

دیوید کوزنر هوی

حلقه

انتقادی

ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی



ترجمه مراد فرهادپور

به نام خدا |

- سرشناسه: هوی، دیوید کازنز Hoy, David Couzens
عنوان و نام پدیدآور: حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی / دیوید کوزنزهوی؛ ترجمه مراد فرهادپور.
- مشخصات نشر: تهران، هرمس، ۱۴۰۲.
- مشخصات ظاهری: ۲۹۰ ص.
- شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۶-۳۲۹-۱
- وضعیت فهرست نویسی: فیبا
- یادداشت: عنوان اصلی: The critical circle : literature, history, and philosophical hermeneutics, C1978.
- یادداشت: چاپ قبلی: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸.
- موضوع: گادامر، هانس - گتورگ، ۱۹۰۰ - ۲۰۰۲ م.
- شناسه افزوده: فرهادپور، مراد، ۱۳۳۷ -، مترجم
- رده‌بندی کنگره: BD۲۴۱
- رده‌بندی دیویی: ۱۲۱/۶۸
- شماره کتابشناسی ملی: ۹۱۶۳۴۹۷
- اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیبا

دیوید کوزنز هوی

حلقه

انتقادی

ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی



ترجمه مراد فرهادپور

این کتاب ترجمه‌ای است از:

*The critical circle:
literature, history, and philosophical
hermeneutics, C1978.*

حلقه انتقادی؛ ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی

دیوید کوژنزهوی

ترجمه مراد فرهادپور

طراح جلد: حبیب ایلون

چاپ اول: ۱۴۰۲

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

چاپ: رسام

همه حقوق محفوظ است.

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳

تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴



فهرست

۱.....	مقدمه مترجم بر چاپ تازه کتاب.....
۳.....	یادداشت مترجم.....
۷.....	رسالت هرمنوتیک.....
۸.....	از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام.....
۸.....	نخستین «جایگاه» تفسیر.....
۹.....	شلایر مآخر.....
۱۳.....	دیلتهای.....
۲۰.....	گذر از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی.....
۲۰.....	هایدگر.....
۲۹.....	گادامر.....
۳۵.....	پی‌نوشت‌ها و مآخذ.....
۳۹.....	پیشگفتار.....
۴۳.....	مقدمه.....
۵۷.....	فصل اول: درستی تفسیر و قصد مؤلف: نقدی بر هرمنوتیک.....
۵۹.....	۱- معنا و دلالت.....
۷۵.....	۲- قصد یا نیت مؤلف.....
۸۹.....	۳- معنا و آگاهی.....
۹۹.....	فصل دوم: ماهیت فهم: هرمنوتیک فلسفی.....
۱۰۱.....	۱- دو برداشت مخالف از هرمنوتیک.....
۱۰۸.....	۲- حدود عینیت.....

- ۳- فهم، تفسیر و کاربرد ۱۱۲
- ۴- فهم و حکمت عملی (فرونیسیس) ۱۱۶
- ۵- فهم و زبان ۱۲۵
- ۶- فراسوی نسبی‌گرایی؟ ۱۳۵

فصل سوم: متن و زمینه ۱۴۱

- ۱- بیگانه‌سازی نوشتار: شطرنج بی‌انتهای دریدا ۱۴۶
- ۲- درون‌ماندگاری و مصداق: قوس هرمنوتیکی ریکور ۱۵۷
- ۳- برداشت ۱۶۳
- ۴- تاریخ‌مندی تفسیر ۱۷۱

فصل چهارم: حقیقت و نقد ۱۷۹

- ۱- تاریخ‌مندی هنر ۱۸۲
- ۲- حقیقت هرمنوتیکی و حقیقت استعلایی: کارل اتو آپل ۱۸۸
- ۳- مناظره گادامر-هابرماس ۲۰۱
- ۴- خلاصه مطالب: هرمنوتیک به‌منزله نقد ۲۱۷

فصل پنجم: هرمس و کلایو ۲۲۱

- ۱- تاریخ ادبی: پارادوکس یا پارادایم؟ ۲۲۱
- ۲- فراسوی تاریخی‌گری؟ ۲۲۴
- ۳- «تاریخ یا ادبیات؟» گادامر در مقابل بارت ۲۳۴
- ۴- ماهیت مشترک متون تاریخی و ادبی ۲۴۱
- ۵- هرمنوتیک و نقد عملی: یاس، استایگر، ریفاتر، فیش ۲۴۶
- ۶- معمای تجدد: هارولد بلوم ۲۵۹
- ۷- تاریخ ادبی و حلقه تفسیری: یک شرح موجز ۲۶۹

