

دکتر مهدی رهبری*

هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر و کثرت‌گرایی سیاسی

چکیده:

پرسش از رابطه میان هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر با جامعه باز و متکثر و یا نحوه ارتباط میان معرفت و قدرت پرسشی اساسی است. مقاله حاضر با هدف آزمون رابطه میان رویکرد هرمنوتیکی گادامر با قدرت سیاسی بر این فرض اساسی بنا شده که میان معرفت و قدرت در هر عصری پیوندی متقابل برقرار بوده که در ایجاد و بقای یکدیگر موثرند. همچنین در مقابل باور برخی متفکران و فلاسفه سیاسی همچون ریچارد رورتی که معتقدند از میان اشکال مختلف قدرت و نظام‌های سیاسی، پلورالیسم و دموکراسی تنها نظام سیاسی مطلوب محسوب گشته که در طول تاریخ کارآمدی آن به اثبات رسیده و از این رو به خاطر نتایج عملی آن که همانا چرخش مداوم قدرت و آزادی و تحقق بهتر عدالت است نیازمند توجه نظری و معرفتی نیز نمی‌باشد (رورتی، ۱۳۸۲)، این مقاله بالعکس درصدد آزمون این نظریه است که هیچ نظام سیاسی بدون پایه‌های معرفتی وجود نداشته و می‌بایست برای دموکراسی و کثرت‌گرایی نیز بنیان معرفتی مناسبی جستجو نمود.

واژگان کلیدی:

هرمنوتیک، معرفت، قدرت، هرمنوتیک فلسفی، کثرت‌گرایی، تفهیم، حقیقت، گفتگو، امتزاج افقها.

مقدمه

رابطه میان معرفت و قدرت، از ابتدا مورد توجه فلاسفه سیاسی قرار داشته است. درک و فهم انسان‌ها از محیط پیرامونی خویش همراه با تلاش آنان برای شناخت امور ناپیدای هستی و غلبه بر آن، امری نه کاملاً در اختیار آنان که مساله‌ای تحمیلی از سوی هستی بود. تا زمان سقراط که انسان مقهور هستی خوانده می‌شد و فلاسفه در صدد برشمردن ویژگی‌های هستی در اشکال مختلف آب و آتش و برآمدند، تا زمانی که انسان‌ها توسط افلاطون به عنوان سوژه شناسا در ارتباط با عالم مثل قرار گرفته‌اند و آن‌گاه در عصر مدرن به شکل سوژه شناسای خودمختار مطرح گردیده‌اند، تلاش فلاسفه صرف آن شد تا راهی برای رستگاری بشر در عالم هستی پیدا نماید؛ از این‌رو با طرح روش‌های مختلفی در صدد برآمدند تا بر این مشکل فائق آیند.

عرصه سیاست به عنوان عرصه فراگیر و جمعی، جزء نخستین توجهات انسان‌ها و فلاسفه بوده است که با شکل‌دهی مناسب آن می‌توان زندگانی بهتری را برای انسان‌ها در این هستی پر رمز و راز و تعیین‌کننده فراهم ساخت. برای همین از زمان افلاطون به بعد تلاش گردید تا سیاستی منطبق با شناخت درست از هستی یا دانایی شکل گیرد تا به این طریق سیاست را از هرگونه اشتباهی مبرا سازند؛ به دنبال آن مدل‌های مختلف حکومتداری از سوی فلاسفه سیاسی ارائه گردید تا سعادت بهتر انسان‌ها را تأمین نمایند.

بدین‌سان در دوران مختلف، نظام‌های معرفتی و نظام‌های سیاسی گوناگون در ارتباط با یکدیگر ظهور یافتند. به تدریج «شناخت و فهم انسانی»^(۱) به شکل «معرفت و دانش منسجم»^(۲) یا «نظام شناختی خاصی»^(۳) از طریق ارائه قواعد و روش‌های مشخص برای نیل به معنی و حقیقت هستی در آمد که در پیوند با سیاست، سبب شکل‌گیری نظام‌های سیاسی خاصی نیز گردید. همان مساله‌ای که افلاطون را بر آن داشت تا نظام معرفتی بسته و غایت محور خویش را در نقد به تشتت آراء و نادانی موجود در آتن که سبب مرگ استادش سقراط گردید، ارائه نماید. همچنین، قدرت نیز از آن‌رو که ماهیتاً میل به اعمال‌شان داشته و تداوم آن نیز تنها در گرو

چنین کار ویژه‌ای است (راسل، ۱۳۶۸، ص ۵۵)، خود با وجود آنکه با معرفتی خاص در پیوند بوده، معرفت‌ساز نیز هست و با انواع ابزارها به ساخت معرفتی خاص، و یا تنظیم و تزریق آن می‌پردازد. (Foucault, 1991: 21) نوع و نحوه ارتباط میان معرفت و قدرت، گفتمان حاکم و واقعیت جامعه «متکثر»^(۱) و غیرمتکثر را تشکیل می‌دهد که مدل‌های مختلف حکومتی از «اقتدارگرا»^(۲) و «توتالیترا»^(۳) تا «دموکراتیک»^(۴) را در بر می‌گیرد.

از این‌رو جامعه غیرمتکثر و بسته، جامعه‌ای است که در آن معرفتی خاص با قدرتی مشخص پیوند برقرار ساخته که از اقتدارگرا تا توتالیترا در بر می‌گیرد و ویژگی‌های آن شامل کلیت‌نگری، مرکزیت باوری، وحدت‌گرایی، برتری‌خواهی و سلطه محوری است که هیچ عرصه‌ای از عرصه‌های خصوصی و اجتماعی و سیاسی منفک از یکدیگر دانسته نشده، بلکه همواره به ویژه عرصه‌های خصوصی و عمومی، در معرض دست‌اندازی عرصه سیاسی است. (پوپر، ۱۳۷۴: ص ۳۵۶) در حالی که جامعه باز و متکثر، جامعه‌ای است مرکزیت زدایی شده که هریک از عرصه‌ها دارای کار ویژه خاص خود بوده و پیوند میان افراد و نهادها با یکدیگر از طریق «توافق» صورت می‌گیرد. (Habermas, 1970: 382) در جامعه غیرمتکثر، با فرض وجود حقیقتی ثابت و از پیش موجود، روش‌هایی خاص و واحد برای شناخت و باز تولید آن ارائه می‌گردد، که بدین طریق سایر دستگاه‌ها، نظریه‌ها و افراد به حاشیه رانده می‌شوند. به عبارت دیگر، در این جوامع فهم حقیقت و معنای نهایی، ممکن بوده و مهم‌تر اینکه روشمند و قاعده‌مند می‌باشد. بنابراین می‌توان به حقیقت و معنا بدون پیش‌داوری و مستقل از هرگونه داده‌های ذهنی دست یافت، به شرط آنکه چنین امری با روش و قواعدی خاص صورت پذیرد. در حالی که در جوامع متکثر، حقیقت تولیدی نه باز تولیدی، و متکثر نه واحد است که امکان دستیابی به آن نه با روشی مشخص، بلکه با شیوه‌های مختلف امکان‌پذیر است و اعمال قدرت از راه گفتگو، اجماع و توافق ممکن می‌شود. (سروش، ۱۳۷۹، صص ۳۰۱-۳۲۰)

حال با توجه به چنین تمایزی، مقاله حاضر، با محوریت «نحوه تأثیرگذاری معرفت بر

قدرت»، در پی پاسخگویی به این سؤال اصلی و اساسی است که «میان رویکرد هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر^(۱)، فیلسوف معاصر آلمانی، با جامعه باز و متکثر، چه نسبتی وجود دارد؟» مطابق با سؤال فوق، این نوشته بر مفروضه‌های زیر بنا شده است: ۱- «میان معرفت و قدرت، رابطه همبستگی و متقابل وجود دارد». ۲- «هرگونه قدرتی، جلوه معرفت خاص بوده و قدرتی مشخص، معرفتی مشخص به بار می‌آورد». ۳- «معرفت با بنا شدن بر حقیقت خاص در پی قدرت است. حقیقت بدون قدرت امکان حیات نداشته است». ۴- «معرفت و قدرت متأثر از وضعیت یا موقعیت زبانی اند» ۵- مفروضه اساسی دیگر آنکه قدرت دارای دو سر طیف است: «سلطه»^(۲) و «اجماع»^(۳) سلطه مبتنی بر وحدت، کلیت، مرکزیت و سرکوب است، در حالی که اجماع بر کثرت، توافق و گفتگو بنا شده است. در سلطه اساس بر ستیزش است و در اجماع می‌بایست بنا را بر توافق گذارد. ۶- همچنین «می‌بایست پایه‌های سلطه‌گری را در نظام‌های معرفتی (نظام‌هایی که وظیفه باز تولید، قاعده‌سازی و دفاع از حقیقت و معنایی خاص را برعهده دارند) جستجو نمود». نظام‌های معرفتی گوناگون که حقیقت تنها درون آنها معنا می‌گیرد، همواره در تمامی دوران کلاسیک و مدرن و در اشکال مختلف اسطوره‌ای، خرافی، فلسفی، علمی و ... خود بر وحدت، کلیت، غیریت و مرکزیت بنا شده‌اند که از طریق پیوند با قدرت، سازنده سلطه بوده‌اند. بدین سان بر اساس چنین استدلالی نظام‌های معرفتی کلاسیک و مدرن هرگز توانایی ایجاد نظام سیاسی مبتنی بر کثرت و فارغ از سلطه را نداشته و حتی اندیشه‌های منتقدانی چون پوپر و هابرماس نیز دارای توانایی کافی برای تأسیس جامعه متکثر نمی‌باشند. از این رو بر اساس استدلال حاضر، می‌توان ادعا نمود که «از میان رهیافت‌های گوناگون نظری، رویکرد هرمنوتیک فلسفی «هانس گئورگ گادامر»، توانایی بیشتری برای تأسیس جامعه متکثر، باز و مبتنی بر اجماع و توافق دارد.»

الف - معرفت و قدرت

تلاش برای تأسیس قدرت سیاسی بر مبنای نظام معرفتی، نخستین بار توسط افلاطون به درون فلسفه سیاسی راه یافت و از آن پس قدرت جهت کسب مقبولیت و مشروعیت بیشتر و پایداری بهتر، می‌بایست بر معرفتی خاص بنا شود. بنابراین معرفت قدرت‌ساز شده و برای دارندگان آن قدرت می‌آورد. (فلسفه حکیم حاکم و یا حاکم حکیم) (عنایت، ۱۳۷۷، صص ۴۶-۶۴) چنین ایده‌ای به اشکال مختلف تا زمان نیچه در فلسفه سیاسی مطرح بود ولی از آن پس با ظهور نیچه و آن‌گاه اندیشه‌های پسامدرنی، بررسی رابطه میان معرفت و قدرت نه به صورت تجویزی که به شکلی توصیفی ظهور نمود و به جای رابطه علت و معلولی، میان آنها رابطه همبستگی و متقابل برقرار گردید؛ به گونه‌ای که ادعا شد پیوند میان دانش / قدرت، گفتمان حاکم در هر عصری را تشکیل می‌دهد. (Ritzer, 1988: 315)

چنین شالوده فکری‌ای که هدف از آن دستیابی به معرفت یقینی، مرکزیت و یافتن اصل و منشاء هر چیزی است، ریشه در سنت تفکر متافیزیکی دارد که با ظهور ثنویت یونانی و جدایی عین و ذهن پدید می‌آید. افلاطون در نظریه مثل به دنبال نظام یقینی کامل، یکه و بسته‌ای بود که بر اساس آن بر کثرت و ناپایداری مبناها غلبه کند و به اصولی ثابت و یقینی دست یابد. متافیزیک افلاطون ظاهراً تلاشی برای دستیابی به حقیقت مطلق و یافتن تبیینی درباره معرفت راستین و موضوع آن بود، اما با این همه در واقع بر پایه تقاضای ثابت و وحدت شکل گرفت. (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۶۸۷) متافیزیک ارسطویی نیز خارج از سنت مقتدر افلاطون‌گرایی نیست، بلکه این سنت به فهم خاص از هستی و مفهوم ویژه‌ای از حقیقت مرکزیت می‌دهد. (برت، ۱۳۶۷: پیشگفتار، صص ۲۳-۲۴) بنیان چنین تفکری، بر فرض حضور یک معنای مرکزی، نهایی و مطلق برای مفاهیم و پدیده‌ها قرار دارد. پس از آن، در دوران سلطه کلیسا نیز چنین ثنویتی در شکل شهر زمینی و شهر خدا، و خیر و شر ادامه یافت که شرط رستگاری بشر در پیروی از حقیقت خاص و واحدی بوده که دستیابی به آن تنها با روش خاص و از قبل تعیین شده میسر است. (یاپکین و استرول، ۱۳۷۵: ۱۸۰-۲۷۹)

هایدگر ضمن توضیح چگونگی ظهور انسان به عنوان سوژه‌ای خاص در دوران مدرن و با

نقد سراسری متافیزیک «ذهنیت»، بنیادهای متافیزیکی خردباوری مدرن را آشکار می‌سازد. از نظر وی، متافیزیکی اندیشیدن سرآغاز انحراف در تفکر بوده است. او نشان می‌دهد که چگونه در روزگار مدرن با تبدیل شدن انسان به سوژه‌ای خاص، جهان به تصویر مبدل می‌شود. انسان در عصر جدید، خود را چون سوژه‌ای مستقل یافت که به طبیعت چونان ماده‌ای خام و منبع ذخیره شکل می‌دهد و آن را در اختیار می‌گیرد. اما نمی‌توان سوژه‌ای را که ابژه نباشد فرض نمود. انسان خود نیز تبدیل به ابژه می‌شود. برای حاکمیت، انسان به مواد خام و به موضوع انضباط، سلطه و تفوق تبدیل می‌شود. در عصر مدرن، با تفکیک میان عین و ذهن یا ابژه و سوژه، و امکان شناخت و فهم هستی و هرگونه متنی، زمینه‌های سلطه معرفتی فراهم می‌آید. (Heidegger, 1987, pp.75-93)

بدین‌سان در گفتمان‌های فوق، معرفت‌سازنده و متحد قدرت، زمینه‌ساز سلطه بوده که در شکل‌گیری نظام‌های سیاسی غیر متکثر سهم عمده‌ای داشته است. در این میان، اندیشمندان منتقدی چون کارل پوپر و یورگن هابرماس، با نقد مدرنیته، گرچه سعی وافری برای ایجاد جامعه فارغ از سلطه نموده‌اند، اما طرح آنان نیز برای ایجاد جامعه باز با کاستی‌های زیادی مواجه بوده است. پوپر با طرح جامعه باز، و هابرماس نیز با طرح حوزه عمومی و عقلانیت تفاهمی، چنین هدفی را در پیش گرفتند.

