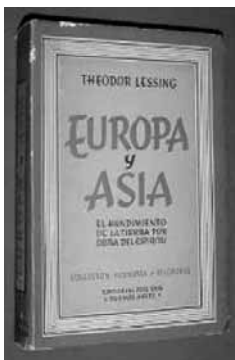
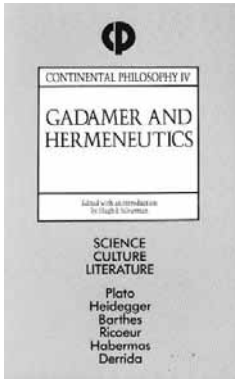
ولی آن موقع اصلاً نمی‌دانستم که این گفته هایدگر را می‌توان به شیوه کاملاً متفاوتی نیز فهمید، یعنی اینکه آن را نقد سر بسته یونانی‌ها دانست! گفته او می‌توانست به معنای این باشد که تفکر یونان فقط می‌تواند پدیده بشری آغازین وجدان را در حکم نوعی شناخت بشناسد که حتی فراموشی نیز هیچ خللی به قطعیت آن وارد نمی‌کند.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

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

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

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

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





افلاطون

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

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

واضح است که تاریخ علم یونانی از این لحاظ با تاریخ علم مدرن کاملاً تفاوت دارد. افلاطون موفق شد راه روشنگری را به یکدیگر متصل سازد، یعنی راه پژوهش آزاد و توضیحات عقلانی جهان را با جهان سنتی دین یونانی و دیدگاه یونانی به زندگی پیوند داد. افلاطون و ارسطو، و نه دموکریوس، بر تاریخ علم در اواخر دوران باستان سایه افکنده بودند، که البته به هیچ‌وجه دوره افول علوم نبود. در دوران هلنی، لازم نبود که کسی از علوم تخصصی،^{۶۵} چنان‌که امروز می‌نامیم، در برابر فلسفه از خود دفاع کند، بلکه در واقع به وسیله همین فلسفه یونانی، از طریق تیمائوس^{۶۶} و فلسفه ارسطویی طبیعت، به‌رایی می‌رسید. سعی کرده‌ام این را در مقاله‌ای به نام «آیا ماده وجود دارد؟» (۱۹۷۳) نشان بدهم. در واقع، حتی فیزیک گالیله‌ای و نیوتنی هم هنوز متأثر از فلسفه یونانی بود.

تنها چیزی که در آن زمان از مطالعاتم در این حوزه به چاپ رساندم «نظریه اتمی باستان»^{۶۷} (۱۹۳۵) بود. شاید این مقاله بتواند علاقه بچگانه‌ای را که علوم مدرن به شخصیت ناشناخته دموکریوس نشان می‌دهد، تصحیح کند. البته باید بگویم که اصلاً منظور من کاستن از عظمت خود دموکریوس نیست.

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

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

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

منتشر شد. البته اصلاً مدعی نیستم که مطالعات ریاضی‌محور من، که بیش از یک دهه درگیر آن بودم، به شیوه معناداری وقایع هولناک آن دوران [حکومت نازی‌ها در آلمان] را منعکس می‌کرد. حداکثر این بود که به‌طور غیرمستقیم اشاراتی به آن وقایع شده

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

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

بود، زیرا با توجه به وضعیتی که بعد از سال ۱۹۳۳ به وجود آمد، تصمیم گرفتم که از مطالعهٔ دکتربین‌های سوفسطایی و افلاطونی دربارهٔ دولت صرف نظر کنم، هر چند در دو مقاله به بحث دربارهٔ برخی جنبه‌های آن پرداختم: «افلاطون و شاعران»^{۶۲} (۱۹۳۴) و «دولت تربیتی افلاطون»^{۶۸} (۱۹۴۲).

هر کدام از این مقالات داستانی دارد. در اولین مقاله تفسیری از نظرات افلاطون در جمهوری ارائه داده‌ام که هنوز هم فکر می‌کنم تنها تفسیر صحیح از جمهوری است: اینکه دولت آرمانی افلاطون بیانگر یک آرمان‌شهر آگاهانه است که بیشتر جانانان سوئیفت را می‌توان معرف آن دانست تا «فلسفهٔ سیاسی» را. در این مقاله به‌طور خیلی غیرمستقیم موضع‌ام را نیز دربارهٔ سوسیالیسم ملی [نازیسم] روشن کرده بودم. در ابتدای مقاله این شعار را آوردم که «هر کس فلسفه‌ورزی می‌کند، با مفاهیم زمان خود موافق نیست.» البته این سخن گوته است که دربارهٔ نوشته‌های افلاطون ابراز کرده بود، و به همین دلیل هیچ کس به من شک نکرد. با وجود این، اگر کسی نخواهد از خودش یک قهرمان بسازد و یا داوطلبانه هجرت از وطن را انتخاب کند، این شعار در دورانی که همه را مجبور به همنوایی اجباری با حکومت می‌کنند، برای خواننده آگاه می‌تواند تأکیدی بر دیدگاه نویسنده باشد، درست مثل عبارتی که کارل راینهارت^{۶۹} در پایان دیباچهٔ کتابش دربارهٔ سوفوکل اضافه کرد: «در ژانویه و سپتامبر ۱۹۳۳». در واقع از آن زمان به بعد، این حقیقت که همگی شدیداً از مضامین سیاسی پرهیز می‌کردیم (و مقالاتمان را در حوزه‌هایی که خارج از حوزهٔ مطالعات تخصصی‌مان بود، می‌نوشتیم) در راستای همین قانون حفظ جان بود. ولی این نکته هنوز هم صادق است که دولتی که در حوزهٔ مسائل فلسفی و سیاسی مربوط به حکومت فقط یک «دکترین» را «درست» می‌داند، باید آگاه باشد

ولی این کار بدون ربط دادن دو رسالهٔ ارسطو به فیلبوس^{۶۳} افلاطون امکان نداشت، و به همین دلیل سعی کردم تفسیری پدید‌شناختی از این محاوره ارائه بدهم. در آن زمان هنوز اهمیت کلی فیلبوس را برای دکتربین افلاطونی اعداد و به‌طور کلی رابطهٔ مثال و «واقعیت» نمی‌دانستم، بلکه، آن‌چه در ذهن داشتم به روش مربوط می‌شد: اول، درک کارکرد دیالکتیک افلاطونی از منظر پدید‌شناسی گفتگو؛ و دوم، توضیح تعالیم ارسطو دربارهٔ لذت و نمودهای آن از منظر تحلیل پدید‌شناختی پدیده‌های واقعی در زندگی. انتظار داشتم هنر پدید‌شناختی توصیف که از هوسرل (فراپورک، ۱۹۲۳) و هم‌چنین هایدگر آموخته بودم، تفسیری از متون باستانی به دست بدهد که متوجه «خود چیزهاست.» رسالهٔ من تا حدودی موفق بود، و مورد توجه قرار گرفت، هر چند مورخان رشته‌های تخصصی واقعی به آن نگذاشتند، زیرا همیشه در این توهّم به سر می‌برند که درک آن‌چه هست، اهمیت چندانی ندارد. آن‌چه باید مورد پژوهش قرار بگیرد، چیزی است که ورای

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

با وجود این، فکر می‌کنم شروعی موفق داشتم. در مقام مدرّس فلسفه هر ترم چیزهای جدیدی یاد می‌گرفتم. در آن روزها، حتی به‌رغم زندگی فقیرانه‌ای که باید با پول بورسیه، یا حق‌التدریس‌ها و یا حقوق معلمی آن را می‌گذراندم، تدریس‌ام می‌توانست کاملاً در راستای طرح‌های پژوهشی‌ام باشد. بنابراین، هرچه عمیق‌تر در تفکر افلاطون غور کردم، یاکوب کلاين^{۶۵} در زمینهٔ ریاضیات باستان و نظریهٔ اعداد کمک زیادی در همین زمینه به من کرد. در همان روزها بود که رسالهٔ کلاسیک یاکوب کلاين به نام «منطق یونانی‌ها و پیدایش علم جبر»^{۶۶} (۱۹۳۶)



هگل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سال‌های آخر جنگ طبیعتاً در استیصال گذشت و برای همه خطرناک بود. با وجود این، بمبارن‌های شدیدی که شهر و دانشگاه لایپزیک - یعنی ممر معاش من - را ویران کرد، نتایج مثبتی هم داشت: حزب نازی که از هیچ اقدامی برای ارباب شهروندانش فروگذار نمی‌کرد حالا سرش جای دیگری گرم بود. تدریسم در دانشگاه هر طور بود تقریباً تا اواخر جنگ ادامه یافت، و در این مدت چندین بار از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر نقل مکان کردیم. وقتی آمریکایی‌ها لایپزیک را اشغال کردند، مشغول مطالعهٔ جلد دوم و سوم کتاب پائیدنیا^{۸۸} اثر ورنر یاگر بودم. خیلی برایم عجیب بود که یک ناشر آلمانی در بحبوحهٔ جنگ کتاب نویسنده‌ای را چاپ کند که در زبان آلمانی یک «مه‌اجر» به حساب می‌آمد. با شکافی که رژیم استبدادی در کشورم ایجاد کرده بود، هر چیزی قابل تصور بود.

بعد از خاتمهٔ جنگ، در مقام ریاست دانشگاه لایپزیک، کارهای زیادی باید انجام می‌دادم؛ به همین خاطر می‌دانستم که چند سالی را واقعاً نمی‌توانم کار فلسفی محض بکنم. با وجود این، هنوز آخر هفته‌هایم مال خودم بود، و در طول همین اوقات فراغت آخر هفته‌ها بود که بیشتر تحلیل اشعاری را که در جلد دوم کتابم کوه‌نوشته‌ها^{۸۹} آمده است، نوشتم. خاطرم هست که هرگز آن‌قدر راحت فکر نکرده بودم و مطلب نوشته بودم - شاید به این دلیل بود که در طول مدت ریاستم در دانشگاه که مشغول انجام کارهای اداری و سیاسی بودم، چیزی در ذهنم انباشته شده بود که به این ترتیب بیرون

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

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

وقف تدریس و تحقیق کردم. در طول دو سالی که در فرانکفورت بودم، سعی کردم سهم خودم را در بهبود شرایط دانشجویان در آن زمان ایفا کنم. این کار را نه فقط با تدریس فشرده انجام دادم، بلکه ویراست‌های جدیدی از رسالهٔ متافیزیک ارسطو، دفتر دوازدهم (به زبان یونانی و آلمانی) همراه با توضیحات، و هم‌چنین خلاصهٔ تاریخ فلسفه^{۹۰} ویلهلم دیلتای تهیه کردم، که انتشارات کلوترمان به سرعت آنها را به چاپ رساند. البته در آن زمان کنفرانس بزرگ مندوزا در آرژانتین هم برایم خیلی مهم بود، زیرا ما فیلسوفان آلمانی می‌توانستیم دوستان قدیمی یهودی‌مان را ببینیم، و برای اولین بار با فلاسفهٔ سایر کشورها (ایتالیا، فرانسه، اسپانیا، و آمریکای جنوبی) ملاقات کنیم.

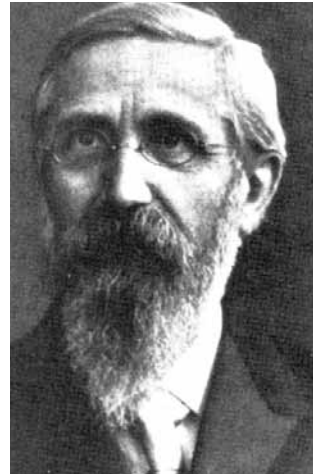
وقتی در سال ۱۹۴۹ کرسی کارل یاسپرس^{۹۱} در هایدلبرگ به من پیشنهاد شد، برایم فرصتی پیش آمد تا یک زندگی واقعاً «آکادمیک» در «دنیای آکادمیک» را شروع کنم. درست همان‌گونه که مدت بیست سال را به تحصیل و تدریس در ماربورگ گذرانده بودم، دست سرنوشت می‌خواست که حدود چهل سال را هم در هایدلبرگ بگذرانم. به‌رغم تمامی مشغله‌هایی که در آن سال‌های بازسازی وقت‌مان را کاملاً می‌گرفت، باز هم فرصت یافتم خودم را کاملاً از دنیای سیاست، چه در خارج و چه در داخل دانشگاه، جدا کنم و به طرح‌هایی که در ذهن داشتم بپردازم، که نهایتاً در سال ۱۹۶۰ به نوشتن کتاب حقیقت و روش^{۹۲} ختم شد.

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

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

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

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



پل ناتروپ



مکس شلر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



اسپنگلر



هارتمن



کاندولف



لسینگ

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

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

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

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

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

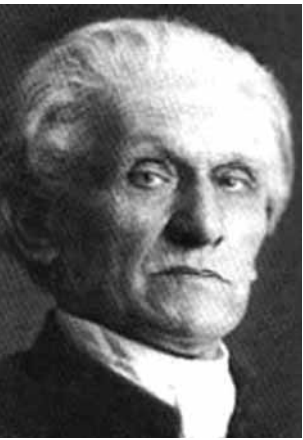
بنابراین، آن چه جنبه هرمنوتیکی زندگی و ارتباطات بشر نامیده‌ام، نمی‌تواند به علوم هرمنوتیکی تاریخ و تعامل با متون محدود شود؛ و توسع مفهوم هرمنوتیک برای شامل شدن تجربه آثار هنری هم کافی نیست، بلکه، همان‌طور که شلاپرماخر هم می‌دانست، عمومیت مسئله هرمنوتیک به کل جهان فاعلان عاقل مربوط می‌شود، یعنی با هر چیزی که می‌توان درباره آن به تفاهم رسید. اگر چه این امر ظاهراً غیرممکن است.

زیرا انسان‌ها «به زبان‌های متفاوتی سخن می‌گویند» هرمنوتیک در اینجا به پایان راه نمی‌رسد، بلکه دقیقاً در همین جاست که هرمنوتیک به جدی‌ترین نحو ممکن مطرح می‌شود، یعنی یافتن یک زبان مشترک. حتی زبان مشترک یک داده ثابت نیست، بلکه در بازی زبان بین سخن‌گویان، که باید وارد آن بشوند تا ارتباط شروع شود، حتی وقتی که دیدگاه‌های متعدد به‌طور آشتی‌ناپذیری در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، نهفته است. امکان تفاهم بین موجودات عاقل قابل انکار نیست.

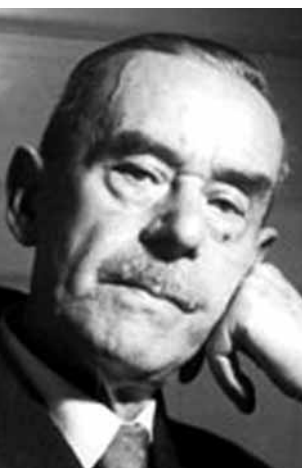
هرمنوتیک اصولاً نوعی عمل است، یعنی هنر فهمیدن و چیزی را قابل فهم کردن برای کسی.

در تفسیرش از نظرات ارسطو درباره طبیعت در رساله طبیعیات، دفتر اول، به آن اشاره کرده بود. هر دوی آنها به وضوح می‌گویند که «پارادایم»^{۹۵} نقشی اساسی برای سؤالاتی که تحقیقات مطرح می‌کند و نقشی تعیین‌کننده برای داده‌هایی که مورد بررسی قرار می‌دهد دارد، و معلوم است که اینها فقط نتیجه تحقیقات روشمند نیست.

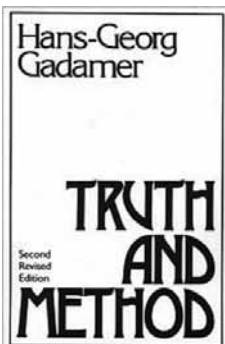
اما در رای همه اینها یک بُعد وسیع‌تر نیز وجود دارد، بُعدی



استفان جورج



توماس مان



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

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

حتی نسبی‌گرایی که ظاهراً در قالب تعدد زبان‌های بشری دیده می‌شود، مانعی برای عقل نیست، که «کلمه‌اش» [یا لوگوس] در همه مشترک است، چنان‌که هراکلیتوس مدت‌ها پیش از آن آگاه بود. آموختن یک زبان خارجی، و به همین ترتیب حتی یادگیری زبان توسط کودکان، فقط شامل کسب ابزارهایی برای تفاهم نیست، بلکه آموختن چنین چیزی بیانگر نوعی شکلوارسازی^{۹۸} تجربه ممکن و کسب اولیه آن است. بنابراین رشد در یک زبان، راهی برای شناخت جهان است. نه فقط این نوع «آموختن»، بلکه هر تجربه‌ای در روند شکل‌گیری مدام شناخت‌مان از جهان. تجربه در معنایی به مراتب عمیق‌تر و جهان‌شمول‌تر از آنچه فقه‌اللغه‌دان بزرگ، آگوست بوک،^{۹۹} در اشاره به کارفقه‌اللغه‌دانها آن را صورت‌بندی کرد، همیشه «شناخت دانسته‌هاست». ما در آنچه از پیشینیان به ما رسیده است، زندگی می‌کنیم، و این فقط یک حوزه خاص از تجربه ما از جهانی که «سنت فرهنگی» می‌نامیم نیست، که فقط شامل متون و میراثی می‌شود که می‌تواند یک معنای قوام‌یافته در زبان و از لحاظ تاریخی مستند را به ما منتقل کند، بلکه، خود جهان است که به‌طور ارتباطی تجربه می‌شود و مدام به عنوان یک وظیفه بی‌نهایت گشوده به ما واگذار می‌شود تا به دیگران منتقل سازیم. البته این جهان هرگز همان جهانی نیست که روز اول بود، بلکه جهان آن‌گونه‌ای است که به ما رسیده است. وقتی چیزی را تجربه می‌کنیم، وقتی که بر چیز ناآشنایی فایق می‌آییم، جایی که روشنگری، بینش، و از آن خود کردن توفیق می‌یابند، روند هرمنوتیک همیشه حاضر است. همه اینها در آوردن چیزها به کلام و آگاهی مشترک اتفاق می‌افتد. حتی زبان تک‌گفتارانه علوم مدرن نیز واقعیت اجتماعی خود را فقط از این طریق به دست می‌آورد. به دلیل همین است که عمومیت هرمنوتیک، که هابرماس این‌قدر محکم آن را رد می‌کند، از نظر من بر مبنایی بسیار محکم استوار است. به نظر من، هابرماس هرگز نمی‌تواند از مفهوم مسئله هرمنوتیک که در

ایده‌آلیسم آلمانی می‌توان یافت فراتر برود، و به همین دلیل به‌طور غیرمنصفانه‌ای مفهوم سنت را که من به کار برده‌ام به «سنت فرهنگی» در معنایی که تئودور لیت به کار برده است، محدود می‌کند. بحث‌های من و هابرماس بر سر این مسئله در کتابی که تحت عنوان هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی^{۱۰۰} توسط سورکامپ در سال ۱۹۷۱ به چاپ رسیده است.

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

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

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

است که در حقیقت و روش صراحتاً از فن خطابه دفاع کرده‌ام، و اتفاقاً در این کار تنها نبوده‌ام. مثلاً در کار کیم پرلن،^{۱۰۲} که حرفه قضا را به عنوان نقطه شروع بحث خود انتخاب می‌کند. البته این حرف‌ها به معنای آن نیست که من اهمیت علوم مدرن و کاربردش در تمدن تکنیکی امروز را دست کم می‌گیرم، بلکه بالعکس، مشکلات کاملاً جدیدی با زندگی در تمدن مدرن ایجاد

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

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

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



گادامر



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

توسل هابرماس به روانکاوی را ردّ کردم، زیرا معتقد بودم که او به‌طور نامشروعی وضعیتِ درمانیِ روانکاوی را با برنامه نقد ایدئولوژی اشتباه گرفته است، زیرا در قلمرو عقل عملی هیچ چیز قابل قیاسی با تحلیلگر «دانا» که فرایندهای تفکر سازنده تحلیل‌شونده را هدایت می‌کند، وجود ندارد. در ارتباط با مسئله تأمل، فکر می‌کنم که تمیز برتانو بین خودآگاهی انعکاسی و عینت‌بخشی تأمل، که سابقه‌اش به ارسطو بازمی‌گردد، هنوز از چیزی که در میراث ایده‌آلیسم آلمانی داریم برتر است. از نظر من، همین نکته درباره ایراد لزوم تأمل استعلائی که کارل-اتو اپل^۹ و دیگران متوجه هرمنوتیک ساخته‌اند، نیز صدق می‌کند. این ایراد و پاسخ من به آن در همان کتاب بالا آمده است.

بنابراین، باید بگویم که محاورات افلاطون، حتی بیشتر از آثار متفکران بزرگ مکتب ایده‌آلیسم آلمانی، مهر خود را بر تفکر من کوبیده‌اند. این محاورات دوستان همیشه من هستند، و چه دوستان خوبی‌اند! ما فلاسفه مدرن هر قدر هم از نیچه و هایدگر درباره این نکته آموخته باشیم که فلسفه یونان باستان در خود هر چیزی را از مفاهیم مطرح شده از ارسطو گرفته تا هگل و منطق مدرن دارد، به نحوی که محدوده‌ای را تشکیل می‌دهد که ورای مرزهای آن سؤالات‌مان همچنان بی‌جواب می‌ماند و تلاش‌هایمان عقیم، باز هم هنر محاورات افلاطون است که چشم ما را به توهم برتری‌مان به عنوان میراث‌خواران سنت یهودی-مسیحی باز می‌کند. باز هم افلاطون است که با دکتربین مُثُل، ریاضی ساختن طبیعت، و عقلانی کردن آن چه «اخلاق» می‌نامیم، بنیان قوه مفهوم‌سازی مابعدالطبیعی سنت‌مان را پی

می‌افکند. با وجود این، او با استفاده از

محاکات همه ادعاهای خود را محدود می‌سازد: دقیقاً همان‌طور که سقراط

می‌دانست که چگونه با استفاده از کنایه

این کار را با طرف‌های گفتگوش انجام دهد، افلاطون هم، با استفاده از هنر شعر گفت‌وشنودی‌اش، برتری فرضی خواننده‌اش را از او سلب می‌کرد.

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

می‌دهد. انتقاد از افلاطون همان‌قدر ساده‌لوحانه است که سوفوکل را به دلیل اینکه شکسپیر نیست مورد انتقاد قرار بدهیم. البته شاید این نکته پارادوکسیکال به نظر آید، ولی فقط در نظر کسی که چشمانش را به ربط فلسفی تخیل شاعرانه افلاطون بسته باشد.

ابتدا باید بیاموزیم که آثار افلاطون را از زاویه محاکات بخوانیم. در قرن اخیر چیزهایی اتفاق افتاده است که این کار را ساده‌تر می‌کند، به ویژه تحقیق سه جلدی پُل فریدلاندر درباره افلاطون، و هم‌چنین آثار دیگری، که هر چند به اندازه کتاب فریدلاندر مستدل نیستند، و از حلقه اشتفان گنورگه بیرون آمده‌اند (مثلاً آثار هاینریش فریدمان، کورت سینگر، و کورت هیلدبرانت)، و هم‌چنین آثار لئو اشتراوس و دوستان و شاگردانش.

با وجود این، رسالت فوق مسلماً به انجام نرسیده است. رسالت ما شامل حتی‌الامکان ربط دادن مفاهیمی که در محاورات با آنها مواجه می‌شویم با واقعیت گفت‌وشنودی است که این مفاهیم از آنها ریشه گرفته‌اند. چرا که در این محاورات یک «هارمونی دوریک» از اعمال و گفتار می‌یابیم، از *ergon* و *logos*، که فقط با کلمات سر و کار ندارد. بلکه، روح اصیل محاورات سقراطی هستند. معنای واقعی آنها محاوراتی است که شما را به جایی رهنمون می‌شود.^{۱۱} تنها در این گفتگوهاست که سقراط سفره دلش را پهن می‌کند و مقصود و منظور واقعی‌اش را به ما می‌گوید، و نه در هنرش در ردّ آرای دیگران که غالباً بسیار پیچیده است و طرف‌های گفتگوش را گیج می‌کند.

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

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

که از معلمان حرفه‌ای حکمت پیروی می‌کنند، و در نهایت حتی درباره ساده‌ترین شهروند، نظیر فروشنده، دلال، بانکدار، یا پیشه‌ور، که باید خودش و دیگران را متقاعد سازد که شخص عادل است نیز صدق می‌کند. بنابراین ظاهراً چیزی که در اینجا مطرح است، نوعی دانش تخصصی نیست، بلکه نوع دیگری از دانش است، یعنی دانستی که ورای همه دانش‌های تخصصی است، و ورای همه ادعاهای برتری در دانش و شناخت است، و دانستی است ورای تخیل^{۱۲} و ایپسمتومای^{۱۳}. این دانش همان «معطوف شدن به ایده (مُثُل) است»- یعنی معطوف شدن به آنچه ورای فرض‌های اشخاص به اصطلاح دانشمند قرار دارد. ولی همه این حرف‌ها به این معنی است که نهایتاً افلاطون



هوسرل

نظریه‌ای ندارد، یعنی «نظریه مُثُل»، که به راحتی بتوان از او آموخت، و اگر خودش در پارامندیس این نظریه را مورد انتقاد قرار می‌دهد به این معنی نیست که در آن زمان نسبت به آن دچار شک و تردید شده بود، بلکه، به معنای این است که پذیرش «مُثُل» الزاماً به معنای پذیرش یک نظریه به عنوان راهی برای پرسشگری نیست، بلکه وظیفه نظریه شکوفا کردن و پروراندن بحث است. این دیالکتیک افلاطونی است. دیالکتیک هنرِ گفتگوست، و شامل هنرِ گفتگو با خود و تلاش مجدانه برای درک خود است. دیالکتیک هنرِ فکر کردن است. ولی در عین حال هنرِ زیر سؤال بردن منظور واقعی مان نیز هست وقتی که فکر می‌کنیم و یا سخن می‌گوییم. با انجام چنین کاری، شخص سفری را شروع می‌کند، یا بهتر بگوییم، که سفرش را شروع کرده است، چرا که چیزی شبیه به «یک تمایل ذاتی به فلسفه در انسان‌ها» وجود دارد. تفکر ما هرگز با آنچه منظور واقعی مان از گفتن این یا آن سخن است، راضی نمی‌شود. تفکر مدام به نقطه‌ای و برای خود معطوف است. محاورات افلاطونی شیوه خاصی برای بیان این نکته دارد: آنها به وحدت، به وجود، به «خیر» معطوف هستند که در نظم روح، در بنیان شهر، و در ساختار جهان موجود است. اگرچه هایدگر پذیرش نظریه مُثُل افلاطون را نقطه شروع فراموشی وجود^{۱۱۳} تعبیر می‌کند، غفلتی که نهایتاً در قالب تفکری

مکتب افلاطونی نوشت. مراحل رشد این مکتب از افلوپین و اگوستین شروع می‌شود و با مایستر اکهارت و نیکلای کوزایی، لایبنتس، کانت و هگل ادامه می‌یابد؛ که البته یعنی همه این تفکرات بزرگ غرب به طرز پرشگوانه به ورای وجود واقعی «صورت» می‌روند و بدین ترتیب به ورای کلی سنت مابعدالطبیعی گام می‌گذارند. از این لحاظ، اولین متفکر مکتب افلاطونی کسی نیست جز خود ارسطو. دفاع از این دیدگاه، و مخالفت با تعبیر رایج از انتقادهای ارسطو از نظریه مُثُل، و حمله به جوهر مابعدالطبیعه سنت غرب، هدف من از نوشتن در این دوره بوده است، که البته این فقط نظر من نیست، بلکه هگل هم چنین عقیده‌ای داشت.

دفاع از نظریه‌ام صرفاً یک کار «تاریخی» نیست. زیرا مسلماً نیت من تکمیل تاریخ هایدگری فراموشی روزافزون وجود با تاریخ یادآوری وجود نیست. چنین کاری اصلاً معنی ندارد. در واقع، باید فقط از فراموشی روزافزون صحبت کرد. دستاورد بزرگ هایدگر این بود که ما را با پرسیدن صادقانه این سؤال که وجود [هستی] چیست از فراموشی کامل به در آورد. خیلی خوب به یاد می‌آورم که هایدگر در سال ۱۹۲۴ یکی از سمینارهای خودش دربارهٔ دِنومینوم آنالوجیای^{۱۱۴} کاجتان را با این سؤال به پایان برد: «این چیست، این وجود [هستی] چیست؟» و همه ما با قیافه‌ای ناباورانه به یکدیگر نگاه کردیم و از بی‌ربط بودن این سؤال سرهایمان را تکان دادیم. با وجود

این، همه ما هم اینک به نوعی با تبیین مسئله وجود درگیر هستیم. حتی مدافعان سنت دیرین مابعدالطبیعه که از هایدگر انتقاد می‌کنند، دریافته‌اند که دیگر فهم وجود امری بدیهی نیست، فهمی که بنیاد در سنت مابعدالطبیعی داشته باشد و بدون چون و چرا پذیرفته شود، بلکه، آنها هم اینک از پاسخ کلاسیک در حکم یکی از پاسخ‌ها دفاع می‌کنند، که نشان می‌دهد بار دیگر با این مسئله در حکم یکی از مسائل مواجه شده‌اند.

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

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

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

در واقع، تاریخچه مابعدالطبیعه را می‌توان به عنوان تاریخچه

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

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

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

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

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

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

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



هایدگر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

در اینجا با مشکلی هرمنوتیکی مواجه هستیم که دشواری

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

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

پی‌نوشت‌ها

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد ورامین.

Mostafa_ami@yahoo.com

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

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

اشاره: مقاله حاضر نقدی است از مایکل باولر (Michael bowler) بر کتاب هرمنوتیک دیالکتیک گادامر (*Gadamer s Dialectical hermeneutics*) نوشته لورن بارتلد (lauren Barthold) که در ۱۴۲ صفحه در سال ۲۰۰۹ منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

در مطالعه هرمنوتیک دیالکتیک گادامر، بارتلد^۱ حداقل سه وظیفه فلسفی و تحقیقی مهم را که باید به آنها توجه کرد، نشان می‌دهد: اول این که او مفهوم هرمنوتیک دیالکتیک گادامر را در ارتباط با مطالعات گادامر در مورد افلاطون و ارسطو علی‌الخصوص با توجه به مطالعه‌ای که پایه‌هایی برای اخلاق دیالکتیکی گادامری ارائه می‌دهد، توسعه می‌دهد.

دوم این که او معتقد است این مفهوم از هرمنوتیک دیالکتیک و اخلاق - که در رسالت اول باید کاملاً روشن شود- در بحث‌های مربوط به برنشتاین^۲، واترهاوزر^۳ و دیگران بدون توجه به این که آیا هرمنوتیک در اشکال نسبی‌گرایی، جبریت و یا واقعیت‌گرایی قرار دارد و یا نه، و همچنین بدون توجه به این که این موضوع اهمیت اخلاقی دارد یا نه، باید مورد توجه قرار گیرد.

و در آخر او تلاش می‌کند که پایه‌های اخلاق دیالکتیک گادامر را در تحلیلش از فرآیند گفتگو، و تحلیل دو مفهوم مهم و ضروری وحدت و تفوق خوبی^۴ صورت‌بندی کند.

من اعتقاد دارم که تحلیل‌های بارتلد در تشریح سه وظیفه بالا جذاب و روشن است. در فصل اول او بازتاب تحلیل گادامر را در دیالکتیک افلاطونی، و ارتباط ضروری‌اش را در جدایی تئوری و عمل بررسی می‌کند. در فصل دوم محاسبات گادامر را در مورد نقش مشخصی که تئوری و عمل در اخلاق ارسطو و فلسفه عملی بازی می‌کند نشان می‌دهد. در فصل سوم بارتلد جدایی بین تئوری و عمل را در مدل‌های جدید دانش و شناخت نشان می‌دهد و تلاش گادامر را در برگشت به آرای افلاطون و ارسطو در جهت کامل کردن تفاوت تئوری و عمل در درک هرمنوتیک نشان می‌دهد.

این سه فصل همگی به سادگی خوانده می‌شوند و هر سه شامل راهکارهایی برای علاقه‌مندان به این سؤال است که هرمنوتیک دیالکتیک چگونه است؟ و چه طور می‌تواند از آن چیزی که به عنوان نسبی‌گرایی، جبریت و واقع‌گرایی تاریخی شناخته می‌شود، جدا باشد؟ به هر حال من فکر می‌کنم که او واقعاً به درستی پیشنهاد می‌کند که درک وحدت و تفوق خوبی برای ما^۵ نشان می‌دهد که مفهوم خوبی از حیطة تمایلات ما، اعتقادات ما، ارزش‌های ما و... فراتر می‌رود و در چارچوب‌بندی اخلاق دیالکتیکی مؤثر است. بنابراین او نشان می‌دهد که خوانندگان گادامر می‌توانند با مطالعه نظرات او در مورد هر موضوع به شناخت درستی برسند. قبل از این که با دیدگاه انتقادی به این موضوع توجه کنم، باید تأکید کنم که هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر کتاب جذابی برای خوانندگان است. جهت‌گیری تبیین‌های بارتلد از گادامر به‌طور جدی قابل بحث است. مخصوصاً مطالعاتی که او روی موضوع وحدت گفتگویی و نقش خوبی برای ما نشان می‌دهد. بحث از نظریه‌های این کتاب در میان اندیشمندان هنوز تمام نشده

هرمنوتیک دیالکتیک گادامر

ترجمه هما محمدی*





بارتلد

در نظر گادامر، استدلال اخلاقی امری تفسیری نیست.

من گادامر را به عنوان فردی واقع‌گرا و ضد متافیزیک می‌شناسم

است و تلاش می‌کند فراتر از خوانش‌های تئوپراگماتیک حرکت کند، به گونه‌ای که بارتلد اعتقاد دارد که وحدت گفتگویی، به معنی ضرورت هرمنوتیکی دیالکتیک تفوق خوبی است.

این موضوع از تمامی هنجارهای تاریخی که باعث شکل‌گیری مفهوم «خوبی برای ما» می‌شوند، و آنچه که در واقعیت به عنوان خوبی درست می‌شود، فراتر می‌رود. به عبارت دیگر در همه شناخت‌ها - که شامل درک خوبی برای ما نیز می‌شود - ما باید حرکت خود را تا نقطه‌نهایی طی کنیم، در حالی که نقطه‌نهایی ممکن است اصلاً وجود نداشته باشد و می‌تواند هیچ‌گاه نیز به دست نیاید.

بر طبق نظر بارتلد اخلاق دیالکتیک هرمنوتیک، از شکل‌گیری اخلاق زمینه‌ای در شناخت و هنجارهای موقت ما، تمایلات و اعتقادات و ارزش‌های ما جلوگیری می‌کند. در حالی که در همان زمان این واقعیت که خوبی برای ما از لحاظ تاریخی و متنی موقعیت یافته است وجود دارد. به هر حال این موضوع به ما کمک می‌کند که از خطر قرار گرفتن در معرض دیدگاه ابزارگرایی در زندگی که به‌طور جدی توسط آرندت^۶ مورد انتقاد قرار گرفته است، در امان باشیم. بنابراین در نظر بارتلد ظهور اخلاقی هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر این است که انسان‌ها وظیفه زندگی کردن در بین امور ماورایی و امور فطری، امور جهانی و خاص، و هم‌چنین امور مبهم و امور قطعی را دارند؛ و این که باید به یک طرف این تقابل‌ها امتیاز دهند، تا آنها را به موقعیت ذره‌ای - پایین تر از خدا - کاهش دهند [در صورت توجه به امور فطری و مبهم] و یا آنها را به موقعیت خدایان رفعت دهند. [در صورت توجه به امور ماورایی، جهانی، و امور قطعی] به نظر می‌رسد که هرمنوتیک جز ارزش‌های زندگی در امور ماورایی است و ذره‌ای شدن لازمه زندگی طولانی در جهت تکامل است.

به عبارت دیگر بارتلد معتقد است اخلاق زمینه‌ای در سوژه فردگرا و خودمتکی نشان می‌دهد که این سوژه نیازهای لازم برای داشتن اخلاق دیالکتیک را - که شامل دیگران متناقض می‌شود - دارد. این نیازها هم شامل امور فطری - با آنچه در نگه داشتن آن تلاش می‌کنیم - و هم شامل امور ماورایی - آنچه ما در ورای فهم درک می‌کنیم - می‌شود. کتاب بارتلد در این رابطه از سهم فلسفی مهمی - در بحثی که امتیازات اخلاق دیالکتیکی می‌تواند این کار را در سنت تئوپراگماتیک فراهم کند - برخوردار است.

به هر حال در تفسیر ابزارهای اخلاقی هرمنوتیک گادامر توسط بارتلد، ایراداتی وجود دارد. در این زمینه توجه من به تحلیل‌های بارتلد در مورد نقش خوبی در تفکر گادامر است. شاخص این علایق این است که او در تحلیل‌هایش تفوق خوبی را به عنوان امور ماورایی می‌شناسد.

بارتلد در روشن کردن معنای این جمله که «تفوق خوبی به عنوان امری ماورایی است» به تفوق خوبی در ارتباط با «خوبی برای ما»، و خوبی‌ای که با مفهوم قطعی «خوبی برای ما» ارتباط دارد اشاره می‌کند. او به شرایط ضروری برای امکان درک هرمنوتیکی و همچنین اشارات منطبق با شرایط و موقعیت توجه می‌کند، و معتقد است که درک هرمنوتیکی درکی اخلاقی است. برای مثال کریستوفر اسمیت^۷ و رادلف برنت^۸ هر تفسیری از اخلاق را به مباحث گادامر نسبت می‌دهند

و به نقل از اسمیت معتقدند که در نظر گادامر، استدلال اخلاقی امری تفسیری نیست؛ و بر عکس او می‌خواهد تفسیر را به عنوان درک اولیه اخلاقی که تنها در ارتباط با تفوق خوبی ممکن است، معرفی کند. بنابراین موضوع این سؤال است: نقشی که خوبی در محاسبات هرمنوتیکی گادامر بازی می‌کند چیست؟

در فصل آخر کتاب، بارتلد تلاش می‌کند در مورد ضرورت اخلاق دیالکتیکی، تفوق خوبی در محاسبات هرمنوتیکی، و درک هرمنوتیکال گادامر بحث کند. من قصد دارم سؤالاتی در مورد محاسبات گادامر مطرح کنم. اما این موضوع به تبیین مفهوم بارتلد از تفوق خوبی نیاز دارد.

بارتلد می‌گوید: آنچه من در مورد جهت‌گیری تئوپراگماتیک هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر اشاره می‌کنم، یک مفهوم روشن از تفوق خوبی ارائه می‌دهد. او بیان می‌کند که یک فرض تلویحی و ناگفته در همه گفتگوها وجود دارد که ما باید آن را نقطه‌نهایی گفتگو بدانیم. بارتلد در ادامه اشاره می‌کند: «من گادامر را به عنوان فردی واقع‌گرا و ضد متافیزیک می‌شناسم که به رد خوبی به عنوان eidos می‌پردازد. اما این شناخت از گادامر ایده‌آل است. زیرا این شناخت هرگز قابل دستیابی نیست. پس ایده، فی نفسه و بدون ارتباط با واقعیت وجود دارد. ویلیام جیمز می‌گوید: خوبی به عنوان معیار ایده‌آلی که در طبیعت به‌طور منظم وجود دارد عمل می‌کند.»

هیچ‌کس نباید انکار کند که گادامر مفهوم خوبی به عنوان eidos را رد می‌کند. بارتلد به‌طور دقیق می‌گوید: اگر خوب به عنوان ایده‌آل منظم و پراگماتیک - مثل یک فرض تلویحی - درک شود، و اگر بدانیم چه تفاوت‌هایی مفهوم تفوق خوبی را به عنوان فرض تلویحی و ناگفته از تعصبات در منظر گادامر متفاوت می‌کند، منظور اسمیت روشن‌تر می‌شود. به عبارت دیگر: اگر این مفهوم - تفوق خوبی - جزء تعصبات است، پس این تعصبات بر اساس تفسیر و درک هرمنوتیکی بر طبق نظر گادامر نیست.

او در نهایت امر در ارائه نظرات خود به آرای رورتی^۹ ارجاع می‌دهد تا شیوه‌ای را که به کمک آن تفوق خوبی می‌تواند به روش مورد علاقه او عمل کند بیان کند. «به نظر می‌رسد رورتی در بیان مفهوم ایده‌آل به این امر توجه دارد که برنامه‌های مربوط به آینده، تنها زمانی که ما قادر به تفکر ورای اهدافمان در مورد چیزهای بزرگتر از زندگی خودمان باشیم، ساخته می‌شوند. هم‌چنان که او خودش اشاره می‌کند، ابهام قابل توجه مفهوم ایده‌آل، انسان را به شناخت روش‌های جدید تفکر و زندگی وادار می‌کند. در این اشاره ابهام ایده‌آل، به ما در حرکت به سمت خوب بودن کمک می‌کند.»

سپس به این امر توجه می‌کند که: هرمنوتیک دیالکتیک گادامر نشان می‌دهد که عمل انسان، زمانی که قصد رسیدن به اهداف گیج‌کننده و مبهم را داشته باشد، بهتر است. چون اهداف ما را به ورای محدودیت لحظات تشویق می‌کند. اگر ما تنها یک هدف خاص داریم، هیچ محلی برای خلق، ریسک تغییر،... و درک و فهم وجود ندارد.

خوبی در هرمنوتیک گادامر تنها به عنوان فرض تلویحی و ناگفته به کار نمی‌رود، بلکه در بیان مفهوم مبهم و گیج‌کننده‌ای که اعمال ما به عنوان امری ایده‌آل و منظم برای دستیابی به وحدت گفتگویی



رورتی

رورتی در بیان مفهوم ایده‌آل به این امر توجه دارد که بر نامه‌های مربوط به آینده، تنها زمانی که ما قادر به تفکر ورای اهدافمان در مورد چیزهای بزرگتر از زندگی خودمان باشیم، ساخته می‌شوند.

وابسته است. این مجموعه تفاوت، اهداف گادامر را با رورتی در موضوع مورد نظر نشان می‌دهد. زمانی که او می‌گوید «من شاید با او (رورتی) موافق باشم در آنچه برای مفهوم خوبی در نظر داریم؛ و این که حقیقت آن است که ما هرگز برای فهمیدن آن چه برای ما بدون جستجوی خوبی یا حداقل داشتن آن در ذهن وجود دارد، تحقیق نخواهیم کرد.» این تفاوت به خوبی نشان داده می‌شود.

چه چیزی با علاقه گادامر در درک هرمنوتیکی همراه است؟ درک در نظر گادامر توسط هستی برتر و هستی فروتر مشخص می‌شود که به‌طور دقیق به این سؤال که چرا مفهوم معرفت شناختی دانش به عنوان حقیقت یا دروغ و یا درست و غلط نمی‌تواند حیطة معنایی درک را نشان دهد، جواب می‌دهند. هم‌چنین به این سؤال که چرا گادامر اصرار دارد و تلاش می‌کند سنت و تعصب را با کمک رویکرد دیگری که می‌خواهد سنت و تعصب را با توجه به عینیت از بین ببرد، مورد نقد قرار دهد.

در نظر گادامر درک انتقادی خوبی در داخل سلسله‌ای از بهترین‌ها و بدترین‌ها قرار دارد تا جایی که انتقاد شامل تعیین اینکه آیا چیزی - در این مورد سنت و تعصب - بهتر یا بدتر از چیز دیگر است یا نه، می‌شود. به علاوه این موضوع نشان می‌دهد که چرا در درک هرمنوتیکی فرد باید همیشه در درون سنت‌ها باشد و به کمک تعصب‌های خود هدایت شود و برای تعیین برتر و بدتر به مقایسه این دو احتیاج دارد. نه سنت و نه تعصب هیچ کدام به تنهایی نمی‌توانند درک شوند.

در پایان ما باید مفهوم درک هرمنوتیک گادامر را در اصطلاح وحدت و خلق به گونه‌ای مناسب شکل دهیم. خلق و تولد ضرورتاً به وسیله مفاهیم بدتر یا خوب‌تر شکل می‌گیرد. مثلاً فرد می‌تواند فعل تولد را به عنوان موجود زشت و بدقواره‌ای در نظر بگیرد و این که این موجود بدقواره موجودی است که از موهبت خلقت کامل کمتر بهره‌مند شده است. این امر به ما کمک می‌کند تا تمایز ارسطو را بین phronemos و شخصی که صرفاً باهوش است بفهمیم. بنابراین وحدت، ارتباط مستقیمی به درک هرمنوتیکی ندارد.

در بخش نتیجه‌گیری کتاب من فکر می‌کنم که بارتلد در کتاب خود قصد دارد فلسفه نئوپراگماتیسم را - دقیق‌تر از آنچه تا کنون در مورد آن گفته شده است - توضیح دهد. و علاقه خود را به برخورداری از بینش نئوپراگماتیسم نشان دهد. مهم‌تر و فراتر از آن چه بارتلد می‌گوید، بسیاری از فصول اخیر کتاب شامل بررسی دقیق جنبه‌های خوانش گادامر از افلاطون و ارسطو است که علی‌الخصوص در ارتباط بین هرمنوتیک و دیالکتیک قابل تحقیق و بررسی است. به هر حال من اعتقاد دارم که تلاش‌های بارتلد در مطالعه اخلاق دیالکتیکی در هرمنوتیک گادامر ناموفق است.

پی‌نوشت‌ها

- | | |
|-------------------|---------------------------|
| 5. good for us. | * mohammadi_h63@yahoo.com |
| 6. arendt. | 1. barthold. |
| 7. esmit. | 2. bernstain. |
| 8. rudolf bernet. | 3. wachterhauser. |
| 9. rorty. | 4. good beyond being. |

از طریق خلق، ریسک، تغییر و درک دارد نقش ضروری دارد. بارتلد تلاش می‌کند وحدت درک هرمنوتیک به معنای فرض تلویحی و ناگفته مفهوم تفوق خوبی را ارائه کند. این مفهوم مبهم و گیج‌کننده است، بنابراین به هر کسی اجازه می‌دهد که آن را بدون مفهوم قطعی «خوبی برای ما» در نظر بگیرد. به هر حال ابهام زدایی به ما امکان می‌دهد که به درک جدید و اخلاق امر «خوبی برای ما» دست یابیم.

این ابهام زدایی ممکن است نتیجه تلاش برای در نظر گرفتن اصل هرمنوتیک باشد. در این مورد می‌توان به نقش هرمنوتیک گادامر در پراگماتیسم معاصر با توجه به امور اخلاق فنی اشاره کرد. اما با توجه به نظرات اسمیت من تصور می‌کنم که عقل اخلاقی بارتلد تفسیری است. به عبارت دیگر: محاسبات عمل‌گرا / وحیانی تفوق خوبی و اخلاق دیالکتیکی سوز، امری هرمنوتیکی است. چون به فرض تلویحی و ناگفته و همین‌طور نیاز به داشتن نقطه‌نهایی - که عمل گفتگویی را برای دست‌یابی به انسجام در تلاش‌هایمان در جهت درک مفهوم مبهم و گیج‌کننده تفوق خوبی یاری می‌کند - اشاره می‌کند.

بدبختانه بازتاب درک رورتی در تفوق خوبی با محاسبات گادامر از مفهوم خوبی متفاوت است. گادامر در نظر می‌گیرد که «مشکل سوالات اسطوره‌ای افلاطون در مورد خوبی شامل همان چیزی است که ارسطو بعداً به عنوان شکل قابل‌قیاس خوبی می‌شناسد. راز وحدت قیاس پذیر خوبی این نیست که خوبی خودش مبهم و گیج‌کننده است. هم‌چنان که گادامر اشاره می‌کند چیزی که بین مفهوم خوبی در واقعیت عینی و ماهیت خوبی تعادل ایجاد می‌کند، وجود ندارد؛ اما خود خوبی در وجود داشتن این‌گونه عمل می‌کند. ماهیت خوبی در واقعیت است و از هر خوبی خاص و مشخص فراتر می‌رود. روشی که گادامر خوبی را در ارتباط با خیر خاص تعریف می‌کند، با نظر بارتلد متفاوت است.

بنابراین برای بارتلد این تعادل بیشتر توسط خلق خلاقانه وحدت با دیگران به وجود می‌آید، تا حیطة مفهومی خوبی برای ما به وسیله درک آن چه به‌طور ضروری با مفهوم تفوق خوبی سازگار شده است، مشخص شود. به هر حال درک سنتی مفاهیم افلاطون در مورد eidos در ارتباط با واقعیت محسوس متناقض است. به عبارت دیگر: درک واقعیت محسوس مبهم است.

از سوی دیگر گادامر افلاطون را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت قرائت می‌کند. تعالی خوبی شامل این واقعیت است که خوبی امری متداوم است. خوبی وحدتی است که در امور گوناگون و چند نسخه‌ای وجود دارد و یا وحدتی است که در تفاوت‌ها شکل می‌گیرد. این وحدت روابط متقابلی را - که به‌طور ضروری بین هر چیزی که خوب است وجود دارد - شکل می‌دهد. این‌گونه است که هر چیز خوبی به دلیل وجود برتر بودن، خوب است، هم‌چنان که مفهوم خوبی نشان می‌دهد. بنابراین خوبی در هر چیزی قابل‌قیاس با خوبی در جهت رفتار سلسله بی‌شمار کامل چیزها به سمت تکامل است، اما برای تأکید بر این تفاوت‌ها اشتباه است اگر زنجیره تفاوت‌ها را به عنوان امور مبهم و گیج‌کننده‌ای که نمی‌توانند پایه‌هایی برای اندازه‌گیری باشند در نظر بگیریم. زنجیره تفاوت‌ها نه فقط امور مبهم و گیج‌کننده، بلکه وحدت غیر قابل‌تعیین شده و تعیین شده‌ای است. در واقع ابهام زدایی فی‌نفسه زنجیره‌ای از تفاوت‌ها است که به‌طور مشخص به زنجیره خوبی

اشاره: مقاله حاضر نقدی است بر کتاب واقعیت، دین و دل‌بستگی نزد گادامر *Reality, Religion and Passion; Indian and Western Approaches in Hans-Georg Gadamer and Rupa Gosvami* اثر جسیکا فریزر Frazier, Jessica که در سال ۲۰۰۹ از سوی انتشارات Lexington Books منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

به نظر نویسنده، اصطلاح «باور» و «حقیقت» که اصطلاحاتی بسیار فنی می‌باشند، از حیث معرفت‌شناختی با زبان میل، عشق و لیبیدو پیوند یافته‌اند. اما به‌طور روزافزون شاهد آن‌ایم که شبکه غنی‌ای از روابط و ارزش‌ها بار دیگر نه تنها برحسب بیان‌های عقلانی مانند نظریه علمی، بلکه برحسب زندگی واقعی که این بیان‌ها آن را توصیف می‌کنند، با عنصر حقیقت پیوند یافته‌اند. هدف این کتاب، بازتعریف «واقعیت» و «باور» به شیوه‌ای است که چشم انداز زندگی ما را تغییر دهد. هدف این کتاب، پیشنهاد راه‌هایی برای حفظ معناداری در مواجهه با شک‌گرایی است، یعنی این‌که نسبت به آگاهی خود انتقادی و عمیق از مبانی باورهایمان متعهد باقی بمانیم به طوری که بتوانیم سرنوشت خودمان را در نسبت با سرنوشت هستی آشکار سازیم.

می‌توان این موقعیت را به صورت ذیل بیان نمود: رایبر ماریا ریلکه به نحوی شاعرانه وضعیت آرمانی انسان را به تصویر می‌کشد، وضعیت انسان عاشقِ داغدار که اشتیاق‌اش به کامل‌ترین وجه در جایی تحقق می‌یابد که هیچ امیدیه به برآورده شدن آن ندارد، یعنی وقتی که معشوق می‌میرد. در این جا همین امید به برآورده شدن میل کنار گذاشته می‌شود و ریلکه از نوعی اشتیاقِ جاودانه و ارضا نشدنی دفاع می‌کند که به نظر می‌رسد جهان عبارت از آن است.

جایادوا در گیتاگوویندا داستانی را تعریف می‌کند درباره این‌که چگونه رادها، الهه عاشق پیشه، که به خاطر دوری از عشقش رنج می‌کشد، به خاطر بازگشت او می‌گرید. اما هنگامی که دوستان مضطربش او را به عاشقش می‌رسانند، الهه کماکان حتی آن هنگام که به او رسیده است می‌گرید. حضور عاشق نمی‌تواند او را تسلی دهد. کریشنا، عاشق الهی این الهه، با حالتی غمزده آن جا را ترک می‌کند. شدت عشق این الهه از ابژه این عشق فراتر می‌رود.

هر دوی این داستان‌ها، که نخستین آن برگرفته شده از هانس گئورگ گادامر است و دومین داستان یک متن اصیل در سنت دینی است که روپا گوسوامی بدان تعلق دارد، نوعی «باور» یا «اشتیاق» را توصیف می‌کند که تابع حاصل‌ضرب‌های متداول غیبت، حضور و برآورده شدن نیستند. در هر مورد، غیبت ابژه مطلوب رابطه‌ای معکوس با یک اشتیاق والا به آن دارد، به طوری که تحقق اشتیاق اولیه به تدریج تحت تأثیر این شکوفایی احساس و دل‌بستگی قرار می‌گیرد. اشتیاق و میل

درنگی در واقعیت، دین و دل‌بستگی نزد گادامر

جهان پور آقایی*



به سبب مرزبندی‌های سوژکتیو و فرهنگی، اعتماد ما به گفت‌وگو معنادار مورد نقدهای معرفت‌شناختی‌ای قرار گرفته‌اند که ناشی از بیدایش روشنگری و متعاقباً تحت تأثیر فلسفه هایدگری بوده‌اند. در حالی که روان‌شناسی گرایبی که به‌طور گسترده

جایگزین بحث‌های اصیل در مورد ایده‌های دینی شده و درصدد فهم باور رئالیستی برحسب حالات و انگیزش‌های آن است، ادعاهای حقیقی را که برای مؤمنان حیاتی هستند نادیده می‌گیرد. اگر فرض کنیم که مدل‌های کلاسیک رئالیسم در متافیزیک و دین مورد نقد قرار گرفته‌اند، مدل‌های جدید رئالیسم اونتولوژیکی و اخلاقی می‌توانند به‌واسطه بررسی متفکرانی که بیرون از سنت متافیزیک رایج غرب قرار گرفته‌اند آشکار شوند. برای این مقصود، هدف این کتاب هم تحلیلی و هم راهگشا است، از این جهت که به ساختارشنکی مباحث سنتی می‌پردازد و پاسخ‌های تازه و دقیقی را مطرح می‌سازد. اما روش این کتاب غالباً تفسیری

است یعنی به جنبه‌های آشکار هر یک از ایده‌های متفکر می‌پردازد که تاکنون نادیده گرفته شده یا سوء فهم گشته‌اند. از آن جایی که نویسنده به بررسی رئالیسم فلسفی و دینی می‌پردازد، بسیاری از ویژگی‌ها باید از این بررسی کنار گذاشته شوند نظیر تبیین‌های عمیقاً تاریخی، اجتماعی یا روان‌شناختی از تکوین دیدگاهی که در اینجا درباره «آن چه که مورد است» (حقیقت) و این که «چگونه باید زندگی کنیم» (اخلاق) ذکر شده‌اند، و همین‌طور براهین جامع له یا علیه اعتبار فلسفی آنها. این کتاب به بررسی این پرسش‌ها نمی‌پردازد. در این جا مباحثی که مورد توجه قرار می‌گیرند مربوط به فرایند «رئالیستی» تعقل و استدلال هستند که پژوهش به‌واسطه آن به دنبال امور یقینی بنیان نهاده شده است و آنها را بدین منظور به کار می‌گیرد تا به مدلهایی درباره آنچه واقعی است و بنابراین، این که چگونه باید زندگی کرد برسد.

اما از این حیث، چگونه این متفکران درباره چیزی که یقینی‌ترین چیز است، استدلال کرده‌اند؟ این امور یقینی خاص توسط کدام رویکردها و استدلال‌ها، تبیین‌های گسترده‌ای را درباره واقعیت به وجود آورده‌اند؟ این تبیین‌ها بوسیله کدام منطق به ما نشان می‌دهند که چگونه ما باید خودمان را به عنوان

تبدیل به یک موهبت می‌گردد که می‌توان آن را مستقل و جدا از برآورده شدن آن، در نظر گرفت، و حقیقی‌ترین عشق به یک ابژه هم‌بسته با نوعی فلسفه «تاخیر و تعویق نامتناهی» می‌گردد. بدین ترتیب، هر یک از اینها راوی چیزی درباره باورهای دینی ما و رابطه آنها با واقعیت‌های ابژه‌های آنها هستند. در واقع این روایت‌ها نشان دهنده رویدادهایی در تمام سطوح زبانی، اونتولوژیکی و دینی در مورد خودمان، تفکراتمان و امیدهایمان هستند که سنگ‌بنای ما برای حقیقت می‌باشند.

باز تعریف «رئالیسم»

این کتاب درصدد بیان این نکته است که هر یک از این داستان‌ها اشاره‌ای به تحقق زیربنایی اصول متافیزیک و معرفت‌شناختی بنیادین دارند که به نوبه خود دارای تأثیر حاکم و غالب بر رویکردهایی هستند که به زندگی به‌طور کلی و واقعیت به عنوان یک کل مربوط‌اند. همان‌طور که به نحو اساساً شهودی درباره مفهوم واقعیت می‌اندیشیم (یعنی این ایده که دو امر وجود دارد: جوهر جسمانی و تفکرات مربوط به جوهرهای جسمانی)، اما متفکران در اقصا نقاط جهان و در گستره تاریخ غالباً استدلال کرده‌اند که تمام سخن مان از «وجود» تنها به اندیشه‌ها و تفکرات اشاره دارند. براساس تبیین دیگری که می‌توان ارائه کرد در درون این قلمرو باید تقسیم و تفکیک اونتولوژیکی مورد توجه قرار گیرد، یعنی یک تقسیم تحلیلی میان این واقعیت اونتولوژیکی منفرد که تفکرات وجود دارند، و صور اونتیکی متکثر که آنها می‌پذیرند، از انطباعات حسی، ایده‌های انتزاعی، عواطف، خاطرات و قصدها گرفته تا امور درک شده و خودهای درک شده. تفاوت میان این دو مدل که می‌تواند علمی به نظر رسد، بر برخی از شرایط زندگی تأثیر می‌گذارد. اما این که چگونه ما جهان را تجربه می‌کنیم، این که چگونه با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنیم و در جستجوی حقیقت هستیم، همگی وابسته به تمایز میان این دو مدل هستند.

این که اولین مدل را رئالیسم بنامیم و دومین مدل را ایده‌آلیسم، یک خطای فلسفی بنیادین است که این کتاب با آن مخالف است. در این کتاب، دو نمونه برگزیده شده است که به زمینه‌های فرهنگی و تاریخی گوناگون تعلق دارند. این گزینش بدین منظور صورت گرفته است که نشان دهد چگونه مدل دومی می‌تواند ناشی از آن چیزی باشد که ما فرایند «رئالیستی» استدلال و دقت معرفت‌شناختی می‌نامیم؛ فرایندی که توسط نوعی روش معرفت‌شناختی دنبال می‌شود تا به حقایق قطعی‌ای دست یابد که به عنوان مبنای تبیین واقعیت و ویژگی‌های ملازم چگونگی زیستن تلقی می‌شوند. بدین ترتیب در این کتاب نشان داده می‌شود که چگونه چنین مدل‌هایی مهیا شده‌اند تا الف. به بسیاری از نقدهای پساروشنگری از متافیزیک رئالیستی و ایمان دینی پاسخ گویند.

ب. مبنایی را برای مدل‌های قدرتمند و کارآمد درباره این که چگونه باید زندگی کنیم فراهم کنند.



در فرهنگ هند، پرسش از امر واقعی نهایی اهمیت بی‌ظنیری در تاریخ داشته است، این پرسش در نخستین متون مطرح بوده است، اگر چه می‌توان پاسخ‌های گوناگون را در این متون یافت که به‌واسطه نسل‌های بعدی مورد حمایت یا انکار قرار گرفته‌اند.

بخشی از این واقعیت بفهمیم و تصمیم گیری نماییم و در آن به فعالیت بپردازیم؟ اگر نقطه عزیمت اونتولوژیکی که توسط این دو متفکر پذیرفته شده اند بپذیریم، آنها چه گزینه‌های دیگری را برای متافیزیک کلاسیک غربی ذات‌گرایی «اوتولوژیکی – الهیاتی» عرضه می‌کنند؟

همان‌طور که آشکار است، این کتاب همچنین بر یکی از ویژگی‌هایی متمرکز است که به نظر می‌رسد در تأملات فلسفی درباره واقعیت و اخلاق به خاطر نقدهای شکاکی بنیادی، مشترک باشد. این امر همان توجه به همبستگی یک احساس قوی از یقین، به یک احساس قوی از درگیری، اشتغال، سرزندگی یا دل‌بستگی است. برخی از تأثیرات تدریجی و تضعیف‌کننده شک رادیکال را می‌توان سردرگمی کلی درباره آنچه واقعی یا خیر است و یک عدم همدلی کلی دانست. ما هنوز بر این مسئله چیرگی نیافته ایم، اما در این کتاب مشاهده می‌کنیم که غرب معاصر، یگانه فرهنگی نیست که به دنبال تبیین واقعیت است. متفکران و اندیشمندان گوناگون در هند قرن شانزدهم، که در یک جامعه به‌طور انتقادی خودآگاه و چندفرهنگی زندگی می‌کردند، نیز به دنبال یک پاسخ اوتولوژیکی برای نقدهای نسبی‌گرایانه و نیست‌انگارانۀ شک‌گرایی بنیادی بوده‌اند، به این امید که از این طریق تجربه خودشان را از واقعیت ارتقا بخشند.

این مقدمه به بررسی مبانی این پژوهش می‌پردازد، و با بررسی مجموعه‌ای از گرایش‌ها که به‌واسطه آنها می‌توان رئالیسم و پژوهش رئالیستی را تعریف کرد و بحث درباره روش‌های ممکن برای رسیدن به گزینه‌های جدید را مسائل را تبیین می‌کند. بحث این کتاب به دو بخش تقسیم می‌شود که به‌طور موازی شکل گرفته‌اند، و همین امر تحول مداوم پاسخ‌های بسیار موشکافانه به معماهای مهم را حفظ می‌کند. بخش اول این کتاب به چارچوب بندی مسئله رئالیسم می‌پردازد که همان‌طور که در کتاب هانس گئورگ گادامر (۲۰۰۲-۱۹۰۰) به بیان درآمده است برخاسته از سنت فلسفی غرب در قرن بیستم است. فصل یک مسئله پست مدرنیته رئالیسم را به عنوان یک مسئله حل‌ناشده توصیف می‌کند که در سراسر سنت‌های فلسفی معاصر غرب ادامه یافته است، از این جهت که بنیان باورهای دینی و اعمال روزمره ما را مورد پرسش قرار می‌دهد. به مانند گوسوامی، گادامر با دگرگون ساختن باورهای پیشین و دست یافتن به بینش‌های جدید و هوشمندانه‌تر، رویکرد خود را تغییر می‌دهد.

فصل دو نشان می‌دهد که گادامر چگونه سنت گذشته را در یک متافیزیک رئالیست خود بنیاد تغییر می‌دهد.

فصل سه به بررسی شیوه‌ای می‌پردازد که گادامر این اوتولوژی را برای تجربه زندگی واقعی به کار می‌برد، یعنی با به دست آوردن یک ویژگی از شکوفایی زندگی، یعنی یک رویکرد سرزنده به زندگی که ما را تشویق می‌کند تا مشتاقانه و بی‌درنگ به فعالیت

در هر جنبش غایت‌شناختی یا بازی‌ای که ماهیت حقیقی و دیالکتیکی هستی را مشخص می‌کند بپردازیم. به‌طور خلاصه، نویسنده امیدوار است نشان دهد که موضع گادامر متضمن نوعی اوتولوژی وحدت وجودی است که وی نوعی درگیری و فعالیت سرزنده با اهداف متکثر، متناهی اما نهایتاً ارزشمند را بر آن بنا می‌کند.

بخش دوم به هندوستان در قرن شانزدهم و اثر روپا گوسوامی نظر دارد که تأملی سودمند در مورد همین موضوعات فراهم می‌کند.

فصل چهار در جستجوی پارادایم‌هایی است که فلسفه هندوستان بر طبق آنها ماهیت واقعیت را بیان می‌کند. می‌توان اظهار کرد که شرایطی که رئالیسم غربی را در دوره کلاسیک تضعیف کرد – افزایش دقت روش شناختی، اذعان به این که شناخت انسان محدود به حیطه تجربه است، ترویج گرایشات اومانیستی، ترس از نیست‌انگاری، و خشم از گریز ظاهری امر الوهی از پژوهش علمی – مشابه رویدادهایی بود که در هندوستان اتفاق افتاد. در هندوستان این موارد به‌طور مشابه تابع گزینه‌های متافیزیک دقیق در برابر دوگانه انگاری ساده‌لوحانه بودند.

فصل پنج به توصیف نظرات روپا گوسوامی در مورد اوتولوژی و بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با اوتولوژی گادامر می‌پردازد.

فصل شش به بررسی آثار گوسوامی و نظریه دینی وی می‌پردازد تا تصویری را از زندگی ایده آل وی ارائه دهد. این فصل به زنجیره‌ای از بازی‌های سرزنده اختصاص نمی‌یابد، بلکه به نوعی تعهد رادیکال به یک ابژه پایبند است که تجربه را فراتر از تمایل صرفاً گذرای اخلاق گادامر ارتقا می‌بخشد. از طریق جهش ایمان، اجرای بازی‌هایی که توسط گادامر فرض شده‌اند به یک دل‌بستگی و اشتیاق تک‌بعدی و ارضانندی تعالی می‌یابند که کاملاً مؤمنان را دگرگون می‌سازد.

گادامر که به عنوان یک متفکر برجسته، اما گاهی اوقات مغرور تلقی می‌شود، به ندرت به عنوان کسی شناخته شده است که می‌تواند ما را به سمت دگرگونی‌ای تشویق و ترغیب کند که بزرگتر از گفت و گوها و افق‌های به هم پیوسته است. کسانی که منبع الهامات گادامر بودند، چهره‌های انقلابی بودند و در تغییراتی مشارکت داشتند که در آگاهی مدرن امتداد دارد و تفکر ما را برمی‌انگیزد.

به نظر نویسنده، یکی از مهمترین مؤلفه‌های رئالیسم که مورد چالش قرار گرفته و در بسیاری از موارد کنار گذاشته شده است، آرمان واقعیت متعال است که مبنای معانی، حقایق و ارزش فعالیت‌های انسان را شکل می‌بخشد. از نگاهی نسبی‌گرایانه، تمام تصوراتی که از تعالی مطلق وجود دارد، به نظر می‌رسد که هیچ چیزی جز بندبازی‌های پیچیده تخیل انسان نباشد. اما همین ایده آل تعالی است که به نحو گسترده به عنوان ذات، یا آینده یا جانشینی برای دین تصور می‌گردد. اکنون مسئله‌ای که

۳. مشخص نمودن بینش‌های بیان‌نشده در سنت‌های فلسفی غرب و هند، و محورهای جدید برای مقایسهٔ میان آنها.
 ۴. ارائه نمونه‌ای از بررسی «فلسفهٔ تطبیقی» که در آن، قابلیت‌های تحلیلی و هرمنوتیکی فلسفه می‌تواند برای مقایسهٔ بین فرهنگی به کار گرفته شوند و نشان دادن این‌که چگونه مقایسهٔ بین فرهنگی بینش ما را به مباحث فلسفی آماده می‌کند.

تعریف «رنالیسم» هندی

فصل چهار معیارهای رنالیسم فلسفی هند را ترسیم می‌کند

بدین منظور که چارچوبی را برای تفسیر ایده‌های اروپا گوسوامی مهیا کند و این ایده‌ها را با ایده‌های گادامر بررسی کند. اما به منظور این‌که اولین بخش (غرب) این کتاب با مقایسهٔ نظری در بخش دوم (هند) پیوند یابد، باید کاملاً مباحثی را که زیربنای سنت پژوهش رنالیستی در سنت هند را تشکیل می‌دهد درک کنیم.

به بیان فلسفی، رنالیسم صرفاً تفکری دربارهٔ واقعیت نیست، بلکه متضمن تأمل خود انتقادی دربارهٔ همین مفهوم واقع بودگی است. شرایط رنالیسم و مباحث رنالیستی هنگامی پدیدار می‌شود که متفکر یا محفلی از

متفکران امکان چیزی را که واقعی‌تر است مورد شک و تردید قرار دهند - حتی امر نهایتاً واقعی، واقعیت روزمره که صرفاً آنجا است. آنها ممکن است به این نتیجه برسند که فرض وجود واقعیت را رد کنند یا آن را به عنوان یک سوژهٔ دسترس‌ناپذیر شناخت یا هدفی سوء تعبیر شده کنار گذارند، اما پرسش از «واقع‌بودگی»، چیزی است که واقعیت را به عنوان یک موضوع پژوهش فلسفی به وجود می‌آورد. از طریق این پرسش، واقعیت به صورت تدریجی و در یک زنجیره و مجموعه، به امری تقسیم می‌شود که از حیث نظری کم و بیش واقعی است. این ایده که می‌توان در سلسله مراتب امور واقعی تا آنجا صعود کرد که به امر نهایتاً واقعی رسید، باید مورد بررسی دقیق قرار گیرد. این امر عمیقاً در تار و پود زبان حقیقت و واقعیت چنان ریشه دارد که غالباً به عنوان یک حضور بیان‌ناشدهٔ شیخ وار در متافیزیک باقی می‌ماند و مباحث روشن و واضح را آشفته می‌سازد.

در فرهنگ هند، پرسش از امر واقعی نهایی اهمیت بی نظیری در تاریخ داشته است، این پرسش در نخستین متون مطرح بوده است، اگر چه می‌توان پاسخ‌های گوناگون را در این

فلسفهٔ غرب و رویکردهای دینی با آن مواجه هستند این است که چگونه مؤلفه‌های الهام بخش ایدهٔ واقعیت استعلایی را در آن چیزی حفظ کنند که عموماً تصور می‌شود یک جهان کاملاً متناهی از ارزش‌های حلولی است. به نظر نویسنده، بسیاری از مکاتب فکری هنگامی که با نقدی از تعالی رادیکال مواجه شده اند، درصدد برآمده اند تا امور بدیهی نظیر خداوند یا یک بنیان مهم را با امور بدیهی‌ای که توسط براهین استعلایی - یعنی حقایق ضروری و ابدی دربارهٔ جهان معنادار و متناهی خودمان - عرضه شده‌اند جایگزین کنند. اما نیازی بدین کار نیست زیرا این امور حقایق بدیهی هستند که در همین جهانی که ما در آن سکونت داریم ذاتی‌اند.

به نظر نویسنده، بسته به معیارهای پژوهش این کتاب، می‌توان ملاک‌های اصلی برای یک موضع رنالیستی را از مدل‌های رایج رنالیسم متافیزیکی به دست آورد. این معیارها عبارتند از: رنالیسم در صدد بررسی و فهم چیزی است که واقعی است. افزون بر این، رنالیسم بر آن است که حقیقت و اخلاق وابسته به نتایج هستند. ایده‌های کلی ما دربارهٔ این‌که چگونه هستیم و باید باشیم از ایدهٔ ما دربارهٔ آن چیزی که به‌طور خاص و یقینی مورد است، ناشی می‌شود. البته «حقیقت»، «اخلاق» و «واقعیت» در واقع اصطلاحات مبهمی هستند و در یک زمینهٔ تطبیقی، استفاده از این اصطلاحات باید نشان دهندهٔ موضوعات و مباحثی باشد که آنها را در زمینه‌های فرهنگی خاص مورد بررسی معین کند. اما این نوع تعقل که به جهان می‌نگرد تا واقعیت را مشاهده کند و در این باره حکم می‌کند که چه چیزی باید براساس آنچه هست انجام پذیرد، محور و کانون آمیزش امر متافیزیکی و امر اخلاقی در رنالیسم است. این کتاب، افزون بر ترسیم اونتولوژی رنالیستی دیگر، به بررسی یک پرسش پاسخ داده نشده می‌پردازد: ما بنابه عادت از «است» به «باید» به عنوان عمیق‌ترین تحلیل‌های عقلانی‌مان و به عنوان شیوهٔ شهودی ایجاد ارزش‌ها در زندگی روزمره مان گذر می‌کنیم. امور طبیعی، ساختارهای اجتماعی و تمایلات روان شناختی - همگی حالاتی هستند که ما می‌توانیم آنها را به عنوان الگوی زندگی مان برگیریم. اما هنگامی که «است» محمول اونتولوژیکی می‌گردد، آیا پرسش به یک «باید» اخلاقی موجه است؟ این الگوی رنالیستی از تعقل متضمن یک گذر از بحث متنی دربارهٔ واقعیت (فصل‌های یک و چهار) به جانب یک توصیف قطعی (فصل‌های دو و پنج) و برگرفتن یک مدل تجویزی از آن برای عمل (فصل‌های ۳ و ۶) است. این گذر است که ماهیت این کتاب را شکل می‌بخشد.

بدین ترتیب هدف این کتاب چهار گانه است: ۱. معرفی دو رویکرد متافیزیکی که گزینه‌های متفاوتی در نسبت با مفهوم سنتی رنالیسم هستند.

۲. نشان دادن این‌که چگونه این دو رویکرد متافیزیکی تابع مواضع اخلاقی‌ای هستند که محمول ویژگی این حقایق و ملهم از آنند.



افزون بر این وابستگی فلسفهٔ گادامر و فلسفهٔ هند به اونتولوژی، فلسفهٔ گادامر تابع بینش‌های اخلاقی است که می‌توان سنت اخلاقی هند را براساس آنها مستدل نمود.

هدف این کتاب،
پیشنهاد راهایی
برای حفظ
معناداری
در مواجهه با
شک‌گرایی است،
یعنی این که
نسبت به آگاهی
خود انتقادی و
عمیق از مبانی
باورهایمان
متعهد باقی
بمانیم به طوری
که بتوانیم
سرنوشت
خودمان را
در نسبت با
سرنوشت هستی
آشکار سازیم.

متون یافت که به واسطه نسل‌های بعدی مورد حمایت یا انکار قرار گرفته‌اند. این پرسش همواره نهفته در تفکر متافیزیکی هند است و اگر چه می‌توان گفت که شیوه بسط و گسترش آن در معرفت‌شناسی و منطق از جهات گوناگون متفاوت از مسیری است که توسط بسیاری از متفکران غربی برگزیده‌اند، اما این موضوع در بسیاری از مباحث فلسفی متعارف، نمایان می‌شود.

چه چیزی به عنوان گواه مناسب تلقی می‌شود؟ قواعد استدلال درست کدامند؟ چگونه ما باید به مسئله تفاوت دیدگاه‌ها بپردازیم؟ جایگاه واقعی امور کلی چیست؟ کدام تبیین‌ها از این همانی اجزا، تغییر کلی ویژگی آنها را ارائه می‌دهند؟ آن چه به‌طور کلی حقیقی است چیست؟

همان‌طور که فلود خاطر نشان می‌کند، فارغ از توجه به زبان و رابطه آن با هستی، تعلیم هندو به رابطه میان «واحد» با «کثیر» توجه دارد. صورت‌بندی این مسئله برحسب واحد و کثیر اهمیت خاصی برای مقایسه اوتولوژی افلاطونی گادامر در فصل‌های دو و پنج دارد و رابطه آن با مفهوم اوتولوژیکی دیالکتیک در فصل‌های سه و شش توصیف می‌شود.

ویژگی متمایز و برجسته پژوهش هندی در باب ماهیت واقعیت این است که این نوع پژوهش نه تنها بواسطه ابزار استقرایی به پیش می‌رود (که محققان معاصر نظیر بیمال ماتیلال و جوناردون گانری امیدوار بودند که از این طریق گفت و گو میان فلسفه هندی و فلسفه غرب را به پیش برند) بلکه همچنین مبتنی بر نوعی معرفت‌شناختی است که اروپاییان تنها در قرن بیستم از آن آگاه شدند و درباره آن شناخت کلی پیدا کردند. به نظر نویسنده، برای این که بتوانیم به مقایسه میان اوتولوژی و اخلاق مورد نظر گادامر با سنت هندی بپردازیم که زمینه را برای کار روپا گوسوامی آماده می‌کند، ضروری است که ما روش‌شناسی عمدتاً پدیدارشناختی‌ای را در نظر بگیریم که متفکران هندی برای مسائل مربوط به واقعیت به کار می‌بردند.

هنگامی که نویسنده به تفسیر هرمنوتیک فلسفی گادامر می‌پردازد، درصدد نیست تا او را به عنوان اصیل‌ترین فیلسوف پساهایدگری در نظر گیرد، صرفاً بدین منظور که بیش‌های سنت غرب را در حال حاضر نشان دهد؛ بلکه درصدد توصیف کسی است که به نحو بسیار صادقانه به دنبال حقیقت اوتولوژیکی است که اولین هدف هایدگر بوده است. گادامر در پیگیری تحلیل دقیقش از هستی، تحت تأثیر مولفه ویرانگر نیچه‌ای است که در تفکر هایدگر نمایان شده است و نه این که مرعوب این مؤلفه شده باشد. در آثار گادامر یک تصویر روشن‌تری از بنیان اوتولوژیکی مدرن آشکار می‌شود که نتایج اخلاقی آن خوش‌بینانه‌تر از بسیاری از هم‌عصرانش است. این دقیقاً همان ویژگی‌ای است که نقد را از مدافعان ساختار شکنی برمی‌گیرد و بر خوش‌بینی گادامر درباره امکانات بنیادی متافیزیک امر متناهی تمرکز می‌کند. نگاه گادامر یک موضع مهم و تقریباً منحصر به فرد را در اصول پست‌مدرن پرورش می‌دهد که شاید تنها تعداد کمی از متفکران با وی مشترک باشند.

افزون بر این وابستگی فلسفه گادامر و فلسفه هند به

اوتولوژی، فلسفه گادامر تابع بینش‌های اخلاقی است که می‌توان سنت اخلاقی هند را براساس آن‌ها مستدل نمود. هر دوی این موضوع‌ها به لحاظ تاریخی در محیطی انتقادی پرورش یافته‌اند، یعنی پاسخگوی چالش‌ها در مورد آن چیزی بوده‌اند که به عنوان نوعی استعلایی‌گرایی منسوخ تلقی می‌شود، و نوعی رویکرد را می‌پذیرد که رهایی بخش و راهگشا است، بدین منظور که به نوعی از فلسفه بپردازد که به لحاظ اوتولوژیکی بنیان نهاده شده است و شرایطی را تأیید می‌کند که دارای اعتبار و ارزش ذاتی است که ما آنها را با تمام وجود دربرداریم. فلسفه هایدگر و جریان اندیشه انتقادی نیچه که در اندیشه هایدگر وجود دارد، به دنبال شکستن مرزبندی‌های اخیر اندیشه انسان‌ها بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد که هایدگر در غلبه بر این موضوع دچار مسائل بسیار بفرنجی گشته است. بدین ترتیب شاید وظیفه ما در پژوهش تطبیقی این باشد که به سرعت در جهت دیگری گام برداریم و به توصیف چشم‌اندازهای دیگر بپردازیم. به نظر نویسنده، روپا گوسوامی همانند گادامر به این جهت انتخاب شده است که او نیز نماینده برجسته سنت خود است، زیرا وی به لحاظ فلسفی به سنت خود شکل تازه‌ای بخشیده است و علاوه بر این، به دنبال این بوده که از سنت خود فراتر رود. به نظر نویسنده، در حالی که بر این امر تأکید می‌شود که تفکر روپا گوسوامی منحصر به فرد و فوق‌العاده است، اما ضروری است این واقعیت را نادیده نگیریم که می‌توان پاسخ‌های متافیزیکی جالبی را برای مباحث مربوط به رئالیسم یافت که از بررسی مکاتب دیگر فلسفه هند به دست آمده‌اند که در همان مسیر رئالیسم و ایده آلیسم، مونیسم و پلورالیسم، حقیقت و اخلاق گام بر می‌دارند. همین سخن را نیز می‌توان درباره متفکران غربی نظیر ریکور، لویناس و غیره بیان کرد. مسئله اصلی این کتاب، پیوستگی مسئله فلسفی رئالیسم است، البته با توجه به نظرانی که این دو متفکر بیان می‌کنند. از آن جایی که این کتاب به‌طور مجزا به گادامر و روپا گوسوامی می‌پردازد، از وضوح بیشتری برخوردار است. در سراسر این کتاب مقایسه‌های متعددی صورت می‌گیرند، اما به‌طور کلی هدف این تحقیق، یک مقایسه جانبی نیست، بلکه روشن‌سازی و پیش‌برد موضوع در کانون گفت و گو است. بدین ترتیب، راهنمای ما منطلق مسئله رئالیسم خواهد بود، که این امکان را برای میسر می‌سازد تا هر متفکر را براساس زمینه تاریخی و فلسفی خود مورد بررسی قرار دهیم. در این کتاب و در پرتو بحث رئالیسم، تشابهات ارزشمندی را می‌توان میان علایق گادامر و روپا گوسوامی یافت، به ویژه از این جهت که این ویژگی‌های مشترک از طریق اوتولوژی‌های دیگر آشکار می‌شوند. به همین شکل، تفاوت‌هایی میان این دو متفکر وجود دارد که به مسئله باور و رابطه آن با توصیف حقیقت ابژکتیو و تعیین یک ویژگی سوژکتیو که مبتنی بر این حقیقت است مرتبط است.

پی‌نوشت:

* jahanpouraghai@yahoo.com

اشاره: این مقاله نقدی است از ریچارد ای. پالم (Richard E. Palmer) بر کتاب سده گادامر: مقالاتی در باب بزرگداشت هانس-گئورگ گادامر، نوشته جف مالپاس، اولریش آرنس والد، جنز کرسچر (Jeff Malpas, Ulrich Arnsward, Jens Kertscher) که از سوی انتشارات ام آی تی (MIT Press) در سال ۲۰۰۲ به چاپ رسیده است.

کتاب ماه فلسفه

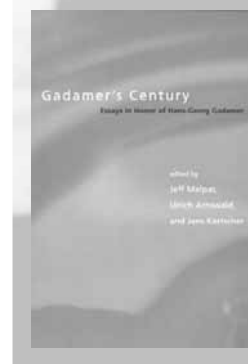
سده گادامر، پروژه انجمن اروپا در امور بین الملل در هیدل برگ، مجموعه چشمگیری از ۱۷ مقاله، در بزرگداشت صد سالگی هانس-گئورگ گادامر^۱ است، که قدردانی شایسته جامعه بین الملل را از فیلسوفی با عمری برابر با قرن بیستم نشان می‌دهد. در کنار مؤلفان کتاب، مقاله نویسان نامی هم چون هانس آلبرت،^۲ جerald برانز،^۳ جان ام. کانلی،^۴ جی گارفیلد،^۵ رابرت هولاب،^۶ السدیر مک اینتایر،^۷ جان مک داول،^۸ رابرت پی بین،^۹ پل ریکور،^{۱۰} استلی روزن،^{۱۱} لارنس اشمیت،^{۱۲} چارلز تیلور،^{۱۳} جیانی واتیمو^{۱۴} و جورجیا وارنک^{۱۵} به اظهار نظر پرداخته‌اند. و از آن جا که مؤلفان کتاب از دانشجویان گادامر نیستند، تعاملی بین المللی و فلسفی را می‌توان در کتاب مشاهده کرد.

در ابتدا، لارنس اشمیت به نحو شایسته ای با شرح حال ۱۲ صفحه‌ای، تحت عنوان «هانس-گئورگ گادامر: شرح مختصری از زندگی»، به طور استادانه زندگی گادامر را از هنگام تولد (سال ۱۹۰۰ م) در ماربورگ تا جشن صد سالگی (سال ۲۰۰۰ م) در هیدل برگ، بیان می‌کند. وی با به تصویر کشیدن دوران برجسته زندگی گادامر: «زمین گیر شدن به علت فلج اطفال تا سن ۲۲ سالگی، ۵ سال تحقیق و پژوهش به همراه هایدگر در ماربورگ (۱۹۲۳ تا ۱۹۲۸ م)، تجربیاتش در طول سال‌های حضور هیتلر و تلاشش برای حفظ جایگاه استادی در لیپزیگ، فرانکفورت و هیدل برگ، و هم چنین دوران جنگ جهانی دوم و پس از آن، زندگی این فیلسوف را به خوبی شرح می‌دهد. گادامر شاهکار خود، حقیقت و روش^{۱۶}، را در دهه ۱۹۵۰ تدوین و در سال ۱۹۶۰ منتشر کرد که انتشار آن، به رغم این که تا سال ۱۹۷۵ ترجمه نشد، به شهرت جهانی دست یافت. پس از بازنشستگی (سال ۱۹۶۹ م)، با پذیرفتن دعوت‌ها برای سخنرانی و تدریس در سراسر جهان، به دانشمندی بین المللی تبدیل شد و کتاب‌های زیادی - بسیاری از آنها مجموعه ای از سخنرانی‌های متعدد او بودند - منتشر شد که اسامی ۲۴ عنوان از آنها در فهرست ۱۲ صفحه ای کتاب شناسی سده گادامر آمده است.

