

دانشنامه فلسفه استنفورد (۳)

فلسفه: شاخه‌ها و مکتب‌ها

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Hermeneutics/Bjørn Ramberg & Kristin Gjesdal, 2005

Phenomenology/David Woodruff Smith, Dec 16, 2013

Metaphysics/Peter van Inwagen & Meghan Sullivan, Oct 31, 2014

Kant's Critique of Metaphysics/Michelle Grier, Apr 10, 2012

Philosophy of Technology

Maarten Franssen, Gert-Jan Lokhorst &

Ibo van de Poel, Dec 13, 2013

Stocism/Dirk Baltzly, Dec 6, 2013

Enlightenment/William Bristow, Aug 20, 2010

Idealism/Paul Guyer, Aug 30, 2015

Naturalism/David Papineau, Sep 15, 2015

Physicalism/Daniel Stoljar, sep 9, 2009

Postmodernism/Gary Aglesworth, Feb 5, 2015

The Stanford Encyclopedia of Philosophy

این مجموعه با کسب اجازه از گردانندگان دانشنامه
فلسفه استنفورد (SEP) منتشر می‌شود.

عنوان و نام پدیدآور: فلسفه شاخه‌ها و مکتب‌ها/ نویسندگان بیورن رمبرگ... [و دیگران]؛ مترجمان مهدی محمدی... [و دیگران].

مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۰.

مشخصات ظاهری: ۷۳۵ ص.

فروست: دانشنامه فلسفه استنفورد؛ ۳/ سرپرست و ویراستار مجموعه مسعود علیا.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۳۹۰-۶

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا

یادداشت: کتاب حاضر ترجمه مقالاتی از دایرةالمعارف «Stanford encyclopedia of philosophy» است.

یادداشت: نویسندگان بیورن رمبرگ، کریستین گسدال، دیوید وودراف اسمیت، پیتر ون اینواگن، مگان سالیوان، میشل گریر، مارتین فرانسسن...

یادداشت: مترجمان مهدی محمدی، مسعود علیا، یاسر پوراسماعیل، داود میرزایی، مریم هاشمیان، حمزه موسوی، مرتضی عابدینی‌فرد، حسن امیری‌آرا، گلنار نریمانی.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه — دایرةالمعارف‌ها

موضوع: Philosophy -- Encyclopedias

موضوع: رامبری، بیورن ت.

موضوع: Ramberg, Bjørn T

شناسه افزوده: محمدی، مهدی، ۱۳۶۵ -، مترجم

شناسه افزوده: Mehdi, Mohammadi

شناسه افزوده: علیا، مسعود، ۱۳۵۴ -، ویراستار

رده‌بندی کنگره: B۵۱

رده‌بندی دیویی: ۱۰۳

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۷۶۶۸۵۴۱

دانشنامه فلسفه استنفورد (۳)

فلسفه: شاخه‌ها و مکتب‌ها

سرپرست و ویراستار مجموعه:
مسعود علیا

نویسندگان:

بیورن رمبرگ، کریستین گسدال، دیوید وودراف اسمیت، پیتر ون اینواگن،
مگان سالیوان، میشل گریر، مارتین فرانسین، گرت-یان لوکهورست،
ایبو وان دِ پول، درک بالتسلی، ویلیام بریستو، پل گایر، دیوید پاپینو،
دنیل استولجر، گری ایلزورث

مترجمان:

مهدی محمدی، مسعود علیا، یاسر پوراسماعیل،
داود میرزایی، مریم هاشمیان، حمزه موسوی،
مرتضی عابدینی‌فرد، حسن امیری‌آرا، گلنار نریمان‌ی





انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

دانشنامه فلسفه استنفورد (۳)

سرپرست و ویراستار مجموعه:

مسعود علیا

فلسفه: شاخه‌ها و مکتب‌ها

نویسندگان: بیورن زمبرگ، کریستین گسدال، دیوید وودراف اسمیت،

پیتر ون اینواگن، مگان سالیوان، میشل گریب، مارتن فرانسن،

گرت-یان لوکهورست، ایبو وان د پول، درک بالتسلی،

ویلیام بریستو، پل گایر، دیوید پاپینو، دنیل استولجر، گری ایلزورث

مترجمان: مهدی محمدی، مسعود علیا، یاسر پوراسماعیل،

داود میرزایی، مریم هاشمیان، حمزه موسوی،

مرتضی عابدینی‌فرد، حسن امیری‌آرا، گلنار نریمانی

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۴۰۰

چاپ رسام

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۶۲۲ - ۰۴ - ۰۳۹۰ - ۰۶

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0390 - 6

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۶۰۰۰۰ تومان

فهرست

هرمنوتیک

بیورن رمبرگ و کریستین گسدال / مهدی محمدی

۱۳	[درآمد]
۱۵	۱. سرآغاز هرمنوتیک
۲۱	۲. پیگیری های رمانتیک
۲۵	۳. نقد عقل تاریخی
۲۹	۴. چرخش هستی شناختی
۳۳	۵. انسان باوری هرمنوتیکی
۳۷	۶. عینیت و نسبی نگری
۳۹	۷. نقد ایدئولوژی
۴۱	۸. نشانه شناسی و پساساختارگرایی
۴۳	۹. هرمنوتیک و عمل باوری
۴۹	۱۰. نتیجه گیری
۵۱	کتابنامه

پدیدارشناسی

دیوید وودراف اسمیت / مسعود علیا

۵۹	[درآمد]
----	---------

۱. پدیدارشناسی چیست؟ ۶۱
۲. رشته پدیدارشناسی ۶۵
۳. از پدیدارها تا پدیدارشناسی ۷۱
۴. تاریخ و انواع پدیدارشناسی ۷۷
۵. پدیدارشناسی و هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق و اخلاق ۸۹
۶. پدیدارشناسی و فلسفه ذهن ۹۳
۷. پدیدارشناسی در نظریه آگاهی معاصر ۱۰۱
- کتابنامه ۱۰۵

