

از هایدگرتا گادامر

در مسیر هرمنویتی

ژان گروندن

ترجمه سید محمد رضا حسینی بهشتی
سید مسعود حسینی



نشرنی

فهرست مطالب

پیشگفتار مترجمان	۷
درآمد	۹
فصل یکم. هرمنوتیک و سنت خطابه	۲۱
فصل دوم. احیای پرسش وجود در مسیر یک ساخت‌گشایی پدیدارشناسانه - هرمنوتیکی از جانب هایدگر	۵۷
فصل سوم. حقیقت هرمنوتیکی به روایت هایدگر و آوگوستین	۸۹
فصل چهارم. درباره تعیین جایگاه هرمنوتیک گادامر از منظر هایدگر	۱۰۳
فصل پنجم. فهم به چه معناست؟ از هایدگر تا گادامر	۱۱۹
فصل ششم. «وجودی که بتواند فهمیده شود زبان است» به چه معناست؟	۱۲۷
فصل هفتم. حکمت لکنت	۱۳۳
فصل هشتم. بازیابی ضد زیبایی‌شناسانه حقیقت هنر از جانب گادامر	۱۴۱

فصل نهم. بازی، عید و مناسک.

در باب اندیشهٔ امر از پیش‌فاندیشیدنی نزد گادامر متأخر ۱۴۹

فصل دهم. گوش درون در زیبایی‌شناسی گادامر.

فاصله و تأمل دربارهٔ خویش در هرمنوتیک ۱۵۹

فصل یازدهم. هانس-گئورگ گادامر و جهان فرانسوی‌زبان ۱۷۱

یادداشت‌ها ۱۸۱

واژه‌نامه ۲۰۵

منابع ۲۱۵

نمایه ۲۱۷

پیشگفتار مترجمان

ژان گروندن نویسنده‌ای کانادایی است که آثار فلسفی متعددی به زبان‌های آلمانی، فرانسوی و انگلیسی دارد. از میان آثار او تا کنون دو کتاب *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (درآمدی به هرمنوتیک فلسفی)^۱ و *L'Herméneutique* (هرمنوتیک) به زبان فارسی برگردانده شده‌اند. کتاب درآمدی به هرمنوتیک فلسفی در سال ۱۹۹۱ در آلمان منتشر و سپس به دوازده زبان ترجمه شد. این اثر در زمان کوتاهی با استقبال شایانی در محافل آکادمیک روبه‌رو شد، چرا که با پرداختن به «پیش‌تاریخ» هرمنوتیک و طرح عمده‌ترین مباحث هرمنوتیک از گادامر به بعد، زمینه خوبی را برای معرفی هرمنوتیک به علاقه‌مندان این رویکرد مهم فلسفی، به‌ویژه در یک سده اخیر، فراهم می‌ساخت. گروندن علاوه بر تسلط به چند زبان و قلمی رسا، به دلیل آشنایی عمیق با این رویکرد به ابعاد و زوایایی از هرمنوتیک و پیشینه تاریخی آن توجه کرده بود که تا آن ایام در یک نوشته منسجم کم‌تر دیده شده بود. آشنایی گروندن با این رویکرد به دلیل مراوده طولانی او با هانس-گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) بود که می‌توان او را پایه‌گذار هرمنوتیک فلسفی دانست. گروندن در سال ۱۹۸۲ رساله دکتری خود را در دانشگاه توبینگن به راهنمایی گادامر راجع به مفهوم حقیقت در هرمنوتیک نوشت و در واپسین سال‌های عمر گادامر نیز با او ارتباطی تنگاتنگ داشت.

۱. این کتاب ذیل عنوان درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی به فارسی منتشر شده است.

نوشته پیش رو برگردان کتاب *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik* است که گروندن آن را به زبان آلمانی نگاشته است. این کتاب، که در سال ۲۰۰۱ در انتشارات علمی معتبر Wissenschaftliche Buchgesellschaft در دارمشتات آلمان به چاپ رسیده، مسیر هرمنوتیک فلسفی را از هایدگر تا گادامر در یازده فصل پی گرفته و به موضوعاتی پرداخته است که افق‌گشایی‌های جدیدی را برای فهم هرمنوتیک نزد هایدگر و گادامر و معاصران این دو به همراه دارد.

برگردان فارسی این اثر حاصل کار مشترک دوساله نگارنده این سطور و آقای دکتر سیدمسعود حسینی است. آقای حسینی که در آن ایام مشغول تحقیق و نگارش رساله دکتری خود در دانشگاه تهران به راهنمایی نگارنده بود، برای پرداختن به برخی از موضوعات رساله خود به مطالبی از این کتاب نیازمند بود که به کمک نگارنده از آن بهره گیرد. در اثنای گفت‌وگوهای مشترک، فکر برگرداندن این اثر به فارسی شکل گرفت و این اقدام در مردادماه ۱۳۹۶ آغاز شد و در آبان‌ماه ۱۳۹۸ پایان یافت. ابتدا طی جلسات منظم هفتگی، متن به آلمانی خوانده و به فارسی برگردانده و ضبط شد و سپس، متن پیاده‌شده توسط آقای حسینی ویراستاری اولیه شد. سپس، طی یک سال این برگردان در جلساتی مشترک به دقت با متن اصلی مطابقت داده و پانوشته‌هایی نیز بر آن افزوده شد. به برکت این تلاش، علاوه بر بهره‌گیری از محتوای این کتاب در بخشی از رساله و برگردان متن آن به زبان فارسی، عملاً کارگاه مشترکی در ترجمه اثری فلسفی شکل گرفت که با دستاوردهای خوبی همراه بود. امید آن‌که برگردان این نوشته برای خوانندگان ارجمند نیز بی‌حاصل نباشد و ما را از پیشنهادها و نقدهای اصلاحی خود در جهت بهبود برگردان فارسی آن محروم نسازند.

درآمد

هرمنوتیک در سده بیستم عمدتاً کار هایدگر و گادامر بوده است. اما این دو نه خود وارد گفت‌وگو شدند و نه کسی آن‌ها را به‌درستی به گفت‌وگو واداشت. وضعیت مجموعه آثار، که در خصوص هایدگر بسیار پیشرفت کرده و در مورد گادامر تقریباً به پایان رسیده است، این رویارویی را نه تنها ممکن بلکه حتی لازم می‌سازد: زیرا رابطه پیچیده و چندلایه گادامر با آموزگارش در اثر اصلی‌اش حقیقت و روش^۱ (۱۹۶۰) احتمالاً به دلیل ملاحظات شخصی کم‌تر بسط پیدا کرد و در نتیجه به‌دشواری قابل تعیین است. آیا این اثر ادامه کار هایدگر با ابزارهایی دیگر بود یا طرحی در مقابل طرح هایدگر؟ ویراست اخیر مجموعه آثار گادامر که از سال ۲۰۰۰ در مجموعه‌ای جیبی پیش روی ماست (و امید می‌رود آثار هایدگر نیز به همین شکل منتشر شود، آثاری که در غیر این صورت ممکن است بی‌انتهای [به دلیل ابعاد گسترده‌شان] برای نسل‌های جدیدتر هراس‌برانگیز و بازدارنده شوند)، مجالی فراهم می‌کند که گویی برای نخستین بار حقیقت و روش را به‌منزله پاسخ منجمدی به هایدگر تلقی کنیم که بر موضوعات کاملاً جدیدی تأکید می‌ورزد. خود هایدگر بسیار با درنگ به اثر گادامر واکنش نشان داد، گو این‌که از مدت‌ها قبل گادامر را یکی از بهترین شاگردان خویش شناخته بود؛ البته ما مدت زیادی نیست که از این واقعیت مطلع ایم.^(۱) خود هایدگر در دهه ۱۹۷۰ در نامه‌ای به اُتو پوگلر^۲ که