اشمیت خود را مدیون ژان گراندين،^{۱۷} نویسنده زندگی نامه ۴۳۷ صفحه‌ای «هانس-گئورگ گادامر: زندگی نامه»، می‌داند. مرجع دیگر، که به طور خلاصه در مجموعه کتاب فلاسفه جاودان، فلسفه هانس-گئورگ گادامر^{۱۸} نوشته لویس هان^{۲۰}، آمده است، زندگی نامه ۶۰ صفحه‌ای گادامر می‌باشد. برخی از ۲۹ مقاله این کتاب حاوی سؤالاتی درباره فلسفه گادامر و پاسخ او به هر یک از آنها می‌باشد و جالب‌تر اینکه، این کتاب و کتاب

سده گادامر: مقالاتی در باب بزرگداشت هانس-گئورگ گادامر

ترجمه مونا خسروئی*





کانت



شوپنهاور

سده گادامر به جای وجه اشتراک، یکدیگر را تکمیل می‌کنند، به ویژه مقالات که نویسندگان نامی همچون السدیر مک اینتایر، پل ریکور، چارلز تیلور، و جیانی واتیمو به ارزش کتاب اخیر افزوده است. تنها مفسر مشترک این دو کتاب استنلی روزن می‌باشد. از آن‌جا که شرح مقالات در سده گادامر به ترتیب حروف الفبا منتشر شده، در مقاله بعدی با عنوان «عقل‌گرایی انتقادی و علم تفسیر جامع»^{۲۱}، هانس آلبرت حملات زود هنگام و گاه به گاه خود به گادامر، برای حمایت از «عقل‌گرایی انتقادی» اش را تصدیق می‌کند، چنان که در رساله اش در مورد علت انتقادی، که در سال ۱۹۵۸ میلادی به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است، شرح واضح و شفاف از عقیده اش را ارائه داده و پیرو کارل پوپر، به زندگی نامه گراندین به عنوان «نقطه مقابل گادامر» اشاره می‌کند.^{۲۲} بیانات دوستانه آلبرت در این‌جا غیرمنتظره و خوشایند است که با به تصویر کشیدن بُعد فوق‌العاده‌ای از شخصیت گادامر، این‌گونه بیان می‌کند: «گادامر همواره نسبت به من با محبت بوده که نمی‌توانم آن را حق مسلم خود بدانم، چرا که احترام گذاشتن وظیفه من است.»^{۲۳} به‌رغم این که بسیاری در برابر شاهکارش، به عنوان حمله به شیوه و ارزش‌های علمی مرسوم، با او برخورد کردند، هیچ‌گاه عکس‌العمل یا برخورد با آنها مورد پسند گادامر نبوده و او همواره با دقت به انتقادهای جواب می‌داده و اعتراض‌های امیلیو بتی^{۲۴}، یورگن هابرماس^{۲۵}، و بقیه منتقدان را پاسخ می‌گفته است.

اولریش ارنسود در «دربارۀ قطعیت از عدم قطعیت: بازی‌های زبان و شیوه‌های زندگی از نظر گادامر و ویتگنشتاین»^{۲۶} قبل از پرداختن به گادامر و بحث در مورد شباهت‌های بسیار مابین «بازی‌های زبان» و «شیوه‌های زندگی» ویتگنشتاین، با مفاهیم مشابهه در یافتی از گادامر، شرح مفصّلی از ویتگنشتاین ارائه داده و به این نتیجه می‌رسد که: «هرمنوتیک گادامر باید بحث شیوه‌های زندگی و بازی‌های زبان را دنبال کند.»^{۲۸}

جرالد برانز در مقاله‌اش با عنوان «هرمنوتیک آشوب طلب: حکمت علمی (یونانی)، صنعت بیان، و تجربه هنری»^{۲۹}، با اشاره به هرمنوتیک اصل مباحثه: برهان نمایان، فن مناظره، صنعت بیان^{۳۰} از کریستوفر اسمیت،^{۳۱} استدلال می‌کند که حکمت علمی (یونانی) و «صنعت بیان اصل مباحثه» نشان دهنده امکان وجود ساده‌ترین شیوه مباحثه منطقی «در چارچوب حد و حدود کرانمندی انسان» است که آن را به صورت تحریک آمیز «آشوب گر منطقی» می‌نامد.^{۳۲} از نظر برانز، این بحث به طور مستقیم به سوی شرح گادامر از تجربه حرفه هنری، از جمله هنر نوگرا (مدرنیسم)، هدایت می‌شود که ما باید در هر مواجهه به مفهوم آن بپردازیم و این که «زیبایی شناختی گادامر» پیامد رویارویی با کار هنری در موزه، که در آن به آسانی به اشیا خیره می‌شویم، نیست؛ بلکه پیامدی است که در واقع هنر، خواستار جایگاه در دنیایی است که در آن زندگی می‌کنیم. یا به عبارتی دیگر هنر خواستار بخشی از وجود ما می‌باشد و به تعلق خود به زندگی ما تأکید می‌کند. این نتیجه «دیدن، گواهی، و تملک» است.^{۳۳}

استدلال درست برانز در مقاله‌اش ارزش هرمنوتیک گادامر را در باز اندیشی تاریخیچه فن سخنوری و درک هنر نشان می‌دهد. در «شیوه بررسی و شرح از نظر گادامر و اکهارت»^{۳۴} جان ام. کانلی با بررسی مفاهیم تفسیری شیوه بررسی و شرح گادامر، به روشنی آنها را در نتایج سخنرانی‌های بسیار تمثیلی مایستر اکهارت^{۳۵} نشان می‌دهد.

جی ال. گارفیلد در «فلسفه، مذهب، و ضرورت هرمنوتیک»^{۳۶} بازتاب مقولات مذهبی و فلسفه آکادمیک را در ارتباط با فلسفه غیر غربی گمراه کننده می‌داند و خاطر نشان می‌کند که در همان حال که فلسفه غرب از طرف علم و «تعریف آشکار آن در مقابل مذهب» حمایت می‌شود، فیلسوفان غربی (کانت، شوپنهاور و نیچه)^{۳۷} هیچ‌گاه به‌طور کامل اصلیت یهودی خود را کنار نگذاشته اند.^{۳۸} گادامر در فلسفه هرمنوتیک خود با مطرح کردن توصیفی، بسیاری از دوگانه‌های سنتی در فلسفه، به ویژه دوگانه حقیقت و روش، را انکار می‌کند^{۳۹} و در ادامه گارفیلد شرح می‌دهد که مابین تفکر غربی و غیر غربی به یاری ارزشمند فلسفه هرمنوتیک گادامر، پل ارتباطی ساخته شده است.

همان‌طور که از عنوان مقاله رابرت سی. هولاب، «درک ژرف‌گرایی: گفتگوی نیچه با هم عصران خود»^{۴۰}، می‌توان فهمید، او به کمک حلقه ارتباطی رویارویی گادامر- دریدا^{۴۱}، در جایی که دریدا برداشت هایدگر از نیچه را مورد نقد قرار داده، با پرداختن به بحث در مورد نیچه، پس زمینه را برای مطرح کردن رویارویی مشهور گادامر و دریدا آماده می‌کند.

به نظر می‌رسد جنز کرسچر، از مؤلفان کتاب، در مقاله‌اش با عنوان «اگر به هر جهت دریافتیم، به گونه‌ای دیگر دریافتیم: وجود شناسی گادامر در بازنگری زبان»، با ارزیابی هرمنوتیک گادامر و مفهوم حقیقت آشکار در هنر هایدگری بر اساس پیش فرض‌های ویتگنشتاین، با اعتقاد در مورد آداب و رسوم رو به رشد دیدگاه ضد برون‌گرایی زبان مخالفت می‌کند، و بر اساس تأکید ویتگنشتاین بر بازی‌ها و کردار زبان استدلال می‌کند که تضادهایی را در وجودشناسی زبان گادامر یافته که می‌بایست اصلاح شود.

السدیر مک اینتایر در مقاله اش، «سخن تازه‌ای نیست: تأمل در مورد دین ما به گادامر»^{۴۲}، با ارائه نگرشی کاملاً متفاوت نسبت به کرسچر، در ابتدا به بررسی تحلیلی نمی‌پردازد، بلکه به تبادل نظر با گادامر به عنوان همتایی با مشخصه‌های بنیادی متفاوت می‌پردازد و با، با طرح سؤال: «چه اندازه از گادامر یاد گرفته‌ام یا می‌توانم یاد بگیرم؟» نارضایتی خود را از برخورد بی‌اعتنای گادامر با توماس گرابی جدید و این حقیقت که «گادامر هیچ‌گاه به تبادل نظر مشخصی با ارسطو گرابی توماسی نمی‌پردازد» اعلام می‌کند.^{۴۳} او با بیان اینکه گادامر نسبت به ناتروپ، تفسیر بهتر و واضح تری از افلاطون ارائه کرده است، به نکته جالب توجهی اشاره می‌کند، و به رغم پافشاری گادامر برای مخالفت، نشان دهنده این است که مسائلی از این دست، به عنوان پیشرفت در فلسفه به شمار می‌روند. و تصور می‌کنم،

اگر هنوز در قید حیات بود، این گونه پاسخ می‌داد که منظورش این بوده است که فلسفه هیچ‌گاه به نکته‌ای دست پیدا نمی‌کند که نیازی به خواندن افلاطون یا ارسطو نداشته باشد.

گمان می‌کنم، مک اینتایر نیز هم عقیده است که گادامر به دیدگاهی علمی در پیشرفت دست یافته، که ناعادلانه دوران گذشته را نفی می‌کند. در همین راستا، یکی از مواردی را که می‌توان ذکر کرد، استدلال موجود در حقیقت و روش با بیان مفاهیم آشکار، همانند «شیوه فلسفی آرمان‌گرایی پس از کانت»^{۴۴} «غیر مرسوم» است. و در انتهای مقاله، مک اینتایر از گادامر به خاطر بیان افکارش در تبادل نظر با او، قدردانی می‌کند و با این جمله گادامر را تحسین می‌کند: «دانشمندی نمونه در فضایل تشریحی، از نظر عقلانی و اخلاقی»^{۴۵}.

بر اساس ترتیب الفبایی، مقاله جان مک داوول، «گادامر و دیویدسون»^{۴۶} پیرامون ادراک و نسبت‌گرایی^{۴۷}، و مقاله جف مالپاس، «گادامر، دیویدسون و مبنای ادراک»^{۴۸} با مضمونی درباره گادامر و دیویدسون، به دنبال یکدیگر آمده‌اند. جان مک داوول در مقاله اش با تحسین نتیجه گادامر در کتاب ذهن و جهان^{۴۹}، برای دفاع از خودش و گادامر در مقابل تهاجم نسبت‌گرایی مایکل فریدمن^{۵۰} در بررسی آن کتاب، باب بحث تهمت نسبت‌گرایی فریدمن را که به سوی گادامر نشانه رفته، گشوده است. البته پیش از این، دیویدسون در مقاله اش «در باب تفکر طرح ادراکی» با طرح پرسش‌هایی در زمینه حقیقت و تفسیر^{۵۱} از خودش در مقابل تهمت نسبت‌گرایی دفاع کرده است. اگرچه مک داوول و مالپاس، هر دو به مبنای اصل هماهنگی مابین اندیشه گادامر و دیویدسون اشاره می‌کنند، اما مالپاس موشکافانه‌تر به موضوع اصلی یعنی مبنای اشتراک، می‌پردازد و از آن‌جا که در کتابش، دونالد دیویدسون و بازتاب معنا: کل‌نگری، حقیقت، تفسیر^{۵۲}، به شباهت دیویدسون با هایدگر می‌پردازد، توانسته با کمک ارزیابی مبنای ادراک، شباهت مابین گادامر و دیویدسون را عمیق‌تر و نظامندتر شرح دهد.

این مقاله که یکی از مهمترین مقاله‌های این مجموعه است، کاری را آن‌جام داده - ایجاد راه‌های ارتباطی با فلسفه تحلیلی - که گادامر نتوانست آن‌جام دهد. مالپاس این گونه شرح می‌دهد که دیویدسون و هایدگر و اکنون گادامر مبنای ادراک را، «نه وجود حضوری و نه روح، نه زندگی و نه حتی تاریخ»، بلکه در مجموع تأثیرات متقابل گفتگوی مابین گویندگان و دنیای آنها به کار گرفته‌اند، البته این تأثیرات متقابل در زبان و سنت «هرگز توسط آنها به اسارت گرفته نشده است»^{۵۳} هم چنین مالپاس با شناخت آشکاری که از هایدگر دارد، توانسته ارتباط‌های جالبی را مابین فلسفه دونالد دیویدسون و فلسفه هانس-گئورگ گادامر بیابد.

رابرت بی. پی پین، نویسنده آرمان‌گرایی هگل: رضایت خاطر از خودآگاهی^{۵۴}، با بررسی برداشت گادامر از خود آگاهی در نگاه هگل، موضوع خود آگاهی را در مقاله اش، «هگل از نظر گادامر»^{۵۵} دنبال می‌کند و از آن‌جا که گادامر، تحت تأثیر هایدگر،

علم تفسیری را موظف به «تسلط بر برتری خود آگاهی» می‌داند، پی پین سؤالی را مطرح می‌کند که: از لحاظ دیدگاه نفی مفهوم خود آگاهی، تنها هگل مد نظر هایدگر و گادامر است یا مجموع سنت^{۵۶} این مقاله دقیق و مفصل، با نشان دادن قدردانی عمیق و دین گادامر به هگل، نقش بسیار مهمی در تفسیر گادامر از هگل ایفا می‌کند و امتیازی حقیقی برای این کتاب به شمار می‌رود.

پل ریکور که، تلاش‌های بسیاری برای توصیف مسئولیت هرمنوتیک در زبان فرانسه نموده است، در نوشته‌اش درباره «فاصله زمانی و مرگ در تاریخ»^{۵۷} گسترش بحث برداشت گادامر از تاریخ مؤثر^{۵۸} را با ارائه سؤالی از مرگ به عنوان الگویی از فاصله مطرح می‌کند.^{۵۹} البته در نظرش چنین نیست که شخصیت والای هایدگر به عنوان کسی که بیش از دیگران مرگ را پذیرفته، به آن نزدیک شده و یا این تجسم از مرگ که به آن رسیده همانند کسی است که هنگام مرگ تسلیم آن می‌شود.^{۶۰} از آن‌جا که هایدگر، همان‌طور که ریکور اشاره کرده، همچنان مفهوم «تکرار» را - که فعلیت گذشته است - مورد استفاده قرار می‌دهد، «عبارت فوق العاده (و غیر قابل تفسیر)» گادامر تاریخ مؤثر، که به گذشته در جهت روشنی فعلیت می‌بخشد، پیش می‌کشد. هم‌چنین مقاله ریکور تعامل آشکاری را با گادامر و هایدگر مطرح می‌کند که نشان دهنده قدردانی او و گسترش هرچه بیشتر مبحث فاصله زمانی از لحاظ تفسیر است.

استنلی روزن در مقاله اش، «آیا ما ساخته رؤیایا هستیم؟ در برابر تجزیه‌گرایی»، با مضمون فلسفه و شعر که نقش بسیار مهمی از نظر گادامر را بر عهده دارد، و به بحث مفصل شهرت افلاطون در شعر منجر می‌شود، استدلال می‌کند که: «فلاسفه باید نه تنها برای بیان زندگی بلکه برای تعریف فلسفه و هم چنین در مناظره‌ها هم شعر را به کار برند»^{۶۱} از این رو، روزن با ارائه دستورالعملی منسجم، هوشمندانه و عالی برای مقابله با کلیت تجزیه‌گرایی و پرهیز از آن - البته نه همه فرم‌های آن - سه مسئله را، که فلاسفه باید به خاطر بسپارند، توصیه می‌کند:

۱. سرچشمه فلسفه تجربیات ساده است.
۲. پیرو هگل، مناظره برای تسلط بر دوگانگی باید دنبال شود.

۳. اندیشه را باید از «قوانین و قواعد از پیش ساخته شده و یا مقولاتی که از پیش تعیین شده است، پاک کرد»^{۶۲}.

مقاله‌های چارلز تیلور «درک دیگران: دیدگاه دیگران به طرح ادراکی»^{۶۳}، جیانی واتیمو «گادامر و موضوع وجودشناسی»^{۶۴}، و جورجیا وارنک «هویت اجتماعی همانند تفسیر»^{۶۵} سه مقاله پایانی کتاب هستند که فرصت کم، تنها امکان توضیحات مختصری درباره آنها می‌دهد. چارلز تیلور، مترجم اصلی مفهوم علوم اجتماعی گادامر، در مقاله اش این همکاری را گسترش می‌دهد. واتیمو، شاگرد ایتالیایی و بین‌المللی مشهور گادامر، که در طرفداری از «فلسفه ضعیف»^{۶۶} استاد را خشنود ساخته، اشاره می‌کند که تغییر هستی‌شناسی هرمنوتیک «در طی گذشت



نیچه



وینگشتاین

20. Lewis Hahn.

- ۲۱. سده گادامر، صص ۱۵-۲۴.
- ۲۲. رساله هانس آلبرت، ص ۳۳۱.
- ۲۳. سده گادامر، ص ۱۵.

24. Emilio Betti.

25. Jurgen Habermas.

26. Wittgenstein.

- ۲۷. سده گادامر، صص ۲۵-۴۴.
- ۲۸. همان، ص ۴۰.
- ۲۹. همان، صص ۴۵-۶۷.
- ۳۰. شمال غربی (Northwestern)، ۱۹۹۸.

31. Christopher Smith.

- ۳۲. سده گادامر، ص ۵۵.
- ۳۳. همان، ص ۶۵.
- ۳۴. همان، صص ۶۶-۷۷.

35. Meister Eckhart.

- ۳۶. همان، صص ۹۷-۱۱۰.

37. Kant, Schopenhauer, Nietzsche.

- ۳۸. سده گادامر، ص ۱۰۳.
- ۳۹. همان، ص ۱۰۷.
- ۴۰. همان، صص ۱۱۱-۱۳۳.

41. Derrida.

- ۴۲. سده گادامر، صص ۱۵۷-۱۷۲.
- ۴۳. همان، ص ۱۵۷.
- ۴۴. همان، ص ۱۷۴.
- ۴۵. همان، ص ۱۷۱.

46. Davidson.

- ۴۷. سده گادامر، صص ۱۷۳-۱۹۳.
- ۴۸. همان، صص ۱۹۵-۲۱۵.
- ۴۹. انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۴.

50. Michael Friedman.

- ۵۱. انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۸۴، صص ۱۲۵-۱۴۰.
- ۵۲. انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۲.
- ۵۳. سده گادامر، ص ۲۱۲.
- ۵۴. انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۹.
- ۵۵. سده گادامر، صص ۲۱۷-۲۳۸.
- ۵۶. همان، ص ۲۱۸.
- ۵۷. همان، صص ۲۳۹-۲۵۵.

58. Wirkungsgeschichte.

- ۵۹. سده گادامر، ص ۲۳۹.
- ۶۰. همان، ص ۲۴۴.
- ۶۱. همان، ص ۲۵۰.
- ۶۲. همان، ص ۲۵۶.
- ۶۳. همان، ص ۲۷۵.
- ۶۴. همان، صص ۲۷۹-۲۹۷.
- ۶۵. همان، صص ۲۹۹-۳۰۶.
- ۶۶. همان، صص ۳۰۷-۳۲۸.

2. weak philosophy.

- ۶۷. همان، ص ۳۰۰.
- ۶۸. همان، ص ۳۰۳.

69. Foucault.

- ۷۰. سده گادامر، ص ۳۲۶.

سال‌ها و تکامل تاریخ موثر حقیقت و روش» در نکات بخش سوم شاهکارش «جهت تشخیص میان تغییر و تفسیر جهان» شرح داده شده^{۶۸}، بنابراین هرمنوتیک، فقط تئوری جامعی از درک نیست که متهم نسبت‌گرایی باشد، بلکه هستی‌شناسی است.^{۶۹} و در مقاله پایانی، جورجیا وارنک با طرح سؤالی درباره تشخیص هویت خود در مفاهیم سنت و حد شخصی گادامر، با بحث درباره چند تن از طرفداران حقوق زن معاصر فراتر می‌رود و به برخی از جزئیاتی که زنان برای تشخیص هویت خود با آن درگیر هستند، می‌پردازد، و در آخر هم به نقد فوکو^{۷۰} از ساختارهای قدرت در سنت می‌پردازد.^{۷۱}

در مجموع، همان طور که از منابع ۱۲ صفحه‌ای و فهرست ۱۷ صفحه‌ای کتاب پیدا است، نتیجه تحقیقی دقیق می‌باشد، اما اهمیت کتاب که مجموعه‌ای از مهمترین مقالات دانشمندان فلسفی مشهور بین‌المللی است و با اینکه نشان دهنده قدردانی شایسته‌ای از گادامر می‌باشد، ارزشش بیش از این‌هاست، زیرا راه مطمئن و ارزنده‌ای برای دسترسی به بسیاری از ابعاد فکری گادامر، در مفهوم کنونی و پیوسته آن، می‌باشد. درباره همانندی گادامر با دونالد دیویدسون، لودویگ ویتگنشتاین و اهمیت هرمنوتیک نسبت به تئوری تفسیر در علوم اجتماعی و درک فلسفه غیر غربی بحث می‌کند و همچنین به تهمت نسبت‌گرایی و تجزیه‌گرایی پاسخ می‌دهد، روابط هرمنوتیک با تئوری فن بیان را نشان و ارتباط پیوسته تفسیر گادامر با افلاطون، هگل و هایدگر را شرح می‌دهد. خلاصه کلام این که سده گادامر همکاری مهمی درباره تحقیقات و مطالعات گادامر می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

* دانشجوی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد پرند.

Monakh63ir@gmail.com

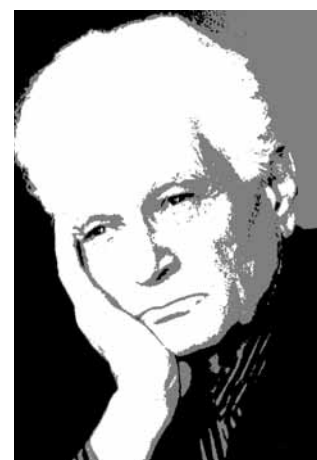
۱. وفات ۱۳ مارچ ۲۰۰۲.

2. Hans Albert.
3. Gerald Bruns.
4. John M. Connolly.
5. Jay Garfield.
6. Robert Holub.
7. Alasdair Macintyre.
8. John Mcdowell.
9. Robert Pippin.
10. Paul Ricoeur.
11. Stanley Rosen.
12. Lawrence Schmidt.
13. Charles Taylor.
14. Gianni Vattimo.
15. Georgia Warnke.
16. Truth and method.
17. Jean Grondin.
18. Mohr, 1997.

۱۹. انتشارات دیوان عمومی (Open Court Press)، ۱۹۹۷، صص ۳-۶۳.



دیکور



دریدا

اشاره: این مقاله گزارشی است از نظرات و انتقادات فردریک دلبو، سیکسل، آنتونی م. اروم و آلن سیکا بر کتاب عقل در عصر علم (Reason in the Age of Science) نوشته هانس گئورگ گادامر که توسط فردریک جی. لاورنس (Frederick G. Lawrence) به انگلیسی ترجمه شده و در سال ۱۹۸۱ از سوی انتشارات مؤسسه تکنولوژی ماسوچست به چاپ رسیده است.

کتاب ماه فلسفه

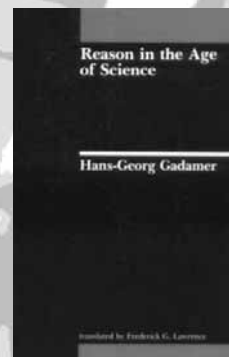
بیشتر مقالات ارائه شده در این مجلد مأخوذ از مجموعه‌ای است که گادامر با همین عنوان در سال ۱۹۷۶م به چاپ رسانیده است. دو مقاله در ترجمه انگلیسی این اثر گنجانده شده که بعداً نگاشته شده است، یعنی «هرمنوتیک به عنوان کاری عملی و نظری» که در سال ۱۹۷۸م نوشته شده و «میراث هگل» که در سال ۱۹۷۹م به تحریر در آمده است. هر یک از این مقالات وضعیتی از هرمنوتیک را به عنوان مبنای علوم و تعیین بخش روش شناسی آنها به نمایش می‌گذارد. نوآوری هر یک از این هشت مقاله، تا حد زیادی، در تفاوت‌های آنها به جهت مقدمه بحث نهفته است. با این حال، تمامی این مقالات در فضای ذهنی آشنا با تطورات اندیشه غربی از زمان سقراط به این سو نگاشته شده است. همگی این مقالات هم‌نوازی بسیار عالی‌ای در روند اندیشه و تأمل دارند. تمرکز مشترک آنها بر این پرسش قدیمی است که: عقل را برای دانستن در کجا می‌یابیم؟

وحدت دانش غرب برای گادامر سابقاً توسط ارسطو از بین رفته است و دیگر فرقی نمی‌کند که در خصوص تکه‌های آن با زبان نظری یا عملی، فن یا هنر و یا دیگر شیوه‌ها صحبت کنیم. (صص ۵، ۶۹، ۱۱۵) با این حال، بسیار تأخیر ایجاد شد تا علم به عنوان ابزاری صرف برای به دست آوردن دانش به منصفه ظهور برسد. سنتی مابعدالطبیعی در کار بود که به اندازه کافی قدرت داشت تا حتی جهت‌گیری‌های تجربی به سوی طبیعت و ریاضی‌وار نمودن آن (مثلاً کار گالیله و نیوتن) یا مفاهیمی چون خدا (مثلاً کار لایب‌نیتز) یا آگاهی از شیء مفهوم (مثلاً در کانت و هگل) را در بر گیرد. (صص ۹-۱۵۶) تنها در جریان تمایزات سریع علوم بر اساس موضوعات و روش‌های آنها در قرن ۱۹ هم کاسه کردن تمامی دانش‌ها و حدود لایتنهای آنها در قواعدی محدود، ناممکن جلوه نمود. (ص ۴۰) آن‌چه پدید آمد، از سویی، فلسفه‌هایی ناشی از شک افراطی بود (مانند فلسفه‌های مارکس، نیچه و فروید) (ص ۱۰۰) و از سوی دیگر آزادسازی علم، که از آن پس تمامی شاخه‌های دانش از جمله علم مرتبط با زندگی اجتماعی بشر را از آن خود دانست. (صص ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۶۳) علوم، در جریان توسعه‌ای افراطی، این نکته را فراموش کردند که آنها دیگر نمی‌توانند برای مدعیات خویش دلیل آوری نموده دست به دامان عقل شوند. در واقع، اکنون، به جای مابعدالطبیعه، علم بود که دچار جزم اندیشی شده بود. (ص ۱۶۳)

شکست فلسفی تصور سنتی در باب ذهن، هایدگر را بر آن داشت تا پایه‌های دانایی را بر وجود مبتنی سازد. (صص ۲-

عقل در عصر علم و دیدگاه‌های انتقادی

رضا محمدی نسب*



۴۱، ۳-۱۶۲) دیگران، مانند هوسرل و ویتگنشتاین، به بررسی جهان‌ها و زبان بشری (Sprachlichkeit) پرداختند تا به دانش شکلی نو دهند. اما گادامر ترکیبی پویا میان وجود و اندیشه، عینیات و ذهنیات یا جهان و عقل را در هرمنوتیک خود مفهوم پردازی می‌کند. هر گونه دانشی که در کار باشد به عنوان نمونه‌ای از حقیقت (ص ۶۰) در ارتباطی تنگاتنگ با دیالکتیک *kairos* (سقراط، افلاطون) قرار دارد. هرمنوتیک به عنوان فرایند دانستن و سهیم شدن در حقیقت و صدق با دیگران، دال بر توانایی یکی کردن تمامی دانش‌هاست، اما در عین حال بر این نکته نیز واقف است که نمی‌تواند جایگزین مابعدالطبیعه کهن گردد و این اندیشه قدیمی در هر گامی از دانش و تأملات متعالی باقی خواهد ماند. (صص ۲۰، ۴۹، ۵۲-۳)



شلایرماخر

در کنار تمامی دغدغه‌های فلسفی برای یافتن دلیل برای وجود و دانش ما، نیاز به چنین زمینه‌سازی‌ای تنها در لرزه‌ای که ما احساس کرده‌ایم، برای مثال، در برابر مهندسی ژنتیک یا در زندگی جهت دهی شده فرمانشی، نمایان نشده است، بلکه در ترس از کشتار اتمی نیز خود را می‌نمایاند. (صص ۵-۸۳)

فردریک سیکسل پس از موافقت با گادامر در این خصوص که سنت‌ها در جریان صحیح خویش، هرگز ابزارهایی صرف برای تسلط بر جهان نیستند، بلکه واسطه‌هایی میان ما و امکانات ما هستند، (ص ۱۶۷) این سؤال را مطرح می‌سازد که آیا از این نظر نمی‌توان به سادگی نظریه گادامر را احیای دوباره آگاهی ادراکی آرمان گریانه به عنوان شرط نخست فهم، اگر چه در وضعیتی پویا، را تلقی نمود؟ از نظر وی چنین به نظر می‌رسد که فهم هرمنوتیکی، نیز، باید به توجیه نامحدودی فرایند دست یافتن و دست یابی مجدد به دلیل در زندگی بپردازد؟ و هیچ گونه ارجاعی در این مقالات وجود ندارد که نشان دهد این عملکرد از تغییرات طبیعت در ما سرچشمه گرفته است، در حالی که در برخورد با انسان‌ها، بر وجودی تمرکز می‌کنیم که در طبیعت تنیده است. اندکی توجه به پافشاری هایدگر بر وجود این نکته را برای هر مخاطبی روشن می‌سازد که فهم‌های گوناگون انسان‌ها توسط جریان طبیعت، از طریق انسان و جامعه، تعیین می‌یابد. در آخر باید گفت شرط نیاز به هرمنوتیک به عنوان پیکار دائم در جهت بازسازی عقل، در این مقالات نامشخص باقی مانده است. با این

حال شکی نیست که این مقالات برای هر خواننده‌ای در حیطه جامعه‌شناسی بسیار حائز اهمیت خواهند بود. حتی پرسش‌هایی که بی پاسخ می‌مانند مخاطب را به تفکراتی وا می‌دارد که در این عصر یعنی عصر علم مغفول واقع شده است.

آنتونی م. اروم معتقد است که بسیار محتمل است که این کتاب مورد کج فهمی واقع شود. مقالات مندرج در این اثر، تأملات گادامر در باب نقش فلسفه در عصری علمی و دارای تشریفات اداری را نشان می‌دهد. به نظر می‌آید که این مقالات، گزارش ساده و مابشری از تأثیرات گاه و بی‌گاه مجموعه دلایل عقلی و بعضاً حائز اهمیت یک فیلسوف در مقابل تفکرات علمی ارائه می‌دهند. علی‌رغم ادعاهای آنتونی گیدنز، مقالات مزبور بسیار شبیه به رویکرد کلی گادامر به هرمنوتیک فلسفی بوده و چندان ساده نیستند. برای مثال، هر کس هگل را خوانده است، همان احساس را در برخورد با گادامر خواهد داشت. ترجمه‌های این اثر به زبان انگلیسی احتمالاً همگی خوب و سلیس هستند، دقیقاً به این دلیل که به مخاطب چنین می‌فهماند که مترجم جان کلام را آن‌جا که بسیار دشوار می‌شود، دریافته است. با این حال همه مقالات مذکور، در واقع، بسط نظریه اصلی‌ای است که گادامر همه جا به دنبال آن است؛ این مقالات به شکلی ویژه، اگر در ارتباط با برخی آثار دیگر گادامر مورد مطالعه قرار گیرند، مفید فایده هستند، مخصوصاً کتاب نفیس هرمنوتیک فلسفی^۲ که توسط دانشگاه کالیفورنیا و در سال ۱۹۷۶م به چاپ رسیده است. در این مقاله خلاصه بسیار مختصری از نکات اصلی مد نظر گادامر را ارائه می‌نمایم، خلاصه‌ای که تمامی نکات کوچک و بزرگ این مجموعه را دربرگیرد. گادامر منبع رویکرد اصلی به هرمنوتیک جدید و نویسنده اثر کارآمد حقیقت و روش است که در آن پیدایش هرمنوتیک به عنوان رویکردی به آثار زیبایی‌شناختی همان‌گونه که سابقاً در خصوص متون تاریخی به کار برده می‌شد را دنبال می‌کند. او با تکیه اکثری بر افکار فلسفی مارتین هایدگر، هرمنوتیکی را پیشنهاد نمود که آن‌گونه که در نظریات شلایرماخر و دپلتای در قرن ۱۹ مشهود است، تنها تلاشی علمی جهت کشف معنای متون نبود. در عوض، هرمنوتیک برای گادامر همان اساس فلسفه است و به همین دلیل نام رویکرد وی هرمنوتیک فلسفی است. گادامر در مقالات گوناگون این مجموعه به این نکته اشاره می‌کند که رویکرد وی ربط چندانی با «روش»، آن‌گونه که در علم جدید است و یا آن‌گونه که برای شناخت جهان به کار می‌رود، ندارد. از چنین فهمی باید به عنوان تلاش یک مفسر یا خواننده تعبیر گردد که سعی دارد به جهان وارد شود، اما آن‌گونه که تصویر یا تدوین شده است، و خود را در برابر تجارب این چینی بی طرف رها کند. تفسیر یا فهم به بهترین شکل به عنوان محاوره‌ای شناخته می‌شود که در آن موضوع فهم یا تفسیر، پرسشی را فرا راه مفسر خویش قرار می‌دهد، پرسشی که مفسر سعی دارد به ژرفای آن راه یابد. از این طریق دیالوگی مستمر میان متن و خواننده روی می‌دهد؛ به این ترتیب و در پی این دیالوگ میان

●
**گادامر با تکیه
 اکثری بر
 افکار فلسفی
 مارتین هایدگر،
 هرمنوتیکی را
 پیشنهاد نمود
 که آن‌گونه که
 در نظریات
 شلایرماخر
 و دپلتای
 در قرن ۱۹
 مشهود است،
 تنها تلاشی علمی
 جهت کشف
 معنای متون نبود.**

اختراع و خلق کنیم، پدید آوریم و زینت بخشیم، بسط و توسعه دهیم، در این دنیا به پیشرفت دست بزنیم، زیرا زبان یا دنیای زبان به نحو چشم‌گیری انعطاف پذیر است. پس بر طبق گزارش وی، فلسفه در عصر علم چیزی است که هم‌چنان حقیقت را

دنبال می‌کند و به دنبال عقل و در پی زندگی خوب است. این دانش وضعیتی ماندگار در قرن بیستم دارد. زیرا فرضیات مشترک خود با علم را رها نموده است. هیچ پیمانی با عقل علمی ندارد، بلکه در صدد است این عقل را به عنوان بخشی از جریان تاریخی بفهمد. علی‌رغم آن چه هگل می‌انگارد، در پی فهم علم از درون خود آن نیست؛ بلکه در کنار علم قرار داشته، به نظر می‌رسد دیدگاهی به مراتب خاضعانه‌تر از آن چه همواره در فلسفه نظری سحرآمیز هگل وجود دارد، را اتخاذ نموده است. دیدگاهی که در فرایند مستمر تحقیقات خویش، بیشتر بر پرسش و دستیابی به فهم کامل تکیه دارد. البته در این خضوع، گسترش و پیشرفتی نهفته است، زیرا در این جریان حدود و ثغور مدعیات کنونی عقل دقیقاً به‌دست

می‌آید. چیزهای بیشتری در خصوص گادامر و این مقالات وجود دارد که من نمی‌توانم در اینجا بدان‌ها بپردازم، از جمله دیدگاه وی در باب هرمنوتیک فلسفی به عنوان فلسفه عملی. اگر کسی آمادگی داشته باشد به بررسی این متن بپردازد، دنیاهای جدیدی بر وی گشوده خواهد شد که ممکن است حتی با کار تاریخی عالمان علوم اجتماعی ارتباط مستقیم داشته باشد، اما هرگز نباید انتظار دست یابی به «روش» را داشته باشد. چیزهای جزئی دیگری نیز وجود دارد از جمله این که فردریک لورنس، مترجم این اثر، مقدمه‌ای بر آن نگاشته است که گاه بیش از گادامر مرهون یورگن هابرماس است. هابرماس بر سر برخی آرای گادامر به نزاع برخاسته است و او را به دلیل اشکالاتی مورد سرزنش قرار می‌دهد. اندیشیدن در باب آن چه گادامر جدای از هابرماس باید بگوید، نشان زیرکی است. هم‌چنین، اگر ویراست این مجموعه به دست من می‌بود، به تنظیمی مجدد در مقالات دست می‌زدم و مقالات مرتبط با هرمنوتیک را به عنوان فلسفه عملی و به عنوان کاری نظری و عملی، در ابتدای این مجموعه می‌آوردم. در واقع، به این شکل، سخن بیش‌تری در خصوص گادامر مطرح می‌گشت و انسجام در راهنمایی مخاطب به عنوان مقدمه ورود به بحث حفظ می‌گردید. هم‌چنین، در مقدمه به این

متن مورد بررسی و مفسر، هر دو، تغییر می‌کنند و به نقطه‌ای می‌رسند که گادامر آن را «ادغام افق‌ها» (fusion of horizons) می‌نامد. متن و مفسر، هر یک افق خویش را می‌گسترانند و هر ادغام جدیدی که در زمانی دیگر و توسط مفسری متفاوت رخ می‌نماید، فهمی اساسی یعنی تفسیری جدید از موضوع متن را ارائه می‌نماید. بر اساس این گزارش، تفسیر چیزی است شبیه کاری که یک کارگردان از داستان‌های شکسپیر ارائه می‌نماید؛ موضوعات مطرح شده در داستان شکسپیر و پیش فرض‌های کارگردان، هر دو، در حاصل کار نمود و ظهور پیدا می‌کند. دانستن این نکته که عمدتاً نیز مورد غفلت واقع می‌شود، جالب است که مکس وبر^۳ نسبت به تاریخ‌مندی کار یک مفسر بسیار حساس بود. او در یکی از رساله‌های روش‌شناختی خویش چنین نوشت که چون درگیر فهم گذشته می‌شویم، دائماً سوالات جدیدی را پیش می‌کشیم تا مدارک را برقرار داریم؛ ما از این طریق به شکل مستمر درگیر تعامل با تفسیر بر مبنای افق فکری خویش و شکل تغییر یافته تاریخ می‌شویم. بر اساس نظر گادامر، راه دیگری جز همین تعامل وجود ندارد که در آن تفسیری اساساً عینی از یک متن یا یک کار هنری به‌دست آید. در واقع، گادامر، همانند هایدگر، تأکید بر یقین‌بدی‌های ذهن که در سرتاسر فلسفه مدرن به چشم می‌خورد را رد می‌کند. قواعدی که توقع می‌رود یک تفسیر را رهنمون گردند، مثلاً پاره‌ای از عوامل زبان‌شناختی که توسط ابزارهای سمانتیک و ترکیبی تکمیل شده‌اند، تقریباً بی‌مایه هستند. در عوض، از آن‌جا که مفسر و متن (تصویر یا شعر)، هر دو، در تاریخ قرار دارند و در آن به سر می‌برند، هر یک توسط معنای دنیای خود کامل می‌شوند و بنابراین، دنیایی که هر کدام در فرایند تفسیر بدان نایل می‌گردند، حاصل تعامل آنها و دنیایی محاوره‌ای (یا به بیان هگل، aufhebung) است. از این رو تفسیر، شباهتی به محاوره یا گفتگو پیدا می‌کند. پس بر اساس نظر گادامر تمامی فهم ما باید در بستر تاریخ مورد ملاحظه واقع شود، تاریخ، نه در آغوش ضرورت و گستره روح مطلق، بلکه به شکلی رها و آغشته به امکان، یعنی پیوسته در تغییر. گادامر که در چندین مقاله نخست این کتاب به دین خود نسبت به هگل اذعان می‌ورزد و در باب این تصور که دانستن و فهم این جهان در گرو بررسی و پرسش در باب آن است، با او هم‌نوا است. از سوی دیگر، وی مدعی است که این فهم ماهیتی زبان‌شناختی دارد، همان‌گونه که هگل نیز در تأملات نخستین خویش در پدیدارشناسی روح^۴ به این امر اذعان نموده است، اما گادامر تأکیدی مضاعف بر این امر دارد. از نظر وی آن‌چه می‌دانیم در زبان و به واسطه آن می‌دانیم. با این وجود، به نظر می‌آید که گادامر در اینجا به مخالفت با کسانی بر می‌خیزد که او را در کنار ویتگنشتاین و بحث «بازی‌های زبانی» قرار می‌دهند. از نظر او، جهانی جدای از زبان و ورای آن نیز وجود دارد. این جهان که در عرض زبان قرار دارد را باید به عنوان واقعیتی موجود، همانند دنیای زبان، بپذیریم. گادامر می‌گوید: ما در دنیای زبان گیر افتاده‌ایم؛ اما زندانیان این دنیا نیستیم، بلکه آزادیم تا



هایدگر

●
شکست فلسفی
تصور سنتی
در باب ذهن،
هایدگر را
بر آن داشت
تا پایه‌های
دانایی را
بر وجود
مبتنی سازد.



هابرماس

هابرماس گادامر را به دلیل تکیه بر مبانی سنتی در جهت آسیب‌رسانی به معیار کنونی در باب ساختار اجتماعی مورد سرزنش قرار می‌دهد، در حالی که گادامر بر این نکته پافشاری می‌کند که هابرماس بیش از حد به ترویج عقل صرف اشتغال یافته است که بتواند به حدود و ثغور هستی‌شناختی آن در مقابل زبان پی‌ببرد.

نکته اشاره می‌کردم که متون کلیدی در باب هرمنوتیک گادامر را باید در صفحات ۱۰۴ تا ۱۳۴ دنبال نمود؛ به عبارت دیگر، باید این صفحات را قبل از هر چیز خواند. با این حال، نکات فوق‌الذکر تنها نکاتی جزئی در باب مجموعه‌ای از مقالات به قلم فیلسوفی مطرح در قرن بیست بود.

آن سیکا در گزارش خویش توضیحاتی در خصوص رابطه هابرماس با گادامر ارائه نموده است. او می‌گوید: سرانجام ستایش هابرماس از گادامر در سال ۱۹۷۹م به چاپ رسید. باید توجه داشت که این دو اندیشمند دارای اختلاف دیدگاه طولانی مدتی هستند. دست کشیدن هابرماس از خصومت خویش و فیصله‌دادن به نزاع در خصوص اعتبار و کارایی نظریه هرمنوتیک گادامر برای علوم اجتماعی، به درستی، مورد ستایش قرار گرفته است، نظریه‌ای که به ۱۹۶۷م باز می‌گشت، یعنی درست زمانی که هابرماس ۳۸ ساله بود و گادامر ۶۷ ساله.

هواداران هر دو طرف که اغلب به شکلی منظم در برابر یکدیگر موضع گرفته بودند، یکی از این دو یا دیگری را در جریان نزاع ایشان پیروز معرفی نموده اند، اما هیچ یک تاکنون از عمده مباحث خویش دست نکشیده اند. هابرماس گادامر را به دلیل تکیه بر مبانی سنتی در جهت آسیب‌رسانی به معیار کنونی در باب ساختار اجتماعی مورد سرزنش قرار می‌دهد، در حالی که گادامر بر این نکته پافشاری می‌کند که هابرماس بیش از حد به ترویج عقل صرف اشتغال یافته است که بتواند به حدود و ثغور هستی‌شناختی آن در مقابل زبان پی‌ببرد. اما زمانی که هابرماس به ۵۰ سالگی رسید، در جمعی عمومی چنین اذعان نمود که «هیچ‌کس نمی‌تواند فاصله روز افزون میان فلسفه و بشریت را به شکلی قانع کننده، آن‌گونه که گادامر توفیق یافت، پر نماید». هرمنوتیک فلسفی گادامر بسیار مؤثر از کار درآمد. او موفق شد سه شکاف به وجود آمده میان ما و فلسفه یونان را پر نماید، که این سه شکاف عبارت‌اند از جریان تاریخ‌گرایی در قرن ۱۹، فیزیک در قرن ۱۷ و علم‌گرایی فن‌سالار امروزی.

ناشر کتاب عقل در عصر علم، به جای یک فیلسوف، یک عالم علوم سیاسی (فرد دالمایر^۶) و یک نظریه پرداز علوم اجتماعی (آنتونی گیدنز^۷) را برای ارزش‌گذاری و ارائه نظر در باب این اثر برگزید. ایشان، همانند گزارش‌نویسان دیگر، چنین نظر دادند که این اثر آرای گادامر را در سهل‌الوصول‌ترین شکل خود، مخصوصاً برای نظریه‌پردازان علوم اجتماعی، در دسترس قرار

می‌دهد. حقیقتاً گزارش گادامر، یادآور و بسط نقد اخیر هوسرل در باب علم‌گرایی، بیزارگی مارکس از سیطره فن (تکنولوژی) سالاری و نقاب‌برداری از تأثیرات تبلیغات بر اندیشه در آرای اهل است.

نکات دیگری در این مجموعه وجود دارد: جزء افزوده شده به دفاع پر شور گادامر از عقل عملی (دالمایر) بازسازی متخصصانه‌ای از آرای هگل است (دو مقاله از ده مقاله). یادآوری ظریف اما قوی در باب وساطت ارسطو در میان معقول و نامعقول در زندگی عقلی و سیاسی و سامان‌دهی به مخالفت‌های مقتدرانه هایدگر با خسوف هستی‌شناختی غربی توسط علم‌گرایی و ناشی از فقدان زبان و لوازم آن در مورد حقیقت قابل تأویل در این مجموعه قابل توجه است. گادامر آن‌چه امروزه در نظریه جامعه‌شناختی نسبت به جریان‌های ناشی از گذشته مغفول مانده است را روشن می‌سازد. اگر چه موضوعات اصلی این کتاب تا حدی بر آثار سابق گادامر مبتنی است، اما مقاله «نظریه، تکنولوژی، عمل: وظیفه علم انسان»، بیش از دیگر آثار وی، پیش‌درآمدی برای این مقالات به حساب می‌آید.

منابع و مأخذ

Gadamer, Hans Georg, *Reason in the Age of Science*, translated by: Frederick G. Lawrence, Second edition, Cambridge: The MIT Press, 1983.

Sica, Alan, [untitled], *Contemporary Sociology*, Published by: American Sociological Association, vol. 14, no. 1 (Jan., 1985), pp. 131-132.

Sixel, Friedrich W., [untitled], *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Published by: Canadian Journal of Sociology, vol. 10, no. 2(Spring, 1985), pp. 212-214.

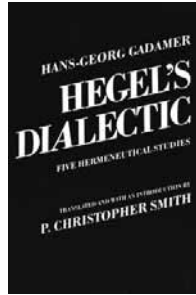
Orum, Anthony M., [untitled], *The American Journal of Sociology*, Published by: The University of Chicago Press, vol. 90, no. 6 (May, 1985), pp. 1357-1360.

پی‌نوشت‌ها

* rezamohammadinasab@gmail.com.

1. cybernetically steered life.
2. *Philosophical Hermeneutics*.
3. Max Weber.
4. *Phenomenology of Spirit*.
5. Fred Dallmayr.
6. Anthony Giddens.

اشاره: در کتابی با عنوان دیالکتیک هگل: پنج تحقیق هرمنوتیکی^۱، ترجمه پنج مقاله از گادامر در باب هگل، به زبان انگلیسی، گنجانده شده است. این کتاب ۱۱۶ صفحه دارد و به گفته مترجم چهار مقاله از مقالات



مزبور یعنی «هگل و دیالکتیک فلاسفه متقدم»، «جهان واژگون^۲ هگل»، «ایده منطق هگل» و «هگل و هایدگر» مأخوذ از کتاب آلمانی گادامر با همین عنوان است که در سال ۱۹۷۲م. توسط جی. سی. بی. مور^۳ به چاپ رسیده است. دو مقاله از این چهار مقاله، قبلاً به چاپ رسیده است: «هگل و دیالکتیک فلاسفه متقدم» در سال ۱۹۶۱م. و «هگل و جهان واژگون» در

سال ۱۹۶۴م. مقاله پنجم یعنی «دیالکتیک هگل در باب خود آگاهی» که دنباله همان توضیحاتی بود که در «جهان واژگون هگل» آمده بود، همراه با چاپ مجدد مقاله اخیرالذکر، در سال ۱۹۷۳م. به چاپ رسیده است.

کتاب ماه فلسفه

گادامر، در پیش‌گفتار، ضرورت پرداختن به این اثر را در این نکته می‌داند که دیالکتیک هگل عاملی دائمی در پریشانی و آزردهی افکار بوده است و حتی آن کسی که در درک منطق پر هیاهوی پارمیندس^۴ افلاطون موفق است، در این حیظه با آشفتگی خاطر مواجه گشته، در عین احساس شغف، دچار تشویش ذهن می‌گردد. او خود را یکی از این افراد معرفی می‌نماید و از این رو به رابطه دیالکتیک فلاسفه متقدم و دیالکتیک هگلی پرداخته است تا شاید هر یک را به واسطه دیگری روشن و واضح نماید. گادامر در دنباله می‌گوید: «قصد من تأمل ورزیدن در باب دیالکتیک، به جهت دستیابی به قضاوتی نهایی در خصوص آن نبود. در عوض، دغدغه من ناشی از این بود که بصیرت وافر حاصل از این هنر معماگونه، می‌تواند دچار فرسودگی و انحطاط کامل گردد. هر چه بتوان در مورد منطق سوءظن برانگیز دیالکتیک گفت و هر اندازه بتوان «منطق تحقیق»^۵ را بر «منطق مفهوم»^۶ ترجیح داد، باز هم نمی‌توان فلسفه را تحقیقی ساده یا تفحصی علمی انگاشت. فلسفه باید در خود به امتزاج در آید تا پیش‌بینی یک کل (نظام کلی) را برای شناسایی خواسته‌هایمان میسور گرداند، یک کل که به عنوان تمام هر آن‌چه از جهان در دست داریم، در زبان تجسم می‌یابد. در مقام تأمل، فلسفه باید گزارشی از این کل پیش‌بینی شده ارائه دهد.»

از نظر گادامر حتی در عصر حاضر به عنوان عصر علم که در آن زمینه‌های گوناگون تحقیقات بیش از پیش، توسعه یافته‌اند، دسترسی به چنین امری برای بشر یک آرزوی غیر قابل‌گریز است و درست از این همین روست که عقل دارای این توانایی نیست که دست‌آورد تفکر دیالکتیکی را حقیر بیانگارد. او همچنین به این نکته اشاره دارد که پس از فراگیری پدیدارشناسی و برخورد با دیالکتیک هگل از طریق نیکولا هارتمن^۷ و مارتین هایدگر در اوان جوانی و درگیری با ابهامات تأثیرگذار تفکر دیالکتیکی به تلاش فکری و قلم‌فرسایی پرداخته، اما علی‌رغم سال‌ها کار و تلاش دستاورد

دیالکتیک هگل به قلم هانس گئورگ گادامر

محمود زراعت پیشه*





هگل

گادامر
سخنگویی
آلمانی
و فرهیخته
در باب
هرمنوتیک
است و
به همان اندازه
که دست پرورده
فلسفه
یونان است،
تحت تأثیر
دیالکتیک هگل
قرار دارد

وی ناچیز بوده است. این امر انگیزه پرداختن به دیالکتیک در فلسفه یونان برای روشن نمودن این شیوه از تفکر را برای او به ارمغان آورده است. گادامر می‌گوید: «بدون حمایت ناشی از درون مایه یونانی تفکر هگل موفقیت من بی فرجام می‌بود.» او پس از اتمام سیر مطالعات خویش در این زمینه و پرداختن به دغدغه خویش، به نگارش چند مقاله می‌پردازد به این امید که کمکی در جهت آموزش فلسفه هگل بوده، طلسم آن را بشکند.

کتاب فوق‌الذکر به انگلیسی ترجمه شده است. ترجمه این کتاب توسط پی. کریستوفر اسمیت^۱ صورت گرفته است. مترجم در مقدمه به دشواری‌های خاص برگردان چنین اثری اشاره نموده است. او می‌گوید: «از یک سو، برای درک هگل نیاز به فهم نظام‌مند و منسجم مفاهیم وی مشاهده می‌شود. از سوی دیگر، اگر مفاهیم هگل آن گونه که گادامر می‌گوید در واقع به هیچ‌وجه نشانگرهای ساختگی برای مفاهیم ذهنی پیشین نبوده، بلکه از زبان آلمانی آن گونه که در گویش متعارف است، بر گرفته شده‌اند، ترجمه آنها به زبان انگلیسی نیز باید تا جایی که ممکن است منطبق با کاربرد معمول این زبان باشد تا هرگونه نمود تصنعی را به حداقل برساند.»

وی در توضیح بیشتر چنین می‌افزاید که: «بنابراین در ترجمه زبان هگل سعی نموده‌ام از افراط و تفریط پرهیزم. اغلب، ترجمه یک واژه را در سراسر متن به شکلی یکسان آورده‌ام و استثنای برجسته در این زمینه واژه *Aufheben* است که *cancellation, elimination, sublimation* ترجمه شده است. با این حال اصل مهمی که در ترجمه این اثر، تقریباً در همه جا، مورد توجه من قرار گرفته، کارکرد متعارف زبان بوده است. سعی من بر این بوده است تا به جای ترجمه لفظ به لفظ، در برخورد با عبارات آلمانی تا حد امکان چنان سخن بگویم که هر فرد انگلیسی زبان در چنین موقعیتی سخن می‌گوید، امیدوارم که بدین طریق توانسته باشم بخشی از فصاحت ذاتی گادامر در زبان آلمانی را منتقل نمایم. در پاره‌ای مواضع برای وضوح بیشتر، تغییر عبارت پردازی‌های زبان مبدأ ضروری می‌نمود. هرکجا چنین ایجابی دامن‌گیر این جانب شده است، با شخص گادامر به مشورت پرداخته‌ام و هر دو با هم در صدد برآمده‌ایم تا معنای مورد بحث در متن را به طریق صحیحی برگردان نماییم. من از آن همه امعان نظر ایشان در مباحثه و گره‌گشایی‌هایشان متشکرم.»

علاوه بر آن چه مترجم این کتاب، در مقدمه، به عنوان شرحی بر این اثر آورده است، گزارشات دیگری در این باب یافت می‌شود. گزارش مترجم را به همراه برخی از این گزارشات در ذیل می‌آوریم.

گزارش‌ها در باب این اثر ۱. گزارش مترجم

اولین مقاله یا به عبارت دیگر «هگل و دیالکتیک فلاسفه متقدم» از میان مقالات این مجموعه، به شکلی خاص، حائز اهمیت است، زیرا نشان‌گر چگونگی بهره‌وری گادامر از دانش گسترده فلسفه باستان در جهت دستیابی به فهمی انتقادی در مورد هگل است. گادامر دو سؤال را چراغ راه خویش قرار داده است:

اول: چرا این گونه است که هگل، هر اندازه تحلیل‌های وی پربار باشد، به صورت پیوسته تفاسیری خلاف واقع از افلاطون و ارسطو ارائه می‌دهد؟

دوم: چرا این گونه است که او با این وجود قادر است ابعادی از فلسفه ایشان را بشکافد که تا پیش از وی در دسترس کسی قرار نگرفته است؟

گادامر در پاسخ به نخستین پرسش چنین نتیجه می‌گیرد که این امر ناشی از پافشاری هگل بر اصل دکارتی مدرن ذهنیت است که به وی اجازه می‌دهد تا چیزهایی را به متون افلاطونی و ارسطویی نسبت دهد.

گادامر در جواب دومین سؤال به این نکته رهنمون می‌گردد که دقیقاً به این دلیل که هگل راهی را در میان زبان تصنعی و متحجر مابعدالطبیعه قرن ۱۸ میلادی باز نمود و محتوای نظری زبان بومی آلمان را بسط داد، به فلاسفه یونان نزدیک گشته است که فلسفه‌شان همواره در زبان بومی‌شان متجسم می‌گشت. در این‌جا محور اصلی تفکر خود گادامر اهمیت دارد، یعنی این نکته که زبان‌های طبیعی، زیربنای الفاظ به عنوان منشا مفاهیم و تفکر فلسفی‌اند. به این ترتیب تفسیر متون فلسفی بر پایه بودن آن چه در یک زبان به عنوان گویش به کار می‌رود، دلالت دارد. گادامر معتقد است اگرچه هگل همواره به نحو کامل به این امر آگاه نبوده است، اما این حساسیت وی در خصوص اهمیت فلسفی زبان بوده است که به وی اجازه داده است تا محتوایی، به لحاظ نظری، صادق را در دیالکتیک فلاسفه متقدم دریابد.

در «جهان واژگون هگل» (فصل ۲) و «دیالکتیک هگل در باب خود آگاهی» (فصل ۳) دو مورد از کاربرد ماهرانه نظریه هرمنوتیک هگل را شاهد هستیم. روش‌های پدیدارشناسی توصیفی که گادامر از هوسرل آموخته است، با چیره‌دستی مجدانه تام و تمامی به کار گرفته می‌شود تا موضوع مورد بحث در دو بخش متوالی کتاب پدیدارشناسی ذهن هگل توضیح داده شود. با در نظر گرفتن تصویری دقیق و همه‌جانبه «خود اشیا» که در این متن‌ها مورد تأمل واقع می‌شوند، چنان طراحی شده‌اند که تقریباً در وجودی سه بعدی به ظهور برسند.

«ایده منطق هگل» (فصل ۴) همین فن هرمنوتیکی را به نمایش می‌گذارد. این درحالی است که دغدغه اصلی این بخش، ایده اصلی روش منطقی هگل در پرتو نخستین مفاهیم سه گانه علم منطق است که عبارت‌اند از بودن (هستی)، نبودن (نیستی) و شدن. شرح پدیدارشناختی گادامر اثبات می‌کند که ضرورتی منطقی در تطور این مفاهیم وجود دارد، که هگل آن را تحمیل

این هایدگر بود
 که برای نخستین
 بار معتقد بود که
 سیر تأمل و
 تفکری مانند
 آنچه هگل
 در علم منطقی
 خویش اتخاذ
 کرده است،
 نمی‌تواند
 در خلأ زبان
 شناختی
 به توفیقی
 نایل آید.

هایدگر



اندیشه گادامر تلقی می‌نماید که نتیجه آن افزودن دیدگاهی جدید به دیدگاه‌های فعلی، در باب هگل، به شکلی هنرمندانه است.

۳. بخشی از گزارش جویس بی. هوی^{۱۳}

ترجمه کریستوفر، به فلاسفه انگلیسی زبان این امکان را می‌دهد تا دو واژه کلیدی در فلسفه قاره‌ای را مورد مطالعه قرار دهند که عبارت‌اند از: دیالکتیک و هرمنوتیک. گادامر سخنگویی آلمانی و فرهیخته در باب هرمنوتیک است و به همان اندازه که دست پرورده فلسفه یونان است، تحت تأثیر دیالکتیک هگل قرار دارد. او خود به این نکته اقرار دارد که «دیالکتیک هگل همواره منبع آزردهی خاطر بوده است». در واقع، همگان به این نکته اقرار دارند و باید این حقیقت را نیز بدان افزود که نه تنها دیالکتیک هگل، بلکه هرمنوتیک گادامر نیز کاملاً ذهن را برآشفته، آزار می‌دهد. منشأ این امر در دو پهلویی و اسرارآمیزی دیالکتیک و هرمنوتیک جدید نهفته است. با این حال باید امیدوار بود که این مطالعات هرمنوتیکی در خصوص دیالکتیک بتواند هر دو را روشن و واضح نماید.

مقالات مندرج در این کتاب به این سوالات می‌پردازد که:

۱. دیالکتیک در معنای هگلی آن چیست؟
۲. دیالکتیک هگل چگونه از دیالکتیک متقدم متمایز می‌گردد؟
۳. وجه تمایز هرمنوتیک و دیالکتیک در چیست؟
۴. چرا هرمنوتیک وارث به حق دیالکتیک است؟

به زعم گادامر، این مقالات، خود، دو گونه‌اند. دو مقاله، تفاسیری از بخش‌های خاص کتاب پدیدارشناسی روح هگل ارائه می‌دهند که همان فصول مرتبط با جهان واژگون و خودآگاهی می‌باشند. سه مقاله دیگر با موضوعاتی کلی‌تر در باب تفسیر هگل سر و کار دارند.

گادامر در شرح خود بر متن‌های مأخوذ از پدیدارشناسی، همانند مفسری متخصص، آن‌گونه که یک نفر پیرو مکتب هرمنوتیک باید باشد، جلوه می‌نماید. او به ساده نمودن تفاسیر معیار و متداول عصر خویش دست نمی‌زند و آنها را نمی‌پذیرد. در عوض، به نظر می‌رسد شرح وی در برخی استدلال‌های مورد پسند هگل دارای طرح است. برای نمونه گادامر به شرح اهمیت مبحث زندگی در سراسر طرح پدیدارشناسی می‌پردازد. او همچنین به توضیح این نکته می‌پردازد که مفهوم خودآگاهی، دو سویه^{۱۴} یا اجتماعی است، اما گزارش کوژو^{۱۵} در باب آرزو با عنوان تمایلی دیگر^{۱۶} همان نکته که هگل در این مرحله می‌گوید نیست.

نکرده است، اما در خود موضوع اصلی نهفته است و روش دیالکتیکی وی می‌تواند آن را به نمایش درآورد. با این حال، گادامر در این بخش به نقد هرچه بیش‌تر خویش از هگل گرایش نشان می‌دهد. در این موضع، تأثیر هایدگر بر وی به وضوح قابل مشاهده است، زیرا این هایدگر بود که برای نخستین بار معتقد بود که سیر تأمل و تفکری مانند آنچه هگل در علم منطقی خویش اتخاذ کرده است، نمی‌تواند در خلأ زبان شناختی به توفیقی نایل آید و به عکس، همواره بنیادهای زبان گفتاری را پیش‌فرض می‌گیرد. اکنون همان بحث، به همان صورت که در «هگل و دیالکتیک فلاسفه متقدم» آمده است، هم مبنای تفسیر گادامر از هگل و هم انتقاد وی از او را تشکیل می‌دهد. بنابراین تنها چیزی که پس از این مقالات شایسته است آورده شود، تحقیقی جامع با عنوان «هگل و هایدگر» (فصل ۵) است که گادامر در آن، با اشاره به رویکرد فعلی ما به زبان، نشان می‌دهد که هایدگر در واقع توانایی رد ادعای هگل مبنی بر خودکفایی و شمول مطلق علم منطقی که مضامین خود را در فضای اندیشه گسترده است، را داراست.

۲. گزارش اچ. ان. تی^۹

اچ. ان. تی. فصل نخست را شاهدهی دیگر بر درک تأثیرگذار گادامر از تاریخ فلسفه غرب می‌داند. گادامر در این فصل ریشه روش دیالکتیکی را در منابع افلاطونی و التائیکی^{۱۰} دنبال می‌نماید و پس از نشان دادن روشی که هگل به واسطه آن دیالوگ‌های افلاطونی به نحو صادق، نظری را کشف می‌نماید، معانی آنها را در اندیشه خود به کار می‌گیرد. او اثبات می‌کند که حساسیت هگل در مورد اهمیت فلسفی زبان طبیعی به او اجازه داد تا محتوای نظری این دیالوگ‌ها را درک نماید.

در این گزارش دومین فصل، بهترین قلمداد شده است، زیرا در آن الگویی از روش پدیدارشناختی و هرمنوتیکی گادامر به چشم می‌خورد که در موضوعات پدیدارشناسی روح به کار گرفته شده است و مباحث از منظرهای ذهنی گوناگونی مورد بررسی قرار می‌گیرند تا طبیعت ذاتی مدعیات هگل آشکار گردد.

سومین فصل، بحثی است انتقادی در خصوص ایده‌آلیسم هگل از آگاهی تا خودآگاهی و نشان می‌دهد که چگونه خودآگاهی برای هگل «سرزمین حقیقت»^{۱۱} است. به نظر اچ. ان. تی. می‌تواند در فصل چهار یکی از روشن‌ترین و پرمحتواترین مباحث در باب هستی، نیستی و شدن را در منطق مشاهده نمود. مؤلف، در این فصل، پس از تأکید بر این که علم منطق محور کار نظام‌مند هگل است، با اتخاذ دیدگاهی هرمنوتیکی سعی دارد ضرورتی منطقی را در تطور این مقولات نشان دهد. هگل توانسته است این عامل را با توجه به عملکردهای زبان و به نطق درآوردن مفاهیم در معرض نمایش گذارد. بنابراین گزارش، گادامر در فصل آخر نشان می‌دهد که هایدگر، با تحقیقی بالفعل در خصوص زبان، قادر بوده است این ادعای هگل را رد نماید که علم منطقی، توسعه یافته در حوزه تأمل صرف، از شمول و کفایت برخوردار نیست.^{۱۲} اچ. ان. تی. ترجمه کریستوفر اسمیت را ترجمه‌ای موفق در برقراری ارتباط با

●
دیالکتیک هگل
عاملی دائمی
در پریشانی و
آزردگی افکار
بوده است و
حتی آن کسی که
در درک منطق
پرهیاهوی
پارمنیدس افلاطون
موفق است،
در این حیطة با
آشفستگی خاطر
مواجه گشته،
در عین
احساس شعف،
دچار تشویش
ذهن می گردد.

نکته کلیدی در رویکرد هرمنوتیکی گادامر به دیالکتیک هگل در این ادعا نهفته است که این قاعده روش‌شناختی و قرابت اندیشه هگل با یونانیان در ماهیت منطقی زبان ریشه دارد. حساسیت یک نفر بر محتوای نظری زبان بومی خویش راه را برای درگیری احتمالی با اندیشه‌ای دیالکتیکی نظیر آن چه در خصوص هگل و یونانیان پیش از وی رخ داد، می‌گشاید. شواهدی دال بر این ادعای گادامر را می‌توان در دو فصل اخیر کتاب وی مشاهده کرد. گادامر با توجه به اختلاف نظرهای موجود میان هگل‌شناسان در خصوص این که چگونه می‌توان منطق را حرکت ذاتی^{۱۷} مفاهیم دانست، راه حل خود را با مقایسه دیالکتیک منطق و پدیدارشناسی ارائه می‌دهد. او معتقد است پدیدارشناسی به اندازه منطق برای هگل دارای ارزش علمی بوده است.

اگر چه به نظر می‌رسد سخن نهایی در این اثر از آن هایدگر و هرمنوتیک است، اما گادامر در نهایت بر شباهتی جالب میان هگل و هایدگر انگشت می‌نهد. این امر در حالی است که هایدگر ایده‌آلیسم هگل را به دلیل غفلت افراطی آن از وجود مورد نقادی قرار داده است. هایدگر، در واقع، این نقد را به تاریخ فلسفه غرب وارد دانسته، اوج آن را فلسفه هگل معرفی می‌نماید. از نظر گادامر خودآگاهی تاریخی هایدگر از نظر کلیت^{۱۸}، دست کمی از فلسفه مطلق هگل ندارد. هایدگر عمدتاً در نقد مفاهیم فلسفه سنتی به شعر روی آورده است، اما او در این جریان همواره خود را با مشکل متمایز نمودن اندیشه از هگل مواجه دیده است، زیرا کار نظری هگل از دل همان واژگان آلمانی به ظهور رسیده بود که کار هایدگر. روح نظری موجود در زبان آلمانی (به زعم ایشان)، هگل، هایدگر و گادامر را در یک ردیف قرار می‌دهد. در واقع اگر این قدرت زبان آلمانی است که هگلیسم را رغم زده است و نه فرمول بندی و طرح ریزی هگل. پس، بر اساس سخن خود گادامر، ترجمه کریستوفر از اثر وی را باید محکوم به فنا دانست، زیرا غنای نظری زبان آلمانی قابل برگردان به زبان دیگری نخواهد بود.

اگر نتوان به دلیل سردرگمی، مطلب اخیر الذکر را مورد نقد قرار داد، همچنان نکاتی در سخنان گادامر یافت می‌شود که قابل نقد و بررسی است. یکی از این مواضع به قرائت وی از هایدگر به عنوان فردی ملزم به دیالکتیک بر خلاف اعتقاد خویش، باز می‌گردد. به نظر می‌آید گادامر در این رابطه به نوعی ناسازگاری میان آرای هایدگر در مورد تاریخ و نظرات او در خصوص زبان اشاره دارد. از سوی دیگر نیاز به شواهد دیگری، مضاف بر آن چه از سوی گادامر ارائه گردید، در باب یکسانی فلسفه تاریخ هایدگر و هگل در کلیت، احساس می‌شود. نکته مبهم دیگری که از کنار هم گذاردن هرمنوتیک و دیالکتیک به ذهن می‌آید مرتبط است با هم‌رأیی گادامر با هگل در این امر که پیشرفت دیالکتیکی پدیدار شناسی با ضرورت تعیین یافته است. زیرا تجربه گادامر به دیدگاه وی محدود است و از طریق جریانات بی‌انتهای و دائماً متغیر در اندیشه سنتی شکل

گرفته است. چنین به نظر می‌رسد که گادامر باید بر اساس این محدودیت و عدم ثبات به فقدان ضرورت در دیالکتیک مربوط به تجربه حکم اذعان نماید.

کتاب دیالکتیک هگل کتابی نیست که پیچیدگی و ابهام را از دیالکتیک و هرمنوتیک برای مبتدیان در این راه بزداید. اما مخاطبان مبتدی در برخورد با آن از ظرافت‌های تفاسیر گادامر لذت خواهند برد و می‌تواند با استفاده از رویکرد وی، به دیدگاهی، بیش از پیش، انتقادی در موضوعاتی مشابه دست یابند.^{۱۹}

پی‌نوشت‌ها

* maze599@gmail.com.

1. Gadamer, Hans George, *Hegel's Dialectic*, translated and with an introduction by P. Christopher Smith, New Haven and London: Yale University Press, 1976.

2. Inverted world.

3. J. C. B. Mohr.

4. *Parmenides*.

5. logic of investigation.

6. logic of the concept.

7. Nicolai Hartmann.

8. P. Christopher Smith.

9. T., H. N., [untitled], *The Review of Metaphysics*,

Published by: Philosophy Education Society Inc., vol.

30, no. 3 (Mar., 1977), p. 528,.

10. Eleatic.

11. the land of truth.

۱۲. به نظر می‌رسد در این گزارش اشتباهی در ناحیه ادعای هگل رخ داده است. هگل بنابر گزارش کریستوفر، مدعی شمول و کفایت منطق است و نه عدم شمول و کفایت آن.

13. Hoy, Joyce B., [untitled], *The Philosophical*

Review, Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review, vol. 87, no. 1 (Jan., 1978),

pp. 140-145

14. doubled.

15. Kojève.

16. *désir d'un autre*.

17. self-movemen.

18. all-inclusive.

۱۹. گزارش دیگری در این باب از مرولد و استفال وجود دارد که به دلیل پرهیز از اطاله کلام و تکرار بی مورد از گنجاندن آن در این مقاله خود داری شد.

Westphal, Merold, [untitled], *International Journal for*

Philosophy of Religion, Published by: Springer, vol. 8,

no. 1 (1977), pp. 67-72.

کتاب گادامر و نخستین فیلسوفان یونان مشتمل بر سه بخش است:

بخش اول شامل ترجمه دو مقاله درباره زندگی گادامر و رویکرد هرمنوتیکی او به فلسفه باستان از مجموعه Cambridge Companion to Gadamer و یک مقاله از خود مؤلف با عنوان «جستاری در کتاب سرآغاز فلسفه» است که سعی نموده به نحو اجمالی تفکر یونانی را با الهام از تعابیر گادامری معرفی نماید.

بخش دوم نیز به فلسفه یونان و دیدگاه هرمنوتیکی گادامر در مورد آن با توجه به سرآغاز فلسفه اختصاص یافته است.

و در بخش سوم نقد نسخه ترجمه شده سرآغاز فلسفه از آقای عزت الله فولادوند و نیز ترجمه این کتاب از مؤلف عنوان شده است که در واقع خود یک کتاب جداگانه است که علی الظاهر مقالات مذکور به آن تلفیق شده‌اند.

در مقاله اول کتاب با عنوان «گادامر، زندگی و آثارش» از رابرت دوستال گزارش میسوطی از زندگی و آثار گادامر ارائه شده است. شاید اقبال بزرگ گادامر، رویارویی او با هایدگر و شاگردی و دستیاری نزد او بوده است که جریان فکری وی را شکل داد. نویسنده در صفحه ۲۳ عبارت گروندین، شرح حال نویس گادامر، را در مورد او بیان می‌کند. که گفته است گادامر «به یونانیان پناه برد» و این عبارت توجیه خوبی برای روی آوردن و اشتیاق او به هرمنوتیک و زبان شناسی خاص آلمانی است که پیشتر دامنگیر نیچه و هایدگر شده بود. و در نیچه بیشتر به صورت یک نستانلژیایی دست نیافتنی باقی ماند. در واقع یونان باستان، فلسفه جدید آلمان را در نوعی خلسه فلسفی - اسطوره‌ای فرو برد که در آن ازدهام رویکردهای هلنیستیک نمودار شد و احساسات رشک برانگیزانه نسبت به دوره طلایی یونان را هر چه بارورتر نمود.

با نظر به جمله گادامر در صفحه ۴۳، به نظر من توسعه‌ای که گادامر در مقابل هایدگر به فلسفه افلاطون می‌دهد بیشتر شبیه فریب هگلی است که تفسیر سکولار از مسیحیت ارائه کرده است. آنچه در مورد افلاطون مشهود است این است که او اذهان را به امر فراحسی - ایده - فرا می‌خواند و پایان تمام دیالکتیک‌های او غلبه بر نمونه‌های سطحی می‌باشد، اما آنچه از ظاهر امر پیداست این است که او افلاطون را تجربی و با قالب‌های مدرن تفکر تفسیر می‌کند که البته سوای برداشت‌های هرمنوتیکی او از افلاطون است. به عبارتی، او سعی می‌کند افلاطون را فراحسی نشان ندهد و همه چیز را به لوگوس ختم نماید، درست عکس آنچه نیچه و تا حدی هایدگر از فلسفه وی قصد داشته‌اند و شاید بخشی از مخالفت او با نیچه و یا نقدش بر برداشت هایدگری از افلاطون نیز همین بوده باشد. بنابراین به همان اندازه که احساس می‌شود او فضای تازه‌ای از تفسیر را گشوده، خطر تحریف ایده آل مورد نظر افلاطون نیز پر رنگ‌تر می‌نماید. او به این وسیله افلاطون را کاربردی‌تر می‌سازد تا پیرو درد تکنولوژیکال دنیای جدید یا علائق حسیک و زیباشناسانه خودش جایی را برای محبوب تر ساختن دوره کلاسیک در عصر جدید باز نماید.

مقاله دوم بخش اول کتاب با عنوان «هرمنوتیک در عمل:

تأملی در گادامر و نخستین فیلسوفان یونان

زهرا قزلباش



توسعه‌ای
که گادامر
در مقابل هایدگر
به فلسفه
افلاطون می‌دهد
بیشتر شبیه
فریب هگلی
است که
تفسیر سکولار
از مسیحیت
ارائه کرده
است.

مخاطبان سقراط
ممکن است
احساس کنند او
مکالمه را کنترل
می‌کند. به نظر
می‌رسد این عمل
سقراط به دلیل
نگرانی او از ترویج
سوفسطایی‌گری
بوده است و به
هیچ رو گمراهی
فرد مقابل را بر
نمی‌تابید.

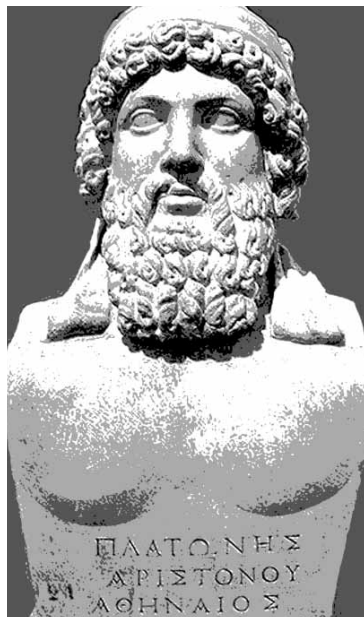
گادامر و فلسفه باستان»، از کاترین
اچ تسوکرت می‌باشد و نویسنده در آن
گزارشی از برداشت گادامر از دیالکتیک
افلاطون و جمع رای افلاطون و ارسطو
توسط او ارائه نموده است. در صفحه ۵۳
نویسنده به برداشت اگزستانسیالیستی
گادامر از ایده خیر اشاره می‌کند که بیشتر
معطوف به امکانات متناهی دازاین (وجود
انسانی) است، در حالی که در افلاطون یک
اصل هستی شناختی و بنیادین می‌باشد و
این همان خطر تحریف دکترین افلاطون
به بهانه برداشت هرمنوتیک و فهم آن در
قالب دغدغه‌های وجودشناختی هایدگری
می‌باشد؛ و نیز تحلیل‌های تلویحاً سیاسی
گادامر از جمهوری بیشتر نوعی هم‌ذات
پنداری او با اوضاع سیاسی زمان خود
- دوره رایش سوم- بوده است و این که

تا چه حد مد نظر افلاطون نیز بوده است تا اندازه‌ای تردیدآمیز
می‌نماید.

با توجه به صفحه ۵۶ هم‌افقی با گذشته، در واقع ابزاری است
برای درک شرایط جدید که ضمن آن تفسیر گذشته نیز صورت
می‌پذیرد، اما آن‌چه در این هم‌گرایی قابل توجه است این است که
معنی و مفهوم، ماهیت و خاصیت گذشته بکر و دست نخورده باقی
نمی‌ماند و با عناصر جدی آگاهی امتزاج می‌یابد.

در صفحه ۶۵ بیان شده است: گادامر ایده خیر مورد نظر
سقراط را به حکمت عملی (فرونسیس) ارسطویی نزدیک می‌داند
که لازم به توضیح است که شناخت ایده خیر در افلاطون دقیقاً
نوعی فرونسیس است؛ زیرا سقراط در دیالوگ‌ها قصد دارد روح
عملی مخاطب را بیدار سازد. برای مثال سقراط در آلکیبیادس دوم
سعی می‌کند به آلکیبیادس جوان بفهماند روح برتر از تن است
تا به این وسیله، او که سودای حکومت
آن را در سر داشت با پرورش روح، عمل
خود را قدرت و تقدس بخشد تا به هدف
نایل آید.

در صفحه ۶۷ بیان شده که مخاطبان
سقراط ممکن است احساس کنند او
مکالمه را کنترل می‌کند. به نظر می‌رسد
این عمل سقراط به دلیل نگرانی او
از ترویج سوفسطایی‌گری بوده است
و به هیچ رو گمراهی فرد مقابل را بر
نمی‌تابید. در همین صفحه نویسنده این
مطلب را که گادامر دیالکتیک را قوه عالم
در معنای ارسطویی آن می‌دانسته چندان
توضیح نمی‌دهد و فقط از باب جمع بین
رای حکیمین نزد گادامر آن را مطرح

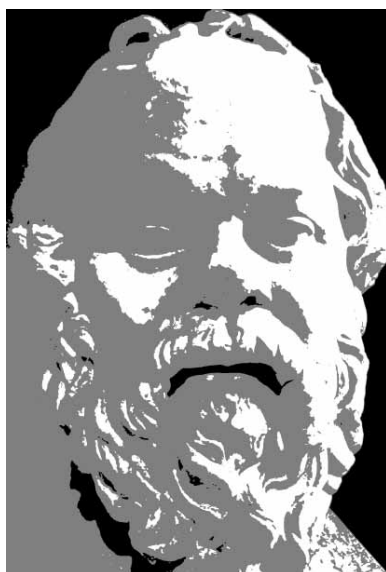


افلاطون

می‌سازد در حالی که نکته مهمی می‌نمود.
در توضیح آن بهتر است بگوییم این تعریف
شامل وجه دیگر دیالکتیک است که
می‌تواند با قوه به معنای فقدان (هکسیس)
یا توانایی به دست آوردن چیزی سنجیده
شود که نمونه بارز آن در محاوره مهمانی
است؛ زیرا در آن مهمانی با یک دیالوگ
چند طرفه مواجهیم و بحث‌ها در یک
سیر دیالکتیکی از ضعیف به قوی شکل
می‌گیرد و ابتدا فایدروس اهل موهینوس -
که در خوردن شراب ناتوان بود- به توصیف
اروس (عشق) می‌پردازد و بعد از او و چند
نفر دیگر سقراط به عنوان آخرین نفر
اروس را وصف می‌کند تا هویت دیالکتیک
کامل گردد. البته ورود آلکیبیادس به
مهمانی و توصیف سقراط از جانب او را
می‌توان اوج به تخت نشستن دیالکتیک

و درک زیباشناختی بنیادین آن دانست. دیالکتیک در این‌جا
روند عبور از محسوس به معقول است و طبق طرح تیمائوس،
معقول در ضمن محسوس وجود دارد و تمام عناصر هستی از
ایده بهره‌مندند و بنابراین قوه این عبور- دیالکتیک- در عالم و
نزد آدمیان که توانایی تذکار (آنامنسیس) دارند وجود دارد؛ از این‌رو
دیالکتیک روندی است که در آن فرد به آن‌چه ندارد اما می‌تواند
به دست آورد می‌رسد و بهترین محرک دیالکتیک نیز عشق است
که پدرش پوروس خدای جویندگی و تلاش و مادرش پنیا الهه فقر
و تنگدستی است و در روز تولد آفرودیت الهه زیبایی زاده شده که
سرانجام با آن به جاودانگی می‌رسیم. بنابراین اگر گادامر می‌گوید
سقراط این گونه میان سوفسطایی - که پول می‌گیرد و دانش
می‌آموزد- و فیلسوف واقعی - که وظیفه اش آمادگی برای مرگ
و وصول به جاودانگی است- فرق می‌گذارد از این باب است که
سوفیست دیالکتیک نمی‌داند و منفعتش،
ماندن در حد محسوس می‌باشد.

در صفحه ۶۹ نویسنده در شرح اهداف
آموزش‌های علمی - دیالکتیکی حاکمان
در جمهوری، مثال دانستن ریاضیات به
منظور متفرق کردن لشکریان را ذکر
می‌کند که مثال فنی و جالبی نیست.
ضمن این که حکمت عملی باید فن و
معرفت را نیز شامل باشد؛ زیرا در نهایت،
یگانگی فضیلت و حکمت است که علم
و دانش را با کاربردی عقلانی و انسانی
مواجه می‌سازد و به تکامل شخصیت فرد
منجر می‌گردد. نویسنده به این غرض
که هدف تکامل، فرد نیز هست اشاره
نمی‌کند، و اگر هدف، تولید حاکمان



سقراط

خردمند است، این خرد و عقلانیت در نهایت باید به پاکی روح و تربیت درون منجر گردد.

در صفحات ۷۰ و ۷۱ گزارش نویسنده حاکی از آن است که گادامر تا اندازه‌ای زیاد برخی محاورات را سیاسی تفسیر نموده و به نتایج اخلاقی حاصل از آنها تکیه کرده است، مثلاً آگاهی توده نظامیان در برابر اغوا و فریب بالادستان که البته بی ارتباط با درک گادامر از شرایط سیاسی زمان خود نبوده، و یا شاید این ادعا که جامعه آلمان را فیلسوفان هدایت می‌کنند او را بر آن داشته محاورات را نیز صحنه آزمون و خطای فیلسوفان حاکم بیندارد.

و این که نویسنده می‌گوید به عقیده گادامر مطالعه ریاضی توسط نظامیان، آنها را به ایده خیر نزدیک می‌کند، اما چستی آن را روشن نمی‌سازد کمی نامفهوم است. افلاطون ریاضی را مرحله میانی دیالکتیک می‌داند که برای رسیدن به خیر مطلق از آن باید عبور نمود.

مقاله سوم از خود مؤلف است با عنوان: «بازجستی به کتاب سراغ فلسفه». در صفحه ۸۲ با توجه به جمله گادامر به طرز صادقانه‌ای نگرانی هایدگری او از غلبه فناوری جدید را می‌توان دریافت و او نیز طبق سنت آکادمیک آن دوره گره‌گشایی پرسش از وجود را در همدلی و دیالوگ با گذشته یونانی می‌بیند.

در صفحه ۸۴ پیرو سخن نویسنده و تمجیدهای گاه‌آر اروپایی مابانه هایدگر و گادامر در مورد زبان یونانی، احتمالاً می‌توان ریشه آن را در علایق زبان‌شناختی این دو فیلسوف، و بار زیباشناسانه زبان یونانی دانست که این‌گونه آن دو را مهیج می‌سازد.

در صفحه ۸۵ ابهام موجود شناسی- که نویسنده موجود بینی ترجمه کرده- در هایدگر بیشتر آشکار می‌شود؛ زیرا دست‌کم آنچه بنده خود تا به امروز دریافته‌ام این است که نه مقصود هایدگر در مورد اشتباه تاریخی موجودشناسی برای مفسرین ما روشن شده و نه حتی خود او دقیقاً توانسته خوب آن را برای مخاطب تفهیم سازد. ما فقط می‌گوییم از وجود به موجود برگشته‌ایم.

اروپاییان بعد از انحطاط قرون وسطایی با عصر جدیدی روبرو شدند که بسیار متفاوت‌تر از فضای تاریخی کلاسیک بوده است و این شگفت‌زدگی آنها را به حیرت واداشت و با توجه به سیطره تاریخ هگل در قرن نوزده و آموزه شروع یونانی فلسفه از پیش سقراطیان، این جرعه صریحاً در نیچه و



هگل

سپس اخلاف آلمانی او زده شد که به دوره طلایی یونان بیندیشند تا از نیست‌انگاری مدرنیستی رهایی یابند و هایدگر از آن به فراموشی تاریخ وجود تعبیر نموده است. و همان‌گونه که هابرماس به درستی اشاره کرده نیچه گوی پاسخ را به زمین اساطیر انداخت حال آن که اخلاف آلمانی تر او- هایدگر و گادامر- بیشتر مایل بودند راه حل انضمامی‌تری ارائه دهند و مثلاً هایدگر با مهارت های اتیمولوژیک خود تکنیک را که خشن و مدرن بود به تخته یونانی که آمیزه‌ای از هنر و عمل و زیبایی بود مؤول نمود که به نظرش برای اگزستانس بشر مناسب‌تر بود و همدلی با لوگوس را مطابق با فضای شهری مدرنیته و فناوری

های روزافزون آن که گریزنایذیر بود پیشنهاد کرد. عبارت برونو انسل در صفحه ۸۵ نیز دقیقاً به همین اشتیاق جدید به دنیای قدیم اشاره دارد.

در صفحه ۸۷ مؤلف به نکته خوبی اشاره می‌کند و شعر هولدرلین را میان می‌آورد. این واضح است که بیشتر فلسفه های آلمانی از بطن اشعار هولدرلین درآمده اند. اما لازم به ذکر است که با نظر به گفته مؤلف در آخر پاراگراف، در این چهره‌گشایی از یونان باستان، این فلاسفه بیشتر به دنبال راه حل بودند، نه صرفاً آشکارسازی آن‌چه یونانیان گفته اند و یا صرفاً رفع سوء تفاهم ها در مورد آنان؛ زیرا اتفاق بر این است که این تاریخ، تاریخ فراموشی وجود بوده و به نیست‌انگاری رسیده است، و اینان سعی نمودند در خود تاریخ غربی راه حل را بیابند که با توجه به مهارت خاص هگل در گزارش عجیب خود از تاریخ جهان- به بیان بهتر تاریخ اروپایی- به دنبال آغاز آن بودند که به یونانیان رسیدند. بنابراین علاوه بر اشعار هولدرلین گزارش های نژاد پرستانه هگل نیز در این فیلسوفان بی‌تأثیر نبوده است.

