

## طرفین گفت‌وگو در دیالوگ گادامر: اشخاص یا اشیا

حمیده ایزدی‌نیا\*

حسن فتحی\*\*

### چکیده

گادامر هم‌چون افلاطون «دیالوگ» را مبنای شناخت می‌داند، بدین معنا که ما از طریق دیالوگ اشیای پیرامون خودمان را می‌شناسیم. روشن است که برای تحقق دیالوگ، دست‌کم، دو طرف لازم است. در افلاطون، حداقل در نگاه اول، چنین به‌نظر می‌آید که طرفین دیالوگ دو شخص هستند. آیا در گادامر هم چنین است؟ برای این پرسش درمیان مفسران گادامر دو پاسخ وجود دارد: اکثر آن‌ها دیالوگ میان اشخاص را اساس می‌دانند. به‌نظر آن‌ها ما به‌مثابه اشخاص برای شناخت جهان و اشیای پیرامون خودمان باید گرد هم آییم و با یکدیگر گفت‌وگو کنیم؛ اما برخی از آن‌ها هم‌چون فیگال (Günter Figal) خود اشیا را نیز دوشادوش اشخاص طرفی برای گفت‌وگو می‌شمارند، زیرا انسان و جهان هر دو در گادامر زبان‌مندند. اشیا نیز زبان‌مندند و چیزی برای گفتن دارند. فهم و شناخت در گفت‌وگوی زبانی میان انسان و جهان به‌مثابه طرفین گفت‌وگو، یعنی به‌مثابه من/تو، رخ می‌دهد. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که هر دو نحوه «گفت‌وگوی میان انسان و جهان» و «گفت‌وگوی میان اشخاص» در هرمنوتیک فلسفی گادامر به‌هم‌راه یکدیگر مبنای شناخت و فهم‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** دیالوگ، زبان‌مندی اشیا، اشخاص، زبان‌مندی انسان.

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، h.izadnia2014@gmail.com

\*\* دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز، fathi@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۲

## ۱ مقدمه

کلمه دیالوگ (δια-λογος) از دو بخش δια (دیا) به معنای through «از طریق» و λογος (لوگوس) به معنای کلمه‌ای که اندیشه درونی را با آن بیان می‌کنیم یا زبان تشکیل شده است.<sup>۱</sup> کلمه δια-λογος نیز از دو بخش δια به معنای «از طریق» و λογος (لکسیس) به معنای گفتار یا نحوی سخن گفتن است.<sup>۲</sup> در معنای واقعی کلمه، هر دو واژه دیالوگ و دیالکتیک به معنای «از طریق زبان» هستند، بدین معنا که حقیقت شیء آن‌گونه که همواره هست و باید باشد، یعنی هستی فی‌نفسه<sup>۳</sup>، خودش را مستقیم آشکار نمی‌کند، بلکه فقط از طریق لوگوس یا زبان آشکار می‌شود. از آن‌جاکه لوگوس یا زبان ماهیتی دیالوگی دارد و سخن گفتن همواره سخن گفتن با کسی (دیگری) است، واژگان διαλεκτικ (debate/ argument/ the art of arguing/ conversation) و διαλογος (conversation/ dialogue) به معنای گفت‌وگو هستند.<sup>۴</sup> هستی فی‌نفسه از طریق گفت‌وگویی زبانی با دیگری و دستیابی به توافق با او آشکار می‌شود و شناخت در گفت‌وگو ریشه دارد. گادامر کتاب اخلاق دیالکتیکی افلاطون را با این عبارت آغاز می‌کند: «فرایند رسیدن به فهمی مشترک از موضوع موردبحث<sup>۵</sup> از طریق گفت‌وگویی معطوف به شناخت است» (Gadamer 1991: 17).

در ابتدا چنین به نظر می‌آید که برای دستیابی به فهمی مشترک از خود موضوع موردبحث تنها با «دیگری» به عنوان «شخص» به گفت‌وگو می‌پردازیم، زیرا گفت‌وگو میان طرفینی رخ می‌دهد که چیزی برای گفتن دارند. اگر یکی از طرفین گفت‌وگو صامت باشد و نتواند سخن بگوید گفت‌وگویی رخ نمی‌دهد. از این‌رو، تصور رایج این است که گفت‌وگو همواره میان من - تو (I-Thou)، یعنی دو شخص، رخ می‌دهد. اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا انسان تنها در گفت‌وگویی با «دیگری» به مثابه «شخص» به فهمی از «خود شیء» دست می‌یابد یا انسان با «خود شیء» نیز می‌تواند به گفت‌وگو بپردازد و به فهمی از آن دست یابد؟ آیا خود شیء به عنوان ابژه‌ای صامت، یعنی یک «آن»، می‌تواند طرف دیگر گفت‌وگویی ما باشد؟ آیا خود شیء یا خود موضوع به سخن می‌آید تا هم‌چون یک «تو» با ما سخن بگوید؟

گادامر مدعی است که خود شیء به مثابه متعلق فهم چیزی برای گفتن به ما دارد و در گفت‌وگو مشارکت دارد. آدمی باید به گفته‌های خود شیء گوش بسپارد و باید به خود موضوع مجال دهد تا خودش را در گفت‌وگو آشکار کند. بنابراین، فهم و شناخت در گفت‌وگویی زبانی میان انسان و جهان به مثابه طرفین گفت‌وگو، یعنی من/تو، نیز رخ می‌دهد.

در نگاه نخست، چنین به نظر می‌آید که برای نشان دادن امکان رخ دادن گفت‌وگو میان انسان و خود شیء فقط لازم است که زبان‌مندی خود شیء را آشکار کنیم، زیرا زبان‌مندی انسان به‌عنوان طرف دیگر گفت‌وگو امری بدیهی و آشکار است: انسان با زبان و در زبان می‌اندیشد. اما گادامر بر این باور است که زبان‌مندی انسان به‌دلیل همین شدت حضور زبان در اندیشه و درهم‌تنیدگی آن‌ها پنهان باقی می‌ماند و آدمی با نادیده‌انگاشتن زبان‌مندی خودش گفت‌وگو با اشیا را ناممکن می‌داند، زیرا اشیا هرگز در مواجهه با طرف گفت‌وگوی خاموش و صامت به‌سخن در نمی‌آیند. از این رو، گادامر در بخش سوم حقیقت و روش با زبان‌مندی انسان (خود فرایند فهم) آغاز می‌کند، نه زبان‌مندی خود شیء.

## ۲. زبان‌مندی انسان به‌عنوان طرف گفت‌وگو

از نظر گادامر آدمی در اندیشیدن درباره هر موضوعی ابتدا آن را با شبکه درهم‌تنیده مفاهیم و کلمات خودش پیوند می‌زند و آن را به‌زبان خودش بیان می‌کند. آدمی موضوع را بر مبنای کلمات و مفاهیم حاکم بر زمانه خودش می‌فهمد. مفاهیم و کلمات همان پیش‌ساختار فهم‌اند که گادامر آن‌ها را پیش‌داوری می‌نامد. مداخله پیش‌داوری‌ها و مفاهیم در فهم بدین معناست که موضوع را در بافت و زمینه خاصی قرار می‌دهیم و بر جنبه خاصی از آن تأکید می‌کنیم؛ یک ویژگی خود شیء را برجسته می‌کنیم و از سایر ویژگی‌های آن چشم‌پوشی می‌کنیم یا آن‌ها را کم‌اهمیت جلوه می‌دهیم. گادامر «فعالیت برجسته‌سازی یا تأکید بر یک جنبه» را تفسیر می‌نامد (Gadamer 2004: 404) که «به‌معنای مداخله پیش‌داوری‌های خودمان است» (ibid.: 398).

