

Linguisticity is not Merely Expressing the Experiences; the relationship between language and understanding according to Gadamer

Abdollah Amini 

Assistant Professor of Educational Sciences Department, University of Kurdistan. Iran. E-mail: aminiphilosophy@uok.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 19 August 2023

Received in revised form 9
September 2023

Accepted 13 September 2023

Published online 22
November 2023

Keywords:

Language; Understanding;
Linguisticity of
understanding; Interpretation;
Philosophical hermeneutics;
Gadamer

ABSTRACT

The focus of Gadamer's philosophical hermeneutics is the issue of understanding, and more precisely, the way understanding occurs in our encounter with the world as a "text". Gadamer tries to phenomenologizing the understanding, to express the conditions of the possibility of understanding and how it occurs. His provocative claim is that "any" encounter with the world, is mediated by language. The process of interpretation is the same our linguistic understanding of the world. The universality of this linguistic understanding of the world is to the extent that, even when language seems to be "suspended", we still have to take refuge in language itself to discuss this inadequacy. This is one of the "mysterious" aspects of human linguisticity. Another aspect comes back to the fact that language, like the world, never fully acquiesce to "objectification" and is not given to our consciousness as a unified whole, because language is preceding any understanding. The main questions of this article are as follows: By emphasizing the interconnectedness of language and understanding, Gadamer simply is trying to remind us the same long-standing claim about the relationship between language and thinking, or does he have a more fundamental claim? Does he, by focusing on the linguistic nature of human understanding, want to show us the limitlessness of the boundaries of language, or emphasize on its limitations? In this article, while clarifying the meaning of language and understanding and their relationship in Gadamer's thought, we have tried to answer the mentioned questions implicitly by emphasizing that the significance of language in Gadamer's hermeneutics is not simply limited to putting experiences into words, but this is the mere external and concrete manifestation of the linguisticity of our understanding.

Cite this article: Amini, A. (2023). Linguisticity is not Merely Expressing the Experiences; the relationship between language and understanding according to Gadamer. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 89-107 <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58041.3590>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58041.3590>

Extended Abstract

1. Gadamer and the phenomenology of language

What I mean by Gadamer's "phenomenological approach" to language is that he does not consider language as a cognitive (and only mental) ability along with other mental abilities of the subject, but language is fundamentally "the language of things themselves". Hence, Gadamer considers the Cassirer's neo-Kantian view of language as a "symbolic form", to be misleading and insufficient (Gadamer, 1960, 76-7). He strongly opposes this subjectivist approach to language and conceives language not a subject's mental property, but the basis of way of human's being in the world. Just as in Heidegger, Dasein's "being-in-the-world" confirms his finitude, in Gadamer, the linguisticity of man and the "linguistic interpretation of the world" is "the real mark of our finitude" (Gadamer, 1966a, 64).

By focusing on the phenomenological approach to language, Gadamer pursues at least two goals: first, criticizing the common approach to language in the history of western philosophy (which is intensified by the Cartesian model in the form of subjectivism) and second, to assessment the scientific analysis of language's nature. In both approaches, it is assumed that we, as a "self-aware subject", can turn language into an "object" for our investigation, likewise any other subject. Gadamer instead argues that the very "self-awareness" is limited and bound to language, not something logically preceding it or separate from. Therefore, we can't practically evaluate the nature of language as our "object" unless we do so "in" language and "through" it. Generally, by emphasizing the universal and communal aspects of language, Gadamer approaches what Taylor calls language as "expressive" (Azadi & Ramazani, 1391,11).

2. What language is not? the common conceptions about language

Gadamer criticizes the instrumental approach to language as well as the subjectivist approach. By doing this, he tries to propose the epistemological priority of language to the understanding of the world. Although the communicative and instrumental role of language cannot be denied, but the existence of language cannot be reduced to a mere communication tool, because as soon as we reduce the nature of language to a communication instrument, we implicitly accept the assumption that we have conscious control over it. In this case, it seems that using or not using language is arbitrary. According to this instrumental approach to language "we speak language", while it is more correct to say "language speaks us" (Gadamer, 2004, 459). Our mind is not a store of words that whenever we need to choose some of them and after finishing the work send them back to their original place.

Given that use of language is not necessarily instrumental, controllable, objectifiable and conscious. In speaking (or thinking), we can't separate ourselves from our expression. If for Heidegger, "being-in-the-world" is the basis of Dasein's existence, "being-in-the-language" is the ground of human existence for Gadamer. He clearly admits that "Language is the fundamental mode of operation of our being-in-the-world and the all-embracing form of the constitution of the

world" (Gadamer, 1966b: 3). Now the question is, if the role of language in our understanding of the world is so fundamental, can we use the common metaphor of "mirror" for language (as used in the theory of "representation")? In this case, as with the instrumental aspect of language, although Gadamer does not deny the representational function of language, but reducing the nature of language to this aspect, in Gadamer thought, to be inadequate. Language is not merely a mirror that only "reflects" reality via propositions. It is in language and only in language that we can interact with what we never encounter in the world beyond language.

3. Language and understanding and their relationship with the world

The main Gadamer's claim is that "understanding has a fundamental connection with language" (Gadamer, 2004, 397). Does Gadamer want to say that every understanding has a linguistic aspect? Contrary to him, can we talk about non-linguistic understandings, that is, when language is "suspended" or "disabled"? One of the commentators (Risser, 2019: 2-4), by referring to some seemingly non-linguistic experiences, tries to show in such experiences, there is a gap between the word (language) and feeling; this gap indicates the "potential limits of language for understanding experience". Gadamer has explicitly addressed this issue in his essay "Language and Understanding" (1970). Emphasizing that all understandings have a "linguistic character", he believes that such cases, in which apparently our language "is suspended", are not instances of language disability, but they are "the highest and the innermost type of understanding" (Gadamer, 1970: 140).

Therefore, Gadamer's position is very far from what some commentators call the "hegemony of silence" (Hassanzadeh & Soufiani, 1401: 598). Can Gadamer's attitude about the linguisticity of understanding be reduced to mere articulated expression, or those kinds of experiences for which we do not have a word at the time are still part of our "linguistic" understanding? These kinds of experiences are basically placed in the framework of language, even if they seem pre-linguistic. The "endless experience" of the world becomes concrete for us in the form of linguistic understanding. In hermeneutics, this process is called "interpretation".

Conclusion

Language, as the only "medium", shapes any our access to the world, and the full realization of this linguistic understanding is possible in the form of "conversation". Overall, in the whole process of our encounter with the world, it is principally the language itself that plays the main role, because as far as the language allows us, we can understand the world. Therefore, our borders of understanding are limited to the boundaries of our language. In Gadamer's hermeneutics, the non-linguistic understanding is fundamentally unimaginable. Gadamer does not want to simply repeat the common Aristotelians' idea that only man has a language and can think about the world, in addition to that, he wants to say that language primarily indicates the social aspect of human's existence. Therefore, the idea that if there was no language, our understanding of the world would be such and such is basically an impossible vision.

زبانمندی، صرف به بیان در آوردن تجربه‌ها نیست (نسبت زبان و فهم نزد گادامر)

عبدالله امینی

استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه کردستان، ایران. رایانامه: aminiphilosophy@uok.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰	
کلیدواژه‌ها: زبان؛ فهم؛ زبانمندی فهم؛ تفسیر؛ هرمنوتیک فلسفی؛ گادامر	کانون بحث هرمنوتیک فلسفی گادامر مسئله فهم و به‌نحو دقیق‌تر، نحوه رخداد فهم در مواجهه ما با جهان همچون یک «متن» است. گادامر درصدد پدیدارشناسی فهم، بیان شرایط امکان فهم و چگونگی رخ دادن آن است. ادعای تحریک‌برانگیز او این است که «هرگونه» مواجهه ما با جهان، که از آن به فهم (یا تفسیر) تعبیر می‌کنیم، با وساطت زبان انجام می‌شود. فرایند تفسیر همانا فهم زبانی ما از جهان است. جهانشمولی این درک زبانی از جهان تا آنجاست که حتی در مواقعی که به‌ظاهر زبان «تعلیق» می‌شود، باز برای بحث از این نارسایی ناچاریم که به خود زبان پناه ببریم. این یکی از ابعاد «رازآلود» زبانمندی آدمی است. بُعد دیگر به این واقعیت بازمی‌گردد که زبان همانند جهان هیچ‌گاه به‌طور کامل تن به «عینیت‌بخشی» نمی‌دهد و به‌مثابه یک کل یکپارچه به آگاهی ما داده نمی‌شود، چراکه خودش شرط هرگونه آگاهی و فهم است. پرسش‌هایی که محور بحث این نوشتار را تشکیل می‌دهند، بدین قرار است: آیا گادامر با تأکید بر درهم‌تنیدگی زبان و فهم (زبانمندی فهم)، صرفاً می‌کوشد همان ادعای دیرینه در باب نسبت زبان و تفکر را به ما یادآوری کند، یا ادعای بنیادی‌تری در ذهن دارد؟ آیا او با تمرکز بر زبانمندی ذاتی فهم آدمی می‌خواهد ناکارانمندی مرزهای زبان را به ما گوشزد کند یا بر مرزها و محدودیت‌های آن تأکید دارد؟ نهایتاً اینکه این ناسازگاری ظاهری در عبارات گادامر را چگونه می‌توان حل کرد که یک‌بار فهم زبانی و ویژگی زبانمندی را به خود انسان هنگام مواجهه با جهان نسبت می‌دهد و یک‌بار به‌شیوه پدیدارشناختی، زبان را «زبان خود چیزها» می‌داند؟ ما در طی این نوشتار، ضمن روشن‌نمودن دلالت زبان و فهم و نسبت آنها با هم نزد گادامر، کوشیده‌ایم به پرسش‌های مذکور به‌نحو ضمنی پاسخ دهیم با تأکید بر اینکه مقصود گادامر از زبانمندی به صرف به قالب کلمات در آوردن (به بیان در آوردن) تجربه‌ها محدود نمی‌شود، بلکه این امر تنها نمود بیرونی و انضمامی بُعد زبانمندی فهم ما را شامل می‌شود.

