

## حیث وجودشناسانه ابژکتیویته از منظر گادامر

سیداسماعیل مسعودی\*

سیدسعید زاهد زاهدانی\*\*

### چکیده

ابژکتیویته به عنوان ایدئال علوم - به خصوص علوم انسانی - مورد نقد گادامر است چون تجربه‌ای از خودبیگانه در انسان شکل داده و سبب انسداد وجودشناسانه می شود. این ایدئال ناشی از تفوق نقد عقل محض کانت بر علم جدید و همچنین غفلت سنت فلسفه غربی از زبان است. هر چند دیلتای تلاش کرد با استفاده از سنت زبانی و هرمنوتیکی جایگاهی مختص علوم انسانی فراهم آورد، اما، به دلیل بنیان دکارتی‌اش و نیز تلقی ابزارگرایانه‌اش از زبان و آگاهی تاریخی، دچار سوژکتیویسم شده و علوم انسانی را همچون حکم زیباشناسانه کانتی، عاری از حقیقت موضوع کرد. گادامر با بازخوانی تجربه هنری و تجربه تاریخی در کانت و دیلتای و همچنین استفاده از فلسفه هایدر و هگل، به همراه توجه انتولوژیک به زبان، تجربه هرمنوتیکی را سامان داد تا ایدئال آن، نه فرایند ابژکتیوسازی، بلکه ظهور خود موضوع در زبان باشد و این همان زاخلیخکایت (Sachlichkeit) بوده که آشکارگی موضوعیت موضوع یا شیئیت شیء است.

**کلیدواژه‌ها:** ابژکتیویته، Sachlichkeit، زبان، حقیقت، تجربه هرمنوتیکی، گادامر.

### ۱. مقدمه

وسعت اندیشه های فلسفی گادامر بسیار زیاد و بیش از همه فیلسوفان دیگر، نام او با «هرمنوتیک فلسفی» گره خورده که در واقع یکی از رویکردهای اصلی فلسفی قرن بیستم است، با این حال، مسئله علوم انسانی (Geisteswissenschaften/ Human Sciences) در مرکز

\* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)، s.e.masoudi@gmail.com

\*\* دانشیار جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، zahedani@shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۰۱

تاملات وی قرار داشت. گادامر در بسیاری از آثار خود و به خصوص در بزرگترین و مهمترین اثرش یعنی کتاب «حقیقت و روش» (Wahrheit und Methode/Truth and Method) به مسئله علوم انسانی پرداخته است. از این منظر، وی ادامه دهنده راه و پرسش های فلسفی ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) بوده با این تفاوت که وی در دوران پس از پدیدارشناسی هوسرل و در مرکز قرار گرفتن مسئله «وجود» در فلسفه هاییدگر است. به همین دلیل، گادامر سطح پرسش از علوم انسانی را نسبت به پرسش های دیلتای ارتقاء داد، به این ترتیب که، پرسش دیلتای، پرسش از «روش» علوم انسانی و پرسش گادامر، پرسش از «حقیقت» علوم انسانی است. دیلتای در کتاب مقدمه بر علوم انسانی می پرسد: آیا روش مختص علوم انسانی که به صورت بنیادی متمایز از علوم طبیعی باشد وجود دارد؟ چگونه می توان به این روش دست یافت؟ اما گادامر در کتاب حقیقت و روش می پرسد: آیا در علوم انسانی قرن نوزدهم حقیقتی در نسبت با موضوع (Sache / Matter) ظهور یافته است؟ آیا علوم انسانی قرن نوزدهم از جمله آراء دیلتای و پیروان او (مانند ماکس وبر) یکسره عاری از حقیقت نیست؟

و لذا، پرسش روش شناختی از ابژکتیویته در علوم انسانی (دیلتای و وبر) ناظر به این مسئله است که با چه ابزاری می توان دانشی ابژکتیو و فارغ از سوگیری های انسانی (از جمله احساسات، ارزشها و ...) بدست آورد؟ اما پرسش وجودشناختی از ابژکتیویته در علوم انسانی (گادامر) این است که با تلقی روش شناختی از ابژکتیویته، کدام حقیقت بر ما آشکار می شود؟

اهمیت بحث «ابژکتیویته»<sup>۱</sup> برای گادامر آنقدر اساسی است که وی موضوع فکر خود را «فرایند طی شده توسط علوم و محدودیت های ابژکتیویته آنها» (Gadamar, 2006: 559) می داند. وارنکه (Georgia Warnke) نیز معتقد است گادامر می توانست عنوان کتاب خود را ابژکتیویته و محدودیت های روش (Objectivity and the Limits of Method) بنامد (وارنکه، ۱۳۹۵: ۴).

با همین مضمون پل ریکور معتقد است «اندیشه گادامر تماماً حول تجربه ای اساسی سازمان یافته که می توان آن را بزرگترین رسوایی سوژکتیویسم (subjectivism) جدید دانست، یعنی تجربه «فاصله گذاری بیگانه ساز» (verfremdung/ Alienating distinction) که از نظر گادامر پیش فرض اساسی علوم انسانی است. بیگانگی عملاً چیزی بیش از یک احساس یا حالت ذهنی است. بیگانگی پیش فرض هستی شناسانه ای است که ابژکتیویته

علوم انسانی بر آن متکی است» (ریکور، ۱۳۸۵: ۳۸). «علم مدرن و ایدئال عینیت بخشی‌اش از همهٔ ما می‌خواهد که از خود بیگانه شویم» (گادامر، ۱۳۹۴: ۱۲۱). اما وضعیت پیچیده تفکر گادامر به نحوی است که چگونگی بررسی مسئلهٔ ابژکتیویته کل فلسفه اش را تحت شعاع قرار می‌دهد و حتی «تا زمانی که وضعیت ابژکتیویته در تفکر او به طور شایسته ای روشن نشود، ممکن است نقاط قوت هرمنوتیک فلسفی‌اش، دقیقاً تبدیل به نقاط ضعف شوند» (Thaning, 2015: 3).

البته محدودیت‌های ابژکتیویته و روش علمی قبل از گادامر بخصوص توسط هوسرل و هایدگر بررسی شده است. «زیست جهان (Life-World)» هوسرل و «عالم» هایدگر مانند «زبان» گادامر نه تنها بوسیلهٔ روش ابژکتیو نمی‌شوند بلکه مقدم بر ابژکتیویته، وجه هستی‌شناسانه انسان را بیان می‌کنند و همچنین شرط مقدم هر نوع ابژکتیویته ای هستند.

گادامر در کتاب حقیقت و روش برای بررسی نسبتی که حقیقت با ابژکتیویته حاصل از روش دارد، یا این پرسش که آیا حقیقت منحصر در روش یا منحصر در ابژکتیویته است یا آیا حقیقت و معرفتی معتبر خارج از دایرهٔ تنگ روش و ابژکتیویته وجود دارد؛ دو کار اساسی در بخش‌های اول و دوم کتاب انجام می‌دهد: در بخش اول، با تمرکز بر بحث زیباشناسی (Aesthetic) کانت و چگونگی تاثیرپذیری علوم انسانی از آن و نقد این نوع زیباشناسی، نهایتاً به دنبال افق‌های جدید در زیباشناسی است.<sup>۲</sup> در بخش دوم، با بررسی و نقد هرمنوتیک رمانتیک (Romantic Hermeneutics) و مکتب تاریخی (Historical School) و چگونگی تاثیرپذیری علوم انسانی از آنها، افق جدیدی را با واژهٔ ابداعی Wirkungsgeschichtliche (تاریخ تاثیر و تاثر (History of Effect)) برای علوم انسانی گشود.<sup>۳</sup> گادامر می‌خواهد نشان دهد دو چارچوب زیباشناسی و تاریخ‌گرایی (Historicism) عاری از حقیقت بوده و علوم انسانی قرن نوزدهم، که به اعتقاد وی، ذیل این دو جریان شکل می‌گیرد نیز از حقیقت دور مانده است. این دو چارچوب و نیز علوم انسانی نه تنها نتوانسته اند ابژکتیویته ای که تمنای آن را داشتند محقق کنند بلکه تماماً در سوژکتیویته گرفتار شدند.

اما گادامر در بخش سوم کتاب، کار اصلی خود را که همان بنیان گذاشتن فهم و وجود انسان بر پایه زبان است، به سرانجام می‌رساند. او با رد تلقی ابزارگرایانه و مدرن از زبان و توجه به وجه انتولوژیکال آن، هرمنوتیک را از سطح ابزار روش و فهم بودن به سطح فلسفی و وجودی ارتقاء می‌دهد. بنابراین، با طرح «زبان‌مندی» فهم، ابژکتیویته مورد نقد قرار

گرفته و انسداد وجودی آن - به تعبیر گادامر - آشکار و راه برای تجربه هرمنوتیکی باز خواهد شد.

از همین رو، مسئله «نسبت حقیقت و ابژکتیویته علمی» (scientific objectivity (Gadamer, ...)) (2006: 471,478) با بررسی دو مسئله «نسبت حقیقت و زیباشناسی» و «نسبت حقیقت و تاریخ» آغاز شده و در مسئله «نسبت حقیقت و زبان» به پایان می رسد. هر چند در این مقاله هر سه مسئله را بررسی می کنیم اما قاعدتاً تمرکز خود را بر مسئله سوم می گذاریم.

## ۲. حقیقت و زیباشناسی

گادامر در کتاب حقیقت و روش، کار خود را با بحث زیباشناسی و کتاب نقد قوه حکم (Critique of Judgment) کانت آغاز کرد؛ در حالی که دیلتای کار خود را با بحث تاریخ و کتاب نقد عقل محض (Critique of Pure Reason) کانت پیش برد و پروژه خود را «نقد عقل تاریخی» (Critique of Historical Reason) نامید. این پرسش در اینجا ضروری است که چرا گادامر در حالی که «فهم» و همچنین علوم انسانی را تاریخی (از نوع مخصوص به خودش: تاریخ تاثیر و تاثیر) می داند اما همانند دیلتای با تاریخ شروع نکرد؟

علم تاریخ علم به جزئیات است، اما این جزئیات به منزله مصداقی از قاعده ای کلی قلمداد می شود. به دلیل همین رابطه میان امور جزئی و امر کلی است که امکان «منطق استقرایی» (Inductive logic) « برای علوم تجربی» (Empirical Sciences) مهیا می شود. با این حال، گادامر معتقد است

کاربرد روش استقرایی علوم طبیعی نمی تواند تجربه ما را از عالم اجتماعی تاریخی به مرتبه یک علم برساند... حتی اگر بپذیریم که ایده آل معرفت تاریخی با نوع و غایت علوم طبیعی تفاوت بنیادین دارد، باز هم ممکن است وسوسه شویم که این علوم را با توصیفی سلبی صرفاً به عنوان «علوم غیردقیقه» وصف کنیم (Gadamer, 2006: 7).

