https://mph.ui.ac.ir
Metaphysics
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 17, Issue 2, No. 40, Autumn and Winter 2025

(Research Paper)

Heidegger's Idea of "Language of Metaphysics" and Gadamer′s Position about the Transition from it

Abdollah Amini *
Assistant Professor. Department of Philosophy, Faculty of humanities and social sciences , University of Kurdistan, Sanandaj, Iran
aminiphilosophy@gmail.com

Abstract
The legitimacy and possibility of metaphysics has become a serious issue for Western philosophers at least since Kant′s time, and most philosophers have been required to take a stand against it positively or negatively. Heidegger is one of those contemporary philosophers who had a critical encounter with the tradition of metaphysics as the "historical destiny" of the West. He claimed to "destroy" the history of metaphysics and even overcome its "language". Gadamer, although he does not have the same extreme approach to metaphysics as his teacher, usually hides his position behind his teacher's comments. Gadamer is sometimes associated with a specific reading of Heidegger′s plan and sometimes takes a front against it. This has caused a kind of ambiguity and ambivalence in Gadamer′s position about Western metaphysics. In any case, he does not agree with Heidegger′s position about the possibility of transition from the "language" of metaphysics, although he considers a kind of transition possible. In this article, referring to the different comments of Heidegger and especially Gadamer, we first try to present Heidegger′s perception of the "destruktion" of metaphysical history analytically, and then to assess Gadamer′s position regarding the possibility of transcending the "language" of metaphysics. The central question of the article is why there is a kind of ambiguity and ambivalence about metaphysics in Gadamer′s position, and how this ambivalence can be resolved by relying on his philosophical hermeneutics principles.

Keywords: Destruction of Metaphysics, Overcoming of Metaphysics, Language of Metaphysics, Forgetfulness of Being, Philosophical Hermeneutics.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

10.22108/mph.2025.143223.1600

دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۷، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ ص ۱۳۱ – ۱۱۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۸/۸ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۲۸

(مقالهٔ پژوهشی)

انگارهٔ «زبان متافیزیکِ» هایدگر و موضع گادامر دربارهٔ امکان فراروی از آن

عبدالله امینی * : استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران

aminiphilosophy@gmail.com

چکیده

حقانیت و امکان متافیزیک دست‌کم از زمان کانت به این سو به مسأله‌ای جدی برای فیلسوفان غربی بدل شده است و بیشتر فیلسوفان به نحو ایجابی یا سلبی ملزم به اتخاذ موضع در مقابل آن شده‌اند. هایدگر از آن دسته فیلسوفان معاصر است که مواجهه‌ای انتقادی با سنت متافیزیک به عنوان «تقدیر تاریخیِ» غرب داشته و چه قبل و چه بعد از گشت فکری‌اش، مدعی «ساخت‌گشایی» تاریخ متافیزیک و حتی فراروی از «زبان» آن بوده است. گادامر اگرچه در خصوص متافیزیک همان رویکرد افراطی استادش را ندارد، باری موضع خود را در پسِ اظهارنظرهای وی پنهان می‌کند؛ گاهی با خوانشی خاص با طرح او همراه است و گاهی در مقابل آن جبهه می‌گیرد. همین امر سبب نوعی ابهام و دوپهلویی در موضع و تفسیرهای گادامر دربارهٔ متافیزیک غربی شده است. در هر صورت، گادامر با طرح هایدگر در رابطه با امکان گذار از «زبان» متافیزیک موافق نیست، اگرچه نوعی فراروی را ممکن می‌داند. ما در این نوشتار با رجوع به اظهارنظرهای متفاوت هایدگر و به ویژه گادامر، به روشی توصیفی–تحلیلی می‌کوشیم نخست تلقی هایدگر از طرح «ساخت‌گشایی» تاریخ متافیزیک را ارائه دهیم و سپس موضع و تفسیرهای گادامر در خصوص امکان فراروی از «زبان» متافیزیک را با تکیه بر آثار مختلف او مشخص کنیم. پرسش محوری ما این است که چرا در موضع گادامر نوعی ابهام و دوپهلویی در رابطه با متافیزیک دیده می‌شود و چگونه می‌توان با تکیه بر مبانی هرمنوتیک فلسفی او این دوپهلویی را تبیین کرد.

واژگان کلیدی: ساخت‌گشایی متافیزیک، غلبه بر متافیزیک، زبان متافیزیک، فراموشی هستی، هرمنوتیک فلسفی.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

10.22108/mph.2025.143223.1600

۱- مقدمه

در طول تاریخ تفکر فلسفیِ غرب، کمتر مفهومی به اندازهٔ مفهوم متافیزیک مورد چالش قرار گرفته و دلالت‌هایی متفاوت برای آن در نظر گرفته شده است (شاید مفهوم ایلئالیسم از این نظر بتولند با آن برابری کند). متافیزیک دست‌کم از زمان شکل‌گیری‌اش به عنوان شکلی مسلط از تفکر فلسفی نزد فیلسوفان، همواره دلالت یکسانی نداشته و میزان این تشتت در فلسفهٔ مدرن، به ویژه از کانت به بعد، به‌مراتب بیشتر بوده است. نزد کانت، متافیزیک به مسأله بدل می‌شود و امکان متافیزیک به مثابهٔ «علم» منتفی می‌شود؛ زیرا از نظر او متافیزیک ذاتاً مبتنی بر «مفاهیم محض» است و از «مرزهای تجربهٔ ممکن» فراتر می‌رود (کانت، ۱۴۰۰، صص. ۳۳-۴۸). اما در عوض، امکان متافیزیک به عنوان نوعی میل یا «استعداد طبیعیِ» عقل آدمی، که بر اساس «نیاز درونی»اش با مسائلی عقلانی سروکار دارد، را باز گذاشت (کانت، ۱۴۰۰، ص. ۹۲)[1] در حالی که هگل، در مقام «اتمام» متافیزیک به تعبیر هایدگر، کل تلاش فکری‌اش را در راستای تثبیت متافیزیک و مسائل آن به کار گرفت، نیچه برعکس با توسل به انگارهٔ «سقراط‌گرایی» به منزلهٔ محور تفکر متافیزیکی (برپایهٔ تقسیم جهان به دوگانهٔ محسوس و معقول یا جهان «حقیقی» و «نمود») درافتاد و بر این مبنا، کل سنت فلسفی غرب در ایمان متافیزیکی به حقیقت را نمودگار «تباهی‌زدگی» و تلاشی برای ضدیت با زندگی خوانش کرد (نیچه، ۱۳۸۷آ، صص. ۵۰-۵۴).

عمدهٔ فیلسوفان قرن بیستم هم، چه در سنت قاره‌ای و چه در سنت تحلیلی[2] هر کدام به سبک خاص خود با متافیزیک درگیر شدند و گویی جبهه‌گیری نسبت به متافیزیک به سنتی رایج بدل شده بود که هر فیلسوفی می‌کوشید در این رابطه گوی سبقت را از دیگران بِرباید. از میان این دسته فیلسوفان، برای نمونه می‌توان به هایدگر و دریدا در سنت قاره‌ای و ویتگنشتاین و رورتی در سنت تحلیلی اشاره کرد. باری، دلالت مفهوم متافیزیک نزد هریک از این فیلسوفان منحصربه‌فرد و گاه متناقض است. همان‌گونه که هایدگر انگارهٔ «بازگشت جاودلنهٔ همان» نیچه را مصداق تفکر متافیزیکی و «واپسین نام متافیزیکیِ» هستی می‌دانست (هایدگر، ۱۳۸۵الف، ص. ۱۵۱)، دریدا نیز با تکیه بر آنچه «متافیزیک حضور»ش می‌خواند (دریدا، ۱۳۹۹، ص. ۳۲۹)، زبان خاص هایدگر و تکیهٔ او بر مفاهیمی همچون «ذات»، «حقیقت»، «هستی» و «معنا» را تداوم همان «لوگوس‌محوریِ» سنت متافیزیکی می‌داند و از این رو، برخلاف هایدگر، در ضدیت با متافیزیک، نیچه را رادیکال‌تر می‌یابد[3] این در حالی است که هایدگر (متقدم و متأخر)، البته با تأکیدها و عبارت‌های متفاوت، پروژهٔ فکری خود را تلاشی برای «ساخت‌گشایی»[4] متافیزیک می‌داند. این مواضع متفاوت، که به‌ظاهر همگی مدعی ضدیت با متافیزیک هستند، بیانگر این است که در خصوص اینکه اصولاً «متافیزیک چیست» و تفکر متافیزیکی در مقابل تفکر غیرمتافیزیکی دارای چه مؤلفه‌ها و ملاک‌هایی است، در میان خود منتقدان اشتراک نظر وجود ندارد و همین امر مفسر یا پژوهشگر را وامی‌دارد تا برای هر یک پرونده‌ای مجزا باز کند. برای مثال، اگر سرشت تفکر متافیزیکی برای هایدگر در فراموشی حقیقت هستی نهفته است، نیچه باور به تقابل‌های دوگانه، به ویژه باور به «تضاد ارزش‌ها»، را ویژگی مشترک پیروان متافیزیک می‌داند (نیچه، ۱۳۸۷ب، ص. ۱۴).

---

[1] کانت در اواخر کتاب *نقد عقل محض* در این معنا برای متافیزیک نوعی نقش «تنظیمی» و «مهارکننده» در پرورش عقل و نظم عمومی‌قائل می‌شود (کانت، ۱۴۰۰، ص. ۷۲۴).

[2] هرچند یکی از مفسران با تکیه بر آنچه برخی از فیلسوفان تحلیلیِ نیمهٔ دوم قرن بیستم «متافیزیک طبیعی‌شده» می‌خوانند (در مقابل متافیزیک غیرطبیعی‌شده و جزمی)، مدعی است متافیزیک در فلسفهٔ تحلیلیِ معاصر یکی از «حوزه‌های بسیار فعال» است و استقبال از آن را برایند افول «تجربه‌گرایی منطقی» می‌داند (امیری‌آرا، ۱۴۰۲، صص. ۱۲۱-۱۲۲).

[3] این برداشت البته فقط به سنت قاره‌ای محدود نمی‌شود؛ نزد فیلسوفان متقدم سنت تحلیلی هم چنین برداشتی در رابطه با برخی از گزاره‌های هایدگر در جریان بود. برای نمونه، آیر ضمن اینکه با نگاه پوزیتیویستی زمان خود گزاره‌های متافیزیکی را «مُهمل» می‌خواند، تحلیل‌های هایدگر در خصوص مفهوم «عدم» را نوعی تفکر «متافیزیکی» و «اشتباه» می‌داند (آیر، ۱۳۸۴، صص. ۲۷-۳۰).

[4] تعبیر «ساخت‌گشایی» در برابر واژهٔ آلمانی *Destruktion* (به‌جای تعابیر رایج تخریب، ویران‌سازی یا تخریب و تفکیک) را از حسینی‌بهشتی و حسینی (گروندن، ۱۳۹۹) و رشیدیان (دریدا، ۱۳۹۹) وام گرفته‌ام.