استناد: امینی، عبدالله. (۱۴۰۲). زبانمندی، صرف به بیان در آوردن تجربه‌ها نیست (نسبت زبان و فهم نزد گادامر). پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، ۸۹-۱۰۷.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.58041.3590>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

گرچه گادامر در بسط هرمنوتیک فلسفی خودش، کم‌وبیش همان خط سیر تفکر هایدگر در توجه به «تناهی» دازاین و وجه تاریخمندی هستی او را دنبال کرد، باری برخلاف هایدگر متأخر که به جانب الهام اسطوره‌ای هولدرلین و زبان شاعرانه گروید، در عوض با محوریت آنچه خودش از آن به «خفه کردن سوژکتیویته» یاد می‌کند (گادامر، ۱۹۷۸/۹، ۲۱۲)، به سمت دیالکتیک گشوده سقراطی - افلاطونی بازگشت. گادامر همچنین برای تثبیت شالوده این «تناهی» (که از آن به «آگاهی متأثر از تاریخ» تعبیر می‌کند)، بیشتر بر بُعد زبانی فهم در هرگونه مواجهه ما با جهان و «خصلت گفت‌وگویی زبان» تأکید ورزید (این انگاره که فهم لزوماً زبانی است و تنها در گفت‌وگو و در توافق با «دیگری» رخ می‌دهد). یکی از شارحان برجسته گادامر، یکی از مؤلفه‌های بدیع هرمنوتیک فلسفی او را «برجسته کردن زبانی بودن هر فهمی» می‌داند (گروندن، ۱۳۹۹، ۱۸). از این منظر، هرمنوتیک برای گادامر، برخلاف دیگر هرمنوتیست‌های پیش از او، چیزی بیش از صرف «روش» یا نظام‌نامه‌ای برای علوم خاص است. هرمنوتیک نزد او، بیشتر ناظر به «قابلیت طبیعی انسان برای فهمیدن» است (گادامر، ۱۹۷۸، ۹۴). به همین جهت است که در مقابل خطابه به‌مثابه «هنر مفصل‌بندی فهم»، هرمنوتیک را «هنر فهم مفصل‌بندی» می‌داند، یعنی «هنر به‌بیان درآوردن آنچه گفته یا نوشته شده» (گادامر، ۱۹۷۸، ۹۰). لذا رسالت هرمنوتیک با توجه به ریشه لغوی این واژه (هرمنیوتین)^۱، فهم «معنای» چیزی (پیام یا متن به‌معنای عام) است که در بادی امر روشن نیست و کار مفسر نوعی میانجی‌گری و عمل «ترجمه کردن» برای به بیان درآوردن متن و معانی نهفته در آن در زبان دیگر، به زبان خود مفسر است. از این حیث، هرمنوتیک از اساس، با زبان و مسئله معنا سروکار دارد،^۲ چراکه «تجربه معنا» در زبان رخ می‌دهد (گادامر، ۱۹۷۷، ۲۳-۲۴).

کانون دغدغه گادامر، که البته وجه‌متمیزه هرمنوتیک او نیز هست، در این پرسش کانتی در پیش‌گفتار بر ویراست دوم «حقیقت و روش» (۱۹۶۰) خلاصه می‌شود که «فهم چگونه تحقق می‌یابد؟» (گادامر، ۲۰۰۴، XXVII)، نه اینکه چگونه بایستی به رخدادهای فهم یاری رسانیم یا نائل شویم. به همین جهت، او در بخش نخست کتاب مذکور به سراغ آن حوزه‌ای می‌رود که امکان تحقق فهم در آن پیش از او با سیطره تفکر روشی و علم‌محور با اماوگر مواجه شده بود، یعنی عرصه هنر.^۳ گادامر در بخش سوم همین کتاب، که اصطلاحاً به زبانمندی/حیث‌زبانی^۴ یا به‌تعبیر دقیق‌تر، به «بُعد جهانشمول زبانمندی» اختصاص یافته، ضمن تبیین تلقی خاص خودش از فهم، نسبت آن را با زبان و نقش زبان در فهم ما از جهان (هستی) را بیشتر مورد بررسی قرار می‌دهد. پیوند وثیق میان زبان و فهم و همین‌طور جهان در اندیشه گادامر، در این اظهارنظر مشهور او در «حقیقت و روش» نمود پیدا می‌کند که «هستی‌ای که بتواند به فهم درآید، زبان است.» (گادامر، ۲۰۰۴، ۴۷۰). برپایه این اظهارنظر و دلالت‌هایی دیگر، برخی مفسران آن را نوعی رویکرد «همه‌زبان‌محوری» قلمداد

^۱ Hermeneuein

^۲ چون همه فهم‌ها «صورت زبانی» دارند (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۲).

^۳ چنان‌که خود گادامر در پاسخ به این پرسش ژان گروندن که «تفکر بنیادین» یا «مسأله محوری» او در طول حایت فکری‌اش چه بوده است، می‌گوید: «بنابراین، من پرسش شما را با این توضیح پاسخ می‌گویم که از همان ابتدا مطالعه فلسفه برای من چیزی بیش از صرف تأمل بر علوم تجربی به‌نظر می‌آمد. همچنین از روی امیدواری قصدم بر آن بود که فضایی برای تجربه هنر و نزدیکی آن به منظر پرسشگری فلسفی بکشایم. و این هدف به‌عنوان رسالت بنیادین من باقی ماند.» (گادامر، ۱۹۶۶، ۱۷).

^۴ Sprachlichkit / Lingusticality

کرده‌اند (گادامر، ۱۹۹۶، ۲۶). هابرماس نیز از این رویکرد جهانشمول گادامر به زبان به «ایدئالیسم زبانمندی»^۱ تعبیر کرده است (گادامر، ۱۹۶۷، ۲۹).

همان‌طور که می‌دانیم کانون بحث هرمنوتیک مسئله فهم، نحوه رخ دادن آن و شیوه فهم «معنا»ی متون است. حال پرسش این است که فهم چگونه و از چه راهی یا با چه میانجی‌ای رخ می‌دهد؟ پاسخ این پرسش ساده است؛ این میانجی چیزی نیست جز زبان. در خصوص نسبت زبان با فهم، ادعای اصلی گادامر این است که «فهم پیوندی بنیادی با زبان دارد.» (گادامر، ۲۰۰۴، ۳۹۷). این فرض در بادی امر روشن به نظر می‌رسد، باری با دقیق شدن در امکان‌های این ارتباط، پرسش‌ها و مسائلی مطرح می‌شود که نیاز به تحلیل و شفاف‌سازی بیشتری دارد. به‌عنوان نمونه، آیا گادامر با این ادعا همان مسئله دیرینه پیوند میان زبان و تفکر را بیان می‌کند که طبق آن زبان و تفکر دو روی یک سکه هستند یا می‌خواهد همانند فیلسوفان تجربه‌گرای سده هفدهم تقدم ذاتی اندیشه بر زبان را گوشزد کند^۲ یا چیزی اساسی‌تر و متفاوت با این‌ها در نظر دارد؟ آیا زبان برای فهم به‌تعبیر کانتی، نقش شرط «استعلایی» و «پیشینی» دارد؟ ما در این نوشتار ضمن مروری کوتاه بر رویکرد گادامر به زبان، به دلالت «زبانمندی فهم» و نحوه پیوند میان زبان و فهم نزد او خواهیم پرداخت.

۱. گادامر و پدیدارشناسی زبان

همان‌طور که می‌دانیم، مسئله زبان و جایگاه آن در فلسفه معاصر اروپایی، هم در فلسفه قاره‌ای و هم در فلسفه تحلیلی، یکی از محورهای مهم بوده است.^۳ در فلسفه قاره‌ای با بصیرت‌های اگزیستانسیالیستی هایدگر، دلالت زبان و اهمیت آن وارد مرحله متفاوتی شد. او در رساله «نامه در باب اومانیسیم» به تعبیر برخی مفسران (حسن‌زاده و صوفیانی، ۱۴۰۱، ۶۰۷) با نقد «خصلت نشانه‌ای و دلالتی زبان»، جایگاه زبان را تا حد «خانه هستی» و «خانه موجودات بشری» (که آدمی در آن «سکنی می‌گزیند») و نه صرفاً همچون ابزاری ارتباطی برکشید (هایدگر، ۲۰۰، ۸۳؛ ۱۰۶). رویکرد پدیدارشناختی گادامر به زبان (و به تبع آن به فهم) را بایستی با عنایت به این پیش‌زمینه هایدگری به زبان نگریست. به باور یکی از مفسران، اصولاً کل هرمنوتیک برای گادامر همچون «یک پدیدارشناسی زبان» نمودار می‌شود (گادامر، ۱۹۷۶، xxviii). در این‌جا مقصود از نگرش پدیدارشناختی گادامر به زبان (و همچنین به فهم) این است که او زبان (یا فهم) را صرفاً همچون توانایی‌ای شناختی (و صرفاً ذهنی) در کنار سایر قابلیت‌های ذهنی سوژه برای برقراری ارتباط قلمداد نمی‌کند،^۴ بلکه زبان اصولاً نزد او «زبان خود چیزهاست»، یعنی به‌جای اینکه ما پیشاپیش و با برنامه‌ریزی بخواهیم مفاهیمی را به امور یا موضوع در دست بررسی تحمیل کنیم، بایستی بگذاریم که اشیا و امور خودشان از جانب خودشان برای ما سخن بگویند و به‌تعبیر هایدگر، بگذاریم زبان «ما را تکلم کند». به همین جهت، گادامر حتی تلقی نوکانتی ارنست کاسیرر از زبان (در کنار هنر و دین) به‌مثابه «صورت

^۱ Idealism of linguisticality

^۲ در چنین برداشتی، «... زبان صرفاً واسطه‌ای است که توسط آن تصورات ذهنی ما به‌صورت شفاف به دیگران منتقل می‌شود.» (آزادی و رضانی، ۱۳۹۱، ۶)؛ یعنی فرایند اندیشه لزوماً از زبان امری متمایز است و کارکرد زبان «شفافیت» بخشیدن به مافی‌اضمیر است.

^۳ به‌تعبیر مفسران، «چرخش زبان‌شناختی» وجه‌مشترک تمامی فلسفه‌های قرن بیستم است (آزادی و رضانی، ۱۳۹۱، ۲).

^۴ گادامر این بصیرت هایدگر در مورد فهم را می‌پذیرد که فهم «نحوه هستی خود‌دازین» است نه صرفاً یکی از اعمال ممکن و متنوع سوژه (بنگرید به: گادامر، ۲۰۰۴، xxvii).