1. *Wahrheit und Methode*

2. Otto Pöggeler

مکرر نقل شده است، هرمنوتیک را «کارِ گادامر» توصیف و به این ترتیب خود را از آن میرا کرده بود.^(۲) بنابراین، هایدگر بدون تردید با گذشته «هرمنوتیکی» خویش به نوعی وداع کرد، زیرا هایدگر جوان طرح فلسفی خود را ذیل عنوان نویدبخش «هرمنوتیکِ واقع‌بودگی»^۱ مطرح کرده بود. در همان کتابِ وجود و زمان^۲ این طرح جای خود را به نوعی انتولوژی بنیادی^۳ داده بود که به طرز قاطع‌تری به پرسش وجود روی می‌آورد. دیری نگذشت که خود این انتولوژی بنیادی به عنوان نوعی «بیراهه» کنار گذاشته شد، و این هنگامی بود که هایدگر به طرزی فزاینده خود را به نوعی تفکر مبتنی بر «تاریخ وجود» سپرد که اساساً به نوعی رویارویی با متافیزیک تبدیل شد. هایدگر پایه نظریِ نگرش جدید خویش را در مقالات در فلسفه^۴ از کار درآورد، کتابی که طرح آن در سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۳۸ پرداخته شده بود، ولی تازه در سال ۱۹۸۹ در دسترس قرار گرفت. این وضعیت که خود هایدگر در طول حیات‌اش این اثر را هنوز آماده انتشار نمی‌دانست، باید مانع از آن شود که از سرِ وسوسه در آن اثری اصلی یا بنایی تعلیمی ببینیم.

تردیدی نیست که گادامر هنگامی که از هرمنوتیک سخن به میان می‌آورد اندیشه هایدگر را دنبال می‌کرد. اما هایدگر نزد گادامر آموزگاری چنان فوق‌العاده و تحسین‌برانگیز ماند که گادامر در اثر اصلی خویش از در پیش گرفتن گفت‌وگوی مستقیم با وی اجتناب کرد. در هر صفحه از این اثر، سخن بر سر «تجربه هرمنوتیکی» و در نتیجه بر سر فهم^۵ بود، اما ربط دادن آن‌ها به هایدگر همیشه آسان نبود، هرچند سایه هایدگر همه جا حس می‌شد. اما این سایه‌ای بیش نبود. درست است که گادامر در بخش نخست اثر خویش از مضمون حقیقت و ظرفیت انتولوژیک هنر سخن گفت، اما کوچک‌ترین اشاره‌ای به مباحث تفصیلی هایدگر در اثر مشهورش راجع به سرآغاز اثر هنری نکرد، اثری که گادامر در همان سال ۱۹۳۵ در درسگفتارهای مربوط به آن شرکت کرده و در سال ۱۹۵۰ مجموعه «بیراهه‌ها»^۶ را با آن آغاز کرده و، بدین ترتیب، دومین جریان اخذ و اقتباسِ غول‌آسای هایدگر را زمینه‌سازی کرده بود. در آخرین بخش اثر گادامر، به نحوی

1. Hermeneutik der Faktizität

2. *Sein und Zeit*

3. *Fundamentalontologie*

4. *Beiträgen zur Philosophie*

5. *Verstehen*

6. *Holzwege*

هایدگری، از نوعی چرخش انتولوژیک هرمنوتیک به قدر کفایت سخن به میان آمده بود، چرخشی که می‌بایست با سرنخ زبان تحقق پیدا می‌کرد، اما باز هم بدون رابطه قاطعی با تلاش‌های هایدگر «در راه زبان» به عنوان «خانه وجود». البته گادامر در بخش دوم اثرش در موضعی تعیین‌کننده به آموزگار خویش استناد کرد، آن هم در مفهوم مهم چرخه فهم^۱ در وجود و زمان، اما گادامر در این جا چنان وانمود کرد که گویی مسئله فهم که در وجود و زمان تفصیل پیدا کرده است خود به خود معطوف به علوم انسانی است، در حالی که آنچه هایدگر مد نظر داشته بود آشکارا در درجه نخست فهم وجود و در نتیجه فهمی بود که دازاین از خود دارد، دازاینی که پروای خود دارد. (۳) گادامر نه تنها از طرح دوباره این پرسش وجود بماهو هو خودداری کرد، بلکه بعدها به این سو متمایل شد که این پرسش را تکیه‌ای بر سنت ارسطویی و فلسفه استعلایی تلقی کند، تکیه‌ای که با دریافت‌های بنیادین هایدگر عمیقاً بیگانه است. گادامر احتمالاً در این پرسش قربت دوری با اندیشه مدرسی کاتولیک حس می‌کرد که برای او در مقام فردی پروتستان معنای چندانی نداشت. گادامر متأخر بعدها به انگیزه دینی آموزگارش مکرر اشاره کرده است. هرچند هایدگر دریافته بود که چهارچوب ارسطویی-مدرسی محل تردید و پرسش واقع شده است و در نتیجه باید آن را ساخت‌گشایی کرد.^۲ اما هایدگر تنها به این دلیل می‌توانست از ساخت‌گشایی^۳ سخن بگوید که هنوز زبان مناسب‌تری برای تنگنای دینی انسان جست‌وجو می‌کرد. هایدگر این پیغمبر خدای غایب را که درست در همین غیاب رخ نشان می‌دهد نخستین بار نزد هولدرلین^۴ یافته بود و قصد داشت به وسیله آن برای اعلام دوران ساز نیست‌انگاری از جانب نیچه، عرصه پاسخی بگشاید. گادامر خود کماکان این موضع را به طرزی استوار حفظ کرده بود که «نقش پیغمبر، منذر، واعظ» به هیچ وجه براننده فیلسوف نیست. (۴) در حالی که هایدگر امیدهایی بسیار بلندپروازانه و آخرالزمانی و گاه همچنین سیاسی در دل داشت، گادامر — مطمئناً با عبرت گرفتن از ره‌گم‌کردن‌های هایدگر — بر «عدم صلاحیت سیاسی فلسفه» (۵) تأکید می‌کرد. در نتیجه، باید در این اقرار او که به دنبال چشم‌پوشی از هرگونه پیامبری فلسفی آمده است،

1. Zirkel des Verstehens

2. destruieren

3. Destruktion

4. Hölderlin

تفاوتی اساسی را با هایدگر مشاهده کرد: «آنچه انسان بدان نیازمند است نه فقط پیش کشیدن قاطعانه واپسین پرسش‌ها، بلکه، به همان اندازه، درکی است از کاری که باید کرد، کاری که ممکن و این‌جا و اکنون درست است.» (۶) نمی‌شود گفت این درک کاری که باید کرد، که به‌خوبی جنبهٔ ارسطویی دارد، نقطهٔ قوتِ هایدگر بوده است، که او در آن صرفاً نیم‌بندی ناکارآمد می‌دید. هایدگر در وداع‌اش با نیم‌بندهای این جهان افلاطونی‌تر از گادامر ماند، که ارسطویی بود. به این ترتیب، در کانونِ هرمنوتیک و در نتیجه در کانونِ گفت‌وگوی میانِ هایدگر و گادامر، دو امکانِ بنیادیِ فلسفه دهان گشوده است: در یک سو، گرایشی افلاطونی-اتوپایی که ما را از حرف‌وحديث^۱ پرهیاهوی این جهان روی‌گردان می‌کند و می‌خواهد انسان را به یادِ واپسین پرسش‌های‌اش بیندازد؛ در سوی دیگر، گرایشی ارسطویی-واقع‌گرایانه که هر جهانِ دیگری را غیرِ واقعی تلقی می‌کند و درکِ کاری را که می‌توان کرد و چیزی را که می‌توان فهمید متذکر می‌شود.