از میان فیلسوفان سنت قاره‌ای، موضع گادامر و مواجههٔ او با متافیزیک، همان‌طور که دنیس اشمیت[1] هم در مقدمهٔ کتاب *راه‌های هایدگر* تذکر می‌دهد، منحصربه‌فرد است (Gadamer, 1994, p. xxi)؛ از این نظر که او برخلاف عمدهٔ آنها افق تفکرِ فلسفی خویش را به‌صراحت فراروی از متافیزیک و درانداختن طرحی نو معرفی نمی‌کند و در عین حال، تلاش فکری خود را هم نه تداوم و تثبیت‌کنندهٔ همان سنت می‌داند و نه خود را یک متافیزیک‌باور به معنای رایج کلمه قلمداد می‌کند. از این رو، هرمنوتیک فلسفی او را نمی‌توان نامی دیگر برای متافیزیک خواند، دست‌کم از این نظر که بخشی از کوشش فکری گادامر را می‌توان در راستای نقد برخی از مبانی سنت متافیزیک، به ویژه با تثبیت آن در فلسفه و معرفت‌شناسی مدرن از یک سو و علم و فناوری حاصل از آن از سوی دیگر تلقی کرد. او گاه رویکرد خود را در پسِ موضع آشکار هایدگر در نقد متافیزیک پنهان می‌کند و از زاویهٔ دید وی به سنت متافیزیک می‌نگرد، بدون اینکه صراحتاً موضع خود را از هایدگر متمایز کند و مدعی است که نوع بینش او نسبت به سنت متافیزیک غربی «عمیقاً» متأثر از موضع هایدگر است (Gadamer, 1979, p. 151)[2] گادامر گاه در لابه‌لای نقدهای هایدگر بر متافیزیک و گام‌های ایجابی وی برای «فراروی از» آن بنا به مبانی هرمنوتیک فلسفی خویش نکاتی اظهار می‌کند که با در کنار هم قراردادن آنها می‌توان موضع وی را بازسازی کرد. به طور کلی، نوعی دوپهلویی در موضع گادامر نسبت به سنت فلسفی غرب که خود را در شکل متافیزیک نمودار کرده است، دیده می‌شود که گویا به زمینهٔ هگلیِ هرمنوتیک فلسفی وی بازمی‌گردد.

در هر صورت، گادامر با اتخاذ برخی از بصیرت‌های هایدگر در رابطه با سنت متافیزیک به عنوان «تقدیر هستیِ» غرب و پیامدهای بعدی آن در قالب علم و «جنون فناوریِ» مدرن، کم‌وبیش می‌کوشد با بصیرتی هگلی از «درون» همان سنت در مقابل صُلب‌شدن زبان در قالب «مفاهیم» متافیزیکی، به «کلمه» و تجربه‌های زنده و معانی متعدد آنها، به ویژه در زبان یونانی نزد فیلسوفان کلاسیک، بازگردد[3]. این دووجهی‌بودنِ موضع گادامر را می‌توان در این دغدغه و پرسش اساسی او خلاصه کرد: «هگل از طریق شدت‌بخشی نظرورزانهٔ دیالکتیکیِ برابرنهادها[4] در فهم، بر تفکری غلبه کرد که تحت سیطرهٔ [تحلیل] فاهمه بود. آیا می‌توان از این دستاورد فراتر رفت تا بر منطق و زبان متافیزیک به مثابهٔ یک کل غلبه کرد؟» (گادامر، ۱۹۷۲الف، ص. ۲۶۱). در واقع، این پرسشی است که گادامر از منظر هگلی در رابطه با کل طرح «فراروی» هایدگر از متافیزیک و «زبان» آن مطرح می‌کند. از این منظر، چنانکه نوشته‌های هایدگر نشان می‌دهد، او نهایتاً در همان زمین متافیزیک بازی می‌کند (زمینی که زبان در اختیار ما گذاشته است) و اگر قرار است با آن دربیفتیم چاره‌ای نداریم جز اینکه «از درون» با آن درگیر شویم. به تعبیر دریدا، «عدول از متافیزیک ... همیشه خطر بازگشت به متافیزیک را در بر دارد» (دریدا، ۱۳۹۹، ص. ۴۱۴).

ما در این نوشتار می‌کوشیم با توسل به برخی از اظهارنظرهای هایدگر و سپس برداشت‌های خود گادامر، مواضع به‌ظاهر دوپهلوی او در خصوص متافیزیک و امکان فراروی از «زبان» آن را بررسی کنیم[5] و در نهایت، با تکیه بر مبانی هرمنوتیک فلسفی‌اش نشان می‌دهیم چرا او، برخلاف استاد خودش، «فراروی از» متافیزیک و «زبان» آن را ناممکن می‌داند.

---

[1] Dennis J. Schmidt

[2] در این موارد، مرجع گادامر عمدتاً درس‌گفتار مشهور هایدگر تحت عنوان *متافیزیک چیست؟* (۱۹۲۹) [تکمله‌ها ۱۹۴۳ و ۱۹۴۹] است.

[3] با تکیه بر این پیش‌فرض که «... کل سنت مفهومیِ متافیزیک به تجربه‌های زیست‌جهانِ گفتار و زبان [غیرمفهومیِ روزمره] بازمی‌گردد» (Gadamer, 1986b, p. 213).

[4] Antitheses

[5] خود گادامر گاهی موضع هایدگر در رابطه با متافیزیک را «دوپهلو» می‌داند (بنگرید به: گادامر، ۱۹۷۲الف، ص. ۲۵۸–۲۶۰؛ گادامر، ۱۹۷۱، ص. ۱۵۴–۱۵۶).

۲- هایدگر و طرح «ساخت‌گشاییِ» متافیزیک

بدیهی است که در اینجا نمی‌توانیم به تمامی آثار مرتبط هایدگر و همچنین تمامی اظهارنظرهای او دربارهٔ متافیزیک رجوع کنیم و از این رو، ناگزیر فقط بر مهم‌ترین آنها تمرکز می‌کنیم. موضع بارز هایدگرِ متقدم دربارهٔ سنت متافیزیکِ غرب را می‌توان در *هستی و زمان* (۱۹۲۷) او یافت. وی در بند ششم با تکیه بر انگارهٔ «فراموشی هستی»، به عنوان تقدیرِ متافیزیک، مدعی است رسالتش، «ساخت‌گشایی تاریخِ متافیزیک»، به منزلهٔ پیش‌شرط طرحِ مجددِ «پرسش از معنای هستی» (به عنوان «پرسش بنیادین») با محوریت «تفاوت هستی‌شناختی» میان هستی و هستندگان است (Heidegger, 2001, pp. 19, 41). طرح «هستی‌شناسی بنیادین» در این کتاب بدیلی بود در مقابل «هستی‌شناسی یونانی» که در قالب متافیزیک و سپس فلسفهٔ استعلاییِ دورهٔ مدرن ظهور یافت و به باور هایدگر، حتی بنیادهای «منطق» هگل را هم تعیّن بخشیده است (Heidegger, 2001, pp. 43-44). بر این اساس، هستی‌شناسی یونانی به روایت افلاطون و ارسطو تا نظام فلسفیِ هگل به عنوان «اتمام»[1] (در معنای دوگانهٔ تکمیل و پایان) متافیزیک تداوم داشته است. در کل، هایدگر مدعی است این سنت از یونان تا دورهٔ معاصر، «ذات حقیقت» (در معنای «اَلِثیا»)، را مورد اندیشه قرار نداده است (هایدگر، ۱۳۸۵ب، ص. ۳۴). اگرچه او پس از *هستی و زمان* دیگر طرح هستی‌شناسی بنیادین را کنار گذاشت، باری مواجههٔ انتقادی‌اش با تفکر متافیزیکی (که نوعی «اُنتوتئولوژی» است و همچون «تقدیر تاریخیِ غرب» پدیدار شده)، کم‌وبیش با همان قوت باقی ماند.[2] به باور هایدگر، اساس متافیزیک در غفلت از هستی و پرسش از آن قرار دارد و تعریف متافیزیکیِ ارسطو از انسان به عنوان «حیوان ناطق» را برایند درکی خاص از زبان و خود انسان می‌داند (زمانی، ۱۳۹۹، صص. ۱۱۴-۱۱۷).

هایدگر در درس‌گفتار افتتاحیه‌اش تحت عنوان *متافیزیک چیست؟* (۱۹۲۹)، مستقیماً سنت متافیزیک غربی را به چالش می‌کشد و می‌کوشد به متافیزیک به مثابهٔ پدیداری تاریخی بیندیشید. هایدگر در این درس‌گفتار که به مناسبت انتصابش بر کرسی هوسرل در دانشگاه فرایبورگ ارائه کرده است، با توسل به استعارهٔ «درخت دانشِ» دکارت، متافیزیک را «ریشهٔ» درخت فلسفه و «حقیقت هستی» را همان بنیاد و زمینی می‌داند که متافیزیک در آن مأمن می‌گیرد؛ هرچند متافیزیک در تاریخ تحقق خود در عوضِ تفکر بر خودِ «هستی» عمدتاً به پرسش از «موجود بماهو موجود» خودش را مشغول کرده است (هایدگر، ۱۳۸۵الف، صص. ۱۳۱-۱۳۴).

همان‌طور که برخی از مفسران هم به نحو ضمنی گوشزد کرده‌اند[3] شیوهٔ مواجههٔ هایدگر با متافیزیک همواره به یک نحو و با تأکیدی یکسان نبوده است و از این رو، حتی از نوعی «دوپهلویی» در طرح او سخن به میان آورده می‌شود[4] گویا خود هایدگر به چنین دوپهلویی و ابهامی در متن *متافیزیک چیست؟* اشعار داشته است و از این رو، در بخش «پس‌گفتار» (۱۹۴۹) به‌صراحت می‌گوید پرسشگری دربارهٔ متافیزیک به دلیل سرشت خود موضوع «مبهم و دوپهلو باقی می‌ماند» (هایدگر، ۱۳۸۵الف، ص. ۱۹۳). هایدگر در رابطه با ساخت‌گشاییِ متافیزیک گاهی هگل و گاهی نیچه را «دیگری» خود تلقی می‌دلند و هر دوی آنها را در راستای سنت متافیزیکی و «آغازِ پایان آن» خوانش می‌کند. گذشته از اینکه فلسفهٔ نیچه را «اتمام» متافیزیک قلمداد کنیم یا نظام فلسفیِ هگل[5] پرسش مهم این است که آیا هایدگر به این سنت فقط همچون «واقعیتی تاریخی»

---

[1] Vollendung

[2] گادامر در «تأملات خودنوشت»اش دربارهٔ تأثیر کلی ضدیت هایدگر با متافیزیک می‌گوید: «ولی از نظر من، ویرانسازی مابعدالطبیعه به دست هایدگر نتوانسته است اهمیت امروزی آن را سلب کند» (گادامر، ۱۳۸۹، ص. ۲۳).

[3] در این باره بنگرید به: (واتیمو، ۱۴۰۲، صص. ۳۵۱-۳۵۲؛ گادامر، ۱۹۷۱، صص. ۱۵۴-۱۵۵؛ گوون، ۱۴۰۳، صص. ۱۹۹، ۲۹۷؛ Gadamer, 1981, p. 157).

[4] دریدا در موضع هایدگر که مدعی بازگشت به «سرآغاز» است، همین دوپهلویی را می‌بیند: هایدگر «هوبار نوعی *تبعیت-یا تخطی از متافیزیک* و در هر حال نوعی *تقلیل متافیزیک* را مقرر می‌کند.» (دریدا، ۱۳۹۹، ص. ۱۹۴).