نمادین» بازنمایی (یعنی «بازنمایی چیزی در چیزی محسوس») را گمراه‌کننده و نارسا می‌داند (گادامر، ۱۹۶۰، ۷-۷۶). «نارسا» است، زیرا «صورت» زبان را از آنچه در آن به بیان درمی‌آید و از طریق آن وساطت می‌شود، منفک می‌کند در حالی که این دو جدایی‌ناپذیرند. «گمراه‌کننده» است، زیرا زبان را همچون یک قابلیت ذهنی مربوط به سوژه لحاظ می‌کند که هرگاه خواست آن را آگاهانه در کار می‌آورد. گادامر همانند هایدگر به شدت مخالف این نگرش سوژکتویستی به زبان است و زبان را نه دارایی ذهنی سوژه، بلکه اساس هستی و نحوه در-جهان بودن آدمی می‌داند.^۱

گادامر با محوریت‌بخشیدن به رویکرد پدیدارشناختی به زبان، دست‌کم دو هدف را دنبال می‌کند: نخست، نقد رویکرد شایع در تاریخ تفکر فلسفی غرب نسبت به زبان (که با محوریت الگوی دکارتی در قالب سوژکتویسم در فلسفه مدرن تشدید می‌شود) و دوم، واکنش نسبت به پژوهش‌های علمی در خصوص ماهیت زبان که از زمان هامان و به‌ویژه و. ف. همبولت (در مقام «بنیان‌گذار فلسفه مدرن زبان») به بعد تحکیم شد. گرچه نمی‌توان انکار کرد که تفکر فلسفی غرب کم‌وبیش، به‌ویژه با تمرکز بر مفهوم «لوگوس»،^۲ به زبان توجه کرده، اما به باور گادامر به‌رغم این، چندان هم «ماهیت زبان» را در کانون توجه قرار نداده است. او با اتخاذ این بینش هایدگری که هر توانایی انسان (از آن جمله زبانمندی) «وجهی از بودن» اوست، بنیاد دکارتی نگرش متفکران مدرن به سرشت زبان را به چالش می‌کشد. به نزد گادامر، حتی بصیرت‌های علمی همبولت و سایر پژوهشگران در رابطه با زبان، بر اصل «خودآگاهی» دکارتی یا «قطعیت خودآگاهی» به‌عنوان «بنیاد تزلزل‌ناپذیر هر یقینی» مبتنی است (گادامر، ۱۹۶۳، ۹۲؛ ۱۹۷۷ الف، ۱۷۸). در این رویکرد، فرض بر این است که ما در مقام «سوژه خودآگاه» می‌توانیم زبان و فهم را همانند هر موضوع دیگری به «ابژه» بررسی و اندیشه خودمان بدل کنیم و به‌نحو عینی آن را مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. به همین جهت، اساساً کاربرد مفهوم «زبان» و بررسی آن مربوط به تلقی متأخر و مدرن است و این تلقی از زبان پیشاپیش «آگاهی از زبان» را مفروض می‌گیرد (گادامر، ۱۹۶۶ الف، ۲-۶۱). محور استدلال گادامر در مقابل این نگرش سوژکتویستی نسبت به زبان، این است که اصولاً خود «خودآگاهی» محدود و ملتزم به زبان (و همین‌طور به فهم) است نه چیزی منطقیاً مقدم بر آن یا مجزای از آن. به‌تعبیر هگلی، همین آگاهی و خودآگاهی «مکر» خود زبان است. لذا ما منطقیاً نمی‌توانیم به بررسی ماهیت زبان به‌عنوان «ابژه» خود پردازیم، مگر اینکه پیشاپیش «در» زبان و «از طریق» آن اقدام به چنین کاری کنیم. شاید بر اساس همین مبناست که عبارت شلایرماخر برای گادامر اهمیت این را داشته که به‌عنوان سرلوحه بخش سوم «حقیقت و روش» قرار گیرد: «هیچ پیش‌فرضی در هرمنوتیک نیست مگر زبان». خود گادامر نیز از «معجزه» و «راز» زبان سخن به‌میان می‌آورد که «مقدم بر هر چیز دیگری» است (گادامر، ۲۰۰۴، ۳۷۰).

بنابر آنچه آمد، دیگر امکان طرح «فرازبان» (که زمانی ایدئال فیلسوفان نسل اول تحلیلی بود)، از نظر گادامر نقش بر آب است، چراکه برای بحث در باب فرازبان و چندوچون آن باز ناگزیر از استفاده از همین زبان معمولی هستیم. لذا وجه «رازآلودی» زبان در این

^۱ چنان که در جای دیگری در ضدیت با رویکرد عینیت‌گرایانه فلسفه و به‌ویژه علوم تجربی مدرن می‌گوید: «... در سخن‌گفتن مان در باب چیزها، چیزها/نجا در حال سخن‌گفتن و مراد به همدیگر قرار دارند و از این‌راه، جهان و تجربه جهان از سوی انسان‌ها برساخته می‌شود، نه از طریق فرایند عینی‌سازی...» (گادامر، ۱۹۷۷ الف، ۱۸۰).

^۲ مفهوم لوگوس (logos) در زبان یونانی که تاحدی به‌لحاظ معنایی با مفهوم میتوس هم‌پوشانی دارد، از نظر لغوی به‌معنای عقل، علت، تفکر، گفتار، روایت، زبان و حتی مفهوم و قانون است.

واقعیت نهفته است که هیچ‌گاه به‌طور کامل تن به «عینیت‌بخشی» نمی‌دهد و کاملاً همچون یک ابژه برای آگاهی ما «حاضر نمی‌شود» (چون خودش شرط فهم است). همین امر در مورد نسبت فهم و جهان نیز صادق است؛ جهان هیچ‌گاه به‌عنوان یک کل یکپارچه به فهم داده یا برای آن حاضر نمی‌شود. تأکید گادامر بر جنبه «رخدادگی» فهم ناظر به این مسئله است که ما لزوماً بر فرایند فهم خودمان به‌شیوه آگاهی روشی کنترل نداریم و بر روند آن نمی‌توانیم کاملاً نظارت داشته باشیم. بدین ترتیب، محوریت‌بخشیدن به بُعد زبانی وجود آدمی و تحلیل زبان و فهم بیرون از چارچوب آگاهی روشی (به سبک دکارتی)، برای تثبیت مجدد حیث متناهی وجود آدمی است. همان‌گونه که برای هایدگر در-جهان-بودن دازاین مؤید تناهی اوست، برای گادامر نیز زبانمندی انسان و اصولاً «تفسیر زبانی جهان»، «نشانه واقعی تناهی» آدمی است (گادامر، ۱۹۶۶ الف، ۶۴).^۱

زبان همواره فراسوی آگاهی و عناصر معرفتی ما قرار دارد؛ این‌گونه نیست که ما می‌توانیم معیارهایی از جانب خودمان دست‌وپا کنیم و هستی زبان را با آن‌ها بسنجیم. لذا زبان در معنای عام با صرف معرفت، اراده و عمل فرد یکی نیست؛ یعنی بیش از آنکه زبان از آن ما باشد ما از آن زبانیم:

وجود واقعی زبان در این است هنگامی که آنچه گفته می‌شود را می‌شنویم، در آن جذب می‌شویم (گادامر، ۱۹۶۶ الف، ۶۵).

البته این امر جنبه دیگر زبان را نشان می‌دهد که برای گادامر بسیار حیاتی است؛ یعنی وجه اشتراکی بودن زبان. او همزمان که بر جنبه «جهانشمولی» زبان تأکید می‌ورزد با این توصیف که زبان مجرای هرگونه فهم هستی و امکان دسترسی ما به جهان است، بر جنبه جمعی و اشتراکی بودن زبان هم پای می‌فشارد. نخست، از این حیث که کلمات (زبان به‌نحو عام) بار فرهنگ و سنت خاصی را به دوش می‌کشند و ملک طلق ما نیستند و لذا ما در تعیین معنا و دلالت آنها نمی‌توانیم کاملاً دلخواهی عمل کنیم.^۲ این شیوه نگرش به زبان همان چیزی است که تیلور از موضع زبان به‌عنوان امر «تبیین‌گر»^۳ قصد می‌کند؛ موضعی که بیشتر بر جنبه فرهنگی و اجتماعی زبان جهت ایجاد تفاهم تأکید می‌کند تا اینکه زبان را به وجه نشانه‌ای آن یا صرف بیان حالت ذهنی سوژه تقلیل دهد (آزادی و رضانی، ۱۳۹۱، ۱۱). دوم، از این جهت که زبان تنها در شکل گفت‌وگو به واقعیت اصیل و کامل خود دست می‌یابد؛ یعنی زبان و گفتار لزوماً امری فردی و مختص به «من» نیست، بلکه در سپهر «ما» قرار دارد. با توجه به همین جنبه جمعی و اشتراکی زبان، اگر کسی پیوسته سخن بگوید، لیکن کسی از سخنان او سر درنیاورد، اصولاً گویی چیزی نمی‌گوید.

^۱ چون زبان همچون «نحوه‌ای از هستی» (ما) نگریسته می‌شود (لوروخین، ۲۰۱۶، ۵۴).

^۲ خود گادامر به‌صراحت می‌گوید: «زبان صرفاً ابژه‌ای در دستان ما نیست، انبان سنت و میانجی (یا رسانه)‌ای است که در آن و از طریق آن ما وجود داریم و جهان‌مان را درک می‌کنیم» (گادامر، ۱۹۶۷، ۲۹).

^۳ Expressive

سخن گفتن همواره «برای» کسی یا «با» کسی است (گادامر، ۱۹۶۶ الف، ۶۷). امکان گفت‌وگو تنها بر مبنای مشترکی امکان‌پذیر می‌شود که همان زبان (یا آنچه در آن گفته می‌شود) است یا دست‌کم زبان همواره «جهان مشترک»ی را از پیش فرض می‌گیرد. تنها با فرض چنین جهان مشترکی (حتی اگر نمایشی هم باشد) می‌توان از امکان تفاهم و گفت‌وگو سخن به میان آورد. لذا از این نظر، گادامر کاملاً به این انگاره افلاطونی در محاوره «سوفیست» وفادار می‌ماند^۲ که هر نوع اندیشه و فهمی در نهایت «گفت‌وگویی روح با خویشتن» است (افلاطون، فقره‌های ۲۶۴-۲۶۳، ۷-۱۵۴۶)؛ یعنی سرشت اندیشه ذاتاً گفت‌وگویی است و همین امر، وجود «دیگری» (چه یک فرد باشد چه یک متن یا هر چیز دیگری) را از پیش فرض می‌گیرد که بایستی به او گوش فراداد. از همین مسئله می‌توانیم به نسبت تنگاتنگ میان زبان و فهم بیاندیشیم؛ اینکه نه کاربرد زبان امری فردی و دلخواهی است و نه فهم جهان امری منفک از زمینه فرهنگ و سنتی است که فرد در آن پرورش پیدا می‌کند. برخلاف تصور متافیزیکی، «جهان فی‌نفسه» ای وجود ندارد (دست‌کم برای ما)، که ما ابتدا با آن تماسی فرازبانی داشته باشیم و سپس بکوشیم آن را در درون چارچوب زبان و قواعدش مفصل‌بندی کنیم، بلکه زبان و فهم کاملاً درهم‌تنیده هستند. موضوع بخش‌های بعدی این درهم‌تنیدگی زبان، فهم و جهان یا به‌طور کلی، زبانمندی فهم است.