هایدگر و گادامر، با آن‌که از سنتِ هرمنوتیکی واحدی برمی‌خیزند، سرچشمه‌های واقعی‌شان اغلب بسیار متفاوت‌اند. در حالی که هایدگر برای ساخت‌گشاییِ خویش از اطمینان‌های آگاهیِ عصرِ جدید پرسشِ وجودِ مندرج در متافیزیک^۲ ارسطو را از نو و امی‌گشاید، گادامر ترجیح می‌دهد — با کار بر اساسِ انگیزه‌های متقدمِ هایدگر — اخلاقی^۳ ارسطو را دنبال کند، زیرا نوع کاملاً متفاوتی از دانایی^۴ را در نظر دارد، یعنی داناییِ حقیقتِ عملی. در این حال، گادامر در آغازِ اثرِ اصلی‌اش، بر خلافِ انتظار، به سنتِ اومانیسیم تکیه می‌کند، سنتی که هایدگر در اثرِ مشهورش «نامه در بابِ اومانیسیم» (که شاید عنوان‌اش باید «نامه دربارهٔ ورای اومانیسیم» می‌بود) وعدهٔ پشتِ سر نهادن‌اش را می‌داد. اگر ساخت‌گشایی^۵ هرمنوتیکیِ هایدگر در موردِ متافیزیکِ مغرب‌زمین به آغازی کاملاً تازه هرچند نامحتمل برای تاریخ ما امید دارد، گادامر بر روی اندیشه‌های فرهنگ^۶ اومانستی حساب باز می‌کند که هرگز در سنتِ ما کاملاً مضمحل نشدند. به این ترتیب، گادامر می‌تواند بی‌سر و صدا از گسستِ هایدگر با اومانیسیم فاصله بگیرد تا

1. Gerede

2. *Metaphysik*3. *Ethik*

4. Wissen

5. Dekonstruktion: به‌نظر می‌رسد در این‌جا Destruction مراد بوده است.

6. Bildung

در سنتِ خطابه مقاومتی در مقابلِ موقعیتِ انحصاریِ حقیقتِ علمیِ ببیند و آن را احیا کند. هرمنوتیکِ او از طریقِ این بازیابی به مسیرِ مستقلیِ ورایِ بن‌بستِ جهانِ علم‌زدهٔ ما اشاره می‌کند و متصل می‌شود به سنتِ کهن‌تر، بلکه حتی به کهن‌ترین سنتِ فلسفه‌ای که به نیازِ انسان به جهت‌گیری پاسخ می‌دهد. اما این جهت‌گیری نزدِ گادامر فقط برای این جهان، همان‌گونه که اکنون هست، با همهٔ حرف‌وحدیث و نیم‌بندی‌های اش، اعتبار دارد. این همان چیزی بود که یورگن هابرماس^۱ را—که در این مسئله افلاطونی و هایدگری است—به مقاومتی قابلِ فهمِ برانگیخته بود: گادامر از طریقِ بحثی که دربارهٔ هرمنوتیکِ زبان دارد به ما می‌آموزد که ممکن است بتوانیم از محدودیتِ افق‌های حاکم و از مفاهیمی که احتمالاً فقط جنبهٔ ظاهری دارد فراتر بنگریم! اما پاسخِ گادامرِ ارسطویی این است که چنین چیزی فقط هنگامی امکان‌پذیر است که افقِ زبانیِ تازه‌ای را در اختیار بگیریم که نمی‌توان آن را از موضعِ اندیشه‌ای غیرِ انضمامی^۲ و سخن‌گفتنیِ ایدئال‌شده تماماً موردِ پرسش قرار داد. از افقِ زبان و حتی از افقِ زبانی که همواره الکن است نمی‌توان فراروی کرد. وجودی که بتواند فهمیده شود همچنان وابسته به زبان و گفت‌وگوست.

بنابراین، تفاوت‌های میان چیزهایی را که گادامر و هایدگر در پیش گرفتند نمی‌توان نادیده گرفت، اما این تفاوت‌ها برای طرح و بسطِ آگاهیِ هرمنوتیکی از مسئله پرثمرند. چنین نیست که گفت‌وگوی فلسفی فقط مستلزم پایه‌ای مشترک باشد، بلکه مستلزم تفاوتِ مبناهای فکری نیز هست. هم توالیِ درستِ مسیرِ هرمنوتیکی و هم تفاوت در تأکیدها در این مسیر هیجان‌انگیز از هایدگر تا گادامر، باید موردِ توجه قرار بگیرند. زیرا ما در اصل به هر دوی این‌ها نیاز داریم: هم ساخت‌گشاییِ تاریخی—انتولوژیکِ هایدگر که با حداث و بنیادی‌بودنِ غلبه‌ناپذیرش به انجام رسیده است، زیرا مبانی و خاستگاهِ ابزارهای مفهومی مان را برای ما روشن می‌سازد و پرسش‌های اساسیِ دازاین و در نتیجه فلسفه را به بادمان می‌آورد؛ و هم بازیابیِ مشخصاً گادامریِ درکِ کاری که باید بکنیم و چیزی که می‌توانیم بفهمیم. گادامر معتقد است نیست‌انگاریِ حاکم، یعنی آموزه‌ای که از جمله به پست‌مدرنیسمِ معاصر تعین می‌بخشد و می‌گوید هیچ تکیه‌گاه^۳

1. Jürgen Habermas

2. desinkarniert

3. Halt

الزام‌آوری وجود ندارد، به‌سوی مفهوم بنیادگرایانه‌ای از حقیقت (و تکیه‌گاه) جهت‌گیری کرده است که علم مدرن آن را بی‌سر و صدا دائماً تغذیه می‌کند. (۷) آیا واقعاً درست است که فقط آنچه مطلقاً یقینی باشد، یعنی آنچه از جانب علم روشمند تضمین شده باشد، می‌تواند دعوی حقیقی بودن کند؟ در این صورت، نتیجه‌گریزناپذیر چنین چیزی، در عمل، نیست‌انگاری است. به همین دلیل، تلقی مشخصاً گادامری از هرمنوتیک تماماً عبارت از این است که تجربه‌هایی از حقیقت را دوباره به‌دست آوریم که از جانب فرهنگ^۱ علم‌زده ما بعضاً پوشیده و بعضاً سرکوب شده‌اند. آیا علم یگانه جایگاه و پناهگاه الزام‌آور بودن در جهان مدرن ماست؟ آیا نوعی حقیقت حاضر بودن [نزد چیزی]^۲ نیز نداریم که فهمنده را هم درگیر خود می‌کند و نمی‌توان آن را با الگوی حاکم که مبتنی بر فاصله‌گیری روشمند است دریافت؟ گادامر برای آن که حقیقت فهم درگیر و سهیم^۳ را دوباره به‌دست آورد، بیش از همه ترجیح می‌دهد با تجربه اسرارآمیز هنر ارتباط برقرار کند: کسی که مجال می‌دهد یک شعر، یک تابلوی نقاشی یا یک تئاتر او را با خود درگیر کند، به تصاحب حقیقتی درمی‌آید و به بازی‌ای کشیده می‌شود که از مهار او خارج است. در این حال، چشمان آدمی گشوده می‌شود، به‌طوری که در این جا نیز می‌توان از شناخت سخن گفت. این حقیقت، به‌رغم پیش‌داوری‌ای مصرانه، ارزشی ماندگارتر از حقیقت علمی دارد، حقیقتی که خیلی زود و پیوسته به‌وسیله نتایج جدید پشت سر نهاده و جایگزین می‌شود. هیچ چیز گذراتر از حقیقت علمی نیست. اما کی حقیقت سوفوکلس، لئوناردو [داوینچی] یا موتسارت پشت سر نهاده می‌شود؟ این حقیقت هیچ ربطی به فاصله و مهار روشمند ندارد، زیرا آن را فقط هنگامی تجربه می‌کنیم که «[نزد چیزی] حاضر^۴ هستیم» و مجال می‌دهیم که آن چیز ما را با خود ببرد. بنابراین، حقیقت صرفاً مبتنی بر پیروی ابژکتیوساز از قواعد نیست، بلکه متکی بر سهیم و درگیر شدن^۵ نیز هست. این حقیقت، از دیدگاه گادامر، حقیقت آن چیزی که به‌طور زبانی بیان می‌شود هم هست. آنچه از حیث زبانی و خطابی فراخور [موضوع]^۶ است، نوعی الزام‌آور بودن را

1. Kultur
2. Dabeisein
3. beteiligtes Verstehen
4. dabei
5. Anteilnahme
6. Treffende

آشکار می‌سازد که غیر از الزام‌آوردنِ علم است. ولی آیا این الزام‌آوردن، این تکیه‌گاه و در نتیجه این همبستگی میانِ انسان‌ها، بر نیروی الزام‌آورِ خطابه یا زبان مبتنی نیست؟ هرمنویتیکی گادامر می‌کوشد در تجربهٔ هنر، خطابه و علوم انسانی، که متولی میراثِ خطابه است، تجربه‌ای از حقیقت را دوباره به‌دست آورد که غیر از تجربهٔ حقیقتِ علم است، اما تجربهٔ حقیقتِ آلتیای هایدگری هم نیست.