تفسیر به‌مثابه فن فهم نیست که با یادگیری و کاربرد آن مانع دخالت پیش‌داوری‌های خودمان در فهم شویم و بدین طریق به فهمی درست دست یابیم، زیرا امکان گریز از مفاهیم و پیش‌داوری‌های خودمان در فهم وجود ندارد. فهم در وساطت مفاهیم و پیش‌داوری‌ها اتفاق می‌افتد. ما همه ابداعات فرهنگ بشری حتی ابداعات غیرزبانی مانند تابلوی نقاشی و اجرای موسیقی را نیز در زبان می‌فهمیم. به‌زعم گادامر، فهم در تفسیر کردن، یعنی در واسطه کلی زبان، رخ می‌دهد و هر فهمی تفسیر است (ibid.: 390). بنابراین، تفسیر در بطن خود فرایند فهم وجود دارد و میان تفسیر و فهم وحدت وجود دارد.

وحدت فهم و تفسیر حاکی از این است که گسست و فاصله‌ای میان زبان و اندیشه وجود ندارد. زبان انسان را احاطه کرده و او را در بر گرفته است. آدمی درون زبان زندگی

می‌کند و محصور در زبان است. به تعبیر گادامر، «ما تنها در زبان می‌اندیشیم و اندیشه در زبان اقامت و سکنی دارد» (Gadamer 1977: 62). انسان نمی‌تواند از زبان خودش فراتر رود و زبان را متعلق و ابژه فهم خودش قرار دهد و آن را آگاهانه به کار ببرد. آدمی با زبان پیش از کاربرد آگاهانه آن انس و الفت دارد. گادامر تمثیل درخانه‌بودن (οικειον) را برای الفت و آشنایی ما با زبان و با همه اشیا در زبان به کار می‌برد. واژه (οικειον) به معنای هر چیزی است که به خانه تعلق دارد. انسان در خانه با هر کسی و هر چیزی مأنوس است، زیرا از وقتی چشم گشوده است به این خانه تعلق داشته و در آن بزرگ شده است. از نظر گادامر واژه (οι οικειον) (دوستان، خویشاوندان / friends, relation) در زبان آلمانی به (die angehörigen) (خویشاوندان، آشنایان) ترجمه می‌شود. این واژه در زبان آلمانی

به معنای هر چیزی است که متعلق به خانه است، نه فقط افرادی که به آن تعلق دارند، اما همواره طنین‌هایی از (das zugehörige) (تعلق) نیز در das angehörige وجود دارد، یعنی طنین‌هایی از آنچه مربوط به خانه است و به آن تعلق دارد (Gadamer 1980: 18-19).

از نظر گادامر، زبان نیز هم‌چون خانه‌ای است که آدمی از آغاز در آن سکنی و اقامت دارد. آدمی از بدو تولد خویش به خانه زبان تعلق دارد. انسان نمی‌تواند از خانه خودش بیرون برود و ببیند در این خانه اقامت دارد. از این رو، انسان هرگز از سکونت خودش در زبان آگاهی نمی‌یابد و به همه چیز حتی به خود زبان نیز در همین خانه زبان می‌اندیشد. «معمای زبان این است که ما هرگز نمی‌توانیم از زبان فاصله بگیریم و از آن آگاهی بیابیم، بلکه هر اندیشیدن درباره زبان پیشاپیش درون زبان رخ می‌دهد» (Gadamer 1977: 62).

پس اندیشه و فهم به زبان تعلق دارند، اما تعلق اندیشه و فهم به معنای این نیست که برساخته زبان‌اند، بلکه واقعیت را آشکار می‌سازند؛ زیرا اشیا نیز هم‌چون انسان پیشاپیش در خانه زبان وجود دارند و انسان در خانه زبان با آن‌ها پیش از هر تفکر آگاهانه مأنوس است، چنان‌که انسان در خانه با اسباب و وسایل پیش از هر تفکر آگاهانه انس و الفت دارد. به تعبیر واینسهایمر، این‌که انسان و جهان از آغاز با هم در خانه زبان سکنی دارند و دو امر خانگی و آشنا با یکدیگر در خانه زبان‌اند بیان‌گر این است که زبان می‌عادگاه اندیشه و جهان است. «زبان جایی است که اندیشه و جهان با هم در خانه هستند و به یکدیگر تعلق دارند» (واینسهایمر ۱۳۸۱: ۱۱۲). حال باید این ادعا را ثابت کنیم که جهان نیز به زبان تعلق دارد و هم‌چون انسان زبان‌مند است.

### ۳. زبان‌مندی جهان و اشیا به‌عنوان طرف دیگر گفت‌وگو

زبان‌مندی جهان و اشیا در اندیشه گادامر از دو منظر غایت‌شناختی و تاریخی مطرح می‌شود. پس برای فهم بهتر دیدگاه گادامر باید به تبیین و بررسی این دو منظر پردازیم.

#### ۱.۳ تبیین زبان‌مندی جهان از نگاه غایت‌شناسانه به آن

از نظر گادامر، اشیا در نظام هستی برای هدفی خاص نظم و ترتیب یافته‌اند. ذهن بشر متناسب با غایت‌مندی و هدف‌مندی آن‌ها به تعیین اهداف و انتخاب وسایل و ابزارهایی برای دستیابی به آن‌ها می‌پردازد. اگرچه ذهن بشری هدف را مقدم بر ابزار می‌داند، یعنی ابتدا اهدافی را تعیین می‌کند، سپس ابزارهایی را برای دستیابی به آن‌ها می‌جوید، اما در واقع ابزار مقدم بر هدف و غایت است؛ زیرا ذهن بشری تعیین نمی‌کند که ابزار را برای چه هدفی به کار ببرد، بلکه انسان بدین دلیل می‌تواند ابزار را برای هدفی خاص به کار ببرد که آن ابزار برای چنین هدف خاصی وجود داشته باشد (Gadamer 2004: 455). پس هدف‌مندی و غایت اشیا امری عینی است و ساخته ذهن بشری نیست که انسان به‌دل‌خواه خودش برای شیء هدف تعیین کند و سپس آن را به هر شیوه‌ای که می‌خواهد به کار ببرد، بلکه خود شیء برای ما تعیین می‌کند که آن را برای چه هدفی به کار ببریم و چگونه با آن رفتار کنیم. به‌کاربردن شیء برای فراهم‌ساختن چیز دیگری همان ذات شیء است که اراده دل‌خواهانه ما را محدود می‌کند:

وقتی با عبارت «ذات اشیا» مواجه می‌شویم بدین معناست که آن‌چه برای کاربرد و استفاده ما داده شده هستی خودش را در واقعیت دارد که به آن مجال مقاومت و سرسختی در برابر کوشش‌های ما برای به‌کاربردن آن به‌شیوه‌های نامناسب می‌دهد یا آن طرز رفتار مناسب با خودش را توصیف می‌کند (Gadamer 1977: 70).