جامعه باز پوپر، جامعه‌ای است که هیچ مرجع فکری، سیاسی، اخلاقی و ... لغزش ناپذیری ندارد. هیچ مرجعی که غیرقابل انتقاد تلقی شود، وجود ندارد. همه افراد، نهادها، اندیشه‌ها، عملکردها و سیاست‌ها قابل نقد و بررسی عقلانی‌اند. هیچ فرد یا گروه و هیچ ایده و تفکری نمی‌تواند مدعی در اختیار داشتن حقیقت باشد. (پوپر، ۱۳۶۴، ص ۹۱۷) این همه متضمن نوعی تساهل و تحمل فکری و سیاسی است. فلسفه سیاسی پوپر و برنامه پژوهشی وی درباره جامعه باز، در حدود امکانات روش‌شناسی او شکل گرفته است. خردباوری انتقادی، با طرفداری از خطا‌پذیری مستمر، در روش و فلسفه علم، در قالب اصل ابطال‌پذیری و در اندیشه سیاسی در اعتقاد به مهندسی اجتماعی تدریجی و جامعه باز ظاهر می‌شود. (پوپر، ۱۳۸۰، صص ۴۴-۵۸) اما برخی مواضع پوپر در روش علم با مشکلاتی مواجه است. از آنجا که فلسفه سیاسی پوپر در

حدود امکانات روش‌شناسی او شکل گرفته، هرگونه نقد اساسی بر فلسفه علم او، موجب تزلزل برخی از جوانب تفکر سیاسی او - به ویژه جامعه باز - خواهد شد. خردباوری انتقادی هرچند برخلاف خردباوری کلاسیک، امکان رسیدن به معرفتی حقیقی را منتفی می‌داند، اما نهایتاً از میان امکانات متعدد و نامتعیین بشری، به یک وجه، مرکزیت می‌دهد. این وجه اگر برای فلسفه سنتی عقل نظری است، برای خردباوری انتقادی، علم انتقادی و علم تجربی است. (Ohear, 1960, p.75) در جامعه باز پوپر، همه چیز بر محور خردباوری انتقادی شکل می‌گیرد و هر آنچه غیر علمی و یا شبه علمی است، نادیده گرفته می‌شود. (بشیریه، ۱۳۷۶، صص ۷۴-۷۳) به نحوی اساسی، برنامه پژوهشی او در خصوص جامعه باز در برابر پرسش از تکثرگرایی بنیادینی که اساس معرفتی جامعه باز است، آسیب‌پذیر می‌نماید. پوپر، برداشت سطحی از عقلانیت مبتنی بر الگوی علم را به صورتی ناروا، به جانب نظریه سیاسی تعمیم می‌دهد؛ اما چنین مفهومی از عقلانیت، مستقیماً نمی‌تواند بنیادی برای سیاست یا مبنای مناسبی برای نظریه سیاسی و طرح جامعه باز فراهم آورد.

یورگن هابرماس نیز با طرح عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی، از یک سو انتقادات وارده بر مدرنیته را می‌پذیرد و از سوی دیگر به دنبال راهی است که مانع از خدشه‌دار شدن آن گردد. رسالتی که او از دهه هفتاد به این سو در مقابل اندیشمندان پسامدرن ایفا می‌نماید، همانند نقشی است که پوپر در مقابل نقدهای مارکسیستی و فاشیستی از مدرنیته و لیبرالیسم در دهه‌های سی و چهل ارائه می‌کرد. هر دوی آنها همچون پیامبرانی برای مدرنیته که با لیبرالیسم آمیخته شده و شناخته می‌شود، ظهور نمودند که رسالتشان، رهایی آن از خطر سقوط بود. هابرماس با پذیرش انتقادات وارده به مدرنیته و لیبرالیسم، این انتقادات را متوجه وجوه انحرافی مدرنیته و لیبرالیسم اولیه می‌داند که توسط بورژوازی و عقلانیت ابزاری، از مسیر صحیح خود منحرف گردید و هدف فلسفه او آگاهی از رسالت اصلی لیبرالیسم است که مبتنی بر خواسته‌های راستینی چون آزادی و عقلانیت ارتباطی و تفاهمی بوده است. (Pusey, 1987, pp.29-35) گرچه در حوزه عمومی هابرماس، از سلطه و خشونت خبری نیست و بر اجماع و توافق بنا گردیده است، اما دل‌بستگی او به لیبرالیسم و اعتقاد ضمنی او به اینکه این نظریه آزادی واقعی را فراهم خواهد

نمود، نشانه متکامل دانستن آن نسبت به سایر نظریه‌ها خواهد بود. پذیرش لیبرالیسم اولیه می‌تواند به منزله اعتقاد به حقیقتی یکه و عقلانی باشد. قید عقلانیت توسط هابرماس برای تفاهم نیز گویای چنین امری است. در حالی که در نقد اندیشه هابرماس باید گفت که هرگز نمی‌توان معیاری کلی برای عقلانیت برشمرد و آن را از امور غیرعقلانی متمایز ساخت. از سوی دیگر، بسیاری از باورها و اعتقادات خود را از دایره عقلانیت خارج دانسته و بر عناصر غیرعقلانی تأکید دارند. گفتگوی موردنظر هابرماس نیز تنها می‌تواند بر اساس عقلانیت صورت پذیرد که خود آن را عقلانیت ارتباطی و تفاهمی می‌نامد. در حالی که گفتگو می‌تواند میان همه عناصر عقلانی و غیرعقلانی صورت پذیرفته که قبل از آن می‌بایست به امکان وجود حقیقت نزد دیگری باور داشت. طرح عقلانیت ارتباطی و خواسته‌های راستین بشری که تنها امکان تحقق در حوزه عمومی را دارد توسط هابرماس با هدف رهایی و نجات مدرنیته و لیبرالیسم اولیه صورت می‌پذیرد که به سرکوب و حاشیه‌سازی عناصر به اصطلاح غیرمدرن و غیرعقلانی خواهد انجامید. از این‌روست که گادامر نتیجه سیاسی ناشی از اندیشه‌های هابرماس را به وجود آمدن روبوسیبری دیگر می‌داند. (Gadamer, 1988, pp.529-535)

در مجموع، گفتمان‌های حاکم در دوران کلاسیک و مدرن، بر اساس رابطه میان حقیقت و قدرت، و یا نظام‌های معرفتی، که وظیفه بازتولید و دفاع از حقیقت را بر عهده دارند، با قدرت بنا گردیده‌اند، که همگی مبتنی بر رابطه‌ای سلطه محور بوده‌اند. در این میان، در صدد ارائه و آزمون نظریه‌ای بوده‌ایم که بتوان از آن طریق، مبانی معرفتی کثرت‌گرایی را فراهم نمود و آن استفاده از رهیافت هرمنوتیک فلسفی اندیشمند معاصر آلمانی، هانس گئورگ گادامر، بوده است.

ب - هرمنوتیک کلاسیک

هرمنوتیک که علم تفسیر متون نیز خوانده می‌شود، در ابتدا ابزاری برای اندیشمندان و نحله‌ها و مذاهب مختلف برای نیل به نیت مؤلف و یا پدید آورنده متن بوده است. (Pannenberg, 1967, p.129) از دیدگاه این متفکران کلاسیک، چون شلایرماخر و دیلتای، متن دارای معنا است؛ معنای واحدی که قابل دستیابی است و می‌بایست روش‌هایی نیز برای نیل به

معنای متن ارائه نمود. کاربرد هرمنوتیک فوق در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سبب می‌شود که هستی را با همه زیرمجموعه آن یعنی جامعه، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، طبیعت و ... دارای معنا و نیت‌مند بدانیم. معنایی که واحد بوده و می‌توان با استفاده از روش و ابزارهای صحیح، به آن دست یافت. (Grondin, 1995, p.6) در این صورت، سخن گفتن از معناهای متکثر، مبهم، و یا دست نیافتنی و روش‌های مختلف بیهوده خواهد بود.

هرمنوتیک سنتی دارای کاربردهای اساسی در سایر علوم و همه نظام‌های معرفتی بوده است؛ همین به کارگیری آن بوده که نتایج مشابهی نیز به وجود آورده است. از این‌روست که هرمنوتیک سنتی یا روش‌شناسانه که در صدد ارائه روش خاصی برای کسب حقیقت، تفهم و تفسیر بوده است، با جامعه متکثر منافات دارد. چرا که همگی روش خویش را تنها روش ممکن و درست خوانده و آن را تنها راه دستیابی به حقیقت می‌پندارند و بدین طریق به نفی دیگر روش‌ها می‌پردازند. در حالی که روش، محدودکننده حقیقت، تفهم و تفسیر بوده، و هر روشی تنها یکی از وجوه هستی را آشکار می‌سازد. چنین شاخه هرمنوتیکی دارای پیوند با خردباوری مدرن است که همانند آن در صدد ارائه روش می‌باشد و زمینه‌ساز قدرت در شکل سلطه خواهد بود.

بعدها هرمنوتیک کلاسیک یا روشی، همراه با خردباوری مدرن و سوژه محور، در خصوص دستیابی به نیت مؤلف و معنای متن به زیر سؤال کشیده شد. اندیشمندانی چون کانت، فروید، نیچه، کیرکگارد، هوسرل و به ویژه هایدگر، از طریق توجه به خواست‌ها و پیش‌فرض‌ها و مسأله زبان در فرایند شکل‌دهی به سوژه، در ظهور هرمنوتیک فلسفی و به چالش طلبیدن هرمنوتیک سنتی، نقش اساسی ایفا نمودند. (Ormiston, 1990, pp. 59-61) گرچه می‌بایست مارتین هایدگر را به وجود آورنده هرمنوتیک هستی‌شناختی یا فلسفی دانست، اما سهم گادامر در تکمیل و تداوم این پروژه اساسی‌تر است و برخلاف هایدگر که عمده کار خویش را بر هستی‌شناسی قرار داده بود، گادامر تنها به هرمنوتیک توجه نمود. (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱)

ج - هرمنوتیک فلسفی

گزارش هرمنوتیکی از سیاست در واقع بازگوکننده این حقیقت است که انسان چگونه به تقویت و تأسیس امکانات مختلف در عالم سیاست می‌پردازد. اهمیت بیان و نقد هرمنوتیکی یک موضوع مربوط به ساحت سیاسی - اجتماعی در این است که آن، تکوین و رشد و نمو بنیادهای سیاسی انسان را بازگو کرده و بسط می‌دهد. بنابراین باید گفت که ارتباط میان هرمنوتیک و سیاست به پدیدارشناسی قدرت سیاسی بسیار نزدیک‌تر است تا پرداختن به مبانی تاریخی قدرت و آینده آن.

در نتیجه، بحث از امکان وجود یک تفسیر سیاسی مستلزم فرض امکان تفسیر محض آن است. با توجه به نظر ارسطو، امکان تفسیر به طور بنیادی شرط امکان شهر و شهروندی و وجود جامعه سیاسی به عنوان شأنی از شئون جامعه انسانی است.

این درست است که هر موجود سیاسی از زمان و جایگاه ویژه‌ای در تفسیر سیاسی و اجتماعی برخوردار است، بدین معنی که هر فرد انسانی، مفسر و گزارشگر نمونه‌ای از وضع و حال دوره تاریخی خویش و از جمله وضع و حال شهر^(۱) خویش است، اما در بررسی رابطه میان هرمنوتیک و سیاست، تحقیق درباره مجال و امکان تفسیر یک موضوع سیاسی همواره به اصل امکان تفسیر هرمنوتیک محض آن بازگشت دارد. تنها با اتکا به همین بازگشت‌پذیری است که علم تفسیر سیاسی می‌تواند از حیطه بحث درباره تعیینات جوامع و گروه‌های سیاسی مشخص فراتر رود. چه بسا از برآیند همین اصل تفسیری است که مؤسس هرمنوتیک فلسفی، هانس گئورگ گادامر، خود به تبعیت از جمهوری افلاطون، بیشتر چون یک فیلسوف سیاسی ظاهر می‌شود تا یک فیلسوف هرمنوتیک. او در سیر تکوینی اندیشه و در اوج پختگی فکری خود پایه‌های نظری هرمنوتیک محض را تشریح می‌کند.