لذا معرفت تاریخی در پی آن نیست که پدیدار جزئی را به عنوان مصداقی برای یک قاعده کلی درک کند. مورد جزئی منفرد صرفاً در خدمت تایید یک قانونمندی نیست تا بتوان، با فرایند معکوس کردن یعنی استنتاج قاعده کلی از تعداد زیاد موارد جزئی (همان فرایند استقراء) پیش بینی انجام داد، بلکه ایده آل معرفت تاریخی این است که خود پدیدارها را در انضمامی بودن یگانه و تاریخی شان درک کند. در این مسیر ممکن است تجربه های

کلی فراوانی موثر واقع شوند. اما هدف این نیست که این تجربه های کلی مورد تایید قرار بگیرند یا تعمیم داده شود تا به شناخت قانونی برسیم که مثلاً انسان ها، اقوام یا حکومت ها اساساً چگونه متحول می شوند، بلکه باید بفهمیم که چگونه این انسان، این قوم، یا این حکومت خاص، آن گونه شده است که هست؛ یا به تعبیری کلی: چگونه ممکن بوده است که امور آن چنان بشوند که هستند (Gadamer, 2006: 4).

بنابراین گادامر چون علم تاریخی را معرفت به «پدیده انضمامی» (Die Konkrete / The Concrete Appearance) قلمداد می کند (واینسهایمر، ۱۳۹۳: ۷۳) که از «روش استقراء» حاصل نمی شود، لازم ندید مانند دیلتای به حکم نظری کانت (حکمی که مصداق بارز آن برای کانت علوم طبیعی است) رجوع کند، بلکه برای یافتن مدلی مناسب تر برای فهم تاریخی به حکم زیباشناسانهٔ کانت روی آورد، زیرا کانت استقلال حکم زیباشناسانه را از عقل نظری و عقل عملی به ثبوت رسانده بود (واینسهایمر، ۱۳۹۳: ۷۴). با این حال، کانت هر دانشی که صادر شده از مصدری غیر از عقل نظری باشد را بی اعتبار می دانست و معتقد بود تنها جایی که می توان با «روش» به ابژکتیویتهٔ پدیدار دست یافت علوم نظری است و لذا زیباشناسی نه روشمند است و نه ابژکتیو. از همین رو، دغدغه همهٔ فیلسوفان نوکانتی مکتب بادن<sup>۴</sup> و پیروان آنها از جمله ماکس وبر این بوده که به نحوی «روش» مختص علوم انسانی در چارچوب عقل نظری کانت سامان دهند؛ تا بتواند از اعتبار معرفتی لازم برخوردار باشد. اما گادامر، با نقد علمی سازی (Scientificity) علوم انسانی (Geisteswissenschaften) توسط دیلتای و وبر (گروندن، ۱۳۹۱: ۱۷۴)، اعتبار معرفتی علوم انسانی را منحصر در روش و ابژکتیویته علمی نمی داند.

از نظر کانت در نقد اول «قوهٔ حکم، قوهٔ در ذیل (Subsumption) قواعد گنجاندن است، یعنی قوهٔ تشخیص این که آیا چیزی در ذیل قاعده ای مشخص قرار می گیرد یا نه» (Kant, 1998: B172). در نقد سوم میان دو نوع حکم تمایز قائل می شود: حکم تعینی (Determinant Judgment) و حکم تأملی (Reflective Judgment) (کانت، ۱۳۸۶: ۷۲). اگر کلی (یعنی قاعده، اصل، قانون) داده شده باشد قوهٔ حکمی که جزئی را تحت آن قرار می دهد تعینی است؛ اما اگر فقط جزئی داده شده باشد و بناست کلی آن پیدا شود، در این صورت، صرفاً تأملی است (کانت، ۱۳۸۶: ۷۲).

حکم نظری حکم تعینی و حکم زیباشناسانه حکم تأملی است. اما منظور کانت از حکم تأملی چیزی است غیر از استقراء (واینسهایمر، ۱۳۹۳، ۷۷)؛ چنانکه این امر از مدعای او

مبنی بر این که «از جهت کمیّت منطقی همه احکام ذوقی (Judgements of taste) احکام شخصی (singular judgements) اند. زیرا من باید ابژه را بی واسطه با احساس لذت و الم خویش نسبت دهم، آن هم نه توسط مفاهیم؛ احکام ذوقی نمی توانند از کمیّت احکام دارای اعتبار همگانی ابژکتیو (objective universal validity) برخوردار باشند» (کانت، ۱۳۸۶: ۱۱۵/ 46: Kant, 2007). حکمی که از حیث منطقی شخصی است نه در جهت قیاسی پیش می رود (همه گل های سرخ زیبا هستند؛ بنابراین، این گل سرخ زیباست) و نه در جهت استقرایی (این گل های سرخ زیبا هستند؛ بنابراین، همه گل های سرخ زیبا هستند). به جای آن، حکم تأملی ذوقی با امر جزئی شخصی و انضمامی در یکتایی جایگزین ناپذیرش زنده می ماند. پس آن کلیتی هم که تأمل زیباشناسانه به آن ارتقاء پیدا می کند اعتبار حکمی مشخص برای جمیع موضوعات یا ابژه های مشابه نیست، زیرا ذوق در مورد موضوعی حکم می کند که از حیث ماهوی یکتا و منحصر به فرد است. اگر ابژه ها یا موضوعات مشابه دیگری وجود می داشتند، جملگی آنها را می شد تحت قاعده یا مفهومی کلی درک کرد؛ اما چنین موضوعاتی وجود ندارد (واینسهایمر، ۱۳۹۳: ۷۷).

بنابراین، از این حیث (شخصی و انضمامی بودن)، حکم زیباشناسانه الگوی علوم تاریخی و انسانی و اساساً هر نوع فهمی خواهد بود، اما از حیث دیگر، یعنی اعتبار معرفتی داشتن این حکم، در حالی که موضع کانت منفی است گادامر با بر شمردن دلایل متعدد و نمونه های گوناگون موضع مثبت دارد. پس از نظر گادامر اولین کاری که باید انجام داد یافتن راه و افقی است که هنر و تاریخ را با هم در برگیرد و رو به سوی حقیقت داشته باشد (Gadamer, 2006: 132).

گادامر تضمن هنر بر حقیقت را وامدار هایدگر است؛ با این حال، باید از کانت عبور کند. کانت تعریف مطابقت از حقیقت را پذیرفته بود: «اینکه حقیقت مطابقت شناخت و برابر ایستای آن است، مقبول و از پیش مفروض است»<sup>۵</sup> (کانت، نقد اول، ۴۹۰)، اما هایدگر این تعریف از حقیقت را کلی و تهی می داند<sup>۱</sup> (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۹۱).

هایدگر معتقد بود ارسطو آلتیا (αληθεια) (aletheia) را حقیقت (Die Wahrheit = Truth) می دانست و آلتیا رفع حجاب از موجود یا ناپوشیدگی/نامستوری است. آلتیا (حقیقت) بر «خود چیزها»، بر آنچه خود را نشان می دهد و بر هستندگان در "چگونه" مکشوفیتشان دلالت می کند (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۹۸). و وقوعی از حقیقت در اثر هنری و در قرب آن هست؛ حقیقت در اثر هنری و توسط آن قرار یافته است (Heidegger, 2011: 102).

حقیقت اثر هنری آن است که خود را نشان دهد. از همین رو، گادامر، با این تلقی هایدگر از رابطه هنر و حقیقت معتقد است: «در اثر هنری حقیقتی به تجربه در می آید که از هیچ طریق دیگری قابل حصول نیست و این حقیقت در برابر سلطه جویی هرگونه تامل عقلی نسبت به خود ایستادگی می کند» (Gadamer, 2006: 5). بنابراین تجربه هنر در کنار تجربه فلسفه هشداری به غایت موکد برای بینش علمی است تا حدود و ثغور خویش را به رسمیت بشناسد و علوم انسانی در کنار انواعی از تجربه ای قرار می گیرد که بیرون از حیطه علم اند، یعنی در کنار تجربه فلسفه، تجربه هنر و تجربه تاریخ. اینها همه انواعی از تجربه اند که در آن حقیقتی چهره می نماید که نمی توان صحت آن را با ابزارهای روشی علم اثبات یا نفی نمود (Gadamer, 2006: 4).

گادامر برای روشن شدن مدعایش، نحوه هستی اثر هنری را با مفهوم «بازی» (Play : (Play as the clue to ontological explanation)) توضیح می دهد (Gadamer, 2006: 102). اما دو تفسیر متفاوت از بازی وجود دارد. برای کانت، حکم تأملی یعنی حکم زیباشناسانه توسط بازی قوا صورت می گیرد از همین رو بازی فاعل دارد و آن سوژه است. با این تلقی، هنر نوعی بازی است که به سوژه لذت می بخشد، انسانی که این جهان را ترک می کند تا در بیرون و در ورای هستی دنیوی اش از ادراک زیباشناختی لذت ببرد و هنرمند همچون آن کودک حساس و زودرشدی تصور می شود که از بازی کردن با صور و قالب دادن و دستکاری کردن مواد به شکل های خوشایند لذتی محسوس کسب می کند (پالمر، ۱۳۹۳: ۱۸۹). اما گادامر می گوید «درصد هستم که مفهوم بازی را از معنای سوژکتیوی که نزد کانت و شیلر پیدا کرده و بر تمامی علم زیباشناسی و انسان شناسی جدید سیطره یافته است، رها سازم» (Gadamer, 2006: 102). او معتقد است

اصیل ترین معنای بازی معنای انعکاسی (Medial) است. این ملاحظه لغوی اشاره مستقیمی است به اینکه نباید به طور کلی بازی را به عنوان نوعی از فعالیت فهمید. به لحاظ لغوی سوژه حقیقی بازی، نه سوژکتیویته (فاعل) آنست که در کنار افعال دیگرش بازی هم می کند بلکه خود بازی است (Gadamer, 2006: 104).

«وجود بازی در ذهن یا رفتار بازیگر نیست بلکه بعکس، بازیگر را به قلمرو خود می کشد و از روح خود سرشار می سازد؛ بازیگر، بازی را به عنوان واقعیتهای تجربه می کند که فایق بر اوست» (Gadamer, 2006: 109). اما بازی از آن تماشاگر هم نیست و اساساً متعلق

به هیچ کس و هیچ چیز نیست جز خودش. «در اینجا تمایز میان بازیگر و تماشاگر از میان می رود و از هر دوی آنان این انتظار می رود که خود بازی و مضمون حقیقی آن را در نظر داشته باشند» (Gadamer, 2006: 110).

کسی که وارد بازی می شود خودش را درون واقعیتی می یابد که «از او فراتر می رود»، او خودمختاری بازی را می پذیرد. بازی همان اثر هنری است که ما را مجذوب و متحول می کند و سبب می شود در مورد ماهیت اثر و در عین حال در مورد خودمان چیزهای بسیار مهمی کشف کنیم. به هنگام بازی ما در مقابل بازی قرار نمی گیریم؛ در آن شرکت می کنیم. جدی گرفتن بازی - در مقابل سرسری گرفتن بازی - متضمن تعلق داشتن به آن است و این تعلق، خود مانع از تلقی بازی به مثابه ابژه یا عین است. وانگهی، در همان جریان بازی کردن که مانع از عینیت بخشیدن به بازی می شود، بازیکنان مرتبه خود را به عنوان سوژه یا فاعل شناسا از دست می دهند. بازی عبارت است از اجرای آنچه ابژه نیست به دست آنکه سوژه نیست (واینسهایمر، ۱۳۹۳: ۳۳). از همین رو، اگر جریان علوم انسانی مانند جریان بازی کردن باشد وقتی با حقیقت پدیده انسانی برخورد خواهیم کرد که نخواهیم آن را وارد فرایند ابژکتیوسازی کنیم.