۲. زبان چه چیزی نیست: تصورات رایج در مورد زبان

همان‌طور که گذشت، نزد گادامر زبان برخلاف برداشت سوپرتکئیویستی متفکران مدرن، دیگر صرفاً یک «قابلیت ذهنی» نیست، بلکه اساساً این خود جهان یا چیز است که برای ما سخن می‌گوید یا برای ما به زبان درمی‌آید. از این منظر، دیگر ما نمی‌توانیم جهان (به‌مثابه کلیت اشیا و نسبت‌ها) را از زبان جدا کنیم (گروندن، ۲۰۰۳، ۱۴۳) و سپس به‌عنوان یک ابژه «از طریق زبان» در مورد آن بیاندیشیم. گادامر به همان اندازه که از نگرش سوپرتکئیویستی به زبان ایا دارد، با رویکرد ابزاری نسبت به زبان هم مشکل دارد. لذا نقد او به هر دو نگرش نقش نوعی گام سلیبی بازی می‌کند تا پس از آن بتواند اولویت معرفتی و حیث وجودی زبان را در نسبت با فهم ما از جهان مطرح سازد. به‌هرحال، گرچه نقش ارتباطی و ابزاری زبان (یعنی زبان همچون «ابزار» ارتباطی) را نمی‌توان انکار کرد، باری هستی‌زبان را نمی‌توان به صرف ابزار ارتباطی تقلیل داد که میانجی‌گر «آگاهی» و جهان است؛ زیرا همین که ما (طبق روال شایع) سرشت زبان را تا سطح یک ابزار صرف ارتباطی فروبکاهیم، به‌نحو ضمنی این فرض را می‌پذیریم که ما آگاهانه بر آن کنترل و احاطه داریم و می‌توانیم بر نوع و نحوه استفاده از آن نظارت کنیم. در این حالت، گویا استفاده یا عدم استفاده از زبان امری دلخواهی است. براینده این برداشت ابزاری از زبان، این است که «ما زبان را تکلم می‌کنیم»، در حالی که به نظر گادامر صحیح‌تر این است که بگوییم «زبان ما را تکلم

^۱ تأکید گادامر بر اینکه زبان ذاتاً «گفت‌وگو» است یا به‌تعبیر یکی از مفسران، «فهم به‌مثابه مفاهمه زبانی» (گروندن، ۱۳۹۹، ۱۲۶) در راستای مخالفت با این انگاره انتقادی هابرماس است که زبان را همچون یک «ایدئولوژی» می‌نگرد. (بنگرید به: ضمیمه ۲ حقیقت و روش ذیل عنوان: «زبان تا چه حد اندیشه را موجب می‌شود؟» (گادامر، ۲۰۰۴، ۵۳-۵۴).

^۲ «کل تفکر، گفت‌وگویی با خویشتن و با شخص دیگر است» (گادامر، ۱۹۹۴، ۲۷۵). گادامر همچنین در جستار «زبان و فهم»، هم فرایند خود فهم و هم فرایند دستیابی به فهم مشترک میان افراد را «رخدادهایی زبانی» می‌داند که به «گفت‌وگویی نفس با خودش» شبیه است (گادامر، ۱۹۷۰، ۱۴۰). و نیز در جستار «متن و تفسیر» تأکیدش بر «منش گفت‌گویی زبان» به‌عنوان بدیلی برای پرهیز از سوپرتکئیویته سوژه مدرن و هرگونه نگاه عینیت‌بخش (ابژه‌ساز) به زبان است (گادامر، ۱۹۸۱/۴: ۸۶).

می‌کند تا اینکه ما زبان را تکلم می‌کنیم» (گادامر، ۲۰۰۴، ۴۵۹). وجه «ابزارگونی»^۱ یک چیز به این است که بتوان استفاده از آن را مدیریت و کنترل کرد. ابزار را تنها موقع نیاز بکار می‌گیریم و به محض رفع نیاز آن را تا استفاده بعدی کنار می‌گذاریم و به تعبیر هایدگر، برای ما به وجودی «تودستی» بدل می‌شود.

اما این تلقی صرف ابزاری را نمی‌توان در مورد زبان و نحوه بکارگیری آن مطرح کرد. ذهن ما انبان کلمات نیست که هر وقت به آنها نیاز داشتیم آنها را از انبار ذهن انتخاب کنیم و پس از اتمام کار به همان جای اصلی‌شان پس بفرستیم و تا استفاده بعدی از وجودشان غافل شویم. با عنایت به چنین وجه فراگیر و جهانشمول زبان در «تمامی» درک ما از جهان یا واقعیت است که گادامر می‌تواند دعوی جهانشمولی «مسئله هرمنوتیکی» در همه حوزه‌های معرفتی (علوم انسانی، هنر و علوم تجربی) را داشته باشد. به باور گادامر،

چنین تمثیلی اشتباه است، زیرا ما هیچ‌گاه خودمان را چونان آگاهی در برابر جهان نمی‌یابیم ... بلکه در کل شناخت‌مان از خودمان و در تمامی معرفت‌مان از جهان، ما همواره پیشاپیش به وسیله زبان که امری از آن خودمان است، احاطه می‌شویم (گادامر، ۱۹۶۶ الف، ۶۲).

نظر به اینکه استفاده ما از زبان لزوماً ابزاری و از همین رو کنترل شده، عینیت‌پذیر و آگاهانه نیست، لذا یک «خودفراموشی ذاتی»^۲ (گادامر، ۱۹۷۷ الف، ۱۷۹) در بنیان استفاده ما از زبان وجود دارد. هنگام سخن گفتن چنین نیست که ما خودمان را از بیان‌مان جدا کنیم. اهمیت زمان نزد هایدگر در این است که دازاین تنها در «افق» زمان می‌تواند به فهم هستی نائل آید، در حالی که گادامر تأکید را بیشتر بر زبان و نقش بنیادی آن در فهم ما از جهان و حتی در نحوه در-جهان بودنمان می‌گذارد. اگر برای هایدگر «در-جهان بودن» مقوم هستی دازاین است، «در-زبان بودن» برای گادامر اساس هستی انسان (در مقام مفسر) است. او به صراحت اذعان می‌کند که «زبان حالت بنیادین عمل در-جهان بودنمان و صورت فراگیر قوام جهان است» (گادامر، ۱۹۶۶ ب، ۳). اتهام «همه‌زبان‌محوری» نسبت داده شده به گادامر با عنایت به چنین ادعاهای اوست که همه چیز، هم هستی آدمی و هم حتی «قوام جهان» را متکی به زبان می‌داند. «زبانمندی» فهم این‌جا توجیه خود را می‌یابد که در بخش بعدی در مورد آن بیشتر سخن خواهیم گفت.

از آنجا که زبان وجه بنیادی هستی و فهم آدمی است (یعنی هستی و فهم آدمی «ذاتاً» زبانی است)، لذا تلاش برای کشف زبان «آغازین» بشر (آن‌گونه که مثلاً در افسانه برج بابل آمده)^۳ از منظر گادامر کاری «دیوانه‌وار» است. افزون بر این، حتی «ساده‌لوحانه» است وقتی که می‌گوییم کودک «نخستین» کلمه را به زبان آورد یا یاد گرفت، زیرا کودک همواره و پیشاپیش «در خانه زبان» است و

^۱ گادامر در این نوع برداشت از زبان، بر شماری وجوه گوناگون زبان و کارکردهای آن، چه بسا از همان تحلیل پدیدارشناسی-هرمنوتیکی هایدگر در «سراغاز کار هنری» در تحلیل هستی اثر هنری و کارکردهای آن الگو گرفته باشد.

^۲ گادامر در بافتی دیگر از همین «خویش‌فراموشی» به عنوان مقوله اساسی سخن گفتن یاد می‌کند: «سخن گفتن عمیق‌ترین کنش خویش‌فراموشی است که ما در مقام انسان‌های معقول انجامش می‌دهیم» (گادامر، ۱۹۷۰، ۱۶۳). زیرا تکلم واقعی و اصیل همواره جنبه گفت‌وگویی دارد و این هم ضرورتاً مستلزم توجه به «دیگری» یا طرف بحث و عزل نظر از خویش‌مان است.

^۳ رخدادی که بنیامین از آن به «هبوط» (به عنوان سراغاز «تولد کلمه بشری») تعبیر می‌کند، زین پس «... کلمه باید چیزی (غیر از خودش) را هم‌رسانی کند. هبوط حقیقی روح زبان در همین واقعیت نهفته است» (بنیامین، ۱۳۹۸، ۶۲).