یادداشت‌ها ۲۷۳

مقدمه ۲۷۳

فصل اول: درستی تفسیر و قصد مؤلف ۲۷۵

فصل دوم: ماهیت فهم ۲۷۷

فصل سوم: متن و زمینه ۲۷۹

فصل چهارم: حقیقت و نقد ۲۸۱

فصل پنجم: هرمس و کلایو ۲۸۴

مقدمه مترجم بر چاپ تازه کتاب

این کتاب در آغاز به عنوان جزیی از طرحی بزرگتر ترجمه شد که قرار بود به کل سنت تفکر هرمنوتیکی از شلایرماخر تا گادامر بپردازد. اما با بسته شدن بنگاه نشری که قرار بود مجری این طرح باشد، تحقق آن نیز نیمه کاره رها شد. پس از چند سال متن ترجمه از سر ناچاری به صورتی غیر حرفه‌ای و بدون هیچ قراردادی به ناشری دیگر واگذار شد. در نهایت خود کتاب به عنوان نوعی «لطف» به مترجم در کنار ترجمه مجموعه‌ای از داستان‌های کوتاه نویسندگان آمریکای لاتین به همین قلم - که در آن زمان کتابی محبوب و پرفروش بود - منتشر شد. چند سال بعد نیز همپای رواج اصطلاح «هرمنوتیک» در محافل فلسفی و کلامی، کتاب به چاپ دوم هم رسید. اکنون که پس از سال‌ها نایاب بودن، امکان چاپ و پخش درست و درخور آن فراهم شده است، لازم می‌دانم تشکر خود را از همه دست‌اندرکاران نشر هرمس ابراز کنم.

م. ف. بهار ۱۴۰۲

یادداشت مترجم

مضمون اصلی این کتاب بررسی ماهیت و وضعیت بحث و جدل‌های معاصر در باب فلسفه هرمنوتیکی است، هم از لحاظ مسئله تفسیر متون ادبی و هم از نظر مباحث کلی معرفت‌شناسی معاصر که سنت فلسفه تحلیلی آنگلو-آمریکایی را با آرای فیلسوفان اروپایی پیوند می‌دهد. دیوید هوی نشان می‌دهد که می‌توان میان تفکر انتقادی فرانسوی، آلمانی و آنگلو-آمریکایی، بدون محو تمایزات ذاتی آنها، رابطه‌ای بامعنا برقرار کرد. محور اصلی کار او شرح مواضع هانس گنورگ گادامر فیلسوف معاصر آلمانی و دفاع انتقادی از آنها در برابر مخالفان و منتقدان گادامر است. بدین منظور او آرای فلسفی کسانی چون هیرش، بتی، ریکور، هابرماس، آپل، دریدا و بارت را مورد نقد و بررسی قرار داده، و درباره مناظرات فلسفی مهمی که میان گادامر و برخی از آنها رخ داده است نظیر مناظره مشهور گادامر و هابرماس - مفصلاً به بحث می‌پردازد. به علاوه او بسیاری از مفاهیم و مباحث جدید در نظریه نقد ادبی را که از سوی کسانی چون یاکوبسون، ریفاتر، دومن، استانلی فیش و هارولد بلوم عنوان شده است، در متن فلسفه هرمنوتیکی گادامر مورد بحث قرار می‌دهد. شاید مهم‌ترین نقطه ضعف کتاب به‌ویژه برای خوانندگان ایرانی - عدم توجه به تحول تاریخی هرمنوتیک و چگونگی شکل‌گیری آن از درون سنت تفسیر کتاب مقدس و ادبیات کلاسیک عصر باستان است که در دوره رنسانس و اصلاح دینی اهمیتی بسیار داشت. ولی شاید نکته اساسی، شکل‌گیری هرمنوتیک به‌منزله یک سنت یا نگرش فلسفی مستقل و جدید است که نویسنده بدان اشاره‌ای

نمی‌کند. این تحول که در قرون ۱۸ و ۱۹ به دست شلایر ماخر و دیلتای صورت گرفت، زمینه اصلی هرمنوتیک فلسفی معاصر است و از این رو معرفی آن برای درک بسیاری از مفاهیم فلسفه گادامر ضروری است؛ و در واقع خود گادامر نیز از طریق بررسی همین روند تاریخی و پیگیری آن در آثار کانت و هگل است که مفاهیم خاص نگرش هرمنوتیکی خویش را شکل می‌بخشد. برای این منظور بهتر دیدم از مقاله پل ریکور، به نام «رسالت هرمنوتیک»، به عنوان مقدمه استفاده کنم. ریکور که خود یکی از مهم‌ترین صاحب‌نظران فلسفه هرمنوتیکی معاصر است، در این مقاله تحول هرمنوتیک در آثار شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر را به صورتی جامع و فشرده توضیح می‌دهد. این مقاله که توسط آقای یوسف اباذری و من ترجمه شده است، قبلاً در مجله فرهنگ (کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸) چاپ شده است.