در مورد مبحث خاستگاه فلسفه که مؤلف بدان اشاره نموده باید خاطر نشان ساخت که اندیشه و تفکر، از هر سنجی که باشد اگزستانسیال آدمی است و به حقیقت وجودی او باز می‌گردد، نه صرفاً جغرافیا و منطقه‌ای که در آن زیست می‌کند؛ از این‌رو تمام مباحث تکراری مربوط به خاستگاه فلسفه و تفکر عقلانی، مباحث تاریخی‌اند و هر آن گونه که ثبت تاریخی صورت پذیرفته ارزیابی می‌شوند، نه همان‌گونه که هستند، و بیشتر مستندات تاریخی اروپاییان برگرفته از مورخان عصر رنسانس است که دوره بیداری اروپاییان و شیوع اندیشه هولناک قبضه دنیا



هوسرل

●
با توجه به سیطره تاریخ هگل در قرن نوزده و آموزه شروع یونانی فلسفه از پیش سقراطیان، این جرعه صریحاً در نیچه و سپس اخلاف آلمانی او زده شد که به دوره طلایی یونان بیندیشند تا از نیست‌انگاری مدرنیستی رهایی یابند و هایدگر از آن به فراموشی تاریخ وجود تعبیر نموده است.

●
هوسرل از بازسازی سنت نزد تفکر اروپایی سخن گفته است و آن را ویژگی بارز اروپاییان می‌داند.

●
**نه مقصود
 هایدگر
 در مورد
 اشتباه تاریخی
 موجودشناسی
 برای مفسرین ما
 روشن شده و نه
 حتی خود او
 دقیقاً توانسته
 خوب آن را
 برای مخاطب
 تفهیم سازد.**

●
**ما شاهد
 دو پیشگفتار
 تقریباً شبیه
 و البته
 دستکاری شده
 در دو جای
 متفاوت، ابتدای
 کتاب و ابتدای
 بخش سوم،
 هستیم که
 تغییر جهت
 پیشگفتار دوم
 از سوی مؤلف
 بی‌ارتباط با
 نقد او
 بر ترجمه
 آقای فولادوند
 از سر آغاز فلسفه
 نمی‌توانسته
 باشد.**

از سوی آنان بوده است. در این تاریخ نگاری‌ها اغلب اندیشه‌ها و دستاوردهای بشر به نفع اروپاییان مصادره شده و پیرو آن، این تفکر نضج گرفت که خاستگاه اندیشه عقلانی، یونان باستان بوده است، و این اندیشه دراماتیک که تاریخ فلسفه اساساً اروپایی است در ذهن هایدگر و بقیه پرورش یافت. بنابراین باید توجه داشت که اندیشه‌های شکوفا و درخشان ملل دیگر همواره در حاشیه نوع غربی آن مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفته‌اند آن هم نه به صورت کلی و همگانی، بلکه موردی و مقطعی. بر اساس این مشکل در بحث از خاستگاه

اندیشه همواره به طرز گیج‌کننده‌ای عقب خواهیم بود. این بحث را می‌توان با محث موزه و آرشیو در فوکو مقایسه کرد که البته از ظرفیت بحث بیرون می‌باشد.

این‌که مؤلف در صفحه ۸۹ گفته است: «اگر کسانی بخواهند سنگ بنای عظیم عقلانی یونان را نادیده بگیرند...» دقیقاً معلوم نیست که چه کسانی واقعاً چنین قصدی دارند یا داشته‌اند یا خواهند داشت؛ زیرا همواره عکس آن صادق بوده است؛ و این جمله را مؤلف ظاهراً بدان خاطر گفته که بی‌طرفی خود را اعلام کند و نشان دهد باید طبق اصول و مستندات سخن گفت. اما چه باید گفت اگر که خود این اصول و مستندات نیز مورد سؤال و تردید واقع گردند! ضمن این‌که مؤلف در ادامه از چشم پوشی از افلاطون سخن گفته و خواسته از او دفاع کند که باز معلوم نیست منظورش چه کسی یا کسانی است. بزرگ‌ترین مخالف افلاطون در غرب نیچه بود که در نهایت می‌توان پیوندهای غربی او را با فلسفه افلاطون به راحتی آشکار ساخت. شاید در ذهن مؤلف سخن برخی استادان یا منتقدان ارسطویی افلاطون مد نظر بوده آن هم با تکیه بر این سنت که ما دو تفکر متمایز افلاطونی (اشرافی) و ارسطویی (طبیعی) داریم که اغلب در آکادمی‌های ما رواج ثابت و ساکنی یافته است.

در صفحه ۹۰ دو پاراگراف اول، بحث‌های تکراری و احساسی‌اند و ارزش فنی و محتوایی ندارند که باز ناشی از ژست خاص بی‌طرفانه مؤلف است که ملالت بار می‌نماید؛ و این‌که چرا یونانیان به عقلانیت روی آوردند، همان‌گونه که مؤلف با شغف عنوان می‌کند، ادعا بر این است که آنان جسارت پانهادن بر اساطیر را یافتند و بر خدایان المپ چیره شدند و وارد فضای عقلانیت گردیدند، اما این سؤال مطرح می‌شود که چرا در اوج تفکر مدرنیته، تفکر عقلانی ملال آور شد و زیر سؤال رفت و روی آوردن به اسطوره جایی برای خود باز نمود؟ لازم به ذکر است که تفکیک اسطوره و عقلانیت مثل تفکیک نومن و فنومن مربوط به دوره جدید است و در زمان یونانیان مرزی نداشته، همان طور که گادامر نیز بدان اشاره می‌کند؛ از این رو عبارت «یونانیان جرأت... پا گذاشتن



هایدگر

روی آداب و سنن...» از نوع حرف‌هایی است که معمولاً در آکادمی‌های شرقی در ستایش غربیان گفته می‌شود و بسیار مورد علاقه تفکر هوسرلی می‌باشد. زیرا هوسرل از بازسازی سنت نزد تفکر اروپایی سخن گفته است و آن را ویژگی بارز اروپاییان می‌داند.

پاراگراف اول در صفحه ۹۲ نیز از جنس همان حرف‌های تکراری است و فنی نمی‌نماید.

در صفحه ۹۳ لفظ هسیودس، هزیود نوشته شده است.

در صفحه ۱۱۱ مؤلف در قسمت منابع موجود در فلسفه پیش سقراطی علی‌رغم مطالعه کتاب آغاز فلسفه و برخی منابع پیش سقراطی دیگر در اشاره خود به قطعات به جامانده از پیش سقراطیان اشاره‌ای به قطعه معروف به جا مانده از آناکسیمندر نکرده است.

در صفحه ۱۳۸ مؤلف پارمنیدس را نخستین فیلسوف یونانی دانسته که به صورت نظم شعر نوشته که البته جای تأمل دارد؛ زیرا سیمپلیکیوس قطعه آناکسیمندر را نیز وصف شعری دانسته است.

اما نقد بخش آخر کتاب که شامل ترجمه سرآغاز فلسفه از مؤلف می‌باشد فروگذارده شد؛ زیرا اولاً نقد فیلسوفی است که آگاهی‌ام از تفکر او چندان بسنده نیست و چندان مورد علاقه‌ام نمی‌باشد و ترجیح می‌دهم در برابر فلسفه رنگین و جذاب و پر اشتیاق او در همان سکوت اغواگرانه و حسرت بار فلسفه هایدگر یا رؤیای تنهایی دیونوسوس نیچه بمانم و ثانیاً نقد ترجمه آن مستلزم فرصت کافی و در اختیار داشتن متن اصلی بود که متأسفانه هیچ یک فراهم نبود، ضمن این‌که معتمد بخش ترجمه خود یک کتاب جداگانه است و بهتر می‌بود که نویسنده در عنوان اصلی کتاب ذکر می‌نمود؛ همراه با ترجمه کتاب سرآغاز فلسفه.

در باره ساختار صوری کتاب نیز نکته جالب توجه این است که اصرار زیادی بر فهرست بندی و تفکیک واضح و متمایز عناوین مطالب وجود داشته که نوعی سردرگمی را در خواننده ایجاد می‌کند و مؤلف در پیش‌گفتار چندان خوب نتوانسته عنوان بندی مطالب کتاب را بیان نماید. ضمن این‌که ما شاهد دو پیشگفتار تقریباً شبیه و البته دستکاری شده در دو جای متفاوت، ابتدای کتاب و ابتدای بخش سوم، هستیم که تغییر جهت پیشگفتار دوم از سوی مؤلف بی‌ارتباط با نقد او بر ترجمه آقای فولادوند از سرآغاز فلسفه نمی‌توانسته باشد.

در مجموع مترجم محترم ترجمه روانی داشته و در ویرایش مطالب نیز دقت نموده است که جای تقدیر دارد.

پی‌نوشت

¹ Ghezelbash_zahra@yahoo.com.

هانس گئورگ گادامر فیلسوف آلمانی معاصر، همکار و شاگرد هایدگر بود و از پیشروان هرمنوتیک فلسفی به شمار می‌رود. چند سال پیش، رابرت پاسلیک (Robert H. Paslick) استاد زبان و ادبیات آلمانی در دانشگاه میشیگان آمریکا، چند مقاله از گادامر در تفسیر متون ادبی آلمانی، گردآورد و به انگلیسی برگرداند و به صورت کتابی درآورد با عنوان ادبیات و فلسفه در گفتگو (*Literature and Philosophy in dialogue*). بیشتر مقالات این کتاب سخنرانی‌های گادامر است که پاسلیک آنها را منظم فهرست‌بندی کرده و در سال ۱۹۹۴ در انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک (State University of New York Press) چاپ کرده است. همان‌طور که از نام کتاب پیداست محور مشترک مقالات نسبت میان ادبیات و فلسفه است. زهرا زواریان در کتابی به همین نام که به طور مشترک توسط انتشارات نقش و نگار و نقد فرهنگ در سال ۱۳۸۸ چاپ شده، تا حدودی مقالات گادامر را از روی کتاب پاسلیک تقریر، شرح و ترجمه کرده است. در این نوشتار سعی داریم بر اساس این کتاب کمی با نظریات گادامر در این حوزه آشنا شویم.

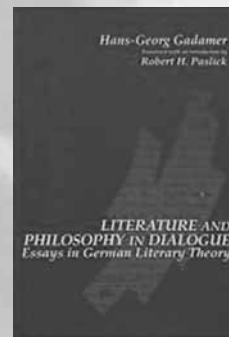
کتاب پاسلیک شامل ده مقاله از گادامر است که یکی به کلاسیست، یکی به وایمار، سه تا به گوته، دو تا به هولدرلین و سه تا به ریلکه می‌پردازد. مترجم فارسی، مقاله مربوط به کلاسیست به نام «خدای درونی‌ترین احساسات» و مقاله مربوط به وایمار به نام «باخ و وایمار» را ترجمه نکرده است. در مورد گوته اولین مقاله، سخنرانی گادامر در سال ۱۹۴۲ با عنوان «گوته و فلسفه» است. دومین مقاله، سخنرانی دیگری با عنوان «گوته و جهان اخلاقی» در سال ۱۹۴۹ است و سومین مقاله با عنوان «سیر رشد روحی بشر: بررسی آثار ناتمام گوته» محتوای دو سخنرانی از گادامر در سال‌های ۱۹۴۴ و ۱۹۴۷ است.

در مقاله اول، گادامر گوته را از برجسته‌ترین نویسندگان و آغازگر دوره جدیدی در ادبیات آلمان می‌داند. وی از پیشروان نهضت رمانتیسیسم است. گادامر نکته مهم در مورد گوته را، هرمنوتیک فلسفی و هستی‌شناسی فهم او می‌داند و آرای فلسفی خود را در عمل و به نحو انضمامی در تفسیر متون ادبی گوته می‌یابد. دوره‌ای که گوته در آن می‌زیست، دوره جنبش فلسفی آلمان و ظهور بزرگ‌ترین متفکران ایده‌آلیست آلمانی بود. کسانی چون کانت، فیخته، شلینگ و هگل، معاصر گوته بودند. به گفته گادامر «عصر نبوغ» یا «نهضت طوفان و طغیان» نهضتی ادبی در اواسط سال‌های دهه هشتاد قرن هجدهم است که اساس آن بر طغیان علیه اصالت عقل رایج در آلمان بود. در این مکتب تأکید بر اصالت فرد بود و هنر واقعی را زاده طبع آزاد و رها از تمامی قیود می‌دانست. مرکز این جنبش شهر استراسبورگ بود که گوته در بیست و یک سالگی در آن‌جا به سر می‌برد و تحت تأثیر این نهضت قرار گرفت. از ویژگی‌های بارز این نهضت عصیان در برابر اصول جزمی دوره روشنگری و تردید در قطعیت هر قاعده‌ای بود.

گادامر خود را منتقد متافیزیک می‌داند. او در جستجوی شاعرانی است که به آغازگاه خود، یعنی به یونان اولیه و ماقبل متافیزیک

مروری بر کتاب ادبیات و فلسفه در گفت و گو

مرتضی کربلایی لو*



هولدرلین از سویی عاشق خدایان یونانی است و از سویی به مسیح عشق می‌ورزد.
 هر دوی آنها در این که به عالم قدسیان وصل‌اند مشترک‌اند. اما مسیح
 متفاوت از دیگران است؛ زیرا حضور مسیح فقط زندگی کوتاهش
 در زمین نیست. او در سرنوشت تاریخی
 غرب حضور دارد.

می‌رسد. او به واسطه طبیعت که وحدت‌بخش حیات است، عینیت و ذهنیت را با هم ترکیب می‌کند. از نظر گوته جای‌دادن طبیعت در غالب مفاهیم و طبقه‌بندی آن، تنها شناخت فرآورده‌های حیات را ممکن می‌سازد، نه خود آن را. او طبیعت را سرشار از قدرت و انرژی می‌داند.

گوته با این نظریاتش بر فیلسوفان زمانش اثر گذاشت. هگل فیلسوف آلمانی، خودش را در حذف کردن فاصله ذهن و عین وام‌دار گوته می‌داند و خود را فرزند او می‌خواند. هرچند گوته به او تمایلی نشان نمی‌داد و با عقل‌گرایی تحلیلی او و تفسیر وجود به صورت مفهومی انتزاعی مخالف بود. هگل رسالت زندگی‌اش را تفسیر اصطلاحات فلسفی، یعنی مفاهیم می‌دید و وساطت نامحدود مفاهیم را، به عنوان عالی‌ترین عمل روح، یعنی فلسفه خودآگاهی قرار می‌داد و گوته با این رویکرد مخالف بود.

در ادامه گادامر توضیح می‌دهد که گوته در مقابل نظرش نسبت به متافیزیک، نسبت به فیزیک احساس خوبی داشت و آن را مواجهه با خود فرایند حیات می‌دانست. از نظر او فیزیک فرایند رشد زندگی طبیعی را ترسیم می‌کند. در دیدگاه گوته، همچون ایده‌آلیست‌ها معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی نزدیک می‌شود و شناخت، محدود به حوزه عقل محض نمی‌ماند بلکه شناخت از نظر وی غلیان احساسات شاعرانه و رها کردن طبع آزاد و خلاق انسانی است.

به عنوان یک شاعر، گوته، بسیار به اسطوره‌های یونانی توجه می‌کرد. او شیوه نظری متفکران یونان را انطباق کامل زندگی و نظریه می‌دانست. برای یونانی‌های قبل از افلاطون، طبیعت همان حقیقت به ظهور آمده است پس انکشاف حقیقی برای انسان در گشودگی نسبت به طبیعت حاصل می‌شود. یونانیان وجود را امری انتزاعی نمی‌دیدند، بلکه به تعبیر هایدگر در آن غوطه‌ور بودند. شاعر نزدیک‌ترین کسی بود که می‌توانست به وجود راه یابد، وی «با درکی شاعرانه می‌توانست در زمین سکنی گزیند؛ زیرا که شعر نحوه اصیل سکنی کردن است.»

مقاله دوم گادامر «گوته و جهان اخلاقی» نام دارد که شرح حال سیاسی گوته است و به مخالفت‌هایی که با او می‌شد و بدگویی‌های رایج درباره او می‌پردازد. گادامر معتقد است گوته بفرار از این دشمنی‌ها ایستاده و آثارش به نحو بارزی منحصر به فرد است. گادامر معتقد نیست که برای فهم شعر گوته باید منش اخلاقی



هولدرلین

بازگشته‌اند و از تاریخ فلسفه غرب، یعنی دوران متافیزیک دوری جست‌اند. در این جستجو گادامر به گوته می‌رسد. گوته به عنوان یک شاعر به متافیزیک و فلسفه دوران خود بدبین بود. از زبان فاوست، شخصیتی در آثار گوته که عالم جمیع علوم است، می‌گوید: «من برای شاگردان و مریدانم چه کرده‌ام؟ جز آن که در سرزمین ظلمت آنها را به رقص واداشته‌ام.»

یکی از محوری‌ترین عوامل مخالفت گوته با متافیزیک دوره خودش، نظریه علل غایی ایده‌آلیست‌ها است. گوته نمی‌پذیرفت که طبیعت از آن‌رو آفریده شده که فایده‌ای برای انسان داشته‌باشد. از نظر او طبیعت خود غایت است و انسان بخشی از طبیعت است. «ما توسط طبیعت احاطه و دربر گرفته شده‌ایم. نسبت به گریز از آن و کاوش عمیق‌تر درباره آن ناتوانیم.» گوته کانت را می‌ستاید از آن‌رو که در نقد قوه حکم، هنر و طبیعت را کنار هم نهاده و به هردو این حق را داده که مطابق با اصولی عظیم و یکسان اما بی‌مقصد عمل کنند. طبیعت نیازی به قصد و انگیزه ندارد. اما گوته با ابژه کردن طبیعت مخالف است و اساساً همانند ایده‌آلیست‌های آلمانی، ثنویت عینیت و ذهنیت را نمی‌پذیرد. ثنوبیتی که در نزد کانت به اوج خود

هولدرلین نیز
 بامتافیزیک
 مخالف است؛
 زیرا ذات آن را
 غفلت از
 یونان اولیه و
 دور شدن از
 ساحتی می‌داند
 که وجود
 در آن
 در نهایت
 آشکاری
 است.

●
گادامر
نکته مهم
در مورد گوته را،
هرمنوتیک
فلسفی و
هستی‌شناسی
فهم او می‌داند و
آرای فلسفی
خود را در عمل
و به نحو انضمامی
در تفسیر
متون ادبی گوته
می‌یابد.



هگل



گوته

باستان را به برداشت گوته از زندگی عصر خودش که در این شخصیت‌ها منعکس شده، مربوط می‌داند.

دو مقاله بعدی گادامر درباره هولدلین، شاعر آلمانی است. گادامر در اینجا هم با رجوع به اسطوره‌ها و ادبیات یونان، سعی می‌کند نسبت هولدلین را با ریشه‌های تاریخی و ادبی‌اش بجوید و اشعار او را به گفت‌وگو با جهان یونانی وادارد. مقاله اول «هولدلین و عهد باستان» نام دارد. مقاله دوم متن سخنرانی گادامر در سال ۱۹۴۳ با عنوان «هولدلین و آینده» است که در آن به شرح تفکر شاعرانه هولدلین پرداخته، نگاه تاریخی و معاصر بودن او را شرح می‌دهد. از نظر گادامر «هولدلین صدایی آلمانی است و در شعر اوست که هستی آلمانی قوام پیدا می‌کند.» هرچند درک اشعار وی برای عموم کار ساده‌ای نیست. چون نگاه خاصی به انسان و جهان دارد، اما اقبال عمومی در آلمان به او منحصر به فرد بود. صد سال بعد از مرگ وی هایدگر، فیلسوف آلمانی به او توجه کرد و او را شاعری ملی دانست که «کل دازاین تاریخی آلمان در اشعارش به خود آگاهی می‌رسد».

گادامر اهمیت هولدلین را در معاصر بودن او با ما می‌داند. معاصر بودن به این معنا که او شرایط زمان ما را پیش‌بینی کرده است. زمانه ما دوره‌ای است که در آن بی‌توجهی به ریشه‌ها و گذشته‌های تاریخی نوعی سطحی‌نگری و عدم درک شرایط تاریخی را برای متفکران به همراه داشته است. گادامر می‌گوید شعر هولدلین در نسبت او با عهد باستان معنا می‌یابد. او در اشعارش به دل‌بستگی خود به یونان اشاره می‌کند و یونان را سرزمینی مقدس و حتی مقدس‌تر از خود آلمان می‌داند. هولدلین نیز با متافیزیک مخالف است؛ زیرا ذات آن را غفلت از یونان اولیه و دور شدن از ساختی می‌داند که وجود در آن در نهایت آشکاری است. گادامر

شاعر را بشناسیم، بلکه می‌گوید خود شعر راهنمای ما برای بهترین تفسیر است.

در مقاله «سیر رشد روحی بشر» گادامر به دو درام نیمه تمام گوته می‌پردازد. گادامر معتقد است اثر نیمه تمام به چیزی بیش از خودش اشاره می‌کند، چیزی که هنوز مفقود و مستتر است، چیزی که به تنهایی می‌تواند معنای اثر کامل شده را برساند. گوته درام «پرومتئوس» را در سال ۱۷۷۳ شروع و ناقص رها کرده و قطعه اول نمایش منظومی به نام «پاندورا» را در فاصله دو سال نگاشت ولی کامل نکرد. گادامر برای بررسی این آثار گوته، به اسطوره‌های یونانی توجه می‌کند. او اسطوره را واقعیتی از زندگی و تجربه‌ای که بشر پشت سر گذاشته می‌داند نه خیالی‌یافی انسان‌های بدوی. بعد از بررسی شخصیت پرومتئوس به عنوان یک شورشی در برابر خدایان المپ و خالق انسان و بخشنده آتش به او در اسطوره‌های یونانی، گادامر می‌گوید پرومتئوس در قرن هجدهم تجسم آگاهی جنبش نو و تصویر آفرینش گرانه انسان و نماد آگاهی و قدرت بشر در برابر خدایان است. پرومتئوس عصر جدید، در جایگاه هنرمند می‌نشیند و با کار خلاق، می‌تواند خلاقانه جهانی تازه خلق کند. ظاهراً خلاقیت شاعر، به عنوان اصیل‌ترین هنرمند، امری در برابر الوهیت و عالم قدس است. گوته هیچ حد و مرزی برای جهان خلاق شاعر قائل نیست.

پاندورا، به معنای کسی که از همه مواهب برخوردار است، در اسطوره‌های یونان زن زیبایی است که توسط خدایان اولمپ به زمین فرستاده می‌شود تا فناپذیران را فریب دهد و به نیستی بکشاند، او با باز کردن در جعبه دردها و رنج‌ها، تمام تیره‌بختی را روی زمین آورد. به طور خلاصه، گادامر در این بخش سعی دارد بین شخصیت‌های این نمایش و خود گوته نسبتی بیابد. همین‌طور تفاوت شخصیت‌های درام‌های گوته و همین شخصیت‌ها در یونان

●
هگل فیلسوف
آلمانی، خودش را
در حذف کردن
فاصله ذهن و
عین و امدار گوته
می‌داند و
خود را فرزند او
می‌خواند.
هر چند گوته به
او تمایلی نشان
نمی‌داد و
باعقل‌گرایی
تحلیلی او و
تفسیر وجود
به صورت
مفهومی انتزاعی
مخالف بود.

گادامر خود را منتقد متافیزیک می‌داند. او در جستجوی شاعرانی است که به آغاز گاه خود، یعنی به یونان اولیه و ماقبل متافیزیک بازگشته‌اند و از تاریخ فلسفه غرب، یعنی دوران متافیزیک دوری جسته‌اند.

شاعر هر چند که چون پیشگویی به انتظار باز آمدن روز و باروری سرزمین سایه‌ها است، خود در این زمانه بیهودگی تنهاست و از تنهایی رنج می‌برد. گادامر چاره شاعر در این تنهایی را بازگشت به خویشتن و جستجوی الوهیت در درون خود می‌داند. به هر حال از نظر هولدرلین شعر قدرت احیاکنندگی دارد؛ زیرا می‌تواند آرزوها و چیزهایی را که وحشی‌گری مدرن تصرف نکرده است بشناسد و آنها را برای آدمیان از طریق زبان بازگو کند. کلام شاعر از نظر هولدرلین آوایی است که با قدسیان در ارتباط است و سرشار از حمایت و تعهد به ایشان. شعر در متعالی‌ترین حالتش یک جشن است. جشنی که خدایان و فانیان در آن با یکدیگر مواجه می‌شوند و تاریکی به روشنایی می‌رسد. شاعر این آینده را در درون خود شهود می‌کند و آغازگر انتظار برای آمدن روز می‌شود. هولدرلین شاعر را موجودی تنها در زیر بارش موهبات الهی می‌داند؛ زیرا تنها اوست که می‌تواند آوای آسمانی را بشنود. برای هولدرلین شعر یک الهام است، دریافتی است که از وجود الهی پدیدار شده است. به همین دلیل او کسی است که سرنوشت تمام بشر را تجربه می‌کند.

... مدت‌هاست -مدت‌های مدید- که میرندگان

گام بر سر یکدیگر می‌گذارند

و از ترس همسایه‌هایشان

بر سر قلمرو نزاع می‌کنند.

انسان حتی در سرزمین خود

موهبتی نمی‌یابد

... با شهرت‌های خاموش خود بیایید

آری، و با قانون‌های نانوخته‌تان

و با عشق‌تان

بیایید و به زندگی‌های ما

منزل و مسکنی ماندگار بخشید

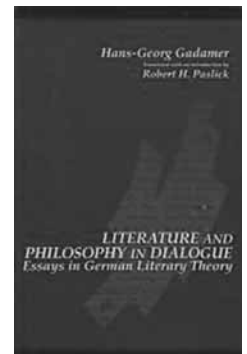
و قلب‌هایمان را به ما بازگردانید

در مورد راینر ماریا ریلکه مقاله اول گادامر در سال ۱۹۶۱ منتشر شده است و «شعر و نشانه‌گذاری» نام دارد که در آن به تفسیر شعری از ریلکه به نام «غزل‌هایی برای اورفئوس» می‌پردازد. گادامر با واکاوی جایگاه دو «کاما» در دو سوی عبارتی در این شعر، وارد مبحث ارتباط صورت ظاهری و معنا در شعر می‌شود. نشانه‌گذاری امری مربوط به صورت شعر است و گادامر نشانه‌گذاری را شبیه رسم‌الخط، از الزامات نوشتن می‌داند. او معتقد است باید

زندگی بشر مدرن را به زندگی حلزونی تشبیه می‌کند که سر در لاک دارد و خود را از گشودگی در برابر جهان بیرون باز می‌دارد. انسان مدرن نیز با تکیه بر امکانات خویش و نادیده گرفتن قدسیان نوعی زندگی را تجربه می‌کند که از نظر هولدرلین غفلت از وجود و فراموش کردن موطن است. از نظر هولدرلین انسان در زمین در غربت است و شعر تنها چیزی است که اجازه می‌دهد انسان در زمین سکنی گزیند. به گفته گادامر، هولدرلین سکونت‌میرندگان بر روی زمین را سکونتی شاعرانه می‌داند؛ زیرا «سکونت شاعرانه، به شیوه‌ای خیال‌پردازانه بر فراز واقعیت به پرواز درمی‌آید» انسان روی زمین زندگی می‌کند، اما نگاهش به آسمان است. او همواره خود را با موجودات آسمانی می‌سنجد و شعر برای انسان نوعی پیمودن فاصله بین زمین و آسمان است. گادامر توضیح می‌دهد که خدای هولدرلین خدای دست‌نایافتنی مسیحیت نیست. هولدرلین برای روزگاری سوگواری می‌کند که خدایان در کنار مردم حضور داشتند و با آنان زندگی می‌کردند.

سپس گادامر به تحلیل و امکان مقایسه بین خدایان و مسیح از دیدگاه هولدرلین می‌پردازد. هولدرلین از سویی عاشق خدایان یونانی است و از سویی به مسیح عشق می‌ورزد. هر دوی آنها در این که به عالم قدسیان وصل‌اند مشترک‌اند. اما مسیح متفاوت از دیگران است؛ زیرا حضور مسیح فقط زندگی کوتاهش در زمین نیست. او در سرنوشت تاریخی غرب حضور دارد.

در ادامه، گادامر به مسئله «شب تاریخ» از نگاه هولدرلین می‌پردازد. هولدرلین معتقد است بشر امروز شبی را تجربه می‌کند که در آن خدایان رفته‌اند و تنها افسانه آنها به شکل شعله‌های زین باقی مانده و ذهن‌های ما در تردید بین روشنی و تاریکی، بین عزیمت آنها و امید برای بازگشتشان است. در این میانه است که شاعر حضور خدایان را انتظار می‌کشد و چون پیشگویی بازگشت آنان را نوید می‌دهد. شاعر به گذشته بر می‌گردد، در عین حال که برای از دست دادن خدایان سوگواری می‌کند، خاطره روز را تجدید می‌کند و درباره آن برای آدمیان آواز سر می‌دهد و بازگشت روز را همراه بازگشت قدسیان نوید می‌دهد. البته انسان در شب بدون حضور همه‌جانبه خدایان نیست بلکه نان و شراب چون میراثی در اختیار بشر (مسیحی) هستند و او را به شکرگذاری می‌خوانند. هولدرلین در اشعارش این شب را می‌ستاید؛ زیرا روح در آن احیا می‌شود و جایگاه رازآلودی می‌یابد که زمینه ایجاد روزی تازه را تدارک می‌بیند. اما



گادامر توضیح می‌دهد که خدای هولدرلین خدای دست‌نایافتنی مسیحیت نیست. هولدرلین برای روزگاری سوگواری می‌کند که خدایان در کنار مردم حضور داشتند و با آنان زندگی می‌کردند.

یکی از محوری ترین عوامل مخالفت گوته با متافیزیک دوره خودش، نظریه علل غایی ایده‌الیست‌ها است. گوته نمی‌پذیرفت که طبیعت از آن رو آفریده شده که فایده‌ای برای انسان داشته‌باشد. از نظر او طبیعت خود غایت است و انسان بخشی از طبیعت است.



ایستادن مقابل سنت نیست؛ زیرا گادامر معتقد است سنت چیزی در برابر ما نیست بلکه چیزی است که ما در آن قرار داریم و از طریق آن وجود داریم. بخش اعظم سنت چنان شفاف است که همچون آب برای ماهی، برای ما نامرئی است، بلکه به این معناست که اجازه دهیم متن خودش را به ما بشناساند.

از نظر گادامر هر گفتمان شاعرانه یک اسطوره است، اما روش خاص ریلکه در به کارگیری اسطوره‌ها آن است که او برای بیان زندگی شاعرانه خود از هیجانات نهفته در اسطوره‌های کلاسیک به نحوی بهره می‌گیرد که گویی اسطوره را واژگون کرده است. مثلاً مرگ در نظر ریلکه رویی از زندگی است که از ما رویگردان شده و برای ما مبهم می‌ماند. همین‌طور رنج برای او امری مقدس و چیزی شگفت‌انگیز است که صمیمانه همراه زندگیست. گادامر می‌گوید واژگونی اسطوره‌سازی کلید هرمنوتیکی فهم اشعار ریلکه است، یعنی روشی که از طریق آن منتقد می‌تواند مقولات مفهومی خود را تغییر داده و درباره هر چیزی شاعرانه تأمل کند. در واقع از نظر گادامر اصل واژگونی برای هر شعری معتبر است و برای فهم هر شعری می‌توان آن را به کار برد.

در کل گادامر از طریق به گفتگو واداشتن متون، آنها را به شیوه دیالکتیکی تفسیر می‌کند. او با نقد نظریه‌های زیبایی‌شناسی، روش‌های رایج نقد ادبی و ابژه دانستن متن ادبی را زیر سؤال می‌برد. او معتقد است منتقد باید متن را به جنبش و حرکت واداشته و اجازه دهد متن، خودش را برای منتقد منکشف سازد. از نظر او شعر و تفکر هم‌پای یکدیگرند. شعر ساحتی است که در آن تفکر شاعرانه می‌شود. شاعر و متفکر هر دو کسانی هستند که به وجود نزدیک می‌شوند و وجود در آنها، خود را به ظهور می‌رساند. گادامر تأمل شاعرانه را می‌ستاید و بی‌اعتنایی شاعران و متفکران به فلسفه انتزاعی را شرط ورود آنان به ساحت الهام شاعرانه می‌داند. از نظر او مفسر، شعر، خود نیز باید نگاهی شاعرانه به جهان داشته باشد. این نگاه شاعرانه او را از مرز کلمات عبور می‌دهد و ساحتی را برای او مقرر می‌سازد که در آن ساحت، شعر وجود برای او آشکار می‌شود. او باید خود به نحوی شاعر باشد تا بتواند با کلمات شعر نسبت برقرار کند و واژه‌ها را وادارد در برابر او، چون گل، خود را شکوفا کنند.

قواعد نشانه‌گذاری را به عنوان قوانینی در جهت تسهیل ارائه معنای گفتمان نوشته شده در نظر گرفت. پس نشانه‌گذاری به جوهر گفتمان شاعرانه متعلق نیست و صرفاً به خواندن کمک می‌کند. سپس گادامر به واژه‌های کلیدی در شعر ریلکه می‌پردازد. مثلاً کلمه افتتاح یا گشودگی که ریلکه معتقد است برای زندگی در حضور باید خود را به افتتاح بسپاریم.

مقاله دوم «تفسیر وجود از نظر ریلکه: در کتاب رومانو گاردینی» نام دارد که به نقد مفسر آثار ریلکه، گاردینی پرداخته و شیوه‌های تفسیر شعر را بررسی می‌کند. گاردینی یک مسیحی کاتولیک است و معتقد است اشعار ریلکه از نظر مذهبی کم‌مایه‌اند و به نوعی مفاهیم دینی را سکولاریزه و عرفی می‌کنند. گادامر معتقد است مضمون واقعی اشعار و تجربیات شاعرانه ریلکه به هیچ‌وجه اعتبار دینی ندارد. گادامر می‌گوید اثر هنری را نمی‌توان به جنبه‌های تئولوژیک و فلسفی، یا حتی زیبایی‌شناسانه محدود کرد. هنر هستی را منکشف می‌کند، نحوه‌ای را که اشیا هستند افشا می‌سازد و این یعنی حقیقت. منبع الهام شاعر چیزی غیر از نظام‌های قراردادی مذهبی و فلسفی است. «شعر نه ثبت می‌کند و نه تبیین؛ بلکه از یک لحظه آگاهی عمیق استفاده می‌کند.» یکی از موضوعاتی که باعث برافروخته شدن گاردینی می‌شود موضوع فرشته در آثار ریلکه است که گاردینی تصویر ریلکه از فرشتگان را مخالف تعالیم مسیحیت و حاصل سکولاریزه کردن تعالیم دین مسیح می‌داند در حالی که به نظر گادامر تعریف ریلکه از فرشته با فرشته‌شناسی قرون میانه مطابق نیست و گادامر معتقد است گاردینی در این نقد جهان‌درونی و دنیای شاعرانه ریلکه را نادیده گرفته‌است. گادامر گاردینی را در استفاده از بیوگرافی شاعر برای تفسیر شعر او ملامت می‌کند و می‌گوید برای فهم شعر نیازی به دانش تاریخی یا حتی ادبی نداریم. فهم نحوه‌ای تجلی و بارقه‌ای از روشن‌بینی است. «فهم چیزی نیست که ما آن را انجام دهیم، بلکه چیزی است که برای ما روی می‌دهد.»

مقاله سوم «واژگونی اسطوره در سوگنامه‌های ریلکه» نام دارد که مهمترین مقاله گادامر درباره ریلکه است و به صورت سخنرانی‌ای در سال ۱۹۶۶ ایراد شده‌است. گادامر در این مقاله می‌گوید نمی‌توان مدعی شد که یک متن فقط یک تفسیر دارد، تفاسیر بی‌شمارند و هیچ ملاک جهان‌شمولی از ضوابط تفسیری وجود ندارد. کار مفسر آن است که پیش‌فهم‌ها و درک‌های پیشینی تئولوژیک خود را در درک متن دخالت ندهد. البته این به معنای

پی‌نوشت‌ها

* Morteza.karbalae@gmail.com

آغاز فلسفه، داستان تولد فلسفه یونان و فرهنگ غرب است؛ موضوعی که نه تنها از دید تاریخی، که از منظر مشکلات فرهنگی کنونی نیز مهم است و گادامر، شاگرد برجسته هایدگر در درس گفتارهایش بدان می‌پردازد. او در ماربورگ و برسلو بزرگ شد و مهم‌ترین جنبش‌های فلسفی آلمان در سده بیستم، در زندگی دانشگاهی او بازتابیدند. هنگامی که مارتین هایدگر به سامان‌دهی هستی و زمان^۱ سرگرم بود (۱۹۲۷)، گادامر نزدش شاگردی می‌کرد و همچون او، هرمنوتیک را «روشی برای علوم انسانی و تاریخی» و همتای روش علوم طبیعی نمی‌شمرد و از این‌رو، به جست‌وجوی حقیقت پرداخت و روش‌های فراچنگ آوردنش را بررسی و سرانجام حقیقت و روش را پیش‌روی فیلسوفان نهاد.

او در ۱۹۶۰ در مناظره‌ای داغ با یورگن هابرماس و مکتب فرانکفورت درباره هرمنوتیک و «نظریه نقدی» شرکت می‌کرد و در دهه ۱۹۷۰ در زمینه‌های هم‌سو با آن می‌کوشید. یک دهه پس از این (۱۹۸۰)، مناظره‌ای با ژاک دریدا درباره هرمنوتیک و ساختار شکنی آغاز کرد. آغاز فلسفه او که با ترجمه نیکوی استاد عزت‌الله فولادوند و به همت نشر هرمس (۱۳۸۷) اکنون چاپ سومش در دست فارسی‌زبانان است، اندیشه‌های وی را درباره چیستی حقیقت، و روش دست‌یابی به آن دربردارد. او در این درس‌گفتارها بارها نوشته‌های افلاطون و ارسطو را برمی‌رسد تا نشان دهد که «میان نیت و دستگاه مفهومی شکافی هست»؛ یعنی آن دو با تفاوت میان نیت و کار مفهومی به خوبی آشنا بودند و از این‌رو، نظریه‌های پیش‌سقراطیان را که به اساطیر می‌مانست، بارها ریشخند می‌کردند. خاستگاه گادامر در این کتاب، عقایدنگاری است، اما وی می‌گوید نیت راستین نخستین متفکران غرب در این خاستگاه به کژی دچار می‌شوند. روش او حتی در روزگار آموزگاری‌اش، گفت‌وگو بود؛ پدیده‌ای که از هرمنوتیک فلسفی وی سرچشمه می‌گرفت. او در ده بخش، بنیادهای فکری خود و استادش هایدگر را عرضه می‌کند.

۱. معنای آغاز

موضوع سخن در این بخش، آغاز فلسفه یونان است. گادامر جامعه هم‌روزگارش را به دگرگونی بنیادی، بلکه به نابرخورداری از «یقین» و «اعتماد به نفس» دچار می‌بیند و از این‌رو، می‌کوشد به فرهنگ‌هایی ناهم‌گون با فرهنگ خود و مردمانش ببیند؛ فرهنگ‌هایی که از مدرسه یونان برنیامده‌اند. دل‌بستگی وی به نخستین دوران پاگیری اندیشه یونانی، معلول چنین دغدغه‌ای است. گادامر [و استاد و هم‌فکرانش]، به دنبال ژرف‌اندیشی درباره سرنوشت خویش است و از این‌رو، به اندیشه حکیمان پیش از سقراط دست می‌گشاید. از دید او، فلسفه و علوم یونانی، درست در سال‌هایی آغاز می‌شود که پیشوایی یونان در جهان حوزه مدیترانه چه در دریا و چه در بازرگانی، آرام آرام پای می‌گیرد و بی‌درنگ شکوفندگی فرهنگی را به دنبال می‌آورد.

گادامر، درس خود را درباره دیدگاه‌های فیلسوفان پیش از



بداية الحكمة از دیدگاه گادامر

گزارمان کتاب آغاز فلسفه

مهدی فردوسی مشهدی*



سقراط، نه از طالس یا هومر و زبان یونانی دو سده پیش از مسیح، بلکه از افلاطون و ارسطو می‌آغازد و یگانه راه فلسفی را برای تفسیر اندیشه‌های آنان، همین شیوه می‌داند و گرنه، کارش به تاریخ‌بنیادی و حذف فلسفه خواهد انجامید. او با گزارشی کوتاه درباره پژوهش‌های رماتیکی‌ها در دیدگاه‌های حکیمان پیش از سقراط، تفسیرهایشان را زابیده سرگرمی آنان به متن‌های اصلی می‌خواند. دانشگاه‌های اروپا در سده هجدهم، متن اصلی آثار افلاطون یا دیگر فیلسوفان کهن را نمی‌خواندند، اما آرام آرام رویکردها دگرگون شد و گستره بررسی متون اصلی فزونی گرفت. او سرچشمه این دگرگونی را دانشگاه‌های بزرگ پاریس و گوتینگن و دیگر مدرسه‌های اروپایی می‌داند که مکتب گرانسنگ اومانیسم در آنها پایدار بود. هگل و اشلایرماخر، از دید گادامر استادانی‌اند که زمینه تحقیق و تفسیر اندیشه‌های پیش از سقراط را فراهم آوردند. مقوله‌های «هستی»، «نیستی» و «شدن»، مقولات آغازین از دید هگل به شمار می‌روند که حتی پیش از لوگوس (Logos) جای می‌گیرند. تفکر دیالکتیکی هگل از همین جا آغاز می‌شود؛ آغازی که از راه پیش‌سقراطیان می‌رود. نخستین بخش‌های پدیدارشناسی روح هگل را نیز شرحی بر فصل پیش‌سقراطیان تاریخ فلسفه او می‌توان دانست. به هر روی، از دید گادامر، راهنمای هگل در جاده بی‌پایان فلسفه، فیلسوفان آغازین‌اند؛ فیلسوفی که به بدایت پژوهش تاریخی در فلسفه کلاسیک و هم‌سخنی با پیش‌سقراطیان نیز منسوب است. باری، فریدریش اشلایرماخر، مترجم آثار افلاطون به آلمانی که از دید گادامر بهترین مترجم در زمینه «ادبیات هر فرهنگی به زبان دیگر» است، به‌رغم هگل «شم و ویژه‌ای برای فردیت پدیدارها» داشت. این دعوی را گادامر پس از گفتار معترضه‌ای درباره «اشلایرماخریسم» در آلمان می‌گنجاند. توفیق‌مندی بزرگ فرهنگ رمانتیسم، کشف فرد بود. این مکتب می‌گفت: فرد را با مفاهیم کلی نمی‌توان درک کرد. به هر روی، راه بررسی اندیشه پیش از سقراطیان با کوشش‌های اشلایرماخر باز شد. گادامر سپس به مقصود خویش از آغاز (principles) می‌پردازد و سه معنا را برایش گمان می‌زند: ۱. تاریخی - زمانی؛ ۲. بازاندیشانه / انعکاسی؛ ۳. آغازی که از پیش نمی‌داند در چه راهی خواهد رفت. پیشینه و بن‌مایه‌های هر یک از این معانی، در کتاب گزارش و بررسی شده‌اند، اما گادامر با این تمثیل معنای سوم را از آغاز می‌خواهد: «جوانی». آغاز در این معنا، نه آغازنده یا نخواستار بودن که نخواستگی و آغازندگی است و انسان معنای هر چیزی را در جوانی آن می‌شناسد؛ یعنی هنگامی که «هنوز گام‌های ملموس و قطعی در جهت بالیدن و شکوفایی برداشته نشده است». جوان با درنگ و بی‌اطمینانی آغاز می‌کند، اما از امکان‌های پیش رویش به هیجان می‌افتد. این تمثیل از حرکتی گزارش می‌دهد که نخست امکان‌ات را می‌پذیرد و هنوز تثبیت نشده است، اما پیوسته مشخص‌تر می‌شود و آشکارتر در راهی می‌رود. گادامر در پیش‌سقراطیان، جستن را می‌بیند؛ یعنی اینکه آنان

بدون آگاهی از منزل پایانی و هدف این فیضان سرشار از امکانات به جست‌وجو می‌پرداختند. درهای مهم‌ترین ساخت تفکر انسانی در همین سرآغاز باز می‌شود.

۲. شیوه دسترس هرمنوتیک به آغاز

این بخش از گفتار گادامر در بردارنده یک دعوی مهم است: «درست نیست که بگوییم مطالعه یک متن یا بررسی یک سنت، کاملاً وابسته به ماست.» او برای اثبات دعوی خود، از تأثیر منطق هگل در نوشتن تاریخ فلسفه آغاز می‌کند، اما این ادعای هگل را نمی‌پذیرد که قضیه درباره «وجود» و «لاوجود» است؛ زیرا هیچ چیز جز نیستی، لاوجود نیست و هستی و نیستی و شدن، به هیچ روی مقوله و محمول نیستند، بلکه آنها را نقطه‌هایی برای جهت‌یابی باید دانست. هگل می‌گفت: روح در زمان و تاریخ نمودار می‌شود، اما هدف گادامر در این بخش بررسی سراسر جریان رشد و تحول تحقیقات اروپاییان در سراسر تاریخ نیست، بلکه با اشارتی گذرا به نوشته‌های تسلر، به مفهوم‌شناسی «تاریخ مسئله‌نگر» و «تاریخ اثرنگر» می‌پردازد. پیش از توضیح این دو روی کرد، وی به رابطه پارمنیدس و هراکلیتوس می‌پردازد و با بیان تأثیرگذاری روح هگل در تسلر و دیگر پسینیان، ساختار اندیشه دیلتای را شرح می‌دهد که او نیز تاریخ را اصیل می‌دانست.

بنیاد اندیشه دیلتای که در قالب نخستین عالم معرفت‌های انسانی در برابر روش‌های علوم طبیعی ایستاد، ساختار (struc- ture) است. او منطق اسقراطی و اصل علیت؛ یعنی تنها الگوی تبیین امور واقع را نادیده گرفت. دعوی دیلتای این بود که شیوه دیگری نیز جز «تحقیق در علل» برای فهم حقیقت وجود دارد: «ساختار». این شیوه از دید او بر پیوستگی بخش‌ها با یک‌دیگر دلالت می‌کند و هیچ پاره‌ای از آنها بر دیگر برتری ندارد. او با پیش آوردن موضوع «شبکه آثار»، نه بر تفاوت علت یا مؤثر و معلول و اثر، که بر بستگی و پیوند هر اثر با دیگر اثرها تأکید می‌کند. شاه مثال دیلتای، نوایی (ملودی) از موسیقی است که سلسله‌ای از پرده‌ها، آن را سامان می‌دهند.

باری، پرسش این است که این شیوه را که بر پایه پیوستگی‌های ساختاری استوار است، در قلمرو فلسفه پیش‌سقراطیان تا کجا می‌توان در دست داشت؟ افسوس که متن کاملی جز نوشته‌های گسسته و یادداشت‌های پاره از فلسفه پیش از سقراط در دست نیست! افزون بر این، انسان کنونی هرگز در جایگاه شنونده ناب ملودی آنان ننشسته است؛ زیرا از لحاف سنت‌های خویش نمی‌تواند سر برآورد و از پیش‌داوری‌هایش دست‌بدارد. این مشکلات، گریبان اهل اصالت تاریخ و فردیت ساختار را نیز می‌چسبد.

بنابراین، شیوه‌ای جز این باید جست: «تاریخ مسئله‌نگر». متفکران در پایان سده نوزدهم این اصل را پذیرفتند که هیچ حقیقت نظام‌مند و نظام معتبری برای راهیابی به حقیقت نیست، بلکه همه نظام‌ها یک‌سویه و نماینده نظری خرد درباره حقیقتند. روش در معنای دکارتی آن بر پایه این فرض استوار بود که بیش

فایدون افلاطون،
همچون
نخستین گام
در راهی است که
از مفهوم نفس؛
یعنی سرچشمه
حیات به
جهت‌گیری
جدید افلاطون
به سوی
معرفت و
ریاضیات
می‌انجامد.

گادامر:
تنها با آثار
افلاطون و ارسطو
به پیش‌سقراطیان
می‌توان راه یافت؛
زیرا تنها
متون آنان
در دست است
و با خواندن آنها
می‌توان دریافت
که این دو
چه پرسش‌هایی
را به چه معناهایی
درافکنده و
جز به جستن
حقیقت سرگرم
نبوده‌اند.

از یک شیوه برای دسترس یافتن به حقیقت نیست، اما علوم طبیعی از بن با علوم انسانی متفاوتند؛ علوم طبیعی با عینیت سر و کار دارند و علوم انسانی با مشارکت. پس در دانش‌های انسانی، با مفاهیم و گفت‌وگو و مشارکت باید به حقیقت دست یافت؛ زیرا روش‌های علمی در سنجش با مشارکت و سهم داشتن در سنت و حیات فرهنگی از دید علوم اخیر، «چیزی جز بدیهات» نیستند.

۳. شالوده محکم (افلاطون و ارسطو)

گادامر در این بخش به دنبال اثبات این دعوی است که تنها با آثار افلاطون و ارسطو به پیش‌سقراطیان می‌توان راه یافت؛ زیرا تنها متون آنان در دست است و با خواندن آنها می‌توان

دریافت که این دو چه پرسش‌هایی را به چه معناهایی درافکنده و جز به جستن حقیقت سرگرم نبوده‌اند. این جست‌وجویی جویندگی، خصلت مشترک آنان است. گادامر بر این است که با این شیوه، گونه‌ای از تفسیر جمعی درباره فلسفه در کار خواهد آمد و برای نمونه، افلاطون از دید ارسطو، فیثاغورثی خوانده می‌شود و از این‌رو، با اندیشه فیثاغورثیان می‌توان آشنا شد. افزون بر اینها، نوشته‌های دیلس نیز راه را بدین هدف نزدیک می‌کند. پاره‌هایی که او از پیش‌سقراطیان گرد آورده است، زمینه را برای دسترس به اندیشه‌های آنان فراهم می‌آورد. گادامر در این روش از نقل پاره‌گفتارهای متفکران پیش‌گفته می‌پرهیزد؛ زیرا تقطیع سخنان آنان در دور شدن از زمینه فکری آنان و دور شدن از مقصود اصلی می‌شمرد.

تنها متنی که در سراسر آن اندیشه پیش‌سقراطیان بازمی‌تابد، شرح سیمپلیکیوس، فیلسوف نوافلاطونی و شارح برخی از آثار ارسطو در سده ششم میلادی، بر دفتر نخست «سماع طبیعی» ارسطوست. این دعوی را به‌سختی می‌توان اثبات کرد که پیش‌سقراطیان، فیزیک را در همان معنای ارسطویی‌اش به کار می‌بردند. «درباره طبیعت» نخست در گفت‌وگوی فایدون افلاطون آمده و از این روی می‌توان فهمید که مفهوم physis در زمان وی رایج شده بوده است. گادامر همچون پژوهندگان انگلیسی کرک و ریون بر این باور است که این مفهوم نزد هراکلیتوس هیچ دلالت فلسفی ندارد. فرض او این است که خود مفهوم هنگامی رفته رفته پیدا شد که مفهوم نقضی آن پدید آمد: «عصر سوفسطاییان». کانون مباحثه‌ها و پرسش‌های آن دوران، خاستگاه زبان بود: طبیعت یا قواعد جامعه؟

باری، فیزیک نه در هراکلیتوس و نه در امپدوکلس، در



افلاطون

معنای ارسطویی آن؛ یعنی «نخستین نمود هستی» به کار می‌رود. گادامر بر این است که برای ارزیابی سخنان پیش‌سقراطیان ناگزیر باید تقدم و افضلیت مفهوم ارسطویی فیزیک را در یاد آورد و نباید فراموش کرد که سخنان دانشگاهیان درباره سرآغاز اندیشه طالس و آناکسیماندروس یا آناکسیمنس (مفهوم ناگران‌مند، هوا و...)، گامی قهقراپی و بی‌معنا و شیوه‌ای متأثر از دوره‌های پسین است: «روزگاری که آپلودوروس شواهد ترتیب زمانی را بازسازی کرد.» گادامر حتی به طرح «از اسطوره به خرد» نیز بدگمان است؛ زیرا انسان کنونی بیش‌تر با لوگوس سرگرم است تا اسطوره.

وی کار تفسیری‌اش را از رساله فایدون آغاز می‌کند که سال‌ها پس از مرگ سقراط، زندگی‌نامه علمی -

فلسفی او را از زبان خودش گزارش می‌کند. فایدون یگانه متنی است که بر پایه آن - به‌سختی - می‌توان پرسشی را یافت که افلاطون در پی پاسخ‌گویی به آن بود: «نفس و پیوندش با زندگی و مرگ».

۴. حیات و نفس (فایدون)

حیات انسان چیست و با نفس و روان چه پیوندی دارد؟ این پرسش یا موضوع، کانون گفت‌وگوهای فایدون است؛ روایتی از واپسین روزهای زندگی سقراط. پرسش این است که «آیا عقل می‌تواند دلیلی بر جاودانگی نفس عرضه کند؟»

فایدون با لحنی دینی آغاز می‌شود و به موضوع خودکشی و انتظار حیات پس از مرگ می‌پردازد و از آن به بحث جاودانگی یا خلود نفس راه می‌زند. خصلت فلسفی این بحث از این‌روست که خلود و نفس، با حلقه پالایش و تجرید به یک‌دیگر می‌پیوندند. حجت نخستین بر جاودانگی نفس، بر «ساختار ادواری طبیعت» بنیاد می‌شود؛ حیات پدیداری طبیعی است، پس مرگ نیز چیزی جز مرحله‌ای در چرخه هست شدن و درگذشتن نیست. توان‌آزمایی این استدلال، بر عهده گادامر است و او این کار را در چند صفحه به پایان می‌رساند و در این باره تنها یک چیز می‌گوید: «هر استدلالی در اثبات یا رد جاودانگی نفس مبتنی بر مفهومی طبیعی از آن، نامناسب است.»

حجت دیگری نیز بر این دعوی در میان است: «تذکر / یادآوری». معرفت ناگزیر همان یادآوری است؛ زیرا دست‌یابی به مفاهیمی همچون مفاهیم ریاضی مانند برابری (ison)، به روش تجربی امکان نمی‌پذیرد. نفس نیز به تجربه حسی فراچنگ نخواهد آمد. دیدگاه‌های نقدی دو فیثاغورثی «روشن‌اندیش»؛

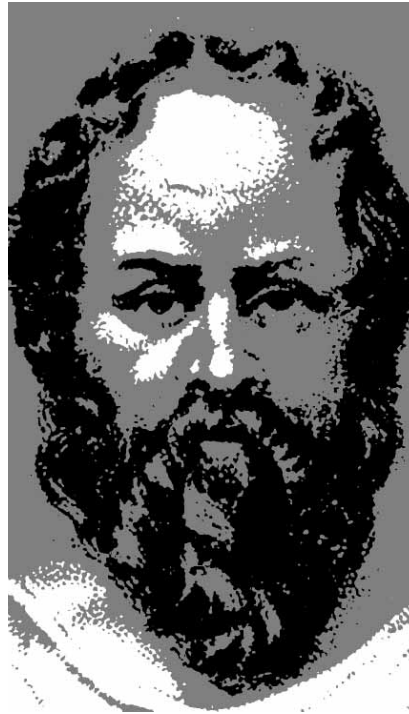
یعنی سیمپاس و کبس درباره جاودانگی نفس نیز خواندنی است: «نفس چیزی جز هم‌آهنگی بدن نیست» یا «جاودانگی ناگزیر از تناسخ لازم نمی‌آید». این نقدها به اندازه‌ای پُر زورند که حتی راویان گفت‌وگو (فایدون و اخکراتس) گزارش خود را قطع و حیرتشان را از این موضوع اظهار می‌کنند. باری سقراط، شتابناک و گاهی با تأمل بدانان پاسخ می‌گوید و سرانجام راهی دیگر برمی‌گزیند: «ایده‌ها / مُثُل».

گادامر در همین جا از افلاطون‌گزارای تن می‌زند و به افلاطون‌سنجی می‌پردازد. وی نوشته‌های ادیبانه این شاگرد سقراط را ارج می‌نهد، اما یادداشت‌های ارسطو را به دلیل تهی بودن آنها از سخنان عامه‌پسند، بهتر و نیکوتر از

آثار استادش می‌شمرد؛ زیرا او به انگیزه تدریس به دانشجویان می‌نوشت و استادش برای خوانده شدن نزد آنتیان. وی هم‌چنین، هم‌سخنان سقراط را در نوشته‌های افلاطون، بی‌روح و سایه‌سان می‌بیند؛ کسانی که جز «آری» و «نه» یا «شاید» و «البته» بر زبان نمی‌رانند. پس متن‌های آموزشی ارسطو از گفت‌وگوهای مکتوب افلاطون بسی مشکل‌گشا ترند.

۵. نفس در میانه طبیعت و روح

مهم‌ترین بخش گفت‌وگو در فایدون، پس از سکوت دراز سقراط در پاسخ به کبس آغاز می‌شود. سخن در این نوبت بر سر «اصل کلی شناخت» است. سقراط تجربه‌های دردناکش را در جستن معرفت بازمی‌گوید: «علوم عصر خود را خواندم و کوشیدم بفهمم که نفس چیست و چگونه پدید می‌آید. آیا مغز سریر حسیات است؟» چنان‌چه تذکر توان نگاه داشتن چیزی باشد که حضور ماندگار دارد و در حافظه می‌ماند و اگر گمان نیز چیزی باشد که می‌خواهد ثابت و معتبر بماند، نخستین پرسش (مشکل) افلاطون آرام آرام رخ می‌نماید: «چگونه ممکن است چیزی پایدار و باثبات، از سیلان مجربات حسی پدید آید؟» سقراط سرانجام اقرار می‌کند که به‌رغم همه کوشش‌هایش به نتیجه‌ای درباره معرفت نرسیده است و به کمک استدلالی کمی - ریاضی می‌کوشد که این سخن را اثبات کند. درون‌مایه اصلی این بخش، اثبات تفاوت میان تفسیر سقراط از آرای آناکساگوراس است. سقراط به دنبال علت کون و فساد در عالم، به متن نوشته آناکساگوراس برمی‌خورد و تصور می‌کند که در آن‌جا؛ یعنی در nous سرانجام به حل مشکل علیت و چگونگی پیدایی «دو» از «یک» توفیق یافته است. او از nous معنایی مانند «اندیشیدن»، «نظم بخشیدن»



سقراط

و «برنامه‌ریزی» از آن می‌خواهد و در متن سیمپلوکیوس، nous نخست آفریننده نظم در عالم به معنایی نزدیک به کیهان‌زایی (cosmogony) است، اما سرانجام به آثار فیزیکی آن در پیدایی عالم اشاره می‌کند.

به هر روی، سقراط نفس را پس از مردن تن، در جایی دیگر؛ یعنی هادس (جهان مردگان) هست‌مند می‌داند. سنت دینی در این دعوی آشکار است و افلاطون می‌خواهد هم به دین سنتی اشاره کند و هم از مفهوم عقلی مؤید آن سخن گوید.

۶. از نفس به لوگوس (ثئای تتوس و سوفسطایی)

فایدون افلاطون، همچون نخستین گام در راهی است که از مفهوم نفس؛ یعنی سرچشمه حیات به جهت‌گیری جدید افلاطون به سوی معرفت و

ریاضیات می‌انجامد. او در ثئای تتوس می‌کوشد که مسئله تقابل دو مفهوم مختلف نفس را روشن کند که در یکی از آنها حیات و در دیگری روح، اهمیتی کانونی دارد. ثئای تتوس ریاضی‌دان است و معرفت را ادراک می‌داند. بنابراین، از ادراک بی‌واسطه (مستقیم) سخن می‌رود که با ادراک ریاضی و احتجاج کردن تنها، متفاوت است. گادامر سه دعوی سقراط را درباره معرفت چنین نقل می‌کند:

شناخت با ادراک حسی مساوی نیست، بلکه پای نفس در میان است.
شناخت همان ظن و گمان (doxa) است.
معرفت، ظن و گمان همراه با لوگوس (logos)؛ یعنی گمانی احراز شده با عقل است.

بنابراین، ثئای تتوس با لوگوس به پایان می‌رسد، اما از این روی که در تعریف آن توفیقی به دست نمی‌آید، گفت‌وگو (دیالوگ) سوفسطایی آغاز می‌شود. پیوند سیلان و دگرگونی با ثبات و ماندگاری و همان مشکل نفس که در کشاکش حیات و روح در فایدون بود، در سوفسطایی به کمک رابطه دیالکتیکی پیچیده‌ای میان این پنج ایده نیازمند به کوشش فکری و عقلی فراوان گسترش می‌یابد: ۱. موجود؛ ۲. حرکت؛ ۳. سکون؛ ۴. این‌همانی (هوهویت)؛ ۵. این‌نه‌آنی (غیریت). گادامر با سنجش این مفاهیم با مقولات منطق ماهوی هگل، بحث را پی‌می‌گیرد و بسیار گذرا از پیشینه چنین مباحثی در درازنای فلسفه‌ورزی غربیان گزارش می‌دهد.

۷. شیوه عقایدنگاری ارسطو

عقایدنگاران پس از تنوفراسئوس، به پشتیبانی گفته‌های

گادامر
در همین جا
از افلاطون‌گزارای
تن می‌زند و
به افلاطون‌سنجی
می‌پردازد.
وی نوشته‌های
ادیبانه این
شاگرد سقراط
را ارج می‌نهد،
اما یادداشت‌های
ارسطو را
به دلیل
تهی بودن آنها
از سخنان
عامه‌پسند،
بهتر و نیکوتر
از آثار استادش
می‌شمرد؛
زیرا او به انگیزه
تدریس به
دانشجویان
می‌نوشت و
استادش برای
خوانده شدن
نزد آنتیان.

ارسطو به نوشتن دست می‌زدند و از این‌رو، باید دانست که فلسفه پیش از سقراط در چارچوب فلسفه ارسطو چگونه رخ می‌نمود. ارسطو نیز مانند افلاطون به‌رغم توضیحاتش درباره پیش از سقراطیان، در پی تاریخ‌نگاری نبود، بلکه آنچه او را به این کار برمی‌انگیخت، مسائل فلسفه خودش بود. گادامر فلسفه پیش‌سقراطیان را مشکلی همیشگی برای ارسطو می‌شمرد و می‌گوید: قطعه‌های وقف پیش‌سقراطیان در سماع طبیعی و فیزیک و مابعدالطبیعه (متافیزیک) به واقع به گفت‌وگوی زنده‌ای میان افلاطون و پیشینیان او متعلق است. و تنها به پی گرفتن این گفت‌وگو می‌توان چارچوب پرسش‌های میله‌توسی و التایی و اتمیستی را خوب فهمید.



شالیرماخر

یا رساله‌گذاری او درباره ارسطو در این بخش، سنجش دیدگاه‌های این فیلسوفان نخستین را درباره مقوله‌بندی چیزهای جهان، با تفسیرهای ارسطویی یا افلاطونی از آنها دربردارد. سقراط پخته افلاطون در فیله‌بوس می‌گوید چیزها بر چهارند: نامحدود؛ حد، محدود و ذهنی که محدود می‌کند. این دعوی، با سنتی فیثاغوری در پیوند است: «نسبت نامتعین / نامتناهی با حد».

تفسیرهای لغت‌شناسانه (فیلولوژیک) هایدگر درباره آرا و واژگان آناکسیماندروس نیز در سطور این بخش پررنگ می‌نمایند. برای نمونه، واژه آرچه (arche) معنایی بیش از «آغاز» به مفهوم زمانی‌اش ندارد و از این‌رو، تفسیر آن به «مبدأ» به معنای مابعدالطبیعی که چیزی از آن سرچشمه می‌گیرد، با جهت تاریخ‌نا سازگار است. گادامر برای اثبات این مدعا، پانوشته‌های ورنریگر را در یزدان‌شناسی نخستین اندیشه‌وران یونانی به گواهی می‌آورد و سرانجام این تفسیر را می‌پذیرد که «همان‌جا که منشا چیزهای موجود است، کون و فساد (هست شدن و درگذشتن) آنها نیز واقع می‌شود».

۹. پارمنیدس و گمان‌های میرندگان

شعر پارمنیدس، نخستین مدرک اصیلی است که از پیش‌سقراطیان اکنون در دست است. سنت حماسی مانده از روزگار هومر و هسیودوس، به‌رغم صورت اسطوره‌ای و روایی‌اش، ارزش فلسفی دارد و از این‌رو، لب لباب بخش نهم از آغاز فلسفه همین شعر است. گادامر با توضیحات نیکو و ارزش‌مندی درباره شیوه و پیشینه دسترس فیلسوفان این روزگار بدین قطعه هنری - فلسفی می‌آغازد و بر پایه ویراست دیلس / کرانتس آن را چنین گزارش می‌کند:

الگوی «درآمد» این شعر، زایش خدایان هسیودوس است. «موز»ها (الاهه‌های هنر) بر هسیودوس ظاهر می‌شوند. او همچون دیگر روزها، گوسفندان خود را به دامنه کوه هلیکون به چرا برده است و آنان به وی می‌گویند رسالتش پس از این، سرودن وصف چیزهایی است که بوده‌اند و خواهند بود و وصف خاندان بزرگ ایزدان و پهلوانان.

گفتارهای فیلسوفان و شاعران درباره درآمد و پرداخت‌های ادبی ظریف آن و دیدگاه‌های عرضه شده درباره ویژگی‌های سفر و عزیمت و ورود هسیودوس، از توضیحات طفیلی گادامر در این باره به شمار می‌رود. باری اصل ماجرا چنین است: ایزدبانو دیدار کننده را به مهربانی می‌پذیرد و دست خود را به نشانه درود و اعتماد به سویش دراز می‌کند و می‌گوید: «تعلیم ایزدی همه چیز را در برخواهد گرفت؛ نه تنها حقیقت گرد شده [یعنی]

بر پایه گفتار گادامر، افلاطون و شاگردش ارسطو، سر بر دامان لوگوس نهادند و از سقراطی پیروی کردند که فایدون ظاهر شده بود. البته خاستگاه در دوره یونانی‌مآبی تغییر کرد؛ یعنی دیگر لوگوس در این دوران بنیاد نبود. گادامر هم‌چنین از تفاوت‌های این استاد و شاگرد گزارش می‌دهد و می‌گوید افلاطون رو به سوی ریاضیات داشت و ارسطو به دامن فیزیک دست می‌گشاد و در دامنه زیست‌شناسی گام می‌زد. بنابراین، ممکنات در افلاطون حذف می‌شوند؛ زیرا جایی برای جزئیات در ریاضیات نیست. گزارش‌های گادامر درباره رابطه پیچیده افلاطون و ارسطو نیز بسیار خواندنی است.

گوهر این بخش از کتاب را چنین می‌توان گمان زد که برای نمونه ارسطو در مابعدالطبیعه در بحث از نخستین تصورات درباره علت می‌گوید: طالس این موضوع را به میان آورد و نخستین اندیشه‌ورزی بود که به جای بازگویی اسطوره‌ها از گواهان بهره گرفت، اما باید فهمید که مقصود او از «علت» ماده بوده است. این شیوه تفسیر در عقایدنگاران پس از ارسطو نیز بسیار تأثیر گذارد و آن‌گاه «آب» به معنای یکی از عناصر مادی گرفته شد و بعد درباره مفهوم «امر ناکران‌مند» نزد آناکسیماندروس و سپس هوا نزد آناکسیمنس با همین روی‌داد با قلب و تحریف صورت پذیرفت.

۸. اندیشه ایونایی در سماع طبیعی ارسطو

گادامر در این بخش تأکید می‌کند که درباره موضوعات پیش‌گفته هرگاه تفاوت‌های فلسفی مهم و معناداری وجود داشته، آنها را در میان آورده، اما چنانچه تمایزی مهم در کار نبوده، درباره آن سخنی نگفته و از این‌رو، دیدگاه‌های سه متفکر ایونایی (طالس، آناکسیماندروس و آناکسیمنس) را از یک‌دیگر جدا نکرده، اما برای نمونه میان آنان و التاییان فرقی نهاده است. عقایدنگاری

هگل
و شالیرماخر،
از دید گادامر
استادانی‌اند که
زمینه تحقیق
و تفسیر
اندیشه‌های
پیش از سقراط را
فراهم آوردند.

گادامر:
درست نیست
که بگوییم
مطالعه یک متن
یا بررسی
یک سنت،
کاملاً وابسته به
ماست.

دل تزلزل ناپذیر [آن، که] گمان‌های میرندگان [را]... باید گمان‌ها را به گونه‌ای دریافت که باورپذیری و ابطال ناپذیری بدیهی آنها متبادر شود».

گادامر بر پایه مباحث فقه‌اللغوی به گره‌گشایی واژگان و عبارات این قطعه می‌پردازد، اما به هر روی روشن می‌شود که ایزدبانو می‌خواهد نه تنها به تعلیم حقیقت، که به آموزش گمان‌های تهی از حقیقت بپردازد. پس مشکل نه تنها به حقیقت، بلکه به شمار گمان‌ها مربوط است؛ موضوعی که با واسطه ارسطو نیز آن را تأیید می‌کند. او می‌گوید پارمنیدس می‌خواهد یگانگی حقیقت را بپذیرد و وجود حرکت و سیوروت را انکار کند،

اما بعد زیر فشار حقیقت تجربی تسلیم می‌شود و عالم را با همه چندگانگی و تعددش در عین سیوروت توصیف می‌کند. از دید گادامر این تفسیر، بسیار خام و ساده‌لوحانه است. مشکل نظری در این باره چنین است: «جدایی ناپذیری صدق اندیشه منطقی از تجربه و محتمل‌نمایی آن»؛ یعنی انسان دارای این توان است که ببیند و بر اوضاع و احوال چیره شود و به انبوهی از امکانات، برای درآمدن به خاطرش راه دهد: «راز پذیرندگی آدمی». انسان امکانات را می‌پذیرد و همچون موجودی فانی به جای توانمندی در دانستن حقیقت یگانه، امکانات متعدد را تشخیص می‌دهد. از دید گادامر، انفکاک ناپذیری حقیقت واحد از تعدد گمان‌ها از زبان ایزدبانو، در همین چند مصرع پارمنیدس نهفته است. وی برای اثبات این تفسیر، به صدر و ذیل شعر و رد و قبول دیگر دیدگاه‌ها در این باره می‌پردازد و سرانجام فصلی می‌گشاید تا در آن به توضیح هستی در اندیشه پارمنیدس و شعر شصت مصرعی او بپردازد: «بخش دهم».

۱۰. پارمنیدس و هستی

گره‌گشایی‌هایی لغوی گادامر در درآمد شعر، گره از کار فروبسته این شعر می‌گشاید؛ زیرا بر پایه آن سخنان، هدف شاعر تنها حقیقت نیست، بلکه گمان‌های میرندگان را نیز در برمی‌گیرد. این گمان‌ها که در سراسر منظومه خود می‌نمایند، نه تنها از ویژگی‌های انسان، که نشانه برتری اویند؛ یعنی طرح مسائل و افتتاح باب امکان‌های گوناگون، از امتیازهای آدمی به شمار می‌رود. برای نمونه، گنجایی او در پذیرش راست و دروغ؛ چه در اراده برای دانستن و چه در «هم‌بودی» با دیگر هم‌نوعانش، از ویژگی‌های وی است.

پارمنیدس، گمان‌ها (doxai) را تنها به صیغه جمع به کار می‌گیرد؛ یعنی صیغه مفرد این واژه هرگز در شعر وی نیامده است.



ارسطو

بنابراین، نباید گمان زد که سراسر شعر تعلیمی او درباره گمان (doxa) است؛ زیرا این گفته از فلسفه افلاطون تأثیر می‌پذیرد، نه فلسفه الثایی. افلاطون در ثنای تتوس، شناخت را مفهوم‌های logos و doxa و aesthesis تعریف می‌کند.

گادامر از مباحثه‌اش با هایدگر درباره پاره سوم این منظومه نیز خبر می‌دهد و می‌گوید که او با دیدگاه من درباره معنای روشن شعر مخالف بود و می‌گفت: محور گفتار پارمنیدس، این‌همانی (to auto) است. چنین چیزی از دید هایدگر در این معنا به کار می‌رفت که پارمنیدس از هر شیوه نگرش مابعدالطبیعی درمی‌گذرد و بدین شیوه پیشاپیش نظری به میان می‌آورد که بعدها در فلسفه غرب به روشی مابعدالطبیعی تفسیر می‌شود و تنها در فلسفه او (هایدگر) در جایگاه شایسته‌اش می‌نشیند. البته به گزارش گادامر، وی در آخرین نوشته‌هایش خطای این نظر را دریافت و اقرار کرد که این‌همانی گفتار پارمنیدس با فلسفه هایدگری، دفاع‌پذیر نیست.

گادامر سپس به تحلیل‌های فیلولوژیک خود درباره این منظومه سرگرم می‌شود و با نقل تصویرها، استعاره‌ها و شرح واژگان آن، سخنش را درباره هستی در دیدگاه پارمنیدس چنین به پایان می‌برد: تجربه آدمی از هست و نیست، او را در عمل تهی می‌کند و این خود باز به تلویح کنایه‌ای در بردارد به اینکه همه چیز در گذر و بیهوده است. پریدن رنگ (کم‌رنگ شدن چیزها)، به نیکی بر گذرایی زمان و بیهودگی همه چیز دلالت دارد. شاعر می‌خواهد با اشاره به ضعیف شدن رنگ چیزها، از اضطراب میرندگان آگاهی دهد و بگوید: «همه کائنات سرانجام طعمه ناپایداری و گذرندگی می‌شوند و هر چیزی به دنیا بیاید، سرانجام راه مرگ را باید در پیش گیرد، اما ایزد بانو به این معنا بهتر از میرندگان آگاه است.»

پی‌نوشت‌ها

- * دانشجوی کارشناسی ارشد دین‌شناسی در دانشگاه ادیان و مذاهب. mahdi.ferdowsi@gmail.com
- 1. Being and Time.
- 2. اشلایرماخر (Schleiermacher) را «شلایرماخر» نیز نوشته‌اند، اما کتاب‌گزار از مترجم ریزبین و موی‌شکاف کتاب، پیروی کرده است.
- 3. Apeiron.
- 4. ترجمه فارسی این شعر در شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان آمده است. به نقل از، پانوش کتاب، ص ۱۳۵.

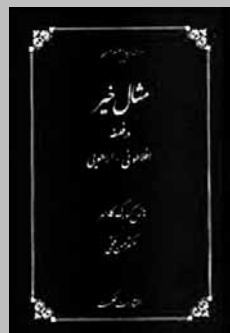
●
گادامر، درس خود را درباره دیدگاه‌های فیلسوفان پیش از سقراط، نه از طالس یا هومر و زبان یونانی دو سده پیش از مسیح، بلکه از افلاطون و ارسطو می‌آغازد و یگانه راه فلسفی را برای تفسیر اندیشه‌های آنان، همین شیوه می‌داند و گرنه، کارش به تاریخ بنیادی و حذف فلسفه خواهد انجامید.

در نگاه نخست شاید این امر بدیهی به نظر آید که شناخت فیلسوفان غرب، از طریق خواندن آثار آنها به زبان اصلی، و یا ترجمه آثارشان به زبان دوم یا سوم صورت می‌پذیرد. به لحاظ منطقی می‌توان گفت که خواندن آثار فیلسوفان به زبان اصلی از اولویت خاصی برخوردار است. زیرا در این حالت ما با متن اصلی فیلسوف درگیر می‌شویم. اما وضعیت ما در مواجهه با ترجمه این آثار به زبان دوم و سوم چگونه است؟ دیدگاه‌ها و نظرات اساتید فلسفه در ایران را درباره این موضوع می‌توان به صورت یک طیف مشخص کرد: در یک سو اساتیدی قرار دارند که تنها ترجمه فارسی متن اصلی را می‌پذیرند (متن اصلی می‌تواند به زبان یونانی، لاتین، آلمانی، فرانسه، انگلیسی و غیره باشد). این اساتید برحسب پیش فرض‌های پیشینی و تجربه‌های پسینی خود این استدلال را مطرح می‌سازند که ترجمه‌های فارسی از زبان دوم، ممکن است خواننده را از فهم اصل موضوع بسیار دور کند. زیرا در این مورد خاص، متونی که از آلمانی به انگلیسی ترجمه شده‌اند، از دقت و کیفیت بسیار پایینی برخوردارند. چکیده استدلال این گروه آن است که عدم ترجمه یک کتاب از زبان دوم بهتر از این است که این کتاب بد ترجمه شود. در سوی دیگر اساتیدی قرار دارند که بر این عقیده‌اند که ترجمه از متن اصلی اولویت دارد، اما ترجمه از زبان دوم نیز ضرورت دارد، حتی اگر ترجمه دوم از زبان اصلی دارای اشکالاتی باشد. زیرا زبان و فرهنگ فلسفه نمی‌تواند متوقف باقی بماند. چکیده استدلال این گروه آن است که ترجمه یک کتاب از زبان دوم، حتی اگر از کیفیت مناسبی برخوردار نباشد، بهتر از عدم ترجمه آن است. در این طیف نظرات دیگری را نیز می‌توان یافت. نگارنده بر این عقیده است که ترجمه از زبان دوم تنها بنا به یک شرط مقبول است، و آن این است که ترجمه دوم از کیفیت بسیار خوبی برخوردار باشد. از آنجایی که نگارنده در این مقاله درصدد است به نقد و بررسی ترجمه انگلیسی و فارسی کتاب مثال خیر در فلسفه افلاطونی - (ارسطویی)، (*The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*) نوشته گادامر، با ترجمه انگلیسی کریستوفر اسمیت و ترجمه فارسی دکتر حسن فتحی بپردازد، بحث درباره این موضوع را به ترجمه فارسی از زبان دوم که در این جا انگلیسی است و متن مرجع مترجم انگلیسی هم متن آلمانی است محدود می‌کند. پرسش این است که آیا ترجمه‌های انگلیسی که از متون آلمانی در حوزه فلسفه صورت گرفته‌اند، از کیفیت مناسبی برخوردارند؟ گمان نمی‌کنم که بتوان پاسخی قطعی به این پرسش داد. ترجمه‌های انگلیسی بسیاری را می‌توان به عنوان شاهد ذکر کرد که از کیفیت نامناسبی برخوردارند. منظور نگارنده از «کیفیت» این است که این متون فاقد دقت، وضوح و انسجام می‌باشند. به عنوان نمونه، ترجمه انگلیسی جان مک کواری از متن آلمانی هستی و زمان را می‌توان فاجعه نامید. به عنوان نمونه دیگر، ترجمه انگلیسی گیبسون از کتاب ایده‌های هوسرل بسیار ضعیف و

نگاهی انتقادی به کتاب

مثال خیر گادامر

محسن نریمانی*



مثال خیر در فلسفه
افلاطونی - ارسطویی،
هانس گئورک گادامر،
ترجمه حسن فتحی،
تهران: انتشارات
حکمت، چ ۱، ۱۳۸۲.

فائد دقت است (مثلاً مترجم انگلیسی، سه اصطلاح آلمانی *Erleben*، *Erfahrung*، *Erlebnis* را *experience* ترجمه کرده است، در حالی که این سه اصطلاح نزد هوسرل کاملاً متفاوتند)، اما ترجمه انگلیسی کرستن از همین کتاب از دقت بسیار بیشتری برخوردار است. پس پاسخ ما می‌تواند این باشد که برخی از ترجمه‌های انگلیسی که از متون آلمانی در حوزه فلسفه صورت گرفته اند از کیفیت مناسبی برخوردارند. نگارنده بر همین اساس درصدد است تا در این مقاله به نقد و بررسی ترجمه فارسی و انگلیسی کتاب آلمانی بپردازد تا از این رهگذر بدین پرسشها پاسخ دهد که:

۱. ترجمه انگلیسی اسمیت از متن آلمانی از کیفیت مناسب برخوردار است یا خیر؟

۲. ترجمه فارسی متن انگلیسی اسمیت از کیفیت مناسب برخوردار است یا خیر؟

اما نگارنده پیش از نقد ترجمه این کتاب، به توصیف روش گادامر برای بررسی آثار افلاطون و ارسطو می‌پردازد.

الف. نگاهی اجمالی به روش گادامر در این کتاب

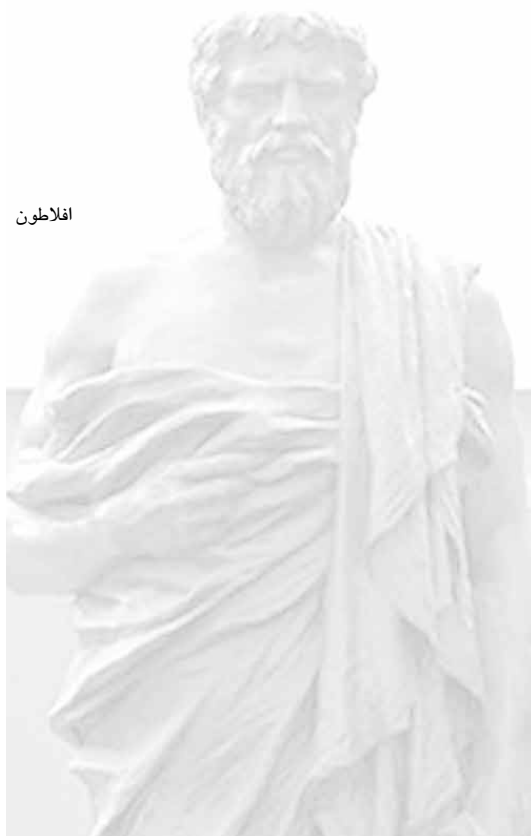
در ابتدا ممکن است خواننده این پرسش را مطرح کند که: چرا باید به بررسی این کتاب بپردازیم و از چه لحاظ این کتاب از اهمیت برخوردار است؟ به این پرسش می‌توان این‌گونه پاسخ داد:

۱. این کتاب نمونه روشنی از فنون هرمنوتیکی یا تفسیری گادامر را در اختیار ما قرار می‌دهد.

۲. تفسیرها و بینش‌های بارزشی را درباره فلسفه افلاطون و ارسطو برای ما مهیا می‌کند.

۳. از آنجایی که گادامر به رابطه میان نظر، عمل و خیر می‌پردازد، ما را با بُعد اخلاقی اندیشه خویش آشنا می‌سازد. پرسش دیگری که در این جا بیان آن حائز اهمیت می‌باشد، این است که گادامر برای بررسی کتاب‌های افلاطون و ارسطو که به اخلاق مربوط می‌شوند از چه روشی استفاده می‌کند؟ به طور خلاصه می‌توان گفت: هرمنوتیک فلسفی.

با توجه به کتاب حاضر می‌توان گفت که به نظر گادامر، این روش دارای دو اصل است.^۱ نخستین اصل این است که در هر مورد، متن تفسیر شده باید به دقت مورد بررسی قرار گیرد. این بررسی و توجه در این جا بسیار مهم است. زیرا هر کوششی برای فهم سخنان افلاطون و ارسطو به ناگزیر با این مسئله مواجه می‌شود که متون برجامانده از این دو فیلسوف ناهمسان اند؛ به عبارت دیگر، ما از افلاطون محاوراتی خیال‌انگیز و از ارسطو ترکیبی از رسالات و یادداشت‌های درسی را در اختیار داریم. حتی تفاوت‌های میان متون بر جا مانده از ارسطو را بایستی به دقت مد نظر داشت. به عنوان نمونه، گادامر خاطرنشان می‌کند که اخلاق کبیر را به دلیل اینکه دارای قالب یادداشت‌های درسی است، یا شاید حتی یادداشت‌های کلاسی کس دیگری است، نمی‌توان با انتظارات منطقی و تألیفی‌ای که در خصوص دیگر



افلاطون

هر کوششی
برای فهم
سخنان افلاطون
و ارسطو
به ناگزیر با این
مسئله مواجه
می‌شود که
متون برجامانده از
این دو فیلسوف
ناهمسان اند؛
به عبارت دیگر،
ما از افلاطون
محاوراتی
خیال‌انگیز و از
ارسطو ترکیبی
از رسالات و
یادداشت‌های
درسی را
در اختیار
داریم.

رساله‌های اخلاقی مطرح است قرائت کرد، زیرا این یادداشت‌ها، از آن جا که یادداشت هستند، به مطالبی وابسته‌اند که ارسطو در درس‌های خویش گفته است تا آنها را تکمیل کند. اما آن چه در میان تفاوت‌های مربوط به متن بیشترین اهمیت را دارد، عبارت است از تفاوت میان شیوه بیان اسطوره‌ای و استعاره‌ای افلاطون و مفهوم‌پردازی‌های محتاطانه ارسطو از پدیدارهای طبیعی از یک سو، و از پدیدارهای زندگی عملی ما از سوی دیگر. دقیقاً قصور در ملاحظه این تفاوت است که باعث شده ما به خطا آن چه را که افلاطون در محاورات می‌گوید به عنوان گزاره‌هایی در نظر بگیریم و آن گاه اینها را با گزاره‌های اظهار شده از سوی ارسطو که همسان انگاشته‌ایم، مقایسه کنیم. همان‌طور که گادامر خاطرنشان می‌سازد، هر کسی آنچه را که در گزاره‌هایی ثبت شده - فی المثل، در صورت جلسه یک دادگاه منعکس می‌شود دیده باشد - بی‌درنگ خواهد فهمید که وقتی سخن کسی را به عنوان یک گزاره در نظر می‌گیریم، به احتمال زیاد منظور واقعی او را مهم‌تر می‌گردانیم، نه اینکه روشن تر سازیم. سوءتفسیر در این جا گریزناپذیر خواهد بود. به نظر گادامر، تأسف‌آورترین نتیجه این‌گونه مقایسه افلاطون و ارسطو این بوده است که دو متفکر را نه تنها با یکدیگر، بلکه با خودشان نیز در تعارض ببینیم. کسانی بر این عقیده‌اند که هر دو متفکر نسبت به مواضع پیشین خویش تحول یافته اند و از این رو، مواضع قبلی خویش را پس گرفته‌اند و آنها این عقیده را با مقابله گزاره‌هایی از آثار متأخر افلاطون و ارسطو با



افلاطون

گزاره‌هایی از آثار متقدم آنها تأیید کرده‌اند. از نظر گادامر، در این جا باید خطایی نهفته باشد. اول اینکه پیش از عصر جدید هیچ کس به فکر قرار دادن این متفکران در برابر یکدیگر نیفتاده است. دوم اینکه در روایات قدیم هیچ گزارشی از چنین تبدیلی در دیدگاه‌های هیچ یک از این دو فیلسوف نقل نشده است. گادامر می‌گوید به همین دلیل بسیار بجاست که بگوییم آنها، در رسیدن به یک چیز، با خود و با یکدیگر سازگار بوده‌اند، اگر چه در این راه به دو شیوه کاملاً متفاوت سخن گفته‌اند. بنابراین وظیفه ما این است که ببینیم این چیز یکسان چیست و آن را بدان‌گونه که در آثار متفاوت افلاطون و ارسطو آشکار می‌شود نشان دهیم.