هدف‌مندی اشیا و علت غایی‌شان در مواجهه عملی ما با آن‌ها ظهور می‌یابد. ما در عمل می‌فهمیم که شیء برای چه وجود دارد و «از برای چه» (for what) به‌کار می‌رود. برای مثال، چکش برای «کوبیدن» وجود دارد. ما چکش را در خود عمل کوبیدن به‌مثابه چکش می‌فهمیم و به این فهم از ویژگی «از برای چه» آن در عمل دست می‌یابیم. وقتی با شیء در حین استفاده و کاربرد آن درگیری عملی داریم نمی‌توانیم با آن رابطه نظری و آگاهانه داشته باشیم تا مفاهیم و خواسته‌های خویش را بر آن تحمیل کنیم و آن را به هر شیوه که می‌خواهیم به‌کار ببریم، چون هیچ فاصله‌ای میان ما و شیء وجود ندارد (Gadamer 1991: 29-32).

گادامر درگیری عملی ما با اشیا را با تمثیل «بازی» توضیح می‌دهد. از نظر گادامر، حرکت رفت و برگشتی بازی حرکتی قاعده‌مند و منظم است، نه حرکتی بی‌نظم و بدون قاعده. مجموعه‌ای از قواعد فضای بازی را پر می‌کنند و ماهیت بازی را می‌سازند. این قواعد به حرکت رفت و برگشتی بازی نظم می‌بخشند و بازی طبق آن‌ها صورت می‌گیرد. خود بازی تکالیف هر بازیکن و شیوه رفتار آن‌ها را با قواعد و نظم درونی خودش معین می‌سازد. بازیکن نمی‌تواند از حدود زمینی که از پیش برای انجام حرکات بازی معین شده است فراتر برود و به‌طور دل‌خواه عمل کند. تعیین حدود زمین بازی مشابه تعیین حدود حریم مقدس است که بازیکنان هنگام بازی کردن باید وظایف خودشان را جدی بگیرند و تسلیم حدود از پیش تعیین شده باشند. به همین دلیل، گادامر می‌گوید: «عنصری مقدس از جدیت در خود بازی کردن خوابیده است» (Gadamer 2004: 102).

گادامر واژه «درگیری» را برای جدی گرفتن حدود و قواعد بازی به‌کار می‌برد. درگیر شدن با بازی نشان‌دهنده این است که بازیکنان در بطن فرایند بازی هستند و جدا از آن قرار ندارند تا بازی را مطابق با اهداف و غایات مدنظر خودشان پیش ببرند و ذهنیت خودشان را بر آن تحمیل کنند. بازیکنان در دام بازی گرفتار می‌شوند و غایاتی که آن‌ها برای بازی در نظر می‌گیرند در هنگام بازی کردن و جدی گرفتن آن به‌حالت تعلیق درمی‌آیند و ذهنیتشان در هنگام بازی کردن به‌بازی گرفته می‌شود، به‌گونه‌ای که اگر بازیکنی بخواهد غایات خودش را در بازی دنبال کند و تابع قواعد و وظایف بازی نباشد، روند بازی را مختل می‌کند. گادامر در *اخلاق دیالکتیکی افلاطون* درباره درگیر شدن با بازی چنین می‌نویسد: «درگیر» (involved) شدن بازیکنان [با بازی] بدین معناست که به خودشان مجال دهند که وظایف بازی آن‌ها را پیش ببرند» (Gadamer 1991: 32). بدین ترتیب، بازی بر بازیکنان مسلط است و بازیکنان به‌بازی گرفته می‌شوند. گادامر هر بازی‌کردنی را بازی‌شدن قلمداد می‌کند (Gadamer 2004: 106).

ما نیز در درگیری عملی با اشیا، هم‌چون بازیکنان، هرگز نمی‌توانیم بیرون از خود عمل درگیری قرار بگیریم و از دور به تماشا و مشاهده اشیا بپردازیم. پس در درگیری عملی با اشیا به‌واسطه خود روند و سیر عمل پیش می‌رویم و ذهنیت خودمان را بر اشیا تحمیل نمی‌کنیم، بلکه به ذات اشیا مجال می‌دهیم که خودشان را برای ما نمایان کنند و با ما سخن بگویند. عدم تحمیل مفاهیم و دیدگاه خودمان بر اشیا و سرسپردگی و تسلیم‌بودن ما به آن‌ها تنها در صورتی ممکن است که آن‌ها را به‌مثابه یک «تو»، نه یک ابژه بی‌جان، بدانیم که «با ما

طرفین گفت‌وگو در دیالوگ گادامر: اشخاص با اشیا ۷

سخن می‌گویند؛ آن‌ها ما را مورد خطاب قرار می‌دهند» (Vilhauer 2010: 54)، پس اشیا و جهان نیز دارای زبان‌اند.

از نظر گادامر، نظم و هارمونی اشیا به صورت ضرب - آهنگ (rhythm) موزون ظاهر می‌شود و ما به آن گوش می‌سپاریم. پدیدارها به صورت ضرب آهنگین شده در نظم و ترتیب منظمی درک می‌شوند. ضرب آهنگ و هارمونی به خود اشیا تعلق دارد و نتیجه فعالیت ذهن بشری نیست که با طبیعت و ذات اشیا در تقابل باشد، زیرا خود اشیا نوعی سرسختی و نظم را دارند (Gadamer 1977: 79). هستی هم چون قطعه موسیقی هماهنگ و موزونی است که ضرب آهنگ خودش را می‌نوازد: «کل جهان به عنوان نظم آهنگین است» (گادامر ۱۳۸۲: ۱۹۳). بنابراین، نظم و هارمونی اشیا به مثابه زبان آن‌هاست و ما باید به موسیقی و هارمونی هستی گوش بسپاریم و تسلیم باشیم.

وقتی اشیا با ما سخن می‌گویند و ما به آن‌ها گوش می‌سپاریم آن‌ها در عین حال که به پرسش‌های ما پاسخ می‌دهند پرسش‌هایی را نیز برای ما مطرح می‌کنند. ما با پرسیدن پرسش به خود موضوع مورد بحث مجال می‌دهیم خودش را در گفت‌وگو آشکار کند و مفاهیم خودمان را در آن جای ندهیم. بنابراین، دیالوگ میان انسان و اشیا صورت می‌گیرد و امکان تحمیل ذهنیت و باورهای خودمان بر اشیا وجود ندارد.<sup>۶</sup> در بخش سوم حقیقت و روش گادامر غایت‌مندی اشیا را با تاریخی‌مندی آن‌ها پیوند می‌زند. اشیا ساختار منظم خودشان را در طول زمان و در زمینه‌های مختلف آشکار می‌کنند.