به علت کثرت نقل قول‌ها، مؤلف برای مشخص کردن مراجع از دو روش استفاده کرده است. یادداشت‌ها، توضیحات اضافی و همه کتاب‌ها و مقالات مرجع و مشخصات کامل آنها توسط شماره‌های مسلسل و ویژه هر فصل، به صورت ^(۱) و ^(۲)... مشخص شده‌اند. این شماره‌ها داخل پرانتز گذاشته شده‌اند تا از پانویس‌های مترجم متمایز گردند. در مورد متونی که به دفعات بدان‌ها رجوع شده است مؤلف، پس از بار اول، از حروف اختصاری استفاده کرده است. برای مثال علامت (ح.ر. ۵۶) در داخل متن یا پس از یک نقل قول، چنین معنی می‌دهد: رجوع کنید به کتاب حقیقت و روش صفحه ۵۶. برای تسهیل کار و پرهیز از سردرگمی، فهرستی از اسامی نویسندگان و عناوین اصلی و اختصاری کتاب‌ها تهیه شده است که در ذیل می‌آید. تمامی پانویس‌های داخل متن که با شماره‌های مسلسل برای هر صفحه و به صورت ۱، ۲... مشخص شده‌اند، به مترجم تعلق دارند.

نام نویسنده	عنوان کتاب یا مقاله	حروف اختصاری
کارل آتو آپل	هرمنوتیک و دیالکتیک	ه.د
رولان بارت	نقد و حقیقت	ن.ح
رولان بارت	دربارهٔ راسین	د.ر
هارولد بلوم	اضطراب تأثیر	ا.ت
امیلیو بتی	هرمنوتیک به منزلهٔ روش عام علوم اجتماعی	ه.د. ر.ع
ولفهرت پاننبرگ	هرمنوتیک و تاریخ جهانی	ه.د.ت
ژاک دریدا	کلام و پدیده‌ها	ک.پ
ژاک دریدا	از گراماتولوژی	ا.گ
ژاک دریدا	نوشتار و تفاوت	ن.ت
میشل ریفاتر	«توصیف ساخت شعری»	«ت.س.ش»
پل ریکور	«متن چیست؟»	«م.چ»
استانلی فیش	«ادبیات در خواننده»	«ا.خ»
هانس - گئورگ گادامر	حقیقت و روش	ح.ر
هانس - گئورگ گادامر	رسالات کوتاه	ر.ک
هانس - گئورگ گادامر	«پاسخ»	«پ»
فریدریش نیچه	تأملات بی‌موقع	ت.ب
لودویگ ویتگنشتاین	تحقیقات فلسفی	ت.ف
و. ویمسات، م. بردزلی	شمایل لفظی	ش.ل
یورگن هابرماس	معرفت و علایق بشری	م.ع
یورگن هابرماس	منطق علوم اجتماعی	م.ع.ا
مارتین هایدگر	وجود و زمان	و.ز
ا.د. هیرش	درستی و اعتبار در تفسیر	د.ت

رسالت هرمنوتیک^۱

نوشته پل ریکور

من این تعریف را، عجبالتاً تعریف کارآمدی از هرمنوتیک تلقی می‌کنم: هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون. اصل هادی من فعلیت «گفتار» به عنوان «متن» است و تمامی سخنرانی دوم وقف پختن و پروردن مقولات متن خواهد شد. بنابراین راه آماده خواهد شد تا بکوشیم «مسئله» اصلی را که در سخنرانی اول ارائه شده است حل کنیم، یعنی گسستی که میان تبیین و فهم به وجود آمده است و به نظر من مخرب است. هرمنوتیکی که مبتنی بر معناشناسی است تمایل به از هم گسیختن این دو دیدگاه دارد، اما جست‌وجو برای سازگاری و مکمل هم پنداشتن این دو، از نقطه نظر معرفت‌شناختی مبین جهت‌یابی هرمنوتیک به راهنمایی مفهوم متن است.

بررسی تاریخی هرمنوتیک که من اینجا بدان دست یازیده‌ام به تدوین مسئله‌ای نزدیک می‌شود که در واقع همان مسئله‌ای است که تحقیقات مرا موجب شده است. بنابراین مقاله‌ای که در پی خواهد آمد بدین معنای بی‌طرف نیست که بر آن شده‌ایم آن را از هر پیش‌فرضی تهی سازیم، حتی خود هرمنوتیک نیز در مورد این

1. Paul Ricoeur. "The Task of Hermeneutics." In *Heidegger and Modern Philosophy*, Ed. Michael Murraay, Yale, 1178. PP. 141 – 160.

این مقاله متن سخنرانی اول از دو سخنرانی پل ریکور است که در ماه مه ۱۹۷۳ در سمینار الهیات دانشگاه پرینستون ایراد گردید.

ادعای بی‌طرفی که توهمی بیش نیست به ما هشدار می‌دهد.