پرسش از نسبت میان سیاست و هرمنوتیک فلسفی بسیار اساسی است. هرمنوتیک فلسفی همانند پرسش اصیل و بنیادی از وجود، مقدمات هرمنوتیک سیاسی را فراهم می‌کند. رابطه میان هرمنوتیک و امور سیاسی مبادی خود را در علم تفسیر محض جستجو می‌کند. با این حال،

تا زمانی که دانش هرمنوتیک بر مبنای اصالت مرجع هرمنوتیکی پی‌ریزی نگردد هیچ‌گاه یک تألیف واقعی بین این دو، صورت نخواهد گرفت؛ چه، راهی برای آشتی بین پرسش از هستی به معنای مطلق و پرسش از هستی موجود سیاسی^(۱) نیست مگر اینکه بنیاد هرمنوتیکی سیاست را بر هرمنوتیک فلسفی (یا محض) بنا نهیم و مرجع تفسیر سیاسی را با ارجاع به هستی متناسب آن به نحوی اصالت بخشیم. با این تأویل، مبدأ تفسیر سیاسی انسان، یعنی خاستگاه پرسش از هستی - در - شهر^(۲) با پرسش از هستی - در عالم در هم می‌آمیزد و چونان یک پرسش جلوه می‌کند. تنها به این طریق است که معمای متافیزیکی و تاریخی حکیم حاکم و حاکم حکیم، (اسطوره معروف مدینه فاضله افلاطونی)، به بهترین وجه گشوده می‌شود. (دیباچ، ۱۳۷۶، صص ۱-۱۶)

هانس گئورگ گادامر در کاوش گسترده فلسفی‌اش به بیان ماهیت فهم هرمنوتیکی، از طریق تحلیل نحوه تفسیر متن می‌پردازد. وی تلاش می‌کند اصولی عام برای فهم و شناخت بشر ارائه نماید که بدین وسیله می‌توان از رابطه میان معرفت و قدرت بر بنیان شناخت و حقیقتی خاص سؤال نمود. چرا که تنها با درک این نکته که فهم بشری دارای چه ویژگی‌های هستی‌شناسانه‌ای است، می‌توان از کثرت و نفی سلطه سخن گفت.

«هرمنوتیکی که من آن را فلسفی می‌خوانم، روش تازه‌ای در باب تفسیر یا تبیین نیست. اساساً این هرمنوتیک تنها در پی توصیف این نکته است که هرچا تفسیری موفق و متقاعدکننده حاصل می‌گردد، در واقع چه اتفاق افتاده است. هدف آن نیست که درباره مهارت فنی‌ای که باید در عمل فهم اعمال شود، نظریه پردازی گردد.» (Gadamer, 1988, p.111)

هرمنوتیک فلسفی گادامر در برابر دیدگاه فلسفی «تقلیل‌گرایانه‌ای» قرار می‌گیرد که می‌توان زمینه‌های آن را در متافیزیک کلاسیک و خردباوری مدرن مشاهده نمود. دیدگاه تقلیل‌گرا در تمامی اشکال خود - چه در قالب نظام سازی‌های انتزاعی تفکر سنتی و چه یکتانگاری علم مدرن - متضمن نوعی توتالیتاریسم معرفتی است و از اینجا با فرهنگ متصلب و جامعه بسته

نسبتی پیدا می‌کند. تقلیل‌گرایی به منزله ایمان به اصلی مرکزی، یکه و نهایی و باور به ایده «دانش مطلق» است؛ دانشی که قادر است با توسل به تقلیل، تکثر «دیدگاه‌ها» و چندگانگی تفسیرها را به وحدتی فروکاهد و به یک کل تبدیل کند. این در واقع همان چیزی است که مخالفت هرمنوتیک فلسفی را برمی‌انگیزد. (Madison, 2001)

از این رو جامعه متکثر که به صورت غیرقابل تقلیلی، کثرت‌گرا و چندمرکزی است، با هستی‌شناسی هرمنوتیکی گادامر، همچون فلسفه چندگانگی تقلیل‌ناپذیر چشم‌اندازها و آواها، بستگی پیدا می‌کند. مرکز‌دایی از حقیقت و تفسیر و همچنین آموزه هرمنوتیکی معطوف به گفتگو، خاستگاهی هرمنوتیکی برای جامعه متکثر فراهم می‌نماید. همچنین گادامر با پیش گرفتن برداشتی هایدگری از زبان، علاوه بر اینکه راهی را برای گذر از نسبی‌گرایی ذهنی‌گرا جستجو می‌کند، امکاناتی را نیز برای پیوند هرمنوتیک دیالکتیکی خود با عقلانیت معطوف به گفتگو و مفاهمه فراهم می‌سازد. (Alegandro, 1993)

۱- حقیقت و قدرت

برداشت سنتی و مرسوم از حقیقت، آن را وصف اندیشه و تصدیق و قضیه می‌داند. هر قضیه و تصدیق ممکن است برحق و صادق یا باطل و خطا باشد. در این زمینه سه نظریه تاکنون مطرح شده است: «مطابقت»^(۱)، «سازگاری»^(۲) و نظریه «پراگماتیسم»^(۳). (هر سه نظریه درباره «صدق» و «حقیقت» در این باره مشترکند که حقیقت و صدق، وصف قضیه است). (Rozenberg, 1988)

نظریه «مطابقت» که مشهورترین دیدگاه درباره «حقیقت» است، به دنبال دستیابی به بازنمایی حقیقتی یکه و نهایی است. حقیقت، در نهایت داور نهایی میان تفسیرهای مختلف است. معیاری نهایی است که تشخیص درست از نادرست را ممکن می‌سازد. افلاطون به توانایی فاهمه در شناخت حقیقت نهایی باور داشت. (هایدگر، ۱۳۷۶، ص ۵۱) این باور افلاطونی با فلسفه دکارت وارد روزگار مدرن شده و اساس خردباوری و علم باوری عصر مدرن قرار گرفت. علم مدرن به

قول نیچه تحمل ندارد که باور بنیادینش به حقیقت به زیر سؤال رود یا ذره‌ای خدشه بردارد. راست است که علم مدرن ما را از شر بسیاری از باورهای پیشاتجربی و جزمی نجات داده، اما خودش با قبول جزمی حقیقت، امری دیگر را به گونه‌ای پیشاتجربی، رها از هرگونه خردورزی و بحث و دلیل آوردن نقادانه، پذیرفته است. علم دامنه بحث در مورد تأویل‌پذیری را به نام «ضرورت عینی‌گرایی، و ضرورت رهایی از هر بحث و باور ارزشی»، بسته است. (احمدی، ۱۳۷۷: ص ۱۰۳) خردباوری مدرن با اعتقاد به حقیقت به عنوان غایتی قطعی و نهایی به این جزم متافیزیکی ایمان آورد که واقعیتی ثابت وجود دارد که تنها یک روش درست و حقیقی و یک بازنمایی صحیح می‌تواند برای آشکارکردن آن وجود داشته باشد. تنها یک شیوه صحیح برای بازنمایی حقیقی وجود دارد و آن شیوه «عقلانی» است. بنابراین باید شرایطی فراهم شود که تمامی انسان‌ها واقعیت را به شیوه عقلانی و با روش علمی ببینند و درک کنند. برای خردباوری مدرن در نهایت تنها یک گزاره می‌تواند توضیح صحیح از واقعیت باشد. علم مدرن بر آن است که برای کنترل، ساماندهی و سلطه بر جهان طبیعت باید آن را به گونه‌ای صحیح بازنمایی کنیم.

(Lehrer, 1990)

در مجموع تا پیش از قرن نوزدهم، تصویری که فلاسفه و حکما از مقوله حقیقت داشتند، تصویری مطلق، ثابت، و ایستا بود. به این معنا که بر اثر سلطه اندیشه و پارادایم منطقی و فلسفه ارسطو، همه چیز در قالب «این یا آن» خلاصه می‌شد. اما دست کم چهار تحول در فضای فکری مغرب زمین رخ نمود که محصول آنها، تغییر در تئوری حقیقت بود: ۱- مطالعات تاریخی؛ این نگرش که به طور مشخص از قرن ۱۸ شروع شد و تا امروز هم ادامه دارد، به عنصر تحول‌پذیری جمیع شاخه‌های معرفتی اذعان می‌نماید. در این نگرش، تحول، چیز اساسی و ذاتی در اندیشه بشر به شمار می‌آید نه فرعی، تبعی و ثانوی. ۲- تولد جامعه‌شناسی معرفت؛ در این شاخه از معرفت بشری، توجه به آن می‌شود که علاوه بر تحولات تاریخی دانایی، هر متفکری از یک موضع اجتماعی خاص و منظر جامعه‌شناختی ویژه به یک موضوع نظر می‌کند. هیچ اندیشمندی منفصل از جایگاه و بافت اجتماعی نیست و لذا مقتضیات اجتماعی، رنگ و بوی خود را به منظور دانایی او تحمیل می‌کند. نتیجه طبیعی این نگرش هم آن است که تلقی پویاتر و

سیال تری از حقیقت و معرفت می‌آفریند. (مانهایم، ۱۳۸۰، صص ۱۳۱-۱۲۲) ۳- توجه به محدودیت‌های زبان؛ ویتگنشتاین، از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان این امر گفته است که معنای هر واژه را از کاربرد آن باید دریافت. معنا همان کاربرد است. کاربرد هم در قالب مجموعه‌ای از شرایط فرهنگی و زبانی خاص به دست می‌آید. زبان امری بافتمند است. چارچوب‌های زبانی همواره خود را بر معنا تحمیل می‌کند. بنابراین معانی کلمات و جملات متکی بر محدودیت‌های زبان است. به این ترتیب معنا محدود می‌شود و این امر به نوبه خود به محدود شدن حقیقت خواهد انجامید. زبان حقیقت را محدود می‌کند و حقیقت هم متقابلاً زبان را محدود خواهد ساخت. نتیجه مستقیم این نگرش آن است که ما در مورد همه مفاهیم، از جمله مفاهیم دینی و سیاسی، به شدت احساس تنگنا می‌کنیم، و لذا شفافیت حقیقت، تنزل پیدا می‌کند. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰) ۴- تولد هرمنوتیک فلسفی؛ تکوین این علم، رویکرد جدیدی به حقیقت می‌طلبد. بنابر این رویکرد، ما همیشه در عالمی از تفاسیر به سر می‌بریم، چه وقتی که با متن سروکار داریم و چه وقتی که با هستی سروکار داریم. دریافت حقیقت، در عرصه متون و هستی، همیشه از منظر «تفسیر» امکان‌پذیر است. ما همیشه در جهانی از تفاسیرها به سر می‌بریم و خروج از این جهان تفسیرها ناممکن است. در این صورت، یافتن حقیقت به شکل عریان، ثابت و مطلق، یک خیال و سودای خام است. (اکرمی، ۱۳۸۱، ص ۸)

بحران بازنمایی و بی‌اعتبازی حقیقت به مثابه تناظر و همخوانی، زمینه لازم را برای برداشت هستی‌شناسانه از حقیقت چونان آشکارگی (التیا) فراهم ساخت. گادامر به تبع هایدگر، در مقابل سنت غالب در تفسیر «حقیقت» می‌ایستد و به جای اینکه آن را ویژگی قضیه یا اندیشه بداند، وصف «خود اشیا» می‌خواند. هایدگر در «وجه نظر افلاطون در باب حقیقت» با این نکته آغاز می‌کند که «وجه نظر یک متفکر آن چیزی است که در آثار وی ناگفته مانده است.» اما ناگفته مانده تفکر افلاطون چیست؟ هایدگر بر این باور است که آنچه در اندیشه افلاطون ناگفته می‌ماند چرخشی است در نظریه و تعریف حقیقت. به نظر او ماهیت این چرخش را با مراجعه به کتاب هفتم پولیتیا و بازناندیشی تمثیل غار می‌توان روشن ساخت. هایدگر خود ضمن چنین بازناندیشی نتیجه می‌گیرد که تفکر افلاطون بیانگر تغییر ذات و ماهیت حقیقت است. وجه نظر

افلاطون در باب حقیقت نشانه دگرگونی ذات حقیقت از ناپوشیدگی امر وجودی و آشکارگی به صحت مشاهده (نگریستن) است. به نظر هایدگر، تمثیل غار بر واقعه اشراف ایده بر التیا مبتنی است. این تمثیل تصویر آن چیزی است که افلاطون از آن در باب ایده خیر می‌گوید: «که آن خود ایده حاکم است، به این معنا که تضمین‌کننده ناپوشیدگی و کشف حجاب (در مورد امر نمایان شونده) و در عین حال سلب‌کننده امر ناپوشیده است». التیا به یوغ (پوشش) ایده در می‌آید. وقتی افلاطون می‌گوید که ایده سلطه‌گری است که ناپوشیدگی ممکن می‌سازد، او بر یک امر ناگفته اشارت دارد که ذات حقیقت بعداً نه چونان ذات ناپوشیدگی از غنای وجودی خود بسط می‌یابد بلکه در ذات ایده جا می‌یابد. ذات حقیقت، صفت ممیزه اساسی ناپوشیدگی را رها (فدا) می‌کند. (هایدگر، ۱۳۷۶، ص ۴۹) این‌گونه حقیقت در ذیل عالم ایده‌ها قرار گرفت. تنها راه رسیدن به حقیقت کسب آمادگی لازم برای مشاهده هستی حقیقی، که به عالم ایده‌ها تعلق داشت، اعلام گردید. افلاطون با تمثیل غار مفهوم حقیقت را بر مبنای ایدوس تفسیر کرد و به نظرگاه سوژه تحویل داده، به این ترتیب حقیقت، دیگر نه آشکارگی و انکشاف بلکه بازنمود ابژه نزد سوژه بود. بینش متافیزیکی، حقیقت را آن چیزی می‌داند که در علم الهی یا فاهمه انسانی وجود دارد. حقیقت دیگر نه آشکارگی (التیا) که مطابقت و همخوانی است.