جهان را «تفسیر زبانی» می‌کند (حتی اگر آن را به قالب کلمات درنیورد)، نه اینکه در مقطعی از حیات خود به درون آن گام بگذارد (گادامر، ۱۹۶۶ الف، ۴-۶۳). حال پرسش این است که اگر نقش زبان در فهم ما از جهان این چنین بنیادی است، آیا می‌توان از استعاره رایج «آینه» (زبان همچون آینه)، آن گونه که در نظریه «بازنمودی زبان» بکار می‌رود، استفاده کرد؟^۱ به بیان دیگر، آیا سرشت زبان نزد گادامر به آنچه تیلور از آن به زبان به‌عنوان «امر نامگذار»^۲ تعبیر می‌کند، قابل تقلیل است (آزادی و رضانی، ۱۳۹۱، ۳)؟ در این مورد نیز همانند بعد ابزارگونگی زبان، گادامر گرچه منکر کارکرد آینه‌ای (بازنمودی) یا «نامگذارانه»^۳ زبان نیست، اما تقلیل سرشت زبان به این وجه را وافی به مقصود نمی‌داند، زیرا در این حالت کارکرد زبان به صرف کارکردی «معرفتی» فروکاست داده می‌شود. درحالی که زبان «صرفاً» یک آینه نیست که از طریق مفاهیم و گزاره‌ها واقعیت را برای ما تنها «بازتاب دهد» یا «بازنمایی کند». به علاوه، چنین بینشی هم کارکرد زبان را تا سطح یک واسطه صرف و امر ثانوی تقلیل می‌دهد و هم اینکه شکاف رایج میان تفکر (صورت ذهنی)، معنا و زبان را از پیش فرض می‌گیرد؛ حتی در برداشت فرگه‌ای از نسبت میان معنا، صورت ذهنی و زبان، باز زبان کارکردی واسطه‌ای و «آینه‌وار» پیدا می‌کند جز اینکه برخلاف سنت ایدئالیستی، این بار مفاهیم و معانی در خود زبان منعکس می‌شوند نه در ذهن (مهدوی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۴، ۲۴-۲۱۸).

نزد گادامر، در زبان و «تنها در زبان است» که ما می‌توانیم با آنچه ورای زبان هرگز در جهان مواجه نمی‌شویم تعامل کنیم، زیرا هستی ما عین خود زبان و زبان داشتن (زبانمندی) است، نه صرف آنچه ما آگاهانه قصد می‌کنیم یا در باب خودمان می‌دانیم. لذا آنچه ما «در» زبان و «از طریق» آن درک می‌کنیم، صرفاً «بازتابی» از همه واقعیت یا چه‌بسا خودمان نیست (گادامر، ۱۹۶۷، ۲-۳۱). از آنجا که زبان ما گنجینه میراث و سنت و درهم‌تنیده آن است، لذا در زبان و از طریق آن است که به تعبیر هگل، «روح خود را ملاقات می‌کند». بنابراین، کلمات برای کسی که گوش شنوا داشته باشد، پژواک خاصی دارند و می‌توان از ژرفای آنها به ندای تاریخ و میراث گذشته گوش فراداد. از این منظر است که هایدگر و به تبع او، گادامر پیوسته به پژواک کلمات، به ویژه مفاهیم فلسفی نشوونمایافته در فلسفه یونان، با جدیت و دقت خاصی گوش می‌دهند و روی آنها حساس هستند. به همین دلیل و به منظور تأکید بر بعد گفت‌وشنودی فهم است که گادامر بیش از آنکه بر حس «بینایی» و جنبه دیداری (که یادآور بعد آینه‌وار زبان است) در خوانش و تفسیر متون گذشته برای تجربه هرمنوتیکی (که اساساً زبانی است) تمرکز کند، بر حس «شنوایی» و جنبه شنیداری تأکید می‌ورزد و به آن اولویت می‌بخشد.^۴ در نتیجه، استفاده از زبان و کلمات لزوماً امری دلبخواهی و آگاهانه و ملک طلق شخص نیست، بلکه زبان، حتی قبل از آنکه سخن بگوییم و بیاندیشیم (در صورتی که چنین امکانی قابل تصور باشد)، پیشاپیش محدودیت‌های خودش را بر ما تحمیل می‌کند. لذا «با نخستین

^۱ به‌عنوان نمونه، ویتگنشتاین اول در «تراکتاتوس»، در قالب «نظریه تصویری» زبان این نگرش آینه‌ای و گزاره‌ای (ایپوفانتیک) به زبان را تصدیق می‌کند: «گزاره‌ها می‌توانند تمام واقعیت را بازنمایی کنند» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴، ۵۷). در کل، مبنای چنین نگرشی از حیث معرفت‌شناختی مبتنی بر نظریه روگرفتی معرفت (نظریه مطابقت حقیقت) و از حیث زبان‌شناختی متکی بر نظریه «بازنمودی» زبان است که بیان کلاسیک آن را به آگوستین نسبت می‌دهند. طبق دیدگاه اخیر، گفتارها و نوشتارها و در کل گزاره‌ها از آن روی معنادار هستند که «بازنمود چیزی در جهان هستند» یا به تعبیر دیگر اشیاء و امور خارجی را برای ذهن انسان «بازنمایی» می‌کنند (آزادی و رضانی، ۱۳۹۱، ۴-۳). گادامر از اساس با چنین نگرشی مخالف است و هم‌چنین با رویکرد نشانه‌شناختی سوسوری به زبان هم مشکل دارد که خود بحثی مستقل می‌طلبد و در این نوشتار نمی‌گنجد.

^۲ Designative

^۳ «هیچ چیزی وجود ندارد که از طریق میانجی زبان برای [حس] شنوایی قابل دسترس نباشد» (گادامر، ۲۰۰۴، ۴۵۸).

واژه‌ای که سخن می‌گوییم، در کلِ بازیِ زبانِ درگیر می‌شویم» (گادامر، ۱۹۹۴، ۷-۲۵۶)؛ زیرا در تجربهٔ هرمنوتیکی نمی‌توان «فرم زبانی» را از «محتوا» (محتوایی که مربوط به سنت است) متمایز کرد. از این منظر، گادامر هم منکر این نیست که سرشت واقعی زبان «افشاسازی» واقعیت است، یعنی زبان «می‌گذارد» که چیزی در آن به نمایش درآید. اما تفاوت در این است که این عمل افشاسازی نه از آن خود «سوژه» به‌عنوان موجود زبانشناختی و کنترل‌کننده و برسانندهٔ گزاره‌ها، بلکه از آن خود زبان است.

۳. زبان و فهم و نسبت آن‌ها با جهان

وقتی از رابطهٔ زبان و فهم یا به‌اصطلاح، زبانشناختیِ فهم سخن می‌گوییم، این پرسش به ذهن خطور می‌کند: آیا مقصود گادامر این است که اصولاً هر فهمی جنبهٔ زبانی دارد و نیز آیا برخلاف او می‌توان از فهم‌های «غیرزبانی» سخن به‌میان آورد، آنهم زمانی که زبان «تعلیق می‌شود» یا «از کار می‌افتد»؟ یکی از مفسران (رایزر، ۲۰۱۹، ۴-۲)، با اشاره به دو نوع تجربهٔ به‌ظاهر غیرزبانی (تجربهٔ شگفتی ملازم با امر والا در معنای کانتی آن و تجربهٔ ترومای روانشناختی) می‌کوشد نشان دهد که در چنین تجربه‌هایی میان کلمه (زبان) و احساس شکاف ایجاد می‌شود و این نشان‌دهندهٔ «مرزهای بالقوهٔ زبان برای فهم تجربه» است، موقعیتی که در آن «تقریباً بی‌کلام» می‌شویم.^۱ چنین نگرشی دایرهٔ تجربه و احساس را گسترده‌تر از عمل به قالب بیان درآوردن لحاظ می‌کند، در حالی که هم تجربه و هم احساس از منظر گادامر امری بیرون از مرزهای خودِ زبان نیستند. او خودش در جستاری با عنوان «زبان و فهم» (۱۹۷۰)، به‌صراحت به این مسئله مقدر پاسخ گفته است. او با تأکید بر اینکه تمامی فهم‌ها «خصلت زبانی» دارند، برخلاف تصور رایج بر این باور است که مواردی از جمله «در اثر شگفتی انگشت به دهان ماندن»، «هاج‌وواج ماندن» و سکوت و رضایت بی‌کلام، که به‌ظاهر در آنها «زبان ما را واگذارد» و «تعلیق می‌شود»، نه‌تنها مصادیق از کارافتادگی زبان نیستند، بلکه جزء «والاترین و درونی‌ترین نوع فهم» هستند (گادامر، ۱۹۷۰، ۱۴۰). لذا موضع گادامر از آنچه برخی مفسران به‌تأسی از آنتونیو گرامشی، «هژمونی سکوت» (موضعی که با خوارشماری زبان، سکوت را ارج می‌نهد و آن را حاوی شهودی می‌داند که قابلیت نیل به امر «فراسوی زبان» را دارد) می‌خوانند، بسی دور است (حسن‌زاده و صوفیانی، ۱۴۰۱، ۵۹۸).^۲

آیا گادامر با انکار شکاف میان فهم زبانی ما از جهان و تجربه‌های آنی و احساسات مستقیم ما از آن دارد حکمی هستی‌شناختی در مورد «جهان فی‌نفسه» و مستقل از ادراک ما اظهار می‌کند و کل هستی یا جهان را به زبان و فهم زبانی ما از آن تقلیل می‌دهد، چنان که برخی از این اظهارنظر مشهور گادامر در حقیقت و روش که «هستی‌ای که بتواند به فهم درآید، زبان است»، چنین برداشت کرده‌اند یا چیز دیگری مدنظر دارد؟

^۱ جالب این‌جاست که همین مفسر در ادامه تحت تأثیر رویکرد خودِ گادامر به‌رغم ادعای اولیه‌اش، نتیجه می‌گیرد که حتی در «ازکارافتادگی ظاهری زبان باز از طریق خودِ زبان است که ما کلماتی برای آنچه که توانایی بیان را نداریم، می‌یابیم» (رایزر، ۲۰۱۹، ۳). همین بیانگر درهم‌تنیدگی زبان و تجربه است.

^۲ حسن‌زاده و صوفیانی (۱۴۰۱، ۹۸-۵۹۷) رویکرد هگلی-لاکانی به سکوت و زبان را در مقابل رویکرد مولوی (که از آن به «هژمونی سکوت» تعبیر می‌کنند) قرار می‌دهند که در اولی سکوت «پدیده‌ای صرفاً زبانی» و «راهبردی زبانی» است که نه چیزی بیرون از خود زبان، بلکه «اساساً معلول زبان» است. «از این رو، سکوت نه به فراسوی یا تمامیتی فراتر از شناخت انسان، بلکه به ناتمامیت خود زبان و هستی اشاره دارد» (حسن‌زاده و صوفیانی، ۱۴۰۱، ۶۰۰). موضع گادامر در خصوص زبان و نسبت آن با سکوت («سکوت نمادین» به‌ویژه) به این رویکرد هگلی-لاکانی بسیار نزدیک است.