من می‌پندارم که در تاریخ اخیر هرمنوتیک دو دغدغه‌خاطر وجود دارد. یکی این است که هدف هرمنوتیک به گونه‌ای فزاینده چنان گسترش یابد که تمامی هرمنوتیک‌های موضعی و خاص مشمول هرمنوتیک عام گردند. اما این حرکت از هرمنوتیک خاص به عام نمی‌تواند به سرانجام رسد مگر اینکه در عین حال دل‌مشغولی‌های دقیقاً معرفت‌شناختی هرمنوتیک منظورم تلاش هرمنوتیک برای علمی ساختن خود است. منقاد دل‌مشغولی‌های هستی‌شناختی آن شود، یعنی زمانی که «فهم» از اینکه وجه ساده‌ای از معرفت باشد باز ایستد تا به شیوه‌ای از «وجود» مبدل شود و خود را به موجودات و به وجود ربط دهد. بدین‌سان حرکت به‌سوی عامیت با حرکت به طرف رادیکال شدن همراه می‌گردد و هرمنوتیک نه‌فقط به هرمنوتیک عام بلکه به هرمنوتیک بنیادین بدل می‌شود.

از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام

نخستین «جایگاه» تفسیر

نخستین «عرصه‌ای» که هرمنوتیک وظیفه‌ارائه‌اش را به عهده می‌گیرد، یقیناً زبان و خاصه زبان مکتوب است. از آنجا که تلاش من در سخنرانی دوم می‌تواند چنان جلوه کند که هرمنوتیک را با تکیه به مفهوم متن مجدداً خاص کرده‌ام، شناختن جغرافیای این نخستین مکان بسیار مهم است، پس جای این پرسش باقی می‌ماند که مشخص کنیم چرا هرمنوتیک با پرسش‌هایی درباره‌ی زبان رابطه‌ای ویژه دارد. به نظر من چنین می‌رسد که ما می‌توانیم با مشخصه‌بارز زبان‌های طبیعی کار را آغاز کنیم، این کار مستلزم تفسیر در ابتدایی‌ترین و سطحی‌ترین حد است، یعنی تفسیر مکالمه. این مشخصه را می‌توان چندمعنایی نامید. به عبارت دیگر هنگامی که کلمات خارج از استفاده‌ی آنها در زمینه‌ای معین در نظر گرفته شوند معانی متعددی دارند. من در اینجا به دلایلی که رعایت ایجاز و توسل به گدواژگانی^(۱) را - که نمایانگر مشخصه‌ای منحصر به فرد است - موجه جلوه می‌دهد نخواهم پرداخت، آنچه برای بحث حاضر اهمیت دارد این است که چندمعنا بودن کلمات نیازمند

جفت خود است یعنی نقش گزینشی زمینه‌ها در تحدید ارزش رایج کلمات در پیامی مفروض، پیامی که گوینده‌ای خاص آن را به شنونده‌ای در موقعیتی ویژه خطاب می‌کند. حساسیت به زمینه، مکمل ضروری و جفت ناگزیر چندمعنا بودن است. اما استفاده از زمینه‌ها به نوبه خود پای فعل روشن ساختن را پیش می‌کشد که در مبادله مشخص پیام‌ها میان مخاطبین رخ می‌دهد و الگوش بازی زبانی پرسش و پاسخ است. این فعل روشن ساختن به درستی تفسیر نامیده شده است و منظور از آن مشخص ساختن این امر است که گوینده، کدام پیام نسبتاً تک‌معنا را براساس بنیان چندمعنای واژگان مشترک مستفاد کرده است. به دست دادن گفتار نسبتاً تک‌معنا با کلمات چندمعنا و مشخص کردن این اراده به تک‌معنایی در پذیرش پیام‌ها، اولین و ابتدایی‌ترین کار تفسیر است. در محدوده همین حلقه بسیار وسیع پیام‌های مبادله شده است که نوشتن قلمرویی محدود را اشغال می‌کند که دلتای - که بعداً با تفصیل بیش‌تری از آثار او صحبت خواهیم کرد - آن را «تجلیات زندگی که با نوشتن ساکن و جامد شده است» می‌نامد. روشن شدن این امر به دلایلی که بعداً در صحبت دوم آن را پیش خواهیم کشید نیازمند ارائه تفسیری خاص است. این دلایل به دقت جزئی از فعلیت یافتن گفتار به منزله متن است. اجازه دهید به تذکاری بسنده کنیم: در نوشتن شرایط تفسیر مستقیم از طریق بازی پرسش و پاسخ و بنابراین از طریق مکالمه، دیگر وجود ندارد. فنون و ویژه‌ای مؤرد نیاز است تا مجموعه نشانه‌های نوشتاری به سطح گفتار ارتقا یابد و همچنین پیام، از خلال رموز و قواعد افزوده شده که مناسب تحقیق گفتار به منزله متن است، روشن و قابل درک شود.