[5] موضعی که به باور دریدا بر نوعی «سرءنیت» و «بدفهمی» مبتنی است (دریدا، ۱۳۹۹، ص. ۵۶۴).

و انحرافی از تفکر راستین اشاره می‌کند یا جنبهٔ ایجابی مسأله هم برای او توأمان مدنظر است؛ یعنی رسالتی که هر متفکر اصیل معاصر باید به عهده بگیرد. به باور گادامر، هایدگر هم‌زمان هم وجه سلبی و هم وجه ایجابی را در نظر دارد و نام این رسالت را «غلبه بر/فراروی از»[1] متافیزیک می‌خولند. هرچند هایدگر ابتدا مدعی بود ما در هر حال باید بر متافیزیک (که طی آن از افلاطون به بعد هستی همچون «ذاتِ» موجودات و به صورت «اُنتوتئولوژی» پدیدار شده است) «غلبه کنیم»، باری بعد از «گشت» فکری‌اش با توسل هرچه بیشتر به نوعی زبان «شبه‌شاعرانه» (به تعبیر گادامر) بیشتر به دامان آنچه «زبان متافیزیک» می‌خواند، درمی‌افتد.[2] از این رو، حتی اصطلاحاتی که برای این منظور به کار می‌برد از نظر معنا و شدت انتقاد دلالت یکسانی ندارند. او که نخست از اصطلاح[3] Überwinden/Overcoming با تأکید بیشتری بهره می‌گرفت، بعداً واژهٔ[4] Verwindung/Recovery را جایگزین و آن را اندکی تعدیل کرد.[5] به باور گادامر، در هر دو حالت، چه دعوی غلبه و فائق‌آمدن بر چیزی داشته باشیم و چه قصد فراروی از آن، باز «آنچه بر آن فائق می‌شویم، صرفاً چیزی پشت‌سرنهاده و فراموش‌شده نیست»، بلکه بیشتر به معنای «آگاهانه از عهدهٔ تحمل آن برآمدن» است (گادامر، ۱۹۷۱، ص. ۱۵۴). از این منظر، گویا خود هایدگر هم با به روش پدیدارشناختی‌اش در عمل به این نتیجه رسید که سنت متافیزیک به‌سادگی پشت‌سرگذاشتنی و فراموش‌شدنی نیست، بلکه به مثابهٔ یک پدیدار بهتر است به روش پدیدارشناسانه با آن مواجه شویم و اجازه دهیم آن‌گونه که هست خود را از جانب خودش نمایان کند. در نتیجه، طرح «ساخت‌گشایی» هایدگر برخلاف تصور رایج چندان هم جنبهٔ منفی به معنای صرفِ تخریب و ویران‌سازی ندارد و با «واسازی»[6] دریدا قرابت معنایی‌اش بیشتر است. حتی هایدگر متقدم در *هستی و زمان* که از «ساخت‌گشایی» تاریخ متافیزیک/هستی‌شناسی سخن به میان می‌آورد، لزوماً معنایی سلبی و تخریب‌گرانه از آن قصد نمی‌کند، بلکه بیشتر نوعی «شُل‌سازیِ» تاریخ متصلبِ متافیزیک و همچنین «پرده‌برداری» از آن برای راه‌یافتن به «تجربه‌های آغازین» را در نظر دارد (Heidegger, 2001, p. 44)[7]

از آنجا که هایدگر در *متافیزیک چیست؟* می‌کوشد به «بنیاد» متافیزیک بازگردد (هرچند هایدگر متأخر «تفکر متذکرانه» را به عنوان بدیلی در مقابل «تفکر بازنمودیِ» متافیزیک قرار می‌دهد)، باری اعلام می‌کند البته چنین تفکری نمی‌خواهد «از درِ مقابله با متافیزیک وارد شود» و «ریشهٔ فلسفه را از جا بکَند» (هایدگر، ۱۳۸۵الف، ص. ۱۳۵)؛ زیرا اگر متافیزیک نقش ریشهٔ درخت دانش/فلسفه را بازی کند، آنگاه از جا کَندن آن به منزلهٔ نابودی کل سنت خواهد بود. در نتیجه، هایدگر سوای به‌کارگیری اصطلاحات «غیرمتافیزیکی» و تا حدی نامتعارف، همچنان در چارچوب «سنت» متافیزیکی می‌اندیشد و آن را از درون نقد می‌کند؛ یعنی بیش از آنکه سودای «تخریب» متافیزیک را داشته باشد، آن را می‌پذیرد و می‌کوشد آن را «بهبود بخشد». چنین حکمی دربارهٔ گادامر به‌مراتب بیشتر صدق می‌کند، به ویژه با توجه به اینکه نگرشی پدیدارشناسانه به زبان و سنت دارد (بنگرید به: امینی، ۱۴۰۲، صص. ۹۴-۹۷).

---

[1] Überwinden/Overcoming

[2] بنگرید به «پس‌گفتار» در: (هایدگر، ۱۳۸۵الف، ص. ۱۹۲).

[3] در معنای غلبه‌یافتن/چیره‌شدن/فائق‌شدن بر چیزی که نوعی پشت سر گذاشتن یا جاگذاشتن را تداعی می‌کند.

[4] این واژه هم‌به معنای نوعی فراروی است، اما هم‌زمان معنای پذیرش و التیام‌بخشی و بهبودی را در خود دارد. همین دلالت دوگانهٔ این واژه است که بسیار مورد پسند واتیمو قرار گرفته است و در آن امکانی برای گذار به پست‌مدرنیسم و درک پیشوند «پست» در اصطلاح اخیر را می‌بیند (واتیمو، ۱۴۰۲، صص. ۳۵۱-۳۷۱).

[5] در *متافیزیک چیست؟* از تعبیر «Übergang vin der metaphysik» نیز بهره می‌گیرد (هایدگر، ۱۳۸۵الف، ص. ۱۵۶).

[6] Deconstruction

[7] هایدگر حتی در «نامه دربارهٔ انسان‌گرایی» هشدار می‌دهد مبادا این موضع انتقادی وی در خصوص سنت متافیزیکی را نوعی آموزش و دفاع از «نهیلیسم غیرمسئولانهٔ و مخرب» (که گویا اشاره‌ای ضمنی به موضع نیچه است) تلقی کرد (هایدگر، ۱۹۴۶، صص. ۳۰۶-۳۰۷).

۳- تفسیر(های) گادامر از طرح هایدگر در رابطه با «ساخت‌گشاییِ» متافیزیک

جالب است بدانیم خود گادامر هم جستاری کوتاه با عنوان «متافیزیک چیست؟» دارد که در آن از اهمیت متن هایدگر در زمینه و زمانهٔ آن و به ویژه در توجهش به مفهوم «نیستی»[1] و واکنش‌هایِ منتقدان نسبت به آن سخن می‌گوید. گادامر مدعی است انگارهٔ «فراروی از» متافیزیک که محور تقلاهای فکری هایدگر بود، سرآغازش به سخنرانی «متافیزیک چیست؟» بازمی‌گردد. هرچند باور دارد متن هایدگر در نقد متافیزیک خود در لفافهٔ «زبان متافیزیک» پیچیده شده است، تحولی در تلاش هایدگر می‌بیند که به نوعی در راستای هرمنوتیک فهم‌محور خود وی است. این پرسش بنیادینِ متافیزیک که اصلاً «هستنده‌ها چرا به‌جای آنکه نباشند، *هستند*؟» نزد هایدگر جای خود را به این پرسش می‌دهد که «چرا *تفکر* بیشتر خودش را به هستنده‌ها مشغول می‌دارد تا به خود هستی؟». پرسش اخیر از نظر گادامر دیگر «متافیزیکی» نیست (Gadamer, 1978, pp. 45-48).

روی‌هم‌رفته، گادامر بنا به مبانی هرمنوتیکی‌اش با نوعی همدلی به تلاش هایدگر می‌نگرد و به نحو غیرمستقیم منتقدان هایدگر را سرزنش می‌کند که از زاویهٔ دید هایدگر مسأله را ندیده‌اند:

> اگر کسی، همانند هایدگر، متافیزیک را به مثابهٔ تقدیر هستی بفهمد – تقدیری که سرانجام بشر غرب را تا واپسین حدِ فراموشیِ کامل هستی همراه با ظهور امر تکنیکی سوق داد – آنگاه تمامی دیگر گام‌های برداشته‌شده در مواجههٔ او با تاریخ فلسفه به نحو خاص و از پیش معیّن جلوه خواهند کرد (Gadamer, 1981, p. 156).

به همین دلیل، گادامر در جستار «متن و تفسیر» این نقد دریدا بر هایدگر را برجسته می‌کند که گویا هایدگر برخلاف ادعایش در رابطه با غلبه بر متافیزیک، به طور کامل از «لوگوس‌محوری متافیزیک» فراروی نکرده است. با این توجیه، مادامی که هایدگر از «ذات حقیقت» یا «معنای هستی» پرسش می‌کند، او هنوز در قالب «زبان متافیزیک» (زبانی که به معنا به مثابهٔ چیزی نهفته و قابل کشف در «آنجا» می‌نگرد) سخن می‌گوید (گادامر، ۱۹۸۱/۴، صص. ۸۶-۸۴). این نقد دریدا به نوعی نقدی بر خود گادامر هم هست، اما چنانکه نقل قولِ بالا نشان می‌دهد، نحوهٔ تعامل او با طرح هایدگر دربارهٔ متافیزیک بنا به مبنای هرمنوتیک فلسفی‌اش واجد بُعد رادیکال موضع دریدا نیست. البته گادامر اظهارنظر خود دریدا نیز دربارهٔ «شبکهٔ نامتناهیِ کل نشانه‌ها/دال‌ها» را مصداق بارز «زبان متافیزیک» می‌داند که بر نومینالیسم متکی است (Gadamer, 1994, p. 190). به علاوه، گادامر می‌گوید هم هایدگر (متأخر به ویژه) و هم حتی دریدا در نهایت به نحو ضمنی به این درک نائل شدند که فلسفه هیچ‌گاه به طور کامل نمی‌تولند از خاستگاه تاریخی‌اش در بستر متافیزیک غربی رهایی یابد. یکی از دلایلش این است که مفاهیمی محوری که با آنها می‌اندیشیم در همین سنت متافیزیکی پا گرفته‌اند. از این رو، گادامر تعلیل و تغییر در تأکید بر «ساخت‌گشایی» متافیزیک از سوی هایدگر را ناشی از این درک می‌داند (گادامر، ۱۹۹۴، ص. ۲۵۹).