متافیزیک

پیتر ون اینواگن و مگان سالیوان / یاسر پوراسماعیل

- [درآمد] ۱۱۳
۱. واژه «متافیزیک» و مفهوم متافیزیک ۱۱۵
۲. مسائل متافیزیک: متافیزیک «قدیم» ۱۱۹
۳. مسائل متافیزیک: متافیزیک «جدید» ۱۳۳
۴. روش‌شناسی متافیزیک ۱۵۳
۵. آیا متافیزیک ممکن است؟ ۱۵۹
- کتابنامه ۱۶۳

نقد کانت بر متافیزیک

میشل گریر / داود میرزایی

- [درآمد] ۱۶۷
۱. ملاحظات مقدماتی: رد وجودشناسی (متافیزیک عام)، و تحلیل
استعلایی ۱۶۹

۲. رد متافیزیک خاص، و دیالکتیک استعلایی ۱۷۳
۳. نفس و روان‌شناسی عقلی ۱۸۳
۴. جهان و کیهان‌شناسی عقلی ۱۸۹
۵. خدا و الهیات عقلی ۱۹۹
۶. عقل و پیوست دیالکتیک استعلایی ۲۰۹
- کتابنامه ۲۱۵

فلسفه تکنولوژی

مارتن فرانسن، گرت-یان لوکهورست و ایوو وان دِ پول / مریم هاشمیان

- [درآمد] ۲۲۱
۱. تحولات تاریخی ۲۲۳
۲. فلسفه تحلیلی تکنولوژی ۲۳۱
۳. جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی تکنولوژی ۲۵۵
- کتابنامه ۲۷۱
- سیاس‌گذاری ۲۷۸

مکتب رواقی

دِرک بالتسلی / حمزه موسوی

- [درآمد] ۲۸۱
۱. منابع اطلاعات ما درباره رواقیان ۲۸۳
۲. فلسفه و زندگی ۲۸۷
۳. طبیعت‌شناسی ۲۸۹
۴. منطق ۲۹۵

- ۳۰۹..... ۵. اخلاق
- ۳۲۳..... ۶. تأثیر مکتب رواقی
- ۳۳۳..... کتابنامه

روشننگری

ویلیام بریستو / مرتضی عابدینی فرد

- ۳۴۱..... [درآمد]
- ۳۴۵..... ۱. حقیقت: علم، معرفت‌شناسی و متافیزیک در روشننگری
- ۳۶۵..... ۲. خیر: نظریه سیاسی، نظریه اخلاق و دین در روشننگری
- ۳۹۱..... ۳. زیبایی: زیبایی‌شناسی در روشننگری
- ۳۹۹..... کتابنامه

ایدئالیسم

پل گایر / داود میرزایی

- ۴۰۵..... [درآمد]
- ۴۰۷..... ۱. مقدمه
- ۴۱۷..... ۲. ایدئالیسم در عقل‌گرایی مدرن متقدم
- ۴۲۹..... ۳. ایدئالیسم در فلسفه بریتانیایی متقدم
- ۴۴۹..... ۴. کانت
- ۴۶۳..... ۵. ایدئالیسم آلمانی
- ۴۷۹..... ۶. شوپنهاور
- ۴۸۵..... ۷. نیچه
- ۴۹۳..... ۸. ایدئالیسم بریتانیایی و آمریکایی
- ۵۰۹..... ۹. سرنوشت ایدئالیسم در قرن بیستم

کتابنامه ۵۲۳

طبیعت‌گرایی

دیوید پاپینو / حسن امیری آرا

[درآمد]..... ۵۳۳

۱. طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی..... ۵۳۷

۲. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی..... ۵۶۱

یادداشت‌ها..... ۵۸۱

کتابنامه ۵۸۵

فیزیکالیسم

دنیل استولجر / یاسر پوراسماعیل

[درآمد]..... ۵۹۳

۱. اصطلاح‌شناسی..... ۵۹۵

۲. چارچوب بحث..... ۵۹۷

۳. فیزیکالیسم مبتنی بر فرارویدادگی: مقدمه..... ۵۹۹

۴. فیزیکالیسم مبتنی بر فرارویدادگی: مباحث دیگر..... ۶۰۱

۵. فیزیکالیسم حداقلی و فلسفه ذهن..... ۶۰۹

۶. فیزیکالیسم مصداقی و نوعی..... ۶۱۱

۷. فیزیکالیسم تحویلی و غیر تحویلی..... ۶۱۵

۸. فیزیکالیسم پیشینی و پسینی..... ۶۱۹

۹. فیزیکالیسم و نوخاسته‌گرایی..... ۶۲۳

۱۰. فهم «امر فیزیکی»: مقدمه..... ۶۲۷

۱۱. فهم «امر فیزیکی»: سایر مباحث..... ۶۳۱

۶۳۹	۱۲. فیزیکیالیسم و تصویر فیزیکیالیستی از جهان
۶۴۳	۱۳. استدلال علیه فیزیکیالیسم ۱: کیفیات ذهنی و آگاهی
۶۴۷	۱۴. استدلال علیه فیزیکیالیسم ۲: معنا و حیث التفاتی
۶۵۱	۱۵. استدلال علیه فیزیکیالیسم ۳: بحث‌های روش‌شناختی
۶۵۵	۱۶. استدلالی در تأیید فیزیکیالیسم
۶۵۹	۱۷. سخن پایانی و پرسش‌های دیگر
۶۶۱	کتابنامه

پسامدرنیسم

گری ایلزورث / گلنار نریمانی

۶۶۹	[درآمد]
۶۷۱	۱. پیشگامان
۶۸۱	۲. وضعیت پسامدرن
۶۸۷	۳. تبارشناسی و سوپزکتیویته
۶۹۱	۴. تفاوت مولد
۶۹۷	۵. واسازی
۷۰۱	۶. حادواقعیت
۷۰۵	۷. هرمنوتیک پسامدرن
۷۰۹	۸. بلاغت و زیبایی‌شناسی پسامدرن
۷۱۳	۹. نقد هابرماس
۷۱۷	کتابنامه
۷۲۱	نمایه