ما در بازی و اثر هنری «مشارکت» می جوئیم و با این مشارکت است که بازی یا اثر هنری را می فهمیم. بنابراین بازی برای بازیگر «رخ می دهد» فهم او در گرو این رخداد است. از همین رو، گادامر معتقد است

حقیقت علوم انسانی بیشتر به «رخداد» (که ما را مسخر می کند و چشمانمان را به روی حقیقت می گشاید) متکی است تا به روش. به همین دلیل قبل از انتخاب عنوان حقیقت و روش برای کتابش، عنوان فهم و رخداد انتخاب کرده بود (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۸).

رخدادی بودن فهم، انحصار روش در دست یابی به حقیقت در علوم انسانی ابژکتیویته روشی را می شکند؛ و راهی به سوی چهره ای جدید در تجربه حقیقت منضم در علوم انسانی و نیز تجربه هنر می گشاید.

### ۳. حقیقت و تاریخ

گادامر معتقد است که دیلتای متأثر از دو نگاه بود: زیباشناسی کانتی؛ که هرمنوتیک را به سمت سوژکتیویسم سوق داد؛ و تاریخ‌گرایی مکتب تاریخی که آگاهی تاریخی را به مثابه ابزار معرفت‌شناسی تلقی کرد. این هر دو سبب شد که علوم انسانی ای که دیلتای قصد بنیان‌گذاری آن را داشت گرفتار سوژکتیویسم شود، و آن ابژکتیویته ای که تمنای آن را برای علوم انسانی داشت دور از دسترس بماند. حتی از نظر گادامر، هر دو نگاه منجر به ازخودیگانگی می‌شود: «دو تجربه از خود بیگانگی که ما در جریان وجود انضمامی خود با آن روبه‌رو می‌شویم: تجربه ازخودیگانگی آگاهی زیباشناسانه و تجربه ازخودیگانگی آگاهی تاریخی» (گادامر، ۱۳۹۳ الف: ۶۹).

اگر از تفاوت‌های بنیادی نظرگاه‌های جان استوارات میل و ویلهلم دیلتای چشم‌پوشیم، به نظر من چنین می‌رسد که منطق میل و منطق دیلتای هر دو بر یک فرض استواراند، و آن ادعای عینیت برای روش است. در محدودهٔ این فرض، همه چیز برمیگردد به دو روش متضاد آن برای عینیت بخشیدن. ولی درست همین است که گمراه‌کننده است.

زیباشناسی کانتی هر نوع معرفت انضمامی و جزئی را در حیطهٔ حکم تأملی با ماهیت سوژکتیو قرار داد که فاقد روش و ابژکتیویته است، و مهم‌تر اینکه هر حکم زیباشناسانه (این گل سرخ زیباست) حاوی حقیقتی درباره موضوع (sache/matter) (گل) نیست بلکه صرفاً بیان انفعالات احساسی سوژه (حکم‌کننده/مولف) است. هر چند این حکم سوژکتیو می‌تواند همگانی باشد به این معنا که، انتظار بر این است همگان همین حکم را صادر کنند اما ضروری و کلی یعنی ابژکتیو نیست. دیلتای این موضع کانتی را به طور کامل پذیرفت و تلاش کرد تا معرفت تاریخی که معرفت امر جزئی است را به فراسوی حکم زیباشناسانه یعنی حکم نظری سوق دهد و روش و ابژکتیویته مختص علوم انسانی را بنیان‌نهد این همان اهتمام وی در اصطلاح «نقد عقل تاریخی» (Critique of historical reason) (Gadamer, 2006: 215) است.

پیروان مکتب تاریخی (Historical school) نیز سودای علمی شدن تاریخ را داشتند از همین رو، هر چند فیلسوف نبودند اما با رویکرد هگل به تاریخ مخالف بودند (Gadamer, 2006: xxxi / Grondin, 2003: 65). با این حال گادامر این مکتب را در دسته بندی هرمنوتیک استتک (aesthetic hermeneutics) قرار می‌دهد چون «هدف دروین و رانکه از پژوهش تاریخی، ساختن یک متن بزرگ تاریخی بوسیلهٔ قطعه‌های سنت است» (Gadamer, 2006: 215).

213). ديلتای هر چند به پژوهش تاريخی و يا به عبارتی به تجربه تاريخی که آنها مطرح کردند اهميت می دهد و به دنبال طرح پیشینی از تاريخ نیست، اما به عواقب معرفت شناختی ای که آنها را به کلی در مقابل ایده آلیسم آلمانی قرار داده نیز آگاه است، به نحوی که می داند این مکتب نتوانسته بنیان فلسفی برای خود فراهم آورد.

به همین منظور ديلتای ضمن طرح ایده «حیات» و استفاده از «روح ابژکتیو» (objective spirit) «هگل بنیان خود را برای علوم انسانی آماده می کند» (Gadamer, 2006: 223). ديلتای می خواهد با «فهم» هرمنوتیکی، تجلیات روح را که در حیات عینیت یافته اند به صورت روشمند بشناسد. «معنای پدیدار تاريخی برای ديلتای یک مفهوم منطقی نیست بلکه بیانی از حیات است» (Gadamer, 2006: 220).

هر چند ديلتای با طرح جدید حیات و توجه به هگل راه خود از فرایند علمی سازی ای که منطق استقرایی تجربی برگرفته از علوم طبیعی جدا کرد اما با این حال، هنوز دل در گرو ابژکتیویته و روش دارد. گادامر معتقد است

اگر از تفاوت های بنیادی نظرهاهای جان استوارات میل و ویلهلم ديلتای چشم بپوشیم، به نظر من چنین میرسد که منطق میل و منطق ديلتای هر دو بر یک فرض استواراند، و آن ادعای ابژکتیویته برای روش است. در محدوده این فرض، همه چیز برمیگردد به دو روش متضاد آنان برای عینیت بخشیدن (گادامر، ۱۳۹۳: ب: ۳۴).

با این حال، از نظر گادامر، راهی که ديلتای طی کرده با اینکه بینش هایی برای فلسفه و علوم انسانی داشته، اما دچار تضادهای درونی است. از همین رو، گادامر در قسمتی از کتاب حقیقت و روش با عنوان «گرفتاری ديلتای در آپوریا های تاريخ گرایي» (Dilthey's entanglement in the aporias of historicism) (Gadamer, 2006: 213) به نقد بنیادین ديلتای پرداخت. ژان گروندن در کتاب فلسفه گادامر (2003) به دو مورد آپوریا اشاره می کند (Grondin, 2003: 68):

الف) نگاه ابزارگرایانه به آگاهی تاريخی (historisches / historical consciousness / Bewusstsein).

«آپوریایی که احتمالاً بیشترین ربط را با هرمنوتیک نهایی گادامر دارد، رویکرد اصالت تعقل (Intellectualism) به آگاهی تاريخی و موجود تاريخی است» (Grondin, 2003: 70). ديلتای با طرح آگاهی تاريخی گام بسیار بزرگی در فهم تاريخمندی بشر برداشته است؛

براساس این طرح «بایستی گذشته را برحسب خودش و در درون افق تاریخی اش دید، نه برحسب معیارها و پیش داوری های عصر حاضر» (Gadamer, 2006: 304). آگاهی تاریخی با همهٔ گذشته و سنت مواجهه پیدا می کند به گونه ای که نه تنها امکان شناخت و آگاهی نسبت به همهٔ آن امور وجود دارد بلکه در هماهنگی کامل با آنها قرار دارد:

آگاهی تاریخی با آنچه که بویژه در هنر، دین و فلسفه ذخیره شده متناسب است. روح دانش نه در یک دانش نظرورزانه از مفاهیم، بلکه در آگاهی تاریخی است که کامل می شود. آگاهی تاریخی روح خود را در همه چیز تشخیص می دهد. حتی فلسفه نیز تنها به عنوان یک بیان از حیات شناخته می شود. آگاهی تاریخی فلسفهٔ فلسفه می شود، یک تشریح فلسفی از اینکه چرا فلسفه در حیات حضور دارد (Gadamer, 2006: 224).

بنابراین وقتی فلسفه به عنوان نمودی از حیات تلقی شود «بدین معنا است که «اراده به دانستن به یاری مفاهیم»، که قلب دعوی فلسفه در نسبت با حقیقت است، بایستی به نفع «آگاهی تاریخی» کنار گذاشته شود» (Gadamer, 2007: 53). از همین رو، آگاهی تاریخی دیلتای خود را از دسترسی به حقیقت دور می کند و دچار سوژکتیویسم می شود.

دیلتای تاریختی شناخت را تهدیدی علیه علمی بودن شناخت می دانست، یعنی دیلتای بار دیگر با فریفتگی نسبت به استدلال دکارتی در تلاش است که «آگاهی ابژکتیو» از تاریخی که ما را متعین می کند بدست آورد. اما آیا ما می دانیم که کدام سنت یا سنت ها ما را متعین کرده اند؟ «ایده آگاهی تاریخی به منظور منحل کردن و از بین بردن تعلق و دلبستگی ما به تاریخ بوسیله نگاه ابزارگرایی (Instrumentalism) به دانش و به سوژکتیویته ای که خطاهای ما را در دانش سبب می شود می باشد» (Grondin, 2003: 68). در حالی که گادامر می خواهد تاریختی را به عنوان فرصتی برای شناخت معرفی کند. برای همین منظور، باید آگاهی تاریخی دیلتای را از جایگاه معرفت شناسانه خارج کند.

گادامر آگاهی تاریخی در تعبیر geschichtliches Bewusstsein را به ترکیب «آگاهی اثر تاریخ (consciousness of the work of history) wirkungsgeschichtliches Bewusstsein» ارجاع می دهد که در آن آگاهی تاریخی بیش از آنکه دانش باشد هستی است. با این تعبیر، کل هرمنوتیک گادامر در واقع به عنوان پاسخی به دیلتای درک می شود (Grondin, 2003: 68).

واژه آلمانی (Bewusstsein / Consciousness / awareness) (آگاهی) ریشه در واژه wissen به معنای دانستن و دانش دارد. Bewusstsein ترکیب دو واژه (Bewusst/Conscious) (آگاه) و (To be) Sein (بودن) است؛ بنابراین وقتی صحبت از آگاهی می‌کنیم از «آگاه بودن» حرف می‌زنیم یعنی آگاهی بیش آنکه یک دانستن و معرفت باشد یک نحوه بودن (sein) است و لذا آگاهی یک امر انتولوژیک است. این تأثیری است که گادامر از هایدگر می‌پذیرد. بنابراین «وقتی که گادامر صحبت از واژه آلمانی Bewusstsein (آگاهی) می‌کند در واقع به «هستی به جای آگاهی» (Being rather than consciousness) ارجاع می‌دهد» (Grondin, 2003: 21).

آگاهی تاریخی از منظر گادامر یا همان «آگاهی اثر تاریخ» یا «آگاهی تأثیر و ناثر» بیش از آنکه بخواهد توصیف کند که ما چه می‌دانیم می‌خواهد توصیف کند که ما چه هستیم. یعنی توصیف من؛ من آگاه؛ توصیف سوژکتیو نیست بلکه توصیف هستی است. اگر هم صحبت از من می‌شود از آن حیث است که هستی در من یعنی دازاین سر بر می‌آورد.