به تعبیری استعاری، تقلای فکریِ گادامر در این حوزه معطوف به این است که چگونه می‌توان در درون کشتی سوراخ‌شده در دریای طوفانی، بدون توقف یا تعویض کشتی، آن را تعمیر و بازسازی کنیم، بی‌آنکه مجدداً گرفتار همان مشکل شویم. به نحوی، موضع گادامر در میانهٔ موضع هایدگر و دریدا قرار می‌گیرد. او سعی می‌کند با بازخوانی طرح هایدگر بر مبنای اصول هرمنوتیکی خودش پاسخی برای نقد دریدا فراهم کند و با او وارد دیالوگ شود[2]

اگرچه به باور گادامر، تفکر هایدگر «حاصل طریق پُرپیچ‌وخم نومیدانهٔ سپیده‌دمانِ تاریکِ متافیزیکی است که خدا آن را رها کرده است» (Gadamer, 1964, pp. 24-25)، در عین حال، مدعی است «هایدگر هرگز نمی‌خواست

---

[1] Das Nichts/ Nothing

[2] هرچند به باور گادامر آنچه دریدا از متافیزیک قصد می‌کند، بیشتر «متافیزیک جزمی» در روایت نوکانت‌گرایی را شامل می‌شود تا کل سنت متافیزیک با همهٔ امکان‌های متفاوتش (بنگرید به: گادامر، ۱۹۹۴، ص. ۲۷۴).

بر متافیزیک به منزلهٔ انحرافی از تفکر *غلبه کند*. وی متافیزیک را به مثابهٔ سیر تاریخیِ غرب، تعیّن‌بخشِ تقدیر آن می‌نگریست»[۱] (Gadamer, 1976, p. 82). از این نظر، گادامر در یکی از واپسین متن‌هایش اظهار می‌کند هایدگر در ضرورت توجه به «سرآغاز» و بازگشت به «بنیاد» متافیزیک با توسل به زبانی «نامتعارف» برای گوشزدکردن صُلبیتِ مفاهیم متافیزیکی و از دست رفتن تجربیات زنده در دل آنها، نقش «ارسطوی جدید»ی را بازی کرده که «طرحی نو برای متافیزیک درانداخته است» (گادامر، ۱۹۸۶، ص. ۱۰۹). چنانکه پیش‌تر هم گفته شد، نظر به اینکه هایدگر تاریخ متافیزیک غربی را تاریخ «فراموشی هستی» می‌داند، با طرح مجدد «پرسش از هستی» (به عنوان پرسش اساسیِ خود متافیزیک)[۲] همچنان می‌کوشد در درون این سنت «طریق» خاص خود را بیابد؛ زیرا خواه‌ناخواه خودش بخشی از آن تقدیر است و در دل آن دارد می‌اندیشد. به همین دلیل، نقد هایدگر بیشتر بر پیوستگی اندیشه تأکید دارد تا گسست آن. شاید همین وضعیت بغرنج سبب شده است نوعی دوپهلویی هم در موضع خود گادامر و هم در برداشت او از موضع هایدگر در رابطه با متافیزیک دیده شود. برای نمونه، او اگرچه در رابطه با دعوت هایدگر برای بازگشت به سرآغاز تفکر متافیزیکی می‌گوید چنین اقدامی «نمی‌تواند همچون متافیزیک فهمیده شود» (گادامر، ۱۹۷۱، ص. ۱۶۵)، در جایی دیگر تلاش هایدگر را «دیالوگی مستمر با متافیزیک» می‌داند که پیوسته با «زبان متافیزیک» انجام می‌شود (Gadamer, 1981, p. 164). علاوه بر این، تلاش هایدگر برای «واپس‌رفتن» به سوی سرآغاز متافیزیکی و امکان فراروی از این زمینه را با دیدهٔ تردید می‌نگرد: «آیا این «گام واپس‌نهادن» اصلاً می‌تواند پرسشی به معنای بیرون جَستن از محیط و زمینهٔ تفکر متافیزیکی باشد؟ آیا تاریخ همواره تداومی را نشان نمی‌دهد؟ تداوم شدن در درگذشتن؟» (گادامر، ۱۹۷۱، ص. ۱۶۸). به هر حال، در برخی از اظهارنظرهای گادامر همانند مورد اخیر، راجع به طرح هایدگر پیش‌فرضی نهفته است که با برخی از تعابیر خود هایدگر چندان هم‌خوان نیست. در مواردی از این دست، گویا گادامر طرح هایدگر را پافشاری او بر غلبه‌یافتن و پشت سر گذاشتن و بیرون‌رفتن از سنت متافیزیکی می‌داند/تفسیر می‌کند، در حالی که اظهارنظرهای خود هایدگر در این باره گویا هستند و این برداشت گادامر را چندان تأیید نمی‌کنند. برای نمونه، هایدگر متأخر در *فلسفه چیست؟* (۱۹۵۶) در رابطه با ارزیابی مجدد همین پرسش، معنایی ایجابی از «ساخت‌گشایی» ارائه می‌کند. در کلام هایدگر، ساخت‌گشایی اینجا نیز همانند بافت *هستی و زمان* نه «انکار» تاریخ متافیزیک است و نه کاملاً «گسست» از آن، بلکه بیشتر نوعی «پذیرش» همراه با «تغییر شکل» آن چیزی است که از این سنت به ما رسیده است. او چنین پذیرشی همراه با این قیدها و اوصاف را همان «ساخت‌گشایی» می‌خواند[۳] و در نتیجه، به تأسی از روش پدیدارشناختی خویش می‌گوید: «تخریب [ساخت‌گشایی] به معنای آن است که گوش خود را باز کنیم و خویش را برای شنیدن آنچه از گذشته به عنوان موجود با ما سخن می‌گوید، آزاد سازیم» (هایدگر، ۱۳۶۸، ص. ۵۶). در چنین نگرشی، هیچ دلالتی مبنی بر پشت سر گذاشتن و بیرون‌رفتن از سنت متافیزیک وجود ندارد. در «نامه دربارهٔ انسان‌گرایی» هم به‌صراحت در تأیید این موضع می‌گوید: «اندیشه نه با بالاتررفتن از متافیزیک، یعنی فراتررفتن و تعالی‌جستن از آن، بلکه با فرود مجدد به نزدیکیِ نزدیک‌ترین بر آن غلبه می‌کند» (هایدگر، ۱۹۴۶، ص. ۳۱۰).

---

[۱] حتی دوبارهٔ امکان فراروی هایدگر از زبان متافیزیک به‌صراحت می‌گوید: «هایدگر به‌روشنی از نیاز برای یافتن کلماتی که بتواند از زبان متافیزیک فراورد، در رنج بود» (گادامر، ۱۹۸۶، ص. ۱۱۲).

[۲] شاید بر اساس این بصیرت خود هایدگر که «راه نجات در همان جایی است که خطر نهفته است.» اگرچه گادامر خاستگاه تلاش هایدگر متقدم برای درافتادن با سنت دوهزارسالهٔ متافیزیک و طرح مجدد «پرسش از هستی» را به گرایش مذهبی او و نیز «ناخرسندی»اش از سنت الهیات و فلسفهٔ معاصر ربط می‌دهد (بنگرید به: گادامر،۱۹۷۸/۹، ص. ۲۴۴).

[۳] هرچند هایدگر متأخر همواره به چنین موضعی پایبند نمی‌ماند. برای مثال، در «متفکر چونان شاعر» (۱۹۵۴) از تفکری دیگرگونه سخن به میان می‌آورد که با بازگشت به خاستگاه «اندیشه» سودای گام‌نهادن «به بیرون فلسفه [متافیزیک]» دارد (هایدگر، ۱۳۸۱، ص. ۲۶۰).

حال پرسش این است که اگر تلاش فکریِ هایدگر، طبق ادعای خودش، در اندیشیدن انتقادی به سنت متافیزیکی خود مصداقی از آن نیست، پس چه نامی می‌توان بر آن گذاشت. افزون بر این، پرسش دیگری که به نحو ضمنی هم هایدگر و هم گادامر خود را با آن مواجه می‌بینند، این است که اصولاً چگونه می‌توان با متافیزیک و دو ثمره‌اش، علم و فناوری مدرن، درافتاد و از درون به آن اندیشید، بی‌آنکه شیوهٔ تفکرمان رنگ‌وبوی آن به خود بگیرد؟[1] به طور کلی، گادامر برخلاف استاد خود امکان «غلبه بر» سنت متافیزیک و فراروی از «زبان» آن را منتفی می‌دلند (اگر فرض را بر این بگذاریم که موضع هایدگر دال بر چنین فراروی است)؛ زیرا به باور او چنین نیست که زبانی ویژهٔ متافیزیک داشته باشیم، بلکه زبان بستری گسترده است که متافیزیک و هر شکل دیگری از تفکر فقط در درون آن ممکن می‌شوند.[2] از این منظر، فراروی از زبان متافیزیک گویی نوعی خواست فراروی از خود زبان است که از نظر گادامر مقدور نیست. او گویی می‌پذیرد که ما محکوم به «تقدیر»ی هستیم که ناگزیر باید در درون آن راه چاره‌ای بیابیم، بدون اینکه به یک‌باره قادر باشیم آن را از سر واکنیم و مجدداً از نو و به شیوه‌ای کاملاً متفاوت فرایند تفکر را شروع کنیم. در واقع، این موقعیتی است که گادامر خود را در آن می‌یابد. از یک سو، می‌خواهد تذکر هایدگر دربارهٔ سنت متافیزیک و تبعات آن را جدی بگیرد و از سوی دیگر، مطابق مبانی هرمنوتیکی خودش به یک‌باره امکان کنارگذاشتن کلیهٔ لوازم این سنت را نامحتمل می‌داند. به همین دلیل است که گاه چونان یک منتقد تمام‌عیارِ سنت متافیزیکی همراه با دو نمود مشخص آن، علم و فناوری مدرن، ظاهر می‌شود و گاه چنان از مفاهیم و تعابیر سنت متافیزیکی، به ویژه مفاهیم افلاطون و ارسطو، بهره می‌گیرد و با آنها می‌اندیشد که همچون یکی از نمایندگان کلاسیک آن جلوه می‌کند. در ادامه، می‌کوشیم این ابهام و دوپهلویی موضع گادامر را با تکیه بر متون وی روشن‌تر کنیم.

٤- متافیزیک: مواضع دوپهلوی گادامر

اگرچه گادامر در برجسته‌کردن جنبه‌های اُنتولوژیکِ فهم یا آنچه واتیمو «هستی‌شناسی هرمنوتیکی» می‌خواند (واتیمو، ۱۴۰۲، ص. ۲۷۷)، عمیقاً متأثر از هایدگر است، عامداً هرمنوتیک فلسفی خویش را همانند وی در راستای طرح مجددِ پرسش از هستی سوق نداد. در پیش‌گفتار ویراست دوم *حقیقت و روش*، ضمن اذعان به اینکه نتایج حاصل از نقد اولِ کانت را پذیرفته است، می‌گوید به سنت متافیزیک (به ویژه به دیالکتیک نظرورزانهٔ هگل همچون «واپسین آفریدهٔ بزرگ آن») «نزدیک باقی می‌ماند» (Gadamer, 2004, p. xxxiii). همان‌طور که بخش نخست کتاب *حقیقت و روش* گویاست، گادامر دغدغهٔ کانونیِ هرمنوتیک فلسفی[3] خویش را حول محور مسألهٔ «علوم انسانی» و مقولات محوری آن در دورهٔ مدرن قرار داد. به همین دلیل، سیر تفکر او را باید در تداوم سنت کانتی/دیلتایی–هگلی خوانش کرد[4] اما با یاری‌گرفتن از بصیرت‌های پدیدارشناسانهٔ هایدگری در خصوص مقولهٔ فهم و نحوهٔ رخداد حقیقت، به باور یکی از مفسران (Cesare, 2007, pp. 52, 80)، گادامر نه در انگارهٔ «فراموشی هستی» همچون وجه‌ممیزهٔ متافیزیک غرب با هایدگر هم‌داستان است و نه نیازی به غلبه بر آن می‌بیند، بلکه او حتی به‌عکس بر شیوهٔ «نامتافیزیکی»[5] برای تذکر «هستی» و نحوهٔ فهم آن که از سوبژکتیویتهٔ فلسفهٔ مدرن فراتر می‌رود، تمرکز می‌کند. این تفاوت در نگرش هایدگر و گادامر به تفاوت در خاستگاهی

[1] بر مبنای این بصیرت نیچه: «آن‌کس‌که‌با هیولاها می‌جنگد‌باید مراقب باشد که خود‌بدل‌به هیولا نشود. اگر‌مدتی طولانی‌به پرتگاهی بنگری، پرتگاه نیز به تو چشم می‌دوزد.» (نیچه، ۱۳۸۷ب، ص. ۹۸).