هرمنوتیک

بیورن رمبرگ و کریستین گسدال

ترجمه مهدی محمدی

[درآمد]

اصطلاح هرمنوتیک هم فن و هم نظریه فهم و تفسیر بیان‌های زبانی و غیرزبانی را در بر می‌گیرد؛ در این میان فن، مرتبه اول است و نظریه، مرتبه دوم. پیشینه سنت هرمنوتیکی، به مثابه نظریه‌ای در باب تفسیر، به فلسفه یونان باستان برمی‌گردد. در سده‌های میانه و دوره نوزایی، هرمنوتیک به منزله شاخه بسیار مهمی از مطالعات مربوط به کتاب مقدس پدیدار می‌شود. بعدها مطالعه فرهنگ‌های باستانی و کلاسیک را نیز در بر می‌گیرد. با پیدایی ایده‌باوری و رمانتیسم آلمانی وضعیت هرمنوتیک دستخوش تغییر می‌شود. هرمنوتیک فلسفی می‌شود. دیگر ابزار کمکی روش شناختی یا آموزشی‌ای برای رشته‌های دیگر شمرده نمی‌شود، بلکه بدل می‌شود به شرایط امکان ارتباط نمادی به خودی خود. پرسش «چگونه بخوانیم؟» جای خود را به این پرسش می‌دهد که «اساساً چگونه ارتباط برقرار می‌کنیم؟». بدون این دگرسانی، که به دست فریدریش شلایرماخر، ویلهلم دیلتای و برخی دیگر آغاز شد، نمی‌توان تصویری از چرخش هستی‌شناختی در هرمنوتیک داشت که در اواسط دهه ۱۹۲۰ با هستی و زمان مارتین هایدگر شروع شد و به دست شاگرد وی، هانس-گئورگ گادامر، ادامه یافت. اکنون هرمنوتیک تنها درباره ارتباط [یا هم‌سانی] نمادی نیست. گستره آن از این هم بنیادی‌تر شده، و خود زیست و هستی انسان را در بر گرفته است. بدین صورت است که هرمنوتیک، به منزله کاوشی در ژرف‌ترین شرایط میان‌کنش نمادی و فرهنگ به طور کلی، افقی انتقادی برای بسیاری از جذاب‌ترین مباحث فلسفه معاصر هم در بستر انگلیسی-آمریکایی (رورتی،^۱ مک‌داول،^۲ دیویدسون^۳) و هم درون گفتمانی قاره‌ای‌تر (هابرماس، آپل،^۴ ریکور و دریدا) گشوده است.

1. Rorty 2. McDowell 3. Davidson 4. Apel

سرآغاز هرمنوتیک

اصطلاح hermeneutics، صورت لاتین کلمه یونانی hermeneutice، از آغاز سده هفدهم بخشی از زبان رایج بوده است. اما تاریخ آن به فلسفه باستان می‌رسد. افلاطون، هنگام بررسی فهم شهودهای دینی، این اصطلاح را در برخی از مکالمه‌هایش به کار برد و معرفت هرمنوتیکی را در مقابل معرفت مربوط به سوفیا نشانده. معرفت دینی معرفت به چیزی است که وحی یا بیان شده و، برخلاف سوفیا، دربرگیرنده معرفت به ارزش صدق^۱ گفتار نیست. ارسطو این کاربرد اصطلاح هرمنوتیک را یک گام پیش‌تر برد و نوشته‌اش در باب منطق و معناشناسی را باری ارمیناس^۲ نامید که بعدها آن را به *De interpretatione* ترجمه کردند. تنها با رواقیان و باریکاندیشی‌های آنان درباره تفسیر اسطوره است که با چیزی شبیه نوعی آگاهی روش‌شناختی از مسائل مربوط به فهم متون روبه‌رو می‌شویم.

البته رواقیان هرگز نظریه‌ای نظام‌مند درباره تفسیر نپروردند. چنین نظریه‌ای را باید نزد فیلون اسکندرانی^۳ یافت که تأملاتش درباره معنای تمثیلی عهد عتیق بستری شدند برای شکل‌گیری این عقیده که چه‌بسا معنای ظاهری متن پرده‌ای باشد بر معنای غیرظاهری ژرف‌تری که تنها از طریق کار تفسیری نظام‌مند نقاب از رخ برمی‌کشد. حدود صدوپنجاه سال بعد، اوریگنس^۴ این دیدگاه را بسط داد و مدعی شد که کتاب مقدس سه سطح معنایی دارد متناظر با مثلث تن، نفس^۵ و روح،^۶ که هر کدام سطحی از فهم دینی را منعکس می‌کنند: سطح دوم بالاتر از سطح اول است و سطح سوم بالاتر از سطح دوم.

1. truth-value 2. *Peri hermeneias* 3. Philo of Alexandria 4. Origenes
5. soul 6. spirit

آوگوستین اندیشمندی است که تأثیر وی بر هرمنوتیک مدرن عمیقاً مورد تصدیق دیلتای، هایدگر و گادامر است. به گفته گادامر، آوگوستین نخستین کسی است که ادعای عمومیت هرمنوتیک را طرح می‌کند. این ادعا برخاسته از پیوندی است که آوگوستین میان زبان و تفسیر برقرار می‌کند، ولی ریشه در این مدعای وی نیز دارد که تفسیر کتاب مقدس متضمن سطح وجودی^۱ و عمیق‌تری از خودفهمی است. کار توماس آکویناس نیز، که توجه هایدگر جوان را سخت به خود جلب کرد، در شکل‌گیری هرمنوتیک مدرن تأثیر داشته است. اما هایدگر بیش‌تر دلبسته مفهوم هستی‌نزد آکویناس بود تا درگیری او با مسائل مشخصاً هرمنوتیکی‌ای مانند تعیین دقیق مؤلف برخی متن‌های منسوب به ارسطو. آکویناس با پیش‌فرض گرفتن همبستگی نسبی بین آثار یک مؤلف، اصالت این متن‌ها را از طریق مقایسه آن‌ها با مجموعه آثار موجود ارسطو زیر سؤال می‌برد، و بدین ترتیب بستری فراهم می‌کند برای نوعی فرایند انتقادی-لغت‌شناختی [یا فیلولوژیک] که بعدها وجه بسیار مهمی از مفهوم تفسیر دستوری^۲ نزد فریدریش شلایرماخر می‌شود. اما این یگانه نقطه تماس بین فلسفه سده‌های میانه و هرمنوتیک مدرن نیست. نقطه اتصال دیگر نحوه‌ای است که تفسیرهای کتاب مقدس در سده‌های میانه، که بر سرشت تمثیلی و نه ریشه‌های تاریخی‌شان تأکید می‌کردند، در تلاش گادامر برای احیای مناسبت^۳ هرمنوتیکی تمثیل بازتاب یافته است.