بنابراین، در پیش‌زمینهٔ بازسازی‌ای که در خدمتِ ترسیمِ سیمای این دو مبناست، هم کشفِ دوباره و هرمنویتیکیِ پرسشِ وجود از جانبِ هایدگر در لوای نوعی ساخت‌گشاییِ سازش‌ناپذیرِ متافیزیکِ مغرب‌زمین و هم تغییرِ شکلی که گادامر به برنامهٔ هرمنویتیکی می‌دهد و با سرنخِ هنر و خطابه محقق می‌شود، قرار می‌گیرد. دربارهٔ هرمنویتیکی نوشته‌ها فراوان است، اما اتفاقاً رابطهٔ هرمنویتیکی با خطابه به‌ندرت به‌درستی شناخته شده است، زیرا سنتِ خطابی از جانبِ علمِ عصرِ جدید چنان واپس رانده شده که ما دیگر به‌دشواری با سنتی زنده سروکار داریم. بنابراین، در آغازِ بازسازیِ چهره‌نمای ما، فصلی دربارهٔ «هرمنویتیکی و سنتِ خطابه» آمده است تا ما را به یاد همبستگیِ قاطعِ هرمنویتیکی با سنتی بیندازد که هرمنویتیکی در آن تا شلایرماخر و از جمله خود او پرورش پیدا کرد. این تکمله‌ای است بر ترسیمِ اجمالیِ قبلیِ تاریخِ هرمنویتیکی،^(۸) که در آن این نسبت‌های هرمنویتیکی با خطابه کم‌تر روشن شده بود. کاوش‌های زیر دربارهٔ هایدگر می‌کوشند از دو منظرِ بسیار متفاوت، یعنی از منظرِ تقدیمِ برانگیزانندهٔ پرسشِ وجود در وجود و زمان و از منظرِ آوگوستین، انگیزهٔ هرمنویتیکی در پسِ ساخت‌گشاییِ هایدگر از انتولوژیِ مغرب‌زمین را بشناسند. زیرا بر مبنای پرسشِ وجود و آوگوستین می‌شود نشان داد که سروکارِ ساخت‌گشاییِ هایدگری با این است که فهمِ «درافتاده»^۱ انسان از خود و از وجود را دوباره بیدار کند و ارکانِ سنتی را که حاملِ آن است به لرزه درآورد تا زمینه‌سازِ نسبتِ کاملاً متفاوتی با وجود و دازاین شود. البته این دو نقطهٔ عزیمتِ قدم برداشتن به‌سوی گادامر را طبعاً دشوارتر خواهند کرد، اما در عوض مجال می‌دهند تا مبنای هرمنویتیکی او در خاص بودنِ اش با وضوحِ بیش‌تری آشکار شود. به همین دلیل، فصلِ چهارم («دربارهٔ تعیینِ جایگاهِ هرمنویتیکیِ گادامر از منظرِ هایدگر») می‌کوشد

1. verfallend

پرسش برانگیز بودن پیروی گادامر از تلقی هایدگر در باب هرمنوتیک را معلوم سازد. به رغم همه آنچه ظاهراً این دو را با هم مرتبط می‌سازد و پیروان هرمنوتیک و نقادان پیشاپیش به این امر وقوف دارند، معلوم خواهد شد که چقدر مسئله‌زا به نظر می‌رسد اگر گادامر را با تلقی هایدگر در باب هرمنوتیک مربوط سازیم. از باب وضوح مطلب، میان سه تلقی در خصوص هرمنوتیک نزد هایدگر فرق می‌گذاریم: هرمنوتیک متقدم واقع‌بودگی، هرمنوتیک مبتنی بر انتولوژی بنیادی در وجود و زمان و هرمنوتیک متأخرتر تاریخ وجود. گادامر با هیچ کدام از این طرح‌ها به‌راستی همدلی ندارد.

پیوند با هایدگر به مدد مفهوم فهم دوباره برقرار می‌شود، اما چنین چیزی در وهله نخست به بهای اطلاق تقلیل‌یافته این مفهوم بر مسئله علوم انسانی تمام می‌شود. ما در اصل با نوعی بازپس‌گیری سروکار داریم، زیرا موطن مسئله «هرمنوتیکی» فهم اساساً طرح پرسش علوم انسانی بود. البته هایدگر هنگامی که فهم هرمنوتیکی را برای مسئله بنیادی‌تر فهم وجود و فهم خویش به کار گرفت، با این افق که دلتای اختیار کرد وداع کرده بود. او به طریق اولی از مطالبه دلتای در خصوص بنیان‌گذاری معرفت‌شناسانه نوعی اعتبار عام برای فهم در علوم انسانی فاصله گرفت، اعتبار عامی که تابع موقف فرد فهمنده نباشد. زیرا وجود و زمان به تفصیل پیش چشم می‌آورد که دازاین بنا به کدام دلایل ذاتی همواره پیشاپیش در آنچه می‌فهمد درگیر است: فهم در هر حال فهمیدن خویش^۱ است. در این پرتو، از هر نظر به شوخی بی‌مزه‌ای می‌ماند که بخواهیم ابژکتیوئه فهم را مستقل از رابطه‌ای با موضوع و دازاین تثبیت کنیم. اطلاق این دریافت زیر و روکننده بر مسئله علوم انسانی که عاطل مانده است دور از ذهن نیست. غالباً دستور اساسی گادامر را در این اطلاق مجدد می‌بینند. اما رودولف بولتمان^۲ الهی‌دان پیش‌تر هنگام ثمربخش کردن تلقی هایدگری از فهم برای مسئله هرمنوتیکی الهیات، زمینه چنین کاری را فراهم کرده بود. زیرا همخوان ساختن تلقی هایدگر از فهم با هشدار دیالکتیکی کارل بارت^۳ در الهیات به‌خوبی ممکن بود. بر اساس این هشدار، فهم کتاب مقدس همواره با موضوعی از کتاب که مستقیماً به من مربوط می‌شود ارتباط دارد. بدین ترتیب،