ب) قرار دادن یقین شناختی در بنیان متزلزل «حیات» (Leben / life): «دیلتای می‌خواهد علوم انسانی را با اصطلاح «حیات» توضیح دهد و آن را از تجربه حیات شروع کند» (Gadamer, 2006: 249). گادامر معتقد است دیلتای با طرح «حیات» قدم بزرگ و مثبتی برداشت، زیرا با قرار دادن بنیان انسان در حیات، نقطه عزیمت ما معرفت‌شناسانه نخواهد بود؛ یعنی سوژه صرفاً سوژه شناختی نخواهد بود، بلکه انسانی است در وهله اول و مقدم بر هر فعالیت شناختی، زندگی می‌کند. انسان دارای بنیان زندگی همزمان و توأمان دارای سه بُعد احساس، اراده و شناخت است. بنابراین حیات یا زندگی بستر و زمینه اصلی شناخت و علم است. به همین دلیل تجربه زیسته (Erlebnis) که تجربه ای است که از سنخ و منشأ زندگی سربرمی‌آورد، بنیان شناخت در علوم انسانی را فراهم می‌کند.

از نظر دیلتای حیات امری سوژکتیو بوده، با این حال تنها منبع دستیابی به واقعیت است: «ما می‌کشیم منبع حیات را گسترش دهیم تا آن را برای شناخت ابژکتیو مناسب گردانیم» (دیلتای، ۱۳۹۴: ۶۵۲). بنابراین دیلتای از مبنایی که شروع کرده و هدفی که در پایان دارد کاملاً آگاه است. به همین دلیل معتقد است «قدرت حیات، ضعف آن نیز هست» (دیلتای، ۱۳۹۴: ۶۵۲). آپوریای دیلتای از همین جا ناشی می‌شود که می‌خواهد

تجلیات هرمنوتیکی حیات را در طبقه بندی علوم مدرن تفسیر کند. یعنی او بدنبال وفق دادن تجربه تردید و شک [حیات سوژکتیو] و مبنای استوار برای تجربه [تجربه

ابژکتیو] و حتی معنادهی به آن در قالب روش دکارتی - انتقال آنها به ابزار یقین - بود (Grondin, 2003: 70).

بنابراین دیلتای در طرح مقولهٔ حیات، بنیان دکارتی خود را رها نمی‌کند. هر چند شناخت از حیات سر بر می‌آورد و خود حیات تزلزل‌پذیر بوده یعنی بستری شک‌آمیز برای شناخت است؛ اما برای خروج از این بستر شک و تردید می‌توان مانند دکارت به «روش» متوسل شد. یعنی هر چند ما انسان زینده هستیم ولی با روش یا شناخت می‌توانیم از آن خارج شویم. بنابراین باز هم تلقی دیلتای از حیات تلقی معرفت‌شناسانه و شناختی است نه هستی‌شناسانه.

گادامر در نهایت معتقد است دیلتای گام‌های خوبی با طرح آگاهی تاریخی و حیات برداشت، اما باید این تلاش دیلتای را از تنگنای نگاه معرفت‌شناسانه خارج کرد؛ و این کار به کمک «التفاتی بودن آگاهی» در پدیدارشناسی هوسرلی (Gadamer, 2006: 234) و «هرمنوتیک واقع‌بودگی» (Hermeneutics of Facticity) در پدیدارشناسی هرمنوتیکی (Hermeneutic phenomenology) هایدگری (Gadamer, 2006: 244) امکان‌پذیر خواهد بود.

#### ۴. حقیقت و زبان

با این حال، گادامر نیز به دنبال امکان‌هایی در تاریخ تفکر مغرب زمین بود، تا افقی جدیدی فراروی فهم و ابژکتیویتهٔ آن قرار دهد. با رجوع به سنت اومانیزم و استفاده از مفاهیمی از قبیل فرهیختگی (Bildung) و ذوق (taste) در کنار توجه به سنت یونانی از جمله فورنسیس (Φρονησις) (Phronesis (practical wisdom)) ارسطو و دیالکتیک افلاطونی و استفاده از فیلسوفان سنت مدرن از جمله کانت، دیلتای، هوسرل و بخصوص هگل و هایدگر، «هرمنوتیک فلسفی» خود را با تلقی جدید از فهم و ابژکتیویته بنیان نهاد. اما آنچه بیش از هر امر دیگری وی را در افق جدید هرمنوتیک فلسفی و ابژکتیویتهٔ فهم موفق گردانید تلقی خاصش از «زبان» بود.

## ۵. ابژکتیویته و نا - ابژکتیویته (objectivity و non-objectivity)

مترجم انگلیسی کتاب حقیقت و روش، کلمه objectivity را معادل برای دو واژه آلمانی قرار داده است:

یک؛ واژه Gegenständlichkeit در صفحات ۳۰۰، ۴۱۸، ۴۵۶، ... متن آلمانی (Gadamer, 1999: Bd.1)؛ متناظر با آن واژه objectivity به ترتیب در صفحات ۲۹۵، ۴۱۴، ۴۴۹، ... متن انگلیسی (Gadamer, 2006).

دو؛ واژه Objektivität در صفحات ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۳، ... در متن آلمانی (Gadamer, 1999: Bd.1)؛ متناظر با آن واژه objectivity به ترتیب در صفحات ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۷ و ... متن انگلیسی (Gadamer, 2006).

گادامر در کتاب آغاز دانش (The Beginning of Knowledge (2002)) نیز هر دو واژه را بکار برده است. یکی از دلایل استفاده گادامر از هر دو واژه به اعتقاد خودش، بیگانه بودن واژه Objektivität اما مرسوم شدن آن است در حالی که واژه اصلی که در زبان آلمانی می‌تواند منظور وی را متبادر کند Gegenständlichkeit است (Gadamer, 2002: 121).

با این حال، در سنت فلسفه آلمانی، به خصوص در فلسفه کانت و هگل، هر دو کلمه Gegenständ<sup>۱</sup> و Objekt نیز به کار رفته است که البته تفاوت‌های ظریف و دقیق فلسفی دارند که با انتقال به زبان انگلیسی مورد غفلت واقع می‌شوند. در برخی تفسیرهای فلسفه کانت - نه همه تفسیرها - وقتی داده‌ها (Datum) وارد فرایند فاهمه انسان و نیز تحت مقولات آن قرار می‌گیرند از واژه Gegenständ استفاده می‌شود و خروجی این فرایند را با Objekt نشان می‌دهند. بنابراین متعلق قوه فاهمه Gegenständ و خروجی آن Objekt است که برای هر دو در زبان انگلیسی از واژه object (ابژه) استفاده می‌کنند. البته در برخی ترجمه‌ها و شرح‌های فلسفه کانت با صرف دقت بیشتر Gegenständ را با o کوچک (object) و Objekt را با O بزرگ (Object) این تفاوت را نشان می‌دهند (Taft, 1997: 224).

اما نکته مهم و مشترک در هر دو تعبیر آلمانی آن است که شناخت و فهم فقط از طریق قرار گرفتن داده‌های شهود حسی در برابر ما حاصل می‌شود. هر آنچه متعلق آگاهی ما قرار گیرد نهایتاً به عنوان ابژه متعین می‌شود. تعین ابژه (Objectification) حکمی است ضروری از ناحیه سوژه شناسا؛ و بدون این تعین و این حکم، هیچ معرفت و حقیقتی حاصل نمی‌شود؛ که این دلالت، در تعبیر انگلیسی objectivity حضور دارد. گادامر معتقد

است ایده آل دیلتای در شناخت تاریخی در علوم انسانی همین دلالت از ابژکتیویته است که البته به حقیقت چیزها و پدیده‌ها دسترسی نمی‌یابد چون چنین حکمی یکسره از سوژکتیویته ناشی شده است. اما وی به دنبال راه و افقی است که از سیطرهٔ تلقی سوژکتیو و ابژکتیو شناخت خارج باشد.

گادامر در کتاب آغاز دانش (۲۰۰۲) نشان می‌دهد که تفکر ابژکتیوسازی مخصوص دوران مدرن است اما دوران یونان باستان از این تفکر فاصله داشت. «اگر بخواهیم تمایز سنت یونانی و تفکر مدرن را در یک کلمه بیان کنیم، آن کلمه "ابژه" (Gegenstand) در متن آلمانی) / (object در ترجمه انگلیسی) خواهد بود» (Gadamer, 2002: 121).

او در ادامه می‌پرسد آیا نا-ابژکتیویته (non-objectivity) وجود دارد؟ و در پاسخ با برشمردن مثالی از قبیل بدن (body)؛ آزادی (freedom)، خودآگاهی (self-consciousness) و زبان (language) ماهیت ناابژکتیو آنها را نشان می‌دهد و همچنین حضور چنین تلقی در سنت یونانی را آشکار می‌کند (Gadamer, 2002: 122-125).

آنچه ما «بدن» می‌نامیم، یقیناً شیء ممتد (res extensa) با تعریف دکارتی از جسم (corpus) نیست. بدن خودش را در امتداد ریاضی محض نشان نمی‌دهد. بدن از طریق فرایند ابژکتیوسازی (objectification) غیرقابل دسترسی است. موجودات انسانی چه مواجهه‌ای با جسمانیت (corporeality) خود دارند؟ آیا آنها تنها هنگامی که کارکرد جسمانیت شان بهم بریزد آن را در مقابل خویش (و بنابراین در ابژکتیویته) قرار نمی‌دهند؟ ... هر کسی تضاد میان تجربهٔ طبیعی بدنی و تجربهٔ ابژکتیو شده اش از بدن و موقعیتی که در آن بدن به عنوان ابژه قرار می‌گیرد را درک کرده است. این تجربهٔ اخیر بیان خودفهمی علوم پزشکی مدرن است که این طغیان در برابر جسمانیت ما را هدایت می‌کند تا خودمان را تقدیم فرایند ابژکتیوسازی، بوسیلهٔ استیلای ابزار علوم مدرن، سازیم (Gadamer, 2002: 122).

اما نکته اساسی و کلیدی برای گادامر این است که «زبان» بیش از سایر پدیده‌ها نا-ابژکتیویته را نشان می‌دهد. اما یک تحریف تکنیکی (technical distortion) در تفکر مدرن دربارهٔ زبان رخ داد که آن را به عنوان یک مجموعه ابزار (instrumentarium)، یک سیستم نشانه‌ها، یک انبار وسایل برای ارتباطات در نظر گرفت به گونه‌ای که ما می‌توانیم این ابزار و وسایل سخن - کلمات و ساختار زبان - را به صورت دم دستی حفظ و به سادگی

در هر جا که خواستیم استفاده کنیم؛ که ناشی از تلقی ابژکتیو از زبان است. در اینجا زبان یک 'Gegenstand' است (Gadamer, 2002: 125).

بنابراین، به طور کلی، مفاهیم ابژه (Gegenstand) و ابژکتیویته (Gegenstandlichkeit) نسبت به فهم بی واسطه (immediate understanding) از خود که موجودات انسانی در جستجوی آنند، بسیار بیگانه اند. در حالیکه یونانی ها هیچ معادلی برای این مفاهیم ندارند و برای صحبت درباره اشیا از کلمه pragma (Πράγμα) استفاده می کنند (Gadamer, 2002: 122).