علی‌رغم این‌ها و موارد مشابه دیگری از همسخنی، پس از [اصل] *sola scriptura* [بسنده‌گی متن کتاب مقدس] نزد مارتین لوتر است که طلیعه هرمنوتیک به‌راستی مدرن نمایان می‌شود. بعد از تکیه‌ای که لوتر بر ایمان و ساحت درون کرد، این امکان به وجود آمد که حجیت تفسیرهای سنتی کتاب مقدس مورد تردید قرار گیرد تا بر چگونگی مواجهه تک‌تک خوانندگان با چالش از آن خود ساختن حقایق متن تأکید شود. فهم ما از متن همان اختیار کردن موبه‌مو و وفادارانه خوانش‌های غالب یا مجاز زمانه نیست. هر خواننده‌ای باید جداگانه راه خود را به حقیقت و معنای بالقوه متن بگشاید. اکنون خواندن [متن]، به نحوی تازه مسئله می‌شود.

جامباتیستا ویکو،^۱ نویسنده علم نو^۲ (۱۷۲۵) و برخاسته از سنتی بس متفاوت، یکی دیگر از شخصیت‌های محوری در شکل‌گیری هرمنوتیک مدرن اولیه است. حرف ویکو، که زبان به مخالفت با دکارت‌گرایی زمانه خویش گشوده بود، این بود که اندیشه همواره ریشه در بافتار فرهنگی خاصی دارد. این بافتار در تاریخ بسط می‌یابد و افزون بر این، ذاتاً به زبان عادی، که از مرحله شعر و اسطوره به مرحله‌های بعدی انتزاع نظری و واژگان فنی تکامل می‌یابد، پیوند خورده است. بدین سان فهم خویشتن همان تبارنامه افق فکری خویش است. این امر فوریتی تازه به علوم تاریخی می‌بخشد؛ به‌علاوه، الگویی از حقیقت و عینیت فرابیش می‌نهد که با الگوهای پذیرفته‌شده در علوم طبیعی فرق می‌کند. تاریخ‌پژوه در برابر پهنه‌ای از موضوعات آرمانی‌شده‌ای که مستقل از ذهن تلقی می‌شوند قرار ندارد، بلکه دنیایی را می‌کاود که در بنیاد از آن خود اوست. هیچ جدایی روشنی میان دانشمند و موضوع دانشش نیست. فهم و خودفهمی ممکن نیست از هم جدا شوند. خودفهمی به گزاره‌های قانون‌مانند نمی‌انجامد، [بلکه] با تکیه بر ذکاوت و شعور متعارف، به سمت آنی که هستیم، به سمت مایی که به‌راستی در بافتار تاریخی خاصی از فهم و عمل زندگی می‌کنیم، روان است.

فیلسوف دیگری که بر مراحل اولیه هرمنوتیک مدرن تأثیر گذاشت بندیکت اسپینوزا بود. او در فصل هفتم رساله الهیاتی-سیاسی^۳ (۱۶۷۰) می‌گوید برای فهم پیچیده‌ترین و سخت‌ترین بخش‌های کتاب مقدس باید افق تاریخی‌ای را که این متن‌ها در آن نگاشته شده‌اند و ذهنی را که این متن‌ها از آن تراوش کرده‌اند پیش چشم داشت. اسپینوزا مدعی است که بین فهم ما از طبیعت و فهم ما از کتاب مقدس شباهتی وجود دارد. در هر دو مورد، فهم ما از اجزا منوط به فهم ما از کل بزرگ‌تری است که آن نیز بر اساس اجزا قابل فهم است. در چشم‌اندازی وسیع‌تر، این دور هرمنوتیکی، این رفت و برگشت بین اجزا و کل متن، یکی از درون‌مایه‌های هرمنوتیکی مهم است. آنچه را به تور فهم بی‌واسطه نمی‌افتد می‌توان با کار

لغت‌شناختی تفسیر کرد. [بدین سان] مطالعه تاریخ بدل می‌شود به ابزاری ضروری در فرایند گشودن معنا و کاربرد زبانی فروبوسته.

لوتر، ویکو و اسپینوزا، که به ترتیب دل در گرو پارسایی شخصی، علم جدید انسان و جنبه‌های تاریخی فهم داشتند، همه در شکل‌دهی و جهت‌بخشی به هرمنوتیک مدرن سهیم بودند. با این حال، هیچ یک از این اندیشمندان چیزی از جنس نظریه فلسفی مشخصی درباره فهم نپورود، چه رسد به نوعی روش یا مجموعه‌ای از قوانین هنجاری الزام‌آور برای پیشبرد فرایند تفسیر. چنین نظریه‌ای نخستین بار به دست یوهان مارتین کلادنیوس^۱ صورت‌بندی شد.