هایدگر به بحث لغوی درباره واژه یونانی^(۱) می‌پردازد که در نزد یونانیان، قبل از افلاطون، حقیقت به معنای «آشکارگی»^(۲) و ناپنهانی بوده است. حرف R در یونانی حرف نفی است و Lethe به معنای پوشاندن و حجاب و پنهانی است. پس حقیقت به معنای برطرف شدن حجاب و آشکار شدن امور پنهان است. آنچه آشکار می‌شود و از پنهانی بیرون می‌آید، خود اشیاء و موضوعات هستند. از این رو حقیقت، وصف اندیشه‌ها و قضایا نیست، بلکه وصف خود اشیاء است زمانی که آشکار می‌شوند. پس هر «آشکارگی» حقیقتی را در بردارد و حقیقت با هستی پیوند می‌خورد و چیزی است که خودش را نشان می‌دهد. (Heidegger, 1988, p.259)

هایدگر برداشت خود از حقیقت را بر مبنای اندیشیدن^(۳) به مثابه باشیدن^(۴) (بودن و اقامت

گزیدن^(۱) و تجربه زیباشناسانه قرار داده است. (هایدگر، ۱۳۷۷، صص ۵۴-۸۳) او در هستی و زمان این مسأله را پیش می‌کشد که «نمی‌تواند حقیقت را در گزاره‌ها، یعنی در قضیه‌ها و تعریف‌ها بیابد، بلکه آن را به گونه‌ای دیگر می‌جوید، گونه‌ای که البته او در آن سوژه اندیشنده فاعل نخواهد بود. حقیقت در زبانی غیرگزاره‌ای و غیرمنطقی جای دارد و در این میان آشکار می‌شود. اینجا در واقع حاکم خود زبان است.» هایدگر در هنر و به ویژه در شعر امکاناتی را برای گذشت از مفهوم سنتی حقیقت و توضیح برداشت خود از آن مشاهده می‌کند. (احمدی، ۱۳۷۵، صص ۵۲۵) برای او نسبتی میان راز اثر بزرگ هنری و راز هستی وجود دارد. در اثر هنری، «رویداد» حقیقت در کار است. هایدگر هنر را در کار - نشاندن حقیقت می‌داند. حقیقت با وساطت کار (اثر هنری) فرا پیش می‌آید. «حقیقت خود را در کار (اثر هنری) سامان می‌دهد. تحقق ذات حقیقت جز به پیکار میان روشن سازی و پوشیده‌داری در تقابل عالم و زمین نیست. حقیقت سر آن دارد که در کار به عنوان همین پیکار عالم با زمین سامان یابد.» (هایدگر، ۱۳۷۹، صص ۴۴) حقیقت اثر هنری عالم را به نمایش می‌گذارد و زمین را فرا می‌آورد. اثر هنری ما را با عالمی مواجه می‌سازد و به اقامت در آن فرا می‌خواند. مقصود از زمین با توجه به استعاره باشیدن و اقامت گزیدن قابل درک است. حقیقت در نزاع عالم و زمین رخ می‌دهد. در اینجا حقیقت به معنای مطابقت و همخوانی گزاره‌ها با اشیاء نیست بلکه آشکارگی هستی است. هایدگر این نکته را روشن می‌کند که پایه مطابقت بر آشکارگی است و پیشاپیش، حقیقت به مثابه مطابقت و درستی بر اساس آن ممکن می‌شود. آشکارگی چونان یک رویداد، صفت موجودات یا چیزها و صفت گزاره‌ها و احکام نیست. همچنین آشکارگی (حقیقت) به «درستی» در برابر «خطا» دلالت نمی‌کند، بلکه اساساً ساختار رویداد حقیقت (آشکارگی) جمع میان ناپوشیدگی (حقیقت) و پوشیدگی (ناحقیقت) است. اما «تا وقتی که حقیقت را صرفاً شأن گزاره و حکم بدانیم و مادام که عین مدرک را که شناخت درست و حقیقی به راستای آن درست می‌آید، نه چون ناپوشیده (منکشف، مکشوف) ببینیم، حقیقت را جز درستی نمی‌توانیم دانست. مفاهیم انتقادی حقیقت، که از دکارت به بعد حقیقت را عبارت از یقین گرفته‌اند، در مقام بیان ماهیت حقیقت، چنانکه هایدگر تأکید دارد، از حد حقیقت به عنوان

درستی و مطابقت^(۱) فراتر نرفته‌اند.» (هرمن، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵)

هایدگر تفکر متافیزیکی و سوژه‌محور^(۲) را در راستای اعمال اراده استیلاگر می‌داند و تفکر رهایی‌بخش را معطوف به روشنی ظهور و هر چیز آن گونه که هست. این گونه تفکر، اندیشیدن - در - رهایی^(۳) است. اندیشیدن - در - رهایی به معنی رویکردی نسبت به چیزهاست که با اجتناب از پیش داوری و اعمال منش تهاجمی، چیزها را در آنچه هستند آزاد می‌گذارد. در این گونه اندیشیدن از منش استیلاجویانه در تأویل و تفسیرهای رایج احتراز می‌شود. هایدگر Gelassenheit را تفکر تأملی می‌نامد. این گونه تفکر از تعیین‌کنندگی اراده معطوف به قدرت فارغ است و به جای آن در معنای آنچه هست تأمل می‌کند. اندیشیدن - در - رهایی متضمن رو گشودن نسبت به آنچه در پیرامون ما «فی نفسه در حالت طبیعی خود هست» می‌باشد. Gelassenheit یعنی رها گذاشتن، یعنی امکان خود ماندن و نه غیر خود شدن. (منوچهری، ۱۳۸۱، ص ۱۴)

بدین ترتیب، خرد هرمنوتیک، حقیقت را به مثابه یقین بی‌چون و چرای آگاهی تلقی نمی‌کند. هستی‌شناسی هرمنوتیک در تقابل با «تبیین» اثباتی - علمی، که موردی را در سیطره قانون همگانی می‌گنجاند، به دنبال دستیابی به شناخت قطعی و یقینی و بداهت عینی نیست بلکه چیزی را مطرح می‌کند که به همراه هایدگر می‌توان آن را «بحث»^(۴) نامید. این یک «هم‌آبی» بی‌بنیاد است که به راستی چندین ویژگی تجربه زیباشناسانه را دارد. از دیدگاه هرمنوتیک هایدگر ویژگی بحث همچون بدیلی در برابر «الگوی حقیقت» متافیزیک هنگامی روشن‌تر خواهد شد که ما بیشتر درباره استعاره «باشیدن» بیندیشیم. ارائه صورت ملموسی از این استعاره با مثال باشیدن در یک کتابخانه، صرفاً کمک می‌کند تا مشخصه‌ای را برجسته کنیم که به هر روی در تمامی شکل‌های «باشیدن» مشترک است. ورود به کتابخانه در اینجا کنایه از ورود به چشم‌اندازی است که مهر یک سنت بر آن خورده است؛ چونان کتابخانه‌ای که انسان مدرن پسین در آن زندگی می‌کند و تجربه او از حقیقت در آن شکل می‌گیرد. در اینجا سنت به مثابه

1- Adequate

2- Cogito

3- Gelassenheit

4- Erörterung

«واسپردن»^(۱) مطرح است که همچون میراث فعال گذشته، در مقام یک امکان فهمیده می‌شود، و نه همچون طرح که به‌طور انعطاف‌ناپذیر تعیین شده و تعیین کننده است. آنچه حقیقت حقایق منفردی را می‌آفریند که در گزاره‌ها بیان می‌شوند ارجاع آنهاست به شرایط امکان، شرایطی که نمی‌توانند در گزاره‌ها بیان شوند. چنین شرایطی همچون شبکه پایان‌ناپذیری از ارجاع‌ها مطرح می‌شوند، شبکه‌ای که از آواهای چندگانه «واسپردن» و میراث (نه ضرورتاً میراث گذشته) ساخته شده است، آوایی که در زبانی که آن گزاره‌ها در آن بیان شده‌اند، پژواک می‌یابند. این آواها همچون چندگانگی تقلیل‌ناپذیری سخن می‌گویند که در برابر هرگونه تلاش برای سوق دادن آنها به یگانگی مقاومت می‌کنند. در اینجا ما با «افق» روبه‌رو هستیم که نمی‌تواند به یک واقعیت خام، امری حل‌ناشدنی، و دارای همان اقتدار آمرانه یک بن^(۲) متافیزیکی تقلیل یابد. چندگانگی آواها که حقیقت‌های یکه در برابر آنها اصالت می‌یابند، خود ساختاری نهایی نیست که به مثابه حقیقت، در مقام هستی به مثابه وحدت، گوهر^(۳) و اساس، عرضه شده باشد، بلکه خاستگاه است. (واتیمو، ۱۳۷۷، صص ۱۶۳-۱۶۹)

گادامر در پی هایدگر، حقیقت یا aletheia را آشکارگی هستی می‌خواند و بر نکته‌ای مهم تأکید می‌ورزد که معنای دیگری از این واژه نیز نزد یونانیان رایج بود: «فقدان پنهانکاری». معنایی که در واژه آلمانی unverhohlenheit جلوه می‌کند: به بیان آمدن آنچه می‌خواهد بیان شود.^(۴) گونه‌ای آزادی در بیان که هر شاعری با آن آشناست. این سان معنایی تازه از حقیقتی که در تفسیر ساخته می‌شود، پدید می‌آید. گادامر مثالی می‌زند: مهم نیست که آن پله‌های انباری که اسمردیا کف از آنها به پایین افتاده (و هر خواننده «برادران کارامازف» با آنها آشناست) به کدام پله‌های «واقعی» که داستایفسکی دیده بود همانند بودند. مهم این است که هر خواننده رمان خود آن پله‌ها را می‌سازد. حقیقت این «سازندگی» است، و نه آن نسبت اصل و بدل. (احمدی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۷)

بنابراین، «فهمیدن» ملازم با «حقیقت» است؛ یعنی هر جا واقعه فهم اتفاق افتد، «حقیقت»

هستی خاص آشکار شده است. گادامر میان فهم درست از نادرست فرق نمی‌گذارد، بلکه هر فهمی را «حقیقت» می‌پندارد؛ زیرا در هر فهمی چیزی آشکار شده است. «سنت، حقیقت خویش را در فهمیده شدن اظهار می‌دارد. در عمل فهمیدن ما به درون واقعه حقیقت افکنده می‌شویم.» (Gadamer, 1988: 490)

هرمنوتیک فلسفی گادامر در باب حقیقت، اهمیت اساسی برای جامعه متکثر و فارغ از سلطه دارد. چنین نسبتی را می‌توان در «آزادی تفاوت‌ها و عناصر محلی یعنی آزادی چیزی که می‌توان به طور کلی آن را گویش نامید و در آزادی صدا داشتن جستجو کرد.» (واتیمو، ۱۳۷۴، ص ۵۹) چرا که تنها در صورتی می‌توان به گونه‌ای جدی در طرفداری از کثرتی از فهم و کنش‌ها استدلال کرد که هیچ معنای از پیش موجودی به عنوان الگوی نهایی معرفت و کردار معرفی نشده باشد. ارزش برداشت هرمنوتیکی از حقیقت و اهمیت آن برای جامعه متکثر در این است که حقیقت را «فرایندی» تلقی می‌کند که در جریان تفهم و گفتگوی پیشرونده شکل می‌گیرد. حقیقت در فراشد پویایی کنش‌ها و گفتگوی متقابل و مداوم شکل می‌گیرد. چنین فراشدی هیچ غایت از پیش مشخصی را دنبال نمی‌کند و به هیچ نتیجه نهایی و قطعی هم نمی‌رسد. در جامعه متکثر، کثرتی از حقایق در جریان مباحثه عمومی و در گفتگو با مواریت فرهنگی ظاهر می‌شوند. در اینجا هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که حقیقت نزد اوست و حرف آخر را زده است. به بیان گادامر، «برای گفتگویی در حال پیشرفت و حرکت نمی‌توان خط پایانی قائل شد. تنها یک هرمنیوتیست ضعیف و کم‌مایه می‌تواند بیندیشد که حرف آخر را باید کشف کرد.» (Gadamer, 1990, p.579) حقیقت هر زمانی به طور متفاوت خود را می‌نمایاند؛ حقیقت زبانی است و معناهای متکثرتی می‌پذیرد. به طوری که ریچارد رورتی تصریح می‌کند: «حقیقت یافتنی نیست، بلکه ساختنی است.» (Rorty, 1989, p.3)

۲- تفهم و قدرت

برخلاف معرفت‌شناسی که در صدد شناخت معرفت درست از معرفت نادرست بوده و قواعدی نیز در این زمینه ارائه می‌نماید، رویکرد هرمنوتیک فلسفی هستی‌شناسی است و به