### ۲.۳ تبیین زبان‌مندی جهان با نگاهی تاریخی به آن

تفسیرها و کاربردهای مختلفی از یک شیء در سنت وجود دارد. اشیا دارای تاریخ و سنت تفسیری هستند. ما پیشاپیش به تاریخ تعلق داریم و از آن متأثریم. فهم ما از اشیا بر دغدغه‌ها و دل‌بستگی‌هایی مبتنی است که در طی سنت تاریخی آن بسط یافته‌اند. ما یک شیء را بر اساس تفاسیری که تاکنون از آن شده است می‌فهمیم و تفسیر می‌کنیم. وارنکه از نیروی هنجاری سنت و تاریخ در گادامر سخن می‌گوید، بدین معنا که نمی‌توانیم اشیا را هرگونه که می‌خواهیم بفهمیم و آن‌ها را بر مبنای تمایلات و اشتغال‌های ذهنی مان تفسیر کنیم (Warnke 1987: 78-79). فهم ما فهمی نامشروط و دلخواهانه نیست، زیرا تاریخ پیشاپیش برای ما تعیین می‌کند که چه چیزی ارزش بررسی دارد و متعلق تحقیق کدام است. فهم و شناخت تولید تمایلات ذهنی شخص نیست. عمل فهم به عنوان کنش ذهنی درک نمی‌شود،

یعنی شناخت صرفاً کنش سوژه نیست، بلکه تولید و اثر تاریخ است. تاریخ و سنت‌اند که فهم ما از اشیا را شکل می‌دهند. گادامر از تاریخ اثرگذار سخن می‌گوید، بدین معنا که بیش از این که تاریخ بتواند تابع آگاهی ما باشد ما در معرض تأثیر تاریخیم. تاریخ ابژه‌ای مستقل از ما نیست، زیرا تاریخ به‌هنگام فهم بر افق هرآنچه معنادار و قابل‌پژوهش است اثر می‌گذارد. تأثیر تاریخ در هر فهمی دخیل است، حتی اگر به این تأثیر واقف نباشیم (Gadamer 2004: 299-300).

اگر سنت چیزی است که در آن افکنده شده‌ایم و به آن تعلق داریم، پس سنت تفسیری اشیا در همه ما نهفته است و به‌دست همه کسانی می‌رسد که در آن سنت زندگی می‌کنند. وقتی ما از طبیعت اشیا سخن می‌گوییم حافظه و تاریخ هستی اشیا که در همه آرمیده است بیدار می‌شود و با ما سخن می‌گوید و ما را موردخطاب قرار می‌دهد. زبان اشیا «بیدارکننده حافظه هستی اشیاست که در همه ما آرمیده است» (ibid.: 72). سنت و تاریخ است که ما را موردخطاب قرار می‌دهد: «سنت خودش را هم‌چون یک «تو» اظهار می‌کند. «تو» یک ابژه نیست، خودش با ما ارتباط برقرار می‌کند» (Gadamer 2004: 385). بدین ترتیب، از نظر گادامر، ما نمی‌توانیم رابطه خودمان با سنت را به‌حسب تمایز سوژه – ابژه تعریف کنیم و خودمان را کاملاً از سنت جدا کنیم، زیرا سنت چیزی است که ما در آن سکونت داریم و در آن زندگی می‌کنیم.

موردخطاب قرارگرفتن ما به‌وسیله سنت تعلق‌داشتن را به‌وجود می‌آورد. هرکسی که در سنت قرار دارد باید به آنچه از سنت به او می‌رسد گوش فرادهد.<sup>۷</sup> حقیقت سنت همانند حضور است که بی‌واسطه به حواس گشوده است (ibid.: 458).

اما شأن هستی سنت بی‌واسطگی محسوس نیست، بلکه به‌واسطه زبان با ما سخن می‌گوید و به‌واسطه زبان برای ما گشوده است. فهم ما از سنت به‌مثابه رابطه‌ای ذهنی با چیزی بی‌جان نیست، بلکه رابطه‌ای میان من و تو است، تویی که در طول زمان با ما سخن می‌گوید. «ما در سنت بیان انسان دیگری را می‌شنویم که سنت را یک طرف اصیل در دیالوگ می‌کند» و «تجربه‌ای از صدای دیگری است که از گذشته با ما سخن می‌گوید. این تجربه‌ای که ساختار آن ساختار دیالوگ است» (ibid: 385). فهم در گفت‌وگوی میان مفسر و سنت اتفاق می‌افتد که همانند گفت‌وگوی میان دو شخص یا من – تو است. «میان طرفین این گفت‌وگو تبادلی همانند تبادل آری میان دو نفر اتفاق می‌افتد» (Gadamer 2004: 389). مفسر براساس موقعیت هرمنوتیکی خودش پرسشی را مطرح می‌کند. مفسر با پرسیدن پرسش



سنت را مورد خطاب قرار می‌دهد و سنت به پرسش‌های مفسر پاسخ می‌دهد. البته سنت نیز برای مفسر پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و پرسش‌های مفسر را به پرسش می‌کشد. مفسر نیز مورد تفسیر و پرسش قرار می‌گیرد. پس «دیالوگ میان مفسر و سنت وجود دارد» (ibid.: 456). بنابراین، ذات و طبیعت اشیا و استقلال آن‌ها در اندیشه گادامر بدین معناست که آن‌ها ابژه بی‌جان نیستند، بلکه یک شخص یا تو هستند که چیزی برای گفتن به ما دارند. آن‌ها دارای زبان‌اند. گادامر بر این باور است که «هستی فی‌نفسه شیء هم‌چون زبان است که گوش سپردن به آن برای ما ضروری است» (Gadamer 1977: 72) و «دو عبارت "ذات اشیا" و "اشیا لنفسه سخن می‌گویند" را می‌توان به‌جای یک‌دیگر به‌کار برد» (ibid.: 69).

از نظر گادامر، تفاوت شنیدن با دیدن در این است که هنگام نگاه کردن به منظره‌ای می‌توانیم نگاه خودمان را برگزیم، ولی هنگام شنیدن صدایی نمی‌توانیم گوش ندهیم. ما چنان تسخیر و مجذوب گفته‌ها و صدای دیگری می‌شویم و صدا چنان ما را احاطه می‌کند که امکان گوش ندادن برای ما وجود ندارد، حتی اگر بخواهیم گوش ندهیم: «هرکسی که مورد خطاب قرار می‌گیرد باید گوش دهد، حتی اگر نخواهد» (Gadamer 2004: 458). ما به چیزی که ما را مورد خطاب قرار می‌دهد تعلق داریم و جدا از آن نیستیم. ما هم‌چون سوژه‌ای فراسوی اشیا و جدا از آن‌ها نیستیم تا آن‌ها را آگاهانه برای اهداف شخصی خویش به‌کار ببریم و خواست و اراده خویش را بر آن‌ها تحمیل کنیم. ما تسلیم ساختار منظم شیء و سنت تفسیری‌اش می‌شویم تا خودش را نمایان کند. پس خود شیء را براساس تفاسیر ذهنی خود نمی‌شناسیم، بلکه این خود شیء است که خود را بر ما آشکار می‌کند. هستی خود شیء دارای ویژگی خود - نمایان‌گری است.

از فهم زبان اشیا به‌مثابه غایت‌مندی و تاریخ‌مندی واقعیت آن‌ها در اندیشه گادامر سه نتیجه به‌دست می‌آید:

۱. خود اشیا به‌عنوان ساختارهایی مستقل از ذهن بشری وجود دارند و ذهن و اراده بشری تعیین‌بخش آن‌ها نیست. ابژه محصول و تولید ذهنیت سوژه نیست. واخترهاوزر در مقاله‌ای با عنوان «واقع‌گرایی گادامر: تعلق کلمه و واقعیت» مستدل می‌کند که از نظر گادامر، خود اشیا (Die Sachen selbst) در وهله نخست ذوات واقعی یا ساختارهای فهم‌پذیری‌اند که خودشان را در زبان و تاریخ نمایان می‌کنند، نه این‌که از طریق زبان و تاریخ ساخته شوند. بنابراین، چنین ذواتی مستقل از زمان و مکان خاص هستند که می‌توانند به زمان‌ها و مکان‌های زیادی تعلق داشته باشند و چه‌بسا در طول همه زمان‌ها و مکان‌ها موجود باشند (Wachterhauser 1994, 150).