کلادنیوس در درآمدی بر تفسیر درست گفتار و نوشتار معقول^۲ (۱۷۴۲) نه تنها هرمنوتیک را از منطق جدا می‌کند، بلکه سنخ‌شناسی مبسوطی از دیدگاه به دست می‌دهد. تأکید بر دیدگاه‌های متنوع، کلادنیوس را قادر می‌سازد که توضیح دهد چگونه گوناگونی در ادراک ما از پدیده‌ها و مسائل می‌تواند سبب بروز مشکلاتی در فهم ما از متون و گفته‌های دیگران شود – و این تأکید، مؤید میراث لایبنیتس^۳ و ولف^۴، یا به اصطلاح فلسفه دانشگاهی، است. قضیه به‌واقع نوعی روش‌شناسی تاریخی به معنای مدرن اصطلاح نیست، بلکه روند آموزشی و شناخت‌محوری از تفسیر است. برای فهمیدن آنچه در نگاه نخست ممکن است عجیب یا گنگ بنماید – کلادنیوس فهرست کاملی از ابهام‌های گوناگون به دست داده است – باید انگاره‌های ضمنی و پیش‌فشارهای آن را در نظر بگیریم که معرف دیدگاهی هستند که متن یا گفته مسئله‌انگیز از آن برخاسته است. تنها به این طریق ممکن است به فهمی عینی یا راستین از موضوع برسیم. در این جاست که هرمنوتیک همپای شناخت‌شناسی می‌شود. کلادنیوس با گره زدن جستجوی حقیقت به جستجوی فهم، جهت‌گیری مهمی را در هرمنوتیک سده بیستم تمهید می‌کند.

1. Johann Martin Chladenius

2. *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*

3. Leibniz 4. Wolf

گئورگ فریدریش مایر^۱ یکی دیگر از فیلسوفان هرمنوتیک‌اندیش در چارچوب فکری لایب‌نیتسی-ولفی است. در حالی که کلادنیوس دلمشغول گفتار و نوشتار بود، هرمنوتیک مایر به نشانه‌ها به طور کلی می‌پردازد - یعنی هر نوع نشانه‌ای، شامل نشانه‌های غیرزبانی یا طبیعی. حرف مایر در کتاب به سوی نوعی فن عام تفسیر^۲ (۱۷۵۷) این است که نشانه‌ها نماینده معنا یا نیت غیرنشانه‌ای خاصی یا ارجاع‌دهنده به این معنا یا نیت نیستند، بلکه معنای خود را از جایگاهشان در یک کل زبانی و بزرگ‌تر حاصل می‌کنند. آنچه معنای یک نشانه را تعیین می‌کند ارتباط آن با نشانه‌هایی دیگر است. سهم مایر در هرمنوتیک دفاعی بود که از وابستگی دوسویه هرمنوتیک و زبان کرد از طریق طرح نوعی کل‌نگری معنایی که در آن ابهام‌های زبانی با ارجاع به خود زبان رفع می‌شوند نه با ارجاع به عناصر فزازبانی مانند نیت مؤلف.

در بررسی سراغاز سنت هرمنوتیک مدرن به دو نام دیگر نیز باید اشاره کنیم: فریدریش آست^۳ و فریدریش آوگوست ولف.^۴

آست کتاب مبانی دستور زبان، هرمنوتیک و نقد^۵ را در سال ۱۸۰۸ منتشر کرد. او به عنوان محقق و رزیده در مطالعات کلاسیک [یا یونانی-رومی] و شاگرد فریدریش شلینگ در پی آن بود که روش‌شناسی‌ای فراهم آورد که با آن بتوان کل روح جهان‌تاریخی^۶ را باز یافت. گفتارهای فردی را نه با ارجاع به مؤلفشان و نه با ارجاع به جایگاهشان در نظام‌نشانه‌شناختی، بلکه بر اساس جایگاهشان در جهان تاریخ باید فهمید. آست معتقد بود که این امر از طریق آمیختن رهیافتی ترکیبی با رهیافتی تحلیلی‌شدنی است، که اولی معطوف به کل باشد و دومی معطوف به اجزایی که این کل را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب آست گستره دور هرمنوتیکی را وسعت می‌بخشد. دور هرمنوتیکی، که در اصل برحسب رابطه بین اجزا و کل متن انگاشته می‌شد، اکنون رابطه متن با سنت تاریخی و فرهنگ به طور کلی را در بر می‌گیرد.

1. Georg Friedrich Meier

2. *Versuch einer Allgemeinen Auslegungskunst*

3. Friedrich Ast

4. Friedrich August Wolf

5. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*

6. world-historical

ولف نیز مانند آست در زمینه مطالعات کلاسیک آموزش دیده بود. او هم در موزه مطالعات باستانی^۱ (۱۸۰۷) و هم در درسگفتارهایی در باب دانشنامه مطالعات باستانی^۲ (۱۸۳۱) به جنبه‌های شناختی یا، به عبارت دیگر، فلسفی لغت‌شناسی کلاسیک می‌پردازد. ولف مدعی است که مطالعات کلاسیک در پی رسیدن به معرفت تمام و کمال موضوع خویشند، اما باید در فکر مناسبت چنین معرفتی و شیوه رسیدن به آن نیز باشند. با وجود این، معرفت هرمنوتیکی، هنگامی که با متون کهن سروکار دارد، نه تنها بررسی عام فرهنگ بلکه حساسیت خاصی به فردیت مؤلف را نیز پیش فرض می‌گیرد. ولف با پایه‌ریزی لغت‌شناسی به منزله رشته‌ای روش‌شناختی که بازتاب‌دهنده چارچوب فرهنگی مشترک و نیز بُعد فردیت است، یکی از مهم‌ترین پیشگامان هرمنوتیک رمانتیک شد.

1. *Museum der Altertumswissenschaft*

2. *Vorlesungen über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*

پیگیری‌های رمانتیک

از سویی، علاقه‌ای به علوم انسانی و گرایشی به دفاع از یکپارچگی این علوم در برابر علوم طبیعی وجود دارد؛ و از سوی دیگر، دغدغه عمیقی درباره مسئله درک متونی که از گذشته به ما رسیده است. این دو ستون‌هایی هستند که هرمنوتیک مدرن بر آن‌ها بنا شده است. زیرا، به عبارت دقیق، تنها در نقطه‌ای که این دو جهت‌گیری به هم می‌رسند و تحت تأثیر یکدیگر قرار می‌گیرند شاهد نخستین کوشش‌ها برای بیان هرمنوتیکی به‌راستی فلسفی هستیم. این امر در دوره ایده‌باوری و رمانتیسم آلمانی رخ می‌دهد. هردر،^۱ برادران شلگل،^۲ و نووالیس^۳ همه شخصیت‌های مهمی در این زمینه‌اند؛ همچنین است پس‌زمینه فلسفی‌ای که کانت و هگل فراهم آوردند. اما فریدریش شلایرماخر است که نخستین بار توانست جریان‌های فکری زمانه را در کنار هم بنشانند و دریافتی همساز از هرمنوتیکی کلی یا عام به دست دهد، هرمنوتیکی که سر و کارش نه با نوع خاصی از ماده متنی (مانند کتاب مقدس یا متون کهن)، بلکه با معنای زبانی به طور کلی است.