نحوه شکل‌گیری معرفت و عناصر دخیل در آن می‌پردازد که از این طریق شناخت انسان و فهم او امری اساسی جلوه‌گر می‌نماید و فهم انسانی به عنوان مبنای عمل او در کنار سایر قوای شناختی یعنی حس و عقل، ماهیتی هستی‌شناسانه می‌یابد. (هولاب، ۱۳۷۵، صص ۸۲-۸۳)

نحوه وقوع فهم و یا چگونگی شکل‌گیری شناخت در هرمنوتیک فلسفی گادامر دارای محوریت است. در جوامع بسته و سلطه‌گر، امکان تفهم و تفسیر مستقل از هرگونه پیش‌داوری وجود دارد. برای همین است که با انواع نظریه‌ها و نظام‌هایی مواجهیم که خود را با تجهیز روش، محقق فهم و تفسیر هستی و تاریخ می‌انگارند و معتقد به فهم درست‌تر و تفسیر مناسب‌ترند. در این جوامع، تفسیر ابزار تفهم است. جهت فهم بهتر، می‌بایست دست به تفسیر زد که نیازمند روش می‌باشیم. (Weldon, 1959, pp. 22-23) در حالی که برای گادامر برخلاف تفکر گذشته، تفهم عمل سوژه در رابطه با ابژه نیست تا از این طریق بتوان به فهم درست و نهایی دست یافت. همچنین روش نیز راه رسیدن به معنا و حقیقت نیست، و هرگز نمی‌توان با استفاده از روش به معنای متن دست یافت، بلکه روش محدودکننده معنا و حقیقت بوده و هر روشی معنا و حقیقت را از زاویه دید خود مورد بررسی قرار می‌دهد. (Gadamer, 1980, p. 512)

گادامر با نفی روش برای کسب معرفت و حقیقت، از رویکرد دیالکتیکی دفاع می‌کند. حقیقت و معنای متن از دید او، از طریق روش به دست نمی‌آید، بلکه از راه دیالکتیک خود را نمایان می‌سازد. رویکرد دیالکتیکی به حقیقت در برابر روش انگاشته می‌شود. در روش موضوع مورد پژوهش هدایت، نظارت و دستکاری می‌شود. در حالی که در دیالکتیک موضوع مورد مواجهه پرسشی طرح می‌کند که باید بدان پاسخ گفت، یعنی فرایند مستمر پرسش و پاسخ. محقق یا مفسر تنها می‌تواند بر اساس تعلق داشتن به آن موضوع پاسخ گوید. موقعیت هرمنوتیکی، دیگر موقعیت پرسشگر و موضوع پرسش نیست - با پرسشگری که روش‌هایی می‌سازد تا موضوع پرسش را در چنگ خود آورد - بلکه برعکس، پرسشگر به ناگاه خود را آن هستی‌ای می‌بیند که «امر واقع» از او پرسش می‌کند. برخلاف موضع مداخله‌گرانه روش، علم هرمنوتیک دیالکتیکی گشایشی را جستجو می‌کند که هستی شیء از او پرسش کند. گادامر نشان می‌دهد که گستره هرمنوتیک به دیالکتیک پرسش و پاسخ تعلق دارد. (Grondin, 1994, p. 116)

در واقع فهم معنای چیزی به نسبت آن به خود ما برمی‌گردد. در مواجهه با هستی دیگری به خویشتن خود متذکر می‌شویم و پاسخ سؤالات خودمان را می‌یابیم و افق وجود خود را گسترش می‌دهیم. این بنیاد علم هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر برخلاف هگل در خود آگاهی نیست، بلکه در هستی، در زبانی بودن هستی انسان در جهان و لذا در خصلت هستی شناختی رخداد زبانی است و دیالکتیکی میان افق شخص با افق سنت است. (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۸۳)

در هر حال گادامر سخن هرمنوتیک معاصر را از تاریخ آن و به ویژه از هرمنوتیک جدا نمود. چرا که او از همان نخستین سال‌های تدریس خود یعنی در سال‌های جنگ دوم جهانی، به این نتیجه رسیده است که هرمنوتیک، برخلاف برنامه فلسفی دکارت، هدف دسترسی به روش درست را پیش روی خود قرار نمی‌دهد. به نظر او به خاطر سلطه ریاضیات، علوم فیزیکی، و طبیعی بر فلسفه سده نوزدهم و در قلمرو بینش پوزیتیویستی بود که در فلسفه و علوم انسانی شاهد پیدایش هدف «دستیابی به روش درست» شده‌ایم. او این نکته را در کتاب مهم دیگرش یعنی «خرد در دوران علم» (۱۹۷۶) به تفصیل شرح می‌دهد. برداشت افراطی عصر روشنگری از خرد، علم، روش، و خواست اندیشه متافیزیکی مدرن برای دستیابی به یقین، هیچ یک در هرمنوتیک فلسفی گادامر جایی ندارند. از نظر وی دیگر نمی‌توان گفت که هرمنوتیک سخنی درباره روش دستیابی به دانایی عینی و حقیقت متون است، در حالی که برای شلایر ماخر و دیلتای چنین بوده است. هرمنوتیک گادامر به معنای جستجوی رشته‌ای از قاعده‌ها، قوانین و ملاک‌های عینی نیست، و نابسندگی هر قانون و قاعده‌ای را نمایان می‌سازد که این منش نوآورانه کار فکری اوست. (Gadmer, 1976, pp. 43-44)

هرمنوتیک فلسفی گادامر بر تأثیر پیش‌ساخت‌ها در فهم آدمی تأکید دارد و مشکل اساسی دانش علمی مدرن را غفلت از عناصر این پیش‌ساخت‌ها می‌داند؛ غفلتی که باعث کژفهمی انسان مدرن از خود و از جهانی که به دست خویش می‌سازد شده است. (منوچهری، مهر ۱۳۸۱، ص ۴۸)

«در مقابل کل تمدنمان که مبتنی بر علم جدید است، ما باید مکرراً بیرسیم

آیا چیزی حذف نشده است؟ آیا اینکه پیش‌فرض‌های دانستن و ساختن،

نیمی در تاریکی‌اند، باعث این نمی‌شود که دست‌هایی که این معرفت را به

کار می‌برند، ویرانگر باشد؟» (Ibid, p.9)

از نظر گادامر، پیش‌فهم‌ها همانا «پیش‌جهت‌گیری‌های باز بودن ما به جهان‌اند.» (Ibid, p.45) به طوری که هر تجربه‌ای در دل چنین شرایطی حاصل می‌شود. حتی می‌توان گفت، چندان که پیش‌فهم‌های ما بودنمان را می‌سازند، قضاوت‌هایمان مؤثر نیستند. این عناصر در تاریخمندی و موقعیت ما نهفته‌اند. (Ibid, p.15) تاریخمندی یعنی اینکه معرفت ما نسبت به خویش هرگز کامل نمی‌تواند باشد. آنچه از پیش به صورت تاریخی داده شده است، منشاء معرفت ما نسبت به خویش است. به اعتقاد گادامر، فهم تنها از لحاظ کردن تأثیر تاریخ مؤثر^(۱) ممکن می‌شود. از این منظر «گذشته منبعی بی‌پایان از معناست و نه یک ابژه منفصل برای شناخته شدن.» (Ibid, p.24) موقعیت‌مندی، به معنی بودن ما در جهانی است که از پیش داده شده است. عالم زندگی^(۲) ما مقدم بر ماست و ما هرگز از آنچه بودن ما را در این دنیای زندگی مقید می‌سازد، فارغ نمی‌باشیم. (Gadamer, 1988, p. 306)

از نظر گادامر تفهم همان تفسیر است. ذهنیت انسانی تفسیری است و همواره و در هر لحظه در حال تفسیر به سر می‌برد. هیچ داده خاصی در ذهن انسان وجود نداشته، بلکه ما همواره در حال تفسیر به سر می‌بریم و از افق ذهنی خود که زبانمند، تاریخمند و استعاری و موقعیت‌مند است، دست به تفسیر می‌زنیم. فهم متن از منظری تفسیری صورت می‌پذیرد و بدین وسیله هرگز نمی‌توان از فهمی واحد، بی‌طرف و مستقل سخن گفت؛ چرا که برحسب موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلف، ذهنیت‌های مختلفی شکل گرفته که در فهم متن مؤثر است. (Ibid: 131-132) از این طریق گادامر در مقابل تعبیر اول از مفهوم تفسیر می‌ایستد؛ تعبیری که اسیر و در بند متافیزیک حضور است و مانند لئوی اشتروس امیدوار است که مطالعه جوامع ابتدایی، سرچشمه‌ها و ریشه‌های گم شده آدمی را بدو نشان خواهد داد و ساخت ژرف و پنهان هستی بشری را آشکار خواهد کرد. او هنوز خواب این رویا را می‌بیند که سرانجام روزی راز بنیادین نظام یا حقیقت امور را کشف کند. دومین تعبیر از مفهوم تفسیر یعنی روایت خود گادامر، دیگر جستجوی رومانتیک یا نوستالژیک برای کشف بنیادها، و سرچشمه‌های تفکر نیست، بلکه با

تأیید این امر که چیزی بیش از تفسیر وجود ندارد و تفسیر نیز فقط یک بازی است، بیشتر خصلتی نیچه‌ای می‌یابد. (کوزنزهوی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۶) از این رو هرگونه فهمی، نوعی تفسیر است و عناصر متعددی چون پیش‌داوری‌ها، کاربردی بودن فهم، موقعیتمندی و تاریخمندی در شکل‌دهی آن نقش دارند. از این طریق، خرد هرمنوتیک در برابر الگوی مونیستی قرار می‌گیرد که بر اساس آن یک تفسیر از واقعیت، یک «گفتار» یا یک واژه چنان عرصه حقیقت فرض می‌شود. گادامر یکی دیگر از ویژگی‌های فهم و شناخت آدمی را استعاره‌مندی آن می‌داند. به این معنا که تفهم مانند استعاره معنای واقعی و اصلی خود را ندارد. تفهم و تفسیر همانند استعاره متضمن گزینش، تأکید، سرکوب و ساماندهی است. از این رو هیچ قدرتی نمی‌تواند مدعی فهم مستقل و حقیقی گردد، بلکه آن قدرت تنها بخشی از حقیقت را در اختیار دارد و تفسیرش از واقعیت و حقیقت در فرآیند طبیعی حذف و تأیید صورت می‌پذیرد. (وابنسهایمر، ۱۳۷۸، صص ۱۳۵-۱۰۳)

از نظر گادامر، زبان نیز شکل‌دهنده ساختار وجودی آدمی است. زبان شیوه بودن ما در جهان است. هستی یعنی زبانمندی. ما هستی‌ای خارج از زبان نداریم. زبان حقیقت وجود ماست. زبان تنها ابزاری برای تفهم و تفاهم نیست که به ما تعلق داشته باشد بلکه این ما هستیم که به ساخت زبان تعلق داریم و در آن مشارکت می‌جویم. «زبان شیوه وجود سنت است. زبان زندگی گذشته در زمان حال حاضر است. ما با زبان و با جهان، یکجا، رویارو می‌شویم؛ این دو به هم پیوسته‌اند. جهان همچون زبان ارتباط‌پذیر است و ما در آن زاده می‌شویم؛ و هیچ یک تازه نیستند.» (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۸۰)

برای گادامر زبان میانجی تجربه هرمنوتیکی است. در واقع امکان هر نوع تفهمی - از جمله تفهم بین الاشخاص - به شأن زبانمندی وجود آدمی و نسبتی که با زبان دارد و همچنین شأن خود هستی برمی‌گردد. همین سنخیت میان «وجود آدمی»، «زبان» و «هستی» است که شناخت را ممکن می‌کند. من و دیگری به واسطه مشارکت در سنتی که به‌ویژه، در زبان تجسم یافته امکان فهم همدیگر و هم‌سخنی و تفاهم با یکدیگر را پیدا می‌کنیم. «ما چون به درستی نظر کنیم زبان را حیطه کنش‌های متقابل افراد و حوزه تأثیرگذاری آنها بر یکدیگر و تأثیرپذیری آنها از همدیگر می‌یابیم.» (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲) به این ترتیب زبان همچون حوزه تفهم و تفاهم ظاهر

می‌شود. پس زبان ابزار رسیدن به فهم نیست. زبان گفتاری و نوشتاری، علائم و نشان‌هایی برای انتقال معانی و تفهم و تفاهم نیستند، بلکه از نظر گادامر، فاصله‌ای میان زبان و فهم وجود ندارد. ماهیت فهم زبانی است. زبان واسطه است که فهم در آن واقع می‌شود. همه فهم‌ها تفسیری اند و تفسیر در زبان جای گرفته است:

«زبان واسطه عامی است که فهم در آن واقع می‌شود. هر فهمی تفسیر و هر تفسیری در وساطت زبان جای گرفته است. زبانی که به موضوعات، این اجازه را می‌دهد که به کلمات درآیند و در عین حال زبان خود مفسر نیز باشند. زبانی بودن فهم، واقعیت آگاهی به لحاظ تاریخی اثر پذیرفته است. ارتباط جوهری میان زبان و فهم، نخست در این واقعیت قابل رؤیت است که گوهر سنت در وساطت زبان موجود است، به طوری که موضوع تفسیر ترجیحاً زبانی است.» (Ibid, p. 389)