شلایر ماخر

حرکت واقعی از هرمنوتیک موضعی و خاص به عام با تلاش برای متمایز ساختن مسئله عام عمل تفسیر آغاز می‌شود، عملی که در موارد خاص و علی‌رغم تفاوت متون صورت می‌گیرد. وقوف به این معضله^(۲) اصلی و وحدت‌بخش، ثمره تلاش‌های شلایر ماخر بود. قبل از او آنچه وجود داشت عبارت بود از فقه اللغة

متون کلاسیک به ویژه متون کهن یونانی و لاتینی و تفسیر و کشف متون مقدس یعنی عهود قدیم و جدید. در هر یک از این دو قلمرو، عمل تفسیر برحسب تنوع فرق می‌کرد. بنابراین هرمنوتیک عام مستلزم آن است که ما بتوانیم کاربردهای ویژه را پشت سر بگذاریم و کارکرد مشترک دو شاخه اصلی هرمنوتیک را روشن سازیم. اما برای انجام چنین عملی کافی نیست که از ویژگی قواعد و دستورها که هنر فهم در میان آنها پراکنده است فراتر رویم. هرمنوتیک حاصل همین تلاش بود، یعنی ارتقا کشف و فقه اللغة^(۹) به مرتبت «صنعت» و «شگردی» که نباید به جمع‌آوری ساده اعمال ناپوسته محدود می‌شد.

تسلیم قواعد ویژه کشف و فقه اللغة به معضله کلی فهم، انقلابی به‌پا کرد مشابه انقلابی که فلسفه کانت در جایی دیگر، اساساً در مورد علوم طبیعی به‌پا کرده بود. در این معنا می‌توانیم بگوییم که نزدیک‌ترین افق فلسفی به هرمنوتیک، فلسفه کانتی است. همان‌طور که می‌دانیم روح کلی فلسفه انتقادی واژگون کردن رابطه نظریه معرفت و نظریه وجود است. ما باید قابلیت وصول به معرفت را قبل از طرح پرسش سرشت وجود اندازه‌گیری کنیم و کاملاً قابل فهم است که فقط در حال و هوای کانتی است که می‌توان به عوض مرتبط ساختن قواعد تفسیر با مسئله تنوع متون و موضوعات نهفته در آنها، این قواعد را با کاربردی اصلی مرتبط ساخت که تنوع و چندگونگی تفسیر را وحدت می‌بخشد. اگر شلایر مایر خود از انقلابی کوپرنیکی که در حیطه کشف فقه اللغة و شبیه انقلاب کانت در نظام فلسفه طبیعت بود، خبر نداشت، ديلتای در حال و هوای نوکانتی اواخر قرن نوزدهم به‌خوبی از آن مطلع بود. این امر مستلزم نکته‌ای بود که شلایر مایر هیچ‌تصوری از آن نداشت یعنی ادغام علوم کشفی و فقه اللغة در علوم تاریخی. فقط با توجه به این نکته است که هرمنوتیک می‌تواند به‌عنوان پاسخی کلی به شکافی بزرگ که در فلسفه کانت وجود داشت مطرح شود، شکافی که ارنست کاسیرر به‌خوبی آن را بازشناخته بود: در فلسفه انتقادی گسستی پرناسدنی میان فیزیک و اخلاق وجود دارد.

اما مسئله پر کردن گسست در فلسفه کانتی تنها پرسش ممکن نبود، پرسش دیگر ایجاد انقلابی عمیق در مفهوم کانتی ذهن بود. از آنجا که فلسفه کانتی خود

را به تحقیق در شرایط عام عینیت در علوم فیزیکی و اخلاقی محدود کرده بود، فقط می‌توانست به ذهنی غیرشخصی پرتو افکند، ذهنی که واضح شرایط امکان صدور احکام کلی بود. هرمنوتیک نمی‌توانست به فلسفه کانتی بیفزاید بدون اینکه از فلسفه رماتیک اساسی‌ترین نکته‌اش را اخذ نکند، یعنی اینکه روح خالق ناخودآگاه در نوابغ است. برنامه هرمنوتیکی شلایر ماخر نشان از هر دوسو داشت، هم از فلسفه رماتیک و هم از فلسفه انتقادی. فلسفه وی رماتیک بود چون در جریان خلق به رابطه‌ای زنده توسل می‌جست و انتقادی بود، زیرا در آرزوی وضع قواعدی برای فهم بود که کاربردی عام داشته باشد. شاید همه هرمنوتیک‌ها ابدالاباد با همین رابطه دوگانه با فلسفه رماتیک و فلسفه انتقادی مَهر خورده باشند. پیشنهاد مبارزه با سوء تفاهم طبق جمله مشهور «هرجا سوء تفاهمی هست هرمنوتیک نیز هست»، پیشنهادی انتقادی است و پیشنهاد «فهمیدن یک نویسنده همان‌طور که او خودش را می‌فهمید یا حتی فهمیدن او بهتر از خودش»، رماتیک است.