[2] زیرا نزد‌گادامر، زبان و زبانمندی‌ما‌به صرف «به‌بیان درآوردن تجربه‌ها» محدود نمی‌شود و امری بنیادی‌تر از این کارکرد ابزاریِ محض است (بنگرید به: امینی، ۱۴۰۲).

[3] البته به مثابهٔ یک «جنبهٔ عام فلسفه» و نه صرفاً همچون «بنیادی روش‌شناختی برای به‌اصطلاح علوم انسانی» (Gadamer, 2004, p. 471).

[4] خود گادامر به‌صراحت اعلام می‌کند: «عمیقاً در سنت رمانتیکیِ علوم انسانی و میراث بشر رانگارانهٔ آن ریشه دارم.» (گادامر، ۱۹۸۱/۴، ص. ۸۵). به همین دلیل، مسألهٔ او بیشتر پدیدارشناسی فهم است تا پی‌جویی حقیقتِ هستی به سبک هایدگر.

[5] a-metaphysical

بازمی‌گردد که آنها پروژهٔ فکری خودشان را بر مبنای آن تعریف می‌کنند. گروندن تفاوت رویه و مبنای فکری آنها را به یاری دو سنت دیرینهٔ افلاطونی و ارسطویی فلسفهٔ غرب این‌چنین بیان می‌کند:

در یک سو، گرایشی افلاطونی–اتوپیایی که ما را از حرف و حدیثِ پرهیاهوی این‌جهان روی‌گردان می‌کند و می‌خواهد انسان را به یادِ واپسین پرسش‌هایش بیندازد؛ در سوی دیگر، گرایشی ارسطویی–واقع‌گرایانه که هر جهان دیگری را غیرواقعی تلقی می‌کند و درکِ کاری را که می‌توان کرد و چیزی را که می‌توان فهمید متذکر می‌شود (گروندن، ۱۳۹۹، ص. ۱۲).

درست است که هر دو به افلاطون و ارسطو، همچون دو نمایندهٔ مهم سنت متافیزیک، بازمی‌گردند، باری محل اتکای آنها در تفکر این دو متفکر متفاوت است. گادامر با تمرکز بر «عناصر سرکوب‌شدهٔ» فلسفهٔ هایدگر[۱] در تفکر افلاطون بیشتر بر جنبهٔ دیالکتیک گشودهٔ سقراطی تأکید دارد و در فلسفهٔ ارسطو بیشتر حکمت عملی (و به طور ویژه مفهوم *فرونسیس*) او را عَلَم می‌کند؛ چیزی که به مذاق هایدگر چندان خوش نیامده است[۲] در حالی که هایدگر با نگاه انتقادی، در تفکر افلاطون مفهوم «حقیقت» و در متافیزیک ارسطو پرسش از هستی را بیشتر برجسته می‌کند. آنچه گروندن در تفکر هایدگرِ متأخر «هرمنوتیک تاریخ متافیزیک» می‌خواند، نزد گادامر هرچه بیشتر کم‌رنگ می‌شود و در عوض به «هرمنوتیک رخدادگیِ» هایدگر متقدم توجه نشان می‌دهد (گروندن، ۱۳۹۹، صص. ۱۱۶–۱۱۷). شاهد این مدعا کتاب *حقیقت و روش* و به ویژه بخش نخست آن است. در این کتاب مفهوم متافیزیک بسامد حداقلی دارد و آنجا که از این مفهوم استفاده می‌شود، بیشتر در بستر فلسفهٔ نقادانهٔ کانتی است؛ هرچند گادامر در بهره‌گیری از تقابل‌های دوتایی متافیزیکی (افلاطونی) همچون رؤیت‌پذیر/رؤیت‌ناپذیر، متناهی/نامتناهی، محسوس/معقول و ... لبایی ندارد. در این کتاب نیز همانند سایر آثار بعدی‌اش به طرح هایدگر در خصوص فراموشی هستی در متافیزیک غرب گریز می‌زند و اینجا برخلاف سایر آثارش، «دیگری» او را نه هگل بلکه نیچه معرفی می‌کند (Gadamer, 2004, pp. 248-250).

گادامر در آثار پس از *حقیقت و روش*، هرگاه بحث متافیزیک و امکان فراروی از آن را مطرح می‌کند، بیشتر در زمینه و خوانش هایدگری است. اما گاهی سعی می‌کند آن را «از آنِ خویش» کند. برای نمونه، در جستار «هرمنوتیک به مثابهٔ حکمت عملی»، ضمن اشاره به موضع هایدگر در رسالهٔ *متافیزیک چیست؟*، پرسش او دربارهٔ «چیستی» متافیزیک را با مفهوم جدید «تفسیر» پیوند می‌زند و آن را مصداقی از مفهوم تفسیر می‌داند. بر این اساس، مدعی است که پرسش هایدگر در رابطه با «چیستی» متافیزیک فقط در رابطه با مفهوم تفسیر «قابل درک» است (گادامر، ۱۹۷۲ب، صص. ۶۷–۶۸). در جستار «هرمنوتیک ردّ را ردیابی می‌کند»،[۳] که در واقع دفاعی است از مبانی هرمنوتیکی خودش در مقابل انتقادهای ضمنی دریدا، همین موضع همدلانه را حفظ می‌کند. هرچند ضمن اذعان به پرسش «اصیل» هایدگر در خصوص اینکه متافیزیک «واقعاً» چیست، پا را فراتر می‌گذارد و چنین نتیجه می‌گیرد: «فلسفه هرگز بدون متافیزیک نمی‌تواند وجود داشته باشد»[۴] (گادامر،

---

[۱] عبارت داخل گیومه از واتیمو است (واتیمو، ۱۴۰۲، ص. ۳۲۰).

[۲] خود گادامر در جستار «هرمنوتیک و لوگوس‌محوری» دلیل مخالفت هایدگر با تفسیر او از افلاطون و تردیدش در خصوص اطلاق لفظ متافیزیک بر فلسفهٔ او و همچنین دلیل تمایلش به سمت فلسفهٔ عملی ارسطو را توضیح می‌دهد (Gadamer, 1986a, pp. 116-117).

[۳] عنوان اصلی آن «هرمنوتیک تحت محاکمه» است.

[۴] چه‌بسا خواننده از این حکم گادامر بسیار متعجب شود، باری با توجه به اینکه در این بافت واژهٔ فلسفه را داخل گیومه قرار داده است، قصد خاصی از این مفهوم دارد. قصد او بیشتر آن فلسفه‌ای است که در غرب و در سیمای متافیزیک نمود یافته است و حکمش ناظر به فلسفه در معنای عام، برای مثال، در فرهنگ‌های شرقی نیست. از این رو، وی فلسفه را فقط محدود به شکل خاص آن به مثابهٔ متافیزیک در غرب نمی‌داند. بر اساس این تلقی از فلسفه است که در واکنش ضمنی به نقد «لوگوس‌محوری» دریدا می‌گوید: «با این همه، فلسفه شاید تنها وقتی فلسفه است که تفکر متافیزیکی و منطق گزاره‌ای نهفته در پسِ آن را کنار بگذارد! از این منظر ما همواره میان ***anamnesis*** [نظریهٔ یادآوری] افلاطون و منطق هگل درنوسانیم. ... آیا واقعاً طریق دیگری برای فراروی از متافیزیک ذات‌باورانهٔ ارسطو یا تحقق نهایی آن در شناخت

۱۹۷۲الف، ص. ۲۶۷). اگر همانند هایدگر متافیزیک را «تقدیر» تاریخیِ غرب بدانیم[۱] آنگاه این نتیجه‌گیری چندان هم ناموجه نمی‌نماید. مادامی که این فلسفه بخشی از «سنت» غرب و متافیزیک «ریشه/بنیاد» آن است، آنگاه امکان فراروی و پشت سر گذاشتنش از اساس منتفی است. از این رو، در صورتی که متفکر به فلسفه در قالب متافیزیک غربی آن مشغول باشد، ضرورتاً «به درون متافیزیک فرومی‌غلتد» (گادامر، ۱۹۷۲الف، ص. ۲۷۱). چه‌بسا نظر به چنین اضطراری است که هایدگر متأخر هرچه بیشتر برای پرهیز از «زبان متافیزیکِ» غربی به اصطلاحات خاص متفکران خاور دور متوسل شده است.[۲]

۵- زبان متافیزیک: امکان فراروی؟

گادامر در جستار «هایدگر و زبان متافیزیک» درصدد القای این انگاره است که برخلاف تصور رایجِ هایدگر، «زبان»ی که مختص متافیزیک باشد وجود ندارد. در جستار «هرمنوتیک و لوگوس‌محوری» هم تعبیر «زبان متافیزیک» را عبارتی «فقیر» و «غیردقیق» می‌داند و به‌صراحت منکر وجود «زبان متافیزیک» است (Gadamer, 1986a, p. 121). البته عبارات گادامر به نحوی است که گاهی احساس می‌شود او به وجود «زبان متافیزیک» و نحوه‌ای خاص از اظهار زبانی که مصداق زبان متافیزیک است، باور دارد[۳] و حتی در یکی از جستارهایش می‌کوشد معنایی برای تعبیر «زبان متافیزیک» دست‌وپا کند (Gadamer, 1985, p. 106). این در حالی است که در پس‌گفتارِ جستار *میراث هگل*، ضمن اشاره به جستار اخیر، می‌گوید در آنجا کوشش من بر آن بود تا در مقابل این موضع هایدگر که «ما نمی‌توانیم از زبان متافیزیک خلاص شویم؛ زیرا دستورزبانِ زبان‌هایمان تفکر ما را به آنها محدود می‌کند» (گادامر، ۱۹۷۸/۹، ص. ۲۱۲)، با توجه‌دادن به سایر اَشکال سخن در خاور دور و دیگر فرهنگ‌ها (که لزوماً بر منطق گزاره‌ای و «ساختار حملیِ حکم» در متافیزیک غربی ابتنا ندارند)، مخالفت خودم را اعلام دارم. از این رو، با توجه به این اظهارنظر، دوپهلویی متضمن در موضع گادامر (امکان و عدم امکان فراروی از متافیزیک و زبان آن) را می‌توان با افزودن این تمایز به نوعی توجیه کرد که مادامی که متفکر در چارچوب سنت فلسفهٔ غربی (که در هیئت متافیزیک پدیدار شده است) بیندیشد، امکان گریز و فراروی از آن وجود ندارد[۴] اما از این نظر که تفکر و فهم لزوماً محدود به این شکل خاص نیست، امکان گذار وجود دارد. باری اگر بصیرت‌های خود گادامر دربارهٔ نقش پررنگ و غیرقابل حذف «سنت» و پیش‌داوری‌ها در فهم را در نظر آوریم، آنگاه موضع اخیر در رابطه با امکان فراروی به نوعی با آن مبانی در تقابل قرار می‌گیرد. هرچند باید این نسبت (میان نقش سنت در عرضهٔ پیش‌داوری‌های فهمِ فرد و نیز خواست او برای فراروی از آن) را نه از نوع منطقی که از نوع «دور هرمنوتیکی» لحاظ کرد.