شلایرماخر هرمنوتیک را از سال ۱۸۰۵ به بعد در دانشگاه‌های هاله و برلین تدریس می‌کرد. هرچند او آموزش دیده فلسفه کانتی بود، هیچ‌گاه کانتی تمام‌عیاری نبود. شلایرماخر از منابعی چون مونا‌شناسی^۴ لایب‌نیتس، فلسفه این‌همانی^۵ شلینگ و آموزه‌های تجربه‌باوری انگلیسی بهره می‌گرفت. با این همه، مسئله (کانتی) حقانیت [یا اعتبار] در کانون هرمنوتیک او جای دارد.

به اعتقاد شلایرماخر، فهم فرهنگ‌های دیگر چیزی نیست که بتوان آن را بدیهی

1. Herder 2. Schlegel 3. Novalis 4. monadology 5. identity

گرفت. فهم دیگران مستلزم نوعی گشودگی نسبت به این نکته است که آنچه عقلانی، درست یا همساز به نظر می‌رسد چه بسا پرده‌ای باشد بر چیزی بسیار ناآشنا. چنین گشودگی‌ای تنها زمانی ممکن است که به نحوی نظام‌مند دربارهٔ پیشداوری‌های هرمنوتیکیمان مذاقه کنیم. شلایرماخر این را کاربرد سخت‌تر هرمنوتیک می‌نامد، که در برابر کاربرد نرم‌تر آن قرار می‌گیرد. با این حال، او بارها تأکید می‌کند که کاربرد سخت هرمنوتیک، به خودی خود، تضمین‌کنندهٔ فهم درست یا کافی نیست؛ اما به باور شلایرماخر، ابزار کمکی ضروری‌ای است، و چه بسا مفسر را یاری کند تا قربانی این تمایل نشود که گفته یا نوشتهٔ دیگران را از منظر چارچوب فرهنگی، الهیاتی یا فلسفی ذهن خود ببیند.

این نکته صرفاً به فهم ما از فرهنگ‌های دیگر مربوط نمی‌شود. زیرا، به گفتهٔ شلایرماخر، کل کاربرد زبان در جایی میان فردیت ریشه‌ای و کلیت ریشه‌ای قرار دارد. هیچ یک از این دو به شکلی کاملاً ناب وجود ندارند. کل کاربرد زبان بازمی‌گردد به دستور زبان و دایره‌ای از واژگان نمادین مشترک؛ با این وصف، ما این منابع مشترک را به شیوه‌هایی بیش و کم فردی به کار می‌گیریم — مثلاً در شعر فردیت آن بیش‌تر، و در گفتار علمی یا گفتگو دربارهٔ آب و هوا کم‌تر است. اما فردیت کاربرد زبان به لایه‌ای درونی و دسترس‌ناپذیر از ذهن بازمی‌گردد، بلکه مربوط می‌شود به چیزی شبیه سبک، لحن، یا ویژگی زبان به هنگام استفاده.

برای درک معنای گفته یا نوشته‌های کسی، باید هم به جنبه‌های کاربرد زبان نزد او، منابع مشترک یا دستور زبان و نحو، و هم به کاربست فردی توجه کنیم. شلایرماخر به این کار تحت عنوان درآمیختن تفسیر دستوری و تفسیر فنی می‌پردازد. اما قاعده‌ای برای این آمیزش در کار نیست. بلکه باید متن را با متن‌های دیگری از همان دوره، حتی از همان نویسنده، مقایسه کرد، و در عین حال هرگز یکتایی آن اثر خاص را از نظر دور نداشت. شلایرماخر نیز، همچون شلگل و دیگر فیلسوفان آن زمان، این کار را قابلیت حدس زدن می‌داند: توانایی حرکت از جزئی به سوی کلی بدون کمک گرفتن از قواعد یا آموزه‌های عام. تنها با درآمیختن رهیافتی مقایسه‌ای و گمانه‌زنی خلاقانه است که می‌توان به فهم بهتر رسید.

با این حال، فهم بهتر نویددهنده فهمی کاملاً کافی و وافی نیست، زیرا گرچه خطر بدفهمی متضمن وضعیت بیگانگی مطلق نیست – هرچه باشد، ما بیش‌تر اوقات با موفقیت ارتباط برقرار می‌کنیم و سخن خود را انتقال می‌دهیم – اما به این معنی هست که [فرایند] فهم هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. همواره پاره بخش‌ناپذیری باقی خواهد ماند که مفسر را به کاوش در چشم‌اندازهای هرمنوتیکی ای می‌کشاند که تا آن زمان بیرون از محدوده فهم قرار داشته‌اند.

دقیقاً ایده چرخشی نقادانه و اساسی در هرمنوتیک به همراه تمرکز بر فردیت کاربرد زبان بود که شلایرماخر را چنین شخصیت مهمی برای نسل بعدی هرمنوتیک‌شناسان کرد، نسلی که دغدغه‌اش روش‌شناسی علوم انسانی یا، به تعبیر خودش، نقد عقل تاریخی (نقد به معنای کانتی اصطلاح) بود.