ما باید بدانیم که این امر، «مسئله» و همچنین طرح نخستینی بود که شلایر ماخر در یادداشت‌هایی که هرگز موفق نشد آنها را تکمیل کند برای آیندگان باقی گذاشت. شلایر ماخر، با مسئله رابطه میان دو نوع تفسیر کلنجار رفت: تفسیر «دستوری»^(۳) و تفسیر «فنی»^(۴). در آثار وی میان این دو تمایز مداومی وجود دارد که معنای آن در هر زمان فرق می‌کند. قبل از چاپ هرمنوتیک شلایر ماخر در سال ۱۹۵۹ که کیمرله آن را ویراستاری کرده بود، ما از یادداشت‌های سال ۱۸۰۴ به بعد خبری نداشتیم. به همین سبب است که همگان شلایر ماخر را به جهت دفاع از تفسیر روان‌شناختی ارج می‌نهادند، تفسیری که در آغاز عملاً ارزشی برابر با تفسیر دستوری داشت. تفسیر دستوری متوجه مشخصات گفتاری است که مشترک یک فرهنگ است. تفسیر روان‌شناختی به فردیت، نبوغ نهفته در پیام یک مؤلف التفات دارد. اکنون اگر این دو نوع تفسیر به یکسان معتبر باشند ما نمی‌توانیم هر دو را در عین حال به کار بندیم. همان‌طور که شلایر ماخر می‌گوید: توجه به زبان مشترک یعنی فراموش کردن نویسنده و فهمیدن یک فرد یعنی فراموش کردن زبان

او، زبانی که از جلوی چشمان ما می‌گریزد. ما یا عنصر مشترک را درک می‌کنیم یا عنصر ویژه را. نخستین نوع تفسیر «عینی» خوانده می‌شود زیرا با مشخصات زبانی متمایز نویسنده سروکار دارد. اما این نوع تفسیر «منفی» نیز خوانده می‌شود، چون صرفاً نمایانگر محدودیت فهم است و ارزش انتقادی آن فقط بر اشتباهات و خطاهای مربوط به معنای لغات استوار است. دومین نوع تفسیر بدون شک به سبب کیفیت ذاتی «صناعت» [ادبی]، فنی نامیده می‌شود. هدف واقعی هرمنوتیک با همین نوع دوم تفسیر حاصل می‌شود، زیرا مسئله صرف نظر از زبان، رسیدن به ذهنیت نویسنده است. زبان در اینجا به منزله ابزاری برای خدمت به فردیت به کار گرفته می‌شود. این نوع تفسیر همچنین «مثبت» خوانده می‌شود، زیرا به گونه عمل اندیشیدن که موجد گفتار است می‌رسد.

نه فقط یک نوع تفسیر نوع دیگر را طرد می‌کند، بلکه افراط و تفریط در هر کدام نشانگر آن است که دست یازیدن به هریک نیازمند استعداد متمایزی است. افراط در اولی به فضل‌فروشی و افراط در دومی به تیرگی و ابهام می‌انجامد. فقط در متون بعدی است که نوع دوم تفسیر بر اولی رجحان می‌یابد و خصلت کشف و شهودی تفسیر، خصلت روان‌شناختی آن را مؤکد می‌سازد. اما حتی در آنجا نیز تفسیر روان‌شناختی این واژه جایگزین تفسیر فنی شده است. هرگز به قرابت با نویسنده محدود نمی‌شود و مستلزم عناصر انتقادی در جریان مقایسه است. فردیت هر کس صرفاً می‌تواند از طریق مقایسه و کشف اختلاف‌ها درک شود، بنابراین نوع دوم هرمنوتیک نیز شامل عناصر فنی و گفتاری است. ما هرگز نمی‌توانیم به طور مستقیم فردی را بفهمیم، فهم فقط در سایه کشف تفاوت او با دیگران و با خود ما حاصل می‌آید. بنابراین دشواری در انتخاب میان دو نوع هرمنوتیک با افزودن یک جفت جدید «شهودی / قیاسی» به جفت قدیمی «دستوری / فنی» عمیق‌تر می‌شود. رسالات مشهور شلایر مآخر گواهی است به آشفتگی عمیق بنیانگذار هرمنوتیک جدید. من در سخنرانی دوم نشان خواهم داد که بر این آشفتگی می‌توان به دو شرط غلبه کرد: اگر ما رابطه یک اثر با ذهنیت نویسنده را روشن سازیم و اگر ما در تفسیر، تأکید بر تحقیقات عاطفی در مورد ذهنیات عمقی را رها سازیم و

در عوض به معنا و مرجع خود اثر اصرار ورزیم. ولی نخست باید تحقیق در مورد مسئله اصلی هرمنوتیک را پیش‌تر برانیم و به گسترش مهم و حیاتی آن به دست دیلتای پردازیم. وی مسئله کشفی و فقه‌اللغتی را تابع مسئله تاریخی ساخت. این گسترش که معنایش عامیت بیش‌تر بخشیدن به هرمنوتیک بود راه را آماده ساخت تا هستی‌شناسی جایگزین معرفت‌شناسی گردد و هرمنوتیک رادیکال‌تر شود.

دیلتهای

دیلتهای در نقطه عطف مهمی در تاریخ هرمنوتیک ظاهر شد، هنگامی که شعاع مسئله گسترش یافته بود اما خود مسئله هنوز به یاری مفاهیم جدل‌های معرفت‌شناختی که مشخصه کل دوران نوکانتی بود عرضه می‌شد.