به هر صورت، در رابطه با موضع گادامر در خصوص امکان یا عدم امکان فراروی از متافیزیک همواره باید به زمینهٔ بحث او توجه کرد. آنجا که او از عدم امکان فراروی سخن به میان می‌آورد، به چارچوب محدود متافیزیک غربی و اندیشیدن در قالب منطق گزاره‌ای نظر دارد، ولی آنجا که نوعی احتمال فراروی را مطرح می‌کند به بیرون از مرزهای متافیزیک غربی اشاره دارد. گادامر دربارهٔ انگارهٔ

مطلق هگل غیر از متهم‌کردن تمامی تفکرهای مفهومی‌یا *لوگوس‌*به معنای دقیق کلمه وجود ندارد؟» (گادامر، ۱۹۷۲الف، صص. ۲۶۷–۲۶۸).

[۱] زیرا هایدگر در *فلسفه چیست؟*، فلسفه را «ذاتاً» یونانی/غربی می‌داند و «فقط» غرب را «فلسفی/متافیزیکی» و «فقط» زبان یونانی را زبان فلسفه و معرفت می‌داند (هایدگر، ۱۳۶۸، صص. ۳۴–۳۵).

[۲] دربارهٔ میزان دینِ هایدگر به متفکران و متون شرقی، برخلاف تصور شایع و به ویژه گادامر که ما را به «ریشه‌های یونانیِ» اندیشهٔ هایدگر ارجاع می‌دهد، راینهارد مای نشان می‌دهد برخی از مفاهیم کلیدی و بصیرت‌های دیگرگونهٔ هایدگر متأخر خاستگاه یونانی ندارند (بنگرید به: مای، ۱۳۹۵). در حالی که گادامر کاملاً به‌عکس مدعی است «اگر کسی وارد حوزهٔ معنایی ریشه‌های یونانی هایدگر نشود، درک هایدگر متأخر برای او عملاً غیرممکن می‌شود» (گادامر، ۱۹۸۱/۴، ص. ۱۱۳).

[۳] بنگرید به: (گادامر، ۱۹۷۲الف، صص. ۲۶۹–۲۷۱).

[۴] از این رو، ادعای دریدا را هم می‌توان با توجه به این تمایز فهمید: «دست‌کشیدن از مفاهیم متافیزیکی برای به لرزه درآوردن متافیزیک هیچ *معنایی ندارد*؛ ما هیچ زبانی– هیچ نحو واژگانی، که بیگانه با این تاریخ باشد در اختیار نداریم.» (دریدا، ۱۳۹۹، ص. ۵۶۳).

«پایان فلسفهٔ» هایدگر (به عنوان جنبهٔ افراطی طرح ساخت‌گشایی سنت متافیزیک)، در جستار «آغاز و انجام فلسفه»[۱] می‌گوید ما فقط از منظر یک فرد غربی می‌توانیم چنین اظهاری در خصوص «پایان فلسفه» داشته باشیم، زیرا در فرهنگ‌های دیگر، فلسفه خود را چندان از سایر حوزه‌های اندیشه از جمله هنر، دین یا اسطوره جدا لحاظ نکرده است (گادامر، ۱۹۸۶، ص. ۱۰۶). در نتیجه، تا زمانی که بحث بر سرِ درافتادن با متافیزیک غربی است، موضع او همانند هایدگر رادیکال نیست؛ اما از این منظر با او هم‌نواست که ما باید پیوسته به کمک خود زبان از مفهوم (که در سنت متافیزیک از غنا، سرزندگی، خلاقیت و تکثر معانی تهی شده است) به کلمه، یعنی به «سرآغاز» بازگردیم.[۲] با کمک «دیالکتیک سرآغاز» می‌توانیم به آغاز فلسفه به مثابهٔ متافیزیک، به خاستگاه منطق گزاره‌ای و به امکان‌ها و قابلیت‌های نهفته در عمل «آغازیدن» (سوای معنای زمانیِ آن) بازگردیم و بر جنبه‌های نادیده‌گرفته‌شدهٔ آن پرتو بیفکنیم و آن را بالفعل کنیم.[۳] از این رو، ما باید پیوسته خودمان را با این پرسش که «در سرآغاز چه بود؟» درگیر کنیم، حتی اگر فعلاً پاسخی برای آن نداشته باشیم یا هنوز طریقی برای اندیشیدن به پاسخ آن دست‌وپا نکرده باشیم. اما همان‌گونه که از مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر برمی‌آید، این رجعت لزوماً با حذف فاصلهٔ تاریخی و نیز به صورت خالی‌الذهن صورت نمی‌گیرد، بلکه بازگشتی است که با دغدغه‌ها و پرسش‌های زمان کنونی همراه است. هرچند در رابطه با امکان بازگشت از مفهوم به کلمه به منظور بازگرداندنِ «ظرفیت شهودی» به اندیشه، همچنان این پرسش قابل طرح است که آیا این بازگشت بدون بهره‌گیری از خود «زبان مفهومی» اصولاً مقدور است.

به طور کلی، گادامر بر پایهٔ این تلقی از مفهوم سرآغاز و امکان بازگشت به آن است که می‌کوشد به نحو پدیدارشناسانه طرح ساخت‌گشایی و غلبه بر متافیزیک هایدگر را توجیه و تعدیل کند. ضمن اینکه تلاش و تجربهٔ او را «تجربه‌ای جدید از زبان» می‌خوانند، باور دارد انگارهٔ «ساخت‌گشایی» او همواره مورد سوءتفسیر واقع شده است. تا حدی برخلاف اظهارنظرهای دیگرش می‌گوید ساخت‌گشایی در قاموس هایدگر ابداً به معنای «تخریب»[۴] در وجه کاملاً منفی آن نبود، بلکه بیشتر به معنای کنارزدن[۵] ظواهر پوشاننده و لایه‌های سطحی است تا اینکه فرد بتواند به «تجربه‌های آغازینِ» تفکر[۶] بازگردد و از آنجا که در هیچ جای دیگری مواجهه با چنین تجربه‌هایی جز در ساحت زبان نمود پیدا نمی‌کند (بر اساس این بینش که تجربه‌ها «در» زبان رسوب کرده‌اند)، به همین دلیل، هایدگر با شورش زبانی و درانداختن طرحی نو در سطح مفاهیم آغاز می‌کند (Gadamer, 1990, pp. 165-166). از این منظر، «ساخت‌گشایی همواره فرایند نقادی ناظر به مفاهیمی است که دیگر با ما سخن نمی‌گوید» (Gadamer, 1989, p. 99). بی‌تردید این تفسیر بیشتر از منظر هرمنوتیک فلسفیِ گادامر و تلقی خاص وی از نقش کانونیِ زبان و نیز جنبهٔ تعیین‌کنندهٔ مفاهیم تثبیت‌شدهٔ متافیزیک ارائه می‌شود و به نحو ضمنی درصدد القای این انگاره است که هایدگر نهایتاً در درون همان سنت متافیزیکی هرچند با موضع انتقادی قرار دارد. شاهد این مدعا اظهارنظری است که گادامر در جستار مهم «هستی، روح، خدا» در این باره می‌کند. به باور او، چه‌بسا تلاش فکری خود هایدگر به نوعی افتادن به دام متافیزیک و «زبان» آن تلقی شود، اما در واقع آنچه هایدگر با آن

---

[۱] این عنوان تعریضی است به جستار «پایان فلسفه و رسالت تفکر» (۱۹۶۱) هایدگر و تلاش برای فهم درست انگارهٔ او دربارهٔ «پایان» فلسفه.

[۲] راهنمای گادامر در این کار کتاب دلتای *متافیزیک* ارسطو است؛ وی در این بخش می‌کوشد تا معانی گوناگونِ کلمات درکاربرد روزمره و فلسفی را گوشزد کند.

[۳] برای آگاهی از این معنای هرمنوتیکی «سرآغاز» نزد گادامر بنگرید به: (گادامر، ۱۹۹۸، صص. ۲۲۳-۲۲۷). هرچند به باور یکی از مفسران، گادامر در ایدهٔ بازگشت به «سرآغاز» برای فراهم‌سازی «آغازی» جدید برای تفکر به آن شیوه‌ای که هایدگر مدنظر دارد، موافق نیست (بنگرید به: Cesare, 2007, p. 125).

[4] Zerstörung

[5] Abbau

[۶] به باور گادامر، این «تجربه‌های آغازین» تفکر چیزی نیست جز «بازگشت به آنچه یونانیان در اصل ما را از آنچه از آنِ «خودمان» است آگاه می‌کنند» (Gadamer, 1990, p. 170).

درمی‌افتد نه متافیزیک که «خودِ زبان» است؛ یعنی حتی تلاش او برای طرح رخداد «*Da*/آنجا» برای اندیشه به منظور گریز از «زبان» متافیزیک «باز تلاشی است برای یافتن مفصل‌بندی [تفکر] از طریق یک مفهوم» (Gadamer, 1977, p. 188). در متنی دیگر، همین انگاره را پیش می‌کشد: «در واقع، گسست از سنت [متافیزیک] که در اندیشهٔ هایدگر رخ داد، بیشتر احیای بی‌همتای سنت را نشان می‌دهد» (گادامر، ۱۹۷۲الف، ص. ۲۵۸). اینکه هایدگر مهم‌ترین پرسش متافیزیک را به عنوان پرسشی کانونی برگرفت، می‌تواند تأییدی بر این سخن باشد. جز اینکه او جهت آن را به سبک خودش به این شیوه سمت‌وسو می‌دهد که چرا متافیزیک به هستی «نیندیشیده» است. از این طریق، طرح گذار «از مفهوم به کلمه» نزد خود گادامر هم مشمول همین نقد خواهد بود.