1. Sich-Verstehen

2. Rudolf Bultmann

3. Karl Barth

فهم الهیات لیبرال که ابژکتیوساز و فاصله‌گیرنده [از متن یا موضوع] است بیهوده می‌شود. معنا ندارد که از خدا به منزله نوعی شیء سخن بگوییم؛ تنها از خدایی می‌توان سخن گفت که مرا مستقیماً مخاطب خود می‌سازد: «اگر بخواهیم از خدا سخن بگوییم، ظاهراً باید از خودمان سخن بگوییم.»^(۹) اقتباس اندیشه هایدگر از جانب بولتمان طبعاً حال و هوای الهیاتی داشت. اما بولتمان موفق شده بود تلقی هایدگر از فهم را بر دیگر با قلمرو کلاسیک تفسیر کتاب مرتبط سازد. بدین ترتیب، مسیر بازگشتی از هرمنوتیک اگزیستانس^۱ هایدگر به هرمنوتیک متن نشان داده شده بود، که طرح گادامری یک هرمنوتیک مبتنی بر علوم انسانی آن را فقط بنیادی می‌کرد. بولتمان به‌خصوص بر نقد گادامری بر یک‌جانبه‌بودن طرح پرسش معرفت‌شناسانه دیلتهای پیشی گرفته بود. این امر به واضح‌ترین وجه در مقاله بولتمان به سال ۱۹۵۰ با عنوان «مسئله هرمنوتیک»^(۱۰) مشهود است. بولتمان در برابر دیلتهای چنین مطرح می‌کند که آیا واقعاً سروکار ما در فهم با «بازیابی فکری رویدادهایی روانی است که در مؤلف صورت پذیرفته‌اند» یا با «قرار دادن خویش در رویداد درونی خلاقانه‌ای که این رویدادها طی آن پدید آمده‌اند»؟^(۱۱) این تلقی از مسئله هرمنوتیک، که از دیدگاه بولتمان تلقی یک‌جانبه‌ای است، از دو چیز غفلت می‌ورزد: (۱) از رابطه فهم با موضوع، یعنی غفلت از این وضعیت که فهم متوجه موضوع است و نه متوجه مؤلف یا شرایط حاکم بر تألیف او، و (۲) غفلت از این واقعیت که این فهم موضوع در بستر پیش‌فهم^۲ مفسر جای دارد. بنابراین، پیش‌فرض بنیادین فهم عبارت است از «رابطه حیاتی مفسر با موضوع [...]»^۳ که در متن [...] به کلام درمی‌آید.^(۱۲) این نگرش نو به مسئله هرمنوتیکی از قرار معلوم اول‌بار با تعریف هایدگر از فهم امکان‌پذیر شد: «هایدگر از طریق نشان دادن فهم به‌عنوان یک اگزیستانسیال^۴ و از طریق تحلیل خویش از تفسیر به‌منزله شکل‌گیری فهم، به مسئله هرمنوتیک وضوحی قاطع بخشید.»^(۱۳)

گادامر در حقیقت و روش با تعبیری که به‌نحوی حیرت‌انگیز مشابه [با تعبیر

1. Existenz

2. Vorverständnis

۳. افزوده نویسنده. همچنین افزوده بعدی.

4. Existential

هایدگر] هستند به تعریفِ هایدگر از فهم به منزله یک اگزیستانسیال استناد خواهد کرد. (۱۴) ریچارد پالمر^۱ در زمانِ خودش این حدس را که به لحاظِ موضوع کاملاً درست است اظهار کرده بود (۱۵) که گادامر در حقیقت و روش اندیشه ربط ما با موضوع^۲ را به همه علوم انسانی تعمیم داد، اندیشه‌ای که بولتمان بر پایه دلایلی نه‌چندان دور از ذهن برای الهیات از کار درآورده بود. با وجود این، تلقی گادامر از فهم تأکیده‌های جدیدی دارد که مشخصه هرمنوتیک اوست: در حالی که تلقی کردن فهم به منزله فهمیدن خویش و در نتیجه به منزله اطلاق،^۳ در خط سیر بی‌واسطه هایدگر و بولتمان قرار دارد، بدیع بودن واقعی گادامر در تلقی کردن فهمیدن خویش بر پایه اندیشه راهبردی مفاهمه است. به این ترتیب، آغاز دو چیز رقم می‌خورد: از یک طرف، برجسته کردنِ زبانی بودن هر فهمی، که هرمنوتیکِ دیرین با آن به کلی ناآشنا نبود اما در اندیشه آغازینِ هایدگر و بولتمان تا حدود زیادی کمرنگ بود، هرچند به کلی غایب نبود؛ از طرف دیگر، تلقی کردن این فهم ذاتاً زبانی بر پایه تجربه گفت‌وگو. این سرشتِ دیالوگی فهم غالباً و ترجیحاً (طبعاً) به نحوی غیرِ هایدگری (به معنای نوعی فلسفه ارتباط مفاهمه‌ای^۴ درک می‌شود و خودِ گادامر متأخر نیز گاه آن را به همین شکل توصیف کرده است. اما به نظر می‌رسد در تأکید بر خصوصیتِ دیالوگی [به فهم] در حقیقت و روش، مؤلفه دیگری نقش تعیین‌کننده دارد، یعنی این تجربه که گفت‌وگوکنندگان در حقیقت بیش از آن که گفت‌وگو را راهبری کنند از جانب آن راهبری می‌شوند. این برای گادامر مهم است، زیرا هدفِ سرتاسر کتاب او این است که نشان دهد فهم بیش از آن که فعلِ سوژکتیویته خودآگاه و حاکم بر خویش باشد، نوعی رخدادِ تاریخ‌تأثیر و تأثر^۵ است. در گفت‌وگو، همانند هرگونه فهم و هرگونه فعلِ زبانی، چیزی با ما «رخ می‌دهد» که ما بر آن حاکم نیستیم. به همین دلیل، قرار بود عنوان اصلی و فراخورتر حقیقت و روش «فهم و رخداد» باشد. (۱۶)

گادامر این خصوصیتِ رخدادگونه فهم و الزام‌آور بودن آن را به نحوی مرجح و بدیع

1. Richard Palmer

2. Selbstbetroffenheit

3. Anwendung

4. Kommunikationsphilosophie

5. Wirkungsgeschichte

6. mit

در تجربه هنر از کار درمی‌آورد: او نشان می‌دهد که در تجربه هنر حقیقتی نصیب ما می‌شود که در هیچ مسیر دیگری قابل وصول نمی‌بود، زیرا این حقیقت ما را دگرگون می‌کند. گادامر در این زمینه ترجیحاً از خصوصیتِ مدیال^۱ فهم سخن می‌گوید. مقصود صیغه مدیال در زبان یونانی است که بین یک رخدادِ فعال و یک رخدادِ صرفاً منفعل، میانه را می‌گیرد. بنابراین، فهمی را که دیگر فعلِ خودقانون‌گذارِ سوپراکتیویته تلقی نمی‌شود نباید انفعال محض معنا کرد: فهمندگان تغییر می‌کنند و می‌توانند درباره آنچه بر آن‌ها رخ می‌دهد سخن بگویند و تبادل نظر کنند. زبان نیز «مدیال» درک می‌شود، یعنی به‌عنوان نوعی رخداد که موضوع و فهمندگان را به یک اندازه درگیر می‌کند. هرمنوتیکِ گادامر تلاشی است برای فهمیدنِ رخدادِ فهم و مجال دادن به این که رخداد رخداد باشد. بر خلاف هرمنوتیکِ متقدم هایدگر که ناظر به واقع‌بودگی است و به ازخودبیگانگی دازاین اعلان جنگ می‌دهد، و بر خلاف هرمنوتیکِ متأخر تاریخ متافیزیک او که همه چیز را منوط به یک سرآغاز جدید می‌سازد، می‌توان کارِ گادامر را نوعی پدیدارشناسیِ رخدادِ فهم توصیف کرد. لُبِّ نقدِ او هشدار در قبال تمامی صورت‌های تلقیِ رایج امروزی از فهم به‌منزله سیطره است، که بر اساس آن تازه زمانی تصور می‌کنیم موضوعی را فهمیده‌ایم که آن را در دست یا در صفحه نمایشگر در اختیار داریم. ما در فهم بیش از آن‌که فهمنده [یا گیرنده] باشیم فهمیده‌شده [یا گرفتار] هستیم. ما هرگز بر امر ذاتی، یعنی بر وجودمان، سیطره نخواهیم داشت.

هایدگر و گادامر در حالی که از افق‌ها و پس‌زمینه‌های متفاوتی برخاسته‌اند و دو مسیرِ هرمنوتیکی بسیار متفاوت را طی می‌کنند، سرانجام در خصوص امر ذاتی تلاقی می‌کنند. فلسفه آن‌ها در حالی که به‌نحو سقراطی در خصوص ازخودبیگانگی دازاین و این توهم که هر کاری شدنی است هشدار می‌دهد، آن چیزی را که به‌کلی از دسترس خارج است، یعنی این که ما هستیم و می‌فهمیم، یادآوری می‌کند.