نقد عقل تاریخی

پس از مرگ شلایرماخر در سال ۱۸۳۴، آکساندر فون هومبولت،^۱ خایم اشتاینثال^۲ و فریدریش کارل فون ساوینی^۳ هرمنوتیک را پیش بردند. اما در این دوره، تاریخ‌پژوهان، الهی‌دانان و حقوق‌دانان عمدتاً در پی به‌کارگیری هرمنوتیک در درون رشته‌های خاصشان بودند، نه دلمشغول شرایط امکان فهم و ارتباط [یا هم‌سانی] به‌خودی‌خود. با وجود این، سه اندیشمند از این گرایش مستثنا هستند. یوهان گوستاف درویزن،^۴ لئوپولد فون رانکه^۵ و، مهم‌تر از همه، ویلهلم دیلتای^۶. درویزن، رانکه و دیلتای هر یک به گونه‌ای متفاوت نماینده بازگشت به مسئله قدیمی ویکو هستند، یعنی این‌که چگونه می‌توان از لحاظ فلسفی توجیه و توضیحی برای گونه خاصی از عینیت در خصوص مطالعه انسان به دست داد. اما در حالی که ویکو به فرهنگ و تاریخ به طور کلی، علاقه‌مند بود، اکنون کار خاص تر شده بود: در درون نظام دانشگاهی بناشده بر آرمان‌های خرد انتقادی و عقلانیت – آرمان‌های روشنگری – و نه بر حجیت، سنت و ضابطه‌های الهیاتی، چگونه علوم انسانی را توجیه کنیم؟

حرف رانکه این است که ساختار تاریخ تا آن‌جا که متشکل از نوع خاصی از وابستگی متقابل بین اجزا و کل است، ساختار متن را در خود بازتاب می‌دهد. فهم تاریخ نیز، مانند خواندن، به معنای حرکت در مسیر دور هرمنوتیکی است، از جزء به کل و از کل به جزء. اما از آن‌جا که ذهن تاریخی خود در تاریخ قرار دارد، هیچ

1. Alexander von Humboldt 2. Chajim Steinthal 3. Friedrich Carl von Savigny
4. Johann Gustav Droysen 5. Leopold von Ranke 6. Wilhelm Dilthey

پایانی برای این حرکت دوری نیست. تاریخ نمی‌تواند، آن‌چنان که هگلی‌ها استدلال کرده بودند، یک بار برای همیشه توسط فلسفه نظری به قالب مفهوم درآید. فهم تاریخ‌کنشی جاری و مستمر است. اما این باعث نمی‌شود که تاریخ، علمی زائد باشد. در تلاش ما برای فهم تاریخ، زیست تاریخی به آگاهی از خودش می‌رسد. کار تاریخی کردن به معنای مشارکت فعالانه در سنت فرهنگی مورد بررسی است؛ به معنای تاریخی بودن به مؤکدترین وجه است.

درویزن نیز، همچون رانکه، دلمشغول روش‌شناسی علوم تاریخی است. او که می‌کوشد خود را از سنت ایده‌باورانه‌ای که رانکه هنوز بدان وفادار بود رها کند، نظریه‌ای در باب تاریخ پیش می‌نهد که، مانند روش‌شناسی علوم طبیعی، بیش از آن‌که سروکارش با موضوع پژوهش (تاریخ یا طبیعت) باشد با شیوه انجام دادن پژوهش است. علوم طبیعی پرده از قوانین طبیعی جهانروا برمی‌دارند. علوم تاریخی علوم فهم هستند. تاریخ‌پژوه، برخلاف دانشمند علوم طبیعی، به واسطه سنتی که همواره نو می‌شود و خود را نو می‌کند از موضوع پژوهش جداست. موضوع او همیشه با واسطه به او می‌رسد. با این همه، پژوهشگر ضمن فهم تاریخ به فهم چیزی می‌رسد که در نهایت از آن خود اوست، یعنی محصول آزادی، اهداف و تمایلات انسان است. در فرجام، حتی نزد درویزن هم تاریخ فهم‌پذیر و معنادار است - مطالعه تاریخ امکان‌گونه‌ای عینیت را فراهم می‌کند که متفاوت و در عین حال قابل قیاس با عینیت در علوم طبیعی است.

با دیلتای تلاش برای اعتباربخشی فلسفی به علوم انسانی یک گام بزرگ پیش می‌رود. دیلتای، که تک‌نگاری مفصلی درباره شلایرماخر و زمانه‌اش نوشته است، پرسش‌هایی را که درویزن و رانکه مطرح کرده بودند با احیای منابع هرمنوتیک رمانتیک پاسخ می‌دهد. سخن دیلتای این است که تبیین علمی طبیعت باید با نظریه‌ای کامل شود که بگوید جهان چگونه از راه میانجی‌های نمادین به ما داده می‌شود. فراهم آوردن چنین نظریه‌ای هدف علوم انسانی یا، به بیان دقیق‌تر، هدف فلسفه علوم انسانی است، یعنی همان حوزه‌ای که دیلتای تمام کار نظری‌اش را وقف آن کرد.

مفاهیم Erlebnis (تجربه زیسته) و verstehen (فهمیدن) نقش تعیین‌کننده‌ای در تلاش‌های دیلتای برای رهاسازی روش‌شناسی علوم انسانی از روش‌شناسی علوم طبیعی دارند. او در نوشته‌های اولیه‌اش چندان کوششی برای تمایز نهادن میان این اصطلاح‌ها نکرد. اما بعدها Erlebnis به فرایند خودفهمی ربط داده شد و Verstehen به فهم ما از دیگران. نکته مهم دیلتای این است که Erlebnis به‌خودی‌خود، خودفهمی نمی‌آورد. خودفهمی تنها به میزانی حاصل می‌شود که نفس با خویش ارتباط برقرار کند همان‌طور که با دیگران ارتباط برقرار می‌کند، یعنی به نحو باواسطه. با وجود این، Erlebnis، که ترکیب‌کننده و فعال است، منبع روان‌شناختی تمام تجربه‌ها، توانشی تجربی که در فهم به قالب مفهوم درمی‌آید و بیان می‌شود، باقی می‌ماند.