ضرورت ادغام مسئله تفسیر موضعی و خاص در قلمرو بزرگ‌تر معرفت تاریخی، خود را زمانی به ذهن دیلتای تحمیل کرد که او دل‌نگران ارزیابی موفقیت فرهنگ آلمان در قرن نوزدهم و کشف تاریخ به عنوان علمی تراز اول بود. میان شلایر ماکر و دیلتای، مورخان آلمان قرن نوزدهم از قبیل رانکه و درویسن قرار داشتند. متنی که از آن پس می‌بایست تفسیر می‌شد خود واقعیت تاریخی و ارتباط‌های درونی آن بود. اما قبل از آنکه درباره چگونگی فهم متنی از تاریخ گذشته چند و چون کنیم باید به سؤالی مقدم‌تر پاسخ گوئیم. چگونه می‌توان استمرار تاریخی را درک کرد. قبل از انسجام متن آنچه مطرح است انسجام تاریخ است که بزرگ‌ترین سند آدمی و اساسی‌ترین تجلی زندگی محسوب می‌شود. دیلتای بیش از هر چیز مفسر همین پیوند میان هرمنوتیک و تاریخ است. آنچه ما امروز با لحنی تمسخرآمیز «تاریخی‌گری» می‌نامیم مبین واقعیتی فرهنگی است، یعنی تفسیر علاقه ما از آثار اصلی بشری به روابط درونی تاریخی که محمل آن آثار است. از چشم افتادن تاریخی‌گری صرفاً نتیجه معماهایی که خود مطرح کرد نبود، بلکه محصول تغییر فرهنگی دیگری بود که اخیراً به وقوع پیوست و ما را واداشت تا به نظام و نه به تغییر، به «هم‌زمانی» و نه «در زمانی» اهمیت دهیم. ما در باقیمانده سخنرانی نشان خواهیم داد که تا چه اندازه تمایلات ساخت‌گرایانه نقد ادبی معاصر در عین

حال مبین شکست تاریخی‌گری و واژگونی عمیق‌تر معضله آن است.

اگرچه دیلتای مسئله بزرگ فهم‌پذیری امر تاریخی در کل را آماده تأمل فلسفی ساخت اما او به سبب دومین واقعیت بزرگ فرهنگی متمایل بود تا کلید حل مسئله را در تدوین مجدد معرفت‌شناسی و نه در حیطه هستی‌شناسی جست‌وجو کند. دومین واقعیت بزرگ فرهنگی که هم‌اکنون بدان اشاره کردیم با رشد مکتب تحصلی به عنوان فلسفه مشخص می‌شود که باید به طور کلی آن را چنین تعریف کنیم: ذهن برای هر نوع فهمی باید الگوی نوعی توصیف تجربی را که در علوم طبیعی باب است، مرجع خود سازد. دوران دیلتای مصادف است با طرد کامل فلسفه هگلی و دفاع از دانش تجربی. بنابراین به نظر می‌رسید که تنها راه اعتبار بخشیدن به معرفت تاریخی باید دادن بُعد علمی به آن باشد، شبیه آنچه علوم طبیعی قبلاً کسب کرده بودند. پس در پاسخ به مکتب تحصلی بود که دیلتای وظیفه تمهید نوعی معرفت‌شناسی و روان‌شناسی محترم را برای علوم فرهنگی به عهده گرفت تا این علوم نیز از حرمتی مشابه علوم طبیعی برخوردار شوند.

دیلتهای بر مبنای این دو واقعیت فرهنگی پرسش بنیادی خود را مطرح کرد: چگونه معرفت تاریخی ممکن می‌گردد، یا به زبانی کلی‌تر چگونه علوم معنوی امکان دارند؟ این پرسش ما را به آستانه تقابل مهمی که در تمامی آثار دیلتای به چشم می‌خورد می‌کشانند. تقابل میان تبیین طبیعت و فهم تاریخ. این تقابل آستن نتایجی برای هرمنوتیک است، زیرا بدین‌سان هرمنوتیک از تبیین طبیعت گرا جدا شده و به حیطه شهود روان‌شناختی رانده می‌شود.