۲. عبارت «زبان اشیا» حقیقتی شاعرانه و روش‌شناسانه نیست که تنها جادوگران و افسانه‌سرایان آن را تأیید کنند. البته گادامر بر این باور است که آدمی در جهان تکنیکی عبارت «زبان اشیا» و سخن‌گفتن از احترام و توجه به آن‌ها را حقیقتی شاعرانه و غیرقابل‌فهم می‌داند و برای شنیدن صدای اشیا و احترام و توجه به آن‌ها آمادگی ندارد، زیرا آدمی از طریق عقلانیت علم و محاسبه‌گری می‌کوشد بر طبیعت و اشیا سیطره یابد و اشیا را برای دست‌یابی به اهداف خودش به‌کار ببرد (Gadamer 1977: 71-72). گادامر در نقد تکنولوژی و نگاه عملی به جهان متأثر از هایدگر است. خود گادامر اذعان می‌کند که به‌پیروی از هایدگر نگاه ابزاری به اشیا ندارد و می‌نویسد: «چنان‌که هایدگر می‌گوید اشیا در واقع مواد نیستند که مصرف شوند و ابزار نیستند که پس از کاربرد کنار گذاشته شوند، بلکه فی‌نفسه وجود دارند» (ibid.: 71)

۳. «گفت‌وگوها فقط میان اشخاص رخ نمی‌دهند، بلکه هر تجربه‌ی مورد‌خطاب قرارگرفتن که انسان قادر به پاسخ‌گویی به آن باشد تجربه‌ی گفت‌وگو است» (Figal 2002: 106). از این‌رو، دیدگاه مفسران گادامر مبنی بر دست‌یابی به شناخت تنها از طریق دیالوگ به‌معنای گفت‌وگوی میان دو شخص قابل‌دفاع نیست، زیرا آنان بر این باورند که «تنها وقتی به حقیقت و واقعیت اشیا دست می‌یابیم که درباره‌ی شیء آشکار شده برای خودمان با شخص دیگر به توافق دست یابیم. ما به گفت‌وگو با یک‌دیگر و بررسی دعاوی گوناگون می‌پردازیم تا درباره‌ی چستی اشیا و چگونگی فهم آن‌ها با یک‌دیگر به توافق برسیم» (Zuckert 2002: 203)؛ ولی به‌نظر گادامر، ما از طریق دیالوگ با خود اشیا، برای مثال یک متن یا اثر هنری، نیز به شناخت آن‌ها دست می‌یابیم.

البته رخ‌دادن دیالوگ میان انسان و اشیا به‌معنای تقلیل گفت‌وگوی میان اشخاص به الگو و نمونه‌ای برای نشان‌دادن زبان‌مندی زندگی بشری نیست تا «با بررسی گفت‌وگو میان دو فرد به شناخت بهتری از ساختار هستی‌زبان‌مند انسان دست یابیم» (Figal 2002: 106). ما باید نشان دهیم که در اندیشه‌ی گادامر، از طریق گفت‌وگو با دیگران، یعنی اشخاص، به فهم و شناخت کامل‌تری از هستی و جهان دست می‌یابیم.

#### ۴. گفت‌وگو میان اشخاص و آشکارگی خود موضوع در آن

هیچ‌یک از ما نمی‌تواند از تجربه‌ی زبانی که در آن زیست می‌کند فراتر رود تا خود اشیا را بدان‌گونه که هست به‌تمام و کمال بشناسد<sup>۱</sup>، بلکه تنها آن جنبه از واقعیت و هستی اشیا را

طرفین گفت‌وگو در دیالوگ گادامر: اشخاص یا اشیا ۱۱

می‌شناسد که در تجربه زبانی خودش آشکار می‌شود. هرکسی با افق خودش به هستی می‌نگرد و فقط از یک منظر به شیء می‌نگرد و هرگز نمی‌تواند از همه منظرها به آن بنگرد. تفاوت انسان با خدای نامتناهی این است که انسان نمی‌تواند هم‌چون خدا بر فراز هستی قرار گیرد و از بالا به همه واقعیت با هم یک‌جا بنگرد و همه روابط و مناسبات ممکن و نامتناهی در متن واقعیت را درک کند، بلکه تاحدی واقعیت را آشکار می‌کند. پس، از نظر گادامر،

هر هستنده و هر آنچه هست در آن‌جا، یعنی در زبان بشری، آشکار می‌شود. اما در "آن‌جا" تنها به‌طرز ناقص است، نه کامل. آن هرگز در تمامیتش نیست ... هستی خودش را از طریق زبان به‌مثابه چیزی و ناقص آشکار می‌کند (Gadamer 1980: 153-154).

به تعبیر واخترهاوزر، ما هرگز در جایگاهی بیرون از زبان و تاریخ نیستیم که از آن‌جا بتوانیم همه چشم‌اندازهای زبانی و تاریخی را به هم بیامیزیم و خود شیء نیز هرگز خودش را جدا از چشم‌اندازها و دیدگاه‌های زبانی و تاریخی به‌نمایش در نمی‌آورد (Wachterhauser 1994: 154-155). بنابراین، کلیت تجربه زبانی مانع از دیدن خود شیء به‌طور کامل و همه‌جانبه می‌شود.

ما با گوش سپردن به سخنان شخص دیگر درباره موضوع مورد بحث و هم‌افق شدن با او به شناخت وسیع‌تری از شیء دست می‌یابیم و شیء جنبه‌های دیگر خودش را برای ما آشکار می‌سازد. ما انسان‌ها باید همه با هم متحد و هم‌دل شویم تا به دید و افق وسیع‌تری از هستی و واقعیت شیء دست یابیم. اگرچه شناخت هستی به‌مثابه کل و واحد هرگز برای انسان متناهی و محدود تحقق نمی‌یابد، اما در گفت‌وگو با دیگری این امکان وجود دارد که شناخت خودش را وسیع‌تر کند. سخن گفتن واقعی به شخص دیگر مجال می‌دهد تا به ما در فرایند دستیابی به واقعیت کمک کند. به تعبیر گادامر،

گفتار فلسفی طرفین گفت‌وگو را وادار می‌سازد که به‌سوی آنچه درست و در واقع هست پیش بروند و به ارائه استدلال پردازند. مجبور کردن یک‌دیگر برای پیش‌روی به‌سوی حقیقت به‌معنای تحمیل زور و اجبار به یک‌دیگر نیست، بلکه آن به‌معنای نوعی هم‌بستگی و باهم‌بودن است که ما را به یک‌دیگر می‌پیوندد تا همگی با هم استدلال غیرواقعی را رد کنیم، چنان‌که ریاضی‌دانان استدلال غیرریاضی درباره گرد بودن دایره را رد می‌کنند (Gadamer 1980: 114-115).

پس، گفت‌وگو میان اشخاص برای خود - نمایان‌گری شیء ضرورت دارد.