به طور خلاصه، تلقی گادامر از متافیزیک بنا به آنچه بیان شد، نه کاملاً ضد موضع هایدگر است و نه کاملاً همچون موضع او. ضدهایدگری نیست به این معنا که او نیز نمی‌خواهد متافیزیک به مثابهٔ «جلوه‌ای از تقدیر هستیِ» غرب را آن‌گونه که در تاریخ فلسفهٔ غرب (به ویژه در هیئت سوبژکتیویسم مدرن) رخ نموده است، ادامه دهد و زبان و مفاهیم خاص آن را به همان صورت بپذیرد[1] برای نمونه، در یکی از جستارهایش آشکارا می‌گوید در نوشته‌های متأخر به شیوه‌ای «پدیدارشناختی» کوشیده‌ام تا طرح هایدگر در خصوص «ساخت‌گشایی» متافیزیک را «ادامه دهم و در عین حال دیالکتیک پرسش و پاسخ را [به عنوان بدیلی برای تفکر متافیزیکی] حفظ کنم»[2] (گادامر، ۱۹۷۲الف، ص. ۲۷۰). کاملاً هایدگری هم نیست، زیرا ایدهٔ اولیهٔ هایدگر مبنی بر «غلبه بر» متافیزیک در معنای گذار کامل از آن را عملاً ناممکن می‌دلند و اصولاً چنین غلبه و پشت‌سرگذاشتنی که از پیش نوعی بیرون ایستادن از آن سنت را مفروض می‌گیرد، بنا به انگارهٔ «آگاهی متأثر از تاریخ»[3] او قابل قبول نیست؛ زیرا این اصل یکی از مؤلفه‌های ضروریِ خود فهم و عمل فهمیدن است و فهم نمی‌تواند بیرون از سنت (در اینجا سنت متافیزیک) همچون سوژهٔ دکارتی ناظر بی‌طرف باشد و بدون اینکه دامنش به آن آلوده شود یا تحت تأثیرش قرار گیرد، از فاصله‌ای امن آن را نقد کند (طریقی که دریدا سودای آن را داشت).[4] از این رو، چنین نقدی در نهایت «درون‌ماندگار» خواهد بود. دست‌کم آنچه از بخش پلیانیِ جستار «هایدگر و زبان متافیزیک» استنباط می‌شود این است که گادامر سعی می‌کند انگارهٔ ساخت‌گشایی و غلبه بر متافیزیک را با توسل به مفهوم محوریِ *Aufhebung* هگلی کند.

با توجه به نکات اخیر، آنگاه در مقابل اظهارنظرهایی از این‌دست چندان متعجب نخواهیم شد؛ جایی که گادامر با وام‌گیری عبارتی از هگل به‌صراحت می‌گوید: جهان «بدون متافیزیک شبیه معبدی بدون قدس‌الاقدس» خواهد بود (گادامر، ۱۹۷۸/۹، ص. ۲۰۶). در نتیجه، او با تذکر این نکته که فلسفه و از این رو، هرمنوتیک به مثابهٔ فلسفه «تلاش برای فهم امر فهم‌ناپذیر» است، مصداق چنین رسالتی را درگیرشدن با همان پرسش‌های دیرینه و بنیادینی می‌داند که ادیان، اسطوره‌ها، شعر و هنر در پی پاسخ به آنها بوده‌اند؛ هرچند با معیارهای پوزیتیویستی پاسخی «معرفت‌بخش» ندارند (گادامر، ۱۹۸۹، صص. ۲۵۰–۲۵۱). چنین نگرشی نسبت به فلسفه به نوعی بازگشتی است به متافیزیک به مثابهٔ «استعداد

---

[1] به علاوه، گادامر وقتی از هگل به عنوان «واپسین یونانی»‌ای یاد می‌کند که در درون افق زمان به هستی می‌اندیشد، تحت تأثیر موضع هایدگر است (بنگرید به: Gadamer, 1977, p. 184).

[2] دلیل گادامر برای توسل به این نوع دیالکتیک (دیالوگ سقراطی) به عنوان «شکل بنیادینِ تفکر» این است که به باور او بُعدی از اندیشه هست که به «آگاهی مفهومی» در شکل متافیزیکی آن درنمی‌آید (بنگرید به: گادامر، ۱۹۸۱/۴، ص. ۹۰). در جستاری دیگر، دو طریق را به عنوان بدیل برای طرح هایدگر به منظور «پشت سر گذاشتن» زبان متافیزیک معرفی می‌کند: یکی، طریق واسازی دریداست و دیگری هم طریق خود وی که مبتنی بر بازگشت از دیالکتیک در معنای هگلیِ آن است به دیالوگ در معنای سقراطی‌اش (بنگرید به: Gadamer, 1985, p. 109). اینکه آیا به همان دلایل پیش‌گفته چنین امری نزد هر دو متفکر محقق شده است یا خیر، خود جای پرسش دارد.

[3] Wirkungsgeschtliches BewnBtsein: زیرا در صورتی که متافیزیک را نیز همچون «پدیدارشناختی» لحاظ کنیم، آنگاه با گادامر همراه می‌شویم که «اگر داریم پدیداری تاریخی را از فاصلهٔ تاریخی‌ای که خاص وضعیت هرمنوتیکی‌مان است، می‌نگریم ما همواره پیش‌اپیش توسط تاریخ متأثر می‌شویم» (Gadamer, 2004, p. 300).

[4] یعنی «اقامت در جایی که نه درون و نه بیرونِ» تاریخ متافیزیک باشد (دریدا، ۱۳۹۹، ص. ۴۱۳).

طبیعیِ» عقل (به تعبیر کلنت) یا چه‌بسا رجعت به آنچه اکو «نشانگیِ هرمسی»[1] می‌خواند (اکو، ۱۳۹۷، ص. ۴۱). در رابطه با گادامر هم می‌بینیم که او نیز همانند کلنت، متافیزیک به این معنا را می‌پذیرد و به نوعی آن را لازمهٔ عقل بشری می‌داند.

٦- نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد، دعوی «غلبه بر» متافیزیک یا به تعبیر درست‌تر «ساخت‌گشایی» متافیزیک، هم در آثار متقدم و هم در آثار متأخر هایدگر کم‌وبیش پیوسته تکرار می‌شود. باری سوای تأکیدها و حتی به‌کارگیری واژگان متفاوت برای این منظور، تفسیر و تلقی او از «ساخت‌گشایی» متافیزیک برخلاف تصور رایج، «تخریب» یا حتی نوعی دعوی «پشت سر گذاشتنِ» کامل سنت متافیزیک نیست، بلکه بیشتر نوعی قبول آن و سپس به نحو پدیدارشناسانه تلاش برای «بهبودی» و پرده‌برداری از چهرهٔ آن است تا «حقیقت» مسأله آن‌گونه که هست خود را بنمایاند. آنچه از کلیت آثار گادامر برداشت می‌شود، این است که او گویی فرض را بر این گرفته که هایدگر حقیقتاً دعوی پشت سر گذاشتن و غلبهٔ کامل بر سنت متافیزیکی را داشته و خود را ملزم دانسته است تا از منظر هرمنوتیکیِ خویش دلایلی برای ناممکنی چنین فراروی فراهم کند. هرچند باز در خود اظهارنظرها و تفسیرهای گادامر در رابطه با طرح هایدگر ابهام و دوپهلویی وجود دارد؛ گاه از سر همراهی با هایدگر سخن می‌گوید و گاه از درِ انتقاد وارد می‌شود. اما بیش از هر چیز، آنچه گادامر در این مسأله با هایدگر زاویه دارد به مسألهٔ امکان فراروی از «زبان» متافیزیک بازمی‌گردد (به نوعی گادامر طرح غلبه بر متافیزیکِ هایدگر را به فراروی از زبان متافیزیک تقلیل می‌دهد/تفسیر می‌کند)؛ ادعایی که از نظر گادامر با توجه به تلقی خاص خودش از زبان، اصولاً نمی‌تواند محقق شود. از آنجا که زبان برای گادامر گستره‌ای فراخ است که هر گونه تفکری فقط «در» آن و «با» آن محقق می‌شود، به باور او، تقسیم‌بندی ساحت زبان با توجه به حوزه‌های اندیشه، از جمله «زبانِ» متافیزیک، سوءفهم ماهیت زبان است. اصولاً خود متافیزیک هم یکی از انحای متفاوت اظهار در زبان و با کمک خود زبان است نه چیزی جدای از آن. البته نظر به امکان فرض انحای اظهار زبانی، گادامر نیز لزوماً تفکر را منحصر به سوژهٔ «عینیت‌بخش» و منطق گزاره‌ایِ متافیزیک به عنوان «تقدیر تاریخیِ غرب» نمی‌داند و از این رو، گذار به سایر صورت‌های اندیشه و اظهارات زبانی در فرهنگ‌های دیگر (مانند خاور دور) را ممکن می‌داند. هرچند گادامر در نهایت با رجوع به امکان‌های همان سنت تفکرِ غربی درصدد گریز از زبان متصلب متافیزیک و تبعات روشی و تکنیکی حاصل از آن است. به طور مشخص، بدیل گادامر در مقابل طرح «غلبه بر» متافیزیک هایدگر توسل به «دیالکتیک پرسش و پاسخِ» سقراطی (به مثابهٔ «شکل بنیادینِ تفکر») است. گادامر بر اساس مبانی هرمنوتیکی‌اش، از جمله اصل «آگاهی متأثر از تاریخ»، به این بنیش هگلی وفادار می‌ماند که هرگونه درافتادن با خصم به نوعی بازی‌کردن در میدان آن است و از این رو، امکان فراروی از متافیزیک و پشت سر گذاشتن این سنت (آن هم زمانی که به تقدیر تاریخی فرد بدل شده باشد) را ناممکن می‌داند. در نتیجه، ابهام موجود در تفسیر گادامر در این زمینه را شاید بتوان با این تمایز حل کرد که آنجا که او از امکان فراروی سخن به میان می‌آورد، دارد در خصوص انواع منطق‌ها و اظهارهای زبانی در فرهنگ‌های مختلف سخن می‌گوید که همگی در دل خود زبان رخ می‌نمایند و آنجا که از عدم امکان فراروی سخن می‌گوید ناظر به تجربهٔ متفکر اروپایی است که متافیزیک به بخشی از تقدیر وی بدل شده است و دارد در فضای آن نفَس می‌کشد.

منابع

آیر، آلفرد (۱۳۸۴). *زبان، حقیقت، منطق* (منوچهر بزرگمهر، مترجم، چاپ دوم). تهران: انتشارات شفیعی.

اکو، اومبرتو (۱۳۹۷). *تفسیر و بیش‌تفسیر: جهان، تاریخ،*

[1] Hermetic semiosis

متن (آرش جمشیدپور، مترجم). تهران: نشر شب‌خیز.

امیری‌آرا، حسن (۱۴۰۲). امکان متافیزیک در مقامِ علم امر ممکن: دفاعی از متافیزیک در برابر طبیعی‌گرایی رادیکال. *دوفصلنامهٔ علمی متافیزیک*، *۱۵*، ۱۱۹-۱۴۱. https://doi.org/10.22108/mph.2023.136094.1461

امینی، عبدالله (۱۴۰۲). زبانمندی، صرفِ به بیان درآوردن تجربه‌ها نیست: نسبت زبان و فهم نزد گادامر. *پژوهش‌های فلسفی*، *۱۷*، ۸۹-۱۰۷. https://doi.org/10.22034/jpiut.2023.58041.3590

دریدا، ژاک (۱۳۹۹). *نوشتار و تفاوت* (عبدالکریم رشیدیان، مترجم، چاپ چهارم). تهران: نشر نی.