هرچند نمی‌توان انکار کرد که تجربه‌های مستقیم و آنی ما از جهان بر هر تفسیری و بر هر «اظهار زبانی» مقدم است؛ چرا که ما مثلاً نخست سرما را حس یا ترشی گوجه‌سبز را مستقیم با اعضای از بدنمان تجربه می‌کنیم و سپس این تجربه یا احساس را در قالب واژگان و تعابیر زبانی درمی‌آوریم. اما پرسش این است که آیا تلقی گادامر از زبانمندی فهم به صرف همین به بیان درآمدن (به قالب کلمات درآمدن) قابل تقلیل است یا آن نوع تجربه‌هایی که ما در آن حال کلمه‌ای برای آنها نداریم باز جزء فهم «زبانی» ما هستند؟^۱ گادامر هم منکر چنین تمایزگذاری مبتنی بر عقل سلیم (تفکیک میان تجربه‌های آنی و سپس اظهار زبانی ما در باب آنها) نیست، مقصود او اندکی بنیادی‌تر از آن است. اولاً این نوع تجربه‌ها چیزی جدای از فهم نیستند (یعنی در قاموس فکری او تجربه بخشی از شناخت نیست، بلکه معنای عام «تجربه جهان» را دارد) و مهم‌تر اینکه اساساً در چارچوب زبان قرار می‌گیرند حتی اگر به‌ظاهر پیشازبانی به نظر بیایند و ما هنوز آنها را در چارچوب تعابیر و گزاره‌های زبانی مفصل‌بندی نکرده باشیم. در نتیجه، به قالب کلمه درآمدن یا به بیان درآوردن یک تجربه، صرفاً نمود انضمامی آن است و به‌تنهایی نماینده تام بعد زبانمندی فهم ما نیست. به سخن دیگر، برخلاف تصور رایج این‌گونه نیست که ما نخست به چیزی بیندیشیم و سپس بکوشیم واژگانی برای بیان آن اندیشه دست‌وپا کنیم. گادامر اساساً با این نوع نگرش، یعنی تقدم ذاتی اندیشه بر زبان، مخالف است.

با توجه به مقدمات و فرض‌هایی که در بخش‌های قبلی گفتیم، از آنجا که زبان «مقدم» بر هر نوع فهم یا تجربه‌ای است و از طریق «سنت» همواره در تمامی تجارب و فهم‌های ما پیشاپیش دخیل است و نیز از آنجا که هیچ فهم غیرزبانی نداریم، لذا به تعبیر یکی از مفسران (زیمرمن، ۱۳۹۸، ۹-۲۸)، ما بدون اینکه ابتدا چنین ادراکاتی را در قالب «واژگان فرهنگی» مان درک کنیم، نمی‌توانیم تجربه معناداری از آنها داشته باشیم. به همین جهت، زبان نحوه جهت‌گیری ما در مواجهه با جهان (حتی تجربه‌های آنی و مستقیم ما از آن) را شکل می‌دهد که از طریق آن می‌توانیم تجاربمان را جهت ببخشیم و به‌عنوان اموری بامعنا به دیگران منتقل کنیم. لذا هیچ راه دیگری، جز در چارچوب مرزهای زبان و سنت، هیچ «نقطه از هیچ کجا»یی وجود ندارد که ما از ورای آن به جهان (همچون یک «ابژه» یا همچون یک کل یکپارچه) بنگریم و ببینیم جهان یا پدیدارها مستقل از درک «زبانی» ما از آنها چگونه هستند. بر این اساس، گادامر برخلاف نگرش دکارتی، منکر «ادراک محض»^۲ از جهان است، چون فهم ما از جهان زبانی است و زبان هم پیشاپیش حامل سنت و فرهنگ است یا به بیان دیگر، کلمات خنثی نیستند. جهان پیشاپیش از طریق زبان تفسیر شده و سپس به ما فراداده می‌شود.^۳ از این نظر، عمل ترجمه همواره الگوی مهمی برای کل فرایند فهم زبانی ما از جهان است.

^۱ تمایز مشهور گادامر میان «کلمه درونی» و اظهار زبانی یا کلمه به بیان درآمده ناظر به همین مسأله است که البته هر دو مؤلفه‌های حیث زبانی فهم ما هستند.
^۲ به همین جهت، وقتی گادامر می‌گوید: «زبانمندی فهم، انضمامیت آگاهی تاریخیاً متأثر (historically effected consciousness) است» (گادامر، ۲۰۰۴، ۳۹۱)، دارد همین نکته را به زبان دیگری توضیح می‌دهد. این آگاهی از جهان یا زمینه تاریخی و فرهنگی بریده نیست، یعنی «در خود زبان، تجربه و دانش رسوب یافته است و مستقیماً از طریق خود کلمات با ما سخن می‌گوید» (گادامر، ۱۹۹۰، ۱۵۲).

^۳ گادامر با توجه به این مسأله است که با پژوهشی کانتی چنین عباراتی را بیان می‌کند، جز اینکه آنچه را کانت به قوای ذهنی و با برجسته کردن مرز میان شیء فی‌نفسه و پدیدار نسبت می‌داد، گادامر زبان را اساس می‌داند: «ما نمی‌توانیم یک جهان زبانی را از بالا بنگریم، زیرا هیچ منظری بیرون از تجربه جهان در زبان وجود ندارد که از طریق آن، جهان را به یک ابژه بدل کرد» (گادامر، ۲۰۰۴، ۴۴۹).

فرایند ترجمه اساساً مشتمل بر کل رازی است که چگونه موجودات بشری به فهم جهان نائل می‌شوند و با همدیگر تعامل می‌کنند (گادامر، ۲۰۰۴، ۵۵۲).

در هر صورت، هم زبان زبان خود چیزهاست و هم فهم فهم خود چیزها؛ به نحوی که نمی‌توان جهان را از زبان متمایز کنیم و البته برای ما (از منظر ما) عکس همین هم درست است. به تعبیری، میان زبان (فهم) و جهان «دور هرمنوتیکی» برقرار است، یعنی به همان اندازه که زبان (کلمات) مان «جهانمند»^۱ هستند، چون زبان تنها در صورت به‌نمایش درآمدن جهان در آن زبان است، جهان نیز زبانمند است و برای ما تنها به میانجی آن به نمایش درمی‌آید. البته تلقی زبانمند از فهم تنها کشف گادامر نیست (هرچند نزد او به اوج می‌رسد) و در سنت هرمنوتیک مسبوق به سابقه است. به‌عنوان نمونه، شلاپرماخر هرگونه تفسیر و فهمی را «فهم متداوم زبان» می‌داند (شلاپرماخر، ۱۴۰۱، ۸۱). شاید بتوان بعد زبانمندی فهم را به‌شیوه ذیل ساده‌سازی و خلاصه کنیم: هر اندیشه و فهمی، حتی تفکر در باب خودمان و با خودمان، همواره و پیشاپیش به درون زبان بازگردانده می‌شود، حتی اگر مقذور هم باشد که به عمل ناخودآگاه سخن گفتن و نحوه استفاده‌یمان از زبان بیان‌دیشیم و یا از خویشتن خویش فاصله بگیریم، باز با خود زبان است که در مورد آن از خودمان تعبیر می‌کنیم و هیچ میانجی دیگری برای تعبیر از این روند غیر از زبان در اختیار نداریم. لذا گادامر به‌صراحت می‌گوید:

ما تنها در درون یک زبان می‌توانیم بیان‌دیشیم، و درست همین موطن‌داشتن تفکرمان در درون یک زبان رازوارگی بنیادینی است که زبان به تفکر می‌بخشد (گادامر، ۱۹۶۶ الف، ۶۲).^۲

به‌طور خلاصه، واقعیت یا جهان برای ما تنها «در درون» زبان رخ می‌نماید^۳ و در این رابطه، فهم یعنی «جستن زبانی برای چیزی» (گروندن، ۱۳۹۹، ۱۲۶) یا «تلاش برای توضیح خویشتن در قالب کلمات» است (گروندن، ۲۰۰۳، ۱۴۳). پس، تنها زمانی می‌توانیم ادعای فهم کسی یا چیزی را داشته باشیم که آن را در قالب کلمات و به‌نحو زبانی مفصل‌بندی‌اش کنیم. بنابراین، «تجربه پایان‌ناپذیر» جهان برای ما در قالب فهم زبانی انضمامی می‌شود که در هرمنوتیک این فرایند را «تفسیر» می‌خوانند.^۴ در این سیاق، نه فهم نسبت به زبان امری ثانوی و اتفاقی است و نه تفسیر نسبت به فهم (فهم همواره تفسیر است). همان‌گونه که هر فهمی مفصل‌بندی زبانی دارد و نمود بالفعل امکانیت زبانی جهان است، تفسیر نیز «شکل صریح فهم است» (گادامر، ۲۰۰۴، ۳۰۶) و چیزی مجزای از فهم یا ضمیمه‌ای بر آن نیست. همان‌طور که جهان هیچ‌گاه به طور کامل همچون یک کل یکپارچه

^۱ Worlded

^۲ والتر بنیامین همین نگرش گادامر به زبان را اظهار می‌کند و اگر عبارت بنیامین را به گادامر نسبت دهیم کسی تردید نمی‌کند که از آن گادامر نیست: «هر تجلی یا بیانی از حیات ذهنی انسان را می‌توان به‌ممنزله نوعی زبان فهمید، ... هیچ رخداد یا شیئی، نه در طبیعت بی‌جان و نه در طبیعت جاندار، وجود ندارد که به طریقی در زبان شرکت نجوید، زیرا هم‌سانی و انتقال محتوای معنوی هر یک از چیزها جزئی از ذات آن است.» (بنیامین، ۱۳۹۸، ۴۵).

^۳ چون زبان تنها «میانجی» ای است که «در» آن و «از طریق» آن من و جهان با همدیگر «ملاقات می‌کنیم».

^۴ گادامر این جنبه از فهم را «کاربست/انطباق» (application) می‌نامد و آن را مهم‌ترین مؤلفه فهم می‌داند (گادامر، ۲۰۰۴، ۳۰۸).