«زبان صرفاً یکی از دارایی‌های انسان در دنیای ذهنی او نیست، بلکه این واقعیت که آدمی دنیایی دارد، متکی بر زبان است. این مطلب، روح واقعی کلام هامبولت است که می‌گفت: زبان‌ها جهان‌بینی‌ها هستند.» (Ibid, p. 443)

بنابراین از نظر گادامر، تجربه ما از جهان و ذهنیت ما نسبت به جهان زبانی است. ما نمی‌توانیم خویش را از قید زبان رها سازیم و دنیای زبانی خویش را همچون موضوع و ابژه بررسی کنیم. هرکسی زبان خود را دارد و این تکثر زبانی به تکثر فهم و شناخت می‌انجامد. (Taylor, 1985, p. 335)

با توجه به دخالت این عناصر، گادامر نتیجه می‌گیرد که یک پدیده حیات تام «مایی» را که ما همگی هستیم می‌سازد. بر این اساس، از این اصل که ما هرگز قادر نیستیم بیرون از سنت و زبان و تاریخ خویش بایستیم و قضاوتی نسبت به آن داشته باشیم، گریزی نیست. گذشته جزئی از ماست و ما محصول تأثیر عوامل زبان، زمان و موقعیت هستیم. تنها با تلاش برای فهم خویش در رابطه با این عوامل است که می‌توانیم از تعیین‌کنندگی آنها رها شویم. اما به گفته گادامر،

مشکل اصلی بیگانگی است که دچار آنیم، بیگانه شدن نسبت به چیزی است که ما را ساخته و می‌سازد. آنچه در تاریخ و در زبان ما را می‌سازد، سنت^(۱) و پیش‌داوری^(۲) است. اما این دو به‌سان غریبه‌ای^(۳) شده‌اند که ما در خود آگاهمان و قعی به آنها نمی‌گذاریم و این متتهای از خود بیگانگی ماست. این همان معضل فهم علمی مدرن است، و همین جاست که ویژگی ظهور «مسأله هرمنوتیکی» رخ می‌نماید:

«چیزی در دوردست باید به قرابت آورده شود، بیگانگی باید رفع شود، پلی ساخته شود بین وقتی (once) و اکنون ... هرمنوتیک به عنوان ایستاری کلی در برابر جهان در عصر مدرن به خود آمده است و از فاصله زمانی که ما را از گذشته دور جدا کرده، آگاه شده است، و از نسبیت عوالم زندگی سنت‌های گوناگون آگاه شده است.» (Gadamer, 1976, xxi)

مرکززدایی از تفهم و تفسیر حقیقت و واقعیت، خاستگاهی هرمنوتیکی برای جامعه متکثر فراهم می‌آورد. معنای یک متن چه نوشتاری و چه غیرنوشتاری یا جهان طبیعی چونان متنی عظیم و ... به نحوی که امبرتواکو تأکید می‌کند نه به نیت مؤلف و آفریننده آن و نه به نیت خواننده بلکه به «نیت متن» مربوط می‌شود. (اکو، ۱۳۷۷: ۲۷۱-۲۷۰) متن عالمی گشوده است که امکانات متعددی را پیش روی ما قرار می‌دهد. متن بیان چیزی تک معنا نیست، بنابراین در مواجهه با متن ارتباط‌های درونی متعددی برای ما آشکار می‌شود و با کثرتی از معناها و تفسیرها روبه‌رو می‌شویم. (Laslett, 1964, p. 8) تفهم تنها در قالب یک بازی زبانی امکان‌پذیر است. (لاکوست، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲) بنابراین هرگز نمی‌توان از هیچ فهم و تفسیر نهایی، کامل و تمام شده سخن گفت. فهم و تفسیر از آنجا که در چهارچوب یک صورت زندگی خاص صورت می‌گیرد و به یک بازی زبانی تعلق دارد، ماهیتاً دارای ساختار دوری، بی‌انتهای و تاریخمند است. (Nehamas, 1996, pp. 458-460)

۳- گفتگو و قدرت

گادامر در مباحثه با پل ریکور، چنین می‌گوید:

«برای من الگوی پیشاپیش شناخته شده همواره مکالمه بوده است. افلاطون حق داشت که می‌گفت اندیشه در بهترین حالت مکالمه‌ای است با خویشتن. اما در یک مکالمه «راستین»، همچون مکالمه‌هایی که او نوشت، نکته اصلی که باید یافته شود این است که سوزهای وجود ندارد که محتوای ابژکتیو گزاره‌ای را بیان و تثبیت کند، و بعد این فکر ثابت و دگرگونی‌ناپذیر را به عنوان اصل مسأله طرح کند. برعکس، آنچه هست، رابطه‌ای متقابل میان دو نفر است، تا آنجا که هریک، خود را پیش دیگری افشاء نماید، با این انتظار که هریک به روش خاص خود بکوشد تا نقطه‌ای مشترک میان خویشتن و مخاطب بیابد. اما اگر هیچ نقطه مشترک پیدا نکنیم، آنگاه به مسأله اصلی یکدیگر نخواهیم پرداخت.»

گادامر در ادامه فرایند مکالمه می‌گوید:

«مکالمه الگوی خوبی است برای فراشد چیره شدن بر ساختار دو موضع مخالف. یافتن زبانی مشترک به معنای افزودن درسنامه جدیدی به درسنامه‌های علمی و فکری موجود نیست، بل سهیم شدن در کنش اجتماعی است. این نتیجه‌ای مفید است، کشف اینکه فراشد مکالمه، و هر آنچه در فعلیت آشکار آن سهم دارد، در کوششی پی‌گیر برای از میان بردن هر شکل از خودبیگانگی، و نزدیک کردن افراد جای دارد، تا آنجا که هیچ کس محکم در آنجا که آغاز کرده نماند، بل با آنچه دیگری است، یکی شود. هر دو شرکت‌کننده در مکالمه‌ای اصیل دگرگون می‌شوند، حرکت می‌کنند و سرانجام زمینه‌ای ولو اندک برای همبستگی می‌یابند.»

سپس گادامر برای اختلاف تفسیرها، راه‌حل ارائه می‌دهد:

«به این معنا من می‌پندارم که حتی اختلاف تفاسیر نیز راه‌حلی دارد. زیرا

نقادی ایدئولوژی‌ها، روانکاوی، و هر شکل رادیکال نقادی در این فراشد
بنیادین زندگی اجتماعی باز ادغام می‌شود، یا باید باز ادغام شود. این راه را
من (به روشی که خود رضایت بخش می‌یابم) هرمنوتیکی می‌خوانم.»
(Bruzina, 1982)

تفکر گادامر در باب گفتگو میان اشخاص، برآمده از منطق گفتگویی وی در خصوص فهم
متون است. از دید او تفهم برآمده از تلفیق افق فکری متن و مفسر است. در جریان فهم، مکالمه
میان دو افق روی می‌دهد. مکالمه، خواندن و تفسیر بیانگر «تنش مداوم میان دو زمانه» هستند؛
و به این اعتبار از توصیف و تأویل که در هرمنوتیک کلاسیک مطرح می‌شود، متمایزند.
پرسش‌های کهن، یکسر از میان نمی‌روند تا به جایشان پرسش‌های تازه قرار گیرند، بلکه آنها در
مکالمه با یکدیگر قرار می‌گیرند و هر دو دسته در افق دلالت‌های معنایی امروز معنا
می‌یابند. (Blumenberg, 1986, pp. 16-17)

از دید گادامر در این مکالمه مفاهیمی مطلق چون روش و حقیقت (و علم) جای ندارند.
مکالمه میان افق معنایی متن و افق معنایی خواننده یا مفسر، به معنای درهم شدن این دو افق یا
«زمانه نگارش متن و زمان حاضر» است که در لحظه خواندن و تفسیر، گریزی از این ادغام وجود
ندارد. افق امروز ایستا و ثابت نیست، «بلکه افقی است گشوده و دگرگونی‌پذیر، که با ما حرکت
می‌کند؛ همان‌طور که ما با آن دگرگون می‌شویم.» (Gadmer, 1988, p. 288)

«هر مواجهه‌ای با سنت که در درون آگاهی تاریخی روی می‌دهد متضمن
تجربه تنشی است که میان متن و زمان حال وجود دارد. رسالت هرمنوتیک
این نیست که با اقدام به جذب و همگون سازی خام دستانه‌ای این دو تنش
را کتمان کند، بلکه رسالت آن این است که این تنش را آگاهانه آشکار سازد.
این امر نشان می‌دهد که چرا فرافکندن افقی تاریخی که متفاوت با افق زمان
حال است بخشی از رویکرد هرمنوتیکی است. آگاهی تاریخی از غیریت
خویش آگاه است و، بنابراین، افق گذشته را در پیش زمینه افق خود قرار
می‌دهد.» (Ibid, p.306)

«آگاهی تاریخی همان‌طور که سعی داریم نشان دهیم، خود صرفاً چیزی است که با سنت مستمر تلفیق می‌شود، و بنابراین، بی‌درنگ آنچه را خود در پیش زمینه قرار داده است از نو تلفیق می‌کند تا اینکه در یگانگی افق تاریخی که بدین نحو حاصل می‌کند بار دیگر با خودش یکی شود.» (Ibid, p.306)

در هرمنوتیک مدرن افق به معنای امکان وجودی دانسته‌ها و میزان کنونی دلالت‌هاست. در واقع همواره امکان گسترش دارد، اما این پیش روی دگرگونی در چشم‌اندازها، و گشایش افقی تازه را، موجب می‌شود. به گمان گادامر تفاوت افق‌ها نمی‌تواند و نباید مانع از مکالمه و تلاش برای تفاهم شود. کاملاً برعکس ذات تفاوت نمایشگر ضرورت و فعلیت مکالمه فرهنگی است، هرچه هم که گفتگو دشوار باشد، باز هم ناممکن نیست. این سان تاریخ فرهنگ انسانی، در بسیاری موارد بی‌آنکه افراد خود بدانند، مکالمه‌ای طولانی، و در مجموع مثبت بوده است. از اینجا اهمیت مفهوم مکالمه و گفتگو دانسته می‌شود که ضابطه‌ای است بر پی‌رفتگی اندیشه. (احمدی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۰)

بدین ترتیب، گادامر را می‌بایست به راستی متفکر هم‌زبانی و گفتگو خواند. او به تأکید، تفسیر را «کنشی در گستره منطق مکالمه» می‌داند، «هم مکالمه مخاطب با متن، هم مکالمه مخاطب‌ها با یکدیگر و هم مکالمه افق‌های متفاوت دلالت‌های معنایی. رسالت هرمنوتیک برای او رسیدن به هم‌زبانی (امتزاج افق‌ها)^(۱) است. گادامر به پیروی از هایدگر معتقد است که حقیقت بشر هم‌زبانی است یا لاقلاً نسبت حقیقی میان افراد آدمی با هم‌زبانی برقرار می‌شود. در هم‌زبانی برقراری نسبت حقیقی با گذشته و حال ممکن می‌شود و در زمان حال از زبان گذشته به حقایق درباره خود پی می‌برد.» (داوری، ص ۵۵) به این ترتیب، می‌توان گفت انسان چیزی جز گفتگو نیست. حقیقت وجود آدمی در جریان گفتگو و با قرار گرفتن در برابر خطاب و تأثیر تدریجی تاریخ و موارث فرهنگی شکل می‌گیرد. حقیقت انسان تفاهم است. انسان در جریان گفتگو و تفکر به تدریج ساخته می‌شود.

منطق گفتگو به ما امکان می‌دهد که شکل‌های گوناگون انطباق را با هم مقایسه کنیم. یعنی آنها را به گفتگویی با هم واداریم که استوار باشد بر تلاش برای دانایی بیشتر. به نظر گادامر، گفتگو آن‌گاه پیش می‌رود که دو یا چند طرف درگیر در آن زبانی مشترک داشته باشند. میان آدم پرخاشگری که اهدافش یا اعتقاداتش به او حکم به کاربرد خشونت می‌دهند و آن کس که در پی کشف واقعیت است، مکالمه اگر ناممکن نباشد، نتیجه‌ای هم به بار نمی‌آورد. (رورتی، ۱۳۸۱، ص ۶) چرا که طرفین گفتگو می‌بایست به ایجاد فضایی برای پیشرفت گفتگو مبادرت کنند. به عبارت دیگر، مخاطبان نسبت به پیشرفت در گفتگو باید اطمینان داشته باشند. (اندرسون، ۱۳۸۱، ص ۶۰)

همچنین از نظر گادامر، هم زبانی، گفتگو و تفاهم زمانی ممکن است که طرفین گفتگو خود را در برابر موضوع گفتگو یا خطاب متن محو سازند. آنچه موجب ارتباط ما با یکدیگر و ظهور افق مشترک می‌شود، موضوعی است که طرفین مکالمه بدون آنکه آن را متعلق به خود بدانند در آن مشارکت می‌کنند. آنچه موجب می‌شود خوانندگان یک متن با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، موضوع متن است که دیگر نه به نیت مؤلف و نه به تفسیر خواننده تعلق ندارد. آنچه موجب پیدایش افق مشترک و امتزاج افق‌ها می‌شود این است که زبان میان مخاطب و متن و بین خواننده‌ها و تفسیرها و افق‌های متفاوت دلالت‌های معنایی میانجی‌گری می‌کند.