اما فقط بی‌توجهی به تفاوت متنی نیست که سبب پیدایش کج فهمی‌ای می‌شود که افلاطون و ارسطو را به جان یکدیگر می‌اندازد. این کج فهمی همچنین از آنجا نشأت می‌گیرد که مفسران نمی‌توانند مناسبت آنچه را که در هر موردی اظهار می‌شود، مشخص کنند. با همین نکته به دومین اصل هرمنوتیکی می‌رسیم که در این کتاب سرمشق‌وار اجرا شده است. مسئله اساسی تحویل هر نوع سخنی به دسته‌ای از گزاره‌ها این است که زمینه یا بستر سخن، که به تنهایی معنای سخن را به آن می‌دهد، در اثر این کار از دیده پنهان می‌گردد. طبیعی است که در هر متن مکتوبی با این مسئله روبه‌رو باشیم: برای اینکه بدانیم چه سخنی گفته شده است، لازم است تشخیص دهیم که این سخن در پاسخ به چه چیزی بر زبان آمده است، و در اکثر موارد این قسمت را متون مکتوب آشکارا بیان نمی‌کنند. گویی آنها به صورت منتخبات به دست ما رسیده‌اند، اگر چه چنین می‌نماید که خود به خود کامل هستند. از این رو کسی که می‌خواهد این متون را بفهمد بایستی آنها را به بسترشان بازگرداند. به دیگر سخن، بایستی اولویت را به پرسشی دهد که پاسخ به آن در ضمن متن آمده است؛ دقیقاً آنچه که بر زبان نمی‌آید و پیش فرض ضمنی متن است،

بایستی بر صحنه آورده شود. بدین گونه است که گادامر به جای اینکه گزاره‌ها را از طریق منطق قضیه‌ای بیازماید، از منطق پرسش و پاسخ استفاده می‌کند.

گادامر این اصل تفسیری را به چندین نحو به کار می‌برد. از سوی دیگر، او غالباً آن چیزهایی را به حساب می‌آورد که دقیقاً به واسطه نگفتن، یعنی به تعبیر خود او، معانی غیرمستقیم یا منفی قصد می‌شوند. الگویی که در این جا وجود دارد، هجو است و گادامر نمونه‌های زیادی از آن را در جمهوری می‌یابد؛ پیشنهادهای غیر عملی و بی‌جهتی را که افلاطون در آنجا می‌آورد، فقط می‌توان به عنوان وارون‌های هجوی گمراهی‌های زندگی سیاسی در آن روزگار تفسیر کرد. یعنی آنها را فقط «برعکس» می‌توان فهمید. اما به بیان کلی تر، به نظر او لازم است هر سخنی را که از قلم افلاطون و ارسطو می‌تراود، به مثابه پاسخی بنگریم که به سؤالی خاص داده می‌شود. اگر بخواهیم سخن آنها را بفهمیم، بایستی از این سؤال پرده برداریم و آن را مشخص سازیم.

معلوم می‌شود که افلاطون و ارسطو درصدد پاسخ‌گویی به سؤالاتی هستند که نحوه طرح آنها تا حدودی متفاوت است و همین نکته را بایستی علت اصلی تفاوت‌های ظاهری مشهود در تفکر آنها بدانیم. اگر چه گادامر این فقره را به صراحت ذکر نمی‌کند، ارسطو در مابعدالطبیعه، آلفا ۶، نشانه روشنی در اختیار ما قرار می‌دهد، آن جا که می‌گوید افلاطون اهتمام سقراط به حقایق ثابت اخلاقی را به کل عرصه طبیعت تعمیم داد. به نظر گادامر، افلاطون در کل آثار خویش درصدد پاسخ‌گویی به فروپاشی اخلاقی تقریباً کامل جامعه اش و فنون خطایی سوفسطایی مقارن با آن است که هر گونه استدلال اخلاقی واقعی را آشفته می‌سازد و به جای آن عقلانیت بخشی‌های کم و بیش مبدل به هوی و هوس را و اراده عنان گسیخته به سوی قدرت را قرار می‌دهد. این ظهور سفسطه زمینه تفکر او است. به همین دلیل افلاطون به ریاضیات روی می‌آورد، زیرا او در آنجا گونه‌ای از استدلال را سراغ دارد که از آسیب ناپذیری بدیهی در برابر نیرنگ‌های سفسطی برخوردار است و در ساختارش بایستی شبیه استدلال تزلزل ناپذیری باشد که سقراط به واسطه آن به آنچه که حق می‌دانست پایبند می‌ماند. از سوی دیگر، ارسطو درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های نظری است، زیرا آنچه او را به تفکر وامی‌دارد حیرت است، نه بیگانگی سیاسی. از این جاست که او می‌خواهد ساختارهای مشابه اشیا را در تعدادی از قلمروها آشکار سازد، از جمله این قلمروها جهان طبیعت است، و جدای از این جهان، جهان عملی بشر. «احتیاط توصیفی» متناسب با وظیفه او ایجاب می‌کند که این قلمروها را جدا سازد، میان روش‌ها و متعلقات پژوهشی متناسب با هر کدام به دقت فرق بگذارد، و افلاطون را دقیقاً به دلیل مراعات نکردن همین تمایزها، فی‌المثل به دلیل دخالت دادن مثال هستی‌شناختی خیر در ملاحظات عملی‌ای که هیچ کاربردی ندارد، سرزنش کند. از این رو، اگر افلاطون به گونه

ای نظری بر ضدِ قصور فیثاغوریان در خصوص تمیز میان شیء محسوس و عدد معقول استدلال می کند، بدین منظور است که در تحلیل نهایی راه را بر گفتگوی سفسطی ابهام آمیز ببندد و بتواند، همانند سقراط، علی رغم نمودهایی در جهت مخالف که برخی گویندگان زیرک ممکن است با تردستی پدیدار سازند، به آن چه که اخلاقاً درست است، پایبند بماند. اما برای ارسطو زمینه ای وجود ندارد تا چنین جدایی ای را ایجاد کند، زیرا او با پرسش‌هایی مواجه است که از پدیدارهای جزئی مورد پژوهش او ناشی می شوند و در این جا نیز لازم می آید که او به انتقاد از افلاطون بپردازد. از این رو، انتقاد ارسطو از افلاطون بیش از آن مقدار که او، با توجه به پرسش‌هایی که مطرح می کرد، نمی توانست برای نتیجه گیری‌های افلاطون، به ویژه نتیجه گیری‌های مربوط به مثال جدای خیر، کاربردی پیدا کند.

حال اگر این امور را به طرز شایسته‌ای دسته بندی کنیم، به نتیجه شگفت‌انگیزی می رسیم: به نظر گادامر، سرانجام امر واحد و مشترکی وجود دارد که افلاطون و ارسطو هر دو به تبیین استادانه آن مشغول اند، اگر چه زمینه و روش این کار در خصوص این دو متفکر به یک منوال نیست. افلاطون و ارسطو هر دو به سنت واحد فلسفه لوگوس تعلق دارند. سقراط افلاطون در محاوره فایدون از تبیین‌های طبیعت گرایانه امور فاصله می گیرد و به لوگوس‌ها، یعنی روش سخن گفتن ما، روی می آورد. بر همین سیاق، ارسطو نیز پژوهش‌های خویش را بر یوس لگتای، یعنی نحوه سخن گفتن از چیزها، مبتنی می سازد. افزون بر این، افلاطون و ارسطو هر دو ایدوس را وجهه همت خویش قرار می دهند، یعنی صورتی را که به پرسش اصلی مطرح شده در گفتگوی ما از اشیا، یعنی چیستی آنها پاسخ می دهد. تردیدی نیست که افلاطون در واکنش اولیه خویش به تهدید اخلاقی سفسطایی‌گری به ریاضیات روی می آورد، اما از همان زمان نگارش فایدون، محاوره‌ای که سقراط در آن با دو فیثاغوری ریاضی‌مسلک در خصوص ایدوس (صورت‌ها) به بحث می پردازد، آشکار است که جهان را نیز بایستی به سان تجربه اخلاقی مان بفهمیم. آن گاه که سقراط، در رهیابی به سوی فرض ایدوس (صورت)، به توصیف توجه خودش به لوگوس‌ها می پردازد، تصریح می کند که در پی تبیین طبیعت بود و شیفته آناکساگوراس گردید، زیرا به نظر می رسید که او می خواهد امور طبیعی را در قالب آن چه که برای آنها بهترین است تبیین کند. بنابراین تصور می شد که عقل آناکساگوراس نقایص تبیین‌های علی طبیعت‌شناسانه محض را برطرف خواهد کرد، اگر چه این تصور فریبنده بود. از سوی دیگر، ارسطو در پاسخ‌گویی اولیه به پرسش‌های نظری با آن چه بالطبع است شروع می کند. اما در تحلیل نهایی می توان گفت ارسطو نیز در پژوهش‌های خویش درباره جهان پرسش سقراط و افلاطون را در خصوص فضیلت (آرته) و خیر بسط داده است. او می گوید طبیعت‌شناسان که فقط دو نوع تبیین در اختیار داشتند - از چه چیز [علت مادی]، و به واسطه چه چیز [علت فاعلی]

ب. نقد صوری و محتوایی:

۱. مترجم انگلیسی در مقدمه خود که درباره ترجمه این کتاب از متن آلمانی است چنین می گوید: «لازم است به خاطر داشته باشیم که متن مثال خیر، بدان گونه که ابتدا در آلمان منتشر شد، در اصل روایت بسط یافته مطالبی بود که برای مخاطبی کاملاً برگزیده نوشته شده بود. به تعبیر دیگر، زمینه آن به کلی متفاوت از زمینه ای است که انتشار این ترجمه انگلیسی دارد، ترجمه ای که امیدوارم به دست طیف وسیعی از خوانندگان برسد که از علایقی گونه‌گون برخوردارند. سعی کرده‌ام متن آلمانی را، با این مقدمه و با تعدادی پاورقی، بسط دهم، زیرا بسیاری از مطالب به دلیل این که گادامر آنها را برای مخاطبان محدود خویش بدیهی انگاشته است [در متن اصلی] نیامده است، اما ما نمی توانیم چنین کنیم.

بخشی از مواد این پاورقی‌ها حاصل سال‌ها شاگردی من در حضور پروفیسور گادامر است و بخشی نیز برگرفته از بحث‌های طولانی‌ای است که درباره فقرات متعدد متن با ایشان داشتم. این بحث‌ها باعث شدند من با روشنی تمام با این عقیده گادامر هم‌آواز باشم که هر کلمه مکتوبی، همانند خطوط یک نمایش‌نامه مکتوب، تا حدودی فقط مرکب بی‌جانی بر روی کاغذ پاره‌ای است و نیازمند آن است که با قرائت آن در ضمن محاوره زنده گردانیده شود. فقره‌هایی که ابتدا مبهم بودند و در جریان آن چه او بایستی درباره‌شان می گفت زنده شدند و روشن گشتند. تا آن جا که

برای من مقدور بود این بحث‌ها را در این جا ثبت کردم، اما این یادداشت‌ها نیز، از آنجا که ثبت شده اند، سخنی مرده هستند، و من بیم آن دارم که سلسله تفکری که آنها را برای روشن کردنش آورده‌ام، که گاه قطع شود. گادامر افزایش‌هایی را در برخی جاهای متن در اختیار من قرار داده و ابراز تمایل کرده است، آنها را در ترجمه بگنجانم؛ در آغاز و انجام این افزایش



ارسطو

die Antwort: das Eidos. Die „dialektische“ Antwort Platons, die in seinen Dialogen steckt, und die analytische Antwort des Aristoteles, die in seiner Trennung der praktischen von der theoretischen Philosophie gipfelt, rücken dadurch auf eine ungewohnte Weise zusammen. Die aristotelische Behandlung von Platons „Idee des Guten“, die in allen drei Ethiken vorliegt, ist weniger eine Kritik als eine Dokumentation der einen Sache, um die es beiden geht. Denn diese Kritik setzt, wie jede wirkliche Kritik, Gemeinsamkeit voraus. Dieser Grundsatz wird hier gegenüber der herrschenden genetisch-historischen Betrachtungsweise verteidigt.

ترجمه پیشنهادی: دانایی سقراط نسبت به جهل در مورد خیر، فلسفه مغرب زمین را با نقطه عطفی مواجه کرد که در بررسی آن چه میان افلاطون و ارسطو مشترک است، یعنی چرخش به جانب «لوگوی» یا فلسفه ایدوس، مورد پژوهش قرار می‌گیرد. پاسخ به پرسش سقراط درباره چستی شیء از این قرار است: ایدوس. پاسخ «دیالکتیکی» افلاطون که در مکالمات افلاطون نهفته است، و پاسخ تحلیلی ارسطو که در تفکیک فلسفه علمی از فلسفه نظری از سوی وی به اوج خود می‌رسد، کمتر از استناد به یک موضوع که هر دو بدان توجه دارند انتقادی است. زیرا این انتقاد همانند هر انتقاد واقعی مستلزم وجه اشتراک است. در این جا از این اصل بنیادین در برابر شیوه تأمل تکوینی – تاریخی دفاع می‌کنیم.

نقد و ارزیابی: از آن جایی که مترجم انگلیسی این قسمت را ترجمه نکرده است، متن فارسی نیز فاقد این بخش است. همان طور که اشاره شد، می‌توان این مورد را به عنوان شاهی بر این ادعا در نظر گرفت که متون زبان دوم فاقد دقت هستند.

مورد دوم:

متن آلمانی:

Gewiß konnte man schon damals an der universalen Gültigkeit dieses Schemas zweifeln, aber was Jaeger im Ausgang von der literargeschichtliche Analyse der aristotelischen „Metaphysik“ nach hinten und vorn als eine Entwicklungalinie der Abkehr von der Ideenlehre extrapolierte, hatte wenigstens Eindeutigkeit, ganz abgesehen davon, daß seine Analysen den Blick für den künstlichen Redaktionszustand des

ستاره ای قرار داده ام. هم‌چنین گادامر گه‌گاه الفاظ متن اصلی را تغییر می‌داد، و من این تغییرها را هر جا که حایز اهمیت‌اند، مد نظر قرار داده‌ام. این نکته نیز شایان ذکر است که در برخی موارد، به دلیل روشنی، خوانایی، و ملاحظات سبک شناختی، نتوانسته‌ام ترجمه تحت‌اللفظی عرضه کنم.» (ص ۴۳ و ۴۴).

به نظر نگارنده مهم‌ترین انتقادی که می‌توان در این جا مطرح کرد این است که مترجم انگلیسی دقیقاً مشخص نکرده است که ترجمه خود را از کدام متن آلمانی انجام داده است. افزون بر این، اگر چه مترجم انگلیسی می‌گوید: «گادامر افزایش‌هایی را در برخی جاهای متن در اختیار من قرار داده و ابراز تمایل کرده است آنها را در ترجمه بگنجانم؛ در آغاز و انجام این افزایش ستاره ای قرار داده‌ام»، اما منظور خود را از این عبارت که «هم‌چنین گادامر گه‌گاه الفاظ متن اصلی را تغییر می‌داد، و من این تغییرها را هر جا که حایز اهمیت‌اند مد نظر قرار داده‌ام» به هیچ وجه روشن نمی‌سازد. آیا منظور مترجم انگلیسی «از مد نظر قرار دادن» این است که این تغییرات را به همان صورت اعمال کرده است؟ اگر چنین کاری را انجام داده باشد، می‌بایست خواننده خود را دقیقاً از نحوه این تغییرات آگاه می‌گرداند، حال آنکه مترجم انگلیسی در متن هیچ سخنی از این تغییرات به میان نمی‌آورد. به عنوان مثال، نخستین موردی که در پایین به عنوان نقد ترجمه ذکر می‌شود، نشان می‌دهد که مترجم انگلیسی، در همان فصل اول که با عنوان «مسئله» در دست بررسی است، یک پاراگراف از متن آلمانی را ترجمه نکرده است. در این مورد مترجم انگلیسی هیچ نکته ای را بیان نکرده است که آیا ترجمه این پاراگراف به خاطر تغییر نظر خود گادامر و اصلاح این بخش متن بوده است یا این که خود مترجم انگلیسی آگاهانه یا ناآگاهانه آن را ترجمه نکرده است. به هر صورت، برخی از جنبه‌های شیوه ترجمه مترجم انگلیسی با ابهام جدی روبه‌رو است و از این جهت می‌توان این ترجمه را دارای یک اشکال مهم دانست.

۲. در این قسمت، نگارنده به مقایسه و تطبیق متن آلمانی، انگلیسی و فارسی می‌پردازد و در هر مورد، ترجمه پیشنهادی و ارزیابی خود را بیان می‌کند.

مورد نخست:

در همان فصل اول که با عنوان «مسئله در دست بررسی» است، مترجم انگلیسی، این پاراگراف از متن آلمانی را ترجمه نکرده است:

Das sokratische Wissen der Unwissenheit über das Gute hat in der abendländischen Philosophie eine Wendung gebracht, die in dieser Studie auf das hin untersucht wird, was Plato und Aristoteles gemeinsam ist: die Wendung zu den „Logoi“, d.h. zu der Eidos – Philosophie. Auf die sokratische Frage nach dem, was etwas ist, lautet

ترجمه انگلیسی

اسمیت

از متن آلمانی

با چند

اشکال جدی

مواجه است،

به ویژه

از آن جهت

که برخی از

تغییراتی را

که به توصیه

گادامر در

متن اصلی

وارد کرده،

مشخص ننموده

است.



افلاطون

aristotelischen Corpus öffneten. Schon damals fiel freilich an der Jaegerschen Konstruktion auf, daß seine „Urphysik“ sehr viel weniger greifbare Konturen hatte als seine „Urmetaphysik“ und in dem Zustande der überlieferten Physikbücher keine wirklich überzeugende literargeschichtliche Stütze fand.

متن انگلیسی ص ۷:

Even at that time, to be sure, one could have doubted that this construction was universally valid. But, starting from a literary-historical interpretation of Aristotle's *Metaphysics*, Jaeger extrapolated a line of development backwards and forwards in Aristotle's divergence from the doctrine of the ideas, and it could be said in his favor that his construction was at least unequivocal, not to mention the fact that his analyses exposed the artificiality in the editing of the Aristotelian corpus up to that time. Even then, of course, it was noted that Jaeger's construction yielded a "proto-physics" with far less tangible contours his "proto-metaphysics," and that the proto-physics was, if seen from the perspective of literary history, not supported convincingly, given the state in which the *Physics* books have come down to us.

متن فارسی ص ۵۵:

بی‌تردید حتی در آن زمان نیز اعتبار کلی این ساختار قابل تردید بود. اما یگر، با شروع از تفسیری ادبی - تاریخی از مابعدالطبیعهٔ ارسطو، به ترسیم خط سیر جنگ و گریز جدایی طلبانهٔ ارسطو از آموزهٔ مُثُل پرداخت، و در حمایت از او می‌توان گفت که ساختارش دست‌کم خالی از ابهام بود، صرف‌نظر از این حقیقت که تحلیل‌های او موارد تصنعی را در ویرایش آثار ارسطویی تا آن زمان آشکار کرد. البته، حتی در آن هنگام نیز ملاحظه می‌شد که ساختار یگر طبیعیات اولیه‌ای به دست می‌دهد که طرح‌هایش کمتر از «مابعدالطبیعهٔ اولیه» او شکننده هستند؛ و ملاحظه می‌شد که این طبیعیات اولیه را، اگر از منظر ادبی - تاریخی بنگریم، بر پایهٔ حالتی که کتاب‌های طبیعیات در طی آن به دست ما رسیده‌اند نمی‌توان به طور متقاعد کننده‌ای تأیید کرد.

ترجمهٔ پیشنهادی:

مسلم است که حتی در آن زمان فرد می‌توانست اعتبار

کلی این طرح را مورد تردید قرار دهد، اما آن چه یگر در آغاز تحلیل‌های ادبی - تاریخی خود از متافیزیک ارسطو از صدر تا ذیل، به عنوان مسیر تحوّل گسست [ارسطو] از آموزهٔ مُثُل استنباط نمود، حداقل از وضوح برخوردار بود، صرف نظر از اینکه تحلیل‌های وی چشم ما را به وضعیت تصنعی در ویرایش آثار ارسطو گوشود. البته حتی در آن زمان نیز در طرح یگر آشکار بود که «طبیعیات اولیه» او در نسبت با «متافیزیک اولیه» او از طرح‌های مشخص و قابل فهم بسیار کمتری برخوردار بود و در وضعیتی که کتاب‌های طبیعیات به دست ما رسیده است، مبانی ادبی - تاریخی واقعاً قانع‌کننده‌ای نیافت.

نقد و ارزیابی:

در این مورد می‌توان به دو نکته اشاره کرد. نخست اینکه در جملهٔ اول ساختار و سیاق ترجمهٔ اسمیت با متن آلمانی متفاوت است. افزون بر این، معنای جملهٔ اول نیز اندکی متفاوت از ترجمهٔ فتحی می‌باشد. دوم این که جملهٔ دوم اشتباه ترجمه شده است. زیرا مراد گادامر در این جمله این است که «طبیعیات اولیه» بسیار کمتر از مابعدالطبیعهٔ اولیه دارای طرح‌های مشخص و آشکار است. اما ترجمهٔ فتحی متضمن این معنا است که طرح‌های مربوط به طبیعیات اولیه کمتر از مابعدالطبیعهٔ اولیه شکننده هستند. همان طور که به راحتی می‌توان مشاهده کرد در این مورد، مترجم انگلیسی به درستی عبارت *greifbare* (که صفت است) را به *tangible* برگردانده است که به معنای «مشخص»، «آشکار» و «لمس» است. فتحی به اشتباه این عبارت را به معنای «شکننده» گرفته است و معنای جمله را

●
مهم‌ترین
انتقادی
که می‌توان
در این جا
 مطرح کرد
این است که
مترجم انگلیسی
دقیقاً مشخص
نکرده است
که ترجمهٔ
خود را از
کدام متن آلمانی
انجام داده
است.

کاملاً تغییر داده است. فارغ از این نکته، بی آنکه متن انگلیسی و فارسی را مقایسه کنیم، می توانیم به لحاظ مفهومی نیز این اشکال را در متن فارسی ببینیم. زیرا با کمی دقت می توان فهمید که این دو جمله زیر با هم تناقض دارند:

۱. ساختار یگر طبیعیات اولیه‌ای به دست می‌دهد که طرح‌هایش کمتر از "مابعدالطبیعه اولیه" او شکننده هستند.

۲. طبیعیات اولیه را نمی‌توان به طور متقاعد کننده‌ای تأیید کرد.

با توجه به گزاره ۱ می توان گفت که طرح‌های مربوط به طبیعیات اولیه مستحکم‌تر از مابعدالطبیعه هستند. به لحاظ تاریخی می دانیم که مابعدالطبیعه از اعتبار بسیاری برخوردار است. پس در نتیجه باید بگوییم طرح‌های مربوط به طبیعیات اولیه مورد نظر یگر مستحکم‌تر از مابعدالطبیعه است و از این رو، از اعتبار بیشتری هم برخوردار است. اما این نتیجه گیری با گزاره ۲ متناقض است.

مورد سوم:

متن آلمانی:

Wenn im Falle des Aristoteles unsere Zuversichtlichkeit, Entwicklungsphasen seines Denkens in seinen Schriften wiedererkennen zu können, weitgehend geschwunden ist, so drängt sich die Frage auf, ob es nicht bei Plato ähnlich steht und ob die herrschende historisch-genetische Betrachtung der platonischen Schriften ihrerseits überhaupt genügend fundiert ist.

متن انگلیسی ص ۸:

Now that our confidence that we can discern developmental phases in Aristotle has pretty well vanished, the question forces itself upon us whether the same thing does not hold for Plato. Is there sufficient foundation for the prevailing historical-genetic way of viewing Plato's writing?

متن فارسی ص ۵۶:

حال که اطمینان ما در خصوص مراحل تحوّل ارسطو به کلی از میان رفته است، این سؤال به گونه ای جدی مطرح می شود که آیا در خصوص افلاطون نیز جریان از همین قرار است؟ آیا مبنای کافی برای اطلاق روش متداول تاریخی - تکوینی بر رسالات افلاطون وجود دارد؟

ترجمه پیشنهادی:

اگر در مورد ارسطو اطمینان ما به اینکه بتوانیم مراحل تحول اندیشه او را در آثارش بشناسیم تا حد زیادی از بین رفته باشد، آنگاه این پرسش مطرح می شود که آیا در خصوص افلاطون همین امر صادق نیست و آیا بررسی تاریخی - تکوینی رایج در مورد آثار افلاطون به طور کلی و به قدر کافی بنیاد نهاده شده است؟

نقد و ارزیابی:

مترجم انگلیسی به دو نکته توجه نکرده است: نخست اینکه جمله آلمانی با عبارت «شرطی» و نه «خبری» آغاز می شود و دوم اینکه در متن آلمانی موضوع اصلی «مراحل تحول اندیشه ارسطو» است و نه «مراحل تحوّل ارسطو». مترجم انگلیسی واژه Denken (اندیشه) را ترجمه نکرده است.

مورد چهارم:

متن آلمانی:

In Wahrheit hat es für den modernen Leser eine geradezu absurde Aufdringlichkeit, wie der späte Plato des *Parmenides-Dialogs* seinem frühen Kritiker Aristoteles in der Kritik der Ideenlehre wahrhaft ebenbürtig erscheint.

متن انگلیسی ص ۹:

In truth it is almost absurdly obtrusive to the modern reader that the late Plato of the *Parmenides* seems every bit the equal of Aristotle in criticizing the doctrine of the ideas.

متن فارسی ص ۵۷:

در حقیقت از نظر خواننده جدید هر جزء افلاطون اخیر پارمینیدس با قسمتی از انتقادات ارسطو از نظریه مثل برابر می باشد.

ترجمه پیشنهادی:

در حقیقت این امر که چگونه آخرین افلاطون مکالمه پارمینیدس با نخستین ارسطوی منتقد که به نقد آموزه مثل می پردازد واقعاً برابر به نظر می رسد برای خواننده جدید نوعی سماجت واقعاً بی معنا است.

نقد و ارزیابی:

در این مورد، با کمی اغماض می توان ترجمه انگلیسی را درست دانست. اما ترجمه فارسی دارای اشکال است، زیرا فتحی عبارت *it is almost absurdly obtrusive* را ترجمه نکرده است و به همین دلیل معنای جمله را کاملاً تغییر داده است زیرا با توجه به ترجمه فتحی باید بگوییم که از نظر خواننده جدید «هر جزء افلاطون اخیر پارمینیدس با قسمتی از انتقادات ارسطو از نظریه مثل برابر می باشد» در حالی که

Aristotle's phronesis. In treating phronesis, Aristotle explicitly distinguishes practical knowledge from both theoretical and technical knowledge. He characterizes it as a different kind of knowing (allos eidos gnoseos) (EN 1141b33, 1142a30; EE 1246b36). The virtue of practical knowledge, of phronesis, appears as the epitome of everything that Socrates' exemplary life displays. The picture of Socrates that Plato draws in the *Apology* also shows him to be removed from any merely "theoretical" concern.

متن فارسی ص ۸۹ و ۹۰:

اگر تحلیل‌های روشن‌گر ارسطو از حالات شناختن (هکسیس تو آلتوتوین) (اخلاق نیکوماسی، کتاب ۴) را، و به ویژه تمایز گذاشتن او میان معرفت فنی و عملی را، در راستای این بصیرت لحاظ کنیم، به نتیجه چندان شگفتی نمی‌رسیم: ملاحظه می‌کنیم که تا چه اندازه معرفت خیر که سقراط در جستجویش بود به فرونسیس [حکمت عملی] ارسطو نزدیک است. ارسطو، در بررسی فرونسیس، به صراحت میان معرفت عملی و هر دو معرفت نظری و فنی فرق می‌گذارد. او فرونسیس را به عنوان نوع متفاوتی از شناختن (آلو ایدوس گئوسئوس) توصیف می‌کند (اخلاق نیکوماخوس ۳۰a1142، 33b1141). اخلاق ائودموسی ۳۶b1246. به نظر می‌آید فضیلت معرفت عملی، یعنی فضیلت فرونسیس، لب هر آن چیزی باشد که حیات الگویی سقراط به منصه ظهور می‌گذارد. تصویر سقراط در دفاعیه افلاطون نشان می‌دهد که او به هیچ وجه فقط به امور «نظری» مشغول نبوده است.

ترجمه پیشنهادی: اگر به تحلیل‌های روشن‌گری که ارسطو در کتاب ۶ اخلاق نیکوماخوس درباره شیوه‌های دانایی و به ویژه درباره تمایز شناخت فنی و عملی ارائه کرده است در راستای این شناخت به کار ببریم، آنگاه نزدیکی شناخت خیر که سقراط در جستجویش بود به فرونسیس ارسطو آشکار می‌شود، اگر چه این نزدیکی در نهایت اصلاً غیرمنتظره نیست. در آن جا ارسطو صراحتاً شناخت عملی را هم از شناخت نظری و هم از شناخت فنی متمایز می‌کند و آن را به عنوان نوع متفاوتی از شناخت به شمار می‌آورد. فضیلت شناخت عملی، [یعنی] فرونسیس، همچون مظهر چیزی به نظر می‌آید که حیات سقراط آن را تجربه کرده است. حتی تصویری که افلاطون در رساله دفاعیه از سقراط ترسیم می‌کند نشان می‌دهد که او از هر علاقه صرفاً نظری به دور بوده است.

نقد و ارزیابی:

۱. در متن انگلیسی و فارسی به کتاب ۴ اخلاق نیکوماس

معنای عبارت فوق این است که برای خواننده جدید این پرسش که «آیا آخرین افلاطون مکالمه پارمنیدس با نخستین ارسطوی منتقد که به نقد آموزه مثل می‌پردازد واقعاً برابر به نظر می‌رسد، نوعی سماجت بی‌معنا است.» از سوی دیگر، حتی اگر ترجمه فتنی را درست بدانیم (که اصلاً این‌گونه نیست) ترجمه فتنی به لحاظ مفهومی حاوی یک اشکال است، یعنی اینکه اگر به جمله فارسی، فارغ از اینکه این ترجمه درست است یا خیر، توجه کنیم این پرسش مطرح می‌شود که از نظر خواننده جدید چه کسی با «افلاطون اخیر پارمنیدس» برابر می‌باشد؟ پاسخ فتنی این است: «قسمتی از انتقادات ارسطو!» روشن است که وقتی می‌پرسیم افلاطون با چه کسی برابر می‌باشد نمی‌توانیم بگوییم انتقادات ارسطو، بلکه باید بگوییم خود ارسطو.

مورد پنجم:

متن آلمانی:

Wendet man die leichtvollen Analysen, die Aristoteles im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* über die Weisen des Wissendseins und insbesondere über den Unterschied des ‚technischen‘ und des ‚praktischen‘ Wissens gegeben hat, auf diese Erkenntnis an, so ergibt sich eine – am Ende gar nicht einmal überraschende – Nähe des von Sokrates gesuchten Wissens des Guten zur aristotelischen ‚Phronesis‘. Praktisches Wissen wird dort von Aristotles ausdrücklich sowohl vom theoretischen wie vom technischen Wissen unterscheiden und als eine andere Art von Wissen bezeichnen. Die Tugend des praktischen Wissens, die Phronesis, erscheint wie ein Inbegriff dessen, was das Leben des Sokrates vorgelebt hat. Auch das Bild, das Plato in der *Apologie* von Sokrates zeichnet, zeigt ihn von allem bloß theoretischen Interesse weit entfernt.

متن انگلیسی ص ۳۳:

If one brings Aristotle's illuminating analyses of the modes of knowing (hexeis tou aletheuein) (EN, book 4) to bear on this insight, and in particular his differentiation between technical and practical knowledge, the end result is not even surprising: we see how close the knowledge of the good sought by Socrates is to

shares with Plato even when he critically separates himself from him.

متن فارسی ص ۹۰ و ۹۱:

در این جا سقراط به صورت چهره اسطوره‌ای در می آید که در وجودش معرفت خیر سرانجام با معرفت حق و معرفت موجود، گویی در یک عالی‌ترین ثوریا [نظر] پیوند می خورد. در این جاست که کار ما شروع می شود: و آن بالا بردن این وحدت اسطوره‌ای معرفت خیر، حق، و واقعی به سطح تفکر مفهومی، و در ضمن این کار، قابل درک ساختن آن چیزی است که ارسطو حتی آنگاه که خودش را نقادانه از افلاطون کنار می کشد با او سهیم است.

ترجمه پیشنهادی:

در این جا سقراط تبدیل به چهره ای اسطوره ای می شود که شناخت خیر در نهایت با شناخت امر حقیقی و شناخت وجود مثلا در والاترین ثوریا ادغام می شوند. وظایف ما از همین جا استنتاج می شود. ضروری است که این وحدت اسطوره‌ای را در سطح مفاهیم به کار گیریم و بدین ترتیب چیزی را آشکار سازیم که ارسطو با افلاطون سهیم است، حتی اگر ارسطو نقادانه خود را از افلاطون مجزا کند.

نقد و ارزیابی:

۱. فتحی عبارت knowledge of the true and knowledge of being را "معرفت حق و معرفت موجود" ترجمه کرده است، در حالی که این عبارت به معنای شناخت امر حقیقی و شناخت وجود است.

۲. مترجم انگلیسی عبارت knowledge of the good, the true, and the real را در جمله فوق افزوده است و چنین عبارتی در متن آلمانی وجود ندارد. با توجه به این مورد می توان گفت ترجمه انگلیسی دقیق نیست.

مورد هفتم:

متن آلمانی:

Es ist bezeichnend, daß Plato selber den Wissenunterschied zwischen dem Wissen des Guten und allem übrigen Wissen, den er in den sokratischen Dialogen mit überlegener Aporetik herausarbeitet, stets nur in negativer Form markiert hat.

متن انگلیسی ص ۳۴:

It is characteristic and significant that Plato himself consistently delimits knowledge of the good from all other knowledge only in a negative way. In the Socratic dialogues he elaborates the difference by sovereignly reducing the discussion to an aporia.

اشاره می‌شود در حالی که در متن اصلی، کتاب ۶ اخلاق نیکوماخوس مورد اشاره قرار گرفته است.

۲. عبارت überraschende (غیر منتظره) صفت "نزدیکی" است و نه صفت "نتیجه"، آن چنان که مترجم انگلیسی تصور کرده است. ۳. مترجم انگلیسی به جای عبارت dort (آنجا)، عبارت In treating phronesis را آورده است، در حالی که این افزوده مترجم انگلیسی است و باعث اشتباه مترجم فارسی نیز شده است زیرا فتحی در جمله بعد، به جای اینکه به جای at معرفت عملی یا شناخت عملی را بیاورد، اصطلاح فرونسیس را آورده است.

۴. در عبارت The virtue of practical knowl- edge, of phronesis اصطلاح virtue (فضیلت) را از آن phronesis دانسته است، در حالی که در متن آلمانی اصطلاح die Tugend (فضیلت) از آن die Phronesis نیست.

۵. ترجمه فارسی جمله آخر دقیق نیست. فتحی جمله را بدین گونه ترجمه کرده است: «تصویر سقراط در دفاعیه افلاطون نشان می دهد که او به هیچ وجه فقط به امور «نظری» مشغول نبوده است.» در حالی که ترجمه دقیق جمله فوق این است: «حتی تصویری که افلاطون در رساله دفاعیه از سقراط ترسیم می کند نشان می دهد که او از هر علاقه صرفاً نظری به دور بوده است.»

مورد ششم:

متن آلمانی:

Sokrates wird hier zu einer mythischen Figur, in der das Wissen des Guten am Ende mit dem Wissen des Wahren und des Seins wie in einer höchsten ‚Theoria‘ zusammenfällt. Von da aus leitet sich unsere Aufgabe ab. Es gilt diese mythische Einheit auf die Ebene der Begriffe zu beziehen und dadurch verständlich zu machen, was Aristoteles mit Plato teilt, auch wenn er sich kritisch gegen ihn abgrenzt.

متن انگلیسی ص ۳۴:

Here Socrates becomes a mythical figure in whom knowledge of the good ultimately coalesces with knowledge of the true and knowledge of being in highest theoria as it were. Our task originates here: it is to raise this mythical unity of knowledge of the good, the true, and the real to the level of conceptual thinking, and in so doing, to make comprehensible what Aristotle

به نظر گادامر، تأسف آورترین نتیجه این گونه مقایسه افلاطون و ارسطو این بوده است که دو متفکر را نه تنها با یکدیگر، بلکه با خودشان نیز در تعارض ببینیم. کسانی بر این عقیده‌اند که هر دو متفکر نسبت به مواضع پیشین خویش تحول یافته‌اند و از این رو، مواضع قبلی خویش را پس گرفته‌اند و آنها این عقیده را با مقابله گزاره‌هایی از آثار متأخر افلاطون و ارسطو با گزاره‌هایی از آثار متقدم آنها تأیید کرده‌اند.

متن فارسی ص ۹۱: افلاطون با مطرح کردن مُثُل و دیالکتیک تأسیس کرد.

ترجمه پیشنهادی:

اگر شخص، ارسطو را با آموزه‌های متقدم یا متأخر متفکران یونانی مقایسه کند نمی‌تواند تردید کند که ارسطو در مجموع باید جزو فلسفه ایدوس به شمار آید، فلسفه‌ای که افلاطون آن را از طریق تعلیم مُثُل و دیالکتیک استوار ساخته بود.

این نکته مشخص کننده و حایز اهمیت است که خود افلاطون پیوسته میان معرفت خیر و هر گونه معرفت دیگری فقط به گونه‌ای سلبی فرق می‌گذارد. او در محاورات سقراطی این فرق را با تحویل مقتدرانه بحث به مسئله‌ای لاینحل به گونه‌ای استادانه نشان می‌دهد.

ترجمه پیشنهادی:

این امر مشخص است که خود افلاطون تمایز معرفتی میان شناخت امر خیر و هر شناخت دیگر را، تمایزی که افلاطون آن را در محاورات سقراطی با مسئله‌شناسی استادانه آشکار می‌سازد، همواره تنها به شیوه سلبی مشخص می‌کند.

نقد و ارزیابی:

مترجم انگلیسی اصطلاح Wissen را در Wissen- unterschied ترجمه نکرده است.

مورد هشتم

متن آلمانی

Wenn man Aristoteles mit früheren oder späteren Lehren griechischer Denker vergleicht, kann man nicht zweifeln, daß er alles in allem zu der Eidos-Philosophie gerechnet werden muß, die Plato durch die Einführung der Ideen und der Dialektik begründet hat.

متن انگلیسی ص ۱۴:

If one compares Aristotle with the teachings of earlier or later Greek thinker, on cannot doubt that all in all he must be counted as part of the eidos (form) philosophy that Plato established by introducing the ideas and dialectic.

متن فارسی ص ۶۴:

اگر کسی ارسطو را با تعلیم اندیشمندان متقدم یا متأخر یونان مقایسه کند، تردیدی برایش باقی نمی‌ماند که سرتاسر فلسفه او را بایستی جزو فلسفه ایدوس (صورت) به حساب آورد، فلسفه‌ای که

نقد و ارزیابی:
۱. مترجم انگلیسی به اشتباه صفت früheren oder späteren Lehren است برای Greek thin-ker به کار برده است. به عبارت دیگر، ترجمه فارسی این عبارت این نیست که: «اگر کسی ارسطو را با تعلیم اندیشمندان متقدم یا متخر یونان مقایسه کند»، بلکه چنین است: اگر شخص، ارسطو را با آموزه‌های متقدم یا متأخر متفکران یونانی مقایسه کند.
۲. فتحی در ترجمه خود اصطلاح «فلسفه» را در عبارت «سرتاسر فلسفه» او را بایستی جزو فلسفه ایدوس (صورت) به حساب آورد» از خود افزوده است و این اصطلاح در متن آلمانی و انگلیسی وجود ندارد.

نتیجه گیری:

نگارنده در ابتدای مقاله این پرسش را مطرح کرد که آیا ۱. ترجمه انگلیسی اسمیت از متن آلمانی از کیفیت مناسب برخوردار است یا خیر؟
۲. آیا ترجمه فارسی متن انگلیسی اسمیت از کیفیت مناسب برخوردار است یا خیر؟

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت که ترجمه انگلیسی اسمیت از متن آلمانی با چند اشکال جدی مواجه است، به ویژه از آن جهت که برخی از تغییراتی را که به توصیه گادامر در متن اصلی وارد کرده، مشخص ننموده است. در مورد ترجمه فتحی نیز می‌توان گفت که ایشان سعی وافر داشته‌اند تا به متن وفادار باشند و ترجمه‌ای دقیق ارائه دهند، اما مانند هر مترجم دیگری، ترجمه ایشان نیز خالی از اشکال نیست.

پی‌نوشت:

* mohsenarimani58@yahoo.com

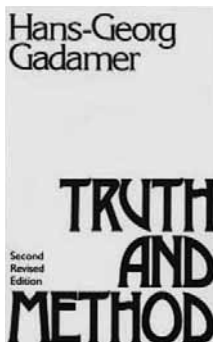
هانس گئورگ گادامر^۱ در سال ۱۹۶۰ میلادی کتابی به نام حقیقت و روش^۲ منتشر کرد و در آن به دیدگاه‌های هرمنوتیکی‌اش پرداخت. این کتاب از سه بخش تشکیل شده‌است: بخش اول «مسئله حقیقت آن‌گونه که در تجربه هنری پدیدار می‌شود»^۳ نام دارد. بخش دوم «بسط مسئله حقیقت به فهم در علوم انسانی»^۴ و بخش سوم «چرخش وجودشناختی هرمنوتیک در پرتو زبان»^۵. گادامر در بخش دوم کتابش، همراه تاریخچه‌ای از هرمنوتیک، به شرح و بسط آگاهی تاریخی ما و تأثیر این آگاهی بر روند فهم ما می‌پردازد. کتاب تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، جستاری در حقیقت و روش نوشته امداد توران، ترجمه و تقریر بخش دوم کتاب گادامر است به همراه مقدمه‌ای در معرفی‌ای اجمالی از هرمنوتیک. هرمنوتیک ریشه در واژه یونانی hermeneia به معنی تفسیر دارد که با «هرمس» نام خدای پیام‌رسان یونانی، هم‌ریشه است. هرمنوتیک اصطلاحاً دانشی است که دربارهٔ چپستی، شرایط، روش، معیار صحت و دیگر اوصاف مربوط به فهم پدیدارهای فرهنگی بحث می‌کند. هرمنوتیک در ذیل تعریف کلی فوق، تا پیش از گادامر پنج کاربرد داشت: قدیمی‌ترین و احتمالاً شایع‌ترین تلقی آن مربوط به قواعد تفسیر صحیح کتاب مقدس است که از پروتستان‌های قرن هفده آلمان که حجیت کلیسا را نفی کردند و به دنبال معیارهای مستقل تفسیر کتاب مقدس بودند، به کار برده‌شد. در کاربرد دوم هرمنوتیک به معنای قواعد کلی تفسیر در زبان‌شناسی است که توسط اومانیس‌ها به منظور احیای ادبیات کلاسیک بسط داده‌شد. هرمنوتیک به عنوان علم فهم زبان به طور کلی کاربرد سوم و عام‌تر این واژه بود و توسط شلایرماخر به کار رفت. کاربرد چهارم هرمنوتیک به عنوان علم بررسی مبانی معرفت‌شناختی یا روش‌شناختی علوم انسانی، کاربرد عام‌تری از هرمنوتیک است که تمام علوم انسانی را در بر می‌گیرد و توسط دیلتای به کار برده‌شد. در نهایت در کاربرد پنجم، هرمنوتیک به پدیدارشناسی انسان نزد هایدگر که دازاین (بودن-در-جهان) است، می‌پردازد و هایدگر آن را «هرمنوتیک دازاین» می‌نامد. به طور کلی هرمنوتیک سه شاخهٔ «روش‌شناختی»، «فلسفی» و «تقدی» دارد. شاخهٔ دوم از نام‌گذاری گادامر بر دیدگاه هرمنوتیکی خودش پدید آمد. در دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، مفسر به هنگام پرداختن به تفسیر، فهمی قبلی از موضوع تفسیر دارد و نمی‌تواند با ذهنی خالی و خنثی تفسیر کند. هرمنوتیک فلسفی گادامر خصلت هستی‌شناختی دارد و نه روش‌شناختی. یعنی بر خلاف هرمنوتیک روش‌شناختی که روش‌های پرهیز از خطا در تفسیر را بررسی می‌کند، هرمنوتیک فلسفی به شرایط بنیادین فهم، اعم از علمی و غیر علمی، به عنوان واقع‌های که مفسر بر آن سلطه‌ای ندارد می‌پردازد؛ زیرا گادامر معتقد است تفسیر صحیح را نمی‌توان به نحو جامعی روش‌مند کرد. حقیقت از روش فراتر می‌رود. هدف اصلی کتاب حقیقت و روش

در بند تاریخ

مروری بر کتاب

تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر

بهناز دهکردی*



تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، جستاری در حقیقت و روش، نویسنده: امداد توران، انتشارات بصیرت، ۱۳۸۸

این است که نشان دهد دست روش از رسیدن به حقیقت کوتاه است.

موضوع هرمنوتیک فلسفی آن چیزی نیست که ما به عنوان مفسر انجام می‌دهیم، بلکه آن چیزی است که برای ما روی می‌دهد و آن «فهم» است. فهم نیز در بستر تاریخی‌ای که ما به آن تعلق داریم بر ایمان اتفاق می‌افتد. تجلی فهم، اثر تاریخ است. پس هرمنوتیک فلسفی، فهم را نه به عنوان رفتاری ذهنی، بلکه به عنوان واکنشی نسبت به تاریخ اثرگذار بر فهم ما تلقی می‌کند. اثری که ما ناگزیر از آن هستیم.

در بخش تاریخی فصل دوم کتاب حقیقت و روش، گادامر ابتدا به هرمنوتیک روماتیک می‌پردازد. هرمنوتیک نهضت اصلاح دینی، به دلیل باور به قاعده دور کل و جز در تفسیر کتب مقدس، مبتنی بر اصل جزمی وحدت یا یک‌پارچه‌گی کتاب مقدس بود. بنابراین قاعده، از یک سو کل کتاب مقدس راهنمای ما در فهم عبارات خاص و جزیی آن است و از سوی دیگر برای رسیدن به همین کل باید فهم‌مان از عبارات جزئی را روی هم انباشته کنیم. اما ویلهلم دیلتای اصل جزمی «وحدت کتاب مقدس» را قبول نداشت و معتقد بود کلی‌ای که باید اجزا را در نسبت با آن معنا کرد، کلیت تاریخ است و نه یک متن خاص. بافت تاریخ جهان، کلی است که بر حسب آن معنای هر امر جزیی به طور کامل فهمیده می‌شود.

از سوی دیگر فردریش شلایرماخ در هرمنوتیک روماتیکش، مبنای وحدت هرمنوتیک را در رویه عام و فراگیر فهم، فارغ از هرگونه محتوا جستجو می‌کرد. این رویه هر جا که احتمال سوء فهم وجود داشته‌باشد، دخیل است و از نظر وی احتمال سوء فهم همیشگی است و ما به طور طبیعی همواره به سوء فهم می‌رسیم، نه فهم. تفسیر هنر پرهیز از سوء فهم است و برای این منظور، فهم باید از قواعد دستوری تفسیر و قواعد روان‌شناختی تفسیر تبعیت کند. در تفسیر دستوری یک اثر باید کلیت زبان، که پیش از تألیف و تفسیر وجود داشته، و کل ادبیات را مدنظر داشت. در تفسیر روان‌شناختی ما باید خود را در چارچوب نویسنده قرار دهیم و با روندی حدسی، خاستگاه درونی نوشتن اثر را دریابیم و به بازآفرینی عمل آفرینش نویسنده بپردازیم. از نظر وی فهم به معنای یافتن معنای مشترک نیست، بلکه فهم این است که از طریق بازسازی پیدایش نظرگاه فرد دیگر، تعیین کنیم که او چگونه به این نظرگاه رسیده‌است. فهم یک اثر بازسازی یک ساخت یا تولید است و غایت هرمنوتیک فهمیدن نویسنده بهتر از خودش است. اما گادامر فهم را رسیدن به تفاهم می‌داند.

سپس گادامر به نقد «مکتب تاریخی» می‌پردازد که در تقابل با فلسفه تاریخ هگلی است و به منظور اجتناب از ترسیم نظری و پیشینی تاریخ جهان شکل گرفت. نمایندگان این جهان‌بینی تاریخی، لئوپولد فون رانکه، یوهان درویزن و ویلهلم دیلتای هستند. مکتب تاریخی بر آن است که تاریخ فی‌نفسه معنایی کلی دارد که در مفهوم صوری «بیشترین تنوع»، تنوع پدیدارهای فردی، نهفته است. تاریخ در تعامل نیروها به ظهور می‌رسد و تعامل نیروها انسجام و پیوستگی

تاریخ را پدید می‌آورد. در مقابل گادامر می‌گوید اگر واقعیت تاریخ تعامل نیروها تلقی شود، این مفهوم وحدت تاریخ را حاصل نمی‌کند. وحدت تاریخ یک ایده تنظیمی^۶ و نظیر ایده‌های کانتی فارغ از محتوا نیست. یعنی این‌طور نیست که این ایده برای وحدت‌بخشیدن

به شناخت ما از تاریخ ضروری باشد، اما جدا از مصادیق عینی، مضمون و محتوایی نداشته باشد. به نظر گادامر مسئله وحدت تاریخ در مکتب تاریخی در صورتی قابل حل است که غایتی و در نتیجه نقشه‌ای واحد برای تاریخ در نظر گرفته شود. مکتب تاریخی دو تلقی از خودش دارد: یکی تلقی کلامی که بر اساس آن به اشیاء و جهان در مرتبه کمالشان شناختی همراه با «همدلی» دارد. دوم تلقی زیبایی‌شناختی که بر اساس آن آگاهی تاریخ‌دان همه زمان‌ها را نیکو می‌داند. این آمیزه کلامی-زیبایی‌شناختی، حاصل تلاش رانکه برای گریز از ایده‌الیسم هگل بود.

فورمول درویزن برای شناخت تاریخی عبارت بود از «فهم از طریق تحقیق». این فورمول فعالیت تاریخ‌دان را از شیوه علوم طبیعی، یعنی تجربه متمایز می‌کند. شأن قوانین تجربی برای بررسی طبیعت، همان شأن نیروهای اخلاقی برای بررسی تاریخ است. در تفکر درویزن مفهوم «بیان»، واقعیت تاریخی را به امری معنادار تبدیل می‌کند و این مفهوم پلی است که بین مکتب تاریخی و هرمنوتیک رابطه برقرار می‌کند. بیان با وصف جمعی بودن، فهم تاریخی را میسر می‌سازد.

مکتب تاریخی در بین ایده‌الیسم و تجربه‌گرایی در رفت و آمد است و در نهایت موضعی بینابین فلسفه و تجربه اتخاذ می‌کند. این موضع دوگانه در «فلسفه حیات» دیلتای نمودار است. وی ایده‌الیسم



هگل

هگل در آثارش به «تأمل» به عنوان روش فلسفه تأکید دارد. گادامر اصطلاح فلسفه تأملی را از او اقتباس کرده‌است.

نظری را که می‌خواست تاریخ را صرفاً به طور عقلی بفهمد، نفی کرد. در عین حال تجربه در علوم انسانی، از جمله تجربه تاریخی را، غیر از تجربه در علوم طبیعی دانست. ساختار جهان تاریخی مبتنی بر واقعیت‌های مأخوذ از تجربه نیست، بلکه مبتنی بر تاریخ‌مندی درونی خود تجربه است. پس علوم تاریخی صرفاً چیزی را بسط می‌دهند که از قبل در تجربه زندگی نهفته است. معنا از دل خود زندگی تاریخی بر می‌آید. از نظر وی زندگی خود را تفسیر می‌کند و مبنای واقعی علوم انسانی است. اما در نظر گادامر، همان قدر که انسان تاریخ را می‌سازد، تاریخ نیز انسان را می‌سازد و اگر چنین باشد

تلاش معرفت‌شناسی برای دست‌یافتن به شناخت عینی تاریخ ناکام می‌ماند.

در بخش دوم از تاریخچه گادامر به دیلتای می‌پردازد. از نظر دیلتای موانع بر سر راه کلیت فهم، ماهیت ذهنی دارند و ناشی از عارضه دل‌بستگی به یک موضوع خاص هستند. برای گذر از این محدودیت‌ها باید از «همدلی همگانی» به عنوان شرط شناخت بهره برد. به نظر دیلتای، زندگی به‌طور طبیعی گرایش دارد به این که خود را از اتفاقی بودن به ثبات و پایداری ارتقا دهد. او عینیت شناخت علمی و خود-تحلیلی فلسفی را عالی‌ترین تبلورهای این گرایش می‌داند. زندگی از نظر وی به تأمل در داده‌های زندگی منتهی می‌شود و تأمل نیز به شک منتهی می‌شود. او اضافه می‌کند، اگر زندگی بتواند خود را در برابر شک حفظ کند، اندیشه به شناخت معتبر دست می‌یابد. گادامر می‌گوید: التزام دیلتای به موضع تأمل و شک با فلسفه حیات او که به تأمل مندرج در زندگی بها می‌دهد، ناسازگار است. به نظر گادامر، دیلتای در هرمنوتیک رومانتیکش، تفاوت تجربه تاریخی و شناخت علمی را مسکوت گذاشته و شناخت موجود در علوم انسانی را با معیارهای روش‌شناختی علوم طبیعی وفق داده‌است. هرمنوتیک رومانتیک ماهیت تاریخی تجربه را نادیده گرفته، اما در نظر گادامر، ما در مقام فهم متن با مسئله‌ای تاریخ‌مند درگیر هستیم.

سپس گادامر ضعف مفهوم زندگی نزد هوسرل را بیان می‌کند، هرچند هسته اصلی پدیدارشناسی وی، یعنی «پژوهش در هم‌بستگی»



شلایرماخر

فردریش شلایرماخر در هرمنوتیک رومانتیکش، مبنای وحدت هرمنوتیک را در رویه عام و فراگیر فهم، فارغ از هر گونه محتوا جستجو می‌کرد.

در واقع از الگوی ساختاری وضعیت حیاتی تبعیت می‌کند. سپس سخنان کنت یورک در توضیح مفهوم زندگی را بررسی می‌کند و او را حلقه مفقوده بین «پدیدارشناسی روح» هگل و «پدیدارشناسی سوژه کتیویته استعلایی» هوسرل می‌داند. در پایان فصل تاریخچه پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر بررسی شده‌است. هایدگر در ذیل عنوان «هرمنوتیک مقطورت» به نقد پدیدارشناسی مثالی یا ماهوی هوسرل پرداخته‌است. غایت وی از تفسیر وجود، حقیقت و تاریخ بر حسب زمان‌مندی مطلق، غیر از غایت هوسرل از این تفسیر است. هوسرل زمان‌مندی را زمان‌مندی آگاهی یا زمان‌مندی «من اولیه» استعلایی می‌داند. اما از دیدگاه هایدگر چیستی وجود را باید از درون

افق زمان معین کرد. حتی خود وجود زمان است. این تر هایدگر افق سوالات متافیزیکی-متافیزیکی که می‌خواست وجود را به عنوان امر حاضر تعریف کند- را مورد پرسش قرار داد.

بعد از تاریخچه، گادامر وارد بحث پیش‌داوری می‌شود. او می‌گوید: در فهم یک متن، مسئله کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها مطرح نیست، بلکه مسئله این است که آن‌ها را باز شناسیم و به دست بیاوریم. وقوف بر پیش‌داوری‌ها و دریافتن این که این‌ها پیش‌داوری هستند، این مجال را فراهم می‌آورد که خود اشیا بتوانند بار دیگر و از منظر پیش‌داوری‌های دیگر با ما سخن بگویند. اولین وظیفه تفسیر خود-انتقادی است؛ یعنی به دست آوردن این که بر اساس چه پیش‌فهم‌هایی به این تفسیر از متن رسیده‌ایم. اگر مفسر منفعلانه و بدون فرافکنی به انتظار معنا بنشیند، معنا هیچ‌گاه ظاهر نخواهد شد. از نظر گادامر عینیت در تفسیر در گرو اجتناب از پیش برداشت نیست، بلکه در گرو تأیید بعدی آن توسط متن است. تفسیر با پیش‌برداشت‌هایی آغاز می‌شود که در روند تفسیر جای خود را به پیش‌برداشت‌های مناسب‌تر می‌دهند. این روند دائمی فرافکنی جدید، ساختار جریان فهم و تفسیر است. ما در برابر متن با گشودگی نسبت به امر غیر منتظره، آماده‌ایم در پیش‌برداشت‌های خود تجدید نظر کنیم. اما به نظر گادامر، گشودگی به این معنا نیست که خود را همچون لوح سفیدی برای نوشته شدن عرضه داریم؛ زیرا تنها در صورتی که نسبت به متن بی‌تفاوت نباشیم، متن می‌تواند ما را پس بزند و در نتیجه پیش‌داوری‌هایمان برملا شوند و امکان فهم چیزی جدید درباره اشیا را به دست آوریم. گادامر بار منفی‌ای را که از عصر روشنگری نسبت به پیش‌داوری رایج شده، و بر اساس آن شناخت علمی جدید مدعی طرد کامل پیش‌داوری شد، نقد می‌کند. او بین پیش‌داوری ناشی از حجیت^۲ انسانی و پیش‌داوری ناشی از شتاب‌زدگی افراطی فرق می‌گذارد. حال آن که روشنگری به طور کلی می‌خواهد هیچ حجیتی را نپذیرد و تکلیف هر چیزی را در برابر مسند قضاوت عقل تعیین کند. حجیت افراد در نهایت نه بر اطاعت، بلکه بر عمل تصدیق و شناخت مبتنی است. یعنی شناخت این که دیگری در داوری و ببش بر خود شخص برتری دارد و به همین دلیل داوری او تقدم دارد و از حکم خود شخص ارجح است.

اما ادعای غلبه بر همه پیش‌داوری‌ها از سوی نهضت روشنگری، خود یک پیش‌داوری است. عقل برای ما تنها در شرایط انضمامی و تاریخی تحقق دارد و همواره وابسته به موقعیت‌های معینی است که در آن‌ها عمل می‌کند. تاریخ مقدم بر تجربه فرد است و تأثیری از قبل معین بر آن دارد. پیش‌داوری‌های فرد بسیار بیش از داوری‌هایش واقعیت تاریخی وجود او را می‌سازند. حتی از نظر گادامر پیش‌داوری‌ها شرط فهم تاریخ هستند. اما آن چه تاریخ‌دان را دارای پیش‌داوری می‌کند، خود تاریخ است. ما از آن رو تاریخ را می‌فهمیم که تاریخی هستیم. به نظر گادامر در آغاز هرگونه هرمنوتیک تاریخی، تقابل انتزاعی بین سنت و تحقیق تاریخی، بین تاریخ و شناخت تاریخی، باید کنار گذاشته شود. بی‌تردید سنت



هوسرل

اندیشه در تاریخ تأثیر به پایان نمی‌رسد؛ اما نه از آن رو که این اندیشه ناقص است، بلکه از آن رو که ما ذاتاً موجوداتی تاریخی هستیم. موقعیت هرمنوتیکی دیدگاهی را برای ما فراهم می‌آورد که توان دید ما را محدود می‌کند. این دیدگاه همان «افق» است. افق دامنه دیدی

است که هر چیزی را که از نقطه نظر خاصی قابل رؤیت است، در بر می‌گیرد. گادامر افق تاریخی فراگیری را فرض می‌کند که حتی شامل آگاهی تاریخی نیز می‌شود. فهم سنت مستلزم داشتن این افق تاریخی است. از آن جایی که موقعیت تاریخی و هرمنوتیکی ما ساخته پیش‌داوری‌های مان است، پیش‌داوری‌ها افق هر اکنون فرضی را می‌سازند.

فصل بعد دربارهٔ بازیابی مسئله بنیادین هرمنوتیک است. از نظر گادامر هرمنوتیک به معنای کامل کلمه، جمع سه معنای هرمنوتیک ادبی و کلامی و حقوقی است. او مسئله هرمنوتیکی را «شناخت محض» که از هرگونه وجود جزئی جدا باشد نمی‌داند؛ زیرا تفسیر امری تاریخی است و مفسر به سنت تعلق دارد. پس جدا کردن مفسر از امر تفسیرشده و عینی کردن آن امر، که مطلوب روش‌های علوم جدید است، خطاست. برای فهم متن، مفسر نباید تلاش کند از خود و موقعیت

هرمنوتیکی‌اش صرف‌نظر کند. اگر او در پی فهم باشد، باید متن را به موقعیت خودش ربط دهد.

فصل بعد تعمیم الگوی هرمنوتیک حقوقی بر کل هرمنوتیک است. هرمنوتیک حقوقی در پی فهم متون سنتی نیست، بلکه در پی آن است که به عنوان یک مقیاس عملی، خلأ موجود در جزمیات قانونی را پر کند. وظیفه هرمنوتیکی حقوق‌دان این است که معنای

گادامر ضعف مفهوم زندگی نزد هوسرل را بیان می‌کند، هر چند هسته اصلی پدیدارشناسی وی، یعنی «پژوهش در هم‌بستگی» در واقع از الگوی ساختاری وضعیت حیاتی تبعیت می‌کند.

اولیه قانون را مشخص کند و همان را به عنوان معنای درست بر مورد کنونی تطبیق کند. گادامر سعی می‌کند وحدت رویکرد هرمنوتیک حقوقی و هرمنوتیک تاریخی را نشان دهد. از سوی دیگر وی هرمنوتیک کلامی را آن‌گونه که توسط کلام پروتستان بسط یافت، شبیه هرمنوتیک حقوقی می‌داند. در نهایت می‌گوید مابداً اشتراک واقعی همه اشکال تفسیر این است که معنای متن تنها در تفسیر تعین و تحقق می‌یابد، و در عین حال عمل تفسیر خود

منشأ پیش‌داوری‌های غلط است، اما اگر سنت مولد پیش‌داوری‌های صحیح باشد، مولد شناختی واقعی خواهد بود. از نظر گادامر برای تاریخ موضوعی که مانند موضوع علوم طبیعی، وجودی فی‌نفسه و مستقل داشته‌باشد، وجود ندارد. موضوع تاریخی همواره در پیوند و میانجی‌گری وجود دارد؛ زیرا گذشته همواره و تنها در ارتباط با آینده خودش وجود دارد. به علاوه متعلق شناخت تاریخ چیزی نیست که صرفاً زمانی وجود داشته‌باشد، بلکه «وجود داشته» ای است مرتبط با آن چه اکنون وجود دارد. این میانجی‌گری و ارتباط به ما می‌گوید نوشتن تاریخ چگونه بوده‌است، نه این که چگونه باید باشد. گادامر می‌خواهد بگوید، فهم بازسازی نیست، بلکه میانجی‌گری است. ما به هنگام فهم، حامل یا منتقل‌کننده گذشته به حال هستیم. پس فهم همان جریان یا حرکت تاریخ است. جریانی که در آن مفسر و متن مستقل از هم نیستند. نمی‌توان حوادث تاریخی را متغیر و فهم آن‌ها را ثابت و ایستا دانست و باید حرکت تاریخی را نه فقط در حوادث، بلکه در خود فهم نیز به رسمیت بشناسیم.

غایت هر تلاشی برای رسیدن به فهم عبارت است از توافق بر سر موضوع. گادامر تأکید دارد که خواننده یا مفسر، با موضوع مورد بحث در متن، با نویسنده توافقی اساسی دارد. بر خلاف هرمنوتیک قرن نوزدهم که وظیفه اصلی تفسیر را بازسازی منظور نویسنده می‌داند، گادامر بر اساس توجه به عنصر توافق، فهم را عمدتاً مربوط به موضوع بحث می‌داند و نه منظور مؤلف. منظور مؤلف اولویت ثانوی فهم است که به هنگام مخدوش شدن توافق اساسی بر سر موضوع مطرح می‌شود. شلاپرماخر و نظریه هرمنوتیکی قرن ۱۹، غالباً ساختار دوری فهم را در چارچوب ارتباط صوری بین کل و جزء، یا بازتاب ذهنی این ارتباط، یعنی حدس شهودی کل و تطبیق آن بر اجزا تفسیر می‌نمودند. اما گادامر ارتباط کل و جزء را نه ارتباطی صوری و در نتیجه روش‌شناختی، بلکه ارتباطی محتوایی می‌داند.

پس کل و یا جزء با رسیدن به فهم کامل مضمحل نمی‌شوند، بلکه برعکس، به طور کامل محقق می‌شوند. دور فهم دور روش‌شناختی نیست، بلکه نشانگر وجه وجودشناختی ساختار فهم است. تأکید وی بر محتوا در دور هرمنوتیکی، به این منظور است که مسئله تعلق به سنت و حضور سنت در فهم را نشان دهد و توجیه کند.

از نظر وی فاصله زمانی بین متن و مفسر نباید به عنوان شکافی دانسته‌شود که باید بر روی آن پل زد. زمان در واقع بنیان حامل جریان حوادث است که بنیاد «اکنون» بر آن استوار است؛ از این رو فاصله زمانی شرط مثبت و مولدی است که فهم را میسر می‌سازد. فاصله زمانی مملو از استمرار رسم و سنت است که در پرتو آن هر چیزی که به ارث رسیده خود را می‌نمایاند.

تأثیرات یک پدیده تاریخی و از جمله پژوهش‌های قبلی درباره آن پدیده را می‌توان «تاریخ تأثیر» نامید. اما از نظر گادامر، تاریخ تأثیر در درجه اول آگاهی به موقعیت هرمنوتیکی است؛ یعنی موقعیتی که به لحاظ سنتی که در پی فهم آن هستیم، خود را در آن می‌یابیم.

را کاملاً مقید به متن می‌داند. به هر حال جان گرفتن وحدت قدیمی رشته‌های هرمنوتیکی را در این می‌داند که بفهمیم آگاهی به تاریخ تأثیر در هر فعالیت هرمنوتیکی دخیل است.

هگل در آثارش به «تأمل»^۴ به عنوان روش فلسفه تأکید دارد. گادامر اصطلاح فلسفه تأملی را از او اقتباس کرده‌است. در این کاربرد، تأمل شبیه فهم و در مقابل شهود، ایمان و تفکر نظری است. گادامر معتقد است هرگونه آگاهی ساختاری، تأملی دارد. او این مفهوم را در توضیح «آگاهی به تاریخ تأثیر» (طبق ترجمه مؤلف کتاب پیش‌رو از اصطلاح گادامر) به کار می‌برد. آگاهی به تاریخ تأثیر عبارت است از آگاهی‌ای که هم متأثر از تاریخ است و هم از تأثر خودش آگاه است. به بیان دیگر عبارت است از آگاهی به این که آگاهی متأثر از تاریخ است. عناصر ساختاری آگاهی به تاریخ تأثیر که گادامر آن را با آگاهی هرمنوتیکی یکی می‌داند اینها هستند: آگاهی به موقعیت هرمنوتیکی، رابطه گفتمانی بین مفسر و متن، دیالکتیک پرسش و پاسخ، و گشودگی یا پذیرندگی در قبال سنت. آگاهی به تاریخ تأثیر ارتقای تأمل را نوید می‌دهد؛ زیرا خصلت هرمنوتیکی تجربه ما را از جهان نشان می‌دهد. تاریخ از محدوده فهم تأملی تاریخ فراتر می‌رود. با وجود این تاریخ حقیقت را پدید می‌آورد. فراتر رفتن حقیقت از فهم، تأمل و خودآگاهی همان چیزی است که مانع از یکی پنداشتن حقیقت با روش می‌شود.

آگاهی به تاریخ تأثیر دارای ساختار تجربه است. تجربه مورد نظر



هایدگر

در کاربرد پنجم، هرمنوتیک به پدیدارشناسی انسان نزد هایدگر که دازاین (بودن-در-جهان) است، می‌پردازد و هایدگر آن را «هرمنوتیک دازاین» می‌نامد.

ممکن می‌شود، نهفته است. تجربه هرمنوتیکی با سنت سر و کار دارد و آن را تجربه می‌کند. سنت همان زبان است. نسبت ما با زبان از قبیل نوعی از نسبت «من با تو» است. «تو» به مثابه توی حقیقی که از دعاوی آن حتی علیه من استقبال می‌شود. تجربه برخورد با این «تو» نظیر تجربه هرمنوتیکی موجود در آگاهی به تاریخ تأثیر است. آگاهی به تاریخ تأثیر خود را در موقعیتی قرار می‌دهد که سنت بتواند دعوی اعتبار و حقانیت خود را در مخالفت با او مطرح کند؛ و گشودگی حقیقی از نظر گادامر همین است.

هر تجربه‌ای دارای ساختار پرسش است. بدون پرسش تجربه‌ای رخ نمی‌دهد. پرسش قفل شیء را می‌شکند و آن را در منظر خاصی قرار می‌دهد. گادامر پرسش را دیالکتیک می‌نامد. تعیین پرسش تنها راه به سوی شناخت است. او شناخت را پاسخ پرسش می‌داند. هر شناخت یا هر گزاره‌ای پاسخی به یک سؤال مقدر یا آشکار است. تقدم پرسش در مقام شناخت نشان می‌دهد که لباس روش بر قامت شناخت چه قدر تنگ است. هیچ روشی وجود ندارد که پرسیدن و شناخت امور پرسش‌پذیر را یاد بدهد. به نظر گادامر پرسش برای ما اتفاق می‌افتد، به این معنا که خود را به ما عرضه می‌کند. پس اصولاً پرسش کردن یک انفعال است و نه یک فعل. متن وقتی موضوع تفسیر واقع می‌شود که پرسشی را پیش روی مفسر نهد. راه رسیدن به این پرسش این است که افق تاریخی، و در واقع افق پرسشی که معنای متن در آن تعیین می‌یابد را به دست آوریم. اما باید دانست که این پرسش را تنها می‌توان از خود متن به دست آورد. ماهیت این پرسش این است که شیء را غیر متعین و دارای احتمالاتی چند می‌سازد. در نهایت گادامر می‌گوید بر اساس الگوی دیالکتیک پرسش و پاسخ، مفهوم آگاهی به تاریخ تأثیر را چنین توضیح می‌دهد: پرسش‌گری که به پرسش از سنت می‌پردازد، واقف است به این که خود بخشی از همان سنت است. سنت نیز او را مورد خطاب قرار می‌دهد و از او می‌پرسد. این موجب امتزاج افق‌های مفسر و سنت می‌شود و این امتزاج امری زبانی است. وقتی آن‌ها به تبادل نظر درباره موضوع مشترکی پرداختند، زبان مشترکی پدید می‌آید. و به این ترتیب آن‌ها به فهم مشترکی از موضوع دست می‌یابند.

پی‌نوشت‌ها

* b2dehkordi@gmail.com.

1. Hans-georg gadamer.
2. *Truth and method.*
3. *The question of truth as it emerges in the experience of art.*
4. *The extension of the question of truth to understanding in the human sciences.*
5. *Ontological shift of hermeneutics guided by language.*
6. regulative.
7. authority.
8. reflection.
9. present.

گادامر را هیچ وقت نمی‌توان دو بار انجام داد. اگر تجربه‌ای تکرار شود و مورد تأیید قرار گیرد، آن‌گونه که در علوم طبیعی مد نظر است، دیگر جدید نخواهد بود. آگاهی تجربه‌کننده با هر تجربه‌ای افق جدیدی به دست می‌آورد که در درون آن تجربه جدیدی به دست می‌آورد و به همین ترتیب، پس جریان تجربه ضرورتاً جریان ناامیدی است. نه صرفاً نسبت به پایان راه، بلکه در طول راه. این تجربه را گادامر تجربه دیالکتیکی می‌نامد. داشتن این تجربه به معنای تغییر دیدگاه، سمت‌گیری مجدد و سازگار کردن مجدد خود با موقعیت جدید است. گادامر غایت تجربه را نه شناخت، بلکه خود تجربه، یعنی مجرب بودن، می‌داند. کمال دیالکتیک تجربه نه در شناخت قاطع، بلکه در گشودگی نسبت به تجربه که توسط خود تجربه

کتاب هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی اثر جوئل واینسهایمر توسط مسعود علیا در سال ۱۳۸۹ در ۲۴۷ صفحه و ۶ فصل مجزا در عین حال مرتبط با همدیگر ترجمه و منتشر شده است. مؤلف کتاب از منطق ذهنی منظمی در بررسی موضوع برخوردار است. به گونه‌ای که در هر یک از فصول که تقریباً به موضوعات مجزایی اشاره می‌شود، می‌توان به روشنی منطق و خط سیر فکری او را مشاهده نمود. هدف مؤلف نشان دادن بارآوری و ثمر بخشی اندیشه گادامر و گسترش نفوذ او است و تلاش می‌کند مساعدت‌های هرمنوتیک فلسفی را در عرصه نظریه پردازی ادبی و تأویل نشان دهد. از این رو فصول کتاب دقیقاً در محدوده و منطق ذهنی مؤلف مطرح شده‌اند.

فصل اول: هرمنوتیک مدرن: مروری مقدماتی

فصل دوم: وجه فلسفی هرمنوتیک مدرن چیست؟

فصل سوم: کانت و زیبایی شناسی تاریخ

فصل چهارم: استعاره به مثابه استعاره فهم

فصل پنجم: واژه نشانه نیست

فصل ششم: مسئله آثار کلاسیک

پیش‌فرض فصل اول این است که گادامر را به عنوان اندیشمندی معرفی کند که نه در آغاز راه هرمنوتیک فلسفی است و نه در پایان راه. بر این اساس مؤلف، بحث‌های هرمنوتیکی را مانند جریان می‌داند که توسط اندیشمندان بسیار زیادی حول مفهوم تأویل و هرمنوتیک شکل گرفته‌اند. اندیشمندان مزبور هر کدام مفهوم هرمنوتیک را به معانی متفاوت به کار می‌برند. مؤلف به منظور نشان دادن اهمیت گادامر در این جریان به مفهوم هرمنوتیک در دیدگاه محققان می‌پردازد. بر این اساس تأویل در نظر شلایر ماخر، باز آفرینی اثر؛ ویلهلم دیلتای، فهم تاریخی؛ هایدگر، از پرده بیرون آوردن معنای متن؛ بتی، فهم؛ و دریدا، پرده برگرفتن از حقیقت و معنا بررسی می‌شود. سپس به بررسی تفصیلی اندیشه گادامر در مورد هرمنوتیک به معنای تلاش برای یافتن زبانی مشترک در جهت امکان پذیر شدن فهم می‌پردازد. در پایان فصل هم به اهمیت ریکور در ترکیب و دسته بندی کردن اندیشه‌های هرمنوتیکی می‌پردازد.

در فصل دوم مؤلف به تشریح بیشتر نظریه هرمنوتیکی گادامر می‌پردازد. او در این فصل سه هدف را دنبال می‌کند.

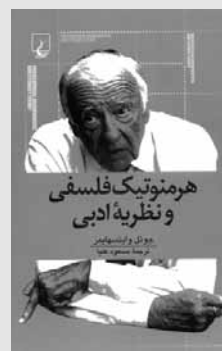
۱. نشان دادن وجه فلسفی هرمنوتیک فلسفی گادامر
۲. نشان دادن تأثیر هرمنوتیک گادامر در رفع این توهم که ما از تاریخ مصون هستیم

۳. نشان دادن این که فهم تاریخی نوعی انفعال است نه فعل شیوه فصل برای پاسخ گویی به این سه هدف، توجه به بحث گادامر در مورد تأویل به معنی بازی است؛ اما تمرکز بحث روی موضوعات متنوعی چون تاریخ و هرمنوتیک، پیش داروی و نتایج آن روی تأویل صحیح و... می‌شود و سپس با روشن کردن تفاوت میان نظریه هرمنوتیکی و فلسفه هرمنوتیک به این نتیجه می‌رسد که تأویل کردن - در نظریه هرمنوتیک - نوعی ساختن است که می‌توان آن را به قاعده درآورد؛ و در فلسفه هرمنوتیک تأویل

نقدی بر

هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی

عاطفه سادات قریشی*



هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، جوئل واینسهایمر، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۹.

هدف مؤلف نشان دادن بارآوری و ثمر بخشی اندیشه گادامر و گسترش نفوذ او است و تلاش می‌کند مساعدت‌های هرمنوتیک فلسفی را در عرصه نظریه پردازی ادبی و تأویل نشان دهد.



با اشاره به بحث تأویل و بازنمایی نزد پیشینیان چون سوسور، کاسیرر، هومبولت، افلاطون، پرس و... و بیان تفاوت‌های آن‌ها با گادامر آغاز شده و با بیان نظر گادامر در باب تأویل (در ارتباط میان زبان و شیء) به اتمام می‌رسد. از نظر گادامر تأویل، صرف نسخه برداری نیست، بلکه آفرینش چیزی تازه است. زبان تصویر است و آنچه منعکس می‌کند را دوباره می‌سازد.

فصل ششم به سه سؤال که در نتیجه ظهور اندیشه‌های هرمنوتیکی در برابر سنت کلاسیک ایجاد شده است می‌پردازد:

۱. چگونه مکالمه میان اثر و خواننده آن را بدون سرکوب هیچ کدام از آن‌ها حفظ کنیم؟

۲. چگونه می‌توانیم استمرار و پیوستگی تاریخی را با گسست تاریخی جمع کنیم بی آن‌که هیچ یک از آن‌ها را منکر شویم؟
۳. چگونه حقیقت و قدرت را بدون فروکاستن یکی به دیگری با هم تصور کنیم؟

مؤلف معتقد است علت طرح این سؤالات وجود دو سنت فکری است. سنت کلاسیک که به وحدت و هماهنگی اهمیت می‌دهد و سنت فکری مدرن که کثرت، تفاوت و ناهماهنگی و عدم تجانس را مهم می‌پندارد. اما در سنت هرمنوتیکی تلاش می‌شود نشان داده شود که هر دو حد افراط و تفریط، تجانس و عدم تجانس به یکسان فعالیت ذهنی را از تکاپو می‌اندازند. زیرا فهم در بازی هم‌ترازی و تفاوت به حیات خود ادامه می‌دهد.

نقد و بررسی

در این کتاب که به شیوه‌ای روشن و دقیق نوشته شده است، جوئل واینسهایمر به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه بصیرت‌های هانس - گئورگ گادامر، فهم ما را از نظریه ادبی و تأویل دگرگون می‌سازد. واینسهایمر کار خود را با مروری بر هرمنوتیک مدرن، از شلایرماخر تا ریکور، آغاز می‌کند، و نشان می‌دهد که کار گادامر در بطن مکالمه‌ای جای دارد که همچنان در جریان است. او می‌گوید که هرمنوتیک گادامر مشخصاً فلسفی است، زیرا در این باب کند و کاو می‌کند که فهم اصولاً چگونه روی می‌دهد، نه این‌که چگونه باید برای داشتن کارکردی دقیق تر یا کارآتر به قاعده درآید. به زعم واینسهایمر، گادامر فهم را اثر

نوعی انفعال است و تأویل‌گر که خود بخشی از تأویل است عضوی از تاریخ موضوع تأویل شده است. از این رو از اثرات آن مصون نیست. بنابراین موضوع مورد نظر گادامر را چیزی می‌داند ورای آن چه انجام می‌دهیم، یا انجام دادن آن را اراده می‌کنیم، ورای اراده معطوف به قدرت و ورای ضبط و مهار روش شناسانه که برای ما اتفاق می‌افتد.

در فصل سوم با توجه به نظر گادامر در مورد فهم تاریخی به نظریات زیبایی‌شناسانه و نظر گادامر می‌پردازد. در واقع و به نظر گادامر آن‌چه کانت در مورد زیبایی‌شناسی می‌گوید را می‌توان در مورد فهم هم گفت. به نظر گادامر پی‌ریزی مطالعه فلسفی تاریخ مستلزم نقد حکم تاریخی است که به حکم زیبایی‌شناسانه شبیه است. حکم زیبایی‌شناسانه حکم تأملی است، نه تعیین‌گر. حکم تأملی به معنای قوه اندیشیدن در باب جزئیات به مثابه امری قرار گرفته در ذیل کلیات است. بنابراین به نظر گادامر وجه اشتراک حکم تاریخی و حکم زیبایی‌شناسانه در دو چیز است:

۱. پرداختن به امور جزئیات و پدیده‌های انضمامی
۲. نبود الزام برای پذیرش حکم ذوقی معین در هر دو

در فصل چهارم گادامر به ارتباط زبان و تأویل می‌پردازد و معتقد است از آن‌جا که زبان ابزار تأویل است و امری خود استعاری است، این استعاری بودن در فهم نیز بازتاب پیدا می‌کند. بنابراین زمانی که در مورد زبان صحبت می‌شود باید از استعاره فهم نیز سخن گفته شود و ارسطو را به عنوان پیش‌گام هایدگر در تشخیص زبان به عنوان امری استعاری معرفی کرد. مفهوم استعاره فهم همان تقلید و محاکات در اندیشه ارسطو و افلاطون است. اما گادامر از تأویل همان مفهوم ساختن را در نظر دارد. هنر (زبان) غیر هنر را می‌فهمد، تقلید می‌کند و می‌سازد و هر اثر هنری متضمن بازنمایی چیزی است. نسبت میان بازنمایی و آن‌چه بازنموده می‌شود نیز استعاری است. بنابراین فهم این نسبت هم استعاری است. اما برای فهم این نسبت باید به تأویل و حکم تأملی روی آورد.

در فصل پنجم شروع بحث با تمایزگذاری گادامر میان تأویل صحیح و تأویل ناصحیح است. گادامر تأویل صحیح را تأویلی می‌داند که متعلق به چیزی است که تصویر می‌شود. این فصل

شیوه مسلط کتاب، توجه به جزئیات است. به این معنا که نه در آغاز کتاب و نه در پایان، میان اندیشه گادامر و دیگر اندیشمندان نسبتی کلی و یا دسته بندی مشخص - جز در فحوای مباحث کتاب - صورت نگرفته است.

تاریخ قلمداد می‌کند، و آن را نه از سنخ فعل، بلکه از جنس انفعال می‌داند؛ چیزی که برای تأویل‌گزار یا مفسر روی می‌دهد.

با توجه به شیوه بیان موضوع از طرف مؤلف، نقد کتاب حاضر را می‌توان به دو شیوه انجام داد:

۱. نقد فصل به فصل کتاب

۲. نقد به کلیت اندیشه موجود در کتاب

شیوه ما در این کتاب نقد به کلیت کتاب و در عین حال توجه به جزئیات است. در ابتدای مقاله گفته شد که مؤلف محترم از دستگاه ذهنی و منطقی روشن و منظمی برخوردار است و فصول کتاب و مباحث مندرج در آن را در جهت تشریح هرمنوتیک فلسفی گادامر به خوبی گردآوری کرده است. اما شیوه مسلط کتاب، توجه به جزئیات است. به این معنا که نه در آغاز کتاب و نه در پایان، میان اندیشه گادامر و دیگر اندیشمندان نسبتی کلی و یا دسته بندی مشخص - جز در فحوای مباحث کتاب - صورت نگرفته است. به عنوان مثال هدف فصل اول نشان دادن اهمیت اندیشه گادامر در پیش‌برد هرمنوتیک فلسفی و تأثیر آن بر نظریه ادبی است. از این رو انتظار خواننده این است که مؤلف کاملاً به نظریه گادامر پرداخته و تأثیر او را بر اندیشمندان پس از او نشان دهد. اما مباحث کتاب بیشتر روی پیشینیان او متمرکز شده و به اشاره کوتاهی در مورد گادامر اکتفا شده است و از تأثیر او روی اندیشمندان بعدی بحثی نشده است؛ و در انتهای مقاله هم که به اهمیت پل ریکور در ترکیب نظرات هرمنوتیکی مختلف توجه شده است جز بیان یک نمونه از دسته بندی او (هرمنوتیک شبهه) اشاره دیگری نشده است. در حالی که مؤلف می‌توانست با تشریح بیشتر کار ریکور به دسته‌بندی لازم میان گادامر و هم عصرانش بپردازد.

در فصل دوم نیز در تلاش برای هرمنوتیک فلسفی او باز هم تأثرات گذشتگان بر گادامر و تأثیر گادامر بر آنها نشان داده نشده است و در بررسی نظر گادامر در مورد هرمنوتیک فلسفی به عنوان نوعی عمل انفعالی و نه فعلی، ابعاد موضوع برای به دست دادن یک دسته بندی مناسب، روشن نشده است.

در فصل چهارم مؤلف تلاش بسیار زیادی می‌کند تا اندیشه گادامر در مورد استعاره فهم را به اندیشه او در باب حکم تأملی مرتبط کند و فهم را نوعی عمل استعاری نشان دهد که توسط

زبان و به کمک زبان انجام می‌شود. اما از آن‌جا که این فرآیند در گذشته توسط افلاطون - در مثال تمثیل غار- در قالب واژه محاکات و تقلید آمده است، بهتر بود برای تقریب ذهن خوانندگان در ابتدای فصل نظر افلاطون آورده می‌شد و نظر گادامر به عنوان ادامه و کامل‌کننده نظریه افلاطون بررسی می‌شد. علاوه بر این اگر نظریه گادامر در مورد استعاره به مثابه استعاره فهم با چند مثال واضح بیان می‌شد خوانندگان در درک و خوانش مؤلف از گادامر موفق‌تر می‌شدند.

در فصل پنجم نیز تلاش می‌شود که دسته بندی مورد انتظار صورت بگیرد، اما باز هم این امر با موفقیت انجام نمی‌شود.