زمانی، سید مسعود (۱۳۹۹). مابعدالطبیعه و تعریف ارسطویی «انسان حیوان ناطق است» در اندیشهٔ هایدگر. *نشریهٔ علمی متافیزیک*، *۱۲*، ۱۱۳-۱۳۰. https://doi:10.22108/MPH.2020.1233310.1223

کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰). *نقد عقل محض* (بهروز نظری، مترجم، چاپ دوم). تهران: ققنوس.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۳۸۹). تأملات خودنوشت: زندگینامهٔ خودنوشت گادامر (مصطفی امیری، مترجم). در *کتاب ماه فلسفه*، ۴، دی‌ماه، ۷-۲۶.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۷۱). هگل و هایدگر. در *دیالکتیک هگل* (پگاه مصلح، مترجم، چاپ دوم، صص. ۱۵۳-۱۷۹). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۷۲الف). هایدگر و زبان متافیزیک. در *هرمنوتیک، زبان، هنر* (عبدالله امینی، مترجم، چاپ دوم، صص. ۲۵۷-۲۷۱). آبادان: نشر پرسش.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۷۲ب). هرمنوتیک به مثابهٔ حکمت عملی. در *گسترهٔ هرمنوتیک فلسفی* (عبدالله امینی، مترجم، صص. ۵۱-۸۰). تهران: روزگار نو.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۷۸/۹). میراث هگل. در *گسترهٔ هرمنوتیک فلسفی* (عبدالله امینی، مترجم، صص. ۱۸۳-۲۲۰). تهران: روزگار نو.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۸۱/۸۴). متن و تفسیر. در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، (عبدالله امینی، مترجم، چاپ دوم، صص. ۱۷۹-۱۳۵). آبادان: نشر پرسش.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۸۶). آغاز و انجام فلسفه (محمدتقی داستانی، مترجم). *نامهٔ فرهنگ (۱۳۸۳)*، ۵۲، ۱۰۴-۱۱۳.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۸۹). هرمنوتیک و روان‌پزشکی. در *رازوارگی سلامت* (نرگس تاجیک، مترجم، صص. ۲۵۸-۲۴۵). تهران: روزگار نو.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۹۴). هرمنوتیک ردّ را ردیابی می‌کند. در *گسترهٔ هرمنوتیک فلسفی* (عبدالله امینی، مترجم، صص. ۲۵۶-۳۰۹). تهران: روزگار نو.

گادامر، هانس‌گئورگ (۱۹۹۸). سرآغاز فلسفه. در *گادامر و نخستین فیلسوفان یونان* (حسن مهرنیا، مترجم و مؤلف، صص. ۱۹۵-۳۵۲). قم: انتشارات نصایح.

گروندن، ژان (۱۳۹۹). *از هایدگر تا گادامر: در مسیر هرمنوتیک* (سیدمحمدرضا بهشتی و سیدمسعود حسینی، مترجمان، چاپ دوم). تهران: نشر نی.

گوون، فریت (۱۴۰۳). *جنون و مرگ در فلسفه* (چاپ دوم). تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.

مای، راینهارد (۱۳۹۵). *منابع پنهان اندیشهٔ هایدگر* (حسن عرب، مترجم). تهران: نشر زندگی روزانه.

نیچه، فردریش (۱۳۸۷آ). *غروب بت‌ها* (داریوش آشوری، مترجم، چاپ پنجم). تهران: نشر آگه.

نیچه، فردریش (۱۳۸۷ب). *فراسوی نیک و بد* (سعید فیروزآبادی، مترجم). تهران: نشر جامی.

واتیمو، جانّی (۱۴۰۲). *پایان مدرنیته: نیست‌انگاری و هرمنوتیک در فرهنگ پست‌مُدرن* (علیرضا ساعتی و طیبه محمدی، مترجمان). آبادان: نشر پرسش.

هایدگر، مارتین (۱۳۶۸). *فلسفه چیست؟* (مجید مددی، مترجم). استکهلم: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آرش.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۱). *شعر، زبان و اندیشهٔ رهایی* (عباس منوچهری، مترجم). تهران: نشر مولی.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۵الف). *متافیزیک چیست؟* (سیاوش جمادی، مترجم، چاپ سوم). تهران: انتشارات ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۵ب). *سرآغاز کار هنری* (ضیا شهابی، مترجم، چاپ سوم) تهران: نشر هرمس.

هایدگر، مارتین (۱۹۴۶). نامه دربارهٔ انسان‌گرایی. در لارنس کهون (ویراستار)، *متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم* (۱۳۸۱؛ عبدالکریم رشیدیان، مترجم، چاپ چهارم، صص. ۲۸۱–۳۱۸). تهران: نشر نی.

References

Ayer, A. (2005). *Language, truth and logic* (M. Bozorgmehr, Trans., 2nd Ed.). Tehran: Nshr-e Shafiei. [In Persian]

Amini, A. (2023). Linguisticality is not merely expressing the experience: the relationship between language and understanding according to Gadamer. *Philosophical Investigations, 17*, 89-107. https://doi.org/10.22034/jpiut.2023.58041.3590 [In Persian]

Amiriara, H. (2023). The possibility of metaphysics as the science of the possible: a defense of metaphysics against radical naturalism. *Metaphysics, 15*, 141-119. https://doi.org/10.22108/mph.2023.136094.1461 [In Persian]

Cesare, D. (2007). *Gadamer: A philosophical portrait* (N. Keane, Trans.). Indiana University Press.

Derrida, J. (2020). *LĖcriture et la différence* (A. Rashidiyan, Trans., 4th Ed.). Tehran: Nashr-e Nay. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1964). Martin Heidegger-75 years. In *Heidegger's ways* (J. Stanly, Trans., pp. 15-27). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1971). Hegel and Heidegger. In *Hegel's dialectic* (P. Mosleh, Trans., 2nd Ed., pp 153- 179). Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1972a). Heidegger and the language of metaphysics. In *Hermeneutics, language, art* (A. Amini, Trans., pp. 257-271). Abadan: Nashr-e Porsesh. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1972b). Hermeneutics as practical philosophy. In *The Scope of Philosophical hermeneutics* (A. Amini, Trans., pp. 50-81). Tehran: Nashr-e Rouzegar-e naw. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1976). Plato. In *Heidegger's ways* (J. Stanly, Trans., pp. 81-93). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1977). Being, spirit, God. In *Heidegger's ways* (J. Stanly, Trans., pp. 181-195). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1978). What is metaphysics. In *Heidegger's ways* (J. Stanly, Trans., pp. 45-48). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1978/9). The heritage of Hegel. In *The Scope of Philosophical hermeneutics* (A. Amini, Trans., pp. 183-220). Tehran: Nashr-e Rouzegar-e naw. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1979). The Greeks. In *Heidegger's ways* (J. Stanly, Trans., pp. 139-152). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1981). The history of philosophy. In *Heidegger's ways* (J. Stanly, Trans., pp. 153-165). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1981/4). Text and interpretation. In *Hermeneutics, language, art* (A. Amini, Trans., pp. 135-179). Abadan: Nashr-e Porsesh. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1985). Destruction and deconstruction. In R. Palmer & D. Michelfelder (Eds.), *Dialogue & deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter* (pp. 102-113). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1986). The beginning and the end of philosophy (M. Dastani, Trans.). *Nama-e Farhang (2004), 52*, 104-113. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1986a). Hermeneutics and logocentrism. In R. Palmer & D. Michelfelder (Eds.), *Dialogue & deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter* (pp. 114-125). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1986b). Remembering Heidegger's beginnings. In P. Vandevelde &A. Iyer (Eds.), *Hermeneutics between history and philosophy* (V. 1, pp. 209-219). Bloomsbury Academic, London.

Gadamer, H.-G. (1989). Hermeneutics and psychiatry. In *The enigma of health* (N. Tajik, Trans., pp. 245-258). Tehran: Nashr-e Rouzegar-e naw. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1989). Letter to Dallmayer. In R. Palmer & D. Michelfelder (Eds.), *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter* (pp. 93-101). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1990). Heidegger and language. In P. Vandevelde & A. Iyer (Eds.), *Ethics, aesthetics and the historical dimension of language* (V. 2, pp. 163-176). Bloomsbury Academic.

Gadamer, H.-G. (1994). Hermeneutics tracking the trace. In *The Scope of Philosophical hermeneutics* (A. Amini, Trans., pp. 256-309). Tehran: Nashr-e Rouzegar-e naw. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (1994). *Heidegger's ways* (J. Stanly, Trans.). State University of New York Press.

Gadamer, H.-G. (1998). The beginning of philosophy. In *Gadamer and Early Greek philosophers* (H. Mehrnya, Trans., pp. 195-352). Qom: Entesharat-e Nasayeh. [In Persian]

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum Publishing Group, New York: Second and Revised Edition.

Gadamer, H.-G. (2010). Autobiographical reflections. (M. Amiri, Trans.). In *Ktabmah-e Falsafe, 4*, January, 7-26. [In Persian]

Grondin, J. (2020). *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik* (M. Hosaini Beheshti & M. Hosaini, Trans.). Tehran: Nashr-e Nay. [In Persian]

Güven, F. (2023). *Madness and death in philosophy* (A. Amini, Trans., 2nd Ed.). Tehran: Nashr-e Donyay-e eqtesad. [In Persian]

Heidegger, M. (1946),). Letter on humanism. In L. Cahoone (Ed.), *From modernism to postmodernism: An anthology* (2002, A.

Rashidiyan, Trans., 4th Ed., pp. 281-318). Tehran: Nashr-e Nay. [In Persian]

Heidegger, M. (1989). *What is philosophy?* (M. Madadi, Trans.). Stockholm: Nashr-e Arash. [In Persian]

Heidegger, M. (2001). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell.

Heidegger, M. (2002). *Poetry, language and thought* (A. Manouchehri, Trans.). Tehran: Nashr-e Mawla. [In Persian]

Heidegger, M. (2006a). *What is metaphysics?* (S. Jamadi, Trans., 3rd Ed.). Tehran: Nashr-e Qoqnoos. [In Persian]

Heidegger, M. (2006b). Der ursprung des kunstwerkes (Z. Shahabi, Trans., 3rd Ed.). Tehtran: Nashr-e Hermes. [In Persian]

Kant, I. (2021), *Critique of Pure Reason* (B. Nazari, Trans., 2nd Ed.), Tehran: Nashr-e Qoqnoos. [In Persian]

May, R. (2016). *Heidegger's hidden Sources: East Asian influences on his work* (H. Arab, Teans). Tehran: Nashr-e Zendegi-e Rouzaneh. [In Persian]

Nietzsche, F. (2008a). Götzen-Dämmerung (D. Ashouri, Trans., 5th Ed.). Tehran: Nashr-e Agah. [In Persian]

Nietzsche, F. (2008b). Jenzeit vin gut und böse (S. Firouzabadi, Trans.). Tehran: Nashr-e Jami. [In Persian]

Umberto, E. (2018). Interpretation and overinterpretation: World, history, texts (A. Jamshidpour, Trans.). Tehran: Nashr-e Shabkhiz. [In Persian]

Vattimo, G. (2022). *The end of modernity: nihilism and hermeneutics in postmodern culture* (A. Sāati & T. Mohammadi, Trans.). Abadan: Nashr-e Porsesh. [In Persian]

Zamani, S. M. (2020). Metaphysics and Aristotle definition of human being as “Man is a speaking animal” in Heidegger's thought. *Metaphysics*, *12*, 113-130. https://doi:10.22108/MPH.2020.1233310.1223 [In Persian]