در سطح پژوهش‌های تاریخی، دانشمندی که رویکرد هرمنوتیکی داشته باشد باید با درآمیختن نوعی فرضیه‌پردازی شهودی‌تر (برای دست یافتن به تجربه زیسته مورد نظر) و روشی مقایسه‌ای که عینیت این فرایند را بازبینی و تضمین کند، با وضعیت روبه‌رو شود. این اقتباس انتقادی دیلتای از هرمنوتیک رمانتیک شلایرماخر است: نظریه‌ای که به جای اصطلاحات رمانتیک حدس، همسازی و مقایسه، اصطلاح فرضیه‌پردازی استقرایی اولیه را می‌نشانند که به فرایندی از کاوش تجربی و انتقادی و مقایسه تاریخی با هدف بازبینی یا اصلاح فرضیه اولیه می‌انجامد. می‌توان گفت مهم‌ترین سهمی که دیلتای در هرمنوتیک دارد این است که او نخستین بار هرمنوتیک را بر پایه نظریه‌ای عام درباره زیست و هستی انسان نهاد. به این اعتبار، فلسفه دیلتای راه را برای چیزی که بعدها چرخش هستی‌شناختی نام گرفت هموار کرد.

چرخش هستی‌شناختی

هستی و زمان (۱۹۲۷) مارتین هایدگر، که تحت تأثیر خوانش او از شلایرماخر، درویزن و دیلتای نگاشته شد، رشتهٔ هرمنوتیک را کاملاً دگرگون کرد. از دید هایدگر، هرمنوتیک فهم ارتباط [یا هم‌رسانی] زبانی نیست. همچنین، کارش فراهم کردن بنیانی روش‌شناختی برای علوم انسانی نیست. نزد هایدگر، هرمنوتیک هستی‌شناسی است؛ هرمنوتیک دربارهٔ بنیادی‌ترین شرایط در جهان بودن آدمی است. ولی چرخش هایدگر به سوی هستی‌شناسی کاملاً جدا از فلسفه‌های هرمنوتیکی پیشین نیست. همان‌طور که ویکو کارش را با نقد مفهوم دکارتی یقین آغاز کرده بود، هایدگر نیز کمر به براندازی چیزی می‌بندد که مسیر دکارتی خرد فلسفی مدرن می‌داند.

حرف هایدگر این است که نزد دکارت، کار فلسفه آن است که نشان دهد سوژه چگونه می‌تواند به گونه‌ای عقلانی هنجارهایی برای یقین‌شناختی^۱ بنا نهد که به وسیلهٔ آن‌ها باز نمود خاصی صادق یا کاذب شمرده می‌شود. این رأی یک گام بیش‌تر فاصله ندارد با تلقی حقیقت برحسب روش‌هایی که علوم طبیعی به تنهایی پیش پای ما می‌گذارند. اما چنین الگویی معمولاً از بنیادی‌ترین جنبه‌های در جهان بودن ما، که پیش‌اعلمی‌اند، غافل می‌ماند. این همان حوزهٔ هرمنوتیک هایدگر است. از این حیث هرمنوتیک دیگر به صورت یکی از چندین امکان فلسفی ظاهر نمی‌شود، بلکه هرمنوتیک – به تعبیر هایدگر، هرمنوتیک واقع‌بودگی – همان چیزی است که فلسفه اساساً و تماماً ناظر به آن است.

بازتاب این نگرش را در تعریف هایدگر از اصطلاحاتی چون فهم، تفسیر و

1. epistemic certainty

اظهار می‌توان دید. فهم، به تعریف هایدگر، نه شیوه‌ای از خواندن است نه نتیجه‌فرایندی دقیق و ارادی از تأمل انتقادی. چیزی نیست که ما آگاهانه انجام بدهیم یا ندهیم، بلکه چیزی است که ما هستیم. فهم نحوه‌ای از بودن است، و از این حیث ویژگی بارز انسان، یا دازاین،^۱ است. نحوه پیشاتأملی‌ای که دازاین در جهان به سر می‌برد خود سرشتی هرمنوتیکی دارد. فهم ما از جهان متضمن نوعی کاردانی^۲ عملی است که از طریق شیوه‌ای که، بدون ملاحظات نظری، راه خود را در جهان پیدا می‌کنیم نمایان می‌شود. ما در را باز می‌کنیم بدون این‌که چستی دستگیره یا چارچوب آن را تبدیل به موضوع معرفت کنیم یا به طور مفهومی مشخص سازیم. جهان به نحوی شهودی و بنیادی برای ما آشناست. نوآورانه‌ترین حرف هایدگر این است که فهم ما از جهان از راه گردآوری مجموعه‌ای از واقعیت‌های خنثی صورت نمی‌پذیرد، واقعیت‌هایی که چه‌بسا ما را به دسته‌ای از گزاره‌های کلی، قوانین یا داوری‌هایی برسانند که، کم یا بیش، با جهان آن‌چنان که هست تناظر دارد. جهان به نحوی ضمنی برای ما فهم‌پذیر است.

این آشنایی بنیادی با جهان از طریق کار تفسیر وارد آگاهی تأملی می‌شود. اما لازم نیست تفسیر سرشت گزاره‌ای داشته باشد. مسئله، به چشم آمدن آشکار این یا آن عین خاص است، چنان‌که در تجربه چکش خرابی که یکبار به تمام بی‌فایده‌اش خود را نشان می‌دهد، ملاحظه می‌کنیم. در این حال مجبوریم دست از چکش زدن برداریم. گویی که به سطح تازه‌ای از هوشیاری رسیده باشیم، فعالیت ضمنی چکش زدن جای خود را به آگاهی ناگهانی از این‌که چکش برای چیست می‌دهد. به گفته هایدگر، تفسیر سبب می‌شود که چیزها، اعیان و ساختار جهان، به منزله چیزی نمودار شوند. با این همه، این به منزله تنها در پس‌زمینه جهان به منزله تمامیتی از برخوردهای بین سوژه‌ها و اعمال ممکن می‌شود، جهانی که به واسطه بودن فهمانه دازاین در آن گشوده شده است.

در این جا هنوز به سطحی نرسیده‌ایم که در آن، به گفته هایدگر، مفهوم حقیقت به منزله مطابقت میان حکم و جهان را مستقر سازیم. اما به هر حال این یک حقیقت