پراگما یعنی جایی که متعلق زبان ابژه نیست، معرفت و حقیقت صرفاً از مکانیسم مقولات فاهمه حاصل نمی شود، و نهایتاً اشیا آنچنان که هستند به هست و فهم در می آیند. در اینجا، زبان گشوده به هستی اشیا، فهم را رقم می زند. یعنی زبان و اشیا در ارتباطی بی واسطه با یکدیگر قرار دارند و واسطه ای به نام آگاهی (Consciousness) یا متد یا ابژکتیویته وجود ندارد. بنابراین هستی آنچنان که هست در زبان و فهم رخ می نماید.

## ۶. زبان و زبان مندی (Sprachlichkeit و Sprache)<sup>۹</sup>

گادامر با استناد به همین خصوصیت ویژه نا-ابژکتیویته بودن «زبان»، آن را محمل اصلی هرمنوتیک فلسفی قرار می دهد. وی در کتاب حقیقت و روش پس از نقد و بررسی زیباشناسی و تاریخ در بخش های اول و دوم، به زبان در بخش پایانی (سوم) کتاب پرداخته است. در این بخش، زبان محمل بنیادین چرخش هرمنوتیک از روش شناسی و معرفت شناسی به هستی شناسی بوده و از این طریق هستی شناسی هرمنوتیکی (hermeneutic ontology) رقم می خورد (Gadamer, 2006: 435).

مفاهیم و مباحثی که در بخش زبان مطرح می شود بسیار پیچیده و متنوع است به گونه ای که بسیاری از مباحث فلسفه زبان را دربر گرفته و با نقد همه آنها، خوانش جدیدی ارائه می شود. ما در اینجا به چند مفهوم اساسی - که به نظر می رسد مهمترین مسائل مطروحه باشند - اشاره می کنیم: Sprache (زبان) و مشتقات آن (Sprachlichkeit)؛ Sache (چیز، شیء، امر، موضوع) و مشتقات آن (Sachlichkeit).

واینسهایمر مترجم انگلیسی کتاب حقیقت و روش در مقدمه خود بر این کتاب به دشواریهای کار ترجمه خویش می پردازد. وی معتقد است از جمله مفاهیم دشوار که زبان انگلیسی معادل مناسبی برای آنها ندارد همین دو مفهوم فوق است. درباره sprache می گوید:

حیث وجودشناسانهٔ ابژکتیویته از منظر گادامر ۱۰۳

Sprache (زبان) و مشتقات آن یک مشکل خاص را نشان می‌دهند. در آلمانی، همهٔ مشتقات آن به فعل مشترک sprechen (سخن گفتن) نزدیک هستند. اما فرم‌های انگلیسی از قبیل "language" و "linguistic" و حتی "speech" یا لاتینی هستند و یا اینکه از فعل مشترک معادل دور هستند. بنابراین، عبارت پردازی انگلیسی سخت‌تر و رسمی‌تر از آلمانی به نظر می‌رسد. در جایی که گادامر از Sprachlichkeit (زبانمندی) تفکرمان صحبت می‌کند، بیان انگلیسی آن را به طور کاملاً متفاوتی ادا می‌کند: مثلاً می‌گوید، "آنچه ما فکر می‌کنیم همیشه آن چیزی است که می‌گوییم یا می‌توانیم بگوییم". گادامر دربارهٔ زبان نه به عنوان یک نهاد یا یک ابژهٔ مطالعه علمی، بلکه به عنوان چیزی که در عمل سخن (act of utterance) ذاتی است و بنابراین یک رخداد می‌شود تفکر می‌کند (Weinsheimer-Gadamer, 2006: xvii).

زبان برای گادامر دیالوگی و دوطرفه، یعنی یک «گفت‌وشنود» (Conversation) است. ساختار گفت‌وشنود، دیالکتیک پرسش و پاسخ بوده که همان ساختار تجربهٔ هرمنوتیکی است (Gadamer, 2006: 370). از نظر گروندن این ساختار دیالوگی و دیالکتیکی زبان در مقابل منطق قضایا است. «گادامر مانند هایدگر، "بنای منطق براساس قضیه یا گزاره" را یکی از "سرنوشت سازترین تصمیم‌های فرهنگ غربی" می‌داند. مخالفت با این تصمیم نخستین مقصود علم هرمنوتیک گفت‌وشنودی گادامر است» (گروندن، ۱۳۹۱: ۱۸۶). بر این اساس، منطق قضایا یک منطق یک طرفه است که از ناحیهٔ سوژه و از طریق روش اعمال می‌شود.

«زبان‌مندی فهم» (Sprachlichkeit des Verstehens / linguisticality of understanding) به این معناست که «فرایند فهم و موضوع فهم اساساً زبانی است» (گروندن، ۱۳۹۳: ۶۶). پس زبان‌مندی فهم، در وهلهٔ اول، یعنی فرایند فهم زبانی است؛ به این معنا که هیچ فهمی حاصل نمی‌شود مگر از راه زبان. زبان صرفاً ابزار بیان تفکر و فهم نیست به این معنا که در وهلهٔ اول تفکر وجود دارد و در وهلهٔ بعد این تفکر بوسیلهٔ زبان اظهار می‌شود، بلکه به این معناست که بوسیلهٔ زبان تفکر انجام می‌شود، بدون زبان هیچ تفکری وجود ندارد. بنابراین زبان و تفکر معیت دارند. این همان غفلت بزرگ سنت غربی از افلاطون تا کنون است که همراهی بنیادین این دو را نادیده گرفته و تفکر را در صدر نشانده و به زبان جایگاه ثانوی داده است. الهام بخش گادامر در توجه به فراموشی زبان در سنت غربی نگرش هایدگر دربارهٔ فراموشی هستی در این سنت است (گروندن، ۱۳۹۳: ۶۷).

دقیق تر از این، برای گادامر، زبان بنیادِ عقل است: «زبان یک شیوه بسیار مهم اشتراکی بودن» (Commonality) عقلاست. خودِ عقل به شیوه ارتباطی در زبان تحقق میابد، همانگونه که ریچارد هونینگسوالد تاکید کرده است: زبان نه یک «امرواقع» صرف، بلکه یک «اصل و سرآغاز» (Faktum / Fact) است» (گادامر، ۱۳۹۵: ۶۰). اگر واژه سرآغاز هونینگسوالد به معنایی که گادامر مراد می کند تعبیر کنیم معنای دقیق تری مکشوف خواهد شد. واژه Anfang (آغاز) (Beginning) آلمانی به پیچیدگی و دشواری arche یونانی است. arche دو معنای principium لاتینی را دربر می گیرد: یکی معنای زمانی اصل و منشاء و آغاز، و دیگری معنای نظری و منطقی-فلسفی. معنای دوم Principium بیشتر در اصطلاح مدرسیان قرون وسطی رایج بود که به عنوان نظریه اصول و مبادی (principles) شناخته می شد اما گادامر معنای اولی یعنی «آغاز» را مورد توجه قرار می دهد (گادامر، ۱۳۹۳: ۷). اما در ادامه این پرسش مطرح می شود که معنای «آغاز» چیست؟ گادامر برای «آغاز» چند معنا برمی شمارد که معمول ترین آنها معنای «اولی بودن» است. با این حال، معنای مورد نظر وی نیست.

معنای آغاز (Anfang)، از جهت مقصود ما، هنگامی روشن می شود که نه از آغازنده یا نوحاسته (Anfangenden) بلکه از آغازندگی یا نوحاستگی (Anfanglichkeit) سخن بگوییم. غرض از آغازنده بودن یا نوحاسته بودن (Anfanglichsein) این است که چیزی هنوز به هیچ معنایی و در مسیر هیچ غایتی و از جهت هیچ تصویری معین و مشخص نیست، و هنوز بسیاری پیشامدها (البته در حد معقول) امکان پذیر است... [از همین رو] باید از آغازی که با پیشاسقراطیان شروع می شود به این معنا سخن بگوییم. در ایشان جستجو می بینیم بدون اینکه بدانند سرمنزل نهایی و هدف این فیضان سرشار از امکانات چیست (گادامر، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۵).

بنابراین سرآغاز بودن زبان به معنای آغازندگی یا آغازنده بودن است یعنی زبان در حالی که سرشار از امکانات بوده محمل پیشامدهای بسیاری است از این رو پایان از قبل تعیین شده ای ندارد. عقل و تفکر نیز هنگامی که در چنین بنیادی تحقق یابند پایان متعین ندارند. همانطور که زبان گشوده به آینده است دزاین و تفکر نیز گشوده به همه امکانات آینده است. و لذا نمی توان تفکر و عقل را بوسیله مقولات کانتی تحدید کرد و فاهمه سوژه را تعین بخش معرفت و حقیقت دانست، بلکه حقیقت همراه با زبان و در زبان راه خود را می پیماید.

گادامر معنای دیگری نیز برای آغاز طرح می‌کند که به مقصود وی نزدیک است: «آغاز چیزی است بیواسطه (Immediate) نه بازاندیشیده (Reflected)» (گادامر، ۱۳۹۳: ۱۶). وی معتقد است گفتمان principium، آنقدر بازاندیشیده و منعکس به درون است که نمی‌تواند از چیزی که معطوف به بازاندیشی (Reflection) نباشد، مانند زبان، سخن بگوید. زبان از آن جهت آغاز است که بی‌واسطه است در حالی که امر بازاندیشیده هیچ‌گاه نمی‌تواند آغاز - به معنای مورد نظر گادامر - باشد. به خاطر همین خصوصیت بیواسطه زبان است که گادامر آن را همراه ذاتی حقیقت و فهم می‌داند در حالی که متد به دلیل خصلت بازاندیشانه اش همراه ذاتی و همیشگی حقیقت و فهم نمی‌تواند باشد. وسعت حقیقت و فهم بسیار فراتر از متد، بلکه به وسعت زبان است.

زبانمندی فهم، در وهلهٔ دوم، این است که موضوع فهم زبانی است یعنی اینکه موضوع فهم از سنخ زبان خواهد بود؛ اما تعبیر اصلی آن در عبارت بسیار مشهور و دقیق گادامر بیان می‌شود: «هستی ای که می‌تواند به فهم در آید، زبان است» (Gadamer, 2006: 474). این تلقی گادامر در مقابل تلقی مدرن (کاسیرر، کانت و...) از زبان است که آن را ابزاری در دست سوژه می‌داند که از طریق آن جهان و هستی را به زبان در می‌آورد، یعنی ما «در مقابل» جهان مملو از ابژه‌های فاقد معنا یا ابژه‌های خاموش قرار داریم که وظیفه معنابخشی را به عهده داریم. در حالی که به نظر گادامر زبان تجسم «نور هستی»، پیشاپیش بیان هستی خود چیزها و پیش از هر چیز بندبندسازی هستی چیزهاست (گروندن، ۱۳۹۳، ۶۸-۶۹).

بنابراین برای گادامر موضوع فهم، Gegenstand یا ابژه نیست بلکه خود «چیز» است. Gegenstand «چیز»ی است که متعلق آگاهی سوژه می‌باشد و در نتیجه با واسطه - نه بی‌واسطه - و بازاندیشانه (Reflexive) در دسترس قرار گرفته و معرفت ابژکتیو از آن حاصل می‌شود. اما هم مسیر دسترسی به خود «چیز»ها و هم اساساً خود «چیز»ها در هرمنوتیک فلسفی زبان است. پس این مسئله بنیادی مطرح می‌شود که رابطهٔ «چیز» با زبان چگونه است.