چنین گفتگویی از نظر گادامر، در جهت مشارکت در موضوع مورد بحث و فهم دیدگاه دیگری صورت می‌گیرد و نه شناخت قصد و نیت و شخصیت دیگری. گادامر می‌نویسد:

«فرایند رسوخ به شخص دیگر، آن‌گاه که با نیت شناخت دیگری و نه

سنجش عینی گفته‌های او باشد، در عدم صداقت پرسش‌هایی که در جریان

گفتگو مطرح می‌شوند، نشان داده می‌شود.» (گادامر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۵)

دیدگاه هرمنوتیکی گادامر با گذشت از جزم نیت مؤلف و فاعلیت فاعل شناسایی، از چنین انحرافی در جریان گفتگو به دور می‌ماند: نکته مهم‌تر اینکه، باید دو سوی گفتگو با یکدیگر برابر باشند و در بهترین حالت بپذیرند که حق به طور کامل با خود آنها نیست و بخشی از حقیقت در اختیار «طرف مقابل» است. ویژگی واقعی هر گفتگویی این است که در جریان آن به دیدگاه دیگری ارزش نهمیم و آن را یکسره خالی از حقیقت نشماریم و تنها با لحاظ عدم وجود حقیقت

مطلق نزد کسی و عدم تفسیر واحد و درست و منحصر به فرد، می توان به گفتگو پرداخت. ابقان راه گفتگو را می بندد، و آن را بی ارزش نشان می دهد. اگر مطمئن باشیم که حق با ماست، دیگر چه جای مکالمه با کسی دیگر باقی است. در این حالت ما تبدیل به مبلغ نظر خود می شویم، و اگر دیگری حرف ما را نپذیرد چه بسا اقدام به خشونت را هم مجاز خواهیم دانست. مکالمه با اندیشه انتقادی و با تردید خویشاوند است، و در عین حال از ضرورت کنش اجتماعی که دست کم در مدرنیته شرط رهایی است، دور نمی افتد. مکالمه الگوی خوبی است برای فراشد چیره شدن بر ساختار دو موضع مخالف. (ریکور، ۱۳۷۳، صص ۱۲۰-۱۱۹)

در اینجا تقسیم بندی برندا دروین و دیوید جی. شافر از گفتگو می تواند مفید باشد. نویسندگان یاد شده قائل به دو نوع گفتگو می باشند: «گفتگوی خطابی»^(۱) و «گفتگوی نمایندگی»^(۲). کانون رهیافت نخست که گفتگو را بیشتر به عنوان ابزاری برای هدف مطرح می کند، مفهوم اساساً یکتانگر در باب حقیقت است و بر این اساس، هدف گفتگو ترغیب طرف ناآگاه و ناآشنا به قبول صحت مسائل و مباحث است. در مقابل، هدف گفتگو به مثابه نمایندگی که گفتگو را به عنوان فی نفسه می نگرد، وارد کردن سخنان همه طرف های مربوطه به درون گفتگو است، زیرا بر این باور است که حقیقتی واحد که بتواند بر زندگی جمعی حکمفرما باشد، وجود ندارد و طرح های گوناگون باید مواضع خود را مطرح کنند و به طور دسته جمعی به مذاکره بپردازند و در پی کسب اجماع و توافق باشند. (Dervin and Schaefer, 2001: 29-30)

برای گادامر، از این طریق، حقیقت از راه گفتگو دست یافتنی است. (ابادری، ۱۳۸۱، ص ۲۴) نتیجه ای که به دست می آید این است که در میان نگرش ها و تفسیرها، هیچ یک بر دیگری برتری ندارند، زیرا هیچ چشم انداز برتر و ممتازی وجود ندارد که تفسیر نهایی را بیان کند. از این رو ملاک قطعی و بی بروبرگردی هم در ما نیست تا داوری میان تفسیرها را قطعی کند. ما بر اساس ملاک هایی موقت، به عنوان مثال توجه به زمینه، ژانرهای بیان و اثر و غیره، می توانیم پایگاهی میان تفسیرها بسازیم، اما باید به سرشت نسبی و موقتی این پایگاه اعتراف کنیم. در فراشد داوری متنی یا سندی از تاریخ گذشته نیز با همین محدودیت نسبی نگرانه روبه رو هستیم.

روشن است که برای ما امروز هیچ دوران تاریخی گذشته، به صورت در خود وجود ندارد. ما همواره از چشم‌انداز و افق دانایی امروزی خود هر رویدادی، سخن، متن و تجربه را تفسیر می‌کنیم و این تفسیر متفاوت است با تفسیر دیگری که بر پایه پیش‌داوری‌هایی دیگر کار خود را آغاز کرده است. حقیقت رویدادها در تفسیرها منعکس می‌شوند، اما هرگز به طور کامل بیان نمی‌شوند، و به فهم در نمی‌آیند. پس معنای حقیقی، قطعی و نهایی ای هم نمی‌شود برای چیزهای جهان قائل شد. (Gimbel, 2001)

گادامر در آخرین گفتگوی منتشر شده‌اش، می‌گوید: «تا امروز در سخن مدرنیته غرب، تا آنجا که به تکامل علوم مربوط است، امتیاز با «تک‌گویی» بوده، و وسوسه سالاری بر طبیعت امکان زیادی برای اصل مکالمه باقی نمی‌گذاشت». اما تعریف هرمنوتیک درست برخلاف این ایده مسلط پیش می‌رود و نشان می‌دهد که ما قادر به ارائه تعریف دقیق نیستیم، چون «هرگز نمی‌توانیم واژه‌ای را بیابیم که چیزی را به دقت و به طور کامل تعریف کند». از سوی دیگر، هرمنوتیک انکار این باور مدرنیته است که نکته نهایی‌ای وجود دارد که می‌تواند به بیان درآید. گادامر معتقد است: «حرف هرمنوتیک بی‌نهایت ساده است، این است که من کلام آخر را احتیاج ندارم، به کار نمی‌آید». از این روست که مکالمه می‌تواند ادامه یابد، و مهم‌تر، هرگز به پایان نرسد. هر ایده نو، هر دخالت تازه، هر چه هم که بی‌اهمیت بنماید، بحث را ادامه می‌دهد، و افق تازه‌ای را به روی مکالمه‌کنندگان می‌گشاید. (احمدی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۲)

از این روست که گادامر حقیقت وجود آدمی را در هم‌زیانی و گفتگو می‌داند. از نظر گادامر، ویژگی هر گفتگوی واقعی این است که در جریان آن به دیدگاه دیگری ارزش نهمیم و آن را یکسره خالی از حقیقت نشماریم و چنین گفتگویی در جهت مشارکت در موضوع مورد بحث، و فهم دیدگاه دیگری صورت می‌گیرد و نه شناخت قصد و نیت و شخصیت دیگری. در هرمنوتیک فلسفی گادامر، گفتگوی هرمنوتیکی مشتمل بر برابری و تعامل فعال است. مفروض این است که طرفین مکالمه موضوع مشترکی دارند. در یک پرسش مشترک، گفتگو راجع به چیزی است. آنچه ما هستیم، یعنی موجودی زیانمند، زمانمند و موقعیتمند، حاصل عوامل مؤثری است که ما را ساخته‌اند و ما در جریانی بی‌پایان در ارتباط با آنها در حال ساختن خویش و جهان هستیم.

اما نکته مهم این است که ما از این عوامل شناخت کافی نداریم، اگرچه آنها در ساختن حقیقت وجودی تاریخی ما مؤثر بوده‌اند. آنها در آنچه ما اکنون هستیم حضور دارند، اگرچه ما از حضور آنها ناآگاه باشیم و آنها غریبه‌های نزدیک به ما هستند و عدم اذعان و آگاهی ما نسبت به این حضور، از تعیین کنندگی آنها هیچ نمی‌کاهد. ما چه بدانیم و چه غافل باشیم، وجود انسانی ما در نهایت امر، با دیگری بودن است؛ بودنی که خصلت زبانی دارد و ما تنها زمانی خود را و جهانی را که می‌سازیم درست می‌فهمیم که این غریبه‌ها را برای خود آشنا سازیم؛ یعنی نسبت به آنچه در بودن کنونی ما مؤثر بوده است اما از آن ناآگاهیم، آگاه شویم. گفتگو با دیگری در سطح جامعه، در حقیقت تنها در دل این مجموعه زمینه‌ساز، یعنی سنت و تاریخ ممکن است و تا ما از آنها شناخت^(۱) درستی نداشته باشیم، گفتگوی ما نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد. (Gadamer, 1981, p.3) از این طریق، هرمنوتیک فلسفی امکان ارتباط با ایده‌های مختلف، امتزاج افق‌های معنایی و گفتگو با سنت مواریث فرهنگی متفاوت را فراهم می‌کند. این‌گونه ارتباط، مکالمه و گزینش متقابل، زمینه‌ساز جامعه متکثر و آزاد است و سیاست نیز در این شکل به عرصه توافق و نه سلطه تبدیل خواهد شد.

نتیجه‌گیری

هرمنوتیک فلسفی گادامر در برگیرنده دو جنبه اساسی است. او با بیان هرمنوتیکی خویش از یکسو به ساختارزدایی از معرفت و قدرت پرداخته و از سوی دیگر برخلاف پست‌مدرن‌ها، تنها به این امر بسنده نکرده، بلکه در نهایت راهی برای «زندگی» و حیات بشری ارائه می‌نماید. دیدگاه وی در خصوص حقیقت و تفهم در راستای مقابله‌اش با مرکزیت و وحدت است که به کثرت خواهد انجامید، در حالی که «طرح گفتگویی» وی، راه برون رفت از هرگونه نسبی‌گرایی است که می‌توانست به آثارشی منجر شده که از درون آن خشونت و یا فروپاشی سیاسی نتیجه خواهد داد. همین جنبه تفکر وی است که او را از دیگران متمایز می‌سازد. شاید بتوان از این طریق میان رهیافت او با نظریه پراگماتیستی نیز رابطه‌ای برقرار ساخت. گادامر خود در جواب هابرماس که

کتاب حقیقت و روش را ادعایی ایده آلیستی خوانده بود، هرگونه تفسیر آرای خود به منزله اندیشه ایده آلیستی یا آرمانگرا را رد می‌کند. در حقیقت معلوم می‌شود که او بیشتر یک پراگماتیست است. چرا که به نظر می‌رسد هرگز نتوان در عالم انتزاعیات، مبادرت به نظریه‌پردازی نمود. انسان موجودی زبانی است و همین امر او را به تعامل با دیگران می‌کشاند و از آنجا که میان دیگران زیست می‌کند، می‌بایست راهی عملی و واقعی برای «زیست» ارائه نماید. زیست جبری انسان، مهم‌ترین واقعیت تشکیل دهنده هستی اوست و از آنجا که به قول هایدگر، هرکسی نقطه آغازینی دارد و از آنجا شروع می‌نماید، بدین سان نیازمند قواعدی برای تداوم زیست و بهتر ساختن آن است؛ مگر آنکه شیوه‌ای دیگر، جستجو کرده و خود را از جامعه و دیگران جدا سازد. در غیر این صورت برای زیستن و بهتر زیستن نیازمند قواعدیم، اما نحوه تبیین و تدوین چنین قواعدی است که محل اختلاف بوده و تعیین کننده خواهد بود. گادامر از یکسو از طریق هرمنوتیک فلسفی خویش، به هرگونه مرکزیت و سلطه‌گری خاتمه می‌دهد و یا هدف و غایت هرمنوتیک فلسفی او، کشف حجاب و افشای علائق و منافع هادی فرایند شناخت، پیش‌فرض‌های روش شناسانه یک روش تفسیری خاص یا طرحی تحقیقاتی در علوم اجتماعی و طبیعی است؛ و از سوی دیگر، از طریق ارائه طرح گفتگو، تداوم حیات جامعه آزاد را تضمین می‌کند و بدین وسیله به زیستن هرچه بهتر و آزادتر بشر و یا به خوشبختی هرچه بهتر او کمک می‌نماید. از این‌روست که نظریه فوق را در میان سایر نظریه‌ها، جامع و قابل کاربرد در عرصه عملی می‌دانیم. بنابراین توجه به رهیافت هرمنوتیکی گادامر در مسائل علوم اجتماعی از جمله سیاست و قدرت لازم به نظر می‌رسد.