اما ما تنها در صورتی از طریق گفت‌وگو و توافق با دیگری به شناخت و فهمی واقعی از واقعیات آن‌گونه‌که هستند دست می‌یابیم که خواست و اراده اشخاص هدایت‌گر فرایند گفت‌وگو نباشد و هرکسی در صدد اثبات حقانیت و درستی عقاید خویش و ابطال عقیده دیگری نباشد. در صورتی که طرفین گفت‌وگو دغدغه شناخت خود شیء را نداشته باشند و تنها بخواهند برتری و قدرت خودشان را با اثبات باورهای خویش نشان دهند، گفت‌وگو به جدل و عرصه ستیز و نبرد باورها تبدیل می‌شود. اشخاص تنها در صورتی می‌توانند طرفین اصیل گفت‌وگوی یک‌دیگر باشند و یک‌دیگر را سرکوب نکنند که به خود موضوع گشوده باشند و به زبانش گوش بسپارند، زیرا گوش سپردن به زبان خود موضوع سبب می‌شود که ما همواره خودمان را نقض و ابطال کنیم و باورها و پیش‌داوری‌های خودمان را در مواجهه با معنای خود موضوع بسنجیم. خود - ابطالی آشکار کردن خود شیء را ممکن می‌سازد. «در تجربه هرمنوتیکی شیء خودش را بدون کوشش ما در خصوص شناسایی آن، یعنی نقض [مداوم] خودمان درباره آن، آشکار نمی‌سازد» (ibid.: 461). بنابراین، از نظر گادامر، «طرفین گفت‌وگو باید در دیالوگ به خودشان مجال دهند که موضوع مورد بحث آن‌ها را هدایت کند» (ibid.: 367) و «گفت‌وگوی اصیل هرگز گفت‌وگویی نیست که ما آن را هدایت می‌کنیم، بلکه ما در گفت‌وگو درگیر می‌شویم تا گفت‌وگو هدایت‌گر ما باشد» (Gadamer 2004: 385).

هنگامی که با انگیزه شناخت واقعیت همواره پیش‌داوری‌های خویش را نقض می‌کنیم و بر حفظ باورهای خویش اصرار نمی‌ورزیم در مواجهه با شخص دیگر نه تنها در صدد اثبات حقانیت دیدگاه خویش یا ابطال عقیده او نیستیم، بلکه این توقع و انتظار را از او داریم که ما را با نقیض دیدگاه خودمان مواجه سازد و به ما کمک کند که از افق‌های فهم خویش یا دایره تنگ خویشتن خویش فراتر رویم. کنش و فعالیت شخص دیگر در گفت‌وگوی اصیل این است که نقیض دیدگاه ما را بیان کند و دیدگاه ما را به چالش بکشد. شخص دیگر بر مبنای خود موضوع مورد بحث، یعنی ارتباط دلایل با واقعیت موضوع، جهت دست‌یابی به شناخت درست‌تر از آن با ما مخالفت می‌کند. مخالفت شخص دیگر با ما نشان‌دهنده این است که دلایل ما برای نشان دادن واقعیت کافی نیستند و فهم پیشین ما واقعیت را به تمام و کمال آشکار نمی‌کند. ما باید دلایل دیگری ارائه دهیم تا با شخص دیگر به توافق دست یابیم. توجیه دیدگاه خویش با ارائه دلایل دیگر امکان‌نگریستن به موضوع و واقعیت از افق دیگر را برای ما فراهم می‌سازد. بنابراین، دیگری به فهم ما از واقعیت غنا می‌بخشد و ما در مواجهه با نقیض دیدگاه خودمان و به چالش کشیده شدن آن به فهمی واقعی از واقعیت دست می‌یابیم. چنان‌که گادامر می‌نویسد:

طرفین گفت‌وگو در دیالوگ گادامر: اشخاص یا اشیا ۱۳

میل درونی رسیدن به فهمی از واقعیت در گفت‌وگوی با شخص دیگری تحقق می‌یابد که دارای عقیده کاملاً متناقض با نظریه خودمان است [و] اشخاص دیگر به‌مثابه دیگران خاصی نیستند که ما درصدد غلبه و سیطره بر آنها باشیم، بلکه آنها فقط حاملان بی‌نام تناقض واقعی و ممکن هستند تا ما بتوانیم نظریه خودمان را در محتوای واقعی آن بفهمیم (Gadamer 1991: 41-42).

البته گادامر بر این باور است که شخص دیگر با تأیید دیدگاه ما نیز می‌تواند به ما در دست‌یابی به شناخت خود موضوع مدد رساند، زیرا شخص دیگر با موافقت و تأیید خودش نشان می‌دهد که گفتار و دیدگاهمان واقعیت موضوع را آن‌گونه که بالضروره هست نمایان می‌کند و ارائه دلایل بیش‌تر برای تبیین دیدگاهمان ضرورتی ندارد. پس، سخن‌گفتن از واقعیت، یعنی ارائه لوگوس مناسب، از قدرت دیالوگی رسیدن به فهم مشترک با دیگری به‌وجود می‌آید (Gadamer 1991: 36) و طرفین گفت‌وگو در صورتی که دغدغه شناخت واقعیت را داشته باشند و به خود-نمایان‌گری‌های خود موضوع توجه کنند از هر دو طریق تأیید و انکار به یک‌دیگر در دست‌یابی به فهمی از خود موضوع موردبحث کمک می‌کنند. توجه به موضوع موردبحث یکی از مشخصات دیالوگ سقراطی است که طرفین گفت‌وگو بر موضوع تمرکز می‌کنند، نه بر ذهنیت یک‌دیگر. مسئله آنها نگاه‌کردن و توجه به یک‌دیگر نیست، بلکه با یک‌دیگر به موضوع موردبحث خویش که هدایت‌گر سیر دیالوگ و برانگیزاننده پرسش‌های دیگر است نگاه و توجه می‌کنند. به‌تعبیر گیل، «دیالوگ هرمنوتیکی مستلزم عمل متقابل برابر و فعال است که طرفین به یک اندازه در عمل دوسویه و متقابل تفسیر درگیر می‌شوند» (Gill 2015: 19). رسیدن به فهم در گفت‌وگو مستلزم رابطه دوسویه است که عقاید هیچ‌یک از طرفین گفت‌وگو به‌نفع دیگری کنار گذاشته نمی‌شود، حتی اگر عقاید متعارض و متناقض با یک‌دیگر باشند، زیرا رسیدن به فهمی مشترک در گفت‌وگو از پیش فرض می‌گیرد که طرفین گفت‌وگو برای مواجهه با گفته‌های متضاد و بیگانه با خودشان آمادگی دارند. آنها برای درک و فهم تضادها می‌کوشند.

## ۵. خود موضوع به‌عنوان طرف گفت‌وگو با هر یک از طرفین دیالوگ

اما اشخاص وقتی در موقعیت انضمامی و ملموس گفت‌وگو قرار می‌گیرند در روند گفت‌وگو تضادها و اختلاف‌نظرها به‌حدی می‌شود که افراد ترجیح می‌دهند دست از گفت‌وگو با یک‌دیگر بردارند. باین‌که هر دو طرف دغدغه شناخت واقعیت را دارند، ولی

در عمل نمی‌توانند با هم پیش بروند؛ آن‌ها گفت‌وگو را متوقف می‌کنند. آیا گادامر در این‌جا راه‌حلی در اختیار ما قرار می‌دهد که وقتی طرفین به نقطه اوج اختلاف‌نظر با یک‌دیگر می‌رسند و ترجیح می‌دهند گفت‌وگو را متوقف سازند بتوانند گفت‌وگو را دوباره از سر بگیرند؟

گادامر در این‌جا به طرفین گفت‌وگو توصیه می‌کند به زبان خود موضوع مورد بحث گوش بسپارند تا ببینند او خودش را چگونه آشکار می‌کند، زیرا هریک از آن‌ها الفت و درگیری عملی با موضوع دارد و در این درگیری عملی می‌تواند به‌یاد آورد که تاکنون در مورد خود موضوع چه سخنانی را شنیده است.