## ۷. شیء و شیئیت (Sache و Sachlichkeit)

همانطور که گفته شد و اینسهایمر به تنگناهای زبان انگلیسی برای انتقال دقیق و درست محتوای کتاب حقیقت و روش و به خصوص برخی واژگان، از جمله Sache اشاره کرد؛ همچنین واضح است که انتقال این محتوا و واژگان به زبان فارسی به مراتب دشوارتر است.

واینسهایمر معتقد است نمی توان Sache را به object ترجمه کرد زیرا معمولاً ابژه و متعلقات آن برای اصطلاح gegenstand، اصطلاحی که همه مسائل فلسفی ای که از تفکیک دکارتی سوژه و ابژه بوجود آمده اند را در خود گنجانده است، به کار می رود؛ از همین رو، Sache، که امری متفاوت از gegenstand است، را به "subject matter" یا فقط به "thing" ترجمه می کند (Weinsheimer-Gadamer, 2006: xvii).

بنابراین در اصطلاحات فلسفه آلمانی Sache با Objekt یا Gegenstand متفاوت بوده، در حالی که واژه نزدیک به آن Ding است. Sache یا Ding بیش از همه به thing در انگلیسی و به شیء یا چیز در فارسی ترجمه شده اند (رجوع شود به سنجش خرد ناب کانت ترجمه ادیب سلطانی، صفحات ۱۰۰۰ و ۱۰۸۲).

با این حال، گادامر، در مقاله «ماهیت چیزها و زبان چیزها»<sup>۱۱</sup> که در سال ۱۹۶۰ همزمان با کتاب حقیقت و روش نوشته و در کتاب «هرمنوتیک فلسفی» به زبان انگلیسی (Gadamer, 1977) و نیز در «مجموعه آثار گادامر، جلد دوم» به زبان آلمانی (Gadamer, 1993: Bd.2) به چاپ رسیده است، توضیح روشنی در این خصوص می دهد.

چیز در تعبیر ماهیت چیزها، Sache، و در تعبیر زبان چیزها، Ding، بوده که مترجم انگلیسی هر دو را به Thing ترجمه کرده است. راهنمای مترجم انگلیسی متن مقاله بوده که در آن گادامر هر دو واژه را کاملاً نزدیک به هم می داند:

هر دو واژه بنیادی این دو تعبیر، Ding و Sache، به نظر می رسد به چیز یکسانی اشاره می کنند. این دو، بیان‌های چیزی هستند که از تعریف بسیار دقیق طفره می روند. به همین ترتیب، وقتی که صحبت از ماهیت چیزها یا زبان چیزها می کنیم، هر دو تعبیر در انکار مطلق گرایي در مواجهه با چیزها، به خصوص پافشاری صرف بر عقاید، تلون حدسیات و ادعاهای ما درباره چیزها، سهیم هستند (Gadamer, 1977: 69).

مفهوم Sache محتوای بیشتری نسبت به مفهوم رومی حقوقی res ارائه می دهد. معنای آلمانی واژه Sache خود را در آنچه causa نامیده می شود، یعنی در matter مورد مناقشه ای که تحت بررسی است، نشان می دهد. matter چیزی است که وسط گروه‌های متفاوت قرار دارد زیرا هنوز تصمیمی درباره آن گرفته نشده است. از همین رو، Sache، در مقابل چنگ زنی مستبدانه یک گروه خاص محافظت می شود. در این بستر، sache، معنای کاملاً مخالف «جانبداری» (Partiality / Parteilichkeit) که همان سوء استفاده از قانون برای اهداف گروهی است، دارد. مفهوم حقوقی «ماهیت چیزها» به معنای مناقشه میان گروهها نیست

بلکه به معنای محدودیت های است که بر خواست دلخواهانه قانونگذار در اعلام قانون و تفسیر قضایی از قانون اعمال می شود (Gadamer, 1977: 71).

با این بیان، Sache، امری (matter) است که در میانهٔ ماجرای تالیف و تفسیر قرار دارد و خود حقیقتی دارد که نه مولف و نه مفسر نمی توانند به صورت خودرأی از آن سخن بگویند. با این حال، جز از طریق همین تالیف و تفسیر به سخن نمی آید. به عبارت دیگر، Sache در «امتزاج افق» های تالیف و تفسیر رخ می نماید اما فهم حاصل از این امتزاج، صرفاً ناشی از امتزاج دو افق سوژکتیو یا دو پرسپکتیو نیست بلکه ناشی از «خود امر» یا «خود چیز» (sache an sich<sup>۱۲</sup>) است که خود را در امتزاج دو افق نشان می دهد. این موضوع شاید بیانی از این تعبیر گادامر باشد که «جایگاه واقعی هرمنوتیک همین «در بین» است»<sup>۱۳</sup> (Gadamer, 2006: 295).

از همین رو، امر یا چیز، باید زبانی داشته باشد که خود را «در بین» بیان کند. «زبان چیز»، تعبیر دوم گادامر در این مقاله، ناظر به همین نکته است که برای وی اهمیت بیشتری دارد. اگر فهم از ناحیه خود امر یا خود چیز باشد آنگاه باید زبان خود را داشته باشد، نه اینکه توسط سوژه به صورت ابژه متعین شود و سپس به زبان آورده شود.

بنابراین متعلق «گفت و شنود» (conversation) همین Sache - یعنی امری که پایانش از همان ابتدا واضح و روشن نبوده و آشکارگی اش در اختیار هیچکدام از طرفین نیست بلکه در طول فرایند دو طرفه «گفت و شنود» خود را آشکار می کند - بوده که می تواند فهم ما را رقم می زند؛ از همین رو، ماهیت فهم، زبانی و «گفت و شنود»ی است.

بنابراین sachlichkeit همان فهم مطابق با امر یا موضوع (sache) است البته Sache یک عین یا شیء ثابت نیست بلکه در دیالکتیک و دیالوگ شکل می گیرد. به این ترتیب، Sachlichkeit، همین وضع «در بین» است که جایگاه حقیقی ظهور Sache است. وضعی که رهنمود اصلی سرچشمه های فلسفی بوده و حتی کانت و هگل بر آن تاکید زیادی داشتند به گونه ای که رسالت فلسفی خود را در رسیدن به آن می دانستند (Gadamer, 1977: 70). با این حال، این هایدگر بود که توانست این وضع را در «زبان» نشان دهد. «راه زبان» (the way of language) «راهی است که فلسفه به آن نیاز دارد» (Gadamer, 1977: 75). اما زبان نه از آن حیث که فعالیت انسانی است بلکه از آن حیث که فعالیت هستی و فعالیت خود زبان است: «زبان است که خود سخن می گوید» (Heidegger, 1971: 59). هایدگر در سراسر کتاب «در راه زبان»<sup>۱۴</sup> تلاش می کند این تلقی از زبان را نشان دهد.

## ۸. شیئیت زبان (Sachlichkeit der Sprache) (factualness of language)<sup>۱۵</sup>

در کتاب حقیقت و روش اصطلاح Sachlichkeit فقط همراه با واژه زبان و در تعبیر Sachlichkeit der Sprache آمده که نشان دهنده خصوصیت خاص زبان و نه چیز دیگری است. از آنجایی که گادامر در کتاب آغاز دانش، زبان را مهمترین امر «نا-ابژکتیو» معرفی کرد در اینجا تعبیر مختص به خودش یعنی «موضوعیت/شیئیت زبان» (Sachlichkeit der Sprache) را بیان کرده است. موضوعیت/شیئیت همان نا-ابژکتیویته است که تنها از طریق زبان محقق می شود؛ یعنی موضوع/شیء با زبان موضوع/شیء می شوند؛ موضوعیت موضوع/شیئیت شیء با زبان محقق می شود. البته نا-ابژکتیویته ضد ابژکتیویته نیست بلکه امری عام تر و شامل تر از ابژکتیویته است یعنی اشاره به موضوعات یا امور یا اشیائی دارد که قرار نیست لزوماً در دوگانه سوژه-ابژه قرار بگیرند. بنابراین زبان نه امری سوژکتیو یا به تعبیر هایدگر فعالیت انسانی و نه امری ابژکتیو، همچنین زبان نه قرارداد اجتماعی و نه جعبه ابزار در اختیار انسان، بلکه «وجه بنیادی عملکرد هستن در جهان ماست. زبان صورت فراگیر بنیاد جهان است» (گادامر، ۱۳۹۳ الف: ۶۸)

به تعبیر هایدگر زبان سخن گفتن و به ویژه «گفتن» (Sagen) است؛ و گفتن نشان دادن است. گفتن متعلق استعداد گوش دادن است و لذا آنچه گفته می شود می تواند خود را نشان دهد. در گفتن هستی خودش را به صورت رخداد نشان می دهد (پالمر، ۱۳۹۳: ۱۷۱). بنابراین زبان با ماهیت «گفت و شنود»ی هستی و واقعیت خود را در زاخه (Sache) یا متمر (Matter) نشان می دهد؛ از همین رو مهمترین خصوصیت زبان «شیئیت/شیءمندی» (sachlichkeit) یا به تعبیر بهتر «حقیقت‌مندی» (truthfulness)<sup>۱۶</sup> است. «شیءمندی» امر اختصاصی زبان است که ریشه در ارتباط اختصاصی زبان با جهان دارد: «از ارتباط زبان با جهان، شیءمندی (Sachlichkeit) منحصر بفردش (unique factualness) نتیجه می شود. اینها امور واقع‌ای (matters of fact (Sachverhalte)) هستند که در زبان می آیند» (Gadamer, 2006: 442). بنابراین نمی توان فهم امور واقعا «به دریافت فکری سوژه از محتوایی ابژکتیوشدنی و جداشدنی فروکاست» (گروندن، ۱۳۹۱: ۱۸۶) بلکه فهم عین تعلق به جهان و زبان است. از همین رو، sachlichkeit نه با جداشدن بلکه با تعلق به جهان و زبان حاصل می شود.

بنابراین راهی که گادامر در کتاب حقیقت و روش آغاز کرد به پایان خودش نزدیک می شود؛ یعنی در ابتدا تلقی سوژکتیو از هنر و تاریخ و عاری بودن آنها از حقیقت را نشان

داد و در بخش آخر جایی را که حقیقت ظهور می یابد - یعنی زبان - معرفی کرد. زبان امری است که می تواند بار دیگر فرصت هم آغوشی بشر با حقیقت را رقم بزند.

### ۹. شیئیّت شیء (Sachlichkeit): ایده‌ال هرمنوتیک

چارلز تیلور معتقد است بزرگترین چالش امروز علوم انسانی فهم دیگران است که از عهدهٔ ایدهٔ ابژکتیویته که این علوم براساس آن بنیان یافته اند بر نمی آید؛ و اغلب کسانی که با این چالش روبه رو هستند نمی توانند این موضوع را بفهمند که کلّ مدل علم (theirwhole model of science) شان اشتباه و نابجا است (Taylor, 2002: 126). اما تیلور به دنبال راهی برای حل این چالش است و آن را در اندیشه گادامر می یابد:

این جایی است که گادامر - که سهم بزرگی در تفکر قرن بیستم دارد - مدل جدید و متفاوتی که بسیار پرثمر بوده و ما را به فراسوی قوم-مرکز گرایی (ethnocentrism) [منظور تیلور در اینجا گرایش به مطلق انگاشتن اندیشه غربی نسبت به سایر اندیشه ها است] و نسبیّت گرایی (relativism) می برد ارائه می دهد (Taylor, 2002: 126).