بنابراین اگر مؤلف در آغاز مباحث خود در ارتباط میان هنر (زبان) با هستی (موجود، شیء) دو دیدگاه کلی را بیان می‌کرد و نظریه گادامر را در این چارچوب بررسی می‌نمود، مباحث کتاب با موفقیت بیشتری ادامه می‌یافت. به طور کلی نتیجه‌ای که می‌توان از کتاب گرفت - و بهتر بود مؤلف در ابتدای کار آن را بیان می‌کرد - این است:

در عرصه رابطه میان هنر و امر واقع دو رویکرد نظری کلان وجود دارد.

۱. رویکرد بازنمایی: این رویکرد معتقد است که هنر صرفاً نسخه برداری از هستی است و آن‌چه را که از شیء (یا وجود) می‌بیند به تصویر می‌کشد. هنر آئینه واقعیت است. افلاطون و ارسطو از این فرآیند تحت عنوان محاکات و تقلید یاد می‌کنند.

۲. رویکرد ساختن گرایی: این رویکرد معتقد است که هنر (زبان) شیء مورد نظر را دوباره می‌سازد. تأویل آفرینش است. زبان آن‌چه را منعکس می‌کند دوباره می‌سازد. گادامر در بحث نشانه و زبان به این سنت فکری تعلق دارد.

بعد از بیان این دو دیدگاه مؤلف می‌توانست دیدگاه گادامر را در ارتباط با همفکرانی چون سوسور، کاسیرر، هومبولت و... بیان کند و وجوه تفاوت و تشابه این اندیشمندان را با یکدیگر مشخص نماید.

پی‌نوشت

* atefe.ghareishi@yahoo.com

این کتاب شامل دو مقدمه، چهار فصل و یک گفتار به ضمیمه می‌باشد. مقدمه ابتدایی را پرفسور جورج مک لین در مورد این کتاب و نویسنده‌اش نگاشته است. وی آغاز هرمنوتیک را با تفسیر کتب مقدس می‌داند و معتقد است که با پیشرفت و خودآگاهی بیشتر انسان‌ها در زمان‌های اخیر، هرمنوتیک از ارجاع خارجی یا عینی به متن، به ارجاع نفسی یا جوهری متن نایل شده است. پرفسور مک لین در این مقدمه از سیدموسی دیباج برای تألیف این اثر و تلاش‌هایش در حوزه هرمنوتیک بسیار تقدیر می‌کند و معتقد است که نویسنده این اثر متن را به ریشه‌های متافیزیکی آن باز می‌گرداند و با این کار متن از آسیب نسبی‌گرایی مخاطب و خواننده در صیانت و امن می‌ماند.

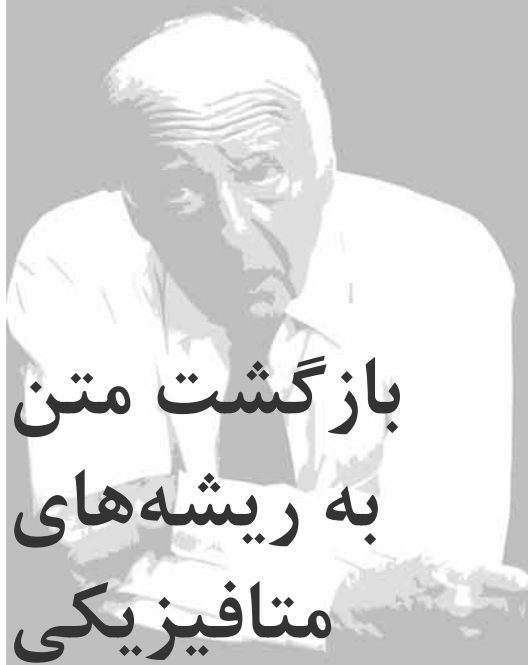
دومین مقدمه این کتاب به قلم مؤلف است و به معرفی اثر پرداخته و فصول این کتاب را به طور خلاصه برای مخاطب مرور می‌نماید.

فصل اول این کتاب با عنوان «نیاز هرمنوتیک به بسندگی و کفایت بنیانی»، در سه بخش به توضیح و بسط مباحث هرمنوتیک، نظریه عینیت هرمنوتیکی و تئوری‌های مربوط به آنها پرداخته است. در بخش اول با عنوان «عدم کفایت نظریه هرمنوتیکی تعیین عینی در فاهمه» نویسنده با بیان آرای دیلتای، شلایر ماخر، بتی و گادامر مباحث مذکور را پی‌گیری می‌کند. وی گادامر را در میان طرفداران و دنباله‌روان هایدگر تنها کسی می‌داند که معنا را به ذهنیت محول نمی‌کند و این امر را تهدیدی برای عینیت هرمنوتیک می‌داند. گادامر فهم هرمنوتیکی برتر را آن فهمی می‌داند که تمایزات و اختلافات فهم مفسر از فهم مؤلف را به فهم موضوع ذهنی متن بازنگراند، بلکه تمایز مفسر را از مؤلف به سادگی با «فهم» متن مرتبط سازد؛ یعنی با آنچه که مؤلف مد نظر داشته و بیان کرده است. در ادامه این بخش نظرات بتی و گادامر مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

بخش دوم از این فصل با نام «اصل کلیت هرمنوتیک» نام‌گذاری شده است. فلسفه هرمنوتیکی گادامر به هرمنوتیک جهتی نو می‌بخشد، گادامر هرمنوتیک را از یک عینیت متکی بر روش‌شناسی جدا می‌نماید. این هرمنوتیک طرحی را برای پیشرفت علمی نظریه بر حسب جنبه کلیت هرمنوتیکی فراهم می‌کند.

نویسنده پس از شرح و توضیح مباحث این بخش، به این نتیجه می‌رسد که کلیت فهم با وحدت زبان درآمیخته است. کلیت یک زبان بدین معنی است که آن تنها حوزه محدود قابلیت بیان نیست که در تعارض با دیگر حوزه‌های غیر قابل بیان است. زبان در برگیرنده همه چیز است و هیچ چیزی اساساً از آن مستثنا نیست. اشمال کلی زبان این حقیقت را نشان می‌دهد که تفسیر ترجیحاً متعلق به وحدت ذاتی معنی متن است تا به کلیت فهم. تفسیر و فهم در موجودیت موجودات عرضه شده و از نظر متافیزیکی تمامیت موجودات را چنان که هستند بازنمایی و معرفی می‌کند.

بخش سوم این فصل «ناتمامیت پدیدار و معرفت تاریخی» نام دارد. در این بخش به بررسی نظرات گادامر و فیلسوفان دیگری همچون بتی، شلایر ماخر و هگل در خصوص عینیت تاریخی و



بازگشت متن به ریشه‌های متافیزیکی

معرفی کتاب
هرمنوتیک متن و اصالت آن

حسناسادات بنی‌طباء



هرمنوتیک متن و اصالت آن،
سیدموسی دیباج، تهران:
انتشارات دانشگاه تهران؛
۱۳۸۹.



سیدموسی دیباج

پرفسور مک لین
در این مقدمه از
سیدموسی دیباج
برای تألیف این اثر
و تلاش‌هایش
در حوزه
هرمنوتیک بسیار
تقدیر می‌کند و
معتقد است
که نویسنده
این اثر متن را
به ریشه‌های
متافیزیکی آن
باز می‌گرداند و
با این کار متن
از آسیب
نسبی‌گرایی
مخاطب و
خواننده
در صیانت و
امن می‌ماند.

موقتی بودن زمان» سخن می‌گوید. در این بخش مفهوم زمان از دیدگاه هایدگر را بیان می‌کند و به بیان ارتباط هرمنوتیک و زمان می‌پردازد. بخش دوم «متن زمانی و پرسش از زمان» نام دارد. و بخش سوم «مفهوم متن در دانش هرمنوتیک» است. این بخش به این پرسش می‌پردازد که آیا متن فی‌نفسه مورد پرسش واقع می‌شود؟ و یا اینکه متن خود در جایگاه یک پرسش است؟

فصل چهارم با عنوان «هرمنوتیک و بنیادین پرسش از متن» نتایج محوری فصول قبل را تفصیل می‌دهد. در این فصل نشان داده می‌شود که چگونه پرسش از متن مقدم بر همه پرسش‌های دیگر هرمنوتیکی است و این پرسش، پرسش از فاهمه وجود شناختی را در تفسیر مشروط می‌سازد و آن را به مثابه جریان تقویمی انکشاف متن منظور می‌کند.

سه بخش این فصل عبارتند از: «متن به مثابه معیار اولیه فهم هرمنوتیکی»، «متنیت چونان جریان متن در تعیین هرمنوتیک» و «نقش مفهوم متن در شالوده هرمنوتیک».

در بخش‌هایی این فصل برخی نتایج مهم برآمده از اعتبار مفهوم متن به عنوان پرسش بنیادین در علوم انسانی یادآوری و آن‌گاه امهات تفسیر کتاب مقدس و فنونی چون شعر و هنر بررسی شده است.

پس از پایان این چهار فصل، نویسنده محترم کتاب در ضمیمه، هرمنوتیک متن کتاب مقدس قرآن را بررسی کرده است و این مبحث را می‌توان از جمله نوآوری‌های نویسنده کتاب دانست. در این گفتار نویسنده در پی آن است که به این پرسش پاسخ دهد: آیا قرآن که کتاب آسمانی مسلمانان است با دانش هرمنوتیک یعنی دانشی که درباره تفسیر و امکان تفسیر است نسبتی اجباری و تأییدی

متن قرآن چیزی جز قرآن نیست و در کتاب قرآن هم حضور دارد و هم غایب است، این کتاب مقدس که مشتمل بر آیات و سوره‌های عربی است، در ترجمه به زبان دیگر انتقال نمی‌یابد.

دارد؟ نویسنده در پاسخ به این پرسش به این نتیجه می‌رسد که متن قرآن چیزی جز قرآن نیست و در کتاب قرآن هم حضور دارد و هم غایب است، این کتاب مقدس که مشتمل بر آیات و سوره‌های عربی است، در ترجمه به زبان دیگر انتقال نمی‌یابد. قرآن متن جامع است و می‌توان گفت که آن جمع قرآن است و هرمنوتیک، و جمع مرجع است و تفسیر. این چنین قرآن با هرمنوتیک که همانا اصل تفسیر است متحد می‌باشد. متن قرآن مصدر جامع همه تفسیرها از قرآن، در همه زبان‌ها و به همه فهم‌هاست. پس متن قرآن در جوهر و ذات همان اصل قرآن است و آن مرجع جامع و تام و آن چیزی است که از کلام الله به فهم انسانی دانسته و در بیان او تفسیر شده است.

معرفت تاریخی پرداخته می‌شود. از دیدگاه گادامر معرفت تاریخی تنها با لحاظ گذشته در مداومت آن در زمان حال حاصل می‌آید. در پایان این بخش نویسنده این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که فهم یک متن را نمی‌توان با یک نقطه و دیدگاه ثابت تفسیری مقایسه کرد. نقطه و دیدگاهی که تنها حاوی یک پرسش از برای مفسر است. پس فهم به عنوان این که تفسیری تاریخی است، محدود نمی‌شود. آن به نحو ثابت متکی به متن است و از این‌رو محدود به آن است. تفسیر تاریخی ظاهراً در ضمن بازسازی زمان متن ممکن است، یعنی زمانی که متن به وجود می‌آید. آن صرفاً یک حقیقت مفهومی نیست، بلکه فهمی است که به وسیله متن و حتی زمان متن متعین شده است.

فصل دوم این کتاب با عنوان «تحقیق مقدماتی در کفایت درونی روش هرمنوتیک» به بررسی رأی گادامر در خصوص این که اساساً وظیفه هرمنوتیک بسط یک روش برای تفسیر نیست می‌پردازد. به عقیده گادامر وظیفه هرمنوتیک تمهید وقوع فهم در علوم انسانی است. این فصل نیز همانند فصل پیشین از سه بخش تشکیل شده است. بخش اول «پژوهشی درباره موقعیت پیش‌داورانه فهم» است. در این بخش نشان داده می‌شود که ملاحظه شرایط پیش‌داوری فاهمه به مثابه یک نظریه تفسیری، ضروری است، اما کافی نمی‌باشد. گادامر با اعطای حیاتی دوباره به هرمنوتیک به این عقیده دست یافت که فهم نباید مبتنی بر یک روش کاربردی هرمنوتیکی باشد. قصد گادامر در هرمنوتیک کلاسیک ایجاد دستگاهی برای هدایت فهم، آن‌گونه که در شیوه روشمندان علوم انسانی شکل گرفته، نیست. در واقع کار گادامر پیشنهاد برای یک روش هرمنوتیکی نیست، بلکه توصیف وقوع فهم با توجه به شرایط سنت است که فهم را احاطه کرده است.

بخش دوم این فصل با عنوان «تحقیق درباره امکان کاربرد روش پدیدارشناسانه در هرمنوتیک» به بررسی این موضوع می‌پردازد که آیا در هرمنوتیک می‌توان روش خاصی را به کار برد؟ نویسنده با بررسی نظریات فیلسوفان مختلف از جمله هایدگر، هوسرل، گادامر و... در آن باب به این نتیجه می‌رسد که هرمنوتیک تنها در صورتی می‌تواند به صفت پدیدارشناسانه متصف شود که در نظر داشته باشیم که ماهیت عمل تفسیر، فهم عملی است که در جهان تاریخی تعیین گردیده است. از آن‌جا که فهم با بودن در جهان تعیین می‌یابد، پدیدارشناسی به مثابه یک روش هرمنوتیکی در زبان تحقق می‌یابد.

بخش سوم از این فصل «پژوهشی درباره شرط روش هرمنوتیکی» نام دارد. هرمنوتیک به منزله علمی درباره وجود اساساً از نظر روش از کلیه علوم طبیعی و حتی انسانی مجزاست. در این بخش به بررسی نظریات فیلسوفان مختلف در باب روش‌شناسی هرمنوتیکی و شروط آن پرداخته می‌شود.

فصل سوم کتاب «معاینه درونی هرمنوتیک و متن به مثابه بنیان ذاتی هرمنوتیک» می‌باشد. این فصل نیز همانند دو فصل پیشین دارای سه بخش است. بخش اول از «تفسیر و ویژگی

نوشته‌هایی که به سبک گفت‌وگو آورده شود، معمولاً هنگام خواندن جذاب‌ترند. نویسنده کتاب گادامر، می‌توانست یک‌جا نشسته و تأملاتش را درباب متافیزیک، اخلاق، حکمت عملی، کثرت‌گرایی، سیاست، سنت، خدا، هایدگر و... به فرم یک کتاب درآورده و آن‌گاه در مقام عرضه آن برآید.

کتاب حاضر، فراهم آمده از ده گفت‌وگو، یک پی‌گفتار، یک مقدمه و یک رهبرد نامه است.

خواندن کتاب جذابیت خاص خودش را دارد، ولی آن‌گاه که در قالب گفت‌وگو ریخته شود جذابیتش دو چندان می‌شود. آموزه قرن، از نوع دوم می‌باشد.

در این سیاهه، به جای طرح مباحث کلان فلسفی، گادامر و دوتوری، در قالب یک گفت‌وگو (Dialog) اغلب حاشیه را مورد بحث قرار می‌دهند، هرچند گفت‌وگو به زبان ساده بیان شده، ولی حاوی مفاهیم فنی متقنی می‌باشد که نشان‌گر مفاهیم فلسفی گادامر است. در این گفت‌وگو و شنود گاه دوتوری به عنوان پرسشگر، مسائل را ریشه ای تر از گادامر بیان می‌کند و شاید فلسفی تر، که خود بیانگر سنت ایتالیایی‌هاست. ایتالیایی‌ها به آثار فلاسفه همسایه با دقت بیشتری می‌نگرند. از همین رو بررسی آثار نیچه به‌طور جامع اولین بار در ایتالیا صورت گرفت.

آخرین حرکت هرمنوتیک^۱

شاید بتوان ابراز داشت هرمنوتیک آخرین حرکت‌ها و تلاش‌هایش را در آثار گادامر و پل ریکور به منصفه ظهور گذاشت و این دو نفر خلاً اندیشه‌های همدیگر را پر کردند. البته این مسئله که هرمنوتیک آموزه قرن بوده یا هست، جای بحث دارد در آلمان نیز در این باره تردیدهایی وجود دارد که آیا هرمنوتیک محقق است تا به عنوان جایگزینی برای فلسفه و حتی برآمدی از کل تاریخ فلسفه مورد توجه قرار گیرد یا نه. به هر تقدیر این بحث در محافل فکری و فلسفی آلمان به صورت زنده مطرح است. در همین راستا می‌توان ابراز داشت که هرمنوتیک و فلسفه با یک فاصله زمانی سیصد - چهارصدساله تقریباً عمری هم عرض دارند.

گادامر که وارث سنتی دوهزار و چندصدساله از هرمنوتیک است، هرمنوتیک را بر فلسفه رجحان می‌دهد مبنی بر این که هرمنوتیک از سویی مسائلی را که فلسفه به‌طور مشخص و مستقیم حل نکرده، مورد بررسی قرار داده و از سوی دیگر می‌تواند جایگزینی برای فلسفه باشد.

گادامر در پیش‌گفتار این کتاب - که به سلیقه مترجم کتاب، جناب عبادیان، به «رهبرنامه» ترجمه شده است - می‌گوید: در این گفت‌وگو و شنیدها، در واقع به بازپس‌نگریسته و تحول فلسفی من در قرن بیستم را باز نمایی کرده‌ایم. ضمناً گاه نیز از منابع فلسفی دیگر به مسائل زمان روی آورده‌ایم، کاری که برای شفاف کردن مواضع خاص مهم بود. سرشت این‌گونه گفتگوهای اجمال‌نگر است که در آن برخی موضوع‌ها پاره‌گونه ذکر و تنها به پیوندشان با موضوع اصلی اشاره می‌شود، ضمن آن که در جای خود شایسته برخورد عقاید و آرای ژرف هستند. گادامر، خواننده را

روح فلسفه گادامر در آموزه قرن

وهاب مشهدیان «عطاش»*



آموزه قرن «یک گفتگوی فلسفی با ریکاردو دوتوری»
نویسنده: هانس گئورگ گادامر
ترجمه: دکتر محمود عبادیان
تهران: نشر اختران
چاپ اول، ۱۳۸۴.

فرا می‌خواند که در این سفر موقعیت فکری، آنها را همراهی کند، زیرا به هیچ وجه عزم بازگشت به عقب را ندارند، بلکه سر بازنگری پیش‌نیازهایی را دارد که برای فلسفه‌ای که به تفاهم مسئولانه، نه به زمان و چالش‌های آن چشم دوخته، حائز اهمیت است.

آموزه قرن، حاصل گفت‌وگوهایی است که مابین سال ۲۰۰۰/۱۹۹۹ مابین ریکاردو دوتوری و هانس گئورگ گادامر صورت گرفته است که بدون توجه به پیشینه تاریخ سی ساله فلسفی «گادامر» نمی‌توان به‌درستی آن را فهمید. گادامر، آخرین سخنرانی خود را در سال ۱۹۸۵ ایراد کرد. او در سن هشتاد و پنج سالگی از تدریس کناره گرفت تا به انتشار اثر خود همت گمارد؛ کاری که ده سال وقت خود را صرف آن کرد.

روح کتاب آموزه قرن این است که بر اساس تجربه‌های قرن بیستم دیگر نمی‌توانیم فلسفه پردازی کنیم، بی آن که سؤال را صرفاً متوجه هستی به مثابه هستی کنیم، آن‌چنان که متافیزیک همواره چنین کرده است. این همان چیزی است که می‌توان گفت گادامر در تفاوت با هایدگر آن را فهمیده بود. پی بردن به این که چگونه انسان آن سرنخی را فراچنگ آورد که با کشیدن آن بتواند آن‌چه تاروپود واقعیت را در هم تنیده کشف کند، یعنی شبکه به هم بافته‌ای را که ما در آن گرفتاریم، یا به عبارتی آن چیزی که ماکس شلر آن را به گادامر توصیه کرده و بسیار بر او تأثیر نهاده بود.

آن‌چنان که گادامر در زندگی نامه خود می‌نویسد، در سایه خود آگاهی روان خود را از آسیب در امان نگه داشت. بیماری فلج اطفال او را در سال‌های بلوغ از پیوستن به خدمت در جنگ نجات داد. امتیازهای خردی که او باید به آنها تمکین می‌کرد، هیچ‌گاه شخصیت‌اش را لکه دار نکردند؛ او هرگز به خود اجازه نداد فریفته نردبان ترقی شود؛ هیچ‌گاه چالپوسی پیشه نکرد و به رغم مدارجی که از لحاظ علمی و حرفه‌ای پیموده بود، هیچ‌گاه بهایی برای آن نپرداخت که با منش و شخصیت‌اش در تعارض بوده باشد.

اعاده حیثیت فلسفه عملی

هم زمان با فروکش کردن شور آتش مبارزات ایدئولوژیکی که قرن بیست را در خود غوطه‌ور کرده بود و بازپسین طنین خود را در اعتراض‌های دانشجویی یافت، و اینک زمانی بود که همه به اخلاق روی آورده بودند، کتاب گادامر، اخلاق دیالکتیکی افلاطون^۲، نیز انتشار یافت. این کتاب در واقع کار فوق تخصصی گادامر نزد هایدگر بود که منتشر می‌شد و در اساس مبانی درک اخلاق ارسطو، و به عبارتی کشف وجوه اشتراک ارسطو و افلاطون بود که با آن اصطلاح «اعاده حیثیت فلسفه عملی» سر گرفت که در دهه هشتاد در آلمان آغاز گردید.

گادامر قصد داشت به ما بیاموزد که هر اصل اخلاقی مفاهمه بر اصل دیالکتیک فلسفه افلاطون رجعت می‌کند؛ سرانجام، این که هر اخلاقی گفتمان را بیش‌تر بر اراده به برقراری اتحاد، تا بر یک پیشینه فرضی ارتباطی، پایه گذاری می‌کند.

این امر تقابل با فلسفه امریکایی؛ یعنی با نظریه جان رالز^۳ و

با بحث‌های پر هیجان در باب وضعیت حقوقی و مفاهیم اساسی دموکراسی آلمانی و امریکایی بود که وی را بر آن داشت ارزش سنت و پیوند تاریخی را بر اساس یک نحوه استدلال عقلانی دوباره کشف کند. وی در بحث پیرامون مشروعیت حقوق و بیش از همه در باب مشروعیت هنجارها پی برد که این مفاهیم نه تنها بر اساس یگانه استدلال عقلانی، بلکه هم‌چنین بر پایه وجود تاریخی جامعه و هنجارهایش و نیز به اعتبار یک عمل خلاق تفسیر، تکوین می‌یابند.

گادامر تمامی قرن بیستم را تجربه کرده و در درازای آن زیسته و تمامی دهشت و کج روی‌هایش را مشاهده کرده است. چنانچه بخواهیم یک کلمه کلیدی برای فلسفه او پیدا کنیم، لزومی ندارد آن را به سادگی در هرمنوتیک یا در تفسیر بجویم، بلکه همان گونه که او همواره گفته است: «فرزانگی، حکمت عملی است.»

فرونسیس^۴ یا حکمت عملی، فلسفه کران‌مندی

چنین به نظر می‌رسد که قرن بیستم با ترازنامه‌ای منفی در هستی‌پرسی^۵ پایان یافت، به آن صورت که همه پرسش‌هایی را در بر گرفت که تفکر غربی، آنها را سؤال انگیز یافته بود؛ مثلاً، پرسش درباره مفهوم زندگی، چیستی مرگ، یا آن چه از متافیزیک، بر جای مانده که بتوان آن را نجات داد؟

گادامر می‌گوید: هایدگر جوان، متافیزیک را از همان ابتدا از یک موضع مدرسی یا کاتولیکی برداشت کرد و سپس آن را تعمیم داد. طبیعی است که آدمی در پوشش پروتستانیت نیاز به متافیزیک ندارد. خوب به یاد دارم آن چه مرا مجذوب هایدگر کرد، احیای متافیزیک نبود، بلکه بازاندیشی آن بود، به این طریق که موضوع پرسش وجود، به همراه آن، زمان و کران‌مندی نیز بود. بنابراین، چنانچه موافق باشید، ما از یک فلسفه کران‌مندی و توأم با آن یک فلسفه زمان بندی برخورداریم.

می‌توان گفت؛ امور نزد هایدگر از این قرار بود: مسئله مرگ، مسیر هستی به مرگ و جز آن، که توأم با نیروی قاهر و تفکر سرکش وی در کانون کتابش چشم گیر بود. دوتوری می‌گوید: من یک طرح هایدگر را به خوبی به یاد دارم، طرحی که منتشر نشد و من آن را از ناتورپ دریافت کردم. این طرح زمانی مفقود، ولی روزی بار دیگر یافته شد. به شدت از آن تأثیر پذیرفتم تا آن نوشته‌مقدماتی در مطالعات دیلتای، با عنوان «تفسیرهای پدیدارشناختی نزد ارسطو»، «آگاهی از وضعیت هرمنوتیکی» منتشر شد. البته، من آن را دوباره خواندم و توانستم با وضوح تمام بگویم که هایدگر به‌طور کلی به دانندگی دانش عملی فرونسیس علاقه نشان نمی‌داد، بلکه برای هستی اشتیاق داشت.

گادامر نیز در ابتدا از طریق هایدگر متوجه حکمت عملی، و عقلانیت دانش عملی شد، اما بعداً برای فرونسیس مبنایی بهتر یافت، زیرا آن را نه به معنای فضیلت که به مفهوم گفت و شنود مطرح کرد. هم‌چنین بر مفهوم حکمت عملی بسیار تأکید داشت به‌طوری‌که بعداً به یکی از مفاهیم کلیدی فلسفه اش تبدیل شد،

که بنا بر تجربه آن راه تجربه هرمنوتیکی نامید. حکمت عملی نزد گادامر عبارت است از کاربرد قانون کلی بر مورد متفرد، و با این مفهوم، حکمت عملی معنای بسیار گسترده‌ای پیدا کرد. در واقع او به این نکته اشاره می‌کند که کاربرد صحیح قانون نه تنها مستلزم شناختی متوسط است که به آن وسیله فضیلت و عدالت تحقق می‌پذیرد، بلکه در ضمن شناخت هدف میسر می‌شود.

فلسفه کران‌مندی را بایستی در روی کردن به اخلاق فهمید؛ یعنی از تبدیل اصل اخلاق به یک اخلاق گفتگو حاصل می‌شود؛ و این زمانی رخ داد که گادامر دیالکتیک را وارد دیالوگ کرد؛ به

تاریخی خود، بلکه بیش از همه نسبت به مشروط بودگی به توسط دگری واقف می‌شویم؛ درست در رابطه اخلاقی خود با دگری بر ما روشن می‌شود که چه اندازه دشوار است حق دگری را به جای آوریم یا حتی صرفاً از آن واقف شویم.

راه یگانه برای مقهور نشدن به کران‌مندی خود آن است که خود را بر دگری بگشاییم، به آن "تو" بی‌گوش فرا دهیم که در پیش روی ماست.

اخلاق یا متافیزیک

به‌راستی نمی‌توان چنین گفت که درنگ فکری بر افلاطون یک امکان دیگر در اختیار ما می‌نهد تا مسئله متافیزیک پیش برده شود؟ یا آن که فلسفه گفتگو «هرمنوتیک» به راستی امکان‌های نو را در این مسیر می‌گشاید؟ گادامر فیلسوفی است که گفت‌وگو را به منزله مفهوم فلسفی خویش، جهان‌نگری خویش معرفی کرده است؛ دوم این که با این امر می‌خواهد به افلاطون بگوید: «فلسفه همانا جست و جو در راه حقیقت یا گفت‌وگو است و از گفت‌وگو بالندگی حاصل می‌شود.» بنابراین، فیلسوف باید در حالت گفت و گوی زنده مجسم شود و ما در این جا گواه آن‌ایم که هنرمند روان گادامر، مفهوم فلسفه‌اش را بسیار موفقیت آمیز مجسم کرده است. از گفتگوی خاموش او در شخصیت ذات فلسفه "خود فیلسوف" و فلسفه اش با عنوان "گفت و گو" آشکار شده است.

گادامر می‌گوید: این امکان می‌تواند تاریخ هستی طرح واره؛ بودن و ارزش-بودن باشد. هارتمن به من آموخت که ما در فلسفه کانت مقوله و علاوه بر آن ارزش نیز می‌یابیم. تفاوت در این است که مقوله‌ها خود چیزها را تعریف می‌کنند، ارزش‌ها را تنها آن‌گونه که باید باشیم معین می‌کنند. من این نکته را هیچ‌گاه به روشنی نمی‌دانستم. باید همیشه متوجه باشید که بودن و نیک-بودن را اصلاً از یکدیگر جدا نکنید. به همین جهت، من بعداً این عبارت را انتخاب کردم که بگویم: «من در کل علاقه ندارم از دازاین^۸ حرف بزنم، بلکه از "da" سخن می‌گویم. معنی‌اش آن است که da جانشین سوژه^۹ می‌شود. گمان می‌کنم این نکته را دریافته‌ام. از این رو اینک این امر برای من روشن بوده، امری که سپس به آن تناوردگی دادم. شما بهتر است به جلد هفتم نوشته‌های من تحت عنوان اندیشه امر نیک نزد افلاطون و ارسطو نگاه کنید که پیش نیاز امر نیک است؛ و این به آن جهت است که در آن نوشته‌ام: «آن دو را نمی‌توانید از یکدیگر جدا کنید؛ چنین نیست که هستی و امر نیک وجود داشته باشد، بلکه این دو از یکدیگر تفکیک ناپذیرند.»

آنچه از کلام گادامر برداشت می‌شود آن است که متافیزیک مقام والای خود را داراست، به این معنا که به سادگی کنار گذارده نمی‌شود، بلکه فرض بر آن است که در مسائل اخلاقی باز پذیرفته می‌شود. این نکته را نه در واقع هایدگر، بلکه پیش از او نیچه پیش کشیده است؛ وجود به مثابه چشم‌انداز یا هستی در یک چشم انداز. چشم‌انداز در اندیشه آنان، دقیقه da در دازاین "dasein"^{۱۰} می‌تواند باشد، دقیقه ای که بین هستی اخلاقی و متافیزیکی پیوند



هایدگر

●
هایدگر
همیشه
یاسپرس را
می‌ستود،
و آن هم
با عبارت زیبایی
هم‌چون:
«او در رفتار خود
یک زیبایی
شخصی
خاص دارد.»

این ترتیب، دیالکتیک از یک جهان بینی مطلق‌کننده (به مفهوم هگلی) یا از جهان بینی شکاکانه به بُعد اخلاقی دیالوگ دمیده شد. این موضوع کار تخصصی گادامر در اخلاق دیالکتیکی افلاطون بود که بلافاصله پس از امتحان دولتی که نزد هایدگر گذراند، منتشر شد. اما این امکان نیز وجود دارد که فلسفه کران‌مندی، عالم گادامر را از بن بست نسبت تاریخی بیرون برد؛ وقتی در مورد هایدگر گفت: او به ما نشان داد که ما با تصدیق کردن کران‌مندی خود، از تاریخ مندی فرا برویم، می‌توان این‌گونه فهمید که در کران‌مندی ما امکان یک هستی‌شناسی تاریخی یافت شده است.

گادامر عنوان می‌دارد: آنچه من می‌خواستم در ماربورگ به هایدگر نشان دهم و آن را سپس در سخنرانی لیسابن و دیگر نوشته‌ها گسترش دادم، همان‌گونه که گفتیم، از این قرار است که معنی کران‌مندی^۷ در آن است که ما نه تنها به مشروط بودگی

برقرار می‌کنند. بنابراین، در این چشم انداز da، اصل بنیادی یک فلسفه تفسیر وجود است، یعنی یک فلسفه هرمنوتیکی؛ در صورتی که هرمنوتیک صرفاً روشی برای قرائت متون نباشد، بلکه یک فلسفه باشد.

با توجه به همین نکات است که دوتوری می‌گوید: فکر می‌کنم بتوانیم به مسئله تفسیرهای متفاوت افلاطون بپردازیم: تفسیرهای مکتب توبینگن و میلان که به تازگی به آن پیوسته است. چگونه باید آموزه امر نیک در جمهوری افلاطون قرائت شود؟ به عنوان متافیزیک، اخلاق یا سیاست؟

به نظر گادامر این خود یک پرسش جدی است که به دشواری می‌توان پاسخی جز آن چه بدان اشاره شد بدهیم، چون که ما کلاً نمی‌توانیم خصلت مفهوم را-خواه معطوف به هستی، یا به ارزش یا خیر- به‌طور تعیین کننده تبیین کنیم. مهم آن است که این دو مفهوم برای گادامر، همیشه یک معنی فراجاهانی دارد. بنابراین، در جمهوری به روشنی چنین آمده است: در آغاز فضیلت‌ها بررسی می‌شوند، آن گاه به یک باره گفته می‌شود: اکنون تازه آن را در مورد خیر انجام می‌دهیم.

پس از آن پاسخ می‌دهد: این کار را من خود نمی‌توانم. آن گاه تمثیل خورشید ذکر می‌شود که استعاره ای است برای گفتن آن که به خیر نمی‌توان نگرست، همان گونه که نمی‌توان به خورشید نگاه کرد، با آن که به برکت امر نیک همه چیز نیک می‌شود، همان سان که خورشید به همه چیز روشنایی می‌بخشد. این تشبیه امر نیک به خورشید، همه آن چیزی است که می‌توان در باب خیر به مثابه امری فراسوی هستی به زبان آورد.

امر نیک نزد افلاطون به معنای برترین تحقق و کمال هستی است. هنگامی که سعی بر تحقق هستی داریم-چنان که در کتاب نهم جمهوری توصیه شده است- و می‌توانیم این واقعیت پذیری را تحمل کنیم، پس پی می‌بریم که بر اساس این اخگر رفتار کرده ایم. اما چنان می‌نماید که ما تازه به این امر مهم پی می‌بریم که تحقق زندگی حاصل آن است که ما به موجب نگرش امر نیک رفتار کرده ایم، در حالی که فکر می‌کردیم بر حسب حکمت عملی خود رفتار می‌کنیم، و این دانندگی عملی خود را در سایه خردمندی خویش کسب کرده ایم، ما به پایان احساس این تحقق یافتن رسیده ایم، تازه پی می‌بریم که در این صورت فقط بر اساس امر نیک رفتار کرده ایم.

گادامر می‌گوید: خوب، آن وقت می‌توان به جای امر نیک از امر زیبا سخن گفت. آن گاه من بی‌درنگ به مواد نو رسیدم؛ با «مهمانی» و با سخنان دیوتیما که به سقراط می‌گوید: «البته تو آن را درک نمی‌کنی؛ حال نوبت من است که تو را از آن برهانم». سروکار پیدا کردم. «تو آن را هرگز در نخواهی یافت»- این استدلال توبینگنی هاست.... «گادامر به طعن می‌خندد.» معنایش آن است که مسئله یک آموزه نیست که بتوان آن را فهمید؛ مسئله تعالی امر نیک به مثابه تعالی خدایی نیست.... نه، مسئله دیگر یک مسیحیت رازوار است که بر روزگار باستان پرتو می‌افکند و آن را تفسیر می‌کند.

سود گرایی، کنش گرایی، کثرت گرایی

امر نیک به باور گادامر، در اساس، همان چیزی است که افلاطون از آن سخن می‌گوید؛ یعنی: بدون شناخت امر خیر ممکن نیست از شناخت بهتر سخنی به زبان آورد، یا تنها زمانی که ما توجه خود را به خیر معطوف می‌کنیم، می‌توان از امر بهتر حرف زد. جدل با سوفسطاییان تنها این معنی را دارد: نشان دادن این که نمی‌توانستند شناخت بهتر را کسب کنند، زیرا تنها به شناخت مفیدی متکی بودند که فقط می‌توانست نفع بی واسطه دولت-شهر را دربر گیرد. البته این تلقی تنها از زمانی است که آنها از خیر درک صحیح نداشتند. از همین رو، کسی که رسیدن به هدفی را در سر می‌پروراند، باید دیگران را در آن باره متقاعد و موافقت‌شان را در آن زمینه کسب کند. گادامر می‌گوید: آن چه من می‌خواهم استدلال کنم این است: ما با عزیمت از اندیشه باید پیوسته پرسش در باب خیر را پیش آوریم، قطع نظر از آن که برای پرسش، پاسخ داریم یا خیر. پرسش همواره از این قرار است: آیا فقط با امر بهتر سروکار داریم یا با آن چیزی که فراسوی هرگونه هدف خاص است؟

در باب سوفسطایی می‌توان گفت: سوفسطایی از آن رو سوفسطایی نیست که او همواره برای تزه‌های خود استدلال جدیدی در آستین دارد؛ آیا آن چه را صحیح بود انجام داده ام؟ من آن را بعداً باز می‌شناسم یا آیا آن چه صحیح است انجام نداده ام؟ آن چه در آن مورد انجام داده‌ام به همان اندازه درست است؛ همه چیز نیز به همین گونه جریان داشته است.

مسئله صرفاً حقیقت این نیست که من این یا آن کار را انجام داده ام یا خیر، بلکه بیش تر از آن است که به چه نحو می‌توانم عمل را توضیح دهم؛ یعنی این که آیا من امر صحیحی به معنای عادلانه انجام داده ام که بتوانم آن را نزد خود و دیگری توجیه کنم یا خیر؟ گادامر می‌گوید: طبیعی است که همواره می‌توان تلاش کرد، به این یا آن شیوه پاسخ داد. آن گاه پی می‌بریم که موضوع صرفاً حقیقت نیست، بلکه آن است که می‌توان رفتار خود را توجیه کرد و پاسخگوی آن شد یا نشد.

این، همان چیزی است که پروتاگوراس در استدلال خود سعی دارد آن را تفکیک کند؛ مسئله حقیقت صرف نیست، بلکه آن چیزی است که بهتر است یا بدتر؛ به بیانی دیگر، عادلانه یا ناعادلانه است. نمی‌توان صرفاً بر اساس حرف، سوفسطایی را از فیلسوف متمایز کرد. به این ترتیب، دامن سخن چنین برچیده می‌شود که فیلسوف و سوفسطایی از راه صرفاً استدلال، متمایز شدنی نیستند؛ چون شیوه استدلال کردن یکی است؛ «البته طبق نظر گادامر»، تنها اختلاف آن جاست که ما فقط در یک مورد جویای امر عادلانه ایم و به آن وسیله می‌خواهیم دیگران را متقاعد کنیم که امر ما متضمن حقیقت است؛ برعکس، در موارد دیگر، تنها آن چیزی را می‌جوییم که برای ما مزیت دارد و سودمند می‌نماید؛ و شاید در این مورد نیز می‌کوشیم، منافع ما عادلانه جلوه کند- تا آنجا که بتواند با eikos، یعنی با ظاهر یک چنان

گادامر می‌گوید:
هایدگر جوان،
متافیزیک را
از همان ابتدا
از یک موضع
مدرسی یا
کاتولیکی
برداشت کرد و
سپس آن را
تعمیم داد.
طبیعی است که
آدمی در پوشش
پروتستانتیست
نیاز به متافیزیک
ندارد. خوب
به یاد دارم
آن چه مرا
مجنوب‌هایدگر
کرد، احیای
متافیزیک نبود،
بلکه بازاندیشی
آن بود.

چیزی دمساز و پدیدار شود.

صحبت می‌کند، آن جا که انتظار افاده حقیقت نمی‌رود. «گادامر در این نکته به افلاطون در محاوره گورگیاس، نزدیک می‌شود.» این که سخنوری در ذات خود پدیده بدی نیست، بلکه فقط زمانی چنین است که از آن انتظار ناروا برود، در آن صورت چیز دیگری است.

اما آن چیز چیست؟ در این جا جنبه به کلی متفاوت نفس انسانی، یعنی زمان‌مندی و بالطبع مرگ را پدیده ای دانسته ایم که بر حیات آدمی سایه افکنده است. به نظر من ابتدا باید این نکته برای ما روشن باشد، سپس به دستاوردهای بعدی یونانی‌گرایی، اپیکورگرایی، رواقی‌بودن و غیره بپردازیم. اما اگر گفته شود: رواقی بودن متکی به منطق بسیار نیرومندی است، و منطقی است که امروز بار دیگر کشف و انگیزه شگفتی بسیار شده است، با جنبه قوی عقلانیت مثلاً...، گادامر ضمن تأیید، این امر را تعیین کننده نمی‌داند.

در مورد اخلاق و سخنوری می‌توان گفت که بی تردید با هم اختلاف دارند، اما باز معطوف به طبقه بندی‌های اراده از جانب متفکر است. می‌توان گفت آن کس که می‌خواهد مجاب کند، در واقع چنین نمی‌اندیشد که «قصدم دارم کسی را متقاعد کنم، پس به او دروغ می‌گویم و او را فریب می‌دهم»؛ این مجاب کردن نیست. در هر صورت گادامر خط فاصلی بین سخنوری و اخلاق ترسیم نمی‌کند، بلکه علیه سوفسطایی بودن می‌ایستد و اختلاف را به مفاهمه و عزم به مجاب کردن را به اختلاف میان سوفسطایی بودن و سخنوری احاله می‌کند. از این راه در واقع به مفهومی می‌رسد که آن را در «علم نوین» ویکو می‌یابیم. در این صورت، در سخنوری نظر بر آن است که حقیقت جست و جو و خواسته شود که نسبت به حقیقت اعتقاد به دست آید، در این صورت، باید به این نتیجه برسیم که سخنوری نه تنها با «امر احتمالی»، بلکه بیش از همه با حقیقت روبه روست.

در جواب این سؤال که آیا سخنوری با حقیقت مناسبت ندارد؟ گادامر پاسخ می‌دهد: در صورتی این ارتباط وجود دارد که انسان منصف باشد؛ سخنوری آن را بالضرورة نقض نمی‌کند، بلکه وقتی کسی می‌تواند همه چیز را اثبات کند یا می‌خواهد چنین کند، آن گاه انسان دستخوش قدرت می‌شود.

در نهایت از گفته‌های گادامر می‌توان نتیجه گرفت که هدف اصلی گفتگو آن است که نشان دهد؛ سخنران باید از هنر خود به خوبی بهره گیرد و آن جا که این هنر به مفهوم نیک‌اش به کار می‌رود، کسانی را که از آن سود می‌جویند، بر آن می‌دارد که امر عادلانه و ناعادلانه را به درستی مطرح کنند، آن‌ها باید خود را از مفهوم کاذب سخنوری رها کنند. باید متوجه باشیم وقتی که کسی می‌خواهد دیگران را متقاعد کند، باید خود نسبت به آن چیزی که می‌خواهد بقبولاند، اعتقاد داشته باشد. بدون این نکته، سخنوری بلاغت تهی یا سخنوری «لال و کر» است.

متافیزیک و اعتلا

در فیزیک «چیزی که ما را اغلب متقاعد کند» نمی‌یابیم،

ارتباط اخلاق با سخنوری

وقتی ما، سوفسطایی بودن را به مفهوم فروگاهانه ای در نظر بگیریم که افلاطون در جمهوریت و سوفسطایی به کار برده است، جا دارد بگوییم دلیل تمایز بین سخنوری و سوفسطاییت ممکن است ملاکی اخلاقی باشد و نه معیاری منطقی یا معیاری که بر پایه دلایل و آزمون پذیری اظهارات بنا شده باشد. اما وقتی «اعتقاد» که رهگشای تصمیم است به ملاکی



هابرماس

هابرماس
باور داشت
که باید
در سایه علم
به اصلاحات
اجتماعی رسید؛
اما گادامر
فکر می‌کرد
این کار
نخواهد شد.

اخلاقی وابسته و از سوی دیگر ناگزیر با استدلالی توأم می‌شود که دمساز منطق برهان و در نهایت معیار حقیقت است، آن گاه این پرسش پیش می‌آید که چگونه باید این دو ملاک را که محک‌های هم ارزشی نیستند، با هم آمیخت؟ بنابراین، معیاری که در نهایت باید بر تصمیم ما ناظر باشد، کدام است؟

گادامر در مواجهه با چنین عقیده ای می‌گوید: این مطلب، در واقع مسئله فرونسیس است. اما آن را باید معادل این بدانیم: سخنوری وجود دارد، این نکته عزیمت است. اخلاق در مجموع خود سخنوری است.

ارسطو نیز بر آن است که فرونسیس سخنوری است. سخنوری را نمی‌توان با مفهوم علمی؛ مثلاً ریاضی، سنجید، این چیز دیگری است؛ سخنوری فرونسیس است. در این صورت ارسطو از چگونگی متمایز شدن سخنوری به‌طور کلی به مثابه هنر

بلکه باید علل را جست و نشان داد. علت‌هایی که انسان می‌جوید یا می‌یابد، در واقع علل نیستند، بلکه تنها از نظر قاعده علل‌اند. اما آن‌چه قاعدتاً در پدیده‌های طبیعت رخ می‌دهد، فقط آن چیزی است که اغلب رخ می‌دهد و درست آن چیزی است که به آن epibole می‌گویند. فیزیک یک علم دقیق نیست، بلکه تنها تجربه empirie است. متافیزیک شناخت فیزیک را از طریق علم نخستین مبادی و علت‌هایی چون یک دانش حقیقی میسر می‌کند.

متافیزیک، درست برای آن در چارچوب اندیشه قرار گرفته که در خصوص فیزیک به استدلال بپردازد و این تحیر را از میان بردارد. متافیزیک همانا دانش اولیه^{۱۱}، علم یا علم امر باشند، چونان امر باشند است؛ نخستین اصول مبادی امر باشند را موضوع پژوهش کرده و به این وسیله قادر است فیزیک را توجیه کند. گادامر، بارها گفته که بنا نبود متافیزیک با کتاب لامبدا^{۱۲}، یعنی با علم^{۱۳} باشد؛ معنایش آن است که باید صرفاً علم نخستین اصول و علل باقی بماند، یعنی علم هستی همچون هستی، که البته به معنای آن است که باید به صورت توجیه فیزیک باقی باشد، یعنی: meta ta physika.

گادامر می‌گوید: برای من همیشه این معما باقی می‌ماند که الهیات خود به متافیزیک تبدیل می‌شود؟ امری که نزد اسپوزیوس^{۱۴} - نخستین شاگرد افلاطون که آن تبدیل را به انجام رساند - هنوز رخ ننموده بود. بنابراین، اعتراف می‌کنم که همواره با این دشواری‌ها روبه‌رو بوده‌ام؛ خیال ندارم بگویم که حق با آن‌ها نیست، بلکه فقط می‌پرسم معنی اپیستمه یا معرفت چیست؟ آیا علم است؟ اپیستمه چیزی بیش از صرف منطقی است: چیزی است که موجب درک^{۱۵} "علت" می‌شود؛ امری است که اینجا در جریان است؛ کلاً می‌شود چنین گفت؟ نمی‌توانم تصور کنم که این کل مسئله افلاطون گزایی اصل توبینگن باشد. به نظر من آن‌چه آن‌ها می‌کنند، دیوانگی است؛ البته من این دیوانگی را در آن می‌بینم که آن‌ها ماهیت ریاضی را به سادگی بر فلسفه حمل می‌کنند، و من فکر می‌کنم که این کار درست نیست. در تمام دوران هلنیسم «یونانی‌گری» به گفتگویی در این باره بر نمی‌خورید؛ شما آن را بیش از همه نزد شکاکان می‌یابید. البته اضافه کنم که من در این باره صاحب‌نظر نیستم؛ در نتیجه کمی در حالت تردید می‌مانم. اما می‌توان در این مورد به آن توجه کرد که یک مفهوم دیگر از اپیستمه یک مفهوم کرانمند، هست. این مفهوم کرانمند بی‌شک مفهومی ریاضی است. هر علم و معرفتی باید از یقین و از حقیقت مایه بگیرد؛ این نکته در هیچ قانون طبیعی نزد ارسطو دیده نمی‌شود. وانگهی مگر epi to poly و tyche معناش جز این است که سخن از یک امر بسیار عقلانی است؟!

اخلاق و سیاست

هابرماس باور داشت که باید در سایه علم به اصلاحات اجتماعی رسید؛ اما گادامر فکر می‌کرد این کار نخواهد شد. آن‌چه به آن نیاز بود از این قرار بود که اعتماد توده بزرگ مردم را بار

دیگر نسبت به دولت جلب کنند. این کاری بود که می‌توان به آن پرداخت؛ چیزی بود که اهل آن پهنا به معنای شهروندی از آن برخوردار بودند. به دلیل وجود ازدحام شهروند، سخن گفتن از پرولتاریا و بورژوازی به ایجاد تنش می‌انجامید، آن‌چه پس از شکست ناگهانی کمونیسم - اگر بتوان چنین گفت - به آن نیازمند بودند، بخشیدن شهروندی به کارگران بود؛ امری که صورت گرفت. اینک کارگران دستمزد خوب دریافت کرده و دیگر نمی‌توان آن‌ها را پرولتاریا نامید.

گادامر می‌گوید: تا زمانی که خانواده‌های کارگری دستمزد مناسب دریافت می‌دارند، وضعیت قابل تحمل است. من وقتی در لایپزیک سمت ریاست دانشگاه را داشتم، خودم این نکته را به دقت بررسی کردم. در آنجا می‌بایست هر دانشجو را با توجه به سیاست روس‌ها استدلال و توجیه کرد؛ آن‌جا که پای استادان در میان بود، امیدی باقی نمی‌ماند. در مقاله‌ای که در لایپزیک درباره دانشجویان کارگر نوشتم نظم این بود که می‌توان مسئله را از راه تفاوت بین تربیت از سر گذرانده در مدرسه و پرورش فرهنگی حل و فصل کرد.

در حقیقت آن دانشجویان - چنان که ادعا می‌شد - به اصطلاح «دانشجویان کارگر» نبودند. دیری نپایید که من متوجه امری شدم و با سماجت آن را در مقاله گنجاندم. آنان فرزندان کارگر نبودند، همه روشنفکران کارگری بودند؛ پیشنهاد می‌شد که آن‌ها به تحصیل دانشگاهی پذیرفته شوند. در آلمان شرقی وضع به همین منوال بود، آنجا نیز کارگر نامیده می‌شدند، بی آن که کارگر باشند. در حقیقت بورژواهایی بیزار از آموزش عالی بودند، چون که دوران نوجوانی را تمام نکرده بودند؛ در سن و سال پانزده شانزده سالگی به کارخانه می‌رفتند، از این لحاظ دانشجویان کارگر به حساب می‌آمدند. خدا می‌داند که انسان نمی‌توانست به صراحت بگوید که آن‌ها مصداق چنین امری بودند؛ گفتنش به معنای سیاسی کردن ملال آور بود؛ البته من موضوع را می‌دانستم.

آن‌چه، گذشته از همه این‌ها، در نظر گادامر، هابرماس را شایسته احترام می‌کرد آن بود که اولاً برای هر دو نفر قواعد واحدی مبنای رفتار بود آن‌چه گادامر از هابرماس نفهمیده، او هم از گادامر نفهمیده است. گادامر می‌گوید: من همه چیزهایی را که او نوشته است، نفهمیده‌ام؛ با این همه می‌خواهم بگویم من در او یک خوی انسانی شایسته آموختن و احترام یافتن، نظر من این است؛ برای انجام گفت‌وگو تلاشی می‌کند که ما آن را به کار بستیم، و او نشان داد که ما هر دو باید از یکدیگر بیاموزیم و استدلالی که در گفت‌وگو مطرح می‌شود به بعد موکول نکنیم و در این خصوص اتفاق نظر داشتیم؛ در واقع آن‌چه او به یاری من انجام داده، من به یاری او انجام داده‌ام. او نتوانست از من یک مرد سیاسی بی‌روانند، و من نیز نتوانستم او را یک فرد فلسفی بار بیآورم، او یک مرد سیاسی باقی ماند.

هایدگر و یاسپرس

در سال ۱۹۳۲، یاسپرس کتاب در باب وضعیت روحی

●
در این سیاهه،
به جای طرح
مباحث کلان
فلسفی،
گادامر و دوتوری،
در قالب
یک گفت‌وگو
(Dialog)
اغلب حاشیه‌ها را
مورد بحث
قرار می‌دهند،
هر چند گفت‌وگو
به زبان ساده
بیان شده ولی
حاوی مفاهیم
فنی‌متقنی
می‌باشد که
نشان‌گر مفاهیم
فلسفی گادامر
است.

زمن ما^{۱۹} را برای گادامر فرستاد؛ گادامر از مقدمه آن خیلی خوشش آمد، مقدمه ای شایان توجه در مفهوم وضعیت بود. بر روی هم رفته، بخش‌هایی از آن بسیار به مذاق گادامر جالب آمد و البته فصل‌هایی خیر.

جای جای آن کمی بوی نازی گرای می‌داد و این در آن هنگام رسم زمانه بود. در مجموع، یک اثر رمانتسی و طعن آمیز بود؛ چگونه انسان هدف می‌گیرد و به هدف می‌زند؛ چنین چیزهایی. مختصر آن که در گادامر شور و شوقی برنیا نگیخت، ولی مورد توجه مردم واقع شد. گادامر در ماربورگ سمیناری درباره اش



هارتمن

● هارتمن
به من آموخت
که ما
در فلسفه کانت
مقوله و
علاوه بر آن
ارزش نیز
می‌یابیم.

ترتیب داد که البته منجر به واکنش‌های نازی گونه ای شد که وی در تمام دوران تدریس در سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۵ تجربه کرده بود. حاصل آن که یاسپرس برخی از نیازهای نازی‌ها را برآورده کرد. هایدگر همیشه یاسپرس را می‌ستود، و آن هم با عبارت زیبایی هم‌چون: «او در رفتار خود یک زیبایی شخصی خاص دارد.» گادامر وقتی در سال ۱۹۴۰، به دیدار یاسپرس رفت، از او پرسید: آیا تصور می‌کنید در آستانه یک جنگ سی ساله باشیم؟ او سری تکان داد و گفت: «بله، آقای گادامر، می‌دانید که تاریخ را نمی‌توان پیش بینی کرد.» واقعیت این بود که هیتلر پس از آن به بالکان لشکر کشید. از آن لحظه همه دانستند که جنگ با روسیه در خواهد گرفت و آن پایان کار آلمان خواهد بود.

مکاتبات هایدگر و یاسپرس به سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۳۲ می‌رسد. آن‌ها خیلی با هم وحدت نظر داشتند. اما اختلاف نظرهایی نیز وجود داشت؛ مثلاً در مسئله وجود، که هر یک از آن‌ها نظر خود را داشت؛ منظور هایدگر از وجود، «خدا» بود؛ در واقع پرس و جوی

خدا بود او در تمام زندگانی بلند مدت خود خداجو بود. گادامر می‌گوید: یاسپرس نه به خدا که به ذات برین^{۱۷} باور داشت. این تا وقتی بود که آن دو می‌توانستند با یکدیگر هم نظر باشند. خدا می‌داند که درباره کبر که گور و نیچه، یاسپرس یکی از بهترین کتاب‌ها را نوشته است. آن کتاب کوچک درباره نیچه خوب بود، کتاب بزرگ‌تر به آن خوبی نبود، فقط خیلی بزرگ بود. هایدگر مظهر مردی بود که ویر^{۱۸} کاتولیکی داشت، مردی که گفته می‌شود در تمام دوران حیات، تا پای مرگ در جست‌وجوی خدا بود. او از کلیسا جدا شده بود، همین طور از دانشکده خود در فرایبورگ.

هایدگر در کتاب خود کانت و مسئله متافیزیک در باب ذات برین سخن می‌گوید؛ او این امر را با کران‌مندی عقل برابر می‌داند؛ به بیانی دیگر، ذات برین فراز کران‌مندی، وجود دارد. در این مورد با یاسپرس هم عقیده می‌باشد؛ البته یاسپرس در پرتو قدرت روشنگری توانست چیزی جز صحبت کردن از ذات برین را مطرح کند، حال آن که وقتی هایدگر از آن حرف می‌زد، در آن لحظه نمی‌خواست در ارتباط با کلیسا بوده باشد. این یک تمایز است، زیرا یکی با گرایش روشنگری اش می‌نگرد، دیگری با نظام کلیسایی موجود و امپریالیسم آن موافق نیست.

کلیسای معترف برای هایدگر یک تهدید جدی به شمار نمی‌آمد، حال آن که به عقیده گادامر این کلیسا در آلمان نازی شجاع از آب درآمد.

دوتوری از گادامر به صراحت می‌پرسد: فکر می‌کنید چه چیزی از یاسپرس آموخته اید؟ جواب گادامر در نوع خود بسیار جالب است، خوب، من در مسیر کسب دانستنی برای خود، چیزهایی در بُعد انسانی آموخته‌ام، چیزی که در زمینه مبانی فلسفه وجود، آموختنش نزد هایدگر نیز امکان داشت. این امر که هایدگر تا به آن حد خداجو بود، در زندگی نامه ام دیده می‌شود که من کاملاً نسبت به آن واقف بودم و برای من روشن بود. در وهله نخست توانستم مدت‌ها او را همچون کسی به شمار آورم که دیگر نمی‌توانست در برابر روشنگری مقاومت کند؛ از همین رو دیگر نمی‌خواهد کلاً این مسیحی - بازی بیهوده را دنبال کند. نتیجه باید به آن اذعان کنم.

گادامر در این بخش، نظر نهایی خود یا به عبارتی صحیح تر اختلاف دیدگاه خویش با یاسپرس و هایدگر را چنین عنوان می‌دارد: ما باید توجه کنیم که ذات برین خواهی ما که در تفکر اروپایی از آن برخورداریم، همه جا به صورت پوشیده موجود است؛ ما باید به آن سازمان دهیم تا از این راه به آن دست یابیم؛ آن کاری که چینی‌ها با شینتوگرایی خویش انجام دادند. آیا این درخواستی زیاد از حد است؟ اما چگونه می‌توان به آن دست یافت؟ خوب، هر آینه چهار دین بزرگ جهانی ذات برین را به مثابه یک کمیت مجهول بپذیرند و بر آن اساس وحدت یابند، آن گاه می‌توانند مانع آن شوند که کسانی با دست یازی به گاز شیمیایی فضای کره زمین را مسموم کنند.

تنها این راه‌هایی وجود دارد، راه دیگری به نظر نمی‌رسد.

باید به گفتگوی چهار دین بزرگ تن دهیم؛ شاید هنوز وقت کافی برای این کار داشته باشیم و شاید هم نداشته باشیم، این را من نمی‌دانم. شاید چند قرن به درازا بکشد تا میسر شود؛ به اصطلاح یک نوع حقوق بشر به مفهوم مسیحی را که در پرتو آن ما را پرورش داده اند به‌طور همه‌گانی مستقر کنیم.

واپسین خدا

از گادامر پرسیده می‌شود: شما توضیحی در مورد این جمله هایدگر ندارید که نیچه او را خرد کرده بود؛ نکته ای که بتواند منظور او را آشکار کند؟ در پاسخ می‌گوید: من هیچ تصویری از آن ندارم. من از هرمان هایدگر شنیدم که هایدگر در روزهای پایان زندگی بارها می‌گفته «نیچه من را خرد کرده است». این که در اثر تفکر نیچه او خرد شده، گویای چه می‌تواند باشد؟ شاید پی برده بود که نتوانست نیچه را آخرین متافیزیکی بداند؛ و این امر کل نگرش یا بر ساخت فلسفه غرب به مثابه تاریخ متافیزیک را که او خیال ویران کردن آن را داشت؛ زیر سؤال برد.

گادامر می‌گوید: هایدگر مردی بود که همواره در جست و جوی خدا بود؛ از ایشان پرسیده می‌شود، فکر نمی‌کنید نیچه او را از این جهت نومید کرده که از مرگ نهایی خدا سخن گفته است؟ جواب گادامر، ممکن است، می‌باشد.

اندیشه مرگ خدا برای هایدگر به معنای یک تکان بوده است، و نه تنها برای تفکر، بلکه برای زندگی او نیز.

دوتوری می‌گوید: مردم از هایدگر روی گردانند و یاسپرس را می‌خواهند، فکر می‌کنید که این از چه رو است؟ چنانچه این اختلاف ناشی از وجود-تحلیلی^{۱۹} هایدگر و درخشش وجود^{۲۰} یاسپرس باشد، اختلاف چیست؟ گادامر آن اصول‌گرایی را رادیکالیسم می‌داند که هایدگر آن گام غلط تفکر غربی را از هستی جهان، به باشند، به روشنی توضیح داده است.

در اساس، یاسپرس از طریق درخشش وجود برای آن که نسبت به آن اظهار نظر نکند، از آن به صورت غنایی گذر کرده است، متوجه نشده است که چه قدر تحلیل وجود و اصرار ورزیدن هایدگر بر وجود به واقع یک نقد هستی است، آن چنان که در متافیزیک غربی فهمیده شده است. به تصور من، شما لازم است این مطلب را بسیار قاطعانه تر بنگرید: در نهایت هایدگر را می‌توان از منظر یاسپرس یک همراه خیالاتی نیز به شمار آورد. آیا قصد این است که این گام بر خطا تصحیح شود؟ با این همه هایدگر تمام این فرایندهای تفکر غربی را از پایان آن باز اندیشی می‌کند.

من تصور می‌کردم با پارمنیدس نیز شدنی است، اما پس از تأمل متوجه شدم که با او نمی‌شود.

قرن بیستم سپری شد. گادامر تمامی آن را تجربه کرده و در درازای آن زیسته و تمامی دهشت و کج روی‌هایش را مشاهده کرده است. چنان می‌نماید که هیچ‌امیدی به همه چیزهای نو، جز به آخرین خدا ندارد. فلسفه هرمنوتیکی اش به مثابه فلسفه ای که بازتابان کران‌مندی‌های انسانی با نگاه متحجرش به آنچه ما آن را بر ساخته ایم و آن را هنوز با فرهنگ سنتی خود به وجود

می‌آوریم، با نگاهی اطمینان بخش با توجه به آنچه در پیش است، باز می‌نگرد. زندگانی یک تجربه صدساله به او بخشیده که برای یک فیلسوف یک باره منحصر به فرد است، خاصه وقتی در نظر بگیریم در چه قرنی به سر برده شده است.

پیمان‌های لبریز شده است؛ و این نه تنها به تجربه‌های زیسته، بلکه در ضمن با فرزاندگی و بلوغ میسر است. چنانچه بخواهیم یک کلمه کلیدی برای فلسفه او پیدا کنیم، لزومی ندارد آن را به سادگی در هرمنوتیک یا در تفسیر بجوییم، بلکه همان گونه که او همواره گفته است: فرزاندگی، حکمت عملی است.

پی‌نوشت‌ها

* vahab_mashhadian@ymail.com.

۱ Hermeneutics «هرمنوتیک» واژه‌ای یونانی است و به معنی «هنر تفسیر» یا «تفسیر متن» می‌باشد. گاهی گفته می‌شود این واژه از نظر ریشه لغوی با «هرمس» پیامبر خدایان، بی‌ارتباط نیست و در حقیقت «مفسر» کار «هرمس» را انجام می‌دهد و می‌کوشد تا هرمس گونه معنای سخن را کشف کند، همان گونه که هرمس پیام آور و مفسر پیام خدایان بود. نخستین استعمال لفظ «هرمنوتیک» در فرهنگ آکسفورد در ویرایش سال ۱۷۳۷ این فرهنگ دیده می‌شود. حدود یک قرن پس از آن «هنری لانگ فلو» شاعر نامدار آمریکایی در یکی از آثار خود از «علم هرمنوتیک کتاب مقدس» سخن راند. بنابر این کلمه مزبور ابتدا در انگلیس و سپس در آمریکا عمومیت یافت. با این همه، سابقه مفهومی هرمنوتیک، یعنی عمل تفسیر متن و نظریه‌های تأویل (دینی، ادبی، حقوقی)، به دوران باستان برمی‌گردد؛ یعنی دورانی که قوانینی برای «تأویل صحیح تورات» وجود داشت. «گرهارد ایلینگ» مراحل تطور علم هرمنوتیک کتاب مقدس را هفت دوره می‌داند: ماقبل مسیحی، مسیحی ابتدایی، آباپی، قرون وسطایی، دین پیرایی و ارتودکس، مدرن و معاصر. بر این اساس، علم کلام - در مقام تأویل کننده‌ی تاریخی کتاب مقدس - خود به معنایی همان علم هرمنوتیک است.

2. Platon dialektische logic.

3. John rawls.

4. phronesis.

5. sehnsfrage.

6. dialog.

7. geworfenheit.

8. dasein.

۹. حاضر، درجا، آن‌جا

۱۰. عامل، subject.

11. Prote episteme.

12. lambda.

13. Aidion هستی سرمدی یا به عبارتی امر خدایی.

14. speusippos.

15. aitia.

16. Situation unserer zeit ueber die geistige.

17. transzendenz.

18. praegung.

19. Daseins-analyse.

20. existenzzerhellung.

اندیشه مدرن خاستگاهی دوگانه دارد. اصل و اساس این اندیشه همان روشنگری^۲ است. زیرا کسی که امروزه دل مشغول علم است، کار خویش را با جسارت در خوداندیشی^۳ آغاز می‌کند. بسط بی حد و حصر علوم تجربی و نیز کل تغییرات ناشی از آن در زندگی انسان عصر تکنیک، گواه و تأییدی بر چنین جسارتی است. با این وصف، خاستگاه دیگری نیز وجود دارد که آن نیز در زندگی ما دخیل است. این خاستگاه همانا فلسفه ایده‌آلیسم آلمانی، شعر دوره رمانتیک و کشف جهان تاریخی در دوره رمانتیک است، که جملگی گویای این امرند که جنبشی مخالف و تا به امروز مؤثر، در درون روشنگری عصر جدید وجود دارد. هرگاه نگاهی به کل جهان متمدن بیفکنیم، آن‌گاه بی‌تردید حق را باید به‌راستی به ارنست ترولچ^۴ داد که گفت: ایده‌آلیسم آلمانی تنها گوشه‌ای از ماجراست. سراسر جهان آنگلو ساکسون، حتی اروپای شرقی تحت سلطه کمونیسم، به شدت متأثر از آرمان روشنگری بودند، یعنی به پیشرفت فرهنگ تحت حاکمیت خرد انسانی باور داشتند. در کنار این‌ها، بخشی از جهان وجود دارد که چنان با تغییرناپذیری ابعاد طبیعی و نظم امور خو گرفته است که اندیشه مدرن قادر به متزلزل ساختن اعتقادش نیست. این بخش همان جهان لاتینی است که مذهب کاتولیک بر آن حاکم است و هم‌چنان حامی سرسخت تفکر حقوق طبیعی باقی مانده‌است. اما در آلمان و از طریق آن، روشنگری مدرن با خصلت‌های رمانتیک گره خورده و به صورت وحدتی پایدار و اثرگذار درآمده است که دو قطب افراطی آن، یکی روشنگری رادیکال و دیگری نقد رمانتیک بر روشنگری است.

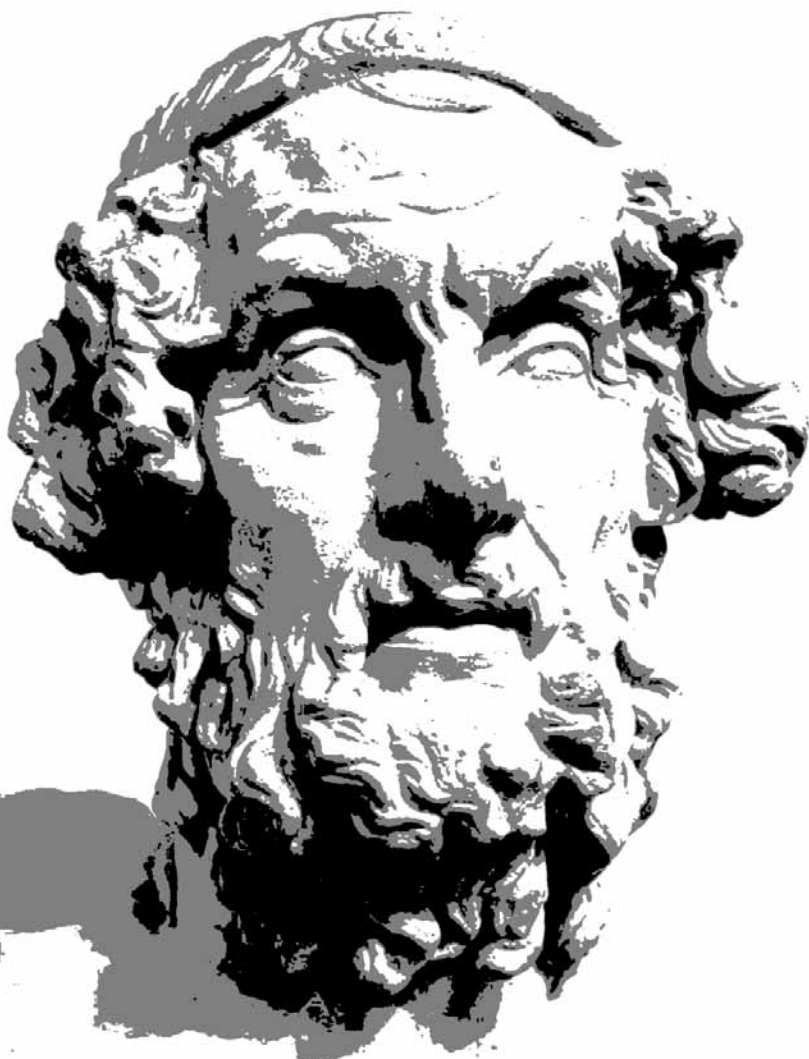
از جمله موضوعاتی که این دو قطبی بودن اندیشه مدرن، در آن به‌ویژه به چشم می‌خورد، موضوع نسبت میان اسطوره و خرد^۵ است. چرا که خود این نسبت، یکی از موضوعات روشنگری است، یعنی صورتی است از نقد کلاسیک که عقل‌گرایی دوره مدرن بر سنت دینی مسیحی وارد کرده است. مراد از اسطوره، در این‌جا مفهوم مقابل تبیین عقلانی عالم است. تصویر علمی از عالم، به زعم خود، نفی تصویر اسطوره‌ای است. از منظر تفکر علمی، امر اسطوره‌ای هر آن چیزی است که به وسیله تجربه روش‌مند قابل تصدیق نیست. به این ترتیب، با عقلانی‌سازی فزاینده، تمام دین نیز به ورطه نقد کشیده می‌شود. ماکس وبر^۶ عملاً در افسون‌زدایی عالم، آن قانون تکامل تاریخ را دید که تاریخ را ضرورتاً از اسطوره به جانب لوگوس و به جانب نگاه عقلانی به جهان سوق می‌دهد. البته اعتبار چنین طرحی محل مناقشه است.^۷ با این‌که در هر تحول فرهنگ، چنین سیری به جانب عقلانی کردن^۸، یعنی میل به جانب روشنگری را می‌توان ملاحظه کرد، اما پیش از روشنگری اخیر، یعنی پیش از روشنگری جدید اروپایی مسیحی، هیچ‌گاه کل سنت دینی و اخلاقی در معرض نقد خرد نگرفته بود؛ از این رو، طرح افسون‌زدایی از عالم، قانون عام تکامل نیست، بلکه خود امری تاریخی است. این نتیجه همان چیزی است که می‌گوید: «سکولاریزاسیون^۹ مسیحیت به عقلانی‌سازی عالم منجر شده است» و ما امروز دلیل آن را می‌فهمیم.



اسطوره و خرد^۱

هانس - گئورگ گادامر

ترجمه فریده فرنودفر*



هومر

تا از چنین داوری دربارهٔ اسطوره به وضع فهمی سیاسی از اسطوره برسیم، همان‌طور که در کتاب مسیحیت گرایی جدید^{۱۲} سن سیمون^{۱۳} نشانه‌هایی از چنین فهمی به چشم می‌خورد که [بعدها] آشکارا از سوی سورل^{۱۴} و اخلاقی طرح و بسط داده می‌شود. برای هدف سیاسی یک نظام آتی، شأن یک حقیقت دیرین در نظر گرفته می‌شود، نظامی که باید به همان اندازهٔ عالمی که در روزگاران گذشته به نحو اسطوره‌ای فهمیده می‌شد، مورد باور همه باشد.

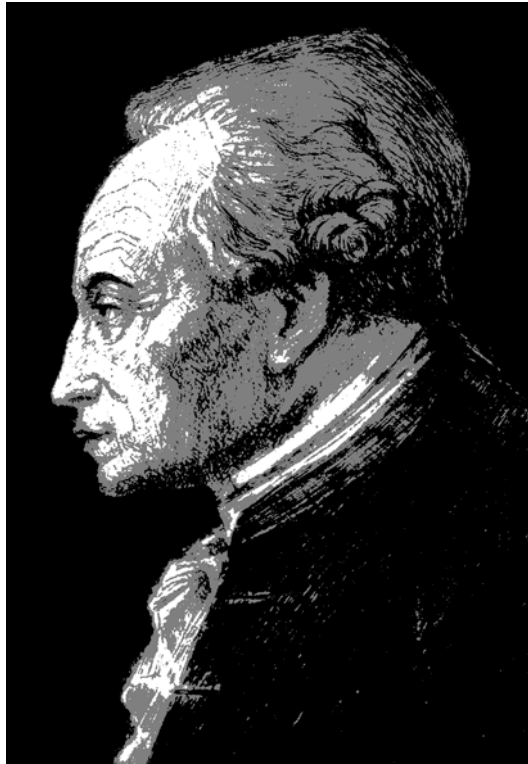
حالا لازم است تا ربط این دو جنبه از مسئله را روشن کنیم، تا از طریق آن به شناختی تاریخی برسیم. ضروری است تا زمینه‌ای برای تحلیل دو مفهوم «اسطوره» و «خرد» که همانند هر تحلیل درست مفاهیم، خود تاریخی از مفاهیم و فهمی از تاریخ است، فراهم آید.

الف. «اسطوره» در وهلهٔ نخست چیزی جز نوعی تصدیق نیست. اسطوره، گفته یا همان افسانه است، اما گفته‌ای که در افسانه می‌آید تن به تجربه نمی‌دهد، آن‌گونه که در مورد

زیرا این مسیحیت بود که در قالب بشارت عهد جدید برای نخستین بار نقدی رادیکال بر اسطوره وارد کرد. خدای آن جهانی دیانت یهودی - مسیحی، کل عالم ملحدانهٔ خدایان و نه صرفاً خدایان این یا آن قوم را عالم اهریمنان می‌خواند و افشا می‌کند؛ یعنی پرده از چهرهٔ خدایان دروغین و اهریمنان بر می‌دارد. چرا که جملگی، خدایان این جهان‌اند، یعنی هیاکل خود این جهان به غایت تجربی‌اند. اما عالم در پرتو پیام مسیحیت دقیقاً، هستی انسانی دانسته می‌شود که غیر حقیقی است و نیازمند رستگاری. حال تبیین عقلانی جهان از دیدگاه مسیحیت - مادام که انسان گستاخ شود و بخواهد به همت خود به حقیقت دست یابد - بی‌شک این خطر را برای علم به همراه دارد که از خدا روی گرداند. اما مسیحیت از این نظر مقدمات کار را برای روشن‌گری دوران نوین و افراط بی‌اندازهٔ آن، که حتی پروای خود مسیحیت را نیز نمی‌توانست داشته باشد، فراهم آورد و این امکان را ایجاد کرد تا نگرش اسطوره‌ای به جهان، یعنی نگرشی که خدایان این جهانی در آن حضور و سلطه دارند را از ریشه برکنند.

اما نسبت اسطوره و خرد به همان اندازه، مشکلی رماتیک نیز هست. اگر مکتب رماتیسیم را کل تفکری بدانیم که این امکان را در نظر می‌گیرد که نظم حقیقی اشیا، امری مربوط به حال و آینده نیست، بلکه به گذشته تعلق دارد و شناخت حال و آینده نیز به حقایقی که از پیش معلوم‌اند راهی ندارد؛ آن‌گاه لازم می‌شود تا توجه را کلاً به جایی دیگر معطوف داریم. اسطوره، به حامل حقیقتی مختص به خود مبدل، می‌شود که از دسترس تبیین عقلانی عالم به دور است. اسطوره برای دورهٔ رماتیک به جای آن که فریب کاهنان یا قصهٔ پریان دانسته و مسخره شود، صدای آن زمانهٔ حکیمانه‌تر نخستین است. در واقع این عصر رماتیک بود که با ارزش‌گذاری جدید اسطوره، میدان فراخی برای پژوهش‌های نوین در باب اسطوره گشود. هدف از اسطوره پژوهی و افسانه‌پژوهی، یافتن معنا، یعنی حکمت نهفته در اسطوره‌ها و افسانه‌هاست. اما گذشته از این، خرد، حدود و ثغور واقعیت تحت سلطه‌اش، مثلاً مکانیسم جامعه را می‌شناسد، به این ترتیب که برای زندگی استعاره‌های ارگانیکی اجتماعی را به کار می‌برد، یا قرون وسطای «تاریک» را در پرتو شأن مسیحی‌اش درک می‌کند و یا به دنبال اساطیر جدیدی می‌گردد که دین اصیل قوم باشد، همان‌گونه که روزگاری وضعیت اقوام مشرک باستان چنین بود. در این مسیر تنها گام کوچک دیگری، توسط نیچه^{۱۵} برداشته می‌شود و آن هنگامی است که او در نوشتهٔ «دومین تأمل ناپهنگام»^{۱۶} اسطوره را شرایط زندگی هر فرهنگ می‌داند. از نظر او یک فرهنگ تنها در افق محصور از اسطوره‌ها می‌تواند شکل گیرد [و رشد و نمو یابد].

از دیدگاه نیچه، بیماری عصر حاضر، این بیماری تاریخی، درست در این نهفته است که این افق بسته را با افراط در تاریخ، یعنی از طریق خوگرفتن به اندیشیدن تحت جدول‌های ارزشی دیگر، از میان بردارد؛ و بازم تنها یک گام کوچک بیشتر نمانده



کانت

● «خرد»
قوة ایده‌هاست
(کانت)

مسموعات ممکن است. به همین دلیل، واژه یونانی میتوس (اسطوره)، که معادل لاتینی آن «Fabula» است، در تقابل مفهومی با لوگوس ظاهر می‌شود که به ذات اشیا می‌اندیشد و با این کار، [لوگوس] واجد شناختی از اشیا می‌شود که همواره قابل استنتاج است.

اما از درون این مفهومی صوری از اسطوره، مفهومی محتوایی نیز نتیجه می‌شود. زیرا آن‌چه که از اساس تن به تصدیق خرد اندیشنده مختص به من نمی‌دهد، و به واسطه علم نیز نمی‌تواند قابل دسترسی گردد، به راستی واقعه‌ای است که یک بار رخ داده است و جز از طریق ناظران عینی و به واسطه منقولاتی که بر چنین ناظرانی استوارند، شناخته نمی‌شود. بنابراین، آن چیزی که در افسانه حضور دارد، بیش از هر چیز زمان ازلی^{۱۵} است که در آن زمان خدایان از قرار معلوم در مرادده‌شان با انسان‌ها مرئی‌تر بودند. اسطوره‌ها، عمدتاً حکایاتی از خدایان و کردارشان در قبال انسان است. البته «اسطوره» هم‌چنین به معنای تاریخ خود خدایان نیز هست، آن‌گونه که مثلاً هسیودس در تئوگونی^{۱۶} اش نقل کرده است. حال اگر دین یونانی در آیین عمومی، موجودیت خود را دارد و میراث اسطوره‌ای خواهان چیزی جز تأویل این سنت مستمر و پایدار آیینی نیست، اسطوره خود را همواره در معرض نقد و تحریف قرار داده است. دین یونانی، دینی با آموزه‌های صحیح نیست. این دین از هیچ کتاب مقدسی بهره‌مند نیست تا تفسیر در خور این کتاب، دانش کاهن باشد، و اتفاقاً به همین دلیل این همان چیزی است که روشنگری یونانی آن را اعمال می‌کند، یعنی نقد بر اسطوره که هیچ تقابل واقعی

با منقولات دینی ندارد. صرفاً این‌گونه می‌توان فهمید که چگونه برای بزرگ‌ترین فلسفه آتیکی و به ویژه افلاطون این امکان فراهم آمد تا فلسفه و منقولات دینی را با یکدیگر پیوند دهند. اسطوره‌های فلسفی افلاطون گواه آن‌اند که تا چه اندازه حقیقت کهن و نگرش جدید یکی هستند.

در مقابل، در اندیشه عصر جدید، نقدی که از طریق مسیحیت به اسطوره وارد شد، به این انجامید که باید تصویر اسطوره‌ای از عالم را به عنوان مفهوم مقابل تصویر علمی از عالم تلقی کرد. اگر تصویر علمی از عالم این‌طور توصیف می‌شود که از طریق دانش می‌توان عالم را محاسبه کرد و بر آن سیطره یافت، حال کلیه به رسمیت شناختن نیروهای غیر قابل دسترسی و غیر قابل تسلط که آگاهی ما را محدود و یا بر آن غلبه می‌کنند، به منزله اسطوره قلمداد می‌شوند. زیرا آن چیزی که این‌گونه به رسمیت شناخته می‌شود، نمی‌تواند واقعاً موجود باشد. این بدان معناست که تمامی تجربه‌هایی که از ناحیه علم تأیید نمی‌شوند، در بی‌الزامی قوه خیال قرار می‌گیرند، به گونه‌ای که قوه خیال اسطوره‌ساز یا همان قوه خیال زیباشناختی، دیگر نمی‌تواند مدعی حقیقت باشد.

ب. مفهوم «خرد» به لحاظ واژه، متعلق به عصر جدید است. این مفهوم به همان نسبت که به معنای یکی از قوای آدمی است، به معنای ساختار اشیا نیز هست. اما اتفاقاً این سازگاری درونی آگاهی اندیشنده و این سازگاری نظم عقلانی امر موجود همان چیزی است که در تأملات نخستین یونانیان درباره لوگوس بدان پرداخته شده بود؛ لوگوسی که مبنای کل فلسفه مغرب زمین قرار گرفت. یونانیان، برترین نحوه‌ای را که در آن امر حقیقی آشکار می‌گردد، یعنی نحوه‌ای که در آن لوگوس مند بودن وجود، در اندیشه انسانی خود را آشکار می‌سازد، «نوس»^{۱۷} نامیده‌اند. در اندیشه عصر جدید واژه «Vernunft» (خرد)، معادل واژه یونانی «نوس» قرار می‌گیرد. «خرد»، قوه ایده‌هاست (کانت). نیاز اصلی خرد، نیاز به وحدتی^{۱۸} است، که در آن تجربه‌های پراکنده با هم جمع شوند. خرد به کثرت صرف «این یا آن» بسنده نمی‌کند. خرد می‌خواهد بیاید که کثرت در کجاست، چه چیزی را پدید می‌آورد و آن را چه‌گونه می‌سازد. از این رو، سلسله اعداد، الگوی وجود عقلانی است، یعنی الگوی «موجود معقول»^{۱۹}.

در منطق سنتی، خرد به معنای قوه‌ای است که می‌تواند استنتاج کند، یعنی قوه‌ای است که از مفاهیم محض بدون کمک گیری از تجربه جدید به شناخت می‌رسد. وجه اشتراکی که در کلیه چنین تعاریفی از مفهوم «خرد» مشهود است، این است که [جایگاه] خرد همان جایی است که اندیشه نزد خویش است، یعنی در کاربرد ریاضی و منطقی و به علاوه در به هم پیوستن یک امر کثیر در وحدت یک اصل. مشخصه خرد این است که مایملک مطلق خویش باشد و هیچ قید و محدودیتی از ناحیه امر بیگانه و تصادفی بودن واقعیت‌های صرف به آن برخوردار نکند. بنابراین، علم تجربی مبتنی بر ریاضیات، تا آن‌جا که رخدادهای طبیعی را در ریاضیات به نحو معقول توصیف کند، همان خرد است و برترین مرتبه از تحقق خرد خودبنیاد این است که روند تاریخ



ویر

آدمی هیچ‌جا «واقعیت‌های صرف»^{۲۰} برآمده از صدفه و اراده گزافی را به‌مثابه محدودیت آن نفهمد، بلکه (هم‌رأی با هگل) مجال دهد تا خرد در تاریخ، قابل درک شود.

برآورده نشدن این ادعا که باید همهٔ امور واقع را به عنوان امور عقلانی بازشناسیم، به معنای پایان یافتن متافیزیک مغرب زمین است و به کم ارج شدن خود مفهوم خرد می‌انجامد. خرد دیگر توانایی وحدت مطلق نیست، آن دیگر بازپرسی از غایات نامشروط نهایی نیست، بلکه امر عقلانی بیشتر به معنای یافتن ابزار درست در قبال غایات مفروض است، بی آنکه عقلانی بودن خود این غایات اثبات شود. از این رو، عقلانیت تشکیلات تمدن مدرن در نهایی‌ترین هسته‌اش یک نابخردی معقول است، یعنی نوعی قیام ابزار علیه غایات مسلطه و در یک کلام، نوعی رهایی از تمامی چیزهایی که در کل قلمروهای زندگی «تکنیک»^{۲۱} می‌نامیم.

آن‌گونه که این طرح می‌آموزد، اسطوره و لوگوس تاریخ مشترکی دارند که قوانین یکسانی را از سرگذرانده است. این‌طور نیست که تو گویی خرد، اسطوره را افسون‌زدایی کرده و جای آن را اشغال کرده باشد. خرد که اسطوره را به وادی عدم‌التزام قوه خیال بازبزرگ احاله می‌دهد، به زودی خود را با این واقعیت رو به رو می‌بیند که آن را از اریکهٔ رهبری به زیر کشیده‌اند. روشنگری رادیکال سدهٔ هجدهم به عنوان گوشه‌ای از ماجرا ظاهر می‌شود. حال چنان‌چه جنبش روشنگری خود را در طرح «از اسطوره تا لوگوس» ظاهر سازد، این طرح نیز نیاز به یک واریسی دارد. اگر خرد افسون‌زدایی شده به حکم ماهیتش توانا و قدرتمند می‌بود و خود را در خود وضع کردن مطلق تحقق می‌بخشید، در این صورت از اسطوره تا لوگوس، یا همان افسون‌زدایی واقعیت، صرفاً جهت معقول آشکار تاریخ می‌بود. اما آن‌چه که ما می‌بینیم، وابستگی واقعی خرد به قدرت مطلق علمی، اجتماعی و حکومتی است. تصور {وجود} یک خرد مطلق، توهم است. خرد، صرفاً امری تاریخی و واقعی است. پذیرش چنین چیزی برای اندیشهٔ ما سخت است. چه اندازه عظیم است حاکمیتی که از زمان مابعدالطبیعهٔ عهد باستان بر خودانگارهٔ وجود انسانی که خود را به نحو قطعی و تاریخی می‌شناسد، اعمال می‌شود. ما از اندیشهٔ فلسفی مارتین هایدگر آموختیم که چگونه یونانیان با اندیشیدن به وجود واقعی در مشترک بودن و متعلق به زمان حاضر بودن لوگوس، تجربهٔ وجودی مغرب زمین را پایه‌گذاری و تثبیت کردند. وجود به معنای، همیشه بودن^{۲۲} است. آن‌چه خرد به عنوان امر حقیقی باز می‌شناسد، همواره باید حقیقی باشد. بر این اساس، همواره این خرد است که باید حقیقت را بشناسد. اما حقیقت این است که خرد هرگاه که بر خودش از آن حیث که خودش هست، واقف می‌شود - یعنی هرگاه به عقلانی بودن چیزی واقف می‌شود، برای خودش دیگر حضور ندارد و در اختیار خویش نیست. خرد، قبل از آنکه بخواهد مالک خویش باشد، خود را نزد چیزی در می‌یابد. امکان بخشیدن خرد به خود^{۲۳} همواره اشاره‌ای به چیزی دارد که به خود خرد تعلق ندارد، بلکه برای آن پیش می‌آید، و از این حیث خرد

صرفاً یک پاسخ است همان‌گونه که دیگر پاسخ‌های اسطوره‌ای این چنین بودند. خرد همواره تأویل یک باور است، نه لزوماً تأویل میراث دینی یا گنجینه‌ای از اسطوره‌ها از درون سنت شعر سرایی. اما کل دانش زندگی تاریخی فی نفسه متکی بر زندگی‌ای است که خود را باور دارد و تحقق آن، چنین دانشی است.