۱. medial: برگرفته از صیغه مدیال در دستور زبان. صیغه مدیال یا میانه بر خلاف صیغه معلوم (aktiv) و مجهول (passiv)، حکایت از فعلی دارد که از جانب فاعل بر روی خود فاعل انجام می‌شود و متعدی به غیر نیست. این گونه افعال را در برخی زبان‌ها با ضمائر انعکاسی بیان می‌کنند، اما در زبان یونانی صیغه‌ای اختصاصی دارد. در این جا سخن بر سر فهمی است که در جریان فهمیدن چیزی، خود نیز درگیر و دگرگون می‌شود.

فصل یکم

هرمنوتیک و سنت خطابه

هرمنوتیک کلاسیک به منزله فن^۱ تفسیر در آغاز با تفسیر متون و تصاویر دینی سروکار داشت. این سخن هم در مورد تفسیر هاتف غیبی و هُمر در یونان و هم در مورد تفسیر کتاب مقدس در یهودیت ربانی (نزد فیلون^۲)، نزد آباء کلیسا (اوریگنس،^۳ آوگوستین) و در هرمنوتیک پروتستان متقدم (لوتر، ملانشتون، فلاکیوس^۴) صادق است. بنابراین، میدان اصلی فعالیت هرمنوتیک همان شرح^۵ به معنای عام کلمه است (exégesis) زبان یونانی؛ enarratio در زبان لاتینی، که در اصل یکی از اجزای خطابه کهن بود (۱۷). اما هرمنوتیک با شرح یکی نیست؛ بلکه بیش تر به قواعد فنی کاری می پردازد که بر عهده دارد. هرمنوتیک به عنوان علمی آلی^۶ در وهله نخست در تفسیر عبارات مبهم (ambigua) ظاهر شد. بعدها علوم دیگری که با تفسیر متونی سروکار داشتند که مرجعیتی نسبی پیدا کرده بودند، هرمنوتیک های مختص به خودشان را پروراندند. این امر از عصر رنسانس به این سو در مورد حقوق (hermeneutica juris) و فقه اللغه (hermeneutica profana) و در سده نوزدهم در مورد علم تاریخ صادق است. از آن جا که در نهایت تمامی علوم کاری تفسیری انجام می دهند، به ضرورت نوعی تأمل بنیادین

1. Kunst

2. Philo

3. Origenes

4. Luther, Melanchthon, Flacius

5. Exegese

6. Hilfswissenschaft

هرمنوتیکی وقوف فزاینده‌ای پیدا کردند. مثلاً، علاقه به هرمنوتیک در علم ادبی معاصر بسیار چشمگیر است. این اندیشه که تفسیر و فهم بنیان همه انواع علوم «تفسیری» اند، ديلتای را در اواخر سده نوزدهم به این فرضیه رهنمون شد که هرمنوتیک ممکن است کارکرد نوعی روش‌شناسی عام برای علوم انسانی را داشته باشد. او مجال داد که این ایده راهبر او باشد که یک روش هرمنوتیکی ممکن است به تثبیت جایگاه علمی این رشته یاری رساند، جایگاهی که بدون آن مورد تردید واقع می‌شد. حتی در جایی هم که آرمان ظاهراً علم‌گرایانه راجع به این روش را کنار گذاشته‌اند امروزه هرمنوتیک غالباً به عنوان تأمل‌بنیادین درباره علوم انسانی به کار می‌رود. هرمنوتیک تازه در سده بیستم چرخشی به سوی امر فلسفی و به این ترتیب چرخشی به سوی امر همه‌شمول^۱ کرد، یعنی هنگامی که فهم و تفسیر به مرتبه خصوصیات ذاتی انسان تاریخ‌مند ارتقا یافتند. درست است که نخستین نشانه‌های چنین چیزی را در فلسفه حیات^۲ ديلتای متأخر می‌یابیم، اما آن را در قوتی هم که نیچه به مفهوم تفسیر بخشید («هیچ امر واقعی وجود ندارد، بلکه هرچه هست صرفاً تفسیر است») می‌یابیم. (۱۸) اما، مفهوم هرمنوتیک تازه نزد هایدگر و گادامر به گونه‌ای آگاهانه به این معنا ارتقا یافت. در حالی که هرمنوتیک نزد هایدگر می‌بایست دال بر فلسفه‌ای باشد که مبنای اش را بر فهم انسان واقع‌بوده^۳ از خویش می‌نهد، گادامر نقطه عزیمت را علوم انسانی می‌گیرد تا تاریخ‌مندی و زبان‌مندی تجربه ما از جهان را آشکار سازد. حتی در جایی که گادامر نقش تعیین‌کننده ندارد، امروزه فلسفه‌های عام تفسیر تحت عنوان هرمنوتیک مطرح یا توصیف می‌شوند. برابر گرفتن هرمنوتیک با نوعی نسبت‌گرایی زبانی و تاریخی معین، اخیراً نیز در حول و حوش آنچه به پست‌مدرنیسم موسوم است (واتیمو، رورتی)^۴ و در گفت‌وگو با جریان فرانسوی واسازی^۵ مطرح است. (۱۹) به بیانی سلیبی: هر نظریه فلسفی که از امکان یک حقیقت فراتاریخی دفاع می‌کند، باید با هرمنوتیک همه‌شمول مواجه شود یا در قبال آن چهره خود را آشکار سازد.

1. das Universale
 2. Lebensphilosophie
 3. faktisch
 4. Vattimo, Rorty
 5. Dekonstruktion

به لحاظ موضوعی و تاریخی، روابط متعددی میان هرمنوتیک و خطابه وجود دارد، هرچند تا همین اواخر چنین روابطی فی‌نفسه کم‌تر مورد بحث قرار گرفته‌اند. این روابط در وهله نخست پایه در شباهت موضوع آن‌ها دارد. زیرا هر دوی آن‌ها با در میان گذاردن معنا سروکار دارند، به‌طوری که خطابه برای در میان گذاردن معنای قصدشده در پی لفظ متقاعدکننده است و هرمنوتیک از لفظ به معنای قصدشده باز می‌گردد. بنابراین، بجاست میان انتقال معنای خطابی و هرمنوتیکی فرق بگذاریم: در حالی که اولی روی به بیرون دارد، دومی، به‌عکس، از لفظ به محتوای «درونی» آن می‌رود، یا — برای احتراز از تنگ‌کردن دایره آن به نگرشی مبتنی بر اصالت روان‌شناسی — به جانب سخنی می‌رود که لفظ برای گفتن دارد (معنای محتوایی). در وهله دوم، این امر جلب نظر می‌کند که بعضی از قواعد هرمنوتیکی مستقیماً از خطابه وام گرفته شدند، از جمله آموزه عمودها^۱ و آنچه به دور هرمنوتیکی^۲ موسوم است، که بر اساس آن جزء را باید بر مبنای کل فهمید. در این میان، مهم‌ترین واسطه‌ها آوگوستین و ملانشتون بودند، که فن تفسیر را بر اساس الگوی آثار غنی‌تر مربوط به خطابه سامان بخشیدند. این وام‌گیری‌ها همچنین موهون این واقعیت‌اند که خطابه و هرمنوتیک به اصطلاحات ارسطویی و رساله‌هایی با همین نام باز می‌گردند — یعنی خطابه^۳ و کتاب‌العباره^۴ (که در زبان آلمانی غالباً به «هرمنوتیک» ترجمه می‌شود، هرچند این عنوان از خود ارسطو نیست)؛ این وام‌گیری‌ها در سیر تاریخ می‌بایست وسوسه برقراری تناظرهایی را میان این دو برانگیخته باشد. به‌علاوه، خطابه و هرمنوتیک باید نبرد مشابهی را در برابر مفهومی از علم در پیش بگیرند که یک‌جانبه است و جهت‌گیری‌اش را از روش اخذ می‌کند، ولو به دلایلی متفاوت (ایسوکراتس^۵ در برابر افلاطون‌گرایی، ویکو^۶ در برابر مکتب دکارتی، دیلتای در برابر پوزیتیویسم، هایدگر و لیپس^۷ در برابر سیطره منطق گزاره‌ها، گادامر در برابر پارادایم روش در علوم انسانی). به همین دلیل، آن‌ها تا به امروز در معرض اتهام‌های مشابهی