راه حل چالش موجود در علوم انسانی و اساساً در «فهم» که تیلور در اندیشه گادامر دنبال می کند در زبان بنیان دارد. زبان تنها راه فهم دیگران است و حتی به تعبیر دقیق تر خود «آدمی یک گفتگو است» (ریکور، ۱۳۸۵: ۴۴).

با این حال، از منظر گادامر زبان در معرض تهدید بوده؛ و تهدیدکنندهٔ آن ابژکتیویتهٔ علمی است: «موضوع‌مندی زبان (Sachlichkeit der Sprache) با ابژکتیویتهٔ علم (Objektivität der Wissenschaft) دچار اغتشاش وجودی می شود» (Gadamer, 2006: 450). اما هرمنوتیک جایی است که از «انسدادهای وجود شناختی (ontological obstructions) مفهوم علمی ابژکتیویته (scientific concept of objectivity) آزاد باشد» (Gadamer, 2006: 268). بنابراین هرمنوتیک فلسفی شرایط هستی‌شناختی‌ای را توصیف می کند که امکان ظهور فهم را در زبان رقم می‌زند. بر همین اساس، گادامر چرخش هستی‌شناختی هرمنوتیک را با راهنمایی زبان انجام می دهد. با بنیان گذاری هستی‌شناختی هرمنوتیک در زبان، تاریخ و هنر و متعاقباً علوم انسانی نیز بنیان جدیدی می یابند. بنابراین بنیان تاریخ، هنر و علوم انسانی نه در سوبرژکتیویته انسانی بلکه در واقعیت‌مندی زبان ریشه دارد؛ و چون زبان سرشار

از هستی و حقیقت امور است تاریخ، هنر و علوم انسانی نیز روی به سوی هستی و حقیقت دارند.

ما تلاش کردیم نحوه هستی هنر و تاریخ و تجربه‌های متناظر با آنها را از قید پیش‌داوری هستی‌شناسانه‌ای (ontological prejudice) که در ایده‌آل ابژکتیویته علمی (ideal of scientific objectivity) نهفته است آزاد کنیم؛ و با نظر و التفات به تجربه هنر و تاریخ، به سوی هرمنوتیک جهانروای که مرتبط با روابط عام انسان با جهان است رهنمود شدیم. ما این هرمنوتیک جهانروا را براساس مفهوم زبان فرمول بندی کردیم بدین منظور که نه تنها در مقابل روش‌شناسی‌گرایی (Methodologism) غلطی که مفهوم ابژکتیویته را در علوم انسانی آلوده و مخدوش می‌کند محافظت شود بلکه همچنین از روح‌گرایی ایدئالیستی متافیزیک‌هگلی نامتناهی دور شود (Gadamer, 2006: 471).

اما گادامر نفی مطلق ابژکتیویته نمی‌کند بلکه به دنبال چیزی است در چارچوب شاکله سوژه - ابژه نباشد. در واقع، «نوع تازه‌ای از ابژکتیویته (Objectivity) - یعنی Sachlichkeit - را پیشنهاد می‌کند» (پالمر، ۱۳۹۳، ۲۳۵). اما مسئله مهم این است که تفاوت‌های بنیادی و فلسفی Sachlichkeit و Objectivity را درک نماییم. در برخی متون انگلیسی این دو را معادل گرفتند، در حالی که، ریچارد پولت (Richard Polt) در مقاله‌ای که هرمنوتیک هایدگر را بررسی می‌کند<sup>۱۷</sup> معتقد است «objectivity یک ترجمه نامناسب از Sachlichkeit است، زیرا Objectivity معمولاً در جایی بکار می‌رود که به قواعد یا شرایط غیرتاریخی (Ahistorical) که تضمین‌کننده صحت اظهارات درباره اشیا باشد استناد می‌کند» (Polt, 2002: Vol.2/57). در حالی که Sachlichkeit وفادری به شیء یا امر (Sache / Thing) است، وفاداری‌ای که اجازه می‌دهد فرایند تفسیر با راهنمایی پدیده یا خود شیء انجام گیرد، به جای آنکه بر پدیدار در فرایند تفسیر فشار وارد آورد.

Sachlichkeitی که گادامر در زبان یافت همان است که هایدگر فراسوی متافیزیک و سوژکتیویسم دنبال می‌کرد: «در تفکر هایدگر نوع تازه‌ای از ابژکتیویته وجود دارد که با ابژکتیویته مورد بحث در علوم طبیعی و ابژکتیویته مورد نظر ديلتای و ابژکتیویته مورد نظر مکتب تاریخی و ابژکتیویته مطرح در مابعدالطبیعه دوره جدید و نهایتاً ابژکتیویته تفکر تکنیکی دوره جدید با همه پراگماتیسم آن مابین است. این ابژکتیویته ابژکتیویته‌ای است که به شیء اجازه می‌دهد که آن چنان که واقعاً هست برای ما ظاهر شود» (پالمر، ۱۳۹۳: ۱۹۸).

با توجه به محتوای Sachlichkeit پیشنهاد پولت برای معادل انگلیسی اش، "topicality" (موضوعیت/محلّیت) است. چون در موضوعیت وفاداری به امر یا شیء با توجه به محل یا موقعیت آن وجود دارد. «موضوعیت، هم وفاداری به موضوع تفسیر و هم وفاداری به مشارکت صریح در یک محل (τοπος) یعنی یک موقعیت تاریخی را در بر می گیرد» (Polz, 2002: Vol.2/57). بستر ظهور و تحقق این وفاداری زبان است؛ زبان امکان ظهور شیء یا امر را می دهد؛ زبان با تلقی دیالوگی و گفتگویی و نه با تلقی ابزارگرایی و سوژکتیو؛ تنها امکان معرفت نسبت به عالم است اگر بخواهد متضمن حقیقت باشد.

تاریخیت فهم (historicity of understanding) نه با تعبیر دیلتای که تاریخ را عاری از حقیقت می کند بلکه با تعبیر گادامر که همان «آگاهی تاریخی تاثیر و تاثیر (historicity of understanding)» است بایستی فهمیده شود تا راه به سوی حقیقت و خود امور باز باشد. اما این آگاهی و فهم جز در زبان خود را آشکار نمی کند از همین رو گادامر معتقد است «آگاهی ای که از تاریخ متاثر شده باشد، در زبان متحقق می شود» (گادامر، ۱۳۹۳ الف: ۷۹)؛ و به عبارت دیگر «زبانمندی (Linguisticity / Sprachlichkeit) فهم وجه انضمامی آگاهی تاریخ تاثیر و تاثیر (concretion of historically effected conscious) است» (Gadamer, 2006: 391). از همین رو، «دانش تاریخی [و انسانی] نمی تواند بوسیله مفاهیم ابژه و ابژکتیویته توضیح داده شود» (Gadamer, 2006: 391). بلکه باید بوسیله مفاهیم Sache (زاخه) و Sachlichkeit (زاخلیخکایت) فهم شود. زاخه امری است که محل گفتگو بوده و خود را در تلاقی افق گذشته و حال می یابد و آن چیزی است که از آن پرسش و به آن پاسخ داده می شود. زاخه محل رخداد تجربهٔ هرمنوتیکی از طریق دیالکتیک پرسش و پاسخ است. نه تنها معنا، مبنا و غایت ابژکتیویته در جریان ورود به زبان و «زاخلیخکایت» تغییر می کند بلکه معنا، مبنا و غایت «روش» نیز تغییر می کند. روش همان «در بین» بودن است که گادامر برای این منظور خود را در ریشه یونانی روش می یابد:

[واژه یونانی] methodos به مفهوم مقدم، همیشه به معنای کل ماجرای کارکردن با حوزهٔ معینی از پرسشها و پاسخهاست. روش به این مفهوم، نه ابزاری برای ابژکتیو کردن و مورد سازی از چیزی و چیرگیبرآن، بلکه به معنای مشارکت و هم پیوندی با چیزهایی است که با آنها سر و کار داریم. «روش» به معنای «باهمروی (going along with/Mitgeher)» برای فرض استوار است که از پیش در میانه بازی هستیم و نمیتوانیم

درموضع بیطرف قرار بگیریم - حتی اگر سخت درتلاش برای دست یابی به ابژکتیویته باشیم و پیشداورهای خویش را به خطر بیندازیم (گادامر، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵).

## ۱۰. نتیجه‌گیری

نتیجه‌گیری مقاله در یک جمله این است که: براساس اندیشه گادامر ابژکتیویته علمی سبب انسداد وجودشناختی<sup>۱۸</sup> و شیئیت یا موضوعیت (sachlichkeit) سبب گشودگی وجودشناختی است.

مسئله گادامر حیث وجودشناسانه ابژکتیویته است نه حیث معرفت شناسانه؛ هرمنوتیک فلسفی معیار جدیدی در کنار دیگر مکاتب معرفت شناسانه و روش شناسانه برای اعتبار دانش ارائه نمی‌دهد بلکه هستی دانش و فهم ما را توصیف می‌کند. هستی نه از آن رو که با تلقی ابزارگرایانه معرفت شناسی مجدداً در دستان سوژه قرار بگیرد تا روش شناسانه راهی برای تسلط بر آن پیدا کند و به جز ساحت ابژکتیوش دیگر ساحات را مسدود نماید، بلکه از آن رو که، حیث واقع بودگی و تاریخت بشر و محدودیت های وجودشناسانه غیرقابل گریز دانش انسان را نشان دهد. این امر با معتنم شمردن دامنه فراخ امکان های متعدد فهم به وسعت زبان و تاریخ بشر و نیز حیث پایان‌ناپذیری فهم به مقارنه پایان‌ناپذیری زبان و هستی، افقی بس بلند فراروی انسان می‌گشاید.

از منظر گادامر، ابژکتیویسم و سوژکتیویسم هر دو به یک چیز می‌رسند... در یک سطح، ابژکتیویته مبتنی است بر تواضع و خضوع، اما در سطحی دیگر، مشخصه آن تکبر بارزی است مادام که خودآگاهی فردی را جایگاه و داور حقیقت می‌کند. بنابراین، اگر چه ابژکتیویته بنا به تعریف سوژکتیو نیست، در مقام آرمان، از معرفت شناسی به غایت سوژکتیویستی ناشی می‌شود (واینسهایمر، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۱).

از همین رو، ابژکتیویته علمی از منظر گادامر باعث انسداد وجودی اشیاء یا موضوعات یا موجودات می‌شود یعنی امکان ظهور شیء در تمامیتش را نمی‌دهد بلکه تنها به ساحت ابژکتیوش اکتفا می‌کند. این در حالی است که اساس تجربه در تجربه های هنری، تاریخی، اجتماعی و انسانی در خصوصیت ناابژکتیوش ریشه دارد. اما ناابژکتیو بودن تجربه به معنای فقدان اعتبار نیست بلکه دقیقاً برعکس نشان‌دهنده رسیدن به خود شیء یا موضوع است. البته موضوع یا شیء (زاخه) نیز امری ثابت در طول زمان نیست بلکه در حرکت افق ها و امتزاج افق ها به پیش می‌رود. بنابراین زاخه امری تاریخی است؛ با فرض حذف اثر تاریخ

بوسیله روش نه تنها به شناخت ابژکتیو نمی رسیم بلکه اساساً شناخت حاصل نمی کنیم؛ و لذا آگاهی ما آگاهی متأثر از تاریخ و موثر در تاریخ خواهد شد. از طرف دیگر، زبان حامل زاخه است و معرفت به زاخه نیز از طریق زبان بدست خواهد، بنابراین معرفت و آگاهی ما هم زبانی است و هم تاریخی.