گادامر متوقف‌شدن دیالوگ و ادامه‌دادن آن با توجه به درگیری عملی با موضوع و گوش‌سپردن به زبان خود موضوع را با محاوره فیلبوس افلاطون توضیح می‌دهد. سقراط و پروتارخوس درباره چستی خیر در زندگی بشر با یک‌دیگر به گفت‌وگو می‌پردازند. هریک از طرفین گفت‌وگو با دیدگاه خودش درباره خیر گفت‌وگو را آغاز می‌کند. دیدگاه‌های آن‌ها مخالف و متضاد با یک‌دیگرند. پروتارخوس لذت را با خیر یکی می‌داند، ولی سقراط از این‌همانی خیر و دانایی سخن می‌گوید. گفت‌وگوی سقراط و پروتارخوس درباره چستی خیر به جایی می‌رسد که پروتارخوس می‌خواهد از ادامه‌دادن گفت‌وگو با سقراط خودداری کند و گفت‌وگو را به فیلبوس واگذار کند، زیرا او بر این باور است که سقراط برای پاسخ‌گویی به دغدغه عملی و بی‌واسطه چستی خیر در زندگی بشری به دسته‌بندی انواع می‌پردازد و یک سیر تعریفی را در پیش می‌گیرد و از ارائه پاسخی واضح و کوتاه خودداری می‌کند. «سقراط باید به این دغدغه عملی و بی‌واسطه چستی بهترین امکان بشر [خیر] پاسخی سراسر است بدهد» (Gadamer 1991: 126).

سقراط با این نقد پروتارخوس درمی‌یابد که به خیر نباید فقط به‌عنوان متعلق پژوهش خودش، بلکه به‌عنوان چیزی که در زندگی خودش با آن درگیری عملی دارد، نگاه کند. وی با این نگاه به خیر به‌یاد می‌آورد که خیر آمیختگی لذت و دانایی است و هیچ‌کدام از لذت و دانایی فی‌نفسه خیر نیستند، زیرا هرکسی پیشاپیش می‌داند که خیر فی‌نفسه کامل و خودکفا و بی‌نیاز است، درحالی‌که لذت و دانایی به‌عنوان کیفیت‌های نفس و نحوه‌های زیستن انسان به یک‌دیگر نیاز دارند. از نظر گادامر این یادآوری بدین معناست که خود موضوع مورد بحث یعنی خیر در زندگی بشری «چیزی نیست که برای نخستین بار آشکار و نمایان شود، بلکه چیزی است که هرکسی پیشاپیش آن را می‌داند، یعنی هرکسی پیشاپیش ویژگی‌های متعلق پژوهش خودش را به‌عنوان یک واقعیت می‌داند» (ibid.: 126).

طرفین گفت‌وگو با گوش سپردن به صدای خود موضوع دوباره گفت‌وگوی خودشان را از سر می‌گیرند و دیدگاه خودشان را این بار براساس خود - نمایان‌گری آن ارزیابی می‌کنند. آن‌ها اکنون درمی‌یابند که دیدگاه هریک از آن‌ها تنها در صورتی درست است که بی‌نیاز از یک‌دیگر و فی‌نفسه کامل باشد. سقراط به طرف گفت‌وگوی خودش نشان می‌دهد که هر دو نحوه زندگی نیازمند و وابسته به یک‌دیگرند و خیر در زندگی بشری آمیزه‌ای از لذت و دانایی است. بنابراین، گشودگی طرفین گفت‌وگو به واقعیت موضوع موردبحث به گشودگی آن‌ها به یک‌دیگر می‌انجامد که یک‌دیگر را نفی و سرکوب نمی‌کنند تا خود موضوع از ره‌گذر تناقضات و اختلاف‌ها آشکار شود. «گفت‌وگو با جدی‌گرفتن تناقضات و سرکوب‌نکردن هیچ مخالفتی امکان بسط و گسترش آشکارسازی واقعیت در زبان را فراهم می‌کند» (ibid.: 41).

## ۶. نتیجه‌گیری

روند پژوهش درباره طرفین گفت‌وگو در دیالوگ آشکار می‌کند که اشیا و اشخاص در اندیشه گادامر طرفین دیالوگ‌اند. انسان می‌تواند به گفت‌وگو با اشیا بپردازد، زیرا اشیا به‌سخن می‌آیند و با ما سخن می‌گویند. این در صورتی است که ما درصدد تحلیل مفاهیم و ذهنیت خودمان بر آن‌ها نباشیم، بلکه همواره و بی‌وقفه با گوش سپردن به صدای آن‌ها خودمان را نقض کنیم. ما با گوش سپردن به سخن اشیا درمی‌یابیم که نمی‌توانیم آن‌ها را هرگونه که خودمان می‌خواهیم و برای مقاصد و اهداف خودمان به‌کار ببریم، زیرا نظام هستی دارای نظم و هارمونی است و هر شیء در واقع برای هدف خاصی است.

گادامر نه تنها گفت‌وگو با اشیا را ممکن می‌داند، بلکه بر این باور است که گفت‌وگوی میان اشخاص نیز تنها با گشودگی طرفین گفت‌وگو به خود موضوع موردبحث گفت‌وگویی اصیل و واقعی می‌شود که به آشکارگی واقعیت می‌انجامد. طرفین گفت‌وگو باید به زبان خود شیء گوش فرادهند و به آن توجه کنند. آن‌ها تنها با توجه و نگاه‌کردن به خود شیء می‌توانند نسبت به یک‌دیگر نیز گشوده باشند و دیدگاه خویش را بر یک‌دیگر تحمیل نکنند. در این صورت، هیچ‌یک از آن‌ها برای اثبات برتری خودش یا فروتری دیگری نمی‌کوشد، بلکه آن‌ها مواجهه‌ای اخلاقی با یک‌دیگر دارند و هرگز یک‌دیگر را سرکوب نمی‌کنند.