به فهم ما در نمی‌آید، انحاء بکارگیری امکان‌های زبان نیز بی‌شمار است^۱ و به همین‌سان، فرایند فهم و به تبع آن تفسیر، برای ما روندی پایان‌ناپذیر، ناکامل و پیوسته در حال اجراست. لذا فهم و تفسیر زبانی جهان در هر موقعیتی تنها برجسته‌کردن امکانی از میان امکان‌های بی‌شمار است و همین امر فرایند بی‌پایان فهم انسانی از جهان را به رسالتی همیشگی برای ما بدل می‌کند. لذا در پاسخ به این پرسش شبه‌لایب‌نیستی «پس چرا انسان‌ها به‌جای آنکه سکوت کنند سخن می‌گویند؟ [باید گفت] انسان‌ها سخن می‌گویند تا از تاریکی بیرون آیند، تاریکی هستی، تاریکی خود، تاریکی دیگری» (حسن‌زاده و صوفیانی، ۱۴۰۱، ۶۰۷). این دقیقاً به همان وجه «تناهی» و محدودیتی بازمی‌گردد که ما در آغاز این نوشتار به آن اشاره کردیم.

بر اساس آنچه در مورد سرشت زبان و فهم نزد گادامر گفتیم، حال می‌توان دلالت‌های نسبت و همچنین جایگاه این دو را در افق هرمنوتیک فلسفی او بررسی کرد. نزد گادامر برخلاف هرمنوتیک‌های رمانتیکی چون شلایرماخر، فرایند فهم «متن» (در معنای عام آن) دیگر بازسازی و بازآفرینی «نیت مؤلف» نیست (چون چنین نگرشی از پیش فرض می‌گیرد که ما لزوماً بر زبان و همچنین فرایند فهم کنترل داریم)، بلکه روندی رخدادگونه، برنامه‌ریزی‌ناشده، غیرقابل‌پیش‌بینی و متکی بر توافق با دیگری است^۲ که اساس آن بر «میانجی‌گری» میان افق‌های مفسر و متن (یا گذشته و حال) است. به جهت اینکه همه انواع اجتماع انسانی «اجتماع زبانی» هستند، سرشت این میانجی‌گری هم اساساً زبانی است. از آنجا که فهم برای مفسر «رخ می‌دهد»، لذا او در این فرایند لزوماً در مقام «سوژه» کنترل و نظارت از پیش تعیین‌شده بر این فرایند ندارد.^۳ البته این سخن بدین معنا نیست که شرایط رخداد فهم چیزی عجیب‌وغریب است یا در موقعیتی رازآلود و حالتی غیب‌گونه اتفاق می‌افتد، بلکه هرگاه چیزی ما را «مورد خطاب قرار دهد» به‌سادگی فهم آغاز می‌شود (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۹۸). اما چونکه زبان از نظر گادامر، «ذاتاً» زبان گفت‌وگوست، لذا فهم هم (گرچه روندی بی‌پایان است) تنها در فرایند گفت‌وگو به تحقق کامل‌تر خودش می‌رسد. بدین ترتیب، گادامر مفهوم فهم را که در هرمنوتیک رمانتیک تحت تأثیر معرفت‌شناسی مدرن به امری «روش‌شناختی» تقلیل داده شده بود، همانند زبان به هستی آدمی گره می‌زند و آن را «ویژگی اصیل و آغازین هستی خود حیات بشر» می‌داند (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۵۰). رسالت هرمنوتیک نیز در روشن‌سازی و نحوه تحقق همین «معجزه فهم» قرار دارد.

با این توضیحات، نسبت فهم با زبان چگونه توجیه می‌شود؟ چنان‌که آمد، گادامر از یک‌سو فهم را «ویژگی اصیل و آغازین هستی خود حیات بشر» می‌داند. از سوی دیگر، به‌شیوه پدیدارشناسانه هایدگر، فهم را همانا «به-زبان-درآمدن خود چیز» می‌داند (گادامر، ۲۰۰۴، ۳۷۱). این ناسازگاری ظاهری را چگونه حل کنیم که طی آن یک‌بار فهم به خود انسان نسبت داده می‌شود و یک‌بار هم به «خود چیز»؟ این درست همان چالشی است که هایدگر نیز در «هستی و زمان» با آن دست‌به‌گریبان بود. او نیز با تعریف انسان به «دازاین» درصدد به چالش کشیدن نگرش سوپژکتیویستی فلسفه مدرن بود، اما در نهایت ناگزیر بود که با تحلیل اگزستانسیال دازاین، او را به‌عنوان موجودی تعریف کند که تنها او «پروای هستی» را دارد و می‌تواند پرسش از هستی را طرح کند. در این‌جا نیز گادامر با

^۱ به این دلیل که «... ما هرگز نمی‌توانیم کاملاً آنچه را که می‌خواهیم بگوییم، بیان کنیم» (گادامر، ۱۹۹۴: ۲۶۶). به‌هستی‌درآمدن «کلمه درونی» تنها و آخرین نحوه «رخ‌دادن» و به‌بیان‌درآمدن نیست، بلکه تنها نمودی از آن است. به‌علاوه، کلمه به‌بیان‌درآمده (که البته از جانب خودش عرضه و معرفی می‌شود نه از جانب سوژه) تنها هنگامی به کلمه بدل می‌شود و به‌طور کامل محقق می‌شود که «به درون کاربرد ارتباطی وارد شود» (گادامر، ۱۹۷۰، ۱۶۰).

^۲ «فهمیدن یعنی نائل شدن به فهمی [مشترک] همراه با یکدیگر» (گادامر، ۲۰۰۴، ۱۸۰).

^۳ گروندن با عنایت به این جنبه از هرمنوتیک فلسفی گادامر، کل تلاش او را «نوعی پدیدارشناسی رخداد فهم» توصیف می‌کند (گروندن، ۱۳۹۹، ۱۹).

چالشی مشابه دست‌به‌گریبان است. از جهتی، نمی‌خواهد فهم را به‌عنوان امری روش‌شناختی و معرفتی (یا به‌مثابه قابلیت صرفاً ذهنی و روشمند) تعریف کند، بلکه می‌کوشد جنبهٔ اُنتولوژیک آن را برجسته کند، از جهت دیگر هم در هر صورت فهم فهم آدمی است. اگر انسانی (به‌عنوان موجود سخنگو و فهمنده) در جهان نباشد، بحث از فهم هستی‌سالبه به انتفای موضوع خواهد بود، لذا نمی‌توان فهم را از موجود فهمنده (مفسر) به‌طور کلی سلب کرد. این ناسازگاری ظاهری را به این شیوه می‌توان حل کرد که نزد گادامر نیز تنها آدمی زبان دارد و به‌شیوهٔ زبانی هستی یا جهان را می‌فهمد؛ یعنی تنها مخاطب واقعی «به‌زبان‌درآمدن چیزها» انسان است. به‌علاوه، از آنجا که برای انسان فهم تنها در چارچوب زبان و در قالب کلمات امکان‌پذیر است، لذا همین فرایند زبانی‌شدن چیزها درست همان عمل فهم است.

به بیان دیگر، درک معنا و روابط اشیاء تنها برای انسان مقدور است، منتهی نهایت کاری که ما در مقام مفسر باید انجام دهیم این است که به‌جای تحمیل معنا و همچنین پیش‌داوری‌های آگاهانه از جانب خودمان بر امر در دست بررسی، به‌نحو پدیدارشناختی بگذاریم «خود چیز» از جانب خود، خودش را برای ما آشکار سازد. در هر صورت، زبان همچون «میانجی» (بگذارید همچون شلایرماخر بگوییم «پیش‌فرض») عام فهم عمل می‌کند، یعنی فهم تنها در قالب زبان امکان تحقق دارد و فهم نیز به‌نوبهٔ خود در عمل تفسیر نمود پیدا می‌کند. البته خواننده توجه دارد که میان این سه امر تقدم و تأخر زمانی نیست، یعنی چنین نیست که نخست زبان به‌عنوان ابزار در دسترس ما باشد، سپس ما با بهره‌گیری از آن وارد فرایند فهم شویم و در نهایت عمل تفسیر را به‌عنوان یک برابند محقق کنیم. خیر، همهٔ این‌ها در یک فرایند و درهم‌تنیده باهم رخ می‌دهند و قابل تمییز از هم نیستند؛ تفکیک آنها از هم تنها جنبهٔ ذهنی و آموزشی دارد. حتی می‌توان پا را فراتر گذاشت و گفت همان‌گونه که تفسیر همان «عمل خود فهم»، یعنی «فهم تحقق‌یافته» است، فهم هم همان زبان محقق یا کلمهٔ به‌بیان‌درآمده است. سرشت هر سه یکی است و در یک فرایند رخ می‌دهند، منتهی تفاوت تنها در قابلیت، تحقق و تفصیل آن‌هاست.

بر همین مبناست که گادامر برخلاف تلقی افلاطون در رسالهٔ *فایدروس*، میان گفتار و نوشتار آن تفاوت بنیادینی قائل نیست که نتوان از یکی به دیگری پُل زد یا نوشتار را تنها «سایهٔ» گفتار و تنها برای «کمک به حافظه» تلقی کرد که در مقابل سؤال مخاطب «خاموش می‌ماند» و پیوسته «همان سخن پیشین را تکرار می‌کند» و اگر اهانتی به آن بشود نمی‌تواند «از خودش دفاع کند مگر آنکه پدرش به یاری‌اش بشتابد» (افلاطون، ۱۳۶۳، فقرات ۷۶-۷۴، ۵۴-۵۲). گادامر با اتخاذ الگوی گفت‌وگوی افلاطونی همین الگو را بر خود نوشتار هم به‌کار می‌بندد. نوشتار هم متنی خاموش نیست که نتوان آن را به گفت‌ووشنودی زنده بدل کرد. هرچند او نیز می‌پذیرد که هر نوشتاری نوعی «گفتار بیگانه‌شده»^۱ است، منتهی نشانه‌های آن را واجد این قابلیت می‌داند که به گفتار درآید و به دیالوگی زنده بدل شود. رسالت اصلی ما در مقام مفسر/ مترجم فائق آمدن بر همین بیگانگی است؛ از آن خودکردن و به زبان خویش درآوردن متنی که به زبانی بیگانه و متفاوت نوشته شده است (گادامر، ۲۰۰۴، ۴-۳۹۲). حتی آنجا که آنچه متعلق تفسیر قرار می‌گیرد به‌ظاهر سرشتی نوشتاری نداشته باشد، باز امکان تفسیر زبانی و دیالوگ با آن وجود دارد، به این دلیل ساده که هر آنچه قابلیت تفسیر داشته باشد را

^۱ Alienated

می‌توان «متن» لحاظ کرد و برای آنکه معنای هر متنی به بیان درآید و پدیدار شود، بایستی آن را به زبان خودمان «ترجمه کنیم»، با این توجیه که «هر زبانی، پنجره‌ای رو به جهان است» (گادامر، ۲۰۰۴، ۴۸۳). لذا همان‌گونه که فهم غیرزبانی ممکن نیست، تفسیر غیرزبانی هم ناممکن است.^۱