به این ترتیب، آگاهی مربوط به عصر رمانتیک که از توهم‌های خرد عصر روشنگری انتقاد می‌کند، نیز به نحو محصلی حق جدیدی می‌یابد. به علاوه، در برابر جریان روشنگری، حرکت زندگی‌ای وجود دارد که خویش را باور دارد، حرکتی در جهت صیانت و حفاظت افسون اساطیری در خود آگاهی، بلکه در جهت به رسمیت شناختن این افسون.

این که در اسطوره، وجود یک حقیقت مختص به آن قابل شنیدن می‌شود، در واقع خواهان به رسمیت شناختن حقیقی بودن نحوه‌های [دیگری] از شناخت است که بیرون از علم قرار دارند. این نحوه‌های [دیگر] شناخت نباید در بی‌الزامی اشکال صرف قوهٔ خیال، رانده شده بمانند. این که تجربهٔ هنر از عالم شایسته الزام مختص به خویش است و این که چنین الزامی با حقیقت مصنوعی تجربهٔ اسطوره‌ای یکی است، در مشترک بودن ساختاری این دو آشکار می‌شود. ارنست کاسیرر در کتاب فلسفهٔ صورت‌های سمبلیک^{۲۴} در چارچوب فلسفهٔ نقادانه، راه را برای به رسمیت شناختن این صورت‌های فراعلمی حقیقت هموار می‌سازد. عالم اساطیری خدایان در مقام تجلیات این‌جهانی، ترسیم‌کنندهٔ نیروهایی عقلانی و اخلاقی بزرگی از زندگی است. کافی است تنها هومر بخوانیم تا به وجود خردمندی عظیمی پی ببریم، که به

●
ماکس ویر
عملاد
افسون‌زدایی عالم،
آن قانون تکامل
تاریخ را دید
که تاریخ را
ضرورتاً از
اسطوره
به جانب لوگوس
و به جانب
نگاه عقلانی
به جهان
سوق می‌دهد.
البته اعتبار
چنین طرحی
محل مناقشه
است.

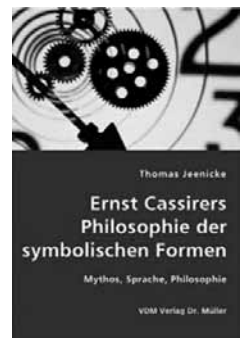
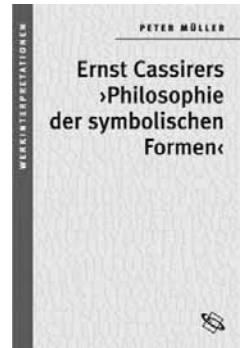
پی‌نوشت‌ها

*for_faride58@yahoo.com

1. H. G. Gadamer: *Mythos und Vernunft*, in *Gesammelte werke*, Band 8, Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage Tübingen: 1993, s. 163-169.
2. Aufklärung.
3. Selberdenken.
4. Ernst Troeltsch (۱۸۶۵ - ۱۹۲۳) (متکلم و فیلسوف آلمانی)
5. vernunft.
6. Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰) (جامعه‌شناس آلمانی)
۷. در این خصوص بنگرید به مقاله «تأملاتی در باب رابطه میان دین و علم» (Reflexionen über das verhältnis von Religion und Wissenschaft) (همین مجلد، مقاله شماره ۱۲).
8. Intellektuierung.
9. Säkularisation.
منظور از سکولاریزاسیون مسیحیت، نه سکولار کردن مسیحیت است و نه سکولار شدن مسیحیت، بلکه سکولاریزاسیونی است که مسیحیت اعمال می‌کند و موجب می‌شود تا اسطوره را نقد کند. م.
10. Friedrich Nietzsche (۱۸44 - ۱۹۰۰) (فیلسوف و زبان‌شناس آلمانی)
۱۱. weite unzeitgemäe Betrachtung.
12. nouveau christianisme.
13. Saint-Simon (۱۷۶۰ - ۱۸۲۵) (جامعه‌شناس و اندیش‌مند فرانسوی)
14. Sorel (۱۸۴۸ - ۱۹۲۲) (فیلسوف و نظریه‌پرداز فرانسوی)
15. Urzeit.
16. Hesiod: Theogonie.
ترجمه و شرح منظومهٔ تتوگونی اثر هسیود از سوی انتشارات دانشگاه تهران به قلم این‌جانب به چاپ رسیده است. م.
17. Nous.
18. Einheit.
19. ens rationis.
20. factum brutum.
21. Technik.
22. Immersein.
23. Selbstmöglichkeit.
24. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*.
۲۵. سبکی از شعرسرایی است که از نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم رواج یافت. رد یان سبک، شیء به حالت ایژه درآمد، توصیف می‌شود. این سبک از شعر مدعی است که شیء را به گونه‌ای توصیف می‌کند که گویی شیء خودش دربارهٔ خود سخن می‌گوید. این سبک از شعر باید درون و ماهیت شیء را بیان کند. م.
26. Reinke.
۲۷. برای مطالعهٔ بیشتر در این زمینه بنگرید به مقالهٔ من با عنوان «Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien» در مجموعه آثار، جلد ۹، صص ۳۰۵ - ۲۸۹.



کاسیرر



مدد آن اسطوره‌های یونانی، دازاین انسانی را تفسیر می‌کنند. قلب مقهور، تجربهٔ خویش را بیان می‌دارد، آن‌هم به‌عنوان نیروی قاهر یک خدای دست‌اندرکار. شعر چیست جز چنین ترسیمی از جهان، که در آن از یک حقیقت نه این‌جهانی خبر داده می‌شود؟ حتی آن‌جا که سنن محکم دینی دیگر هیچ الزامی ایجاد نمی‌کنند، تجربهٔ شاعرانه از عالم، [عالم را] به نحو اسطوره‌ای می‌بیند. این بدان معناست که امر واقعی قاهر، خود را به عنوان امری زنده و دست‌اندرکار عرضه می‌کند آدم به یاد *Ding-Gedichte*^{۲۵} ریلکه^{۲۶} می‌افتد. رضایت خاطر اشیا چیزی نیست جز بسط معنای تفوق وجودی‌شان، که به مدد آن، این اشیا بر آگاهی غلبه می‌یابند و آن را تحت تأثیر قرا می‌دهند، آگاهی‌ای که تصور می‌کند خود را به طور مطلق در اختیار دارد. مگر شکل فرشتگان نزد ریلکه چیزی جز رؤیت‌پذیری آن امر نادیدنی است^{۲۷} - که جایگاهش در قلب خود ما و در «حالت پرتپش» آن است، - آن هم به عنوان نامحدود بودن احساس ناب، که خود را تسلیم آن می‌کند؟ جهان حقیقی میراث دینی، از جنس همین اشکال شاعرانهٔ خرد است. الزامات آنها یکی است. چرا که هیچ یک از آنها برساخته‌های دلخواه قوهٔ خیال ما نیستند، همانند خیال‌های و رؤیایها که پدید می‌آیند و می‌روند. آنها پاسخ‌هایی هستند که از عهدهٔ [پرسش‌ها] برآمده‌اند؛ پاسخ‌هایی که دازاین انسانی پیوسته خود را در آنها می‌فهمد. اتفاقاً امر خردمندانه در چنین تجربه‌ای است که به خودشناسی می‌رسد - و می‌توان پرسید که آیا خرد هیچ‌گاه عاقل‌تر از زمانی نیست که نزد چیزی که از خود فراتر می‌رود، به فهمی از خویش نایل شود.

ارنست کاسیرر
در کتاب
فلسفهٔ
صورت‌های
سمبلیک
در چارچوب
فلسفهٔ نقادانه،
راه را برای
به رسمیت
شناختن این
صورت‌های
فراعلمی حقیقت
هموار می‌سازد.

اشاره: در تاریخ چهارم خرداد ماه سال جاری جناب آقای دکتر محمد ضیمران سخنرانی با عنوان «فلسفه یونان از نگاه گادامر» در مؤسسه شهر کتاب ایراد کردند که اینک متن ویراسته آن تقدیم می گردد.

کتاب ماه فلسفه

به نام خدا و با عرض سلام، قبل از ورود به بحث در خصوص ارتباط گادامر با فلسفه یونان، سعی می کنم منابعی را که در تدوین این یادداشت‌ها استفاده کردم، خدمت شما عرض کنم. بدو در این زمینه اثر گرانسنگ ژان گروندین یکی از شاگردان بسیار نزدیک گادامر بهره برده‌ام. این کتاب بسیار جالب و خواندنی در خصوص حسب حال فلسفی گادامر است که به زبان انگلیسی هم ترجمه شده، اما متأسفانه هنوز به زبان فارسی برگردانده نشده و جا دارد که واقعاً مورد توجه قرار بگیرد، به خصوص برای کسانی که به فلسفه گادامر علاقه دارند. چند منبع مهم دیگری که در خصوص رویکرد گادامر به فلسفه یونان است و در این یادداشت‌ها از آن‌ها استفاده کرده‌ام، عبارت‌اند از: سر آغاز فلسفه که به زبان فارسی دو بار ترجمه شده و دیگری اخلاق دیالکتیکی افلاطون و سومی مفهوم خیر در فلسفه افلاطون و ارسطو. در حقیقت این سه منبع با عنوان سه خواستگاه اصلی اندیشه گادامر در مورد تفسیر وی از فلسفه یونان مد نظر قرار گرفته، هر چند گادامر در جای جای مقالات دیگر هم به فلسفه یونان اشاره کرده و تبیین خود را در ارتباط با هرمنوتیک و ربط فلسفه یونان به این نگاه فلسفی بیان کرده است. از دیگر منابعی که بعضاً در تفسیرهای خودم از آن بهره برده‌ام، مقاله معروف خانم کاترین زوکرت است که در مجموعه کمبریج در مورد فلسفه گادامر به چاپ رسیده است.

یکی از کسانی که مورد استفاده این نگارنده در خصوص بحث ارتباط فلسفه یونان و گادامر است، نویسنده‌ای است به نام رابرت دوستال که احتمالاً در آثار فارسی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اثر دیگری که در این‌جا به آن اشاره خواهم کرد یادداشت‌هایی است که در مقاله کریستفر اسمیت در کتاب گادامر و هرمنوتیک به چاپ رسیده است. این مجموعه به ویراستاری آقای هیوجی سیلورما از سوی انتشارات راتلج منتشر شده است. در حقیقت من سعی کردم تجربه زندگی گادامر را اشاره‌وار مورد توجه قرار دهم. زیرا برخوردهای او با تعدادی از اساتید دانشگاه در آلمان در رویکردش به فلسفه یونان بسیار پر اهمیت است. گادامر در ۱۱ فوریه سال ۱۹۰۰ متولد شد و یک قرن زندگی کرد و بنابراین ما می‌توانیم او را یکی از مفسرین به‌نام و گرانسنگ اندیشه فلسفی در قرن بیستم تلقی کرده و برداشت‌های او را به عنوان نگاهی فلسفی به رویدادهای قرن بیستم قلمداد کنیم. گادامر تحصیلات متوسطه خود را در برِسلو که هم اکنون در لهستان قرار گرفته به پایان می‌رساند و برای ادامه تحصیلات تکمیلی به ماربورگ در آلمان مهاجرت می‌کند. سه استاد وی در شکل‌گیری اندیشه‌اش به خصوص در ربط وی با فلسفه یونان، بسیار در خور توجه هستند. یکی پل ناتورپ و دیگری نیکلای

فلسفه یونان از نگاه گادامر

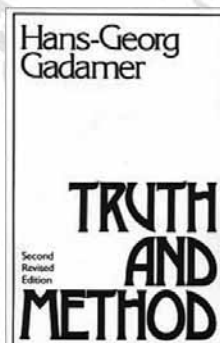
محمد ضیمران

هارتمن و سومی پل فریدلندر است که در واقع او نزد این سه نفر فیلولوژی یا دودمان‌شناسی زبان را مطالعه می‌کند. سه استاد، در فلسفه یونان متخصص بودند و گادامر رساله خود در باب اخلاق دیالکتیکی افلاطون را تحت نظر پل فریدلندر تدوین می‌کند و در



ضیمران

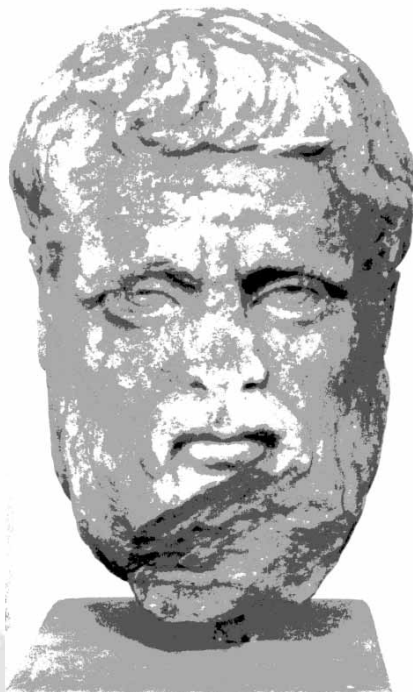
سال ۱۹۲۸ از این رساله دفاع کرده و با موفقیت این دوره را به پایان می‌رساند. وی پس از آن با استاد معروف خود هایدگر آشنا می‌شود و بعد از مدتی به‌عنوان دستیار هایدگر به تدریس مشغول می‌گردد. در این دوره هایدگر، در ضمن سمیناری در ماربورگ صریحاً اعلام می‌کند که فلسفه توماس آکوئیناس و صورت رسمی این فلسفه در غالب الهیات کاتولیک، چهره فلسفه اصیل یونان را در غرب مخدوش کرده است. به زعم هایدگر فلسفه مدرن صورت مکتوم الهیات اسکولاستیک محسوب می‌شود و از این جهت باید گفت که به منظور رسیدن به سرچشمه‌های اصیل تفکر، باید به فلسفه یونان بازگشت و بنابراین، این شعار هایدگر در ذهن گادامر تأثیر عمیقی به جای می‌گذارد و او را به مطالعه مجدد فلسفه یونان علاقه‌مندتر می‌کند. حتی هایدگر در جایی می‌گوید: ارسطویی را که الهیات کاتولیک ساخته و پرداخته است، ارسطوی یونانی نیست، بلکه قدیسی است مسیحی، باید به آغاز اندیشه او به زبان اصلی - یعنی زبان یونانی - بازگشت و به آثار خود ارسطو مراجعه کرد. باید اندیشه‌های کلامی کاتولیک و به ویژه فلسفه آکوئیناس و بعد کانت و نوکانتی‌های مدرن را بنیان فکنی کنیم و بنابراین به ارسطوی حقیقی - یعنی آن ارسطویی که در قرن سوم و چهارم پیش از میلاد زندگی می‌کرد - مراجعه کنیم. ارسطو دارو فروشی نیست که برای هر دردی، دوايي را تجویز کند. ارسطو پرسش‌گری است بنیادین، و ما به اصطلاح باید به عنوان پیروان ارسطو، به جای تأمین پاسخ‌ها راجع به مسائل



گونگون دانش‌آموزان معضل‌های فلسفی - آپوریا - باشیم. بنابراین گادامر تحت تعلیم خاصی در حوزه فلسفه آلمانی و به ویژه استادان سه گانه‌ای که خدمتتان عرض کردم - پل ناتورپ و هارتمن و همین طور فریدلندر - در اوج مسائلی که آنها در مورد بازخوانی فلسفه یونان مطرح کرده بودند قرار گرفت و خودش یکی از پایه‌گذاران نگاه مجدد و رویکرد تازه به اندیشه یونانیان به خصوص افلاطون و ارسطو بود. در این دوره بود که هایدگر کتاب معروف ارسطو یعنی طبیعیات را در کلاس‌های خودش تدریس می‌کرد و گادامر هم در کلاس‌هایی از این قبیل شرکت کرده بود. هایدگر مدعی است که هستی در اندیشه ارسطو مورد غفلت قرار گرفته و طبیعیات ارسطو تبیین‌کننده تجربه بنیادین هستی محسوب می‌شود. حال آن‌که در طبیعیات توماسی که تحت عنوان سماع طبیعی به زبان لاتین تدوین شده بود، قواعد خشک حاکم بر موجودات مد نظر قرار گرفت و در این زمان است که گادامر به عنوان دستیار هایدگر به منطقه رور دعوت می‌شود و قرار بوده است که هایدگر اخلاق نیکوماخوس ارسطو را در رور تدریس کند، اما به علت بروز بحران ناشی از شرایط اروپا، گادامر از رفتن به منطقه رور خودداری می‌کند. در این دوره است که گادامر به فلسفه یونان سخت دلبسته می‌شود و در کنار پل فریدلندر - استاد فلسفه افلاطون - همکاری علمی خودش را دنبال می‌کند و در سمیناری که پل فریدلندر اداره می‌کرد، به عنوان یکی از سه شرکت‌کننده مهم، عرضه متون افلاطونی را به عهده می‌گیرد. در این زمان خواندن گفتگوهای افلاطونی به خصوص هنر هم پرسه و گفتگو، مورد توجه گادامر بود و بنابراین در این جریان او نظریه‌های ورنر ییگر را در رساله معروفش ارسطو به چالش می‌کشد و از این طریق است که گادامر برای نخستین بار در محافل فلسفی شهرت به سزایی پیدا می‌کند. ورنر ییگر همان‌طور که فارسی‌زبانان هم با او آشنا هستند، در سه جلد کتاب معروف خودش، پایدیا، در حقیقت روش نوکانتی اندیشه تطوری را در مطالعه اساطیر و سپس در فلسفه یونان به کار می‌گیرد. گادامر با تهوری خاص ساخته‌های پژوهشی ییگر در کتاب پایدیا را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید که روش نوکانتی برای مطالعه آثار یونانی، روش مناسبی نیست. در عین حال چندین بار هم ییگر را در برلن ملاقات می‌کند و نکاتی را درباره کتاب سه جلدی پایدیا به او خاطر نشان می‌کند و در سال ۱۹۳۶ ییگر به دعوت دانشگاه شیکاگو عازم آمریکا می‌شود و برای مدت باقی مانده زندگی خودش تصمیم به مهاجرت در سرزمین آمریکا را می‌گیرد و بنابراین از دسترس گادامر به دور بوده و او ضمن مکاتباتی دریافت‌های خودش را با ییگر در میان می‌گذارد.

جالب توجه این‌که گادامر به زبان‌های یونانی و لاتین مسلط می‌شود و به همین جهت در آزمون زبان‌های کهن شرکت می‌کند و با درجه ممتاز موفق به دریافت دانشنامه خودش می‌شود. هایدگر پس از مدتی که گادامر با وی همکاری می‌کند، اذعان می‌دارد که احاطه گادامر به فلسفه یونان و به ویژه اندیشه‌های افلاطون، از تبعات هایدگر عمق بیشتری پیدا کرده و بنابراین

و کنش محسوب نمی‌شود بلکه امتداد و تعمیم آن است. گادامر بر خلاف استادش صریحاً اعلام می‌کند که نظریه و عمل در فلسفه، آن‌گونه که افلاطون آن را طرح کرده دارای منش و ماهیتی اخلاقی و ارزشی است و لذا باید گفت افلاطون در هر



افلاطون

یک از رساله‌ها و گفتگوهای خودش ضمن پیگیری حکمت و فرزاندگی به دنبال پیامدهای تربیتی آن هم تلاش کرده است. بر خلاف هایدگر که در هستی و زمان اعلام می‌کند که دیالکتیک افلاطون مایهٔ شرمساری و سرافکنندگی است و ارسطو هم آن را در نوشته‌های خودش بی‌درنگ مردود اعلام کرده، گادامر می‌گوید دیالوگ‌ها نه تنها صورت ضروری تأمل فلسفی است که بخش اساسی زندگی آدمی را تشکیل می‌دهد. هگل این نکته را در اعماق وجود تاریخی انسان مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. گادامر می‌گوید: هایدگر بدان جهت که آثار افلاطون را با تکیه بر انتقادات ارسطو مطالعه کرده بود، از اهمیت ایدهٔ خیر غافل بود. ارسطو در اخلاق نیکو ماخوس ایدهٔ خیر افلاطون را بدان سبب که راهنمای عملی در اتخاذ تصمیم ارائه ننموده، مورد انتقاد قرار می‌دهد. به زعم وی باید نظر را از عمل جدا نمود. در متافیزیک نیز ارسطو نظریهٔ مثل افلاطون را به دلیل ایجاد وجهی ثنویت و دوگانگی میان ایده و واقعیت به چالش گرفت. اما گادامر می‌گوید: هایدگر هر دو انتقاد اخیر را از ارسطو اتخاذ کرد و به همین دلیل آن را به کل فلسفهٔ غرب تسری داد. شاید به همین دلیل بود که هایدگر شاگردان خود را به سمت فیلسوفان پیشاسقراطی هدایت می‌کرد. زیرا که آنها بر این‌گونه ثنویت تأکید نینهادند. به نظر او این افلاطون بود که ثنویت میان نظر و عمل را صورتی فلسفی داد. به گفتهٔ گادامر، هایدگر فلسفه را از دید افلاطون دیالکتیک شمرد.

نوشته‌های گادامر به خصوص در مورد افلاطون، قابل توجه است و از این رو استاد معروف فلسفه یعنی هایدگر، شاگرد خود را مورد تحسین و ستایش قرار می‌دهد. هر چند که بدو هایدگر مدعی بود که گادامر استعداد لازم برای مطالعهٔ عمیق فلسفی را ندارد ولیکن بعدها با تجربیاتی که از وی به دست می‌آورد، استعداد او را مورد ستایش قرار می‌دهد. او ضمن ایراد سخنرانی‌هایی که بعداً تحت عنوان سرآغاز فلسفه به چاپ می‌رسد، یادآور می‌شود که آن‌چه ما راجع به پیشاسقراطیان می‌دانیم، همگی از قطعاتی که از نوشته‌های افلاطون و ارسطو بر جای مانده، ناشی شده‌اند و بنابراین به منظور کشف و شناسایی سرآغاز فلسفه باید به آثار افلاطون و سپس ارسطو مراجعه کرد و آشنایی کامل با این دو اندیشمند، راه را حتی بر فهم اندیشه‌های پیشاسقراطیان هموار می‌کند. چرا که ارسطو به عنوان شاگرد افلاطون علی‌رغم ایرادات و انتقاداتش بر استاد خویش، روش وی را در بررسی و پژوهش از طریق لوگوس مداوم می‌بخشد و بنابراین هر کس به فلسفه علاقه دارد، باید فعالیت و جست‌وجوی خودش را با افلاطون آغاز کند. این همان کاری است که خود گادامر آن را در آثارش به انجام می‌رساند. گفتنی است که رسالهٔ دکتری و نیز رسالهٔ هیئت علمی - یعنی استادیاری - گادامر، هر دو به اندیشه‌های افلاطون و ارسطو تخصیص یافته‌اند؛ و بدیهی است که گادامر رسالهٔ اخلاق دیالکتیکی افلاطون را به تأثیر از استادش هایدگر، تدوین می‌کند و در آن یادآور می‌شود که سقراط شخصیتی است که افلاطون در چارچوب تجربهٔ او در پی اثبات این نکته است که فلسفه صورتی از زندگی بشر است و نه نوعی نگاه لژ عاج نشینی برای عده‌ای نخیه‌گر. گادامر هم مثل هایدگر مدعی است که تفاوت آشکاری میان افلاطون و سقراط وجود ندارد و بنابراین افلاطون همواره در نوشته‌های خود سعی دارد آن‌چه را که سقراط انجام می‌داد، بر زبان بیاورد و آن را مکتوب سازد. اما گادامر بر خلاف استادش در تحلیل رسالهٔ فیدوس یادآور می‌شود که میان زندگی تجربی و عملی از یک سو، و تأملات نظری از سوی دیگر شکافی قابل فرض نیست و این دو عین یکدیگر هستند. یعنی عمل صورتی است از نظر و نظر نیز جنبه‌ای است از عمل. گادامر تأکید می‌کند که هدف اصلی دیالوگ‌های سقراطی اثبات این نکته است که انسان‌ها باید آن‌چه را که واقعاً و حقیقتاً خیر محسوب می‌شود، دریابند تا بتوانند با دغدغه‌های روزمره خودشان برخوردی معنی‌دار داشته باشند. همان‌گونه که سقراط در جمهوری اشاره می‌کند، آدمیان ممکن است که خود را با ظاهر شرافت و عدالت، خرسند احساس کنند اما هیچ‌کس نمی‌خواهد آن‌چه را که ظاهراً خیر است در مورد خود بپذیرد.

گادامر بر خلاف هایدگر - استادش - که تأکید می‌کرد هیچ چیز اخلاقی در مفهوم خیر افلاطونی قابل جستجو نیست، یادآور می‌شود که خیر به عنوان مقوله‌ای متافیزیکی مستقیماً از دغدغه‌های عملی که در گفتگوهای سقراطی به گونه‌ای نمایشی تجسم یافته است، سرچشمه می‌گیرد. بر خلاف نظر هایدگر، گادامر می‌گوید که نظریه به هیچ‌روی متضمن گسست از عمل

●
او ضمن ایراد سخنرانی‌هایی که بعداً تحت عنوان سرآغاز فلسفه به چاپ می‌رسد، یادآور می‌شود که آن‌چه ما راجع به پیشاسقراطیان می‌دانیم، همگی از قطعاتی که از نوشته‌های افلاطون و ارسطو بر جای مانده، ناشی شده‌اند و بنابراین به منظور کشف و شناسایی سرآغاز فلسفه باید به آثار افلاطون و سپس ارسطو مراجعه کرد و آشنایی کامل با این دو اندیشمند، راه را حتی بر فهم اندیشه‌های پیشاسقراطیان هموار می‌کند.

دیالکتیک هم عبارت بود از تلاش در جهت فهم واژه هستی و یا منطق وجود. در این جا مراد، فهم و دریافت معنائشناختی از مفهوم هستی است. همان گونه که سقراط در فایدون به مخاطبان خود اظهار کرده بود، هستی و وجود مستقیماً و بلاواسطه قابل شناخت



ارسطو



ارسطو در
اخلاق نیکو ماخوس
ایده خیر
افلاطون را
بدان سبب که
راهنمای عملی
در اتخاذ تصمیم
ارائه ننموده،
مورد انتقاد
قرار می دهد.

نیست. بلکه شناخت پذیری عالم تنها به صورت معالواسطه و از طریق لوگوس یا زبان قابل فهم و دریافت می شود. از این رو می توان گفت سقراط سرآغاز فلسفه را بررسی لوگوس قلمداد کرده است. ارسطو هم در ابتدای کتاب متافیزیک خود یادآور شد که آدمی زادگان همواره در پی کسب معرفت و شناخت در تلاش هستند، و به همین دلیل هم گادامر یادآور می شود که ما به دنبال شناخت نور و پدیده ها در جست و جو هستیم؛ نه به خاطر بهره برداری و تصرف آنها. لذا می کوشیم با این پدیده ها انس پیدا کنیم تا در این عالم احساس غربت و بیگانگی ما را رها کند.

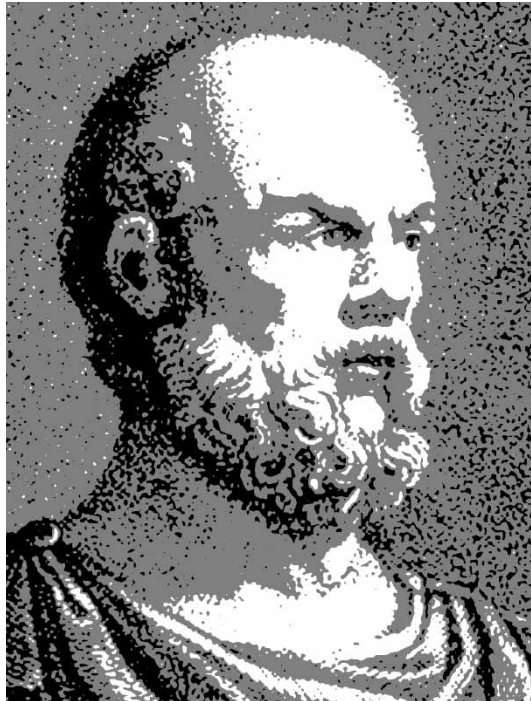
توانایی گفتار، خود نشانه ای است از این که ما تا حدودی به این عالم پی برده ایم و در صدق شناخت خود را در این زمینه توسعه دهیم. همان گونه که سقراط در حسب حال خودش در فایدون به اشاره، و در جمهوری به طور صریح و بی پرده اعلام می کند که دانستن هر چیز به معنای آن است که آن چیز به چه کار ما می آید. به تعبیر ارسطو شناخت ما در اغلب موارد به علت غایی و یا توجیه کارکرد آن مغلوب می شود. ما نیاز داریم بدانیم که چگونه ایده ها با هم ربط پیدا می کنند. سقراط در جمهوری صریحاً اظهار می کند که ایده ای که در برگیرنده تمام ایده ها است و یا ایده ای که همه چیزهای دیگر را توجیه می کند و نیازمند چیز دیگری نیست، همانا ایده خیر محسوب می شود و از این رو می توان گفت پویه دیالکتیکی مستلزم فرایازی و صعود به

کلی ترین و جهان رواترین علل و سپس هبوط به اشیا و پدیده های جزئی و فردی است.

افلاطون در گفتگوی سوفیست به ویژه متذکر می شود که ما نمی توانیم ایده را به صورت فردی و مستقل بشناسیم، بلکه باید دریابیم که ایده ها چگونه با هم ارتباط پیدا می کنند. دیالکتیک به ما می آموزد که چگونه پدیده ها را بر پایه اشتراک های میان آنها جمع بندی کنیم. در عین حال شیوه درک تفاوت ها و تمایزات را هم به ما می آموزد. همان گونه که در فیلبوس آمده است، حتی ایده خیر هم خود متضمن ترکیبی از معرفت و لذت است. هرچند افلاطون مفهوم خیر را مقوله اساساً هستی شناختی تلقی می کند، اما گادامر می گوید: خیر تنها از طریق پژوهش در عرصه امکانات واقعی است که وجود آدمی در سایه آن می تواند زندگی خود را صورتی منطقی و معقول ببخشد. گادامر در رساله معروف خود دولت تربیتی افلاطون، سعی می کند تا گفتگوی افلاطون را در چارچوبی تاریخی قرار بدهد و بنابراین در این رساله صریحاً اذعان می کند که هدف از محوری تلقی کردن ریاضیات در آموزش عبارت است از عبور از عالم محسوس و استقرار در ساحت معقول. و این خود، هنری است والا. هم برای شهریاران و هم برای فرمانروایان و فرمانبران. این بدان جهت است که ذهن فرمانروایان از تملق و سیاست قدرت برگشته و به سوی امور معقول معطوف بشود.

یکی دیگر از بحث های اساسی گادامر که ریشه در فلسفه ارسطو داشته است، مفهوم فرونیسیس یونانی است که بعضی ها به حکمت عملی و عده ای به درایت و بعضی نیز به فرزاندگی آن را ترجمه کرده اند. در دفتر چهارم اخلاق نیکو ماخوس بحث فرونیسیس مطرح می شود و هایدگر می گفت که مفهوم فرونیسیس نه تنها راه را برای هستی در جهان هموار می کند و آدمی را از در افتادن در ورطه تک ساحتی رها می کند، بلکه این امکان را برای ما فراهم می کند که در مورد وضعیت عینی و انضمامی زیست روزمره خودمان بصیرت پیدا کنیم. گادامر فرونیسیس را سنگ بنای هرمنوتیک قلمداد می کند، و در حقیقت گادامر اذعان می کند که فهم و تفسیر به طور کلی ریشه در سه محور اساسی دارد و این مسئله را در کتاب حقیقت و روش خود بسط و توسعه می دهد و می گوید: نخست آن که ما آدمیان از تأثیر تاریخ برکنار نیستیم و وجهی شعور تاریخی در وجود ما، در فرهنگ ما مکتوم است. ما در مقابل پیامدهای تاریخ دارای سعه صدر می شویم، به دلیل این که وجهی آگاهی نسبت به گذشته در وجود ما از سوی میراث های فرهنگی منتقل شده و از این رو فهم و دریافت ما مستلزم چنین تأثیری است. این اولین محوری است که گادامر در تفسیر مفهوم هرمنوتیک، مطرح می کند و دومین محور را فهم و دریافت ما قلمداد نماید و می گوید: به طور کلی دانایی ما و دریافت ما، همواره امری است با واسطه. بدین معنا که ذهن ما در فهم هر پدیده ای بدو تحت تأثیر پیش داوری ها و تصورات پیشین بنیاد قرار می گیرد، و بنابراین هیچ کس از نقطه صفر به معرفت نمی رسد. سومین عاملی که در شکل گیری

ارسطو به ما آموخته‌اند و در این‌جا به محدودیت‌های تاریخ‌نگاری، و به خصوص شعور تاریخی ناشی از وجهی تاریخ‌نگاری اشاره می‌کند و می‌گوید که این یکی از آفت‌های بزرگ زمانه ما است. چنین برداشتی از گذشته، فهمی از گذشته را مطرح می‌کند



سقراط

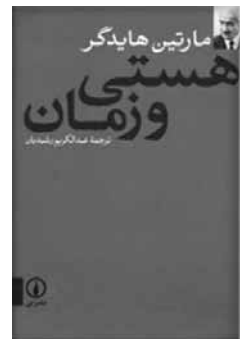
هرمنوتیک مورد توجه گادامر بوده، عامل زبان است که معمولاً در گفتگو به کار می‌رود و ما را در برابر دیگری قرار می‌دهد و در هر وضعیت، وقتی با وجود، اندیشه، درک و واکنش دیگران دچار تأمل می‌شویم و در یک مرحله خویشتن را ناگزیر از برخورد و قبول افق اندیشه دیگری می‌بینیم، در این‌جا است که به عنوان تفسیرگر در می‌یابیم که اندیشه‌های دیگری جز مدار فکری ما در این عالم وجود دارد، و تنها ما نیستیم که می‌اندیشیم، و لذا در جریان گفتگو و همه‌پرسه، رفته رفته درمی‌یابیم که افق فکر و حقیقت مطروحه از ناحیه دیگری با افق اندیشه ما همواره باید به هم بیامیزد و از این روست که گادامر فهم و تفسیر را امری انضمامی و تجربی قلمداد می‌کند و مدعی است که نمی‌توان در فهم و تفسیر خود، قواعد و هنجارهای خاص را به عنوان وحی منزل، مبنای اندیشه قرار داد.

آن‌چه را که ارسطو فرونیسیس می‌نامید، متضمن همین فرآیند سه‌گانه‌ای است که گادامر به صورت دقیقی در کتاب حقیقت و روش بسط و توسعه داده است. حکمت و درایت و فرزانیگی را نمی‌توان مستقیماً به کسی آموخت، بلکه باید آن را پویه‌ای تجربی شمرد. گادامر می‌گوید دیالوگ و فرونیسیس، دو فرآیند اصلی فلسفه است که شالوده فهم و تفسیر ما را شکل می‌دهد و به هر تقدیر بحث فرونیسیس را باید اساس فلسفه زندگی تلقی کرد. در جریان فرونیسیس آدمی گذشته را با زمان حال و داده‌های آن مرتبط می‌کند، و بنابراین می‌توان گفت هرمنوتیک هم چیزی فراسوی فرونیسیس نیست.

گادامر با تبیین آن‌چه که هایدگر آن را فرو افتادگی انسان نامیده است، یادآور می‌شود که همه ما در خانواده‌ای خاص، مکانی خاص، زمانی مشخص که خودمان در انتخاب آن هیچ سهمی نداشتیم متولد شده‌ایم و شرایطی که ما خود را در آن می‌یابیم، قبل از تولد ما شکل گرفته است و بنابراین خصلت‌های مردم و شرایطی را که ما در آن قرار گرفته‌ایم، در پرتو رویدادهای گذشته و تفسیرهای انباشته شده و معناها در فرهنگ، به خصوص آن چیزی که تحت عنوان فراداده سنت مطرح می‌شود، متبلور شده است. بنابراین به منظور فهم و دریافت وضعیت خود و جهان پیرامون، باید از این سنت‌ها مدد گرفت. اگر فقط به عوامل و عناصر این سنت از منظر شرایط کنونی نگاه کنیم، قادر نخواهیم بود در فراسوی افق‌های کنونی سیر کنیم و لذا محدودیت‌ها و افق فهم کنونی خود را هم نخواهیم شناخت. به همین جهت ما با فهم و درک این حقیقت که انسان‌های دیگر در زمان‌های متفاوتی ایشیا و امور را به صورت دیگری درک می‌کردند، مواجه می‌شویم و باید بدانیم که چرا و به چه علت آن‌ها این‌گونه اندیشیده‌اند و آیا آنها بر حق بوده‌اند؟ در چنین وضعیتی است که ما به محدودیت‌های ناشی از گرایش‌های موجود و تمایلات خود پی می‌بریم و احتمالاً به فراسوی کرانمندی و محدودیت‌های موجود سیر خواهیم کرد. این فرآیندی است که فرونیسیس برای ما امکان‌پذیر می‌کند. بنابراین گادامر سعی می‌کند این نکته را ثابت کند که بصیرت ناشی از فرونیسیس را افلاطون و به خصوص

و گذشته را مجموعه‌ای از شرایط متعلق به دیروز تلقی می‌کند که تکرار آن در زمان حال اصلاً امکان‌پذیر نیست. فرونیسیس در مقابل این نگاه، ما را حرکت می‌دهد به سمت قرائت تاریخی دیگری. در حقیقت نگاه تاریخ‌نگارانه به گذشته نگاهی نادرست است و بنابراین گادامر می‌گوید فرونیسیس ارتباط تجربه پیشین را با تجربه کنونی امکان‌پذیر می‌کند. در واقع آمیزش افق‌های گذشته با زمان حال را باید تفسیری بر فرونیسیس یونانی قلمداد کرد. ما در موقع برخورد با وضعیت جدید باید سعی کنیم آن‌چه را که از گذشته آمیخته‌ایم به کار بگیریم و آن را بر حسب تجربه‌های جدید توسعه دهیم و مورد نقادی قرار بدهیم. وقتی به گونه‌ای متداوم تجارب کنونی خود را با یادها و تجربه‌های گذشته در هم آمیختیم، درک و دریافت ما از عالم و آدم دستخوش تحول خواهد شد. در این‌جا است که تأثیر شعور تاریخی بر ما مشهود می‌شود. در واقع محور اصلی کتاب حقیقت و روش در تشریح این سه محور شکل گرفته و گادامر بخش مهمی از این اثر را به فرونیسیس اختصاص می‌دهد. او در بحث از فرونیسیس به عامل زبان اشاره کرده و یادآور می‌شود که فرایند فهم پدیده‌های تاریخی بر حسب شرایط کنونی ما را به تحول در زبان راهبر می‌شود و در جریان مفاهمه، ما از طریق انباشتن تجربه‌ها و نیز حذف‌گزینشی بعضی از تجربه‌های نادرست، شاهد تحول در زبان خواهیم بود.

●
گادامر
هم مثل هایدگر
مدعی است که
تفاوت آشکاری
میان افلاطون و
سقراط وجود
ندارد و بنابراین
افلاطون همواره
در نوشته‌های
خود سعی دارد
آن‌چه را که
سقراط انجام
می‌داد، بر زبان
بیاورد و آن را
مکتوب سازد.



● هایدگر
پس از مدتی
که گادامر با وی
همکاری می‌کند،
اذعان می‌دارد که
احاطهٔ گادامر
به فلسفه یونان و
به ویژه اندیشه‌های
افلاطون، از
تبعات هایدگر
عمق بیشتری
پیدا کرده و
بنابراین نوشته‌های
گادامر به خصوص
در مورد افلاطون،
قابل توجه است و
از این رو استاد
معروف فلسفه
یعنی هایدگر،
شاگرد خود را
مورد تحسین
و ستایش
قرار می‌دهد.

در این جاست که گاهی واژه‌های تازه ابداع و واژه‌های دیگر به دست فراموشی سپرده می‌شود. در این جاست که گادامر به اهمیت ترجمه و مفاهیم ناشی از برخورد افق‌ها از طریق ترجمه اشاره می‌کند و نظریهٔ استاد خودش - هایدگر - را که می‌گفت زبان یونانی و زبان فلسفی آلمان، قابل ترجمه نیست را به چالش می‌کشد. پیش فرض او این است که هیچ زبانی جامع و کامل نیست، همان‌گونه که هیچ ایده و برداشتی فراگیر و جامع نیست. داد و ستد فرهنگی و زبانی همواره بر غنای تجربه‌های ما می‌افزاید. گادامر در بحث از زبان از واژهٔ اشپراخ به معنای گفتار بهره گرفته



هایدگر

است و مرادش ابزار و وسیله‌ای برای کسب تجربه هرمنوتیکی است. به گفتهٔ او اشپراخ واسطی است میان دو یا چند نفر که در پرتو آن فهم و تفاهم را امکان پذیر می‌کند. او در تحقیق خودش در خصوص گفتار، بحث دیالوگ افلاطون را مطرح می‌کند و می‌گوید: دیالوگ در یونان دارای مفهومی هستی‌شناختی است و بر پایهٔ واقعیت زبان شکل گرفته است، اما زبان در محاوره و مکالمه است که تحقق عینی پیدا می‌کند و در واقع مفاهمه میان دو یا چند نفر به مدد زبان امکان‌پذیر می‌شود. بعضی از محققین بر این ادعا هستند که در این جا گادامر تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون و به خصوص رسالهٔ فایدروس بوده است.

در این گفتگو افلاطون گفتار را بر نوشتار برتری می‌دهد. گادامر هم به همین اعتبار در بحث از زبان از واژهٔ اشپراخ یعنی گفتار بهره می‌گیرد و در عین حال به تجربهٔ سوفیست‌ها در یونان اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که آن‌ها موفقیت سیاسی خودشان را مدیون گسستن واژگان از چیزها، یعنی واقعیت بوده‌اند. سوفیست‌ها، واژه و به‌طور کلی زبان را به عنوان ابزاری در تحریف و قلب واقعیت به کار می‌گرفتند. آنها از طریق زبان واقعیت را غیر از آن چه بود جلوه می‌دادند و در این ترفند مهارتی بس شگرف داشتند. در این جا بود که افلاطون رسالهٔ کراتولس

را تدوین می‌کند. جالب است که در این گفتگو نام شرکت کننده در بحث، هرموگنس است. در معنای ساده، هرموگنس عبارت است از فرزند هرمس. در واقع به کارگیری این واژه به عنوان نام، از اهمیت خاصی برخوردار است و افلاطون به عمد چنین واژه‌ای را به عنوان اسم مخاطب سقراط به کار برده است. لازم به ذکر است که هرموگنس در معنای ساده نه ثروتمند بود، نه آفریننده و خلاق، و به کارگیری زبان را هم آن قدرها نمی‌دانست. زیرا که هر چند او فرزند هرمس قلمداد می‌شد و هرمس از ناحیه زئوس به عنوان پیام‌آور و زبان‌آور ایزدان برگزیده شده بود، اما هرموگنس واجد چنین اوصافی نیست و در حقیقت گادامر تحت تأثیر این گفتگو، یعنی گفتگوی معروف افلاطون - یعنی کراتولس بخشی از بحث زبان را در کتاب حقیقت و روش خود به شکلی امروزی ارائه داد و سعی کرد نظر افلاطون را بازتاب بدهد و به همین دلیل گفت افلاطون با قرار گرفتن هرموگنس در گفتگوی کراتولس، به بحث زبان صورتی فلسفی دامن زد و در این گفتگو مناسب میان اسم و مسمّا مورد بحث قرار گرفت. افلاطون دو نظریه را در این خصوص مطرح کرد: یکی این که اسم بر حسب قرارداد به کسی و یا چیزی داده می‌شود، و یا اسم نمود و نشانه‌ای است از ماهیت مسمّا. گادامر این بحث را در صفحهٔ ۳۸۴ حقیقت و روش مطرح می‌کند و در مقابل ترفندهای سوفیسم، هشدار خودش را بیان می‌دارد.

افلاطون در این گفتگو یادآور می‌شود که اگر اسمی بر حسب قرارداد به کسی داده شد، در آن حقیقتی وجود ندارد و لذا باید همان‌گونه که نام غلامان و خدمتکاران را خود تعیین می‌کنیم، نام آن شیء را هم نیز تغییر دهیم. گادامر می‌گوید: فرآیند نام گذاری به‌عنوان بخشی از گفتار با فرآیند انکشاف واقعیت در گفتگو ارتباطی تنگاتنگ دارد. در حقیقت او در حقیقت و روش به تأسی از هایدگر که می‌گفت: «زبان سراچهٔ وجود است»، اضافه می‌کند که هستی وقتی که موضوع فهم و دریافت قرار گرفت، زبان نام می‌گیرد. بی‌تردید گفتگوهای افلاطون تأثیری انکارناپذیر بر اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر داشته است. به ویژه اگر مقالات جالب کتاب دیالوگ و دیالکتیک را ملاحظه کنیم، تأثیر استاد را در این نوشته‌ها به وضوح ملاحظه خواهیم کرد.

اما در این جا می‌خواهم به روایت گادامر در مورد فلسفه و همین طور شکل‌گیری جامعه از دید سقراط و افلاطون، اشاره کنم. اگر هدف اصلی دیالکتیک سقراطی را زمینه‌ساز اجماع و وفاق فکری جامعه تلقی کنیم، باید قبول کنیم که دیالوگ‌های سقراطی، خود وجهی اجتماع‌اندیش گونه خاصی را در ذهن تداعی می‌کند. گادامر می‌گوید: جمهوری افلاطون را نباید بیان طرح عملی اصلاح سیاسی جامعه تلقی کرد. این ادعایی بود که کارل پوپر در کتاب جامعهٔ باز و دشمنانش مطرح کرده بود. در نامهٔ هفتم و همچنین در جمهوری تأکید شده است که یک جامعهٔ عدالت گستر تنها وقتی امکان‌پذیر است که فلاسفه بر مسند فرمانروایی تکیه بزنند. زیرا آموزش فلسفی شرط لازم اصلاح سیاسی است. در نامهٔ هفتم هم آمده است که کنش سیاسی به‌طور کلی

اشاره: در اوایل سال جاری با همکاری مجله کتاب ماه فلسفه نشستی با حضور دکتر اصغر واعظی (عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی) در محل دانشکده برگزار شد که گزارش مکتوب آن تقدیم می شود.

کتاب فلسفه

بسم الله الرحمن الرحيم. ابتدا تشکر می کنم از اساتید محترم و دانشجویان عزیزی که در این جلسه شرکت کرده اند. بحثی که قرار است خدمتتان ارائه بدهم «فهم از منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر» است. با توجه به این که حاضرین در جلسه دانشجویانی از رشته های مختلف هستند، لذا فکر می کنم لازم است خود عنوان بحث را ابتدا یک مقدار تبیین کنیم که مقصود از فهم چیست و هرمنوتیک فلسفی اشاره به چه سنتی دارد.

در مباحثی که ارائه خواهیم داد، در ذیل بحث ها توجه خاص گادامر به دیدگاه «شلایر ماخر» را بحث خواهیم کرد و تفاوت های این نگاه را توضیح خواهیم داد.

اگر خیلی کوتاه و گذرا بخواهم اشاره بکنم در هرمنوتیک ابتدا بحث بر سر فهم متون دینی بود. زیرا در مواجهه با متون دینی، وقتی می خواهیم این دسته از متون را بفهمیم، گاه بخش هایی از عبارات دینی دارای ابهام هستند و در واقع معنای واضح و روشن ندارند؛ چه باید کرد؟ لذا روشی برای فهم مواردی که برای آن ابهام وجود دارد، تعریف شد؛ و بعدها، از آن به هرمنوتیک تعبیر شد. در واقع هرمنوتیک فن تأویل یا تفسیر است. در نگاهی که قبل از شلایرماخر وجود داشت، اصل مبنایی در هنگام مواجهه با متن، فهمیدن متن بود؛ یعنی وقتی که ما با یک متن مواجه می شویم، اصل این است که می توانیم متن را بفهمیم مگر در مواردی که متن دارای ابهام است؛ و در مواردی که ابهام وجود دارد، خواننده متن نیاز به تفسیر دارد. پس در نگاه قبل از شلایرماخر بین فهم و تفسیر تفاوت وجود داشت، یا به تعبیری فهم، معنای عام تری نسبت به تفسیر داشت. اما با شلایرماخر هم به لحاظ کمی تفاوت ایجاد می شود و هم به لحاظ کیفی. توسعه کمی آن است که شلایرماخر بحث هرمنوتیک را فقط در حوزه متون دینی مطرح نمی کند و آن را به متون غیردینی توسعه می دهد و حتی آن را اختصاص به متون مکتوب هم نمی دهد. اما به لحاظ کیفی نخستین تفاوتی که ایجاد می کند، این است که معتقد است اصل در مواجهه با متن، سوءفهم است؛ یعنی ما با هر متنی که مواجه می شویم و می خواهیم آن را بخوانیم و بفهمیم، همواره در معرض سوءفهم قرار داریم و لذا نیاز به یک فن و تکنیک داریم؛ به یک متد و روش که به کمک آن بتوانیم بر ابهامات متن غلبه کنیم یا به تعبیری بر سوءفهم غلبه کنیم. اما در عین حال که شلایرماخر از این جهت یعنی در اصل اولیه در مواجهه با متن، نگاهش با نگاه هرمنوتیک قبل از خودش متفاوت است، اما در این جهت با قبل از خودش موافق است که اصل را بر عینیت هرمنوتیکی می گذارد؛ یعنی، معتقد است که ما در مواجهه با متن می توانیم به مراد و مقصود مؤلف اثر پی ببریم

فهم از منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر

اصغر واعظی

Hans-Georg Gadamer

و این نگاه را بعد از شلایرماخر «دیلتای» هم دنبال می‌کند. حالا می‌خواهم به گادامر برسم.

پوزیتیویست‌ها توجه خاصی به روش تجربی دارند و معتقدند که ما به کمک روش تجربی می‌توانیم به حقیقت دست یابیم؛ یعنی در واقع پوزیتیویست‌ها هم مثل دیلتای و شلایرماخر، اصل عینیت را قبول دارند، اما تأکیدشان بر روش است و معتقدند که روش تجربی، روش رسیدن به حقیقت است؛ هم در علوم طبیعی و هم در علوم انسانی؛ یعنی اگر ما بخواهیم در علوم طبیعی به حقیقت برسیم، باید از روش تجربی تبعیت کنیم. اما دیلتای از این جهت کاملاً با نگاه پوزیتیویست‌ها مخالف است و معتقد است که بین علوم طبیعی و علوم انسانی تفاوت وجود دارد. ما در علوم طبیعی به بررسی اشیاء می‌پردازیم، اما در علوم انسانی موضوع، انسان است. از نظر دیلتای معرفت در علوم طبیعی از جنس تبیین و توضیح است؛ یعنی ما در علوم طبیعی اشیاء را تبیین می‌کنیم، اما در علوم انسانی مسئله، توضیح و تبیین نیست. معرفت در علوم انسانی، از جنس فهم است و دیلتای توضیح می‌دهد که ما در مواجهه با اشیاء در واقع با اموری که از ما گریزند، مواجه هستیم؛ یعنی اشیاء هیچ سختی با ما ندارند. اما در مواجهه با انسان، وقتی که می‌خواهیم اثر یک فرد را بخوانیم یا وقتی که می‌خواهیم یک واقعه تاریخی را تحلیل بکنیم، با انسان مواجه هستیم و انسان از ما گریز نیست. ما با انسان‌ها ارتباط داریم. لذا دیلتای بین معرفت در علوم انسانی و معرفت در علوم طبیعی فرق می‌گذارد. بدین ترتیب دیلتای با پوزیتیویست‌ها مخالف بود.

اما گادامر در نزاع بین دیلتای و پوزیتیویست‌ها از یک جهت جانب دیلتای را می‌گیرد؛ یعنی معتقد است که جنس معرفت در علوم طبیعی با جنس معرفت در علوم انسانی متفاوت است. اما از یک منظر دیگر با هر دو مخالفت می‌کند. یعنی نه باور پوزیتیویست‌ها به این‌که به کمک روش می‌شود به عینیت و حقیقت رسید را می‌پذیرد و نه باور دیلتای را که به کمک روش هرمنوتیک می‌توانیم در علوم انسانی به حقیقت مطلق دست یابیم. گادامر دلیلی که برای این مدعا ذکر می‌کند این است که همواره فهم ما مبتنی بر پیش‌داورهای ما است و همواره ما در شناخت امور، چه در حوزه علوم طبیعی و چه در حوزه علوم انسانی، از موضع و منظر سنتی که به آن تعلق داریم و از افق و زاویه آن عصر و دوره تاریخی که در آن قرار داریم، فهم می‌کنیم. بنابراین از نظر گادامر فهم نه در علوم انسانی و نه در علوم طبیعی، هیچ وقت به فهم عینی منجر نخواهد شد. گادامر در واقع می‌خواهد بگوید هیچ روش ضابطه‌مندی وجود ندارد که ما به کمک آن روش بتوانیم به حقیقت مطلق برسیم.

گادامر معتقد است که ما در چارچوب محدودیت‌هایمان هیچ وقت نمی‌توانیم به حقیقت برسیم و من این محدودیت‌ها را از دو جهت مورد بحث قرار می‌دهم: یکی از جهت پیش‌دآوری و دیگری از جهت فاصله زمانی و تاریخی انسان. بحث در رابطه با پیش‌دآوری را گادامر در کتاب حقیقت و روش در یک بستر تاریخی مطرح می‌کند؛ یعنی در قالب بررسی

عصر روشنگری و بعد دوره رمانتیسم.

از نظر گادامر روشنگری مبتنی بر این اصل بود که مرجعیت فاقد اعتبار است. از این رو تکیه بر عقل خودبنیاد را پایه‌گذاری کرد. به این معنا که ما هر آنچه را که دارای مرجعیت است مثلاً نگاه فلاسفه پیشین یا کلیسا، اینها را باید کنار بگذاریم و حالا با تکیه بر عقل، خودمان امور را سامان دهیم و حقیقت را بفهمیم. لذا در نگاه روشنگری، ما می‌توانیم دو نوع پیش‌دآوری داشته باشیم: یکی پیش‌دآوری‌های ناشی از مرجعیت، یعنی پیش‌دآوری‌ها



اصغر واعظی

یا خطاهایی که ناشی از پذیرش مرجعیت و عدم کاربرد عقل است؛ و دیگری پیش‌دآوری‌های ناشی از شتاب‌زدگی، یعنی پیش‌دآوری‌ها یا خطاهایی که از کاربرد نادرست عقل پدید می‌آید. پس روشنگری به دو نوع خطا قائل است:

۱. خطایی که از عدم کاربرد عقل پدید آمده است. منظور از عدم کاربرد عقل، این است که ما به جای تکیه بر عقل، بخواهیم تکیه بر مرجعیت پیشین بکنیم که روشنگری این را کنار زده است. اما روشنگری معتقد است خطاهایی هم است که از پیش‌دآوری به‌وجود می‌آید، اما آن پیش‌دآوری‌هایی که از کاربرد غیرروش‌مند عقل پدید می‌آید؛ یعنی اگر ما عقلمان را به کار ببریم ولی در کاربرد آن دقت نداشته باشیم، باز ممکن است که منتهی بشود به یک پیش‌دآوری‌هایی که نادرست باشد. گادامر می‌گوید: اما خود روشنگری مبتنی بر چند پیش‌فرض است:

۱. این‌که روشنگری قائل به تقابل بین مرجعیت و عقل است؛ یعنی روشنگری از قبل، ناسازگاری بین مرجعیت و عقل را پذیرفته است.

۲. روشنگری مفهوم مرجعیت را تحریف کرده است؛ یعنی روشنگری معتقد است که مرجعیت یعنی اطاعت کورکورانه و محض. در حالی که گادامر توضیح می‌دهد که مرجعیت، از جنس معرفت است، نه از جنس انقیاد؛ یعنی اگر چیزی از قبل به ما رسیده و آن را می‌پذیریم، در واقع این عمل عقل است، نه یک عمل غیرعقلانی. به این معنا که ما همیشه مرجعیت چیزی را می‌پذیریم که معتقد هستیم آن مرجع از حیث معرفت و آگاهی

● در هرمنوتیک ابتدا بحث بر سر فهم متون دینی بود. زیرا در مواجهه با متون دینی، وقتی می‌خواهیم این دسته از متون را بفهمیم، گاه بخش‌هایی از عبارات دینی دارای ابهام هستند و در واقع معنای واضح و روشن ندارند؛ چه باید کرد؟ لذا روشی برای فهم مواردی که برای آن ابهام وجود دارد، تعریف شد؛ و بعدها، از آن به هرمنوتیک تعبیر شد.

از نظر گادامر
فهم نه در
علوم انسانی و
نه در علوم طبیعی،
هیچ وقت به
فهم عینی منجر
نخواهد شد.
گادامر در واقع
می‌خواهد بگوید
هیچ روش
ضابطه‌مندی
وجود ندارد که
ما به کمک
آن روش بتوانیم
به حقیقت مطلق
برسیم.

یک جنبه
مخالفت گادامر
با شلایرماخر
که در واقع
موضع هر منوتیکی
گادامر را
مطرح می‌کند،
این است
که ما
متن را
نه به‌عنوان
مراد و مقصود
مؤلف، بلکه
به‌عنوان حقیقت
می‌خوانیم.

برتر از ما است؛ یعنی اگر مثلاً ما رجوع می‌کنیم به یک معلم یا یک استاد و سخن آنان را می‌پذیریم، از این جهت است که آنان را برتر از خودمان در معرفت می‌دانیم. همچنین است وقتی به یک مرجع دینی رجوع می‌کنیم. بنابراین نکته مهمی که گادامر در این فراز مربوط به روشنگری مطرح می‌کند، این است که عصر روشنگری معتقد به «تقابل بین عقل و مرجعیت» است و معنای مرجعیت را تحریف می‌کند و آن را اطاعت کورکورانه می‌داند، در حالی که نه تنها مرجعیت با عقل تقابل ندارد، بلکه مرجعیت بر عقل بنا شده است. چرا؟ چون جنس مرجعیت، جنس معرفت است.

من با توجه به کوتاهی وقت، دارم سریع جلو می‌روم. این دورنمایی از دوره روشنگری بود. اما دوره رمانتیسم، دوره‌ای است که روشنگری و عقل را کنار می‌گذارد و توجه‌اش به سنت است. اینجا باز من تیتروار فقط دو مسئله مهم را توضیح می‌دهم:

نکته اول این است که در دوره رمانتیسم همان تقابلی را که روشنگری به آن اعتقاد داشت، یعنی تقابل بین عقل و سنت را دوباره می‌بینیم؛ یعنی یک اشتراکی بین روشنگری و رمانتیسم است و آن این است که رمانتیسم‌ها هم قائل به تقابل بین عقل و سنت بودند. قائل به تقابل بودند که در واقع عقل را کنار زدند و مشروعیت سنت را پذیرفتند.

نکته دوم این است که در نظر رمانتیست‌ها سنت دارای مشروعیتی فراتر از عقل است؛ این خدمتی است که رمانتیسم کرد؛ یعنی تا قبل از رمانتیسم، در دوره روشنگری فقط چیزی اعتبار داشت که مبتنی بر عقل بود. اما رمانتیسم است که برای نخستین بار می‌آید و می‌گوید که چیزهایی وجود دارد که به‌خودی خود مشروعیت دارند. آداب و رسوم و سنن پیشین می‌توانند معتبر باشند بدون این که متکی بر عقل باشند. این نکات مهمی است که در مورد روشنگری است. اما موضع گادامر در مسئله نسبت و رابطه عقل و سنت چیست؟

گادامر معتقد است که بین سنت و عقل تعارض وجود ندارد. درست است که سنت مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها و آداب و رسوم است، اما سنت امری نیست که تعلق به گذشته داشته باشد. سنت‌ها گذشته‌ای هستند که در این‌جا و اکنون حضور دارند. یعنی سنت‌ها- یا به تعبیری تاریخ- همان مجموعه پیش‌داوری‌ها و باورهای است که ما امروز داریم. لذا با توجه به این بیان، گادامر یک تفسیر متفاوتی از گذشته ارائه می‌دهد. گذشته یک امر ایستا و تمام‌شده نیست؛ گذشته یک امر پویا است؛ یعنی گذشته در ما حضور دارد. سنت‌های ما و باورهای ما همان گذشته‌ای هستند که استمرار پیدا کرده‌اند. خوب وقتی سنت یک امر پویا شد، پس سنت‌ها برای این که وجود داشته باشند، همواره نیازمند پذیرش و تأکید هستند. سنت زمانی می‌تواند پویا باشد و استمرار داشته باشد که پذیرفته بشود؛ و در باور گادامر این عقل است که سنت‌ها را می‌پذیرد و نگه می‌دارد؛ یعنی ما به کمک عقل سنت‌ها را حفظ می‌کنیم و استمرار می‌دهیم که حالا اگر فرصت باشد مکانیزم‌اش

را جلوتر توضیح می‌دهم.

اما نکته بعد این است که پیش‌داوری‌های ما چه نقشی در فرایند فهم دارند؟ گادامر در اینجا کاملاً ناظر به شلایرماخر است. شلایرماخر در تبیین فرایند فهم- که من به سرعت عرض می‌کنم- معتقد بود که ما در مواجهه با هر متن مکتوب به‌دنبال فهم مراد و مقصود مؤلف هستیم. برای همین او می‌گفت که ما نیازمند تفسیر هستیم و دو نوع تفسیر را مطرح می‌کند؛ یکی تفسیر گراماتیکی یا دستوری، و دیگری تفسیر تکنیکال یا روان‌شناختی. به این معنا که ما علاوه بر این که باید احاطه بر زبان و قواعد حاکم بر آن داشته باشیم، باید بتوانیم به دنیای ذهنی مؤلف راه یابیم. دنیای ذهنی مؤلف- یعنی مؤلف اثر- به هر حال فردیت خاص خودش را دارد و باید بتوانیم به درون آن پل بزنییم و این فاصله زمانی را طی کنیم و وارد دنیای ذهنی مؤلف بشویم تا بتوانیم مراد و مقصود مؤلف را بفهمیم. شلایرماخر معتقد است که این کار از طریق همدلی انجام می‌شود.

نکته دیگری که شلایرماخر مطرح می‌کند این است که فهم همواره دوری است. یک حرکت دورانی وجود دارد بین معنای کلی و اجزای متن؛ یعنی ما وقتی که می‌خواهیم یک متن را بفهمیم، ابتدا باید یک معنای کلی مد نظرمان باشد و بعد برویم سراغ متن و ببینیم این معنای کلی که مدنظرمان است، اجزای متن می‌توانند آن را تأیید کنند یا نه. این حرکت رفت و برگشتی آن قدر باید ادامه پیدا کند تا در نهایت ما برسیم به تفسیرمان، و مراد و مقصود مؤلف را بفهمیم.

گادامر در تبیین دور هرمنوتیکی شلایرماخر، تفسیری که ارائه می‌دهد این است که شلایرماخر هم دور «ابزکتیو» را مطرح می‌کند و هم دور «سوبرکتیو» را؛ یعنی هم دور عینی را مطرح می‌کند و هم دور ذهنی را. منظور از دور عینی این است که خواننده وقتی که با یک متن مواجه می‌شود، باید اجزای متن در سایه معنای کلی متن فهمیده بشوند و معنای کلی متن نیز در سایه اجزای متن. این رفت و برگشتی که اشاره شد، دور عینی می‌شود. به تعبیر خیلی ساده‌تر: عبارات و الفاظ در یک جمله معنا پیدا می‌کنند، جمله در یک پاراگراف معنا پیدا می‌کند و آن پاراگراف‌ها در مجموعه مطالب کتاب معنا پیدا می‌کند و کل کتاب هم در سبک مؤلف معنا پیدا می‌کند. این می‌شود دور عینی. اما در عین حال گادامر توضیح می‌دهد که شلایرماخر علاوه بر دور عینی، به یک دور ذهنی هم معتقد است و آن این است که اثر مؤلف را فقط زمانی می‌توانیم بگوییم فهمیدیم که آن را درون دنیای ذهنی مؤلف قرار بدهیم. در واقع دور ذهنی، یک دور روان‌شناختی است؛ یعنی زمانی که من بتوانم به دنیای ذهنی مؤلف راه پیدا کنم، می‌توانم بگویم که این اثر را فهمیده‌ام. به تعبیر گادامر، هر اثر لحظه خلاق دنیای ذهنی مؤلف است. مؤلفی که اثر را به وجود می‌آورد، این اثر در واقع جلوه‌ای از حیات درونی و ذهنی اوست. موقعی من می‌توانم این را بفهمم که در یک حرکت رفت و برگشتی بین اثر و دنیای ذهنی مؤلف بتوانم به مراد و مقصود مؤلف برسیم؛ این نکته دوم.

نکته سوم این است که از نظر شلاير ماخر، فهم عبارت است از بازسازی و بازتولید ذهنیت مؤلف؛ یعنی مؤلف در لحظه‌ای که می‌خواسته اثر را تألیف کند، معنایی را در ذهن خودش ایجاد و تولید کرده است. حالا ما- یعنی کسی که خواننده اثر است- از طریق همدلی تلاش می‌کنیم آن معنایی را که مؤلف در عصر و زمان پیشین در ذهنش تولید کرده است، بازسازی و بازتولید کنیم. پس از نظر شلاير ماخر فهم، بازسازی و بازتولید است.

حالا گادامر به همه این دیدگاه‌هایی که اشاره کردیم، انتقاد دارد. قبل از بیان نظر گادامر لازم است به این نکته اشاره کنم که مقصود گادامر از متن، درست است که ابتدا متن مکتوب بوده است، ولی بعدها این متن را به همه اموری که در حوزه علوم انسانی و علوم تاریخی یا علوم روحی یا علوم معنایی است، توسعه می‌دهد؛ یعنی ما هر واقعه تاریخی را که بخواهیم بررسی کنیم، آن برای ما یک متن می‌شود. بحثی که گادامر مطرح می‌کند این است که وقتی که ما می‌خواهیم یک متن را بخوانیم، این که مراد و مقصود مؤلف متن چه است، این برای ما ارزش ثانوی و فرعی دارد. اما ما همواره متن را به‌عنوان حقیقت می‌خوانیم و البته با توجه به توضیحی که قبلاً دادم، حقیقت در نظر گادامر معنای خاص خودش را دارد؛ به این معنا که ما وقتی پیش‌داوری‌های خودمان را داریم و با یک متن مواجه می‌شویم، متن را از آن جهت می‌خوانیم که با پیش‌داوری‌های ما هارمونی پیدا کند و سازگار بشود. لذا ما همواره در مواجهه با یک متن، متن را به‌عنوان حقیقت می‌خوانیم، نه به‌عنوان مراد و مقصود مؤلف. گادامر می‌گوید: به این دلیل است که وقتی یک اثر تاریخی را می‌خوانیم، ولی آن را متوجه نمی‌شویم، تلاش می‌کنیم که دلایل توجیه آن مسئله‌ای که مؤلف مطرح می‌کند را قوی‌تر بکنیم؛ یعنی دائم تلاش می‌کنیم که آن را منطقی‌تر بکنیم و ببینیم این حرفی که زده است، دلایلی چه بوده‌است یا چه می‌تواند باشد. پس یک جنبه مخالفت گادامر با شلاير ماخر که در واقع موضع هرمنوتیکی گادامر را مطرح می‌کند، این است که ما متن را نه به‌عنوان مراد و مقصود مؤلف، بلکه به‌عنوان حقیقت می‌خوانیم.

نکته دوم این است که شلاير ماخر معتقد بود که فهم عبارت است از بازتولید و بازسازی. گادامر می‌گوید نه، فهم باز تولید و بازسازی نیست. فهم، تولید است. وقتی که مراد مؤلف کنار رفت، وقتی من با یک متنی مواجه می‌شوم، من از موضع و منظر پیش‌داوری‌های خودم متن را می‌فهمم. به دیگر سخن: در رابطه‌ای که بین من و متن به‌وجود می‌آید، یک فهم جدید صورت می‌گیرد. به همین دلیل است که گادامر از فرایند فهم تعبیر به واقعه یا رویداد می‌کند. می‌گوید: فهم یک واقعه است. یک رویداد است. به چه معنا؟ به این معنا که فهم یک امر قابل پیش‌بینی نیست. فهم یک چیز قابل پیش‌بینی و تکرارپذیر نیست. وقتی شما با یک متن مواجه می‌شوید، یک اتفاق می‌افتد و معنایی در ذهن‌تان ایجاد می‌شود.

نکته‌ای که این‌جا است، این است که فهم یک عمل هرمنوتیکی است. هرمنوتیکی که گادامر مطرح می‌کند دقیقاً

نقطه مقابل روش است. یعنی فهم، یک امر روش‌مند نیست. گادامر مخالف روش نیست، ولی واقعه فهم وقتی که اتفاق می‌افتد، مبتنی بر روش نیست. لذا در مسئله هرمنوتیکی فهم، گادامر بر دو عنصر الفت و غرابت تأکید می‌کند؛ یعنی مفسر وقتی با یک متن مواجه می‌شود و می‌خواهد یک متن را بفهمد، از یک جهت با متن غرابت و بیگانگی دارد، از طرف دیگر با متن انس و الفت دارد. این بیگانگی از کجا ایجاد شده است؟ و انس و الفت از کجا ایجاد شده است؟ انس و الفت با متن، ریشه در سنت دارد. متن پیشین متعلق به سنتی است که آن سنت



گادامر و دریدا

الآن به ما ارث رسیده است. به تعبیری ذهنیت من مفسر مبتنی بر پیش‌داوری‌هایی است که این پیش‌داوری‌ها ریشه در سنت پیشین دارد، ریشه در گذشته دارد.

اگر خاطراتان باشد عرض کردم که گادامر معتقد است که گذشته در حال حضور دارد. حضور گذشته در حال یعنی سنتی که حالت ایستا ندارد. سنتی که پویا است. پس من با متن الفت دارم، انس دارم، اما الفت و انس من با متن در چارچوب سنت است. البته شلاير ماخر هم معتقد است بین مفسر و متن هم غرابت وجود دارد و هم الفت. منتها شلاير ماخر الفت و غرابت را از حیث روان‌شناختی مطرح می‌کرد؛ یعنی می‌گفت هر فردی دنیای خاص خودش را دارد و فردیت فرد یک جهان رازآلود است، این می‌شود غرابت. اما در عین حال به کمک همدلی و این که جنس من و او یک چیز است، ما می‌توانیم به دنیای ذهنی او راه پیدا کنیم. پس شلاير ماخر دو قطبی بودن را کاملاً روان‌شناختی تفسیر می‌کند، اما گادامر این دو قطبی بودن را هرمنوتیکال تفسیر می‌کند. به این معنا که فاصله زمانی بین مفسر اثر و اثر، باعث بیگانگی و دوری می‌شود. اما تعلق داشتن به یک سنت واحد، موجب الفت و نزدیکی به اثر می‌شود.

بنابراین ما در چارچوب پیش‌داوری‌هایمان به فهم متن می‌پردازیم. مسئله غرابت رابطه نزدیکی با فاصله زمانی دارد. در نگاه گادامر فاصله زمانی نقش بسیار مهمی در تصحیح پیش‌داوری‌ها دارد. به این معنا که ما فرایند فهم را با تکیه بر پیش‌داوری‌هایمان انجام می‌دهیم، اما لحظه‌ای که داریم عمل فهم را انجام می‌دهیم، هنوز برای ما مشخص نیست که این فهم با

●
گادامر
معتقد است که
بین سنت
و عقل تعارض
وجود ندارد.
درست است
که سنت
مجموعه‌ای از
پیش‌داوری‌ها
و آداب و رسوم
است، اما سنت
امری نیست که
تعلق به گذشته
داشته باشد.
سنت‌ها
گذشته‌ای
هستند که
در این‌جا و
اکنون
حضور دارند.

استفاده از پیش‌داوری‌هایی که مولد فهم هستند، انجام شده است یا با استفاده از پیش‌داوری‌هایی که منجر به سوء فهم می‌شوند؟! یعنی وقتی که یک مفسر، یک متن را می‌خواند، متن را با تکیه بر پیش‌داوری‌هایش می‌فهمد، اما چه بسا دچار سوء فهم بشود، منتها در آن لحظه‌ای که فهم را انجام می‌دهد، هنوز نمی‌تواند بین پیش‌داوری‌هایی که معتبر هستند و پیش‌داوری‌هایی که نامعتبر هستند تمایز قائل شود؛ یعنی نمی‌تواند آن‌جا تشخیص بدهد که کدام معتبر است و کدام معتبر نیست. از نظر گادامر به کمک فاصله زمانی می‌توانیم تشخیص بدهیم که کدام پیش‌داوری‌های



شلایرماخر

ما درست است و کدام درست نبوده است.

نکته دیگر آنکه گادامر معتقد است که چون ما در فرایند فهم به دنبال مراد و مقصود مؤلف نیستیم، و همواره من با پرسش‌های امروزی خودم به سراغ متن دیرروز می‌روم، مسائلی که امروز برایم مطرح شده است، من را به سوی متن گذشته می‌کشد؛ لذا من می‌توانم از متن پاسخ‌هایی را بگیرم که آن پاسخ‌ها می‌تواند مراد و مقصود مؤلف نباشد و به فراتر از مراد و مقصود مؤلف برود. ولی همان‌طور که عرض کردم، از نظر گادامر، فهم، بازتولید نیست، بلکه تولید است، نکته‌اش همین است؛ یعنی متن همیشه آبستن زایش‌های جدید است و هر فردی که به هر عصر و زمانی تعلق دارد، با توجه به پرسش‌ها و مسائل خودش می‌تواند به سراغ متن برود و پاسخ‌های خودش را بگیرد.

نکته آخری که عرض می‌کنم این است که هر مفسر دارای یک افق است. افق در واقع عبارت است از سنت‌ها و پیش‌داوری‌هایی که یک فرد دارد. فردی که در یک عصر و زمانه خاصی زندگی می‌کند. پس ما همیشه موضع و منظر خودمان را داریم. مفهوم افق با مفهوم موقعیت هرمنوتیکی پیوند خورده است. ما همواره در یک موقعیت هرمنوتیکی هستیم و با استفاده

از افق و منظر خودمان به سراغ فهم یک متن می‌رویم یا به سراغ فهم یک واقعه تاریخی می‌رویم.

خوب اینجا اگر بخواهیم فرایند فهم از نگاه گادامر را با دکارت و بعدتر با متفکرین عصر روشنگری مقایسه بکنیم، باید بگوییم روشنگری براساس همان نگاه دکارتی قائل به تمایز «سوژه-ابژه» است. روشنگری فرایند فهم را در چارچوب تمایز سوژه-ابژه می‌بیند. یعنی من فهم‌کننده یا من فاعل‌شناسا در برابر «ابژه» قرار دارم. ابژه، جدای از من است و من جدای از ابژه هستم، حالا می‌خواهم ابژه را بفهمم. برای این کار نیاز به روش است تا فاصله میان سوژه و ابژه را پر کند؛ یعنی چون سوژه از ابژه بیگانه است، لذا نیاز به یک روشی است که بتوان این فاصله را برداشت. بنابراین متفکرین عصر روشنگری اولاً فهم را در چارچوب انفصال سوژه و ابژه می‌دیدند و ثانیاً فهم را عمل سوژه می‌دانستند. یعنی من فاعل‌شناسا، من مفسر، این من هستم که کار فهم را انجام می‌دهم. من هستم که می‌فهمم؛ یعنی یک نگاه یک جانبه و یک طرفه یا به تعبیری اینجا دارد یک مونولوگ اتفاق می‌افتد؛ یعنی این سوژه است که دارد می‌فهمد.

اما گادامر در تبیینی که از فرایند فهم ارائه می‌دهد، فهم را مونولوگ نمی‌داند، بلکه فهم را دیالوگ می‌داند، دیالوگ با متن؛ یعنی همان بحثی را که هایدگر در رابطه دازاین و جهان مطرح می‌کند که این رابطه نه رابطه ای انفعالی، بلکه رابطه ای اتصالی است. ما این را در شکل نگاه هرمنوتیکی گادامر داریم می‌بینیم؛ یعنی گادامر بین متن و سوژه قائل به جدایی نیست. چرا؟ چون معتقد است که از یک سنت نشأت می‌گیرند. همان بحث الفتی که عرض کردم. اینها به اصطلاح به یک سنت تعلق دارند. پس در فرایند فهم، یک دیالوگی بین مفسر و متن صورت می‌گیرد. این دیالوگ به شکل پرسش و پاسخ مطرح می‌شود. به بیان دیگر: خواننده متن، مفسر متن، اجازه می‌دهد که متن به سخن درآید؛ یعنی وقتی که خواننده متن می‌رود یک متن تاریخی را یا یک متن مربوط به علوم انسانی را می‌خواند، در واقع متن را به سخن در می‌آورد. به بیان دیگر: هر مفسری که متعلق به هر دوره تاریخی است، اجازه می‌دهد که جلوه‌های ناپیدایی از متن به صدا در آید، به طنین درآید و خودش را نشان بدهد. لذا از نظر گادامر همواره در یک متن تاریخی، امکان فهم‌های جدید وجود دارد.

به همین دلیل است که گادامر بر خلاف هرمنوتیک مدرن، فهم و تفسیر را پایان ناپذیر می‌داند. پس یک دیالوگ بین مفسر و متن صورت می‌گیرد یا به تعبیر دیگر یک بازی بین مفسر و متن صورت می‌گیرد. حالا چرا کلمه بازی را به کار بردیم، ما این را در نقد سوم کانت داریم؛ در نقد قوه حکم. از آن جا بعداً این به شکل‌های مختلفی وارد حوزه‌های گوناگون فلسفی می‌شود. می‌گوید: بین مفسر و متن، یک بازی صورت می‌گیرد، یک بازی پرسش و پاسخ. پس فهم، عمل خاص سوژه نیست، عمل خاص مفسر نیست. فهم فرایندی است که از ارتباط سوژه و ابژه ایجاد می‌شود. از ارتباط مفسر و متن ایجاد می‌شود که از آن تعبیر به بازی می‌کند. پس مفسر با طرح پرسش امروزی خودش و

●
شلایرماخر
معتقد بود
که فهم
عبارت است از
باز تولید و
بازسازی.
گادامر می‌گوید
نه، فهم باز تولید و
بازسازی
نیست.
فهم، تولید است.
وقتی که
مراد مؤلف
کنار رفت،
وقتی من
با یک متنی
مواجه می‌شوم،
من از موضع و
منظر
پیش‌داوری‌های
خودم
متن را
می‌فهمم

مشکلاتی که امروز دارد، به سراغ متن می‌آید و پاسخی که متن می‌دهد، خودش زمینه پرسش است؛ یعنی متن، خودش می‌تواند از مفسر پرسش کند یا مجدداً مفسر می‌تواند از متن پرسش کند. به بیان دیگر: متن دارای یک افق است و مفسر هم دارای افق خودش است؛ و فهم زمانی حاصل می‌شود که افق مفسر و افق متن با هم امتزاج پیدا می‌کند. اینجا است که تعبیر امتزاج افق‌ها را به کار می‌برد.

پس ما می‌توانیم چند تبیین را در فرایند فهم متن از موضع و منظر گادامر ببینیم. گادامر یک جا تعبیر می‌کند که فهم، بازی است، بازی بین مفسر و متن. جای دیگر تعبیر می‌کند که دیالوگی بین مفسر و متن صورت می‌گیرد و یک جای دیگر تعبیر می‌کند که امتزاج افق‌ها؛ یعنی امتزاج افق مفسر و افق متن که در نتیجه فهم، نه موضع و منظر مفسر است و نه موضع و منظری که متن بخواهد به تنهایی بدهد.

بنابراین همیشه امکان فهم‌های مختلف وجود دارد و حتی می‌شود از فرایند فهم به فرایند دیالکتیکی تعبیر کرد. یعنی اینجا دارد یک فرایند دیالکتیکی صورت می‌گیرد و وقتی اینجا گادامر فرایند دیالکتیکی را به کار می‌برد، به‌طور مشخص در برابر نگاه روشمند است. وقتی می‌گوید فهم، دیالکتیکی است، یعنی فهم یک فرایند غیرروشمند است. لذا از نظر گادامر منطق علوم انسانی، منطق گفت‌وگو است. منطق علوم انسانی، منطق دیالکتیکی است. من دیگر خیلی فشرده بحث را به اینجا رساندم.

در پایان جلسه پرسش‌هایی از سوی حضار مطرح شد که از آن جمله است:

۱. پرسش: علی‌رغم توضیحات مبسوط و مفید شما برای من روشن نشد که تلقی گادامر از سنت چیست؟ یک وقت‌هایی احساس کردم عناصری که شما دارید برای تعریف سنت از نظر گادامر به‌کار می‌برید، با سنت به مفهوم جامعه‌شناختی و تاریخی آن، به معنی نهادهای تمدنی همخوانی دارد. یک جا هم احساس کردم که با نسبتی از تفکر رابطه پیدا می‌کند. منظور گادامر از سنت چیست؟ و آیا سنت همان تاریخ است؟ اگر این گونه است، چه تفسیری است که در واقع تبدیل می‌شود به سنت به معنای نحوه‌ای از تفکر؟

پاسخ: این تعبیر تاریخ را دقیقاً به کار می‌برد. ولی مقصود او همه پیش‌داوری‌ها است که این شامل همه چیز می‌شود که ما به آن باور داریم؛ یعنی یک معنای عام‌تری می‌گیرد. در این جریان تاریخی که من اشاره کردم، در روشنگری، عقل مطرح می‌شود؛ یعنی عقل کاملاً در برابر سنت به معنای آداب، رسوم، اخلاقیات و امثال اینها قرار می‌گیرد. وقتی عقل می‌گوید، یعنی یک چیزی که عقل به آن برسد. در رمانتیسم وقتی سنت مطرح می‌شود، در واقع تکیه بر همان آداب و رسوم و اخلاقیات و اینها است. آن معنایی که گادامر از سنت ارائه می‌دهد، چیزی گسترده‌تر از این است؛ یعنی همه آنچه باورهای امروزی ما را

ساخته است.

۲. پرسش: اتفاقاً سؤالم در همین رابطه است. بر اساس بیان گویا گادامر سنت‌ها را به‌صورتی در نظر می‌گیرد که از پیش وجود دارد، دلیلش سخن خودتان است. شما فرمودید سنت‌های گذشته هستند که در اکنون و اینجا حضور دارند؛ یعنی به‌صورت پالایش شده، به‌صورت خالص اینجا وجود دارند. یعنی هیچ لایه فرهنگی-تاریخی رویش ننشسته است. اگر به این صورت، این گذشته را در نظر بگیریم، آن وقت این سنت‌ها جزء ساختارهای ثابت نسل



دیلتای

بشر می‌شوند و از پیش وجود دارند. فکر می‌کنم شما این را این‌گونه فرمودید؟ این‌طور نیست؟
پاسخ: نه اصلاً این‌طور نیست. ببینید، من تفاوت‌های بین پیش‌داوری‌های موجه و پیش‌داوری‌های غیرموجه را از موضع گادامر عرض کردم. او می‌گوید: ما پیش‌داوری‌های موجه و پیش‌داوری‌های غیرموجه داریم. منتها در لحظه‌ای که دارد فرایند فهم صورت می‌گیرد، آن لحظه برای ما روشن نیست که کدام پیش‌داوری‌هایمان موجه است؛ یعنی مولد واقعی فهم است و کدام پیش‌داوری‌هایمان موجه نیست، و در فاصله زمانی برایمان منکشف می‌شود. مثال بارزش ارزش‌های هنری است. ممکن است که ما یک اثر هنری را امروز ارزشمند بدانیم، بعد به مرور زمان بعضی‌هایش را ارزشمند ندانیم و بعضی‌هایش را بدانیم. ببینید نکته‌ای که گادامر مطرح می‌کند و البته یکی از انتقاداتی که به گادامر شد، این است که او فرایند کار را تبیین نکرده است. از این روست که سنت‌ها دائم در حال تحول هستند؛ یعنی من یک مجموعه باورهایی دارم و این باورها دارد در دوره زمانی تغییر می‌کند. این همان نکته پویایی سنت‌ها است. سنت‌ها دارد تغییر می‌کند و این تغییر دارد در یک رابطه بین عقل و سنت صورت

از نظر دیلتای
معرفت
در علوم طبیعی
از جنس تبیین
و توضیح است؛
یعنی ما
در علوم طبیعی
اشیا را تبیین
می‌کنیم، اما
در علوم انسانی
مسئله، توضیح
و تبیین نیست.
معرفت در
علوم انسانی،
از جنس
فهم است.

در نگاه قبل از شلایر ماخر بین فهم و تفسیر تفاوت وجود داشت، یا به تعبیری فهم، معنای عام‌تری نسبت به تفسیر داشت. اما با شلایر ماخر هم به لحاظ کمی تفاوت ایجاد می‌شود و هم به لحاظ کیفی.

می‌گیرد. پس سنت‌ها دائم تغییر می‌کنند. اما این که فرایند تغییر چگونه شکل می‌گیرد، گادامر این را توضیح نمی‌دهد و این یکی از انتقادات مهم به او است.