بنابراین، به نظر گادامر مواجهه اخلاقی با اشخاص، این‌که آن‌ها را ابزاری برای دستیابی به خوش‌آیندهای خودمان ندانیم، منوط بر این است که با خود اشیا و هستی مواجهه ابزاری

نداشته باشیم، بلکه آن‌ها را به‌عنوان یک «تو» بدانیم که با ما سخن می‌گویند و به آن‌ها توجه کنیم و احترام بگذاریم. انسان‌ها وقتی می‌توانند مواجهه اخلاقی با یک‌دیگر داشته باشند که در ابتدا مواجهه اخلاقی با نظام هستی به‌مثابه یک کل داشته باشند. این پژوهش زمینه را برای پژوهش درباره تحقق مواجهه اخلاقی با جهان و اشخاص در جریان دیالوگ فراهم می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها

1. The word by which the inward thought is expressed, language, the inward thought, reason itself.
2. a speaking., speech, 2-a way of speaking.
۳. گادامر واژگان جهان (welt, world) و هستی فی‌نفسه (Ding an sich, being-in-itself) را مترادف با یک‌دیگر می‌داند. این واژگان به اصطلاح بسیار کلی «واقعیت» اشاره دارند. گادامر هنگام سخن گفتن از هستی فی‌نفسه یا جهان از واقعیتی سخن می‌گوید که در آن زندگی می‌کنیم. بنگرید به Wachterhauser 1994: 156.
۴. برای معانی گوناگون کلمات فوق و سایر هم‌خانواده‌های آن‌ها و کلمات مرکب بسیار زیادی که با پیشوند δια ساخته می‌شوند، بنگرید به Liddell and Scott 1882: 341-351.
۵. واژه die sache selbst به معنای «خود شیء» (the thing itself) است، اما این واژه در زبان آلمانی به معنای «موضوع بحث» (the disputed matter under consideration) رایج است (Gadamer 1977: 71). به همین دلیل، die sache selbst در زبان انگلیسی به دو صورت «the thing itself» و «the subject matter itself» ترجمه می‌شود. «خود شیء» همان «خود موضوع مورد بحث» است که در زبان فهمیده می‌شود. خود شیء و خود موضوع مورد بحث در اندیشه گادامر معادل یک‌دیگرند.
۶. البته باید به این نکته اشاره کرد که گادامر به پیروی از هایدگر نگاه علمی جدید یا نگاه دکارتی به جهان را نوعی تحمیل ذهنیت انسان بر جهان می‌داند، چراکه بر الگوی تفکیک سوژه - ایزه مبتنی است. در علم جدید انسان جزئی از هستی نیست، بلکه سوژه خودآگاه و بدون جهان است که هم‌چون خدا در طول جهان و بر فراز آن قرار می‌گیرد. انسان می‌خواهد هم‌چون خدا بر جهان حکمرانی کند و خواسته‌ها و اراده خودش را بر جهان حاکم می‌کند. از این‌رو، اشیا را سوا از غایت‌مندی و هدف‌مندی نظام هستی به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف خودش به‌کار می‌برد و در آن‌ها هرگونه که می‌خواهد دخل و تصرف می‌کند تا آن‌ها را تحت سیطره و فرمان خودش درآورد. از نظر گادامر، در علم جدید هم‌عرضی (هم‌رتبگی) جهان و انسان از میان می‌رود و جهت‌گیری خاص ما به جهان در علم جدید این است که بر جهان سلطه و سیطره بیابیم. از میان رفتن هم‌رتبگی جهان و انسان و قرارگرفتن خداگونه انسان بر فراز جهان با تحمیل



طرفین گفت‌وگو در دیالوگ گادامر: اشخاص یا اشیا ۱۷

خواست و قدرت خودش در نهایت به ایدئالیسم و ذهنیت‌گرایی می‌انجامد، زیرا جهان برساخته ذهن و اراده انسان است (Gadamer 2004: 447-456).

۷. گادامر بر مؤلفه hören (شنیدن) در zugehören (تعلق داشتن) تأکید می‌کند. اصطلاح آلمانی gehören به معنای «گوش دادن به» و «تسلیم بودن» است. طرفین گفت‌وگو به سخنان موضوع مورد بحث گوش فرا می‌دهند. gehören به معنای گشودگی به موضوع مورد بحث است. طرفین گفت‌وگو به موضوع مورد بحث خودشان تعلق دارند و با هم در فرایند خود-آشکارگی موضوع مورد بحث مشارکت می‌جویند. پس گادامر این بینش هایدگر را به کار می‌برد که من در هر صورتی از شنیدن برخلاف دیدن هرگز نظریه پردازی نیستیم که از بالا به چیزی که در مقابل من است بنگرم، بلکه همواره در راه رویدادی هستیم که بر افق‌های آگاهی من تعالی دارد و خودم جزئی از آنم (Gadamer 1980: 19).

۸. اگرچه ما در تاریخ‌ها، فرهنگ‌ها، و سنت‌های زبانی خاصی قرار داریم که امکان فراروی از آن‌ها برای ما وجود ندارد و آن‌ها جهت‌گیری ما را به سمت آنچه می‌کشیم بفهمیم فراهم می‌سازند، اما هرمنوتیک گادامر به نسبی‌گرایی و منظرگرایی نیچه‌ای نمی‌انجامد، زیرا گادامر معتقد است که تفسیرهای زبانی مختلف از خود شیء بازنمودهای مختلفی از خود آن هستند که خودش را به شیوه‌های مختلف نمایان می‌کند و در بازنمودهای مختلف خودش حضور دارد. خود موضوع یا ذات شیء به مثابه جوهری جدا از همه جنبه‌ها و نمودهای مختلف خودش نیست، بلکه در همه نمودهای متکثرش حضور دارد و «با گفتن این که شیء چنین و چنان است و بیان جنبه‌های مختلف آن به شناختی از آن دست می‌یابیم» (Gadamer 1976: 17). حضور ذات شیء در نمودهای کثیرش به آن‌ها وحدت می‌بخشد. ما همه نمودهای متکثر شیء را در جهان تجربی به همان شیئی نسبت می‌دهیم که خودش را در پدیدارهای مختلف بر ما نمایان می‌کند. از نظر گیسون، «گادامر وحدتی پیشین میان نمودها یا جنبه‌های متکثر شیء را پیش‌فرض می‌گیرد» (Gibson 2018: 4). بنابراین، ما با تبیین و توضیح دیالکتیک واحد و کثیر و جهت‌گیری وجودشناختی گادامر به تفسیر معنا می‌توانیم نشان دهیم که گادامر در دام نسبی‌گرایی و ذهنیت‌گرایی گرفتار نمی‌شود. توضیح دیالکتیک واحد و کثیر در اندیشه گادامر مستلزم پرداختن به مفهوم بازی و ویژگی‌های آن در اندیشه گادامر است. از این‌رو، باید در مقاله‌ای مجزا به مبحث دیالکتیک واحد و کثیر در هرمنوتیک فلسفی گادامر به‌عنوان مبنای وجودشناختی تفسیر معنا پرداخت.

## کتاب‌نامه

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه‌های افلاطونی - ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.

واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

- Dostal, R. J. (ed.) (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York: Cambridge University Press.
- Figal, Gunter (2002), "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language", in: Dostal, R. J. (2002).
- Gadamer, Hans Georg (2004), *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, Third Edition, London: Continuum Publishing Group,
- Gadamer, Hans Georg (1977), *Philosophical Hermeneutics*, Translated and Edited by D. E. Linge, Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, Hans Georg (1980), *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. P. C. Smith, New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, Hans Georg (1991), "Plato's Dialectical Ethics Phenomenological Interpretation Relating to the Philebus", trans. R. M. Wallace, New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, Hans Georg (1976), *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, trans. P. C. Smith, New Haven: Yale University Press.
- Gibson, Christopher (2018), *The Common Ground between Plato's Ontology of Ideas and Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Ottawa: University of Ottawa.
- Vilhauer, Monica (2010), *Gadamer's Ethics of Play Hermeneutics and the Other*, Lexington Books.
- Wachterhauser, B. R. (1994), "Gadamer's Realis: The Belongingness of Word and Reality", in: Wachterhauser, B. R. (1994).
- Wachterhauser, B. R. (ed.) (1994), *Hermeneutics and Truth*, Evanston: Northwestern University Press.
- Zuckert, H. C. (2002), "Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy", in: Dostal, R. J. (2002).