نتیجه‌گیری

در این نوشتار سعی کردیم کمابیش دلالت «زبانمندی» فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر را روشن سازیم. او نه‌تنها دعوی این را دارد که زبان به‌عنوان تنها «میانجی»، هرگونه دسترسی ما به جهان و هرگونه فهم ما از آن را شاکله‌سازی می‌کند، بلکه افزون بر این می‌کوشد نشان دهد که تحقق کامل این فهم زبانی تنها در شکل «گفت‌وگو» و توافق با دیگری (یا با خویشتن) امکان‌پذیر است. روی‌هم‌رفته، در کل فرایند مواجهه ما با جهان که از آن به فهم یا تفسیر تعبیر می‌کنیم، این خود زبان است که نقش اصلی را بازی می‌کند؛ زیرا تا آنجا که زبان به ما اجازه می‌دهد می‌توانیم جهان را بفهمیم و برای خودمان تفسیر و ترجمه‌اش کنیم. لذا دایره فهم ما محدود به مرزهای زبان ماست و فهمی غیرزبانی و بیرون از عینک زبان اصولاً برای گادامر غیرقابل تصور است، آنهم زبانی که تنها کارکرد ابزاری برای ما ندارد و لزوماً نمی‌توانیم استفاده از آن را کنترل و مدیریت کنیم؛ حتی اگر زبانی خاص، به‌ویژه زبان مادری، باشد. همزمان با یادگیری چنین زبانی، فرهنگ و سنت گذشته از طریق کلمات سلطه خود را بر ما تحمیل می‌کند. به‌بیان دیگر، گادامر در این‌جا نمی‌خواهد تنها همان سخن رایج ارسطویی را تکرار کند که تنها انسان زبان و قوه نطق دارد و لذا می‌تواند در مورد جهان سخن بگوید و بیاندیشد (به این مسئله چرخشی پدیدارشناختی می‌دهد مبنی بر اینکه از آنجا که تنها انسان زبان دارد، لذا هستی تنها برای او «به زبان درمی‌آید»)، بلکه مهمتر و افزون بر آن می‌خواهد بگوید که زبان اساساً دال بر جنبه اجتماعی هستی و همین‌طور فهم آدمی است و فهم تنها در این قالب تحقق پیدا می‌کند.

گرچه معطوف کردن «هرگونه» فهمی به زبان دال بر نوعی محدودیت ساختاری است (هم ناظر به فهم ما و هم ناظر به ماهیت خود زبان در اینکه زبان لزوماً با خود واقعیت‌ها برابری نمی‌کند)، اما از سوی دیگر تأکید بر اینکه زبان (و دلالت و معنای کلمات) ضرورتاً در کنترل و تحت نظارت ما نیست، جنبه رخدادگونه بودن فهم و از این‌رو محدود نبودنش به صرف آگاهی روشی و از پیش برنامه‌ریزی شده را نشان می‌دهد. این «محدودیت ساختاری» در مورد سرشت زبانی فهم ما همزمان دلالت بر ناگرامندنی آن هم هست. به این دلیل ساده که حتی اگر فرض بگیریم که در مواقعی به‌تعبیری زبان «تعلیق می‌شود» یا موقتاً «از کار می‌افتد»، باز برای بیان این تجربه‌های ناکام، ناگزیریم از خود زبان یاری جوییم. از همین‌روست که می‌توان این ادعای گادامر را تصدیق کرد که هیچ تجربه یا هیچ چیزی در جهان نیست که اصولاً نتوان از راه زبان آن را وساطت کرد و فهمید، زیرا گزینه یا گزینه‌هایی در اختیار نداریم که به‌شیوه روشی امکان انتخاب پیش‌روی ما گشوده باشد؛ یعنی مسئله بر سر امر ممکن و انتخابی نیست که به‌شیوه دلخواهی متعلق اراده فرد قرار گیرد، بلکه به اساس وجود آدمی برمی‌گردد که ذاتاً نوع مواجهه‌اش با جهان و فهمش از آن چنین است و لاغیر. لذا تصور اینکه اگر زبان نبود فهم

^۱ «تفسیر زبانی (verbal)، شکل همه تفسیرهاست، حتی هنگامی که امر مورد تفسیر سرشتی زبانی ندارد- یعنی متن نیست، بلکه یک مجسمه یا یک تصنیف موسیقایی است» (گادامر، ۲۰۰۴: ۳۹۹).

ما از جهان چین و چنان می‌بود از اساس تصویری ناممکن است. در نهایت اینکه در خصوص نسبت میان زبان و فهم (و نیز تفسیر) به‌سادگی نمی‌توان گفت آنها دو روی یک سکه هستند، چراکه کفهٔ حیث وجودی زبان هم سنگین‌تر است و هم نسبت به فهم و تفسیر ذاتاً اولی‌تر. به‌تعبیر دیگر، زبان، شرط «پیشینی» تحقق فهم و تفسیر است نه چیزی هم‌ارز با آنها. در یک کلام، فهم و تفسیر، تنها نمود انضمامی و ثمرهٔ زبانی آدمی هستند.

References

- Azadi, A. & Ramezani, G. (2012). Common Aspects of Gadamer's and Wittgenstein II's Linguistic Views, *Journal of Philosophical Investigations*, 6(10), 1-22. (In Persian)
- Benjamin, W. (2019). Über Sprache Überhaupt über die Sprache des Menschen, *In Language and History*, 3rd edition, selectin and translated by M. Farhadpour & O. Mehragan, Hermes Publications. (In Persian)
DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.48663.3028>
- Gadamer, H. G. (1960). The Nature of Things and the Language of Things, in: *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by D. E. Linge, pp. 69-81, University of California.
- Gadamer H. G. (1963). Der Nervenartz, in: *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, Translated by Narges Tajic-Nshatye, pp. 85-107, Roozegar-e No Publications. (in Persian)
- Gadamer, H. G. (1966a). Man, and Language, in: *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by David E. Linge, pp. 59-68, University of California.
- Gadamer, H. G. (1966b). The Universality of the Hermeneutical Problem, in: *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by David E. Linge, pp. 3-17, University of California.
- Gadamer, H. G. (1967). The Scope and Function of Hermeneutical Reflection, in: *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by David E. Linge, pp. 18-43, University of California.
- Gadamer, H. G. (1970). Language and understanding, in: *Hermeneutics, Language, Art: Six Hermeneutical Essays*, Translated by A. Amini, pp. 143-168, Porsesh Publications. (in Persian)
- Gadamer, H. G. (1977a). Greek Philosophy and Modern Thinking. in: *The Scope of Philosophical Hermeneutics: Seven Hermeneutical Essays*, Translated by A. Amini, pp. 171-181, Roozegar-e No Publications. (In Persian)
- Gadamer, H. G. (1977b). Classical and Philosophical Hermeneutics, in: *Hermeneutics, Language, Art: Six Hermeneutical Essays*, Translated by A. Amini, pp. 23-74, Porsesh Publications. (In Persian)
- Gadamer, H. G. (1978). Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task, in: *The scope of philosophical hermeneutics: Seven Hermeneutical Essays*, Translated by A. Amini, pp. 83-112, Roozegar-e No Publications. (In Persian)
- Gadamer, H. G. (1978/9). The Heritage of Hegel, in: *The Scope of Philosophical Hermeneutics: Seven Hermeneutical Essays*, Translated by A. Amini, pp. 189-220, Roozegar-e No Publications. (In Persian)
- Gadamer, H. G. (1981/4). Text and Interpretation, in: *Hermeneutics, Language, Art: Six Hermeneutical Essays*, Translated by A. Amini, pp. 79-136, Porsesh Publications. (In Persian)
- Gadamer, H. G. (1990). Das Philosophische und Diev Praktische Medizin, in: *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, pp. 151-163, Translated by N. Tajic-Nshatye, Roozegar-e No Publications. (In Persian)

- Gadamer, H. G. (1994). Hermeneutics Tracking the Trace [On Derrida], in: *The Scope of Philosophical Hermeneutics: Seven Hermeneutical Essays*, Translated by A. Amini, pp. 256-309, Roozegar-e No Publisher. (In Persian)
- Gadamer, H. G. (1996). A Look back over the Collected Works and Their Effective History, in: *The Scope of Philosophical Hermeneutics: Seven Hermeneutical Essays*, Translated by A. Amini, pp. 15-46, Roozegar-e No Publisher. (in Persian)
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*, 2nd edition Translated by J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Continuum Publishing Group.
- Grondin, J. (2003). *The Philosophy of Gadamer*, Translated by K. Plant, Acumen Publishing, Limited Chesham.
- Grondin, J. (2020). *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*, Translated by S. M. R Beheshti & S. M. Hosseini, Ney Publications. (in Persian)
- Hassanzadeh, A. & Sufiani, M. (2022). Hegemony of Silence: A Hegelian-Lacanian Reading of the Relationship Between Silence and Language in Molavi's Thought. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39), 594-609. (In Persian)
- Heidegger, M. (2000). Letter on Humanism, *Global Religious Vision*, 1(1), 83-109.
- Laurukhin, A. (2016). The Ontological Dimension of Language in H. G. Gadamer's Hermeneutics, *Kalbos ir Pažinimo Filosofija*, (90), 48-56.
- Mahdavinejad, M. H. & et al. (2014). The relationship between language and meaning in the tradition of analytical philosophy by focus on Wittgenstein's views, *Journal of Philosophical Investigations*, (9)16, 215-236. (In Persian)
- Plato. (1984). *Complete Works (Phaedrus & Sophist)*, Vol. 3, translated by M. H. Lotfi, Kharazmi Publicaions. (In Persian)
- Risser, J. (2019). When Words Fail: on the Power of Language in Human Experience, *Journal of Applied Hermeneutics*, 31(6), 1-11.
- Schleiermacher, F. (2022). *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, translated by M. E. Baset, Ney Publications. (In Persian)
- Wittgenstein, L. (2015). *Tractatus Logico-Philosophus*, 2nd edition, translated by S. Dabagh, Hermes Publications. (In Persian)
- Zimmermann, J. (2019). *Hermeneutics: A Very Short Introduction*, translated by E. Fotovvat, Kouleposhti Publications. (In Persian)