۱. Tropenlehre: در سنت منطق قدیم مبادی جدل را «مواضع» و مبادی خطابه را «عمود» می‌خواندند.

2. hermeneutische Zirkel

3. Rhetorikè

4. Peri hermeneías

5. Isokrates

6. Vico

7. Lipps

قرار می‌گیرند، یعنی گفته می‌شود به جای این‌که جهت‌گیری‌شان به جانبِ حقیقت باشد به جانبِ معنا و تأثیر است. چنان‌که مشهور است، این اتهام که متوجهِ خطابه است به افلاطون بازمی‌گردد. باید افزود که مجموعه آثار افلاطون هم که در آن اصطلاح *hermeneutiké* اول‌بار به میان آمده است از هرمنوتیک به این معنا نیز سخن می‌گوید (*Epinomis* 975c)، اثری که احتمالاً به‌قلم خود افلاطون نیست): هرمنوتیک می‌تواند چیزی را که مراد شده به‌دست آورد، اما نمی‌تواند مشخص کند که آیا آنچه مراد شده حقیقی است یا خیر. به‌علاوه، خطابه و هرمنوتیک باید تحولِ مشابهی را در فهم‌شان از خویش از سر می‌گذرانند. خطابه و هرمنوتیک در وهله نخست علوم قواعد فنی تلقی می‌شدند که گویی باید دستورالعمل‌هایی در اختیار ما بگذارند تا از این طریق به نتیجه‌ای (اقتناع یا فهم) دست پیدا کنیم. این علوم به‌طرز فزاینده‌ای از این‌که خود را به‌گونه‌ای محدود دستورالعمل تلقی کنند فاصله گرفتند. با این‌که آن‌ها به‌منزله علمی فنی هنوز به پاره‌ای وظایف نیاز دارند و به آن‌ها می‌پردازند، اما به‌طرز فزاینده‌ای خود را به لحاظ نظری تأملاتی درباره نحوه عملی^۱ می‌دانند که پیش‌تر اعمال شده و ادعای مشابهی درباره همه‌شمول بودن دارند. (۲۰) سرانجام می‌توان به فرایند تاریخی جایگزینی نامحسوسِ خطابه و هرمنوتیک اشاره کرد. خطابه‌شناسان برجسته حوالی سال ۱۷۵۰ از مرگ خطابه سخن می‌گویند (۲۱) تا از دست رفتن تدریجی اقتدار آن را در مقام علم و موضوع تعلیم از روشنگری به این سو وصف کنند. بلافاصله پس از این تنزل نسبی اقتدار خطابه، ارتقای هرمنوتیک به‌عنوان رشته‌ای که تا آن زمان به‌منزله علم آلی از بیرون چندان مورد توجه نبود رخ داد، آن‌چنان‌که گویی هرمنوتیک در مقاومت خود در برابر ادعای انحصاری بودن تفکر روشی، میراث خطابه را به نیابت از دانشی که برای بشر امکان‌پذیر است به عهده گرفته است. خود گادامر به این جایگزینی یا جانشینی [هرمنوتیک به جای خطابه] اشاره کرده است: «هرمنوتیک، که به جای این‌که خود را تابع "منطق" سازد، باید مطابق با سنت دیرینه‌تر خطابه جهت‌گیری می‌کرد که پیش‌تر [...] با آن به‌طرز تنگاتنگ گره خورده بود، [...] دوباره سرنخی را به‌دست

1. Praxis

۲. افزوده نویسنده. همچنین افزوده بعدی.

گرفت که در سده هجدهم گسسته شده بود). (۲۲) تازه بر پایه رونقِ پردامنه هرمنوتیکی که همه شمول شده بود مجالِ کشفِ دوباره اندیشه فراموش شده سرکوب شده از جانب عقلانیت عصرِ جدید و روزآمدبودنِ خطابه فراهم شد، گویی هرمنوتیک بدین ترتیب دینِ دیرینِ خویش را به خطابه ادا می کرد.

این که در عهدِ باستان هرمنوتیک به معنای فنِ تفسیر داشته ایم، به هیچ روی بدیهی نیست. مورخانِ نامداری در هرمنوتیک (از جمله دیلتای) تاریخ زایش هرمنوتیک را تازه در پروتستانسیسم اولیه می دانند. (۲۳) درست است که در سده هفدهم است که نزد ی. ک. دانهائوئر^۱ با شکل گیری واژه لاتینی *hermeneutica* مواجه می شویم، اما می توان دو ایستگاه را در عهدِ باستان برای تأملی مجدد درباره پیش تاریخ^۲ هرمنوتیک معلوم ساخت. (۲۴) ایستگاه نخست از سنخِ قدسی است و با وظیفه تفسیر تمثیلی اسطوره ها گره می خورد. ایستگاه دوم از سنخِ غیرِ قدسی است و با رساله کتاب العبارة ارسطو گره می خورد. اصطلاح *hermeneutiké* در معنای قدسی اش نخستین بار در مجموعه آثارِ افلاطون (*Epinomis* 975c, *Politikos* 260d) دیده می شود. نمی توان بی درنگ چیزی را که افلاطون از این کلمه می فهمد بازایی کرد، زیرا هرمنوتیک همواره در جریانِ نوعی احصاءِ علوم ظاهر می شود. اما در هر دو عبارت این کلمه در کنارِ *mantiké* یا فنِ غیب گویی ظاهر می شود. آیا این دو اصطلاح، آن گونه که غالباً تصور می شود، مترادف اند؟ به دشواری، زیرا افلاطون برای آن ها دو مفهوم کاملاً مجزا به کار برده است. با استناد به تیمایوس (۷۱-۷۲) به خوبی می توان رأیِ افلاطون درباره فنِ غیب گویی را معلوم کرد. در غیب گو نوعی جنون (*manía*) جای دارد، نوعی برون خویشی^۳ که مانع از آن می شود درباره معنای تجربه اش به روشنی برسد. بر اساس تیمایوس، وظیفه مُعَبِّر (prophètes) است که معنای تجربه جنون آمیز را تبیین کند. معبر نیز در مقام معناکننده آنچه در حالِ جنون دیده شده است، هرمنوت (hermeneutés) نامیده می شود. لذا این نتیجه گیری به ذهن متبادر می شود که *hermeneutiké* قرار است فنِ غیب گویی را تکمیل کند، بدین ترتیب که معنای امرِ تجربه شده را جست و جو می کند. بنابراین، کارکرد

1. J. C. Dannhauer

۲. Vorgeschichte: مقصود پیشینه ای است که مفهومی پیش از آغازِ تاریخ واقعی اش داشته است.

3. Außersichsein

هرمنوت و ساطت معناست. به همین دلیل است که افلاطون در ایون (534e) شاعران را با عنوان *hermeneútes tōn theōn*، مفسران خدایان، می‌نامد. این پیوند در همان عهد باستان به این منجر شده است که وظیفه و ساطت‌گرانه هرمنوت به نحو ریشه‌شناسانه با هرمس در مقام سفیر خدایان پیونده زده شود. هر قدر هم که این پیوند واضح و روشن به نظر رسد، امروزه این ریشه‌شناسی دارای پایه استوار تلقی نمی‌شود.