منابع و مأخذ:

الف - فارسی

- ۱- اباذری، یوسف، هایدگر و علم، ارغنون، شماره ۱۱ و ۱۲.
- ۲- اباذری، یوسف، (۱۳۸۱)، دنیای کارناوالی باختین، گزارشی از هفتاد و سومین نشست کتاب ماه ادبیات و فلسفه.
- ۳- ابازی، محمدعلی، تفسیر و هرمنوتیک: پژوهشی مقایسه‌ای میان تفسیر قرآن و دانش تفسیر کتاب

- مقدس، فصلنامه صحیفه مبین، شماره ۹ و ۱۰.
- ۴- احمدی، بابک، (۱۳۷۷)، آفرینش و آزادی، تهران: نشر مرکز.
- ۵- احمدی، بابک، (۱۳۷۶)، حقیقت و زیبایی، تهران: مرکز.
- ۶- احمدی، بابک، (۱۳۷۸)، ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز.
- ۷- احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، ساختار و تأویل متن، تهران، انتشارات گام نو.
- ۸- احمدی، بابک، (۱۳۷۲)، خرد هرمنوتیک، کلک، شماره ۳۸.
- ۹- احمدی، بابک و دیگران، (۱۳۷۷)، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، تهران: مرکز.
- ۱۰- افلاطون، (۱۳۵۰)، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران.
- ۱۱- اکرمی، سید امیر، (۱۳۸۱)، لازمه گفتگو آمادگی برای نقد خود است، ایران.
- ۱۲- اکو، امبرتو، (۱۳۷۷)، تأویل و تأویل افراطی، در هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، تهران، نشر مرکز.
- ۱۳- اندرسون، رابرت، (۱۳۸۱)، فرهنگ گفتگو، فرهنگ سکوت، ترجمه کمال پولادی، گزارش گفتگو، شماره ۲۷.
- ۱۴- برت، ادوین، آرثر، (۱۳۷۵)، مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- بشیریه، حسین، (۱۳۷۸)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد ۱ و ۲، تهران: نشر نی.
- ۱۶- پالمرو، ریچارد، (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
- ۱۷- پایا، علی، (۱۳۷۵)، جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو، نامه فرهنگی، شماره ۲۳.
- ۱۸- پایا، علی، (۱۳۸۱)، گفتگو در جهان واقعی، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۱۹- پاپکین، ریچارد، اج. و استرول، آورو، (۱۳۷۵)، متافزیک و فلسفه معاصر، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۰- پروتی، جیمز، ل، (۱۳۷۳)، الوهیت و هایدگر، ترجمه: محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات حکمت.
- ۲۱- پوپر، کارل، (۱۳۶۴)، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۲۲- پوپر، کارل، (۱۳۷۰)، جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۲۳- پوپر، کارل، (۱۳۷۰)، منطق اکتشافات علمی، ترجمه سیدحسین کمالی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۴- پوپر، کارل، (۱۳۸۰)، جستجوی همچنان باقی، ترجمه سیامک عاقلی، تهران، نشر گفتار.
- ۲۵- حقیقی، مانا، (۱۳۷۷)، سرگشتگی نشانه‌ها: نمونه‌هایی از نقد پسامدرن، تهران، نشر مرکز.

- ۲۶- جهان‌نگلو، رامین، (۱۳۷۶)، مدرنها، تهران: نشر مرکز.
- ۲۷- جهان‌نگلو، رامین، (۱۳۷۴)، گفتگو با هابرماس، فصلنامه گزارش گفتگو، شماره ۷.
- ۲۸- چالمرز، آلن، اف، (۱۳۷۰)، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت.
- ۲۹- داوری اردکانی، رضا، هرمنوتیک و فلسفه معاصر، نامه فرهنگ، شماره ۱۸.
- ۳۰- دیباج، سید موسی، (۱۳۷۹)، کفایت درونی روش هرمنوتیکی و متن، ترجمه سینا رویایی، نامه فلسفه، سال سوم، شماره سوم.
- ۳۱- راسل، برتران، (۱۳۷۱)، قدرت، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد سوم.
- ۳۲- رورتی، ریچارد، (۱۳۸۱)، همزیستی و کثرت‌گرایی، (گفتگو با رامین جهان‌نگلو)، همشهری.
- ۳۳- رورتی، ریچارد، (۱۳۸۲)، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات گام نو.
- ۳۴- ریخته‌گران، محمدرضا، (۱۳۷۸)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران: نشر کنگره.
- ۳۵- ریخته‌گران، محمدرضا، گادامر و هابرماس، ارغنون، شماره ۷ و ۸.
- ۳۶- ریکور، پل، (۱۳۷۳)، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
- ۳۷- ریکور، پل، (۱۳۶۸)، رسالت هرمنوتیک، ترجمه یوسف اباذری و مراد فرهادپور، مجله فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم.
- ۳۸- ریکور، پل، وظیفه هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین لطفی، فصلنامه نامه فلسفه، شماره ۲.
- ۳۹- ضمیران، محمد، (۱۳۷۷)، پدیدارشناسی و هرمنوتیک، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، فصلنامه نامه فلسفه.
- ۴۰- ضمیران، محمد، (۱۳۷۹)، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران: انتشارات هرمس.
- ۴۱- ضمیران، محمد، (۱۳۸۱)، دیرینه‌شناسی فوکو در محدوده دانش و قدرت، تهران: خانه هنرمندان.
- ۴۲- ضمیران، محمد، (۱۳۸۱)، میشل فوکو، دانش و قدرت، تهران: انتشارات هرمس.
- ۴۳- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، بسط تجربه نبوی، تهران: انتشارات صراط.
- ۴۴- صادقی، کوروش، (۱۳۸۰)، پیشینه پرسش هرمنوتیکی، فصلنامه نامه فلسفه.
- ۴۵- صفوی، کوروش، (۱۳۸۰)، گفتارهایی در زبان‌شناسی، تهران: انتشارات هرمس.
- ۴۶- عنایت، حمید، (۱۳۷۷)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: نشر نی.
- ۴۷- فری، لوک، (۱۳۷۶)، نقد عقل مدرن، (گفتگو با رامین جهان‌نگلو)، ترجمه حسین سامعی، تهران: نشر مرکز.
- ۴۸- فریره، پائولو، (۱۳۶۴)، کنش فرهنگی برای آزادی، ترجمه احمد بیرشک، تهران: انتشارات خوارزمی.

- ۴۹- فرهادپور، مراد، (۱۳۷۸)، عقل افسرده، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۵۰- فلاّی برگ، بنت، (۱۳۸۱)، فوکو، هابرماس و جامعه مدنی، ترجمه محمدرضا مهدی زاده، ماهنامه آفتاب، سال دوم، شماره ۱۹.
- ۵۱- فوکو، میشل، (۱۳۷۲)، رازبینی و راستگویی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات نگاه نو.
- ۵۲- فوکو، میشل، (۱۳۷۸)، مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- ۵۳- فولادوند، عزت‌الله، (۱۳۷۷)، خرد در سیاست، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۵۴- فن هرمن، فرید ریش، (۱۳۷۹)، فلسفه هنر به نزد هایدگر، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس.
- ۵۵- کاتوزیان، محمدعلی همایون، کارل پوپر و فقر تاریخ‌گرایی، کیان، سال چهارم، شماره ۲۲.
- ۵۶- کاتوزیان، محمدعلی همایون، (۱۳۷۴)، چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد، تهران: نشر مرکز.
- ۵۷- کوزنز هوی، دیوید، (۱۳۷۸)، حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- ۵۸- کوروز، موریس، (۱۳۷۸)، فلسفه هایدگر، ترجمه محمد نوالی، تهران: نشر حکمت.
- ۵۹- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۸۱)، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر هومس.
- ۶۰- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۸۱)، دو شیوه در هرمنوتیک، (ترجمه صفحات ۷۷-۸۱ کتاب حقیقت و روش)، نامه فرهنگ، سال سوم، شماره ۱.
- ۶۱- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۷۷)، زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی، ترجمه بابک احمدی و دیگران، در هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، تهران: نشر مرکز.
- ۶۲- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۷۹)، زندگی: درنگیدن و مراقبه در زبان، ترجمه محمد فرمانی، نامه فلسفه، سال سوم، شماره سوم.
- ۶۳- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۷۷)، همگانیت مسأله هرمنوتیک، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، فصلنامه نامه فلسفه، شماره ۳.
- ۶۴- لاکوست، ژان، (۱۳۷۵)، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری ادرکانی، تهران: انتشارات سمت.
- ۶۵- مانهایم، کارل، (۱۳۸۰)، ایدئولوژی و اتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶۶- مگی، بریان، (۱۳۵۹)، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۶۷- منوچهری، عباس، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک، دانش و رهایی، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
- ۶۸- منوچهری، عباس، (۱۳۸۱)، گفتگوی تمدن‌ها و صلح جهانی، گزارش گفتگو، شماره ۲.

- ۶۹- واتیمو، جیانی، (۱۳۷۴)، پسامدرن، جامعه شفاف، ترجمه مهران‌مهاجر، سرگشتگی نشانه‌ها، تهران: نشر مرکز.
- ۷۰- واتیمو، جیانی، (۱۳۷۷)، حقیقت هرمنوتیک، در: هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز.
- ۷۱- وان، هاروی، هرمنوتیک و تاریخچه آن، ترجمه مریم امینی، کیان، شماره ۴۲.
- ۷۲- واعظی، احمد، هرمنوتیک به مثابه بنیانی برای علوم فرهنگی و انسانی، فصلنامه معرفت، شماره ۲۸.
- ۷۳- واینسهایمر، جوئل، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.
- ۷۴- ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۸۰)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- ۷۵- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۹)، سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: انتشارات هرمس.
- ۷۶- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۱)، شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری، تهران: انتشارات مولی.
- ۷۷- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۵)، پرسشی در باب تکنولوژی، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران: نشر اندیشه.
- ۷۸- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۳)، مابعدالطبیعه چیست؟ ترجمه محمد جواد صافیان، تهران: نشر پرسش.
- ۷۹- هایدگر، مارتین، عصر تصویر جهان، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون، شماره ۱۱ و ۱۲.
- ۸۰- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۷)، موضوع تفکر، پایان فلسفه و رسالت تفکر، سوره، شماره ۴.
- ۸۱- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۶)، وجه نظر افلاطون در باب حقیقت، ترجمه محمود عبادیان، سوره، دوره جدید، شماره ۳.
- ۸۲- هولاب، رابرت، (۱۳۷۵)، یورگن هابر ماس؛ نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب - لاتین

- 1 - Alejandro. R, (1993), *Hermeneutics, Citizenship and The Public Sphere*, State University of New York.
- 2 - Blumenberg, H. (1986), *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. R, M. Wallace, M.I.T. press.
- 3 - Bruzina. R, Wilshire. B. eds. (1982), *phenomenology: Dialogues and Bridges*, State University of New York.

- 4 - Dervin, Brenda and J, Schaefer, David, (2001), *Beyond Rhetorical and Representational Dialogue*, Peace policy, Vol. 6. No. 2001.
- 5 - Gadamer. Hans George, (1988), *Truth and Method*, ed, G. Barden, J. Cumming, London.
- 6 - Gadamer. Hans George, (1990), *"after ward" to truth and method*, New York: Crossroad.
- 7 - Gadamer. Hans George, (1981), *Reason in the Age of Science*, trans, F. G. Lawrence, MIT press.
- 8 - Gadamer. Hans George, (1976), *Philosophical Hermeneutic*, trans and ed. David E Linge, Berkeley and Losangeles: University of California Press.
- 9 - Gadamer. Hans George, (1994), *"Martin Heidegger's one path"*, in: T. Kisiel and j, van Buren. eds, *Reading Heidegger from the Start*, University of New york Press.
- 10 - Gadamer. Hans George, (1980), *Dialogue and Dialectic, Eight Hermeneutical on Plato*, trans, P. Christopher Smith, Yale University Press.
- 11 - Gadamer. Hans George, (1985), *Philosophical Apprenticeships*, trans. Robert Sullivan, Cambridge, MA: MIT press.
- 12 - Gadamer. Hans George, (1967), *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, trans. p. Christopher Smith, New Haven: Yale Univeristy Press.
- 13 - Gadamer. Hans George, (1986), *The Idea of Good in Platonie - Aristotelian Philosophy*, Yale Univeristy.
- 14 - Gimbel. T, (2001), *Gadamer and the Possibility of Political Hermeneutics in International Relations*, University of Minnesota.
- 15 - Grondin, Jean, (1994), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, T.R. Joel Weinsheimer, new Haven and London, Yale University Press.
- 16 - Grondin, Jean, (1995), *Sources of Hermeneutics*, State University of New york Press.
- 17 - Habermas, J, (1970), *Toward a theory of communicative competence*, Inquiry, 13.

- 18 - E. D. Hirsch, (1967), *Validity in interpretation*, New Haven: Yale Univeristy Press.
- 19 - Heidegger, Martin, (1988), *Being and Time*, trans. J. Maccurrie and E. Robinson, Blackwell, Oxford.
- 20 - Madison, C.B, (2001), *The politics of postmodernity*, McMaster University.
- 21 - Madison, C.B, (1987), *An introduction to metaphysics*, T.R.: Ralph Manheim, New Haven and London, Yale Univeristy Press.
- 22 - Nehamas, Alexander, (1996), *Hermeneutic*, in Jane turner (ed), the Ditionary of Art, London: Macmillan, New York: Grove.
- 23 - Lehrer. Keith, (1990), *Theory of Knowledge*, Westviwe Press.
- 24 - Founcault. M, (1991), *Disipline and punish: the birth of the prinson*, Penguin Book.
- 25 - Kelly, Micheal, (1990), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge: Mass: the MIT press.
- 26 - Penneberg, Wolfhart, (1967), *Hermeneutics and universal history*, in History and Hermeneutic, New york: Haprper & Row.
- 27 - Pusey. M, (1987), *Jurgen Habermas*, London, Tavistock, Press.
- 28 - Ohear, Anthony, (1960), *Karl Popper: Philosophy and Problems*, Cambridge University Press.
- 29 - Ormiston, G. I and Schrif. A. D eds, (1990), *Transformation Hermeneutic Context*, State Uniersity of New york Press.
- 30 - Rorty, Richard, (1989), *contingency, Irony, and solidarity*, New york: cambridge University Press.
- 31 - Rosenberg, Alexander, (1988), *Philosophy of Social Science*, Westview Press, Boulder.
- 32 - Taylor, Charls, ((1985), *Interpretation and Science of Man*, in Philosophy and the Human Science.
- 33 - Weldon, T. D, (1959), *Political Principles*, in Peter Laslett, ed; Philosophy, Politics & Society, Oxford: Blackwell.