۳. پرسش: بنابراین سنت‌ها ماهیت شان عقلانی است. به خاطر نسبتی که بین عقل و سنت وجود دارد و تحول پیدا می‌کند، این تحول تابع شرایط تاریخی است. یعنی به اصطلاح سنت موقعی که نمی‌تواند به شرایط تاریخی جواب بدهد، اینجا در مواجهه با عقل، بالاخره باید تغییر را بپذیرد. بنابراین سنت اینجا ماهیت عقلانی پیدا می‌کند.

پاسخ: این تغییر صرفاً در مواجهه با عقل نیست. می‌تواند در مواجهه با عقل هم باشد. یعنی منظوم این است که مجموعه باورهایی که افق یک فرد را تشکیل می‌دهد، این باورها می‌تواند تغییر کند. گادامر تصریح می‌کند که ما در مواجهه با یک متن، دائم افق‌هایمان تغییر می‌کند و گسترده‌تر می‌شود. بنابر این این افق‌ها و این پیش‌داوری‌ها می‌تواند تغییر کند. اما این طور نیست که علت تغییر افق‌های ما صرفاً عقلانی باشد، صرفاً عقل باشد. در اینجا لازم است توضیحی در باره کلمه افق بدهم. از دید هوسرل افق، آن موضع و منظری است که ما به جایی نگاه می‌کنیم. مثلاً وقتی که ما داریم از پنجره جایی را نگاه می‌کنیم، به یک شکلی می‌بینیم و وقتی که از یک جای دیگری نگاه می‌کنیم، آن را به یک شکل دیگری می‌بینیم. در افق، یک جنبه‌های پیدا وجود دارد و یک جنبه‌های ناپیدا. مثلاً فرض بفرمایید که وقتی که من به این مانیتور نگاه می‌کنم، داده‌های ادراکی به من، فقط این صفحه روبه‌روی این مانیتور است. اما من این را به عنوان یک صفحه مسطح نگاه نمی‌کنم، بلکه در واقع آن را کامل تصور می‌کنم. این داده ادراکی به من، فقط این مقدار است، ولی آن چیزی که من می‌شناسم، آن بیشتر از این است. به این معنا که همواره آن آگاهی که ما از یک چیز داریم، بیشتر از آن داده‌هایی است که به ما می‌رسد. به عبارت دیگر در واقع وقتی که ما افق داریم، یک لایه‌های ناپیدایی هم در ما وجود دارد که ممکن است به آن توجه نداشته باشیم. بنابراین ما افق‌مان تغییر می‌کند. ما پیش‌داوری‌هایمان تغییر می‌کند. اما این که علت تغییر پیش‌داوری‌ها صرفاً عقل باشد، گادامر این را نمی‌گوید.

۴. پرسش: فهم در دوره جدید، دکارت مطرح کرد. اما دکارت از علوم انسانی به معنایی که ما امروز می‌فهمیم، تقریباً چیزی در ذهنش نبود و اثره فهم را طبیعت می‌گرفت. به عبارت دیگر دکارت معتقد بود که روابط

طبیعی یا نسبت‌های طبیعی، فهمیدنی است. ما می‌توانیم بفهمیم که چرا مثلاً زاویه بازتاب برابر با زاویه تابش است. این اعتقاد دکارت بود. اما بعدها از قرن ۱۸ به بعد مدعی شدند که فهم، مخصوص به مقولات انسانی است و البته اصطلاح علوم انسانی مربوط به دیلتای است و بعد دیلتای این قضیه را به این صورت جمع کرد که اصلاً طبیعت، فهمیدنی نیست. ما روابط مکانیکی را نمی‌توانیم بفهمیم. فهم به روابط انسانی تعلق می‌گیرد.

حال سؤال این است که آیا گادامر به این دو دیدگاه عنایت دارد؟ یا اساساً از یکی جانبداری می‌کند؟ یا فهم را به معنایی اعم از آنچه دکارت یا دیلتای اراده کردند، می‌گیرد؟

پاسخ: دقیقاً همان طوری که فرمودید است دکارت و به طور مشخص کانت، بین عقل و فهم، تمایز قائل می‌شود. همان طور که شما فرمودید در کانت هم فهم همین جنبه را پیدا می‌کند؛ یعنی کانت هم وقتی که بحث فهم را مطرح می‌کند چون دغدغه و سؤالات اصلی او این است که مثلاً فیزیک محض چگونه ممکن است؟ نگاهش هم به مقوله فهم، باز یک چنین نگاهی است. یعنی دکارتی است و معطوف به اشیا است. دیلتای بین فهم در علوم انسانی و تبیین در علوم طبیعی تمایز قایل می‌شود. گادامر هم با این تمایز موافق است.

۵. پرسش: فرمودید افق‌های دید هر کسی، می‌تواند در طی زمان تغییر کند. نیز این افق‌ها وابسته به تمام آن پیش‌داوری‌ها و باورهایی است که هر فرد دارد. من می‌خواستم بگویم آیا می‌توان این تعبیر را بکار برد که افق‌ها بهتر یا بدتر می‌شوند؟ مثلاً افق دیدی که من امروز دارم نسبت به افق دیدی که ۱۰ سال بعد دارم، بهتر و یا ناقص‌تر است؟ می‌توانیم این را بگوییم؟ یا اصلاً نمی‌توانیم بین افق‌ها داوری کنیم؟

پاسخ: یک جایی گادامر این را بحث می‌کند، ولی خیلی به ذائقه‌اش خوش نمی‌آید این کلمه بهتر و بدتر را به کار برد. ولی کلمه گسترده‌تر شدن افق‌ها را مطرح می‌کند؛ یعنی می‌توانیم این گونه بگوییم که افق‌های ما مثلاً یک محدودیتی دارد. وقتی که فرایند فهم دارد صورت می‌گیرد، افق مان وسعت می‌یابد. او می‌گوید: وقتی که فرایند فهم صورت می‌گیرد، افق‌های ما افق‌های گسترده‌تری می‌شود و عرض کردم که وقتی فاصله‌های زمانی ایجاد می‌شود، بر ما بیشتر معلوم می‌شود که کدام بخش از پیش‌داوری‌هایمان ناموجه بوده است. اما او خیلی مایل نیست کلمه بهتر و بدتر را به کار برد.

همایش گادامر در دانشگاه سیاتل

۱. هرمنوتیک و هنرهای آزاد:

۱ - ۱. هرمنوتیک به مثابه امر رمزی در آموزش هنرهای آزاد، جان آرتوس

۱ - ۲. هرمنوتیک به مثابه مکالمه و آموزش: در باب نظر رورتی در باب دیدگاه گادامر درباره فرهنگ، مارک آنتونی ولی

۲. فلسفه میان فرهنگ

۱ - ۲. حقیقت و روش گادامر و رابطه آن با روش‌شناسی فهم میان فرهنگی کریمول، سوزان مقسه لر

۲ - ۲. آمیزش افق‌ها در مکالمه: رویکردی گادامری به گفت‌وگوی میان‌فرهنگی، مارک، ال لشی
شنبه ۲۸ آگوست / ۶ شهریور

۹ تا ۱۰:۱۵: هرمنوتیک گادامر، انتقال علوم انسانی به پزشکی
۱۰:۳۰ تا ۱۲:۳۰ سخنرانی‌های هم‌زمان

۱. فلسفه تحلیلی

۱ - ۱. گفت‌وگو با مرگ: با نظر بروندم و گادامر در رابطه با نسبت دیالکتیکی گذشته و حال: جوشوا ورتزل

۱ - ۲. آمیزش افق‌ها و اصل استحسان: نظر گادامر و دیویدسن در باب نقش تبیینی مفهوم صدق، فیلیپ بوکنز

۱ - ۳. گادامر و تاریخ‌نگاری، هومن پل

۲. آهرمنوتیک و نقادی

۱ - ۲. در باب نزاع گادامر و لئو استراوس، اولرغ ویترت

۲ - ۲. سنت در وضعیت دگرگونی، گادامر و نظریه انتقادی

۱۴ تا ۱۴: سخنرانی‌های هم‌زمان

۱. دین و قانون

۱ - ۱. آیا ایمان به مثابه آمیزش افق‌ها است؟، ماتیو اسکرابر

۱ - ۲. گفت‌وگوی خاتمه یافته، مباحثه گادامر، دریدا و ویلم فلوسر، تورلنگولز

۱ - ۳. گادامر و قانون، حقوق عرفی و پیشرفت‌های قاره‌ای، کریس ولساو

۲. علوم اجتماعی

۱ - ۲. چگونه محققان وارد میدان می‌شوند؛ بصیرت‌های گادامری و پژوهش‌های مسئولانه، مرل ویسه

۲ - ۲. مکالمه فلسفی در باب جامعه‌شناسی، گادامر و افکار متأخر، استونکل

۲ - ۳. پیامدهای تربیتی منطق پرسش و پاسخ، گادامر

همایش «حقیقت و روش گادامر پس از پنجاه سال» در تاریخ ۲۶ تا ۲۸ آگوست (۴ تا ۶ شهریور) سال جاری در دانشگاه سیاتل آمریکا برگزار شد. انجمن هرمنوتیک فلسفی آمریکای شمال (Nasph) برگزارکننده این همایش است. آنچه پیش روی شماست گزارش تفصیلی این همایش سه روزه است.

پنجشنبه ۲۶ آگوست / ۴ شهریور

۱۹:۱۵ تا ۱۹:۳۰ — سخنرانی افتتاحیه و خوش‌آمدگویی، مادلین کاستن

۱۹:۳۰ تا ۲۱ — فهم فهم: تأملاتی بر هرمنوتیک گادامر، یوهان هریش

جمعه ۲۷ آگوست / ۵ شهریور

۹ تا ۱۰:۱۵ — گادامر و شرایط امکان هرمنوتیک، گونتر فیگال

۱۰:۳۰ تا ۱۲:۳۰ — سخنرانی‌های هم‌زمان

۱. هرمنوتیک و نقادی

۱ - ۱. پیش فرض مطلق زبان: گادامر و آگامین، گرت جان وان

۱ - ۲. آیا ما باید بفهمیم؟! (پیشداوری هرمنوتیکی گادامر)، یکپوراسنلر

۱ - ۳. گادامر، نظریه سیستم‌ها و سازه‌گرایی، یوهانس مولر

۲. تاریخ فکری

۱ - ۲. تاریخ فکر و علم هرمنوتیک، رویداد مالیکس

۲ - ۲. تاریخ به مثابه فلسفه کاربردی، درهیدن

۱۳:۳۰ تا ۱۵:۳۰ سخنرانی‌های هم‌زمان

۱. هنر و ترجمه

۱ - ۱. گادامر و پایان هنر، ادوارد اوینگ

۱ - ۲. گادامر و پویایی ترجمه، مادلین کاستن

۱ - ۳. هرمنوتیک «فهم متعارف»، احیای حکمت شعری و امکانات آن برای علوم انسانی، لیسارومنو - دیویر

۲. هنر و تفسیر، سه مطالعه موردی

۱ - ۲. نتایج ملاحظاتی گادامر در تفسیر آثار هنری با توجه به رمان «خورشید صبح»، رودلف تومس

۲ - ۲. بررسی نسبت خواننده و مؤلف در حقیقت و روش، جسیکا جاموبیاک

۲ - ۳. در باب سلبیت تجربه هرمنوتیکی، استرنر رومن

۱۶ تا ۱۸: سخنرانی‌های هم‌زمان

سومین پنج‌شنبه از ماه نوامبر هر سال توسط یونسکو به نام «روز جهانی فلسفه» نام‌گذاری شده است. امسال با وجود انصراف یونسکو از برگزاری روز جهانی فلسفه در ایران، این همایش با حضور میهمانانی که از پیش دعوت شده بودند در تاریخ ۳۰ آبان الی ۲ آذرماه در محل کتابخانه ملی برگزار شد.

این همایش سه روزه که به همت مؤسسه آموزشی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد، با موضوع نظر و عمل، از ساعت ۹ صبح روز یکشنبه مورخ ۸۹/۸/۳۰ به ریاست غلامعلی حداد عادل آغاز به کار کرد. در مراسم افتتاحیه این همایش، ریاست محترم جمهور و جناب آقای دکتر حداد عادل رئیس همایش به سخنرانی پرداختند. سپس پیام آیت‌الله جوادی آملی در اختیار شرکت‌کنندگان قرار گرفت.

پس از مراسم افتتاحیه، از ساعت ۱۴ الی ۱۷:۲۰ نشست‌های تخصصی آغاز شد. نشست اصلی این همایش با عنوان «ارتباط میان نظر و عمل در تاریخ فلسفه» با مدیریت دکتر غلامرضا اعوانی (دبیر علمی همایش) و دکتر کریم مجتهدی برگزار شد و در روزهای دوم و سوم نیز ادامه داشت. به‌جز این نشست، این همایش شامل پانزده نشست دیگر هم بود. این نشست‌ها عبارت بودند از:

- نشست «فلسفه و اخلاق» با مدیریت دکتر محسن جوادی و دکتر شهین اعوانی در روزهای اول و دوم برگزار شد. در این نشست مباحثی چون: کرامت انسانی، ارزش‌های جهانی، فرا-اخلاق و اخلاق هنجاری- پلورالیسم اخلاقی، اخلاق حرفه‌ای و کاربردی، عینیت و ذهنیت در اخلاق، مطرح گردید.

- نشست «فلسفه و دین» با مدیریت دکتر قاسم کاکایی و دکتر محمد فنایی اشکوری که در هر سه روز این همایش اجرا گشت. این نشست شامل مباحثی از جمله: معنویت، عقل، ایمان و تجربه دینی، تکثر ادیان، رابطه میان دین و سایر نظام‌های ارزشی، دین و اخلاق، دین و زندگی مدرن، بود.

- نشست «فلسفه و سیاست» با مدیریت دکتر احمد واعظی در روز سوم برگزار شد. این نشست این مباحث را در بر داشت: صلح؛ دموکراسی؛ عدالت و قانون؛ آزادی؛ حقوق بشر؛ دولت؛ قدرت؛ خشونت؛ هم‌زیستی مسالمت‌آمیز؛ نظریه‌های مدینه فاضله و مدینه غیر فاضله؛ نافرمانی مدنی؛ فلسفه و سیاست عمومی؛ فلسفه و عرصه عمومی.

- نشست «فلسفه، علم و تکنولوژی» که در روز دوم همایش با مدیریت دکتر شاپور اعتمادی و دکتر مهدی گلشنی برگزار گردید و شامل این مباحث بود: متافیزیک و علم؛ متافیزیک و تکنولوژی؛ فلسفه، علوم انسانی، علم و تکنولوژی؛ علم، تکنولوژی و ارزش‌های انسانی؛ علم، دین و سیاست؛ علم، تکنولوژی و جامعه.

- نشست «فلسفه و زندگی روزمره» با مدیریت دکتر رضا

روز جهانی فلسفه

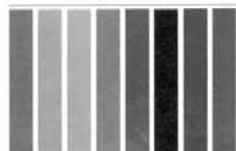
زینب کریمی قدوسی

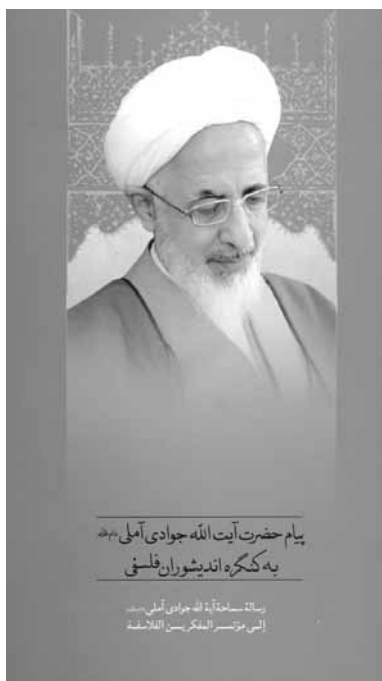


برنامه‌های همایش بین‌المللی

روز جهانی فلسفه

سرام آبان، نول و دوم آذر ۱۳۸۹ تهران- ایران





علاوه بر این شانزده نشست تخصصی، نشست‌های عمومی دیگری نیز برگزار می‌شد. هم‌چنین بخش‌های جنبی این همایش عبارت بودند از:

– بخش نمایشگاه توانمندی‌های فلسفی ایران و اسلام شامل:

- نمایش و عکس‌نسخ خطی فلسفی ایران و اسلام.
 - معرفی فیلسوفان ایرانی از قدیم تا معاصر.
 - معرفی زندگی‌نامه، آثار، گرایش‌ها و مکتب فلسفی این نام‌آوران به دو زبان فارسی و انگلیسی.
 - نمایش پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد و دکتری دانشگاه‌های مختلف کشور در رشته فلسفه.
 - نمایش کتب فلسفی منتشره در پنج سال گذشته.
 - تهیه بانک اطلاعاتی توانمندی‌های فلسفی ایران و اسلام که شامل کتاب‌شناسی شش هزار عنوان کتاب چاپ شده در موضوعات فلسفی در ۳۰ سال گذشته، کتاب‌شناسی حدود ششصد عنوان پایان‌نامه در مقاطع تحصیلی کارشناسی ارشد و دکتری و کتاب‌شناسی بیش از پنجاه عنوان مجله فلسفی.
 - نمایشگاه عکس با عنوان «اندیشه و عکس»
- در این نمایشگاه عکس‌هایی با موضوعات فلسفی در کنار سالن‌ها به نمایش درآمد که پیام آور تفکر بودند و ذهن مخاطب را به اندیشه وامی‌داشتند.

محمدزاده در روز اول همایش برگزار شد و شامل مباحثی چون: معنای زندگی، بحران زندگی روزمره، بحران هویت، جهانی شدن، فضای مجازی، سیاست و فلسفه زندگی روزمره، بود.

● نشست «فلسفه، هنر و ادبیات» با مدیریت دکتر ضیاء موحد در حوزه ادبیات، علی‌اصغر محمدخانی در حوزه فلسفه و دکتر حسن بلخاری در حوزه هنر، در روز اول با رویکرد ادبیات و در روز سوم با رویکرد هنر برگزار گردید. سلسله مباحث این نشست عبارت بودند از: رابطه میان نظر و عمل در هنر؛ فلسفه هنر در ادیان؛ رابطه میان هنر و دانش؛ رابطه میان اخلاق و هنر؛ ادبیات و فلسفه؛ تجربه زیباشناسانه و امر والا؛ فلسفه رسانه و هنرها.

● از جمله نشست‌های جذاب در این همایش نشست «فلسفه برای کودکان» بود که با مدیریت دکتر حسین شیخ رضایی در روز دوم و سوم برگزار گشت.

● «فلسفه و محیط‌زیست» نشست دیگر این همایش بود که دکتر محمد یزدی در روز سوم مدیریت آن را بر عهده داشت. این نشست شامل مباحثی چون: بحران محیط زیست؛ اخلاق زیست محیطی؛ ارزش‌های انسانی و محیط زیست؛ ارزش زیبایی‌شناسانه طبیعت؛ احیای طبیعت، بود.

● نشست «فلسفه و آینده» در روز دوم با مدیریت دکتر رضا داوری اردکانی برگزار شد. این نشست شامل مباحثی چون: آینده‌نگری؛ آینده زمین؛ جهانی شدن؛ آینده بشر؛ کیفیت زندگی؛ آموزش و آینده؛ مسئولیت امروز نسبت به نسل‌های آینده، بود.

● نشست «فلسفه و فرهنگ صلح» با مدیریت دکتر سید مصطفی محقق داماد در روز دوم برگزار شد.

● نشست «فلسفه و تقارب فرهنگ‌ها» که دکتر محمدرضا سعیدآبادی مدیریت آن را بر عهده داشت در روز دوم و سوم همایش برگزار شد.

● «فلسفه و حوزه عمومی» دیگر نشستی بود که در روزهای اول و سوم با مدیریت دکتر یوسف ابادری انجام شد.

● در روز دوم نشست دیگری با عنوان «فلسفه و گردشگری» با مدیریت دکتر محمدتقی رهنمایی برگزار گردید.

● «فلسفه و تعامل ادیان» نیز نشستی بود که در روز اول برگزار گردید. مدیریت این نشست برعهده دکتر محمدرضا وصفی بود.

● نشست «فلسفه، فرهنگ صلح و فلسفه، تقارب فرهنگ‌ها» با مدیریت دکتر محمدرضا مجیدی نیز در روز اول برگزار گردید.

اشاره: آن چه از پی خواهد آمد، گفت‌وگوی پروفیسور ارنست فروتین (Ernest I. Fortin) استاد فلسفه دانشگاه بوستون آمریکا با هانس گئورگ گادامر، فیلسوف نامدار آلمانی است. محور این گفت‌وگو، شرح روابط عاطفی و علمی گادامر با لئو اشتراوس (Leo Strauss)، فیلسوف سیاسی آمریکایی آلمانی الاصل است. گادامر در این گفت‌وگو ضمن توصیف دقیق فضای فلسفی - دانشگاهی آلمان در دهه‌های نخستین قرن بیستم، به پاره‌ای مشترکات و اختلافات فکری خود با اشتراوس اشاره می‌کند. گفت‌وگو به سال ۱۹۸۱ میلادی در آمریکا انجام شده و همان سال در نشریه معتبر ذهن (*mind*) انتشار یافته است. کتاب ماه فلسفه

● در این کشور، فیلسوفان و نظریه‌پردازان سیاسی فراوانی وجود دارند که دوست دارند درباره ارتباط عمیق و طولانی شما با مرحوم لئو اشتراوس بیشتر بدانند. شاید بد نباشد که در آغاز، فضای حاکم بر مکتب ماربورگ در اوایل دهه ۱۹۲۰ میلادی را توصیف کنید. شک نیست که آن دوره، دورانی بسیار با نشاط، و پرهیجان بوده و حتی شاید بتوان گفت شاداب‌ترین دوره در تاریخ عقلی و فرهنگی قرن بیستم، همین دوره بوده است. آیا در میان دانشجویان ماربورگ هم همین احساس وجود داشت؟

ما در دوره تحولات شگرف سیاسی زندگی کردیم. همه بر این نکته واقف بودند که نظام دموکراسی پارلمانی پای به سرزمینی نهاده بود که هنوز آمادگی قبول و پذیرش آن وجود نداشت. احساس عمومی حکایت از نوعی سردرگمی و ابهام فراگیر داشت. آن ایام که من هنوز جوانک نوری بودم، روزی به اتفاق تنی چند از دوستان گرد هم آمدیم و این سؤال‌ها را در میان آوردیم که «چه باید کرد؟» «چگونه می‌توان به اصلاح و بازسازی جهان همت کرد؟» و سؤالاتی از این جنس. پاسخ‌ها بسیار متفاوت بودند. برخی گمان می‌بردند که باید از ماکس وبر^۱ و آرای او تبعیت کرد؛ برخی دیگر اتو فون گیرکه^۲ را پیشنهاد می‌دادند؛ و بالاخره گروهی هم بر آن بودند که پاسخ را باید از رایبندرانات تاگور^۳ شنید. در فضای پس از جنگ جهانی اول، تاگور عامه پسندترین شاعر در آلمان به حساب می‌آمد و ترجمه‌های فراوانی از اشعارش در دسترس مردم بود. (او دوست نزدیک پل ناتروپ^۴ بود و گاهی به آلمانی می‌آمد. او را در یک جا دیدم: چهره‌ای شاخص داشت با سیمایی پیامبرانه. فوق‌العاده بود. خود ناتروپ هم یک غول اعجوبه در قالب و سیمای یک کوتوله بود.) لئو اشتراوس جوان هم در حلقه ما بود. او نیز هم‌چون همه ما در طلب یافتن کوب هدایت بود. اشتراوس در هامبورگ تحت نظر کاسیرر^۵ تحصیل می‌کرد، اما با دیدگاه‌های سیاسی او چندان بر سر مهر نبود.

● شما اول بار کی اشتراوس را دیدید؟

سال ۱۹۲۰ یا حوالی آن سال. اشتراوس هیچ‌گاه در ماربورگ

ماجرای من و اشتراوس

گفت‌وگوی ارنست فروتین با هانس گئورگ گادامر

ترجمه امیر یوسفی



اشتراوس

تحصیل نکرد، اما زادگاهش، شهر کوچهاین^۶، نزدیک ماربورگ بود و گاهی برای استفاده از کتابخانه به این دانشگاه می‌آمد. من آن زمان در کتابخانه ماربورگ یک کار دانشجویی پیدا کرده بودم و در واقع کارمند پاره وقت کتابخانه بودم و لذا با دانشجویان فراوانی سروکار داشتم. بودجه کتابخانه زیاد نبود، اما کتابخانه پرباری داشتیم. مراجعین کتابخانه را هنوز به خوبی به یاد می‌آورم. اشتراوس کوتاه قد بود و من کشیده و بلند قد. خصوصاً در خاطرم هست که او آدمی مرموز، معمولاً بدگمان، اهل طعنه و کنایه، و البته اندکی خنده‌رو بود. ما یک دوست مشترک داشتیم به نام یاکوب کلاین^۷ که به من گفت که اشتراوس سوءظن خاصی به من دارد، نه به دلیل آن که من حساسیت خاصی نسبت به یهودیان داشته باشم، بلکه برای آن که اشتراوس مرا مصداق بارز یک دانشجوی مبتکر می‌دانست که به موفقیت‌های خود زیاده‌مغرور است. احتمالاً حق با او بود. از آن به بعد من به دقت مراقب بودم که او را نرنجانم. چون فهمیده بودم که چه قدر حساس و زود رنج است. ما روابط خوبی داشتیم و گاهی با هم صحبت می‌کردیم، اما روابطمان در همین حد باقی ماند.

اولین دوستی صمیمانه ما مدتی بعد در سال ۱۹۳۳ شکل گرفت، یعنی سالی که من فرصتی پیدا کردم که به خارج از کشور بروم. آلمان در آن ایام در آستانه یک تحول بنیادین دیگر بود و هیچ‌کس مجاز نبود بیش از ۳۰۰ مارک با خود داشته باشد. به پاریس رفتم. اشتراوس با استفاده از بورس بنیاد راکفلر قبلاً به پاریس رفته بود و وقتی من به این شهر وارد شدم، حدوداً ده روز با هم بودیم. اشتراوس برای من کارهای زیادی انجام داد از جمله اینکه مرا به کوژو^۸ معرفی کرد و به یک رستوران یهودی برد. ما درباره وضعیت آلمان و واکنش فرانسه به این وضعیت قبل از به قدرت رسیدن هیتلر، مفصل صحبت کردیم. یک روز با هم به سینما رفتیم. عنوان آن فیلم خبری، «برهنه‌گرایی آلمانی»^۹ بود که می‌خواست گزارشی از یک رخداد ورزشی آن روزها را عرضه کند. کلمه «برهنه‌گرایی» ناظر بر ورزشکارانی بود که لباس ورزشی پوشیده بودند! آن رخداد ورزشی شباهتی به یک رژه نظامی داشت - می‌دانید که ما استاد سازماندهی هستیم - و حضاران در آن مراسم خیلی شبیه روبات بودند. فرانسوی‌ها که هنوز به این چیزها عادت نکرده بودند، این رژه منظم را چیز مضحکی تلقی می‌کردند و عقیده داشتند که خیلی مسخره است که انسان‌ها این قدر ماشین‌وار حرکت کنند و در یک نظم دقیق دسته‌بندی شوند. در تمام طول فیلم، شلیک قهقهه فرانسوی‌ها به این تصاویر قطع نمی‌شد. همه این اتفاقات برای من که یک معلم جوان بودم و تا آن زمان هیچ سفری به خارج از آلمان نداشتم، تازه و جالب بود.

به این ترتیب، روابط منظم من با اشتراوس شکل گرفت. او کتاب‌هایش را برای من می‌فرستاد. یکی از آن کتاب‌ها که درباره هابز بود خیلی توجه‌ام را جلب کرد. چون به پژوهش‌هایم درباره اندیشه سیاسی سوفیست‌ها خیلی ارتباط داشت. این موضوع یکی از جدی‌ترین علایق من در آن زمان بود، اگر چه به مجرد آن

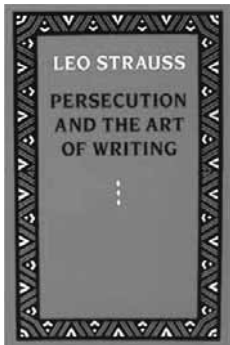
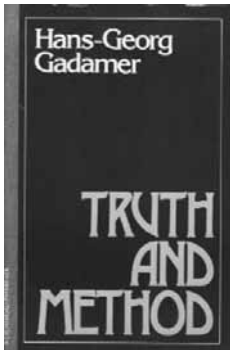
که در آلمان سخن گفتن از موضوعات سیاسی، مخاطره آمیز شد، اجباراً از آن موضوع صرف‌نظر کردم. ممکن نبود کسی درباره سوفیست‌ها حرف بزند و اشاره‌ای به کارل اشمیت^{۱۰}، یکی از نظریه‌پردازان بزرگ حزب نازی، نکند. به همین دلیل بود که ترجیح دادم سراغ موضوعات عادی‌تری چون فیزیک ارسطو بروم.

● مشخصاً مناسبات دانشگاهی شما با اشتراوس از چه زمانی آغاز شد؟

اشتراوس پس از جنگ به آلمان برگشت و من از او دعوت کردم که برای ایراد یک سخنرانی به هایدلبرگ بیاید. این ماجرا به سال ۱۹۵۴ برمی‌گردد. تا جایی که یادم می‌آید او درباره سقراط سخنرانی کرد. الکساندر روستو^{۱۱} که در جلسه سخنرانی حضور داشت، با دیدگاه‌های اشتراوس مخالف بود، اما آشکارا مجذوب سحر کلام، نکته بینی و ظرافت بیان اشتراوس شد. روستو بعدها در پایان دهه ششم عمرش، نماد یک انسان پر اِهت و مقتدر شد. او شاگرد ماکس وبر بود و کرسی وبر را در دانشگاه هایدلبرگ در اختیار داشت. او را می‌توان ولتر قرن بیستم دانست که آثار متعددی درباره جامعه‌شناسی نوشت، اما هم‌چنان یک استاد برجسته دانشگاه بود.

روزی که اشتراوس به هایدلبرگ آمد، تمام روز را با هم گذرانیدیم. همسرم غرق در حیرت بود و مدام سعی می‌کرد ما را از ادامه بحث بر سر مسائل آن سخنرانی خصوصاً آن‌جا که به افلاطون مربوط می‌شد، منصرف کند. برخی از همان مسائل بعدها در آثار من و اشتراوس دوباره مطرح شدند. در واقع این آثار نشان می‌دهد که ما علی‌رغم تفاوت‌های فراوان، دغدغه‌ها و پرسش‌های بسیار مشابهی داشتیم. مهم‌ترین تفاوت ما مربوط به مسئله مدرن‌ها و سنتی‌ها می‌شد: تا چه حدی می‌توان مناقشه قرن هفدهمی را در قرن بیستم دوباره مطرح کرد و آیا هنوز امکان دارد که در مقابل مدرن‌ها، جانب سنتی‌ها را گرفت؟ حرف من این بود که طرح دوباره آن مناقشات ضروری است. چون این مناقشات، عصر مدرن را به چالش می‌اندازد و مجبورش می‌کند که ادله‌ای خاص خود دست و پا کند. من سعی می‌کردم اشتراوس را متقاعد کنم که می‌شود کسی برتری افلاطون و ارسطو را تصدیق کند بدون آن‌که الزاماً اندیشه آنان را قابل احیا و بازآفرینی بداند و این‌که اگرچه چالش‌هایی که آنان در برابر پیش‌دوری‌هایمان نهاده‌اند، خود به چالش افتاده‌ایم، اما هرگز از تلاش هرمنوتیکی برای یافتن پلی از اکنون به سوی آن‌ها نباید منصرف شویم.

یادم رفت بگویم که خیلی وقت پیش از این زمان، یعنی اوایل قرن بیستم، من مقاله‌ای درباره حکمت عملی^{۱۲} نزد ارسطو نوشته بودم که البته به سفارش استاد پل فرید لندر^{۱۳} بود. او یک افلاطونی تمام عیار بود که هیچ شأنی برای ارسطو قائل نبود. نقشه من آن بود که در این مقاله، اختلاف افلاطون و ارسطو را برجسته کنم و نظر اشتراوس را بدانم. مقاله را برای اشتراوس فرستادم. او در جواب، نامه‌ای برایم نوشت (که متأسفانه در خلال





اسپینوزا

جنگ از بین رفت) و در آن، مقاله‌ام را ستود، اما این ایراد را بر من وارد کرد که چرا برای اشاره به اندیشه‌های ارسطو از اصطلاحات مدرنی چون «رسوب گذاری»^{۱۴} استفاده کرده‌ام؛ و در واقع همین مسئله، یعنی به‌کارگیری ادبیات عصر مدرن، مهم‌ترین نقطه اختلاف ما بود. برای راه رفتن به معنای یک متن، لزومی ندارد که ما حتماً به زبان آن متن تکلم کنیم. آدمی نمی‌تواند به زبان یک عصر دیگر تکلم کند. من بعدها مقاله‌ای انتقادی در این باب نوشتم که با الهام از کتاب هانس رز^{۱۵}، مکتب کلاسیک به عنوان شیوه تفکر هنری در مغرب زمین^{۱۶} تألیف شد. رز، یک مورخ هنر بود که می‌کوشید در توصیف عصر باستان از به‌کارگیری اصطلاحات مدرن اجتناب کند. اما به رغم اصرارش بر این امر، عنوان یکی از فصول کتابش را گذاشته بود «شخص»^{۱۷}؛ و معلوم است که این، اصطلاحی مدرن است و سابقه‌ای در عصر باستان ندارد.

● در آن دوره یعنی حوالی سال‌های ۱۹۲۰ چه کسی رهبری مکتب ماربورگ را برعهده داشت؟ ناتروپ؟

دقیقاً، ناتروپ بود که پیشوای فکری آن مکتب بود. اما قاعدتاً می‌دانید که نسل جوان، معمولاً کسی را رهبر و پیشوای خود می‌دانند که هنوز ظهور نکرده و لذا جوان‌ترها پیش از آن که هوادار ناتروپ باشند، طرفدار نیکلای هارتمان^{۱۸} بودند. او در چشم ما جذبه‌ای شگرف داشت. علاوه بر او، دانشکده ادبیات ماربورگ یک استاد برجسته داشت به نام کورتیوس^{۱۹} که دوست صمیمی من بود. در واقع کورتیوس به همواره لئو اسپینوزا^{۲۰} اریک اوثرباخ^{۲۱}، و ورنر کراوس^{۲۲} چهار استاد شاخص آن دانشکده بودند. جانشین کورتیوس هم ادوارد وشلر^{۲۳} بود که بعدها به برلین رفت.

● مزیت هارتمان بر سایر استادان ماربورگ چه بود؟

هارتمان تحت تأثیر ماکس شلر^{۲۴} آرام آرام از مکتب ایده‌آلیسم استعلایی^{۲۵} کوهن^{۲۶} و ناتروپ فاصله گرفت. هارتمان شاگرد کوهن و بیش از او ناتروپ بود، اما از کوهن که استادی با شمایل یک شمن بود، بیشتر تأثیر گرفته بود. اگر امروز آثار کوهن را بخوانیم به یک اعتبار، آنها را خالی از هر فایده‌ای خواهیم یافت. سبک این آثار، خشک و خشن، پاره پاره، و به شدت تحکم‌آمیز است. به ندرت استدلالی در آنها می‌توان یافت. اما خود کوهن از شخصیتی مقتدر و مستحکم برخوردار بود. اشتراوس هم احترام ویژه‌ای به او داشت. کوهن به سال ۱۹۱۸ درگذشت. من هیچ وقت او را ندیدم و آن‌چه اشتراوس درباره او به من گفت، همگی به نقل از فرانتس روزنتویگ^{۲۷} بود. گویا روزنتویگ یک روز کوهن را می‌بیند و از او می‌پرسد: تو که تا این حد به علم جدید اعتقاد داری، چه طور می‌توانی نظریه خلقت در انجیل را هم قبول داشته باشی؟ نقل است که کوهن از این سؤال طفره رفت و پاسخ درستی به آن نداد. اما در مورد هارتمان باید بگویم که او نمونه یک انسان بالتیکی بود که مثل دانشجویان روس، عادت داشت از صبح کله سحر تا نیمه‌های شب مدام چای بنوشد. هایدگر به طنز

گفته که وقتی چراغ اتاق هارتمان خاموش می‌شود، دقیقاً وقتی است که چراغ اتاق من روشن می‌شود. هایدگر که عادت داشت کلاس‌هایش را ساعت هفت صبح شروع کند، صبح خیلی زود حدوداً ساعت چهار-پنج صبح از خواب بیدار می‌شد و این دقیقاً همان ساعتی بود که هارتمان تازه می‌خواست بخوابد.

● اشتراوس جایی گفته است که فضای حاکم بر ماربورگ بسیار شهرستانی بود.

درست است. معنای حرف او این است که ما در عالم هپروت زندگی می‌کردیم و غرق در فلسفه، از دنیا و ما فیها کاملاً دور افتاده بودیم. این وضع ادامه داشت تا وقتی که هایدگر به ماربورگ آمد. در دوره‌ای که هایدگر به ماربورگ آمد، وضعیتی استثنایی حاکم شد، اما دیگر اشتراوس در ماربورگ نبود که این وضعیت جدید را ببیند.

● هایدگر چه زمانی تدریس در ماربورگ را شروع کرد و چه درس‌هایی را تدریس می‌کرد؟

هایدگر در سال ۱۹۲۳ به ماربورگ آمد. دقیقاً یادم نیست که عنوان اولین درسش چه بود، اما هرچه بود به مبادی و ریشه‌های فلسفه مدرن ربط داشت. تمرکز او روی دکارت بود و در این مسیر مجموعه‌ای از بیست و سه مسئله طرح کرده بود. همه چیز خیلی خوب بود و به خوبی شکل و سامان پیدا کرده بود. هارتمان که به اولین سخنرانی هایدگر آمده بود، به من می‌گفت که از زمان کوهن تا کنون کسی را به قدرت آموزگاری هایدگر ندیده است. عادت معمولی هایدگر طرح مسائل بیست و سه‌گانه درباره هر موضوعی بود، اما شک دارم که او فرصت می‌کرد از مسئله پنجم فراتر برود. هایدگر آن‌قدر به ریشه مسائل توجه داشت که سلسله‌ای بی پایان از سؤال طرح می‌کرد. برخی از پیروان هایدگر، کاریکاتور زنده‌ای از او هستند، آن‌قدر سؤالات میان تهی طرح می‌کنند که از فرط ریشه‌ای بودن، پیوندشان را با ریشه‌های عمیق‌شان قطع می‌کنند.

● وضعیت دانشجویان و زندگی دانشجویی چگونه بود؟

بین ماربورگ و فرایبورگ ارتباطات نزدیکی برقرار بود. دانشجویان از این شهر به آن شهر می‌رفتند و این رسم رایجی در آلمان بود. پس از جنگ، کمبود حاد مسکن، مهم‌ترین معضل بود و لذا یافتن یک محل سکونت برای دانشجویان، مشکلی جدی به‌شمار می‌آمد. من خودم فقط یک‌بار دانشگاهم را عوض کردم؛ یعنی زمانی که به مونیخ رفتم، اما همین یک بار هم برای آن بود که یکی از دوستانم اتاقی به من داده بود. مونیخ کانون مهمی در فلسفه نبود. گرایش غالب فلسفی در مونیخ، پدیدارشناسی بود که توسط پفاندر^{۲۸} و گیگر^{۲۹} هدایت می‌شد. هایدگر، دانشگاه مشهوری بود، چون سایه ماکس وبر بر سرش بود و کسانی مثل کارل یاسپرس^{۳۰} و کارل مانهایم^{۳۱} در آن‌جا تدریس می‌کردند. یاسپرس به اعتبار قدرت علمی‌اش بسیار پرآوازه بود. ستاره شهرت او البته پیش از آن‌که من وارد دانشگاه شوم، درخشان شده بود. هامبورگ که از اول به نیت یک بندر صنعتی احداث



هایز

می‌ماند، به‌عنوان یک استاد دانشگاه درآمد بیشتری می‌داشت؟ و آیا می‌توانست همانی شود که در آمریکا شد؟

موفقیت اشتراوس ربطی به این چیزهای سطحی و ساختگی نداشت. چون در آلمان اساساً این امور ظاهری (مثل پول و درآمد) تأثیری در توفیقات کسی ندارد. شما بهتر از من می‌دانید که اشتراوس چه‌طور شاگردانش را به خوبی پرورش می‌داد، زیر بال و پرشان را می‌گرفت و هیچ وقت آنها را به حال خودشان وانمی‌نهاد. من فقط نتیجه این روش و روحیه را دیده‌ام، اما از این که چه‌طور این کارها را انجام می‌داد، چندان خبر ندارم. آن چه او تربیت کرده، اکنون پیش چشم ماست. احساس من این است که اگر اشتراوس در آلمان می‌ماند، می‌توانست یک مکتب درست و حسابی بسازد، همان‌طور که در آمریکا ساخت. تا وقتی که شما نگفته بودید، خبر نداشتم که جلسات درسش در آمریکا تا این حد شلوغ و پر تعداد است. آن‌طور که اشتراوس از سال ۱۹۵۰ حرف می‌زد، من گمان می‌کردم بیشتر از هشت‌ه‌ده دانشجو ندارد.

● **شما نقش و سهم اصلی اشتراوس در عرصه اندیشه را چه می‌دانید؟ کمی پیش از این، گفتید که اشتراوس مناقشه مدرن‌ها و سنتی‌ها را احیا کرد. آیا مهم‌ترین کار اشتراوس را همین می‌دانید؟**

بله؛ البته من شخصاً چیزهای زیادی از کتابی که او درباره‌ی هابز نوشت، یادگرفتم. در این کتاب برای اولین بار تلاش شده بود که هابز را نه فقط به عنوان یکی از بنیان‌های جدید معرفت‌شناسی علوم، بلکه به عنوان یک اخلاق‌گرا که رابطه‌اش با سوفیست‌ها را می‌توان از طریق تحلیل دیدگاه‌هایش درباره‌ی جامعه مدنی تبیین کرد، بفهمد. این رویکرد تأثیر عمیقی بر من نهاد. من واقفم که در حال حاضر حرف و حدیث‌های زیادی درباره‌ی این رویکرد وجود دارد. خود اشتراوس هم درباره‌ی آن کتاب، دیدگاه‌های دیگری پیدا کرد. اما خواندن آن کتاب و آن تحلیل از هابز برای من که متخصص این حوزه نبودم، در حکم یک انقلاب بود. اشتراوس، هابز را طوری روایت کرد که گویی از نظام سیاسی انگلستان منجر است و از دست جامعه انگلیسی به سته آمده است. کتابی که اشتراوس درباره‌ی هابز نوشت توجهات زیادی را جلب کرد.

کتاب دیگری که مایلیم مؤکداً به آن اشاره کنم مرارت و هنر نگارش^{۳۷} اشتراوس است. در این کتاب، به نتایج مثبت و منفی یا خطرناک مرارت‌های نگارش افکار به شکل هرمنوتیکی پراخته شده است. پرسشی که این کتاب در می‌اندازد، بی‌نهایت مهم است: آدمی چه‌طور می‌تواند آن دسته از اندیشه‌هایش را که با ذوق زمانه یا مقبولات و مشهورات دوران مغایر است، بیان کند و انتقال دهد؟ این سؤال ربط وثیقی با تحقیقات من درباره‌ی افلاطون داشت؛ چرا که من در این تحقیقات به مسئله افکار عمومی و سانسور در حادث‌ترین شکل ممکن آن پرداخته بودم. تمرکز من بر روی زندگی سقراط بود. همیشه این احتمال هست که سخنی که ارزش گفتن دارد، با مخالفت روبه‌رو شود. کسی نمی‌تواند متفکر

شد، تازه چند وقتی است که صاحب یک دانشگاه جامع شده است. این شهر، شهری ثروتمند بود که سرمایه فراوانی به سمت آن گسیل می‌شد. در دانشگاه این شهر، برونو اسنل^{۳۳} و ارنست کاسیرر تدریس می‌کردند. کاسیرر به زعم خیلی‌ها بزرگترین استادی است که از ماربورگ برخاسته است. او یک کتابخوان قهار و حریص، با حافظه‌ای استثنایی و مثال زدنی بود. کاسیرر به رغم وقار و آراستگی فراوان، مهربانی بی‌شائبه، و درون‌گرایی بی‌اندازه‌اش، فاقد شخصیتی مقتدر و مستحکم بود. نه احساس و هیجان هایدگر را داشت و نه استعداد هارتمان در جذب جوانان را. فرانکفورت هنوز هم به جایگاه شایسته‌اش نرسیده است. دانشگاه این شهر در سال ۱۹۲۰ پایه‌گذاری شد، اما پیش از این تاریخ، هیچ جاذبه‌ای برای دانشجویان نداشت. پیش از ریاست ریزلر^{۳۴} بود که این دانشگاه مسیر توسعه را پیمود. اکنون شهرت این دانشگاه به خاطر کسانی چون هورک هایمر^{۳۵}، آدورنو^{۳۶} و تیلیخ^{۳۷} است.

● **شما در کتابتان، حقیقت و روش^{۳۷} وقتی می‌خواهید از اشتراوس حرف بزنید، می‌گویید که تعالیم اشتراوس در شیکاگو «یکی از امید بخش‌ترین ویژگی‌های جهان ماست» (ص ۴۸۲) منظورتان از این تعبیر چیست؟**

معلوم است. من احساس می‌کنم که راز جذابیت و محبوبیت اشتراوس نزد دانشجویان این بود که شجاعت اعلام چیزی را داشت که هیچ‌کس جرأت نمی‌کرد آن را بگوید. گو این که شیکاگو در واقع قلعه و سنگر مکتب اصالت پیشرفت^{۳۸} بود، اما اشتراوس آن‌قدر جسارت داشت که در جواب این سؤال که آیا باید به پیشرفت ذهن بشر باور داشت، به صراحت جواب منفی می‌داد. شک ندارم که دانشگاه شیکاگو، جای غریبی بود. من در سال ۱۹۴۷ هاجنیز^{۳۹} را در فرانکفورت دیده بودم و فهمیده بودم که او ذهنی گشوده و دوراندیش و آینده‌نگر دارد. آدلر^{۴۰} را هم دیده بودم. مک کوئن^{۴۱} را هم که یک عالی‌جناب واقعی بود، دیده بودم. بنابراین به خوبی می‌توانستم آن‌چه را درباره‌ی اشتراوس شنیده بودم، تصور کنم: اشتراوس هم بسیار جاه‌طلب بود و سعی می‌کرد خودش را در برابر مک کوئن ثابت کند. بعدها وقتی به آمریکا رفتم، از یک سو می‌دیدم که شاگردان بی‌شمار اشتراوس در سراسر این کشور حضور دارند: خود شما، آلن بلوم^{۴۲}، ریچارد کیننگتون^{۴۳}، ورنر دانهاوزر^{۴۴}، هایلبل گلدن^{۴۵}، استنلی روزن^{۴۶} و دیگران. بارها از من دعوت شد که برای سخنرانی به جاهایی بروم که هیچ اطلاعی از آن‌جاها نداشتم و اصلاً تصور نمی‌کردم که در آن‌جا کسانی باشند که با آثار من آشنا باشند. اما هر بار که چنین دعوت‌نامه‌هایی می‌رسید، تقریباً مطمئن بودم منشأ دعوت، یکی از شاگردان یا طرفداران اشتراوس است. میزبانان معمولاً مهربان و گشاده رو بودند، چون اشتراوس از من پیش آنها به نیکی سخن گفته بود، و درباره‌ی دیدارمان در هایدلبرگ به سال ۱۹۵۴ گفته بود که یکی از ارزشمندترین گفت‌وگوهای من بوده که تا آن زمان تجربه کرده است.

● **آیا فکری می‌کنید که اگر اشتراوس در آلمان**



شلایرماخر

باشد مگر آن که کس یا کسانی به معارضه با او برخیزند. من در این موضوع، از بن دندان با اشتراوس موافقم.

● **علاوه بر اینها شما در کتاب حقیقت و روش گفته‌اید که اشتراوس وجه درونی متن با آنچه را که شما «پپچیدگی و پوشیدگی و اختفای آگاهانه» (ص ۴۸۸) نامیده‌اید، کشف کرده است.**

من آن زمان عمیقاً روی اسپینوزا کار می‌کردم. او نیز برای من یکی از پیش‌فراوانان آگاهی تاریخی مدرن است و به اعتباری اهمیت ویژه‌ای دارد. شیوه‌ای که اشتراوس برای بحث دربارهٔ رسالهٔ سیاسی - کلامی^{۴۸} اسپینوزا برگزیده بود، برای من به‌غایت روشن‌گرانه بود؛ خصوصاً تحلیلی که از تلاش اسپینوزا برای تبیین معجزات بر حسب امور فرهنگی می‌کرد، بی‌نهایت الهام بخش بود.

من مقالات اشتراوس را دربارهٔ اسپینوزا و موسی بن میمون^{۴۹} به دقت مطالعه می‌کردم. احساس من آن بود که وقتی اشتراوس دربارهٔ موسی بن میمون حرف می‌زند، کاملاً درست و مؤثر است، اما اطلاق همان روش بر اسپینوزا چندان صائب نیست. همواره محتمل است که برخی ناسازواری‌ها در آثار یک مؤلف، حاصل پاره‌ای کژفهمی‌ها دربارهٔ نقش او باشد. شاید حتی این مسئله به خاطر کژفهمی و آشفته‌اندیشی خود من باشد. به نظر من تجربهٔ هرمنوتیکی، تجربه‌ای از سختی و دشواری است در زمانی که ما می‌کوشیم یک کتاب، یک بازی، یک اثر هنری را گام به گام و پله به پله دنبال کنیم، طوری که به ما اجازه دهد ذهن‌مان را مشغول آن کنیم و به آن سوی افق خاص خودمان برسیم. به هیچ‌وجه قطعی نیست که ما موفق شویم به افق خاص آن متن دست یابیم و تجربه‌های اصیل مندرج در آن آثار را به چنگ آوریم و در یک کل واحد یک بار دیگر بگنجانیم. وانگهی، نفس تلاش برای چنین کاری و جدی گرفتن این عزم، متضمن یک چالش است، اما در عین حال ما را از خطر لادری‌گری یا نسبی‌گرایی حفظ می‌کند. اشتراوس می‌خواست متونی را که با آنها مواجه است، جدی بگیرد. من و اشتراوس به یک اندازه از برتری آن استادی که خیال می‌کرد می‌تواند منطق افلاطون را تکمیل و اصلاح کند، ناخرسند بودیم؛ گویی جناب استاد فکر می‌کرد افلاطون نمی‌توانست منطقی فکر کند.

گفتن ندارد که توجه اشتراوس به عناصر ظاهری یا نمایشی آثار افلاطون و گزنفان^{۵۰} برای من بسیار مطبوع و جذاب بود. در این جهت من تا حدی تابع فرید لندر بودم، اما تلاش می‌کردم از او جلو بزنم. از کتابی که فرید لندر دربارهٔ افلاطون نوشته بود، چیزهایی آموختم. او فیلسوف نبود، اما یک روان‌پزشک حاذق و با سواد بود که برای دانشجویان جوان، جذبهٔ فراوان داشت. تخصص او در روان‌پزشکی باعث می‌شد در محاورات افلاطونی، چیزهایی بیابد که هیچ‌کس دیگر نمی‌یافت.

● **اشتراوس کشف اهمیت وجوه دراماتیک دیالوگ‌های افلاطونی را به کلاین نسبت می‌دهد. این تصور اشتراوس تا چه حد درست است؟**

بین من و کلاین نوع خاصی از همسخنی و همنوایی برقرار بود. وقتی من پژوهش در آثار کلاسیک را نزد فرید لندر شروع کردم، کلاین ماربورگ را ترک کرده بود، اما گاهی پیش ما می‌آمد؛ و لذا هر از چیزی تبادل نظرهای خوبی با هم داشتیم. فرید لندر مستقیماً روی کلاین تأثیری نگذاشت، اما من تأثیرات زیادی از او پذیرفتم. می‌خواهم جرأت به خرج بدهم و بگویم که کلاین تنها فردی است که به جنبه‌های دراماتیک دیالوگ‌های افلاطونی توجه عمیق کرد و این وجوه ناشناخته را برای اولین بار کشف کرد. کلاین در قیاس با فرید لندر از درک فلسفی بهتری برخوردار بود. من هم می‌کوشیدم سواد فلسفی‌ام را غنی کنم. به این ترتیب من و او بیش از هر کسی حق داشتیم که عناصر و وجوه دراماتیک دیالوگ‌های افلاطونی را به مسائل فلسفی که با آنها سروکار داشت، ربط بدهیم و پیوند بزنیم. من یک سلسله سخنرانی و درس با عنوان: گفتار در باب دیالکتیک ترتیب دادم و طی آنها رساله‌های سوفیست و تته توتوس^{۵۱} را به بحث گذاشتم. در تحقیقاتم کوشیدم ثابت کنم حتی در این رساله‌ها که جزء آخرین دیالوگ‌های افلاطونی هستند، نوع خاصی از ارتباط زنده وجود دارد و افلاطون سعی کرده به صراحت لزوم این ارتباط را در متن دیالوگ‌ها گوشزد کند. من و کلاین به اتفاق فهمیدیم که درک درست اندیشهٔ افلاطون در گروهی توجه دقیق و مناسب به اجزا و وجوه دراماتیک دیالوگ‌هاست. اهمیت کشف کلاین و فرید لندر در همین جاست. اشتراوس دامنهٔ این کشف را به حوزهٔ نظری سیاسی بسط داد. فهم این نکته جالب است که دریاپیم کتاب فرید لندر در آمریکا و آلمان حتی در سطوح دانشگاهی چه قدر مؤثر بوده است.

چیزی که مایلم به توضیحات قبلی‌ام اضافه کنم این است که در آلمان، تقدم پژوهش در آثار افلاطون با فلسفه است. نتیجه آن که در قیاس با نسل دوم و سوم شاگردان کلاین و اشتراوس، فضای پژوهشگران آلمان تمایل کمتری دارند تا وجوه دراماتیک دیالوگ‌های افلاطونی را مورد تأکید قرار دهند. گه‌گاه مقالاتی از شاگردان اشتراوس به دستم می‌رسد که سرشار از خلاقیت و نکته‌سنجی است، اما متأسفانه بر بنیاد تفسیرهای فلسفی بنا نشده‌اند. همین دیروز گفت‌وگویی داشتم با یک دانشجوی جوان که می‌کوشید میان جدال طنز گونهٔ رسالهٔ پارمیندس^{۵۲} با این واقعیت که دیدار با پارمیندس در زمان بازهای پاناتیناک صورت پذیرفته ربط و نسبتی برقرار کند. من به او گفتم که این ایدهٔ جالبی است، اما هنوز نیاز به مؤیدات بیشتری دارد و صحت این دریافت منوط به آن است که از خود متن، شواهدی پیدا شود تا آن ادعا به اثبات برسد و از آن‌جا که ما چیزی در آن باب نمی‌دانیم، ممکن است آن ادعا صائب و موجه باشد.

خود کلاین هیچ‌وقت از این محمضه‌هایی نیافت. اخیراً یک نفر نسخه‌ای از متن یکی از سخنرانی‌های او دربارهٔ رسالهٔ فایدون^{۵۳} را به من نشان داد که طی آن، کلاین حرف‌های مهمل و بی‌ربطی گفته بود. او می‌گوید که در صحنهٔ مرگ سقراط چهارده تن حاضر بودند. خوب تا این‌جا حرفی نیست. اما کلاین



نیچه

انتظار نداشتند که من با آنها و حتی با استادشان کاملاً موافق باشم.

● **خوب این خیلی مایه تأسف است! به نظر می‌رسد در خصوص بحران زمانه ما اهمیت اشتراوس بیش از شما باشد. هایدگر این زمانه را «غروب جهان» می‌نامد و از زوال مصیبت‌بار همه افق‌های معنا و ارزش، ناله می‌کند. به گمان او عصر ما موقعیتی است که از دل آن هرمنوتیک نو سر بر می‌آورد که شاخصه آن، فقدان تام توافق بر سر مباحث بنیادی است؛ و زمانه‌ای است که بی‌مبنایی همه مفاهیم تا کنون مقبول، آشکار شده است. به نظر می‌رسد شما در این غروب سیاه و ظلمانی، فروغ ضعیفی از یک نور پیدا کرده‌اید.**

چیزی که گفتید برای خود من هم مسئله مهمی است. رادیکالیسمی که به آن اشاره می‌کنید، مربوط به حرفی است که اشتراوس گفته؛ یعنی این حرف که من (گادامر) تابع دیلتای^{۵۷} بوده‌ام و هایدگر، درسش را از نیچه^{۵۸} آموخته است. این حرف به یک معنا درست است. البته دیلتای، معاصر نیچه بود و خصوصاً از این جهت سودمند بود که میانجی و واسطه ایده‌آلیسم آلمانی، هگل، شلایرماخر و احساس رمانتیک بود. اما در بطن این تفاوت، مبحث محوری جایگاه تفکر مفهومی هم وجود داشت. به نظر من بودن بدون میزانی از توافق، توافق اصولی، هیچ اختلافی ممکن نیست. من برآن‌ام که تقدم اختلاف، یک پیش‌داوری است. هایدگر این وضع را دلمشغولی به شناخت آگاهانه^{۵۹} می‌نامد، تعهد به یقین، تقدم معرفت‌شناسی، تک‌گویی دانشمندان. نگاه من همواره هرمنوتیک کل عالم بوده است. ما باید به محدودیت روش‌شناسی علوم یا معرفت‌شناسی تک‌گویی آگاه باشیم. آدمی می‌تواند در بن تکنولوژی عقیده‌ساز که جامعه بر اساس آن استوار است، تجربه اصلی‌تری از ارتباط ببیند و بیابد که متضمن میزانی از توافق است. به همین دلیل است که من همیشه بر نقش دوستی در اخلاق یونانیان تأکید کرده‌ام. در بحثی که با اشتراوس داشتم (حقیقت و روش، ص ۴۸۲) به این موضوع اشاره کرده‌ام. سخنرانی افتتاحیه من، یعنی سخنرانی عمومی‌ای که هر فرد دوره تدریس خود را با آن آغاز می‌کند، درباره همین موضوع بود. حرف من آن بود که آنچه دو کتاب اخلاق ارسطو آکنده از آن بود در کانت حتی به دو صفحه هم نمی‌رسد. من آن وقت فقط بیست‌وهشت سال داشتم و هنوز آن قدر پخته نشده بودم که لوازم و نتایج این واقعیت را به خوبی درک کنم؛ اما کمابیش این نتایج و لوازم را دریافته بودم و یکی از عمیق‌ترین دریافت‌ها و بصیرت‌های من (اگر مجاز به گفتن این تعبیر باشم)، چیزی است که تحت عنوان تنش بین اندیشه و جامعه مطرح کردم؛ و این یکی از موضوعات مورد علاقه اشتراوس بود.

اما با این حال، آدمی نباید درباره سرشت دوگانة ارتباط به بیراهه برود. به همین دلیل است که من همواره بر وجه مثبت روحیه دگرگرایی و همسان‌خواهی سقراط تأکید می‌کنم. فکر نمی‌کنم کسی بتواند سقراط را یک ملحد بداند و حال آن که

در ادامه، یک مقایسه کاملاً ریزبینانه می‌کند بین این چهارده نفر با چهارده گروه‌گانی که از سرزمین میناتور با کشتی به سمت یونان گسیل شدند و قصدشان شرکت در مراسم بزرگداشت واقعه مرگ سقراط بود، اما این گروه‌گان‌ها خود را از کشتی نجات دادند. این کار کلاین و در واقع تفسیر او از ماجرای مرگ سقراط، استفاده نابه‌جا از تلمود است.

● **غالباً این نحوه قرائت متون را قرائت «تلمودی» یا «ریبانه»^{۶۴} می‌نامند. آیا به نظرتان این نام‌گذاری صحیح است؟**

عناصر و مؤلفه‌هایی از قرائت تلمودی دست‌کم در اشتراوس دیده می‌شود، همان‌طور که در اندیشه‌های سالومون میمون^{۵۵} (۱۸۰۰ - ۱۷۵۴)، یکی از نخستین فیلسوفان حوزه کانتی، می‌توان این مؤلفه‌ها را یافت. میمون یک زندگی‌نامه خودنوشت بسیار جالب نگاشته است که در آن، تأثیر نظام فکری یهودی براندیشه‌اش را به خوبی توضیح داده‌است. این کتاب، بسیار روشنگر و راهگشاست. چون در آن، شاهد نوعی قرینه‌سازی و شبیه‌سازی هستیم، خصوصاً درباره تجربه سرکوب و فشار. ایالت هسه^{۶۵}، که زادگاه اشتراوس بود، به دلیل گرایش‌های ضد یهودی‌اش در دهه‌های آغازین قرن بیستم، مشهور بود.

● **اشتراوس در مکاتباتی که با شما داشته، در باب جمالتی که در خصوص «نسبیت همه ارزش‌های انسانی» گفته‌اید، (مثلاً در صفحه ۵۳ حقیقت و روش) با شما به بحث می‌نشیند. شک نیست که خودتان را نسبت‌گرا نمی‌دانید. اگر درست فهمیده باشم شما به سبک خاص خودتان علیه نسبی‌گرایی قیام کرده‌اید، اما پیداست که اشتراوس قبول نداشته که شما بر نسبی‌گرایی غلبه کرده بودید. آیا نقدهای اشتراوس را هیچ وقت جدی گرفتید؟**

من به نامه او جواب دادم، اما او بود که مکاتبه را قطع کرد. من در ضمیمه‌ای که به چاپ دوم حقیقت و روش (صص ۴۹۱ - ۴۸۲) افزودم، سعی کردم به طور غیر مستقیم اشتراوس را به مباحثه وادار کنم، اما او به این ضمیمه هم جوابی نداد. ما یک بار دیگر پس از مدت‌ها یکدیگر را دیدیم و من فهمیدم که او چه قدر رفتار دوستانه‌ای دارد. روزی در خلال گفت‌وگو به یکی از مقالاتم اشاره کردم. او گفت: «چرا این مقاله را برایم نفرستادی؟!» جواب دادم که معنی ندارد که هر چه می‌نویسم، برایت بفرستم. چون بسیاری از نوشته‌های من ربطی به علایق تو ندارد. او در جوابم گفت: «نه. من همواره به هرآن‌چه می‌نویسی، علاقه دارم.» این جمله اشتراوس، برایم سرشار از عطوفت بود. اینها را گفتم، نه برای این که ارزش خودم و نوشته‌هایم را به رخ بکشم؛ فقط می‌خواستم بگویم که ما دوستان خوبی بودیم. افزون بر این، من در میان شاگردان سابق اشتراوس، اقبال شدیدی به خودم احساس می‌کنم. وقتی به این کشور (آمریکا) آمدم، همه درها به رویم باز بود. همه چیز حاکی از علاقه و وفاداری شاگردان و دانشجویان به اشتراوس بود. البته پیداست که این دانشجویان



تاگور

بلوم چنین می‌کرد. هم سقراط هم افلاطون نوع خاصی از روحیهٔ هم‌رنگی با جماعت داشتند، اما در دل این روحیه این اعتقاد نهفته بود که چیزی ربانی و روحانی وجود دارد که ما هرگز به فهم آن قادر نخواهیم بود. به گمان من، این همان چیزی است که در بطن رسالهٔ فایدروس^{۶۰} و سایر دیالوگ‌ها مضمّن است. شاید اشتراوس با من موافق بود، اما شک دارم که بلوم هم در این مورد با من هم‌نوا باشد. این مسئله را از بحث‌هایی که دربارهٔ رسالهٔ ایون^{۶۱} و بعدها اوئیتوفرون^{۶۲} داشتیم، فهمیدم. وقتی ما دربارهٔ رسالهٔ اخیر بحث می‌کردیم، اختلاف نظرمان حادث می‌شد. بلوم عقیده داشت که اوئیتوفرون بر حسب روح دینداری اصیل عمل می‌کرد و این اختلاف مشی سقراط بود. چرا که سقراط از قید سنت دینی خلاص شده بود. من کاملاً با این نظر مخالف بودم. می‌گفتم: «نه، نه! کاری که اوئیتوفرون می‌کرد بر اساس سفسطه، قراردادگرایی و ریاکاری بود. سقراط واقعاً فردی دین‌ورز بود. وقتی می‌گفت: «واجب است که آدمی همواره و در هر حالتی حرمت پدرش را پاس بدارد»، از سر تقوا و تدین محض بود. مخالفت اوئیتوفرون با پدرش، تجسم تعارض شکوهمندی است که در همهٔ دیالوگ‌های سقراطی وجه نمونه‌ای دارد. کسی مدعی مهارت خاصی می‌شود، بعد به واسطهٔ یک برهان منطقی مبتنی بر چهرهٔ واقعی سقراط به آن ادعا اعتقاد پیدا می‌کند، اما این چهرهٔ ادعایی از سقراط همواره ما را به عقب برمی‌گرداند. بلوم عقیده داشت که اوئیتوفرون فردی به غایت دیندار و پرهیزکار بود و سقراط یک ملحد. من نظر بلوم را به کلی بی‌ربط می‌دانم. البته من و او به‌رغم اختلافات حاد و عمیق، همواره روابطی دوستانه داشتیم.

من هیچ‌گاه در باب این مسائل با اشتراوس و کلاین به تفصیل بحث نکردم. در واقع این اشتراوس بود که از این مباحث پرهیز می‌کرد. او به غایت خونگرم و با محبت بود و من از گوش‌دادن به سخنان او بی‌نهایت لذت می‌بردم، اما هر وقت پای مسائل فلسفی به میان می‌آمد، او اکیداً کناره می‌گرفت و سکوت اختیار می‌کرد.

● می‌خواهم نظرتان را دربارهٔ این ادعا بدانم که هستی‌شناسی هرمنوتیکی متعلق به دورهٔ گذار است، دوره‌ای که دقیقاً مطابق با زوال همهٔ افق‌هاست. آیا هایدگر در جست‌وجوی ظهور یک اجماع جدید بود؟ ظهور خدایان نو که ما فقط می‌توانیم انتظار آنها را بکشیم؟ حرف اشتراوس این است که در وضعیت پساهرمنوتیکی باید خودمان را بیابیم، همان‌طور که در وضعیت پیشاهرمنوتیکی یعنی دوره‌ای که ایده‌آلیسم آلمانی هنوز سیطره داشت، چنین بودیم.

من در این زمینه نه فقط با اشتراوس، بلکه با هایدگر هم مخالفم. چیزی که شما گفتید ارتباط نزدیکی دارد با نظری که اشتراوس دربارهٔ من اظهار کرده است. من بیش از آن‌که متأثر از نیچه باشم از دیلتای تأثیر پذیرفته‌ام و این نکته را اشتراوس فهمیده بود و بارها می‌گفت: خیال می‌کنم این استنباط، منصفانه

است. معنای حرف اشتراوس این است که سنت، همواره باقی است. چرا که زنده است. من یک افلاطونی‌ام. افلاطون می‌گفت که هیچ شهری در جهان نیست که به نحوی از انحاء، شهر آرمانی در آن حضور نداشته باشد. آن ضرب‌المثل مشهور را حتماً شنیده‌اید که می‌گوید: حتی اعضای گروه‌های تبهکار و سارق هم در میان خود حدی از عدالت و احساسی از برابری را مراعات می‌کنند. خوب راستش موضع بسیار محافظه‌کارانه و سنت‌گرایانه من همین است. شما می‌دانید که شخصیت علمی ما بین سنین چهارده تا هجده سالگی شکل می‌گیرد. معلمان دانشگاه هم بعد از این سنین نصیب ما می‌شوند. در بهترین حالت، به جوانان چیزهایی یاد می‌دهند، اما در شکل دادن به شخصیت آنها چندان دخیل نیستند. پس از جنگ (جهانی دوم) از من دعوت شد تا برای ایراد یک سخنرانی به فرانکفورت بروم. قرار بود دربارهٔ این موضوع حرف بزنم که استادان دانشگاه در باب نقش خود به‌عنوان آموزگار و مربی چه‌طور فکر می‌کنند. نظر من در آن سخنرانی این بود که استادان از این جهت، هیچ نقشی ندارند. منظورم از این سخنان آن است که نباید در خصوص تأثیر احتمالی مردان اندیشمند بر دیگران راه مبالغه پیمود. مبنای نظری رویکرد من این است. وقتی هایدگر دربارهٔ خدایان جدید یا چیزهایی از این قماش حرف می‌زد، من تابع او نبودم. من فقط آن‌جا که او دربارهٔ خدایان، وضعیت خلأ، یا وضعیت افراط سخن می‌گفت، تابعش بودم و از او پیروی می‌کردم. تنها نقطهٔ توافق هایدگر با نیچه همین مسئله است. نیچه هم ظهور وضع افراطی «هیچ بودن» را پیش بینی کرده بود. البته دیدگاه نیچه سرانجام به یک تناقض درونی رسید.

هایدگر به این معنا طرفدار نیچه نبود. وقتی هایدگر برای نخستین بار استعارهٔ رمزآلود بازگشت خدایان را مطرح کرد، همهٔ ما شگفت زده شدیم. من بارها با او برخورد کردم و فهمیدم که آنچه در ذهن هایدگر است، غیر از آن چیزی است که معمولاً تصور می‌شود. جملهٔ مشهور هایدگر فقط یک استعاره بود. این که او گفته بود «ممکن است خدایان برگردند» معنایش فقط این بود که سیاست محاسبه‌گرایانه نمی‌تواند ما را از شر فاجعهٔ قریب‌الوقوع حفظ کند. با این حال، من حتی به این حرف هم انتقاد داشتیم. هایدگر گاهی چیزهایی می‌گفت که قصد گفتن‌شان را نداشت؛ یعنی دوست داشت مطالبی را کتمان کند اما قادر نبود و لذا می‌خواست آنها را بگوید، نهایتاً چیزی از آب درمی‌آمد که ورای خواست و نظرش بود. مثلاً فکر می‌کنم آنچه در بارهٔ ظهور جهانی جدید گفته از این دست چیزهاست. بنابراین من منکر آن‌ام که سخن گفتن از دوران پساهرمنوتیکی، سخن معناداری باشد. این مسئله دربارهٔ ایدهٔ قریب‌الوقوع بودن کسب دیدگاه‌های نظری هم صادق است. من این ایده را هم نمی‌توانم بپذیرم. به نظرم این ایده‌ها متضمّن یک سرگردانی یا مغالطهٔ مقولی است. در بهترین حالت، یک شیوهٔ استعاره‌ی سخن گفتن است و یگانه معنای آن احتمالاً این است که چنان‌چه ما این سبک زندگی را ادامه بدهیم، تکنولوژی به‌عنوان غایت نهایی ملحوظ خواهد شد و همه چیز با

بوروکراسی قاهر و فراگیر تنظیم می‌شود. این، وضعیتی غایی یا نهایی است و البته خصلتی خودبیران‌گر دارد. من شخصا این نگاه افراطی را که به دست نیچه صورت‌بندی شد، قبول ندارم. نیت هایدگر فقط این بود که یکسونگری مشی غربی را که در جامعه تکنولوژیک امروز به اوج رسیده، روشن کند.

من در یکی از آخرین مقالاتی که درباره هایدگر نوشتم، کوشیدم نشان دهم هایدگر موضعی فرقه‌گرایانه نداشت. او به کنفوسیوس یا دیگر شخصیت‌های نوظهور خارجی اعتقادی نداشت. او صرفاً پیشنهاد می‌داد که در شرق دور آثار و بقایایی از یک فرهنگ وجود دارد که برای ما، که به بن بست‌های تمدن غربی وقوف پیدا کرده‌ایم، می‌تواند احتمالاً مفید فایده باشد. از سوی دیگر وقتی هایدگر از کار هنر حرف می‌زند و می‌گوید که در ورای تفکر مفهومی چیزی هست که داعیه حقیقت و حقانیت دارد، من از صمیم قلب با او همراه و همسخن می‌شوم. این موضع هایدگر، برای من بنیادین است و در این زمینه کاملاً با او اشتراک نظر دارم.

● این‌طور به نظر می‌آید که شما فلسفه هرمنوتیکی را کل فلسفه می‌دانید؟

فلسفه هرمنوتیکی امری عام و جهان‌شمول است.

● کلیت و جهان‌شمولی آن مستلزم نوعی عدم تناهی است. اما شما همیشه بر محدودیت و تناهی انسان تأکید کرده‌اید.

این دوره همواره با هم‌اند. تناهی منطبق است با آنچه هگل «نامتناهی بد»^{۶۳} می‌نامید. منظور من این است که «نامتناهی خوب»^{۶۴} یا به عبارت بهتر، خود تبیین‌گر بودن^{۶۵} مفاهیم و خودسامان‌گر^{۶۶} بودن یک سیستم، به گمانم یک انتظار بی‌واسطگی جدید است. این چیزی است که من نمی‌توانم زیر بار آن بروم. تأکید بر تناهی و محدودیت، صرفاً تعبیر دیگری است از گفتن این‌که همواره مرحله دیگری هم وجود دارد. نامتناهی بد در معنای هگلی، متعلق به تناهی و محدودیت است. قبلاً هم نوشته‌ام که این نامتناهی بد آن قدرها هم که به نظر می‌رسد، بد نیست.

● شما کارهای خوب و نسبتاً زیادی درباره ارسطو خصوصاً مفهوم حکمت عملی نزد او انجام داده‌اید. برخی عقیده دارند که تأکید شما بر حکمت عملی به قیمت بی‌توجهی به حکمت نظری ارسطو تمام شده است. آیا دانش یا همان حکمت نظری برای ارسطو به اندازه حکمت عملی اهمیت نداشت؟ و آیا کسی نمی‌تواند هم صاحب حکمت نظری باشد و هم حکمت عملی؟

نکته اصلی در اندیشه ارسطو - و نیز افلاطون - این است که علم مثل فن و مثل هر مهارت یا صنعتی، دانشی است که باید به زندگی خوب جامعه منضم شود، و این از طریق حکمت عملی میسر است. آرمان آن علم سیاسی که بر بنیاد تجربه زیسته حکمت عملی استوار نشده باشد، از نظر ارسطو عملی سفسطی خواهد بود. منکر آن نیستیم که به نزد ارسطو ایضاً وجه برهانی

یا یقینی قضایا به کمک ریاضیات، ارزش فراوانی داشت. اما نفس مفهوم خوبی و خیر ماورایی در حوزه هرگونه علم نظری قرار دارد. این نکته در نظام فکری افلاطون کاملاً روشن است. ما قادر نیستیم مفهوم خوبی و خیر را در قالب مفاهیم به نظم درآوریم.

● اشتراوس جایی گفته است که در جوانی دو چیز جزء علائق فلسفی‌ام بوده: خدا و علم سیاست. هم‌چنین گفته که مایه تمایز بزرگ‌ترین فیلسوفان قرن بیستم - برگسون، هوسرل، جیمز، هایدگر، وایتهد - از اسلافشان این بود که در نظام فکری‌شان، وجه سیاسی غایب بوده است.

شاید در اندیشه آنها لوازم و نتایج سیاسی جذابی وجود داشته باشد، اما خودشان هرگز به‌طور نظری با مسائل سیاسی سروکار نداشته‌اند. مضافاً آن‌که اشتراوس دوست داشت علم سیاست را قالب فرهنگی آگاهی تاریخی تلقی کند. وقتی ما از یک مورخ حرف می‌زنیم و هیچ قید و شرطی برای آن در نظر نمی‌گیریم، عموماً منظورمان مورخ سیاسی است. شما در آغاز این گفت‌وگو گوش‌زد کردید که زمانی به اندیشه سیاسی سوفیست‌ها علاقه داشتید، اما به دلیل وضعیت خاص حاکم بر آلمان، این مسئله را کنار گذاشتید. آیا هنوز هم به اهمیت اساسی و فراگیر سیاست باور دارید؟

این مسئله، وجه دیگری از همان مشکل است؛ یعنی جایگاه و شأن انسان اهل نظر در جامعه. مادام که اهل نظر، تابع حکمت عملی باشند چیز مذمومی نخواهد بود. یکی از آخرین مقالات من به مسئله زندگی نظری و عملی در نظریه اخلاقی ارسطو اختصاص یافت. در آن مقاله، سعی کردم نشان‌دهم که معمولاً تصور می‌شود میان این دو نوع زندگی تعارضی وجود دارد. به بیان دیگر، تصور عمومی بر آن است که ارسطو اولاً و بالذات زندگی سیاسی را برتر می‌دانست و تقدم و رجحان زندگی نظری را فقط به اعتبار دفاع قبول داشت. من در مقاله‌ام، بطلان این نظر را ثابت کرده‌ام. ما مخلوقات فانی هستیم، نه خدایانی جاوید. اگر خدا بودیم، ماجرا جور دیگری بود. متأسفانه این‌طور نیست. وقتی ما از سعادت که غایت شکوفایی زندگی بشر است، صحبت می‌کنیم، باید هر دو وجه نظری و عملی زندگی را با هم در نظر بگیریم. چنانچه زندگی عملی را در طرح ارسطویی، صاحب ارزش درجه دو بدانیم، معنایش این است که چون ما خدا هستیم، پس زندگی نظری، بهترین زندگی است. اما همان‌طور که گفتیم، ما خدا نیستیم. ما در کمند همیشگی ساختارهای اجتماعی گرفتاریم و بر بستر چشم‌اندازهای هنجاری دائمی تربیت می‌شویم، و لذا باید بپذیریم که بخشی از یک فرایند بسط و توسعه هستیم که بنیادش، دیدگاه‌های از پیش شکل گرفته است. ما در یک موقعیت هرمنوتیکی بنیادین و گریزناپذیر هستیم که در آن به‌طور همزمان و پیچیده به کمک حیات نظری خود در باب مسائل عملی سیاست و جامعه تأمل می‌کنیم.

● از چاپ مباحثات شما و اشتراوس در ویرایش



هایدگر

17. Die Persönlichkeit.
18. Nicolai Hartmann.
19. Curtius.
20. Leo Spitzer.
21. Erich Auerbach.
22. Werner Krauss.
23. Eduard Wechsler.
24. Max Scheler.
25. Transcendental Idealism.
26. Kuhn.
27. Franz Rosenzweig.
28. Pfänder.
29. Geiger.
30. Karl Jaspers.
31. Karl Mannheim.
32. Bruno Snell.
33. Riezler.
34. Harkheimer.
35. Adorno.
36. Tillich.
37. Truth and Method.
38. Progressivism.
39. Hutchins.
40. Adler.
41. Mckee.
42. Allan Bloom.
43. Richard Kenington.
44. Werner Dannhausen.
45. Hilail Gildin.
46. Stanley Rosen.
47. *Persecution and the Art of writing*.
48. Theologico – Political Treatise.
49. Maimonides.
50. Xenophon.
51. Theatetus.
52. Parmenides.
53. Phaedo.
54. Rabinucal.
55. Salomon Maimon.
56. Hesse.
57. Dilthey.
58. Nietzsche.
59. Cognized Cognition.
60. Phaedrus.
61. Ion.
62. Euthyphro.
63. Bad infinity.
64. Good infinity.
65. Self – Articulation.
66. Self – regulation.
67. Helmut Kuhn.

دوم حقیقت و روش (۱۹۶۵) حدوداً شانزده سال می‌گذرد. بین این سال و مرگ اشتراوس در سال ۱۹۷۳ شما بارها با یکدیگر ملاقات و گفت‌وگو داشتید. آیا هنوز هم بر سر همان حرف‌هایتان هستید؟

بله و همچنان امیدوار بودم که نظر مرا بپذیرید. اشتراوس انسان بسیار شریفی بود و همان‌طور که قبلاً هم گفتم دوست نداشت با من دربارهٔ اختلاف نظرهایمان بحث کند. من همواره افسوس خورده‌ام که آن گفت‌وگوها ادامه پیدا نکرد. من حتی پیشنهاد تازه‌ای به او دادم و او البته می‌دانست که گفت‌وگوی بیشتر امکان‌پذیر است، اگر چه احتمالاً هیچ‌وقت به حرف آخر نمی‌انجامد.

● آیا هنوز از دانشجویان هم دورهٔ شما یعنی نسل اوایل ۱۹۲۰ کسی زنده است؟

بله. هلموت کوهن^{۶۷}. او ساکن برلین بود، اما اکنون در مونیخ زندگی می‌کند. او یک مسیحی پروتستان بسیار راسخ‌الایمان بود که البته تباری یهودی داشت. مثل بسیاری از متفکران دینی، او هم به حکم فشارهای رایش سوم به آیین کاتولیک پیوست. کوهن در کلیسای کاتولیک جایگاه درخوری پیدا کرد و به یک محافظه‌کار سنت‌گرای افراطی مبدل شد.

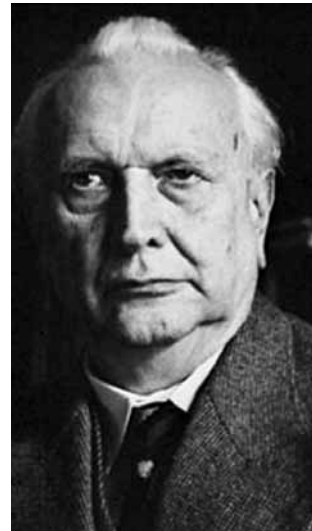
● استاد! شما در صفحهٔ ۴۹۰ حقیقت و روش، مخالفت با تاریخ را بسیار جزم‌اندیشانه توصیف می‌کنید. آیا قبول ندارید که دفاع از تاریخ هم می‌تواند به همان اندازه جزم‌اندیشانه باشد؟

یقیناً اشتراوس هم همین نکته را در نامه‌ای که به کوهن نوشت، متذکر شده بود.

● از این‌که در آخرین روز اقامتتان در آمریکا وقت خود را در اختیار ما قرار دادید بی‌نهایت سپاس‌گذاریم. امیدوارم این آخرین سفرتان به آمریکا نباشد.

پی‌نوشت‌ها

1. Max Weber.
2. Otto von Guericke.
3. Rabindranath Tagore.
4. Paul Natorp.
5. E. Cassirer.
6. Kirchhain.
7. Jacob Klein.
8. A. Kojeve.
9. German Nudism.
10. Karl Schmitt.
11. Alexander Rustow.
12. Phronesis.
13. Paul Friedländer.
14. Sedimentation.
15. Hans Rose.
16. *Klassik als Kunstlerische Denkform des Abendlands* (Munich, 1937).



یاسپرس

● به نظر می‌رسد بحث از معناشناسی واژه هرمنوتیک و سیر تاریخی مباحث هرمنوتیکی با توجه به سنت‌های دینی ابراهیمی آغاز خوبی برای بحث ما باشد، آقای دکتر اصلا هرمنوتیک به چه معنا یا معانی‌ای هست، تبار تاریخی آن به کجا می‌رسد؟ سیر آن چگونه بوده و امروز چه وضعیتی دارد؟

واژه هرمنوتیک (hermeneutic) در زبان یونانی برگرفته از مصدر هرمنوتین (hermeneuein) است که به لحاظ واژه‌شناسی در سه معنای مختلف: ۱. بیان کردن ۲. تفسیر کردن و ۳. ترجمه کردن به کار رفته است. این سه معنا با یکدیگر پیوند و ارتباط قابل ملاحظه‌ای دارند. نخست اینکه هر ترجمه‌ای نوعی تفسیر است. در مورد پیوند معنای یکم و دوم باید گفت که هر تعبیری نوعی تفسیر است. از یک طرف، گوینده مفهومی را که در ذهن دارد، به وسیله لفظ، بیان و تعبیر می‌کند. از طرف دیگر تفسیر به دنبال این است که از لفظ عبور کند و خود را به آنچه در پس لفظ نهفته است و مقصود و ما فی الضمیر گوینده یا نویسنده است، برساند. در فلسفه یونان، تخنه هرمنوتیکه با تخنه ماتیکه (Techne mantike) یعنی فن غیب‌گویی یا پیش‌گویی پیوند دارد. در شمال غرب آن، معبدی به نام دلفوی یا دلفی بود که محل معبد آپولون (Apollon) بود و در آنجا کاهنه‌ای وجود داشت که سخن خدایان را بازگو می‌کرد و به پرسش‌ها پاسخ می‌گفت که به این فرد پروفتس (Prophetes) می‌گفتند. پروفتس در حالی شبیه صرع که مانیا (mania) نام داشت، قرار می‌گرفت و در غالب موارد کلمات مقطع و بریده‌ای به زبان آورد که مبهم بود، لذا نیاز به کسی بود که سخن او را فارغ از این که حقیقت دارد یا نه، تفسیر، تبیین و تشریح کند، به چنین فردی «هرمنوتیس» می‌گفتند. (hermeneutes).

افلاطون هم، تعبیر جالبی از شاعران به ویژه هُمر (Homer) و هزیود (Hesiod) دارد و می‌گوید که این شاعران «هرمنوتیس تون تئون» (Hermeneutes ton teon) یعنی مفسران خدایان هستند. هُمر در دو کتاب خودش یعنی ایلیاس (Illias) و اودیسه (Odyssee) فقط داستان انسان‌ها را بیان نمی‌کند، بلکه داستان خدایان را نیز مطرح می‌کند. هزیود هم در دو کتاب تئو گونیه (پیدایش خدایان) و ایام و آثار (یا روزها و کارها)، داستان پدید آمدن خدایان را مطرح می‌کند. لذا افلاطون، کار این دو را تفسیر خدایان می‌داند. پس شاعر از نظر افلاطون، کارش هرمنوتیک است یعنی تفسیر و تبیین آنچه مربوط به خدایان است. این را هم به عنوان نکته انتقادی بگویم که در یونان باستان پیکی به نام «هرمس» (Hermes) که خود نیز از خدایان بود و رب النوع شمرده می‌شد پیام خدایان را به هم منتقل می‌کرد، از این رو تلاش شده از نظر اشتقاق لغوی، هرمنوتیک را با هرمس پیوند بزنند، چون او بیان‌کننده سخن خدایان بود، اما صاحب‌نظران در فقه

هرمنوتیک، منظومه فکری همه شمول

گفت و گو با

دکتر محمد رضا بهشتی

مالک شجاعی جشوقانی*



محمدرضا بهشتی



هرمس

● در یونان باستان پیکي به نام «هرمس» (Hermes) که خود نیز از خدایان بود و رب النوع شمرده می شد پیام خدایان را به هم منتقل می کرد، از این رو تلاش شده از نظر اشتقاق لغوی، هرمنوتیک را با هرمس پیوند بزنند، چون او بیان کننده سخن خدایان بود، اما صاحب نظران در فقه اللغه این اشتقاق را چندان موجه نمی دانند.