وظیفه و ساطت معنا، معنای «غیر قدسی‌تر» یا صرفاً زبانی هرمنوتیک را که به‌ویژه بر مفهوم *hermeneia* تکیه دارد مشروط می‌سازد. با این که *hermeneia* در کتاب‌العباره ارسطو نیامده است، ارسطو و افلاطون با این اصطلاح به منظور نامگذاری *Logos* = ملفوظ («گزاره») بسیار آشنا بودند. در این جا، همان‌طور که ارسطو در کتاب‌العباره (a416) بیان می‌کند، فرض بر این است که *hermeneia* چیزی غیر از به ظهور آوردن امری درونی، یعنی *pathémata* [انفعال] نفس، نیست. بر این اساس، *hermeneia* در زبان لاتینی یکسره *interpretatio* ترجمه می‌شود. بیان از آن حیث «تفسیر» است که می‌کوشد آنچه را اندیشیده شده است به لفظ برگرداند. البته در کتاب‌العباره^۱ سخن بر سر تفسیر به معنای امروزی آن نیست. با این حال، در می‌یابیم که وظیفه هر تفسیری باید این باشد که به‌سوی آنچه در پس کلمات یا همراه با کلمات (یا بیان‌ها) اندیشیده شده پیشروی کند. بدین ترتیب، فعالیت مفسرانه معکوس کردن جریان بیان [یا سخن گفتن] است، که از امر اندیشیده شده به‌سوی کلمه حرکت می‌کند. این واقعیت بنیادین را رواقیان با فرق گذاردن میان *logos proforikós* و *logos endiáthetos*، لوگوس درونی و لوگوس بیرونی، بارور کردند: در پس هر به ظهور آوردن زبانی باید معنای قصدشده را دوباره به ذهن بیاوریم.

بنابراین، شاید رواقیان نخستین کسانی (۲۵) بودند که تفسیری تمثیلی^۲ در خصوص سنت اسطوره‌ها مطرح ساختند که در این فاصله مایه ناخرسندی شده بود. اصطلاح *allegoría* در اصل از خطابه می‌آید و آن را فردی نحوی، هراکلیتوس مجعول^۳ (سده نخست پس از میلاد)، ابداع کرده است. او تمثیل را نوعی نحوه بیان^۴ خطابی تعریف

1. *De interpretatione*

2. *allegorisch*

3. *Pseudo-Herakleitos*

4. *Tropos*

کرد که امکان گفتن چیزی و همزمان اشاره کردن به چیزی دیگر را میسر می‌سازد. (۲۶) می‌توان با آنچه به‌نحو آشکار یا ملفوظ بیان شده چیزی را مراد کرد که در وهله نخست پنهان‌تر است. هنگامی که معنایی تحت‌اللفظی به‌نظر ناخرسندکننده می‌رسد، می‌توان معنایی تمثیلی را [در پس آن] حدس زد. در خصوص تفسیر تمثیلی سندی قدسی، چنین کاری حتی حکم نوعی قاعده را پیدا کرد: چون متنی که به آنچه الهی است یا مستقیماً الهام شده می‌پردازد ممکن نیست حاکی از سخنی مهمل باشد، لازم است مهمل‌گویی تحت‌اللفظی تمثیلی تفسیر شود. بنابراین، Allegorese [تفسیر تمثیلی] (بر خلاف تمثیل به‌عنوان نوعی شکل بیان^۱ خطابی) نام‌جریانی تفسیری است که از واژه ملفوظ به جانب چیزی حرکت می‌کند که پنهان است. رواقیان در این خصوص با لب عقلانی یا اخلاقی اسطوره سروکار داشتند. متشابهات^۲ را باید به‌نحو تمثیلی تفسیر کرد تا عقلانی‌بودن امر الهی حفظ شود.

نحوه عمل تمثیلی رواقیان بستر پرورش پرثمري را در کار فیلون اسکندرانی (حوالی ۲۵ تا ۴۰ میلادی) یافت، کسی که آن را بر مجموعه کتب مقدس یهود به کار بست. قصد فیلون نیز احتمالاً در وهله نخست تفسیر عقلانی متون عبرانی بود. اما او هنگامی که تلاش کرد در کتب مقدس آشکارگی رموز و اسرار باطنی را بیابد به‌شدت تحت تأثیر سنت رازورزانه یونانی قرار گرفت. بنابراین، تفسیر تمثیلی دیگر معطوف به هسته عقلانی متون ناخرسندکننده، آن‌گونه که نزد رواقیان دیده می‌شود، نبود، بلکه معطوف به معنایی بود که به اهل راز اختصاص داشت؛ معنایی که از فهم کوتاه‌نظرانه عامه فراتر می‌رفت. در این میان، این گرایش‌های رازورزانه موجب شدند که فیلون در سنت فلسطینی خودش متهم شود، به‌ویژه که تفسیر تمثیلی در جهت عکس تقدم تفسیر لفظی کتاب مقدس حرکت می‌کرد.

تفسیر تمثیلی فیلونی، به‌عکس، بر مسیحیت به‌طرز پایدارتری تأثیر گذاشت. زمینه این تأثیر را همان ظهور مسیح فراهم کرده بود. مسیح موضع دوگانه‌ای در قبال کتاب مقدس اتخاذ کرده بود، که در نتیجه کتاب مقدس نزد مسیحیان مبدل به «عهد عتیق» شد. از یک طرف، مسیح گاهی از الفاظ تورات فراتر رفته بود («سبت در خدمت مردم

1. Redefigur

2. zwielichtige Stellen

است، نه به عکس»، اما از طرف دیگر به سنت انبیاء تکیه و، به گواهی حواریان‌اش، این سنت را به خود منسوب کرده بود: «کتاب‌ها را زیر و رو کنید [...]، آن‌ها هستند که بر من شهادت می‌دهند» (یوحنا، ۵، ۳۹). در نهایت، عیسی به منزله تحقق انتظار مسیحایی بود که در عهد عتیق آمده بود. این‌که عیسی تحقق انتظار مسیحایی باشد، در سنت عبرانی به هیچ وجه بدیهی نبود. عیسی با نسبی کردن سخن تورات بیش‌تر کافر به نظر می‌رسید. با توجه به مرگ عیسی بر صلیب، سخن گفتن از تحقق مسیحایی کتاب مقدس در معنای لفظی نیز مقدور نبود. بنابراین، برای آن‌که رابطه با کتب مقدس حفظ و بخصوص تحقق مسیحایی قابل قبول شود، باید تفسیری تمثیلی به کمک کلید هرمنویتیکی، یعنی شخص عیسی، بر ساخته می‌شد. این تفسیر تمثیلی از عهد عتیق که به عیسی پیوند خورده است بعدها – و نخستین بار در سده نوزدهم – تیپولوژی^۲ نام گرفت. تیپولوژی عبارت از این بود که در عهد عتیق «پیش‌نشانه‌ها»^۳، یعنی اشکال اولیه‌ای از چهره مسیح را بیابیم که قبل از ظهور عیسی بدین شکل قابل شناخت نبودند: مثلاً، قربانی شدن اسحاق به دست ابراهیم باید پیش‌نشانه‌ای بر قربانی شدن مسیح به دست پدرش، و سه روزی که یونس در دل نهنگ گذراند پیش‌نشانه‌ای بر فاصله بین مرگ و عروج عیسی می‌بود. این نحوه خوانش تیپولوژیک کتاب مقدس، که گفته می‌شود خود عیسی آن را توصیه کرده است (یوحنا، ۵، ۳۹)، به فراخور روح زمانه آن ایام خود را «تمثیلی» نامید. نخستین کسی که در این خصوص از تمثیل سخن گفت خود پاولوس^۴ در نامه‌اش به قلاطیان (۴، ۲۱-۲۴)، بود. او در این نامه تفسیری «تیپولوژیک» از سرگذشت دو پسر ابراهیم مطرح کرد که از کنیز (هاجر) و همسر آزاد (سارا) بودند. پاولوس توضیح می‌دهد که این داستان به نحو تمثیلی (allegorúmena) بیان شده است. زیرا پسری که از کنیز زاده شد اورشلیم کنونی است که تحت نوعی بردگی، یعنی در بند شریعت [موسوی]، است. در مقابل، پسری که از همسر آزاد به دنیا آمد برده شریعت یا (برده گوشت) نیست، بلکه آزاد است، زیرا او وارث روح است. به این ترتیب، کل عهد عتیق مبدل به تمثیلی برای عهد جدید شد.

۱. افزوده نویسنده.

2. Typologie

3. Typoi

4. Paulus