اما زبان‌مندی و تاریخ‌مندی آگاهی ما نباید صرفاً یک مسئله معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه تلقی شود که مانع فهم درست و صحیح هستند بلکه باید به عنوان نحوه هستی ما بر نقش مثبت آنها در فهم تأکید کرد. از همین رو، پیش‌داوری و سنت حیث وجودی ما را تشکیل می دهند که نسبت به هر آگاهی و روشی تقدم دارند. ما با سنت و پیش‌داوری هم گذشته و هم اکنون خود را می‌شناسیم، آنها راهنمای فهم اند.

Sachlichkeit فهم مطابق با sache است با شرط وفاداری به زبان‌مندی و تاریخ‌مندی. تجربه هرمنوتیکی تجربه‌ای است که sachlichkeit داشته باشد و لذا تجربه هرمنوتیکی هستی‌شناسانه است نه روش‌شناسانه؛ چون زبان‌مندی و تاریخ‌مندی هستی‌شناسانه‌اند. بنابراین تجربه در علوم انسانی رخدادی است که خود را در زبان و در Sache آشکار می کند و تنها رسالت ما گشودگی نسبت به این رخداد است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. نگلیسی: Objectivity

آلمانی: Gegenständlichkeit

آلمانی: Objektivität

در آثار گادامر به زبان آلمانی (به خصوص در کتاب حقیقت و روش) از دو اصطلاح آلمانی فوق استفاده شده است، اما معمولاً مترجمان انگلیسی زبان و به خصوص مترجم کتاب حقیقت و روش برای هر دو اصطلاح آلمانی یک واژه انگلیسی (واژه فوق) به عنوان معادل بکار برده است. این معادل‌گزینی انگلیسی از برخی دقت‌های فلسفی مورد نظر گادامر می‌کاهد که در بخش‌های آتی مقاله توضیح داده خواهد شد.

۲. ذکر این نکته ضروری است که گادامر هر چند تعمداً اصطلاح Aesthetic را تغییر نداد اما محتوای یکسره متفاوتی از کانت در آن ریخت، که این محتوای جدید کاملاً متأثر از هایدگر و بخصوص رساله «اثر هنری» اش است. در این محتوای جدید مهمترین پرسش «نسبت حقیقت و

- اثر هنری» است؛ به همین دلیل، گادامر این پرسش را بسط داد تا «نسبت حقیقت و علوم انسانی» را دریابد.
۴. مکتب بادن، مکتب جنوب غربی آلمان است که اندیشمندان آن، ریکرت، ویندلبناند، دیلتای و از جمله پیروان آنها ماکس وبر است.
۵. باید توجه داشت که «انقلاب کوپرنیکی» کانت خدشه ای به ایده مطابقت وارد نمی کند. تنها جای فاعل شناسا و برابریست تغییر می کند.
۶. البته هایدگر با تاویل بحث کانت، از حکم معرفت شناختی، تفسیری وجودی ارائه می دهد.
۷. اصل کتاب فلسفه گادامر گروندن به زبان فرانسوی است که مترجم انگلیسی آن، این عبارت را برای معادل آلمانی اش برگزید.
۸. به تعبیر ادیب سلطانی: برابریست.

#### 9. Sprache und Sprachlichkeit / language and Linguisticity

به نظر می رسد فعلاً مناسب ترین ترجمه فارسی برای sprachlichkeit، زبانمندی باشد. هر چند هم در برخی ترجمه های انگلیسی مانند ترجمه واینسهایمر از حقیقت و روش در برخی موارد language بکار رفته است و هم در برخی ترجمه های فارسی (ترجمه عبدالله امینی از کتاب هرمنوتیک، زبان، هنر گادامر) زبان بکار رفته است.

Sprachlichkeit=sprache (اسم) lich + (پسوندها صفت ساز) keit + (پسوندها اسم ساز)

بنابراین sprachlichkeit «اسم مصدر» است که معنای مصدری دارد: زبانی بودن. شاید دقیق ترین ترجمه «زبانیت» باشد اما هم از حیث دستوری دچار اشکال است و هم نامانوس. و لذا از ترجمه «زبانمندی» استفاده شده است. البته در ناپید این معادل فارسی در برخی متون فارسی از جمله ترجمه حنایی کاشانی از کتاب گروندن (درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی) معادل زبانمندی بکار رفته است.

#### 10. Sachlichkeit(zaxlɪxkʌɪt) =sach[e] (اسم) + lich (پسوندها صفت ساز) + keit (پسوندها اسم ساز)

برخی ترجمه های انگلیسی Sachlichkeit عبارتند از:

factuality (واینسهایمر در کتاب حقیقت و روش)،

substantiveness (کتاب /بژکتیویته در هرمنوتیک فلسفی گونتر فیگال)،

topicality (مقاله پولت در کتاب بازخوانی هایدگر جلد ۲ به ویراستاری دریفوس)،

factness (مقاله فیگال)،

objectivity (در منابع مختلف)

و موارد متعدد دیگر.

این اصطلاح آلمانی بویژه در بخش «زبان» متن آلمانی کتاب حقیقت و روش بکار برده شده و افقی است که هرمنوتیک فلسفی گادامر به آن نظر دارد. معانی بسیار متعدد انگلیسی از آن وجود دارد از جمله واژه *factualness* در ترجمهٔ انگلیسی واینسهایمر از حقیقت و روش. با این حال، هیچکدام از واژگان انگلیسی معنا و مقصود اصطلاح آلمانی را کامل بیان نمی کنند به همین دلیل مترجمان انگلیسی همیشه بعد از ترجمه، خود واژه *sachlichkeit* را در پراگماتیک بکار می برند.

این اصطلاح در زبان فارسی در آغاز راه است و ترجمهٔ آن به فارسی به مراتب دشوارتر است و سوء فهم های بسیار ایجاد می کند به همین دلیل برخی مترجمان و اساتید بر این باورند ترجمه یک کلمه ای از آن نباید صورت بگیرد بلکه باید در قالب چند کلمه یا حتی جمله با توجه به متن، منظور نظر گادامر رسانده شود. با این حال، شاید ترجمهٔ پیشنهادی اولیه «شیئیت» یا «موضوعیت»، البته با توضیحاتی که تمایز آن با نظام های فلسفی دیگر روشن شود، باشد. با این حال، این معادل های فارسی گویا نیستند. اما همانطور که برخی اصطلاحات مانند سوژه، ابژه، سوژکتیویته و ابژکتیویته هنوز نتوانستند معادل مناسب فارسی بیابند و خود اصطلاح انگلیسی بکار برده می شود، شاید اصطلاح *sachlichkeit* دچار همین سرنوشت در فارسی شود.

#### 11. The Nature of Things and the Language of Things/

Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge

#### 12. Matter in itself / thing in itself

#### 13. The true locus of hermeneutics is this in-between.

#### 14. unterwegs zur sprache(1959) / On the way to language (1971)

۱۵. تعبیر آلمانی گادامر و انگلیسی واینسهایمر در کتاب حقیقت و روش.
۱۶. این اصطلاح می تواند یکی از ترجمه های انگلیسی برای واژه *sachlichkeit* با تعبیری که گادامر از آن یاد می کند، باشد. نگارنده این ترجمه انگلیسی را در کتاب یا مقاله ای ندیده است اما با توجه به محتوای کتاب حقیقت و روش، - البته بدون ملاحظات دستوری و لغوی زبان آلمانی و انگلیسی - شاید یکی از معادل های انگلیسی مناسب باشد.
۱۷. در مجموعهٔ چهار جلدی *Heidegger Reexamined* به ویراستاری هربرت دریفوس (۲۰۰۲).
۱۸. اصطلاحات گادامر در کتاب حقیقت و روش: *ontological obstruction*.

## کتابنامه

پالمر، ریچارد (۱۳۹۳). علم هرمنوتیک، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ هشتم، تهران: هرمس.

دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۴). مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات ققنوس.

ریکور، پل (۱۳۸۵). «رسالت هرمنوتیک»، حلقه انتقادی، دیوید کوزنزهوی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ سوم، تهران: انتشارات روشنگران.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۶). نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.  
کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷). سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۳ الف). «همگانیت مسئله‌ی هرمنوتیک»، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، چاپ دهم، تهران، نشر مرکز.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۳ ب). آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ ششم، تهران: نشر هرمس.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۴). رازوارگی سلامت، ترجمه نرگس تاجیک، چاپ اول، تهران: روزگار نو.  
گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۵). هرمنوتیک، زبان، هنر، ترجمه عبدالله امینی، چاپ اول، آبادان: پرسش.  
گروندن، ژان (۱۳۹۱). درآمدی بر علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: انتشارات مینوی خرد.

گروندن، ژان (۱۳۹۳). هرمنوتیک، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.  
وارنکه، جورجیا (۱۳۹۵). گادامر: هرمنوتیک، سنت و عقل، ترجمه اصغر واعظی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

واینسهایمر، جوئل (۱۳۹۳). هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۷). هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ دوم، تهران: انتشارات ققنوس.

Figal, Günter (2010). Objectivity : the hermeneutical and philosophy, Translated by D. G. Theodore, New York: SUNY Press.

Gadamer, Hans-Georg (1977). Philosophical Hermeneutics. Translated by D. E. Linge, Berkeley: University of California Press.

Gadamer, Hans-Georg (1993). Gesammelte Werke, Band 2, Tübingen: Mohr.

Gadamer, Hans-Georg (1999). Gesammelte Werke, Band 1, Tübingen: Mohr.

Gadamer, Hans-Georg (2002). The Beginning Of Knowledge. Translated by R. Coltman, New York: Continuum.

Gadamer, Hans-Georg (2006). Truth And Method, Translated by J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Continuum.

Gadamer, Hans-Georg (2007). The Gadamer Reader : A Bouquet Of The Later Writings, Edited by R. E. Palmer, Illinois: Northwestern University Press.

- Grondin, Jean (2003). *The Philosophy of Gadamer*, Translated by Kathryn Plant, Chesham: Acumen.
- Heidegger, Martin (1971). *On The Way To Language*. Translated by P. D. Hertz, New York: Harper & Row.
- Polt, Richard (2002). "Heidegger's Topical Hermeneutics: the Sophist Lectures", *Heidegger Reexamined*, vol. 2, Edited With Introductions by H. Dreyfus and M. Wrathall, New York: Routledge.
- Taft, Richard (1997). In: Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*, Translated by Richard Taft. Bloomington: Indiana University Press.
- Taylor, Charles (2002). "Gadamer on the Human Sciences", *The Cambridge Companion to Gadamer*, Edited by R. J. Dostal, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thaning, Morten S. (2015). *The Problem of Objectivity in Gadamer's Hermeneutics in Light of McDowell's Empiricism*, Switzerland: Springer.