اللغه این اشتقاق را چندان موجه نمی دانند. وقتی حکایت های هُمر و هزبُود، نقل می شد، این پرسش پیش می آمد که خدایان چه می کنند؟ اینها چه خدایانی هستند که به همدیگر کلک می زنند، دروغ می گویند، مال همدیگر را می دزدند و کارهایی که در عرف، بد و نا مشروع شمرده می شود، انجام می دهند. اعمالی که از خدایان نقل می شد، با اخلاق جامعه سازگاری نداشت. اینجاست که این گرایش پیدا می شود که باید کلام را به گونه ای که در خور و شایسته خدایان باشد تفسیر کرد تا ارزش های اجتماعی که همان باور به اسطوره ها و خدایان است، حفظ شود. تفسیر خاصی که در اینجا بکار می رود، تفسیر «آلگوریک» (AI- legoric) است، که در حقیقت تفسیری مجازی و استعاری است. ارسطو، به زبان یونانی کتابی به نام پری هرمنیاس دارد که ما آن را با نام کتاب العبارة می شناسیم و وقتی به لاتین ترجمه شده (De Interpretatione نام گرفت. De) در زبان لاتین یعنی پیرامون یا درباره و Interpretare یعنی در میان قرار گرفتن یا میانجی شدن). در ترجمه، دوبار تفسیر انجام می شود، یک بار گوینده تلاش می کند ما فی الضمیر خود را به صورت عبارت در آورد و مترجم باید از روی این لفظ مافی الضمیر او در یابد و تفسیر کند، بار دیگر شنونده از روی سخن مترجم سعی می کند که سخن گوینده را بفهمد و به تفسیر سخن مترجم بپردازد. در اندیشه رواقیون هم نطق ظاهر و باطن از هم تفکیک می شود که البته تعبیر آن در یونانی لئگوس پروفوریکوس logos prophorikos یعنی لوگوسی که ملفوظ است یا به بیان در می آید یا همان نطق ظاهر است و دوم لوگوس اندیئاتوس logos endiathetos که در عربی به نطق باطن ترجمه شده است. در تاریخ اسلام، حادثه ای وجود دارد که مشخص می کند «نطق» از واژه «نطق» گرفته شده است. بعد از لیلۃ المبیته روزی که پیغمبر (ص) و ابوبکر می خواستند از مکه به مدینه حرکت کنند، اسماء دختر ابوبکر بار این دو مسافر را که به وسیله کمر بندش به دو قسمت کرده بود بست و از آن پس، «اسماء ذات النطاقین» نام گرفت، یعنی اسماء کسی است که صاحب دو کمر بند است. به آن تمایز منطق ظاهر و باطن رواقیون برگردم. گادامر نیز تأکید می کند که مبنای بحث هرمنوتیک، تمایز بین این دو لوگوس است. به عبارت دیگر هرمنوتیک به لوگوس پروفوریکس یا نطقی که به صورت لفظ درآمده می پردازد و

تلاش می کند از طریق این لوگوس ملفوظ خود را به لوگوس اندیئاتوس که در باطن و ضمیر فرد است، برساند. این تفسیر آلگوریک (که بیشتر بدان اشاره کردم)، دارای انگیزه های اخلاقی و عقلی است و حتی می توان انگیزه های سود انگارانه را در آن دید؛ یعنی اینکه افراد برای استناد بخشیدن به کلام خود، به نوعی آن را با کلامی که مربوط به خدایان بود، پیوند می دادند، یعنی کلام خدایان را طوری تفسیر می کردند که همساز با کلام خودشان باشد. خاستگاه اصلی اندیشه آلگوریک در عهد باستان و بویژه در میان «رواقیان» است. آنان عالم را عالم معقول دانستند و آنچه را در عالم حاکم است، لوگوس (عقل) می دانستند و این عقل حاکم بر عالم، همان خدا بود. عقل حاکم بر عالم، فقط در بیرون نیست، بلکه به صورت «عقل بذری» (logos spermatikos) در درون آدمی نیز وجود دارد و این بذر را از هفت سالگی به بعد کم کم در انسان شکفته می شود و آنچه در درون اوست منطبق با عقل عالم می گردد و اگر چنین نشود، آدمی تا انتها به هیچ نتیجه ای نمی رسد. از این رو رواقیان، مطابق با اندیشه یونان باستان، هر چه در حکایت ها از خدایان آمده بود با لوگوس عالم سازگار می کردند. اما به مرور، نخستین فیلسوفان یهودی - بویژه اسکندرانی - وارث این اندیشه یونان شدند. فیلو (Philo)، فیلسوف یهودی مذهب، آلگوریای رواقیان و عهد باستان را در مورد کتاب مقدس به کار برد. فیلو، انگیزه جدیدی برای استفاده از تفسیر آلگوریک داشت و آن انگیزه دفاعی و کلامی (Apology) بود. از این طریق، شبهاتی که نسبت به متن کتاب مقدس وجو دارد، رفع می شود، چرا که اگر بخواهیم، کتاب مقدس - به ویژه عهد عتیق - را به معنای لغوی و ظاهری کلمه، بفهمیم، در معرض سوء تفاهم قرار می گیریم. از نظر فیلو، خداوند که پدید آورنده کتاب مقدس است، قرائتی در خود متن برای فهم آن قرار داده است. وسیله ما برای رسیدن به معنای آلگوریک، ایتیمولوژی (etymology) یا ریشه شناسی واژه ها است. در ایتیمولوژی باید به جست و جوی نخستین معنای به کار رفته برخاست که به حقیقت نزدیک تر بوده، است و خود را به این ترتیب به معنای آلگوریک مورد قبول و صحیح رساند. رشد تفسیر آلگوریک بعد از فیلو در اندیشه مفسران یهودی، باعث افراط و زیاده روی در این امر شد. از این رو جریانی در مقابل این موضوع به وجود آمد که حاکی از بازگشت به سمت ظاهر کلام در یهود بود. به همین دلیل آثار فیلو، نتوانست در سنت تعلیمی یهود جایی برای خود باز کند و در نتیجه در حاشیه ماند. جدا از مباحث تاریخی شکل گیری اندیشه اولیه مسیحیت و بویژه شخصیت «سن پل» (St. Paul) که نشانگر تأثیر فلسفه یونانی در شکل گیری اولیه مسیحیت است، باید گفت که اندیشمندان مسیحی هم به دلایلی به تفسیر آلگوریک روی آوردند، از جمله اینکه در عهد عتیق به آمدن مسیح، بشارت داده شده بود و مسیحیان معتقد بودند کسی که بشارتش داده شده، همان عیسی ناصری است، ولی پذیرش این باور برای

هفدهم میلادی به بعد دایره‌اش از متن و گفتار فراتر رفته و به دانشی درباره نحوه فهم و تفاهم، چگونگی فهمیدن و چگونگی تبادل و انتقال این فهم به یکدیگر تبدیل می‌شود.



سنت آوگوستین

● اگر تقسیم‌بندی فلسفه معاصر به حوزه‌های تحلیلی، پراگماتیسم، هرمنوتیک، پدیدارشناسی و... را بپذیریم و پارادایم فلسفه معاصر را «زبان» محور بدانیم، کجاست که رویکرد سنت هرمنوتیکی به زبان از راه دیگر رویکردهای فوق الذکر جدا می‌شود؟

وقتی در سنت هرمنوتیک از زبان سخن گفته می‌شود، قطعاً با زبانی که در زبان‌شناسی یا فلسفه تحلیلی بحث می‌شود، تفاوت جدی وجود دارد. البته این به معنای انکار حداکثری تشبیهات میان آنها نیست، بلکه سخن گفتن از زبان در هرمنوتیک در سطح متفاوتی صورت می‌گیرد. گادامر می‌گفت که: «وجودی که فهم می‌شود، زبان است.» باید دید که مقصود از زبان در

این تلقی چیست و تا چه حد با زبان‌شناسی به عنوان یک علم (Science) و حتی مباحث Meta - Science و نظریه زبانی تفاوت و تشابه وجود دارد. اینکه زبان را امری بدانیم که وضعی Conventional است (خواه به وضع تعیینی یا به وضع تعیینی) از آن نقاط مهم تفاوت است. نسبت زبان و زندگی و اینکه این نسبت را در پراتز نگذاریم و یا اینکه تلاش کنیم تا با نفوذ به لایه‌های عمیق‌تر زبان به تأمل در باب نسبت آن با زندگی بپردازیم. به نظر می‌رسد حرکتی که هرمنوتیک در قبال زبان در پیش می‌گیرد هم در نوع پرسش و هم در تلاش برای پاسخ دادن به این مسئله، عمیق‌تر از بقیه جریانهاست. اگر نخواهیم از نقطه‌ای به عنوان نقطه‌ای که به طور تصنعی نقطه صفر قرار داده‌ایم و به نحو گزافی انتخاب شده باشد، نسبت به پاسخگویی به مسائل انسان معاصر حرکت کنیم، باید از این نقطه صفر فراتر برویم و موقعیت انسان را در متن زندگی و هستی بکاوییم. عمق پرسش فلسفی هرمنوتیک در اینجاست. فلسفه وجودی خود فلسفه از آغاز تا به امروز، کوشش در جهت پاسخ به سؤالات بنیادین انسان بوده و لذا رویکرد هرمنوتیک در جهت دغدغه اصلی و همیشگی فلسفه، گام‌های جدی بر می‌دارد و سؤالات عمیق فلسفی را با برجسب‌هایی از قبیل بی معنا و غیر علمی بودن و... رها نمی‌کند. نوع پرسش و سنخ پرسش هرمنوتیکی به این دغدغه‌های بنیادین فلسفی نزدیکتر

یهودیان مشکل بود. پس لازم شد هر جا که در عهد عتیق، بشراتی وجود دارد، به عنوان قرینه‌ای برای اینکه مقصود کیست در نظر گرفته شود، یعنی، مقصود کتاب، ظاهر الفاظ آن نیست. در یک کلام، برای یافتن معنا و مقصود درست باید عهد عتیق را از دریچه عهد جدید نگاه کنیم، یعنی در اینجا جسم، عهد عتیق است و روح، عهد جدید. به طور خلاصه، نیاز به تفسیر آلوگریک در مسیحیت، بویژه مسیحیت اولیه که از یک طرف با اندیشه یهود مواجه بود و اصلاً در بستر یهود پدید آمده بود و از طرف دیگر بعداً با اندیشه یونان مواجه شد، بسیار شدید بود. از این رو در مسیحیت برخورد، کلامی و دفاعی است: یعنی مسیحیان می‌گویند که سخن ما نه سخن یهودیان است و نه سخن یونانیان. این نوع تفسیر کردن عهد عتیق را از قرن نوزدهم به بعد، تفسیر «تیپولوژیک» (Typologic) نامیدند. تفسیر تیپولوژیک، یعنی ظاهر کتاب عهد عتیق با محتوا و روح عهد جدید، معنی و تفسیر می‌شود. اوریگنس (Origenes) که جزو آباء کلیساست، اشاره می‌کند که در ماجرای قربانی کردن اسحاق، توسط ابراهیم (ع) در ظاهر، ابراهیم (ع)، پسر خود را قربانی می‌کند، اما در باطن، خداوند پدر است که خداوند پسر (عیسی (ع)) را قربانی می‌کند. اما به تدریج این نوع برخورد با کتاب عهد عتیق در مسیحیت مورد سؤال واقع شد و به ناچار خود کتاب عهد جدید نیز ظاهر تلقی شد.

عین این ماجرا در تاریخ عالم اسلام هم وجود دارد. یعنی کسانی هستند که در پی مُر لفظ باشند (ظاهریه) و در مقابل کسانی هستند که در پی آنند تا همه چیز را تعبیر مجازی بشمارند و در پس آن معنایی دیگر جست‌وجو می‌کنند. در معتزله یک گرایش عمیق عقلی به همین سمت بود. آنها معتقدند معنایی که با عقل قابل فهم نباشد درست نیست. پس باید کتاب را طوری تفسیر کرد که با عقل سازگار باشد و در مقابل، اشاعره می‌گفتند دامنه این فراروی از ظاهر تا کجا پیش خواهد رفت؟

پیشتر از اوریگنس یاد کردم. از او که بگذریم به سنت آوگوستین می‌رسیم (۳۵۴م تا ۴۳۰م). او چهره‌ای مهم در بحث از هرمنوتیک و تاریخ آن است، به طوری که هیدگر به‌ویژه در بحث خود از «زمان» متأثر از آوگوستین است. گادامر نیز تصریح می‌کند که خواندن کتاب‌های سنت آوگوستین تأثیر عظیمی بر او داشته است. به نظر او تفسیر، تنها به جاهای مبهم و دو پهلوی کتاب مربوط است و اصل بر وضوح کتاب مقدس است تا در دسترس همگان باشد. از نظر آوگوستین، آنچه مؤلف در متن گفته مهم است، دیدگاهی که بعدها در هرمنوتیک، اهمیتش را از دست می‌دهد به طوری که در هرمنوتیک فلسفی گادامر، فهم افراد از متن مهم می‌شود و پس از گادامر با هیرش ((Hirsch نگاه مؤلف محور(نیت مؤلف) اهمیت دوباره می‌یابد.

از آن پس است که تاریخچه متن کتاب مقدس و تفسیر آن به مباحث هرمنوتیک گره می‌خورد تا اینکه یکبار از قرن

●
گادامر نیز
تصریح می‌کند
که خواندن
کتاب‌های
سنت آوگوستین
تأثیر عظیمی
بر او داشته
است.



فیلو

بعد از فیلو در اندیشه مفسران یهودی، افراط و زیاده روی شد. از این رو جریانی در مقابل این موضوع به وجود آمد که حاکی از بازگشت به سمت ظاهر کلام در یهود بود. به همین دلیل آثار فیلو، نتوانست در سنت تعلیمی یهود جایی برای خود باز کند و در نتیجه در حاشیه ماند.

از بقیه جریانهاست هر چند نباید هرمنوتیک، خود را به مثابه یک نظام بسته فلسفی که جایگزین دیگر نظام‌های بسته فلسفی پیشین شده است بدانند و باید نسبت به نقادی‌هایی که متوجه آن است گشوده باشد. البته میان جریان‌های فلسفی قرن بیستم که حول زبان شکل گرفته، آهسته آهسته همگرایی‌هایی هم مشاهده می‌شود. مباحثات میان این جریانهای مختلف، یک داد و ستد را شکل می‌دهد که این داد و ستد فکری باعث می‌شود که اولاً مواضع طرفین گفت‌وگو تعدیل شود و ثانیاً مسئله‌یابی‌های جدید صورت گیرد و در نتیجه جریان‌های فکری، ملزم به مواجهه و پاسخگویی به این مسائل بشوند. داستان در سنت ما پیچیده‌تر است؛ چون گذشته از اینکه باید با جریانهای فکری فلسفی قرن بیستم، آشنایی عمیق و دست‌اولی داشته باشیم، مهمتر از این شناخت، باید وضعیت خودمان را روشن کنیم و تا این مباحث به وضعیت ما گره نخورده باشد، این مباحثات منجر به یک باروری فکری - فرهنگی نمی‌شود. ما با تنوع آرا و اندیشه‌ها مواجه هستیم و بیشتر گرایش‌های معاصر ایران در ترجمه آثار غربی، نه بر اساس وضعیت سنجی فرهنگی - تاریخی و برخاسته از طرح مسائل جدی خودمان که بیشتر براساس گزینش‌های شخصی بوده‌است. حقیقتاً در اینکه در چه وضعیتی هستیم و اصل مسأله ما چیست و نوع صورتبندی که از وضع خود در این تلاقی فرهنگی داریم، ابهامات جدی وجود دارد. لذاست که با یک دشواری مضاعفی دست به گریبان هستیم.

یکی دیگر از ویژگی‌های اندیشه هرمنوتیکی آن است که نه فقط ادعای «همه شمول بودن» (universality) دارد، بلکه نوع مباحث آن، زمینه طرح چنین مسئله را هم فراهم می‌کند. درست است که کسانی چون هابرماس در مقابل همه شمول بودن هرمنوتیک، انتقاداتی را طرح کرده و مدعی‌اند که می‌توان به قلمروهایی اشاره کرد که خارج از شمول و گستره هرمنوتیک است؛ اما نکته جالب اینجاست که اگر با همین انتقادات، مواجهه‌ای هرمنوتیکی داشته باشیم، می‌بینیم هرمنوتیک در فهم، نقد و ارزیابی این مواجهه‌ها هم کارآمد است. هرمنوتیک در قبال خودش هم چون همه شمول است، هرمنوتیک را اعمال می‌کند و این یکی از نقاط تمایز هرمنوتیک با سایر نظام‌های فکری است که وقتی آن نظام‌ها بر اساس مبانی خودشان ارزیابی می‌کنیم، دچار تهافت و

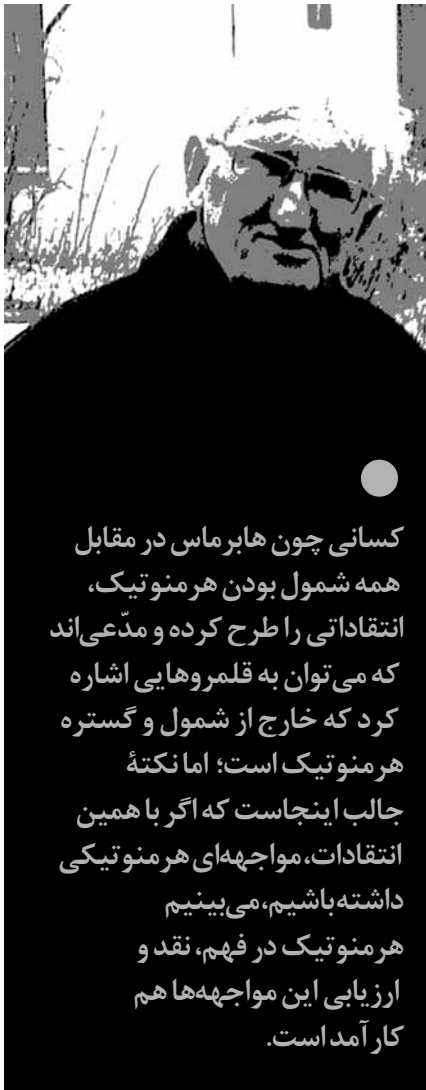
ناسازگاری می‌شوند. هرمنوتیک با پذیرفتن این نکته است که می‌تواند ادعای همه شمول بودن بکند.

به لحاظ تاریخی اگر به سیر هرمنوتیک نظر کنیم، می‌بینیم که شکل‌گیری، تکوین و بسط اندیشه هرمنوتیکی در ایستگاه‌های مختلفی صورت گرفته و در عرصه‌ها و دوران مختلف هم حوزه‌های متعدد را در بر گرفته و متناسب با حوزه‌هایی که با آن مواجه شده است، نوعی جرح، تعدیل و بسط در نگاه خود ایجاد کرده است و خود را با اقتضائات این حوزه‌ها وفق داده است. هرگاه در عرصه حقوق، دین، ادبیات، زبان، روانکاوی و... وارد شده، به خوبی این داد و ستد فکری و گشودگی نسبت به افق‌های جدید را می‌توان مشاهده کرد؛ و به نظر من این جزو توفیقاتی است که در بین جریانهای فکری نصیب هرمنوتیک شده است. همین ویژگی سنت هرمنوتیکی باعث می‌شود تا این بستر فراهم شود تا فرهنگ غرب بتواند در سطح مباحث هرمنوتیک با دیگر فرهنگ‌ها وارد داد و ستد شود و مقصود از داد و ستد فرهنگی یک تلاش مشترک فرهنگ‌هاست برای اینکه آنچه را که دستاوردهای یک فرهنگ خاص است، در سطح بالاتری به عنوان دستاوردهای مجموع کوشش‌های بشر برای راهیابی به مسائل بنیادین انسان معاصر، مطرح می‌کند. لذا این امکان فراوری فرهنگ غرب و مواجهه با سایر فرهنگ‌ها، بیش از هر جا در اندیشه هرمنوتیکی فراهم می‌شود. به خصوص این امکان از نوع تلقی‌ای که هرمنوتیک به «فهم» دارد، فراهم می‌شود. چرا که هرمنوتیک - بویژه هرمنوتیک فلسفی - فهم را عام‌تر از فهم علمی، منطقی، زبانی، عقلی (به معنای خاص) و... می‌داند. از این جهت آشنایی با هرمنوتیک برای ما از این جهت مهم‌تر است و نسبت خود با دیگر فرهنگ‌ها را می‌توانیم در چنین عرصه‌ای تنظیم کنیم. در این مواجهه فرهنگی باید یک نکته مهم را به خاطر داشت و آن این است که استیلای نظامی و اقتصادی و سیاسی لزوماً به معنای استیلای فرهنگی نیست. تئوین بی در اثر معروفش بررسی تاریخ به این نکته اشاره می‌کند که بعد از مقایسه ۲۶ تمدن به این نتیجه رسیده است که هرگاه تمدنی به سمت استیلا و توسعه اقتصادی و نظامی حرکت کرده است، نه دوران اوج و شکفتگی که آغاز دوران انحطاط خود را تجربه کرده است.

● چرا علی‌رغم وجود پاره‌ای مباحث هرمنوتیکی در سنت اسلامی (تفسیر، حدیث، کلام، ادبیات و...)

نظریه هرمنوتیکی به نحو مستقل شکل نگرفت؟

به نظر من وقتی مواجهه ما با هرمنوتیک، جدی خواهد شد که با سنتی که با آن آشنا هستیم ربط و نسبتی پیدا کند و تبدیل به مسئله و سؤال برای ما بشود؛ و الا یک سلسله مباحثی مطرح خواهد شد که چندان با دغدغه‌ها و مسائل فرهنگ ما مرتبط نخواهد بود. زمینه‌های نزدیک شدن و آشنا شدن بیشتر با مباحث هرمنوتیک در بعضی از رشته‌های کنونی سنت اسلامی فراهم است، منتهی نوع پرسشی که متوجه این رشته‌ها و متون می‌کنیم، تعیین‌کننده جهت‌گیری تحقیق ما خواهد بود. یک



هابرماس

کسانی چون هابرماس در مقابل همه شمول بودن هرمنوتیک، انتقاداتی را طرح کرده و مدعی اند که می‌توان به قلمروهایی اشاره کرد که خارج از شمول و گستره هرمنوتیک است؛ اما نکته جالب اینجاست که اگر با همین انتقادات، مواجهه‌ای هرمنوتیکی داشته باشیم، می‌بینیم هرمنوتیک در فهم، نقد و ارزیابی این مواجهه‌ها هم کارآمد است.

است، زمینه‌های جالبی وجود دارد برای اینکه عرفان بتواند در یک گفت‌وگو و داد و ستد فکری با اندیشه هرمنوتیکی قرار گیرد. اما این را هم باید دانست که سنت عرفانی ما در عرصه فرافردی و زندگی اجتماعی، عملاً صحنه را وا می‌گذارد.

این سفر چهارم عرفانی که «بالحق و فی الخلق» است، عملاً به حوزه‌های دیگر فرهنگ اسلامی واگذار شده و کمتر سراغ داریم که در این عرصه‌ها با یک مواجهه جدی از جانب عرفان، روبرو شده باشیم. یعنی عرفان در تبیین نسبت فرد با زندگی اجتماعی‌اش و رابطه‌اش با انسانهای دیگر و نهادهای مختلف اجتماعی و رابطه‌اش با طبیعت و... کار جدی‌ای عرضه نکرده است. این‌ها و نمونه‌های دیگر در سنت فرهنگی ما وجود دارد که همت بلند پژوهشگران برای کار جدی‌ای را می‌طلبد. از لوازم کار پژوهشی، دوری از شتابزدگی است. شتابزدگی دوره معاصر که بخشی از آنها هم ناخواسته است، از این جهت مضر است که ما را ناخواسته به یافتن راه حل‌های موقتی برای گذران نیازهای آنی روزگارمان سوق می‌دهد، در حالی که خوب است در کارنامه فکری دو نسل گذشته خودمان به دیده عبرت بنگریم و تأمل کنیم که تلاش‌های فکری صورت گرفته برای پاسخ دادن به مسائل، به دلیل شتابزدگی و اینکه ابعاد مختلف و عمیق پرسش‌ها برایشان آشکار نشده بود، تا چه اندازه عمر پاسخهای ما کوتاه بوده است و در یک کلام باید درس تائی و عمق را بیاموزیم. برای مواجهه ما با پرسش‌های بنیادین زندگی و راهیابی به پاسخ به آنها بر اساس سنت خودمان، این

مواجهه شتابزده راهگشا نیست. به نظر من، در حد آشنایی‌ای که با سنت اسلامی دارم، عناصر با ارزشی در این سنت وجود دارد که حداقل می‌تواند به عنوان سهمی که این فرهنگ در عرصه اندیشه می‌تواند بر عهده گیرد و برای قرار گرفتن به عنوان طرف گفت‌وگو با سنت غربی، قابلیت‌های بسیاری را عرضه کند. آنچه به عنوان نوعی وظیفه ما در این شرایط تلاقی فرهنگی می‌توان محسوب گردد، استخراج واقع بینانه و فارغ از شتابزدگی این قابلیت‌هاست.

پی‌نوشت

* malekmind@yahoo.com

سلسله مباحث هرمنوتیکی (به معنای عام) و حتی هرمنوتیک فلسفی را می‌توان در سنت خود ما ردیابی کرد. در ادبیات، معانی، بیان و... مباحثی است که با معناشناسی و مباحث الفاظ و دلالت گره می‌خورد، که در آنجا زمینه‌های کار هرمنوتیکی وجود دارد. به نظر من آثاری چون صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام سیوطی از منابعی است که در این‌جا به خوبی می‌توان به‌عنوان یک مثال جدی بدان اشاره کرد. در علم اصول فقه هم، در بخش‌های مختلف، هم در بحث «الفاظ» و هم به طریق اولی در «اصول عملیه» نکاتی وجود دارد. نه فقط در مواجهه با هرمنوتیک فلسفی، حتی در مواجهه با گرایشهای فلسفی دیگر مثل فلسفه تحلیلی، جای طرح پرسش‌های خوبی برای پیدا کردن نقاط مناسبی برای هم‌اندیشی بر اساس مبانی‌ای که ما به طور سنتی آشنا شده ایم وجود دارد. در بحث رجال و حجیت و توثیق ناقلان کلام و نیز در درایه که به سراغ محتوا و متن احادیث می‌رویم و می‌خواهیم با ضوابطی با محتوای متن برخورد کنیم، خود این تعیین ضوابط از ایستگاه‌هایی است که می‌تواند زمینه خوبی برای یک داد و ستد فکری با هرمنوتیک فلسفی باشد. در خود تفسیر هم ما مباحث پراکنده‌ای هم چون محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و علم به شأن نزول تفاسیر را داریم، در مورد مباحث پراکنده هرمنوتیکی در متون تفسیری اسلامی باید گفت که ما وقتی این مباحث پراکنده را در کنار هم قرار می‌دهیم، می‌بینیم هنوز در گام‌های آغازین هستیم. صرف اینکه گفته شود متن را باید با متن فهمید و یا اینکه مواجهه با متن مقدس باید چه خصوصیتی داشته باشد، منجر به طرح جدی یک نظریه تفسیری و هرمنوتیکی نخواهد شد.

در فقه هم از آنجا که فقه به هر حال یک نظام حقوقی است، ما چندین موقف هرمنوتیکی داریم. در فقه و حقوق معمولاً چند کار هرمنوتیکی صورت می‌گیرد، در جایی که به سراغ فروع می‌رویم و برای گرفتن فروع از اصول، یک کار هرمنوتیکی صورت می‌گیرد و از آن جالب‌تر، موضعی است که با موارد و مصادیقی مواجه می‌شویم که تا به حال اصل کلی‌ای برای آن نیافته‌ایم و اینجاست که اصل‌های جدید شکل می‌گیرد و افق جدیدی باز می‌شود. اینجا به این نکته اشاره کنم که در این میدان داد و ستد فکری میان سنت اسلامی و سنت هرمنوتیکی باید آشنایی با هر دو سنت عمیق باشد. چرا که شناخت سطحی باعث شتابزدگی در انطباق‌ها و مشابهت‌یابی‌ها می‌شود.

در حوزه تاریخ هم، ما مباحث هرمنوتیکی پراکنده را داریم، هم در روایت تاریخی هم در دوره‌بندی تاریخی و تحلیل و تبیین هرمنوتیکی، چون ما با معنای رفتار بازیگران تاریخ سروکار داریم، مباحث هرمنوتیکی جدی، حضور دارد و می‌دانیم که سنت تاریخنگاری اسلامی هم از این مباحث کاملاً بیگانه نیست. در فلسفه و کلام اسلامی (اشاره‌ای به معتزله و اشاعره کردم) هم مباحث هرمنوتیکی به طور پراکنده حضور دارد.

در عرفان اسلامی بویژه در بحث «تخاطب» و «تجاوز» که به نظر من جزء جالب‌ترین بحث‌ها در عرفان نظری



نمایه برخی از مهم ترین مقالات حوزه گادامر پژوهی

معصومه سادات پوربخش

- آغاز فلسفه / خدادوست، علی رضا، ایران، (۷ مرداد ۱۳۸۲): ص ۸
- آمیزش افق‌ها - هرمنوتیک گادامر در گفتگو با دکتر محمد ضمیران / معماریان، جهانداد، همشهری، (۱ بهمن ۱۳۸۴): صص ۱، ۸.
- آیا تفسیر متن امکان‌پذیر است؟/ علی میرعمادی، زبان و ادب، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۴: صص ۴۴ - ۷۳.
- آیا هنر منجی است؟: تاملی در باب گادامر/اماری دورو؛ ترجمه مرتضی عابدینی‌فرد، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴۶، دی ۱۳۸۸: صص ۱۹ - ۲۴.
- ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی / نصری، عبدالله، قبسات، سال ۷، ش ۱، (بهار ۱۳۸۱): صص ۹۴ - ۱۰۵.
- استعاره در انسان‌شناسی هانس گادامر/علیرضا محمدی جام‌جم، ۲ آبان ۱۳۸۷: ص ۱۱.
- اندیشه دینی و قرائت‌پذیری / عباسی، ولی‌الله، کتاب نقد، ش ۲۳، (تابستان ۱۳۸۱): صص ۸۹ - ۱۰۶.
- انسان و زبان / گادامر، هانس گئورگ؛ لاریجانی، علی، نامه فرهنگ، سال ۷، ش ۱، (بهار ۱۳۷۶): صص ۱۰۲ - ۱۰۷.
- بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای روشنفکران مسلمان / مسعودی، جهانگیر، نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۵۶، (تابستان ۱۳۸۱): صص ۱۱۵ - ۱۴۶.
- بررسی نظریات قرائت‌پذیری و فهم دین / جوادی، محمد، قدس، (۱۵ مهر ۱۳۸۲): ص ۱۰.
- پرسش، هنر گفت‌وگویی واقعی است: گادامر و گفت‌وگو/تیتسیانو توزولینی؛ ترجمه: علیرضا رضایت همشهری، ۱ آبان ۱۳۸۷: ص ۱۶.
- پل ریکور و تفاوت‌های او با هایدگر و گادامر/علی رضائی، همبستگی، ۱۳ تیر ۱۳۸۶: ص ۶.
- تجربه هرمنوتیکی گفتگو، همبستگی، ۱۱ تیر ۱۳۸۶: ص ۶.
- تفاهم و تفسیر، همشهری، (۲۸ اسفند ۱۳۷۴): صص ۶، ۱۴.
- تفسیر‌گرایی تاوبلی (هرمنوتیک)/الیاده، میرچا؛ تقی‌زاده‌داوری، محمود، حجت‌الاسلام، اطلاعات، (۴ آذر ۱۳۷۶): صص ۶، (۵ آذر ۱۳۷۶): ص ۶.
- (۸ آذر ۱۳۷۶): ص ۶.
- جایگاه زبان در اندیشه گادامر/مسعود فولادفر، رسالت، ۲۲ خرداد ۱۳۸۹: ص ۱۲.
- جهان و اندیشه در ساحت زبان، همبستگی، (۲۶ بهمن ۱۳۸۲): ص ۷.
- چهار دیدگاه مهم درباره هرمنوتیک / بیات، عبدالرسول، جوان، (۶ آبان ۱۳۸۳): ص ۲.
- چیستی و تاریخچه هرمنوتیک/ واعظی، احمد، جام‌جم، (۱ مرداد ۱۳۸۰): ص ۸، (۳ مرداد ۱۳۸۰): ص ۸.
- حقیقت علیه روش، همبستگی، ۴ تیر ۱۳۸۶: ص ۶.
- حلقه انتقادی، نامه فرهنگ، سال ۳، ش ۱، (بهار ۱۳۷۲): ص ۲۰۷.

- حیاط خلوت فلاسفه: گفتگو با دکتر محمود عبادیان درباره گادامر و آموزه قرن/سام محمودی سربابی، کتاب هفته، دوره جدید، ش ۱۳، ۳ دی ۱۳۸۴: ص ۱۰.
- خواندن هم چون ترجمه است/ گادامر، هانس گئورگ؛ فبیری، آرش، کارنامه، ش ۴۴، (مرداد ۱۳۸۳): صص ۱۸ - ۲۱.
- درآمدی بر هیافتهای هرمنوتیک در شاخه زیانسناسی تحلیلی گفتمان/ حاجی حیدری، حامد، رسالت، (۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۲): ص ۸.
- درآمدی بر فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان در قرن بیستم/ محسن آلوستانی مفرد، رسالت، ۲۰ شهریور ۱۳۸۵: ص ۸.
- درآمدی بر هرمنوتیک/ واعظی، احمد، کتاب نقد، ش ۲۳، (تابستان ۱۳۸۱): صص ۱۱۵ - ۱۴۶.
- درباره زمان تهی و پر - شده/ گادامر، هانس گئورگ؛ جلال تبریزی، نامه فلسفه، سال ۱، ش ۲، (زمستان ۱۳۷۶): صص ۵ - ۲۴.
- دوشیوه در هرمنوتیک/ گادامر، هانس گئورگ، نامه فرهنگ، سال ۳، ش ۱، (بهار ۱۳۷۲): صص ۷۳ - ۷۰.
- دیالوگ از منظر گادامر و هابرماس/ حقیقی راد، بابک، شرق، (۹ اسفند ۱۳۸۴): ص ۱۸.
- ذاتی و عرضی متن بحثی هرمنوتیکی در باب اختلاف قرائتها/ قائمی نیا، علی رضا، قیسات، ش ۱۸، (زمستان ۱۳۷۹): صص ۷۴ - ۸۳.
- راز راز متن/ قائمی نیا، علی رضا، هفت آسمان، ش ۸، (زمستان ۱۳۷۹): صص ۲۳۵ - ۲۵۲.
- نظریه‌های هرمنوتیک از سر آغاز تا مدرن‌ها/ نجف‌زاده، رضا، آزاد، (۳ تیر ۱۳۸۱): ص ۶.
- نقد مدل هرمنوتیکی اصلاح‌شده گادامر به وسیله دیوید تریسی/ ساجدی، ابوالفضل، قیسات، ش ۲۸، (تابستان ۱۳۸۲): صص ۱۸۹ - ۲۰۱.
- نقد نظریات هرمنوتیکی جدید در دین/ احمدزاده، محمدجواد، قدس، (۱۵ مهر ۱۳۸۲): ص ۱۰.
- نقدی بر هرمنوتیک فلسفی/ خسروپناه، عبدالحسین، رسالت، (۲۹ فروردین ۱۳۸۱): ص ۸.
- نگاهی بر هرمنوتیک و پیامدهای آن/ رستگار، مرتضی، معرفت، ش ۶۳، (اسفند ۱۳۸۱): صص ۹۷ - ۱۰۲.
- نگاهی به زندگی هانس ژرژ گادامر/ انصاری، شهرام، قیسات، ش ۱۷، (پاییز ۱۳۷۹): صص ۱۲۸ - ۱۳۱.
- نگاهی به هرمنوتیک گادامر/ عبدالله نصری، زبان و ادب، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۴: صص ۷۴ - ۸۶.
- واقعه نهم و تجربه حقیقت: با تاملی بر کتاب حقیقت و روش گادامر/ محمدرضا بهشتی، ایران، ۲۱ فروردین ۱۳۸۷: ص ۱۰.
- وسعت و حیطه یک مضمون: هنر به منزله نمایش از نظر گادامر/ ژان گروندن؛ ترجمه مهدی افخمی نیا، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴۵، آذر ۱۳۸۸: صص ۱۹ - ۲۴.
- ۱، ش ۲، (زمستان ۱۳۷۶): صص ۲۵ - ۴۸.
- وظیفه هرمنوتیک/ ریکور، پل؛ محمدحسین لطیفی، نامه فلسفه، سال ۲۴، (اردیبهشت ۱۳۷۴): صص ۵۶ - ۸۳.
- ویتگنشتاین و گادامر - فلسفه تحلیل زبانی و فلسفه تاویل متن/ نوربخش، محمدرضا، مردم‌سالاری، (۲۶ شهریور ۱۳۸۳): ص ۶.
- هابرماس و هرمنوتیک/ نوذری، حسین علی، کتاب نقد، ش ۵، ۶ (زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷): صص ۱۸۸ - ۱۹۸.
- هانس گئورگ گادامر/ فرزاد، حمیدرضا، ایران، (۳ مرداد ۱۳۸۳): ص ۸.
- هانس - گئورگ گادامر، فهم و گفتگوی با متن/ اسمانه فردمنش، رسالت، ۳۰ خرداد ۱۳۸۶: ص ۱۸.
- هانس گئورگ گادامر بزرگترین فیلسوف زنده آلمان، از دیگران، سال ۱، ش ۶ - ۸، (شهریور - آبان ۱۳۷۹): صص ۱۹ - ۲۰.
- هرمنوتیک/ آقازاده، محرم، آفتاب امروز، (۱۴ آذر ۱۳۷۸): ص ۷، (۲۴ آذر ۱۳۷۸): ص ۷.
- هرمنوتیک/ فیضی خواه، ابوالفضل، انتخاب، (۷ آبان ۱۳۷۹): ص ۶.
- هرمنوتیک/ نیوتن، ک م؛ ابادزی، یوسف، ارغنون، سال ۱، ش ۴، (زمستان ۱۳۷۳): صص ۱۸۳ - ۲۰۲.
- هرمنوتیک "هرش" و دانش تفسیر/ بهرامی، محمد، پژوهشهای قرآنی، (بهار، تابستان ۱۳۷۹): صص ۱۳۰ - ۱۷۷.
- هرمنوتیک از شلایرماخر تا گادامر/ هادوی تهرانی، مهدی، جوان، (۶ آبان ۱۳۸۳): صص ۴ - ۵.
- هرمنوتیک از نگاه هانس کادامر: کبری مجیدی بیدگلی، جام جم، ۸ مهر ۱۳۸۶: ص ۱۱.
- هرمنوتیک انتقادی، همشهری، (۲۳ اسفند ۱۳۷۵): ص ۶، (۲۵ اسفند ۱۳۷۵): ص ۶.
- هرمنوتیک در علوم انسانی/ نوذری، حسین علی، ایران، (۲۱ فروردین ۱۳۷۵): ص ۶، (۲۲ فروردین ۱۳۷۵): ص ۶.
- هرمنوتیک عدالت - تبیین عدالت اجتماعی بر مبنای نظر گادامر/ رایبسون، چارلی، همبستگی، (۱۵ آبان ۱۳۸۴): ص ۵.
- هرمنوتیک عدالت - تبیین عدالت اجتماعی بر مبنای نظر گادامر/ رایبسون، چارلی؛ کمالی، مجید، خردنامه همشهری، ش ۷۰، (۲۰ مهر ۱۳۸۴): صص ۸ - ۹.
- هرمنوتیک فلسفی/ بزرگی، وحید، همشهری، (۵ بهمن ۱۳۷۴): ص ۶، (۷ بهمن ۱۳۷۴): ص ۶، (۸ بهمن ۱۳۷۴): ص ۶.
- هرمنوتیک فلسفی، از مبنا تا معنا، رسالت، (۱۵ آذر ۱۳۸۳): ص ۱۵.
- هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر/ ربانی گلپایگانی، علی، قیسات، سال ۷، ش ۱، (بهار ۱۳۸۱): صص ۲۴ - ۳۹.
- هرمنوتیک فلسفی گادامر در بوته نقد/ احمد غفاری قره باغ، معرفت، ش ۲۴، (زمستان ۱۳۷۶): صص ۲۵ - ۴۸.

- زیبایی‌شناسی و هرمنوتیک/هانس گئورگ گادامر؛ ترجمه مجید اخگر، کتاب ماه هنر، ش ۹۸ - ۹۷، مهر و آبان ۱۳۸۵: صص ۳۶ - ۴۲
- سروش خوانی در محضر گادامر: مبانی هرمنوتیکی کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت»/مریم‌السادات اوشلی سنت و رهایی - گفتگو با ریکاردو دوتوری، همبستگی، (۲۱ شهریور ۱۳۸۴): ص ۵.
- عدالت به مثابه دیالوگ: نظریه عدالت اجتماعی گادامر/چارلی رابینسون؛ ترجمه سیدمجید کمالی همشهری، ۳ اسفند ۱۳۸۵: ص ۱۱
- عناصر فهم در اندیشه گادامر/عبدالله نصری، نامه حکمت، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳: صص ۵۵ - ۶۵.
- فلسفه و شعر/ گادامر، هانس گئورگ؛ امینی، مریم، سوره، ش ۳، (بهار ۱۳۷۶): صص ۳۵ - ۳۹.
- فهم متن - نگاهی به هرمنوتیک گادامری/نورنیا، حسین، همشهری ماه ش ۶ (خرداد ۱۳۸۴): صص ۴۸ - ۴۹.
- فهم و پیش‌فهمهای هرمنوتیک/نیکفر، محمدرضا، نگاه نو، ش ۵۵، (بهمن ۱۳۸۱): صص ۳۲ - ۳۹.
- قرائت‌پذیری دین/واعظی، احمد، قیاسات، ش ۱۸، (زمستان ۱۳۷۹): صص ۵۹ - ۷۳.
- قرائت‌های مختلف از دین/ خسروپناه، عبدالحسین، رسالت، (۲۶ فروردین ۱۳۸۳): ص ۱۶.
- قرائت‌های مختلف از دین/ خسروپناه، عبدالحسین، رسالت، (۲۵ فروردین ۱۳۸۳): ص ۱۶.
- کفایت درونی روش هرمنوتیکی و متن/دیباج، موسی؛ رویایی، سینا، نامه فلسفه، ش ۹، (بهار ۱۳۷۹): صص ۲۹ - ۶۶.
- گادامر: حقیقت و روش/هکمن، سوزان؛ خیمه‌دوز، محسن، همشهری، (۱ آذر ۱۳۷۵): ص ۶.
- گادامر، مکالمه در حضور/رجبی، روزبه، نشاط، (۱۴ مرداد ۱۳۷۸): ص ۷.
- گادامر، هرمنوتیک معاصر و انکاریتین دکارتی/زرشناس، شهریار، سوره، ش ۳، (اردیبهشت ۱۳۸۱): صص ۱۶ - ۱۷.
- گادامر ارسطوی بازخوانی شده/بورخامپر، دیتز؛ شیریان، مریم‌سادات، همشهری، (۱۴ آبان ۱۳۸۱): ص ۲۴.
- گادامر و دیالوگ‌های افلاطون: بسط هرمنوتیک فلسفی/کلناز مقدم‌فر، رسالت، ۱۱ مهر ۱۳۸۸: ص ۱۸
- گادامر و زیبایی‌شناسی/زارعی، شیما، شرق، (۶ دی ۱۳۸۴): ص ۲۰.
- گادامر و هابرماس/ریخته‌گران، محمدرضا، ارغنون، سال ۲، ش ۸، (پاییز، زمستان ۱۳۷۴): صص ۴۱۷ - ۴۳۶.
- گادامرو هرمنوتیک/قاسم پورحسن، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵، تیر ۱۳۸۵: صص ۱۳ - ۱۵
- گفتاری درباره هرمنوتیک/بهرامی، محمد، اطلاعات، (۸ اسفند ۱۳۷۹): ص ۶
- هرمنوتیک فلسفی گادامر و زبان/مسعود فولادفر، رسالت، ۲۳ خرداد ۱۳۸۹: ص ۱۸
- هرمنوتیک فلسفی و تعددقرائتها/سبحانی تبریزی، جعفر، کلام اسلامی، ش ۳۷، (بهار ۱۳۸۰): صص ۴ - ۱۹.
- هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین/اکرم نامور، الهیات و حقوق، ویژه فلسفه و کلام اسلامی، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۶: صص ۱۸۱ - ۲۰۷.
- هرمنوتیک متون مقدس/فرجاد، محمد، پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۵، (پاییز، زمستان ۱۳۷۷): صص ۳۵۶ - ۳۸۳.
- هرمنوتیک و اندیشه دینی/نامور، ف، نگاه حوزه، ش ۸۴، ۸۵، (مهر ۱۳۸۱): صص ۱۱۶ - ۱۲۷.
- هرمنوتیک و اندیشه‌های تفسیری امام خمینی/هادوی‌تهرانی، مهدی، حضور، ش ۲۶، (زمستان ۱۳۷۷): صص ۱۷۸ - ۱۹۴.
- هرمنوتیک و تأثیر آن در علوم انسانی و مدیریت/امیری، علی‌نقی، مجله مجتمع آموزش عالی قم، ش ۶، (تابستان ۱۳۷۹): صص ۲۶۵ - ۳۰۵.
- هرمنوتیک و عدالت/چارلی رابینسون، همبستگی، (۳ اردیبهشت ۱۳۸۵): ص ۷
- هرمنوتیک و فلسفه معاصر/داوری‌اردکانی، رضا، نامه فرهنگ، سال ۵، ش ۲، (تابستان ۱۳۷۴): صص ۵۵ - ۶۱.
- هرمنوتیک و نواندیشی دینی، آینه پژوهش، ش ۱۱۰، ۱۱۱، خرداد - شهریور ۱۳۸۷: صص ۱۱۹ - ۱۲۰.
- هرمنوتیک‌هستی‌شناسانه/سلیمانی، رضا، انتخاب (۱ دی ۱۳۸۱): ص ۶.
- هرمنوتیک‌همچون معرفت‌شناسی/وستفال، مرالد؛ افضل‌ی، جمعه‌خان، معرفت، ش ۷۸، (خرداد ۱۳۸۳): صص ۸۲ - ۹۵.
- هرمنوتیک حقیقت و زیبایی/افشین‌نیا، شیرین، آزما، ش ۲۴، (تیر ۱۳۸۲): صص ۱۶ - ۲۰.
- هویت فهم در گرو تجربه هرمنوتیکی و زبان/اسه‌ندستاری، ضمیمه اعتماد، ۱۸ خرداد ۱۳۸۸: صص ۸ - ۹.
- روش تدریس در هرمنوتیک فلسفی گادامر/مهین چناری، اندیشه‌های نوین تربیتی، ش ۱۲، بهار و تابستان: صص ۴۵ - ۶۲
- زبان‌شناسی و هرمنوتیک/سهلانی، محمدجواد، قیاسات، ش ۲۵، (پاییز ۱۳۸۱): صص ۳۹ - ۴۹.
- زندگی و درنگ و مراقبه در زبان/ گادامر، هانس گئورگ؛ فرمانی، محمد، عصر آزادگان، (۱۶ بهمن ۱۳۷۸): ص ۷.
- زندگی: درنگیدن و مراقبه در زبان/ گادامر، هانس گئورگ؛ فرمانی، محمد، نامه فلسفه، ش ۹، (بهار ۱۳۷۹): صص ۶۷ - ۷۴.
- زیبایی‌شناسی دریافت: تاملی جامعه‌شناختی در باب هرمنوتیک و تفسیر متن/مسعود کوثری، ایران، ۲۰ خرداد ۱۳۸۷: ص ۱۰.

مراسم اختتامیه هفتمین جشنواره نقد کتاب در ۲۵ آبان ماه سال جاری در سرای اهل قلم برگزار شد. در این دوره، در حوزه فلسفه ۵۴ مقاله چاپی و ۴ مقاله الکترونیکی به دبیرخانه ارسال شد:

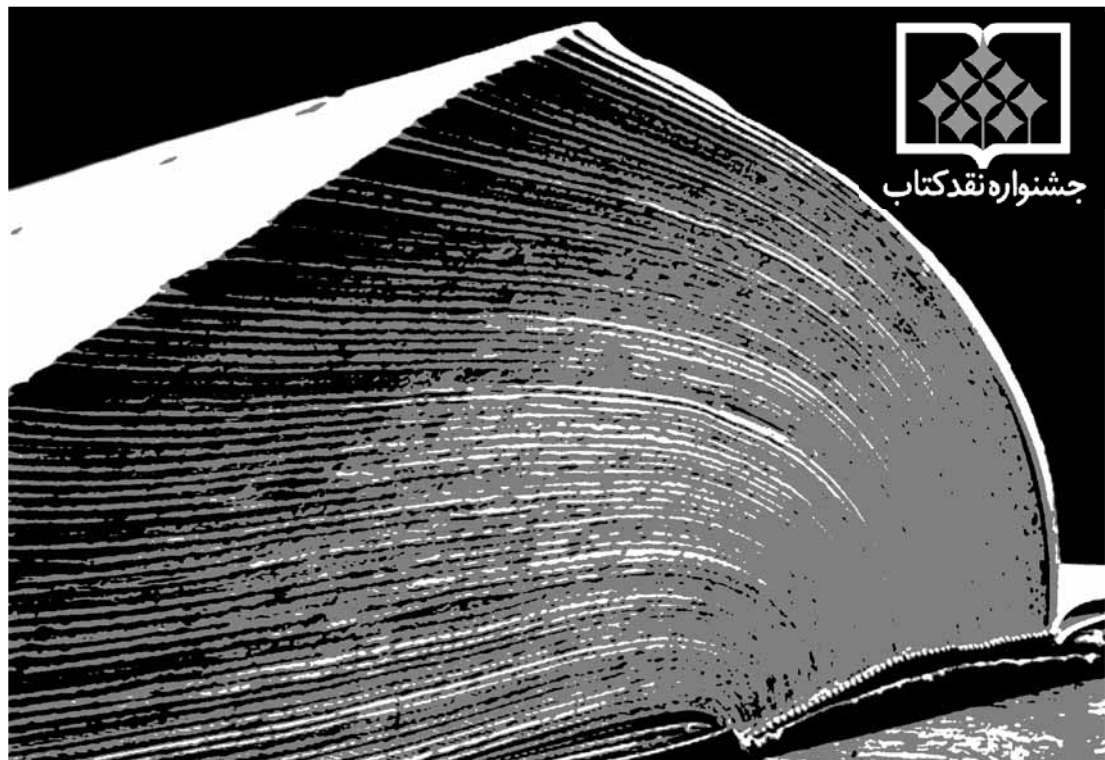
الف. مقالات مکتوب

۱. اخلاق و زمانه؛ زهره روحی؛ جهان کتاب؛ سال چهاردهم؛ شماره ۳-۵؛ خرداد - مرداد ۱۳۸۸.
۲. ارزیابی تفسیر ابوالبرکات از عقل؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۱؛ خرداد ۱۳۸۸.
۳. از مدرنیته فلسفی تا مدرنیته تاریخی؛ مالک شجاعی جشوقانی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۵؛ مهر ۱۳۸۸.
۴. اندیشه در بستر تاریخ شکل می‌گیرد؛ فاطمه حیدری؛ کتاب هفته؛ شماره ۲۰۵؛ آبان ۱۳۸۸.
۵. انسان چگونه برای خودش مسأله شد؛ شاهد طباطبایی؛ کتاب هفته؛ شماره ۱۹۹؛ شهریور ۱۳۸۸.
۶. بازخوانی پدیده‌شناسی در سنت فارسی؛ مهدی پاک‌نهاد؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۳۹؛ بهمن ۱۳۸۸.
۷. بحران در بحران؛ علیرضا صادقی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۹؛ بهمن ۱۳۸۸.
۸. بداهت سرسخت وجود؛ مرتضی کربلایی‌لو؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۷؛ آذر ۱۳۸۸.
۹. بررسی مورد پژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی؛ احد فرامرزی قراملکی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۶؛ آبان ۱۳۸۸.
۱۰. پاسخی به نقد نقد؛ اکبر ثبوت؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۷؛ آذر ۱۳۸۸.
۱۱. پدیدارشناسی روح هگل؛ یک بررسی نقادانه؛ مریم خدادادی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۴؛ شهریور ۱۳۸۸.

نقد فلسفی در ایستگاه هفتم

گزارش هفتمین دوره جشنواره نقد کتاب

مژگان حقانی



جشنواره نقد کتاب

۳۵. شرح فصوص الحکمة ابونصر فارابی؛ مهدی کمپانی زارع؛ اطلاعات حکمت و معرفت؛ شماره ۵؛ مرداد ۱۳۸۸.

۳۶. عمارت وجود؛ درون یا بیرون؟؛ بهناز دهکردی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۷؛ آذر ۱۳۸۸.

۳۷. فلسفه در مسیحیت باستان؛ زهرا قزلباش؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۱؛ خرداد ۱۳۸۸.

۳۸. فیلسوفی که خودش را رد کرد؛ سجاد صاحبان زند؛ کتاب هفته؛ شماره ۲۱۷؛ بهمن ۱۳۸۸.

۳۹. الکااش آغازگر ترکیب میان مشاء و اشراق؛ شاهد طباطبایی؛ کتاب هفته؛ شماره ۱۸۹؛ تیر ۱۳۸۸.

۴۰. مقایسه الگوی رشر و قراملکی در تفسیر تطور تاریخی منطق در دوره اسلامی؛ فرشته ابوالحسنی نیارکی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۶؛ آبان ۱۳۸۸.

۴۱. مقایسه آموزه «جوهر» در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو؛ سیداحمد حسینی و رضا اکبریان؛ معرفت فلسفی؛ سال ششم؛ شماره سوم؛ بهار ۱۳۸۸.

۴۲. منطق جدید و فلسفه؛ هاشم قربانی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۸؛ دی ۱۳۸۸.

۴۳. موسیقی ترجمه؛ بهنام آقایی؛ خردنامه همشهری؛ شماره ۳۹؛ اسفند ۱۳۸۸.

۴۴. نقد گزارش رشر از آثار منطقی ابن سینا؛ زینب برخوردار؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۶؛ آبان ۱۳۸۸.

۴۵. نقد و بررسی کتاب جهات زمانی در منطق عربی یا دوره اسلامی؛ رضا محمدی نسب؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۶؛ آبان ۱۳۸۸.

۴۶. نقد و بررسی کتاب زبان و آگاهی اثر جرالد ادلمن؛ علی سنایی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۴؛ شهریور ۱۳۸۸.

۴۷. نقد و بررسی فلسفه براوتر؛ محمد صالح زارع پور؛ نشر ریاضی؛ سال هفدهم؛ شماره ۲؛ مهر ۱۳۸۸.

۴۸. نقد یادداشت‌های یک مترجم؛ ناصر آقاجری؛ چیستا؛ شماره ۱۲؛ شهریور ۱۳۸۸.

۴۹. نقدی بر ترجمه جلد سوم تاریخ فلسفه فردریک کاپلستون؛ ابراهیم دادجو؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۴؛ شهریور ۱۳۸۸.

۵۰. نقدی بر هستی و چیستی در حکمت صدرایی؛ مرتضی کربلایی لو؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۵؛ مهر ۱۳۸۸.

۵۱. نگاهی به سیر تحول منطق عربی یا دوره اسلامی از نیکولاس رشر؛ جواد ابراهیمی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۶؛ آبان ۱۳۸۸.

۵۲. نیم‌نگاهی به «زمان و سرمدیت؛ جستاری در فلسفه دین»؛ مجتبی اعتمادی‌نیا؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۷؛ آذر ۱۳۸۸.

۵۳. هایدگر و همگنان؛ زهره روحی؛ جهان کتاب؛ سال چهاردهم؛ شماره ۱۰-۱۲؛ دی و اسفند ۱۳۸۸.

۵۴. هایکل النور؛ نماد سنت‌گرایی و نوگرایی اشراقی؛ علی اوجبی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۳؛ مرداد ۱۳۸۸.

ب. مقالات الکترونیکی

۱. دست در تاریخ و جست‌وجوی جنون تبعیدی؛ حامد هاتف؛ خبرگزاری کتاب ایران (ایبنا).

۱۲. تأملات ایرانی در هنر و زیبایی؛ محمد نجفی؛ کتاب هفته؛ شماره ۱۸۶؛ خرداد ۱۳۸۸.

۱۳. تأملی در تأملات دکارتی هوسرل؛ ابوالفضل مسلمی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۹؛ بهمن ۱۳۸۸.

۱۴. تأملی در رساله الحریة میرابوالقاسم فندر سکی؛ بتول احمدی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۸؛ دی ۱۳۸۸.

۱۵. تحریف ملاصدرا و حکمت متعالیه؛ مرتضی کربلایی لو؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۰؛ اردیبهشت ۱۳۸۸.

۱۶. تصحیح دوباره؟! حسین محمدخانی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۸؛ دی ۱۳۸۸.

۱۷. تطور المنطق العربی؛ هوشیار نادرپور؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۶؛ آبان ۱۳۸۸.

۱۸. تقابل تاریخی فلسفه و ادبیات در یک کتاب؛ حامد هاتف؛ کتاب هفته؛ شماره ۱۹۷؛ شهریور ۱۳۸۸.

۱۹. تکنیک وجود؛ آزادی؛ محمد زارع؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۱؛ خرداد ۱۳۸۸.

۲۰. جستارهایی در پدیدارشناسی روح و منطق هگل؛ شاهد طباطبایی؛ کتاب هفته؛ شماره ۱۹۳؛ مرداد ۱۳۸۸.

۲۱. جستاری در پدیدارشناسی روح؛ عبدالله نیک سیرت؛ کیهان فرهنگ؛ شماره ۲۷۲-۲۷۳؛ خرداد و تیر ۱۳۸۸.

۲۲. جستاری در منتخب مکاتیب قطب؛ جواد خرمیان؛ آینه پژوهش؛ شماره ۱۱۹؛ آذر - دی ۱۳۸۸.

۲۳. چنین نگفت زرتشت!؛ رحمان افشاری؛ جهان کتاب؛ سال چهاردهم؛ شماره ۱۰-۱۲.

۲۴. دقت در ترجمه؛ سهراب ملکی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۹؛ بهمن ۱۳۸۸.

۲۵. دقت در مسلخ زیبایی؛ ابوالفضل مسلمی؛ خردنامه همشهری؛ شماره ۳۹؛ اسفند ۱۳۸۸.

۲۶. دوانی و مکتب اشراق؛ حسین محمدخانی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۲؛ مرداد ۱۳۸۸.

۲۷. راه تفکر از هم‌زمانی با متفکران گذشته می‌گذرد؛ شاهد طباطبایی؛ کتاب هفته؛ شماره ۱۹۵؛ شنبه ۳۱ مرداد ۱۳۸۸.

۲۸. راه رفته ترجمه هوسرل؛ ابوالفضل مسلمی؛ خردنامه همشهری؛ شماره ۳۹؛ اسفند ۱۳۸۸.

۲۹. روح سرگردان؛ محسن ایمانی؛ خردنامه همشهری؛ شماره ۳۹؛ اسفند ۱۳۸۸.

۳۰. روشنگری علیه روشنگری؛ معصومه علی‌اکبری؛ جهان کتاب؛ سال چهاردهم؛ شماره ۳-۵؛ خرداد - مرداد ۱۳۸۸.

۳۱. رهایی از دام نظریه؛ مهدی ساعتچی؛ خردنامه صدرا؛ شماره ۳۹؛ اسفند ۱۳۸۸.

۳۲. زبان و پدیدارشناسی؛ سیدمجید کمالی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۹؛ بهمن ۱۳۸۸.

۳۳. سخنی چند پیرامون مقاله فیلسوف شیرازی و منتقدانش؛ حسین مفید؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۰؛ اردیبهشت ۱۳۸۸.

۳۴. سهروردی و نبوت؛ علیرضا فاضلی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۳؛ مرداد ۱۳۸۸.

۲. نگاهی به «سیر حکمت و هنر مسیحی»؛ بهناز امینی؛ پایگاه خبری حوزه هنری.
۳. نگاهی به کتاب هرم هستی؛ حسن سیدعرب؛ پایگاه فرهنگ و ادب فارسی و لوح.
۴. وقتی فلسفه «زمینی» می‌شود؛ حسین قدیمی؛ خبرگزاری کتاب ایران (ایبنا).

پس از ارزیابی اولیه مقالات زیر در حوزه مقالات مکتوب به مرحله دوم راه یافتند.

الف. فلسفه اسلامی

۱. پاسخی به نقد نقد؛ اکبر ثبوت؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۷؛ آذر ۱۳۸۸.
۲. سخنی چند پیرامون مقاله فیلسوف شیرازی و منتقدانش؛ حسین مفید؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۰؛ اردیبهشت ۱۳۸۸.

ب. فلسفه غرب

۱. دقت در مسلخ زیبایی؛ ابوالفضل مسلمی؛ خردنامه همشهری؛ شماره ۳۹؛ اسفند ۱۳۸۸.
۲. بحران در بحران؛ علیرضا صادقی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۹؛ بهمن ۱۳۸۸.
۳. چنین نگفت زرتشت؛ رحمان افشاری؛ جهان کتاب؛ سال چهاردهم؛ شماره ۱۰-۱۲.
۴. موسیقی ترجمه؛ بهنام آقایی؛ خردنامه همشهری؛ شماره ۳۹؛ اسفند ۱۳۸۸.
۵. نقد و بررسی کتاب زبان و آگاهی اثر جerald ادلمن؛ علی سنایی؛ کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۴؛ شهریور ۱۳۸۸.

سرانجام:

۱. در حوزه فلسفه اسلامی:

مقاله پاسخی به نقد نقد؛ اکبر ثبوت؛ منتشر شده در مجله کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۷؛ آذر ۱۳۸۸، برگزیده شد.

در شماره ۱۵ مجله کتاب ماه فلسفه، مقاله‌ای با عنوان فیلسوف شیرازی و منتقدانش به قلم آقای اکبر ثبوت منتشر شد. در مقاله طولانی، نویسنده نخست پاره‌ای از آنچه را صدرا در تخطئه تقلید به قلم آورده یادآور می‌شود، سپس برخی از نقدهای منصفانه شارحان سخنان و آرای وی را گزارش می‌کند و در ادامه شماری از گفته‌های کسانی که به جای نقد منطقی به تکفیر وی برخاسته‌اند را تحلیل و بررسی می‌کند.

در شماره ۲۰ همان مجله مقاله‌ای در نقد مقاله یاد شده با عنوان «نقد نقد سخنی چند پیرامون مقاله فیلسوف شیرازی و منتقدانش» به قلم آقای حسین مفید به چاپ می‌رسد. در آن مقاله نویسنده ضمن طبقه‌بندی نقدهای آقای ثبوت در سه دسته در دو بخش عمده به پاسخ می‌پردازد. نویسنده چون بر آن است که عمده نقدهای آقای ثبوت متوجه رساله ابواب الهدی میرزای اصفهانی است. لذا نخست توضیحاتی پیرامون این رساله ارائه می‌دهد. سپس به تحلیل مسئله بسیار مهم سند روایات اعتقادی می‌پردازد.

جناب آقای ثبوت در شماره ۷ همان مجله به نقد آقای مفید پاسخ مبسوط می‌دهند. فهرست برخی از مطالب طرح شده در جوابیه آقای

ثبوت بدین شرح است:

- نویسنده در مقاله خود در پی استقصای تام منتقدان و ایرادهای آنان نبوده است.
- به دلیل محدودیت‌های مجله امکان بحث تفصیلی درباره یکایک انتقادات وجود نداشته است.
- عمده نقد منتقد برخلاف تصور آقای مفید، متوجه نقد میرزای اصفهانی نیست.
- چرایی استناد به نسخه ابواب الهدی که سید نجفی منتشر کرده است.
- نقد شیوه ابواب الهدی در استناد به دو اثر شیخ مفید.
- نقد شیوه ابواب الهدی در استناد به کلامی از شیخ صدوق.
- چرایی اعتنای ویژه مؤلف به بخش هشتم ابواب الهدی.
- استشهادهای مخالف‌ها و اختلاف‌های اصحاب ائمه (ع) و علمای بزرگ شیعه برای توجیه اختلاف عرفا و فلاسفه.
- نقد استشهادهای ابواب الهدی به سخن صاحب جواهر در تخطئه فلسفه
- نقد مدعیات سید نجفی علیه فلاسفه و عرفا.
- نقد دیدگاه میرزای اصفهانی مبنی بر تکفیر قائلان به وحدت وجود و...

۲. در حوزه فلسفه غرب:

مقاله بحران در بحران؛ علیرضا صادقی؛ منتشر شده در مجله کتاب ماه فلسفه؛ شماره ۲۹؛ بهمن ۱۳۸۸، شایسته تقدیر شناخته شد.

این مقاله نقدی است بر ترجمه فارسی کتاب بحران علوم (روپایی و پدیدارشناسی استعلایی به قلم آقای غلامعباس جمالی که از سوی نشر گام نو در سال ۱۳۸۸ منتشر شده است.

منتقد با توجه به ۴ ملاک «وبرایش» (که براساس آن، ترجمه متن باید در زبان مقصد، متنی منقح و ویراسته شده باشد)، ملاک «کامل بودن» (که براساس آن، متن موردنظر باید به طور کامل ترجمه شود و نباید عبارات و جملات متن اصلی به عمد یا سهو حذف گردد)، ملاک «صحت» (که بر طبق آن، ترجمه متن باید با متن اصلی تطابق داشته باشد و مترجم باید معنایی را به خواننده منتقل نماید که از جملات مستفاد می‌شود) و در نهایت، ملاک «انسجام» (بدین معنا که متن باید از یک همبستگی معنایی برخوردار باشد، یعنی رابطه میان عبارات، جملات و بندها باید کاملاً حفظ شود) و با استناد به متن اصلی نشان می‌دهد که ترجمه فارسی این کتاب نتوانسته است این معیارها را برآورده سازد. او مدعی است که ۱. بر طبق ملاک نخست (یعنی ملاک وبرایش) این کتاب مملو از اشکالات و ویرایشی است، ۲. بر طبق ملاک دوم (ملاک کامل بودن متن)، کتاب فوق از این منظر کامل نیست. بدین معنا که گرچه مترجم تنها به ترجمه دو فصل پرداخته، اما همین دو فصل نیز به صورت کامل ترجمه نشده است، ۳. بر طبق ملاک سوم (ملاک صحت ترجمه) کتاب فوق، با متن انگلیسی مطابقت ندارد، ۴. بر طبق ملاک چهارم (ملاک انسجام)، کتاب فوق به صورت یک کل دارای انسجام معنایی نیست. نویسنده با نقد و بررسی موارد فوق نتیجه می‌گیرد که ترجمه فارسی کتاب بحران، در بردارنده اشکالات و نقایص بسیار عمده‌ای است که به هیچ وجه پذیرفتنی و قابل اغماض نیست.



فلسفه در سالی که گذشت

در بیست و هفتمین دوره کتاب سال جمهوری اسلامی ایران، در حوزه فلسفه اسلامی ۱۱۸ اثر، فلسفه غرب ۲۰۳ اثر و در منطق ۹ اثر شرکت داشتند که پس از ارزیابی اولیه

الف. در حوزه فلسفه اسلامی سه اثر:

- ۱- رساله فی اتحاد العاقل و المعقول / محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی / تصحیح بیوک علیزاده
- ۲- ابن سینا و تمثیل عرفانی / تألیف هانری کرین / ترجمه انشا الله رحمتی / تهران: جامی
- ۳- شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة / سعدبن منصور ابن کمونه / تصحیح نجفقلی حبیبی / تهران: مرکز نشر میراث مکتوب

ب. در حوزه فلسفه غرب ۵ اثر:

- ۱- فیلسوفان یونان / تألیف دیوگنس لائرتیوس / ترجمه بهراد رحمانی / تهران: نشر مرکز
 - ۲- تکنیک، وجود، آزادی / تألیف ویلیام برت / ترجمه سعید جهانگیری اصفهانی / تهران: پرسش
 - ۳- علیت از نظر کانت / تألیف رضا بخشایش / قم: مؤسسه بوستان کتاب
 - ۴- گفت و گو با فیلسوفان تحلیلی / تألیف اندرو پایل / ترجمه حسین کاجی / تهران: نشر مرکز
 - ۵- در سایه آینده: تاریخ اندیشه مدرنیته / تألیف سون اریک لیدمان / ترجمه سعید مقدم / تهران: اختران
- به مرحله پایانی راه یافتند و سرانجام پس از داوری‌های نهایی تنها یک کتاب در حوزه فلسفه اسلامی شایسته تقدیر شناخته شد: شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة، نوشته ابن کمونه، تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی. پیش از این در شماره ۱۴ مجله کتاب ماه فلسفه به‌طور مبسوط این اثر معرفی شده است.
- مراسم تجلیل از شایستگان تقدیر این دوره در آبان ماه سال جاری در کتابخانه ملی برگزار شد.



Hans-Georg Gadamer: A Biography

Jean Grondin

Publisher: Yale University Press; 1st Edition (April 10, 2003)

Hardcover: 528 pages, ISBN-13: 978-0300098419

زندگی‌نامه گادامر

جین گروندین

انتشارات: دانشگاه ییل (۱۰ آوریل ۲۰۰۳)

هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) یکی از بزرگترین فیلسوفان عصر ما بود. او در دهه ۱۹۳۰ در وطنش ماند و از نزدیک شاهد یکی از مخوف‌ترین رویدادهای تاریخ معاصر، یعنی حکومت نازی‌ها بر آلمان، بود. در طول این مدت نه از هیتلر حمایت کرد و نه فعالانه به مخالفت با او پرداخت، بلکه موضعی «غیرسیاسی» گرفت تا بتواند به کارهای فلسفی‌اش ادامه دهد. جین گروندین در این کتاب عالی به شرح زندگی و دستاوردهای فلسفی گادامر می‌پردازد. او با استفاده از مصاحبه‌های متعددی که با گادامر و همعصرانش صورت گرفته، نامه‌های شخصی گادامر، و اسناد و مدارک موجود زندگی گادامر و روند تکامل ایده‌های فلسفی او را دنبال می‌کند. گروندین پیدایش و روند تکامل اثر اصلی گادامر به نام حقیقت و روش را که کتاب مقدس هرمنوتیک مدرن به حساب می‌آید تشریح می‌کند، نگرش و اعمال گادامر در دوران آلمان نازی را مورد بررسی قرار می‌دهد، و تصویری دقیق از محققى ارایه می‌دهد که سعی داشت در مقابل تهدید فراگیر نازی‌ها فرهنگ و سنت آلمانی را حفظ کند.

راهنمای گادامر کیمبریج

رابرت جی. دوستال

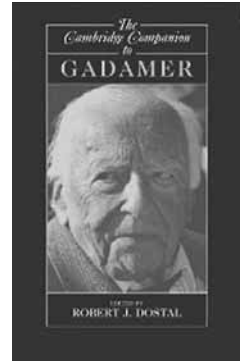
انتشارات: دانشگاه کیمبریج (۲۱ ژانویه ۲۰۰۲)

The Cambridge Companion to Gadamer

Robert J. Dostal

Publisher: Cambridge University Press; 1 edition (January 21, 2002)

Paperback: 332 pages, ISBN-13: 978-0521000413



عموماً گادامر را اصلی‌ترین واضع هرمنوتیک فلسفی می‌دانند. نویسندگان مقالات این کتاب به تشریح زندگانی، نظریه هرمنوتیک، و اهمیت کار گادامر در حوزه اخلاق، زیباشناسی، علوم اجتماعی و الهیات پرداخته‌اند. آنها مفاهیمی را که گادامر از فیلسوفانی نظیر هگل، هایدگر و فلاسفه یونان باستان اقتباس کرده است، و همچنین رابطه او با مدرنیته، نظریه نقد، و پساساختارگرایی را مورد بحث قرار می‌دهند. این راهنما برای خوانندگانی که می‌خواهند با گادامر آشنا شوند بسیار مناسب و قابل فهم است. دانشجویان و متخصصان نیز با خواندن این کتاب با نگرش‌های تازه‌ای که درباره تفسیر آرا و آثار گادامر وجود دارد آشنا خواهند شد.

فرهنگ اصطلاحات گادامر

کریس لاون

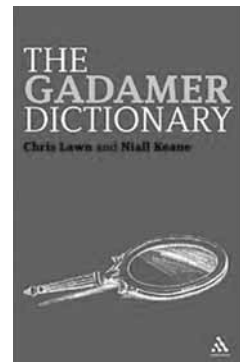
انتشارات: کانتینیوم (۲۳ ژوئن ۲۰۱۱)

Gadamer Dictionary

Chris Lawn

Publisher: Continuum (June 23, 2011)

Paperback: 176 pages, ISBN-13: 978-1847061591



این فرهنگ، که به صورت الفبایی تنظیم شده است، راهنمایی جامع و قابل فهم از دنیای فلسفی گادامر در اختیار خواننده می‌گذارد. مؤلف کتاب با وسواس تمام به شرح آثار و آرای گادامر پرداخته و نقشی را که فلاسفه دیگر در شکل‌گیری نظرات گادامر داشته‌اند تشریح می‌کند. دانشجویان اطلاعات، تحلیل‌ها، و نقدهای بسیار مفیدی درباره گادامر در این فرهنگ خواهند یافت. مدخل‌های الفبایی این فرهنگ به شرح اصطلاحات کلیدی و آثار اصلی گادامر، بعلاوه خلاصه‌ای از آنها، از جمله اثر اصلی اش حقیقت و روش اختصاص دارد. علاوه بر این، آرای فلاسفه‌ای که بیشترین تأثیر را بر گادامر داشته‌اند، از افلاطون گرفته تا هایدگر، و معاصرانش از جمله دریدا و هابرماس در این فرهنگ تشریح شده است. این فرهنگ با توضیحات روان و قابل فهمی که از اصطلاحات اغلب پیچیده فلسفی گادامر ارائه می‌دهد منبعی عالی برای فهم درست «هرمنوتیک فلسفی» گادامر است.

هانس گئورگ گادامر

کارل سیمز

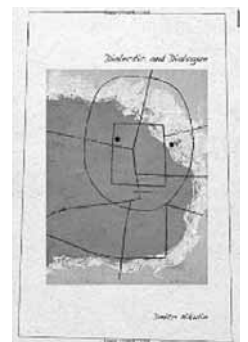
انتشارات: راتلج (۲۶ نوامبر ۲۰۱۰)

Hans Georg Gadamer

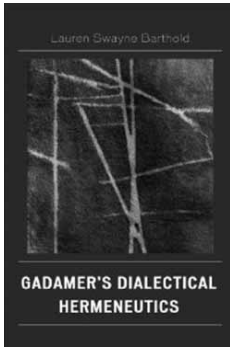
Karl Simms

Publisher: Routledge; 1 edition (November 26, 2010)

Hardcover: 144 pages, ISBN-13: 978-0415493086



نظریه هرمنوتیک هانس گئورگ گادامر یکی از مهمترین نظریات مدرن در حوزه فهم متن است که هم چارچوبی برای فهم متن و هم روشی برای تفسیر متون عرضه می‌کند. کارل سیمز در این راهنمای جامع مروری دارد بر زندگی و آثار گادامر، و اهمیت آرای او را برای نظریه پدیدارشناسی، و جایگاه آن در مطالعات ادبی را شرح می‌دهد و به توضیح ایده‌های اصلی گادامر، از جمله اهمیت «نماد» و «جشنواره» در آثارش در باب زیبایی می‌پردازد، و خواننده را در کاربرد نظریه گادامر در تفسیر متون راهنمایی می‌کند. علاوه بر این، کتاب دارای واژه‌نامه‌ای بسیار مفید از اصطلاحات فلسفی گادامر است و در پایان کتاب‌هایی برای مطالعه بیشتر به خواننده معرفی شده است.



هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر

لورن سواين بارتولد

انتشارات: لگزینگتن بوکس (۱۶ دسامبر ۲۰۰۹)

Gadamer's Dialectical Hermeneutics

Lauren Swayne Barthold

Publisher: Lexington Books (December 16, 2009)

Hardcover: 166 pages, ISBN-13: 978-0739138878

نویسنده کتاب بر تداوم علاقه گادامر به افلاطون در هرمنوتیکش تأکید می‌ورزد، و برای اثبات این امر توجه خود را معطوف نقش دیالکتیک در مفهوم فهمیدن نزد گادامر می‌کند. بارتولد با روشن ساختن ماهیت سازنده و جاری تنش دیالکتیکی که در دل هرمنوتیک وجود دارد، نقش حقیقت، خیر، عمل، نظریه، و دیالوگ را در تفکر گادامر تشریح می‌کند و بر تمایل او به بازیابی ماهیت عملی فلسفه تأکید می‌گذارد.

گادامر و میراث ایده‌آلیسم آلمانی

کریستین یسدال

انتشارات: دانشگاه کیمبریج (۲۹ مه ۲۰۰۹)

Gadamer and the Legacy of German Idealism

Kristin Gjesdal

Publisher: Cambridge University Press; 1 edition (May 29, 2009)

Hardcover: 254 pages, ISBN-13: 978-0521509640

فلسفه گادامر علاقمندان بسیاری در درون سنت قاره‌ای و تحلیلی دارد. با وجود این، یکی از جوانب مهم و بیچیده کارش - یعنی پیوند آن با ایده‌آلیسم آلمانی - هنوز به قدر کافی مورد توجه قرار نگرفته است. کریستین یسدال با تحلیل دقیق و پژوهش نقادانه حقیقت و روش اثر گادامر نشان می‌دهد که پیوند او با کانت، هگل و شلایرماخر نقشی اساسی در مفهوم هرمنوتیک او دارد. یسدال معتقد است که غفلت از این جنبه فلسفه گادامر باعث کج‌فهمی درباره مهم‌ترین مسئله هرمنوتیک پسا‌هگلی خواهد شد، یعنی تنش بین تعهد به خودسنجی عقل از یک طرف، و چرخش به سوی حجیت معنابخشی سنت از طرف دیگر. یسدال با تحلیل دقیق خود مزایا و محدودیت‌های تفکر گادامر را به خوبی تشریح می‌کند.

فهم ناآرام: هرمنوتیک فلسفی گادامر

نیکلاس دیوی

انتشارات: دانشگاه ایالتی نیویورک (۲۴ اوت ۲۰۰۶)

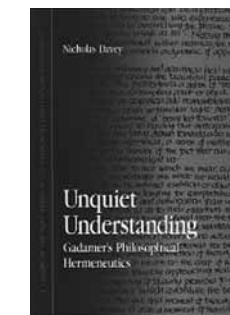
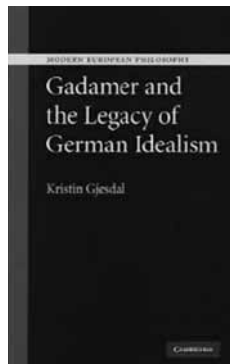
Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics

Nicholas Davey

Publisher: State University of New York Press (August 24, 2006)

Hardcover: 291 pages, ISBN-13: 978-0791468418

نیکلای دیوی با تحلیل دقیق محتوای هرمنوتیک فلسفی گادامر نشان می‌دهد که گادامر نگاهی بسیار انتقادی به فلسفه زبان نیچه، پوچ‌گرایی و ساختارشنکی پسا‌ساختارگرایی معنا دارد. دیوی با تشریح نتایج عملی و اخلاقی هرمنوتیک فلسفی می‌نویسد که اهمیت هرمنوتیک فلسفی به چیزی باز می‌گردد که در دل فلسفه سنتی و ساختارشنکی است. او نشان می‌دهد که تلاش برای کنترل ماهیت سیال معنای زبانی با مفاهیم غیرمنعطف و یا مایوس شدن از چنین ماهیت سیالی (چرا که امید به یک معنای پایدار را نقش بر آب می‌کند) به معنای تسلیم در برابر پوچ‌گرایی است. هر دوی این ادعاها بیانگر عدم درک این نکته است که فهم دقیقاً بر ناپایداری «کلمه» استوار است. این کتاب ثابت می‌کند که تفکر گادامر شایسته توجه بیشتری است و حرف‌های بسیار بیشتری از آنچه تصور می‌شود برای ما دارد.



فلسفه گادامر

جین گروندین، کترین پلنت
انتشارات: دانشگاه مک‌گیل کوئین (مه ۲۰۰۳)

The Philosophy of Gadamer

Jean Grondin, Kathryn Plant

Publisher: McGill-Queen's University Press (May 2003)

Paperback: 256 pages, ISBN-13: 978-0773524705

گروندین دلمشغولی‌های فلسفی گادامر را در زمینه مسایل فلسفی سنتی بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که گادامر چگونه هم رویکرد دکارت به مسایل فلسفی مربوط به روش را دنبال و در عین حال اصلاح می‌کند، و هم چگونه نظر هایدگر درباره رابطه تفکر و زبان را بسط می‌دهد. گروندین با تحلیل‌های خود نشان می‌دهد که مسایل هرمنوتیک فلسفی با دلمشغولی‌های معاصر در حوزه علم و تاریخ مرتبط است.

ویتگنشتاین و گادامر: به سوی یک فلسفه پساتحلیلی زبان

کریس لاون

انتشارات: کانتینیوم (۱۵ مارس ۲۰۰۷)

Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language

Chris Lawn

Publisher: Continuum (March 15, 2007)

Paperback: 192 pages, ISBN-13: 978-0826493774

کریس لاون در این کتاب به توضیح آراء و نظرات ویتگنشتاین و گادامر درباره زبان در حکم بازی و همچنین آثار عمده آنها- یعنی پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین و حقیقت و روش گادامر- درباره این موضوع می‌پردازد. کریس لاون با استفاده از هرمنوتیک فلسفی گادامر، به ویژه تأکیدش بر سنت، زمان‌مندی، تاریخ‌مندی، و بدعت‌گری به نقد آراء ویتگنشتاین درباره قواعد زبانی می‌پردازد، و نشان می‌دهد که توجه به چنین عناصری- که مفهوم قواعد در نظرات ویتگنشتاین آنها را عملاً حذف می‌کند- می‌تواند از دیدگاه هرمنوتیکی موضع ویتگنشتاین را تقویت نماید. علاوه بر این، لاون بر امکان ربط توجه ویتگنشتاین به جزئیات واژگانی و دلمشغولی گادامر با کلیت و عمومیت تأکید می‌ورزد. این کتاب برای همه آنهايي که درباره نظرات هر یک از این دو فیلسوف، و یا کلاً درباره فلسفه زبان تحقیق می‌کنند منبعی عالی است.

قرن گادامر: مقالاتی در بزرگداشت هانس گئورگ گادامر

جف مالپاس، اولریش ارنسوالد، ینس کرتشر

انتشارات: ام. آی. تی (۱ فوریه ۲۰۰۲)

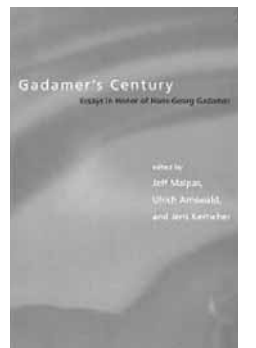
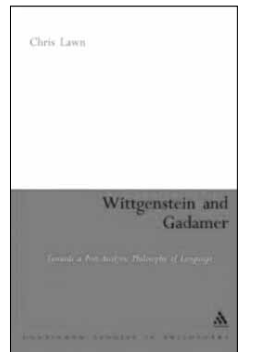
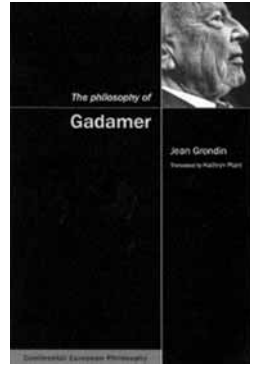
Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer

Jeff Malpas, Ulrich Arnsward, Jens Kertscher

Publisher: The MIT Press (February 1, 2002)

Paperback: 377 pages, ISBN-13: 978-0262632478

گادامر سهم زیادی در بسط و پیشبرد نظریه زیباشناسی، افلاطون‌پژوهی و هگل‌پژوهی، و علوم انسانی، و فلسفه تاریخ در عصر ما داشته است. گادامر که شاگرد مارتین هایدگر بود برخی آرای و نظرات او را گرفت و در کار خود بسط داد. او همچنین مباحثات سازنده‌ای با معاصرانش نظیر امیلیو بتی و یورگن هابرماس داشت. هرمنوتیک معاصر تقریباً به طور کلی تحت تأثیر آرا گادامر و اثر اصلی‌اش حقیقت و روش، که یکی از بزرگترین آثار فلسفی قرن بیستم به حساب می‌آید، شکل گرفته است. مقالات کتاب دین گادامر به فلسفه یونان باستان و موضوعات متنوعی را که او در آثارش مورد بحث قرار داده بررسی می‌کنند. همچنین دیالوگ و محاوره، همانطور که موضوعی اصلی در آثار گادامر هستند، یکی از موضوعات اصلی مقالات کتاب را نیز تشکیل می‌دهند. این مقالات بر امکان گفتگو در بین زبان‌ها و گفتمان و فلسفه‌ورزی جدید تأکید دارند.



In the name of God

کتاب - ع - م - ه - ی
Falsafeh

Vol.4, No.40 /Jan. 2011

PUBLISHER:

Book House

Managing Editor & Editor – In – Chief:

Ali Owjabi

Scientific Consultants:

*Ghulam-husayn-i Ibrahimi-ye Dinani, Riza Davari-ye Ardakani,
Muhammad-i Sa'idi-yi Mihr, Muhammad-riza Asadi*

Assistant Editor:

'Abdullah-i Salavati

Editor:

Hosna-Sadat-i Banitaba

Art Designer:

Yourik Karimmasihi

Address:

Tehran, Enghelâb ave. bet. Sabâ and Felestin, no. 1080

POSTAL CODE NO:

13145-313

Tel:

+98 21 66415244

www.Ketab.ir

k.m.falsafeh@gmail.com

Specialized Informative and Critical Monthly Book Review on Philosophy

Kitāb - i Māh - i

Falsafeh

Vol.4 No.40 / Jan. 2011

Hans-Georg Gadamer