دیلتهای مشخصه بارز فهم را در روان‌شناسی جست‌وجو کرد. پیش‌فرض هر علم معنوی و منظور دیلتای از این عبارت هر نوع دانش انسانی بود که به نوعی با تاریخ ربط داشت. نوعی قابلیت نخستین برای جایگزین کردن آدمی در زندگی روانی دیگران است. در دانش طبیعی آدمی عملاً تنها به پدیده‌های خاصی دسترسی پیدا می‌کند که شیئیت بنیادی آنها از دست او می‌گریزد. اما برعکس در نظام انسانی آدمی هر اندازه هم که با دیگری بیگانه باشد، باز هم انسان دیگر را می‌شناسد، زیرا او همچون شیء فیزیکی ناشناختنی با ما غریبه نیست. بنابراین

تفاوت مراتب شینی طبیعی و روح مستلزم تفاوت مراتب میان تبیین و فهم است. آدمی به طور ریشه‌ای با انسان دیگر بیگانه نیست، زیرا او نشانه‌هایی از وجود خود را آشکار می‌سازد. فهمیدن این نشانه‌ها به معنای فهمیدن انسان است. مکتب تحصیلی این تفاوت اصولی میان دنیای فیزیکی و روانی را کاملاً فراموش می‌کند. می‌توان اعتراض کرد که روح و دنیای روحانی ضرورتاً [وابسته به] فرد نیست، مگر هگل به قلمرو روح، «روح عینی»، روح نهادها و فرهنگ‌ها شهادت نداد، روحی که به هیچ عنوان نمی‌شود آن را به پدیده‌ای روانی فروکاست. اما ديلتای به نسلی از نوکانتی‌ها تعلق داشت که برایشان مهم‌ترین امر در هر علم انسانی فرد بود. فرد اگرچه در متن روابط اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد اما دست آخر اساساً فرد باقی می‌ماند. به همین سبب است که علوم روحانی و معنوی به عنوان علم پایه نیازمند روان‌شناسی هستند، یعنی علم مربوط به فردی که در جامعه و تاریخ فعالیت می‌کند. روابط دوجانبه، نظام‌های فرهنگی، فلسفه، دین و هنر همه بر این مبنا استوار می‌شوند، به زبان دقیق‌تر و بنیانی‌تر آدمی در جریان فعالیت، اراده مختار، بداعت و کنش است که در پی فهم خود برمی‌آید. ما در اینجا با اراده مصممی روبه‌رو هستیم که می‌خواهد از هگل روی برگرداند، مفهوم هگلی روح مردمی^(۵) را رها سازد و دوباره در کنار کانت بایستد، منتها همان‌طور که قبلاً گفتیم در جایی بایستد که کانت قبلاً متوقف شده بود.

کلید این انتقاد از معرفت تاریخی که هنوز به نحوی پایبند اندیشه کانتی بود در پدیده بنیادی «پیوند داخلی» یا «پیوند درونی» دیده می‌شود. با این پیوند زندگی فردی دیگر اجازه می‌یابد که در تجلیاتش آشکار شده و باز شناخته شود. از آنجا که زندگی اشکالی به خود می‌گیرد و خود را در پیکره‌هایی ثابت عینیت می‌بخشد، معرفت از دیگران امکان‌پذیر می‌گردد. ارزیابی عواطف، قواعد اراده و جز آن در ساختار نو بنیاد ذخیره شده، در معرض تفسیر و رمزگشایی دیگران قرار می‌گیرند. نظام‌های سازمان‌یافته‌ای که فرهنگ به شکل ادبیات به وجود می‌آورد، قشری ثانوی تشکیل می‌دهد که بر مبنای پدیده‌های اولیه ساختار هدفمند ثمرات زندگی بنا می‌شود. ما آگاهیم که چگونه ماکس وبر سعی کرد با توسل به مفهوم «انواع

آرمانی» خود این مسئله را حل کند. هر دو مرد با یک مسئله کلنجر می‌رفتند: چگونه می‌توان تجارب لغزان زندگی را به مفهوم درآورد؟ تجاربی که مخالف نظم و استمرار طبیعی هستند یا حداقل چنین به نظر می‌رسند. پاسخ ديلتای به این پرسش چنین بود: زندگی معنوی خود را در کل‌های ساختمندی متجسد می‌کند که آدمیان دیگر قادرند آنها را بفهمند. ديلتای از سال ۱۹۰۰ به بعد برای دادن انسجام به مفهوم «درون‌پیوستگی» به ادموند هوسرل متکی شد. هوسرل در همین زمان در پی اثبات آن بود که مشخصه زندگی روانی «التفات یا قصدیت»^(۶) است، یعنی خصوصیت قصد کردن معنایی که قابل شناسایی است. به خود زندگی روانی راهی وجود ندارد اما آدم می‌تواند به آنچه این روان قصد کرده است، یعنی به وابسته عینی و همسانی که زندگی روانی در آن خود را تعالی می‌بخشد، دست یابد و درکش کند. مفهوم التفات یا قصدیت و خصلت قابل شناسایی موضوع قصدی به ديلتای اجازه داد تا مفهوم ساخت‌های روانی را با استفاده از مفهوم هوسرلی معنا تقویت کند.

در این صورت چه بر سر آن مشکل هرمنوتیکی می‌آید که از شلایر ماکر به ارث برده‌ایم؟ گذر از فهم که اساساً به قابلیت جایگزینی فرد در فردی دیگر تعبیر شد و رسیدن به تفسیر که به مفهوم دقیق عبارت است از فهم تجلیات زندگی که نوشتار ساکن و جامدشان کرده است، دو نوع مسئله پیش می‌آورد. از سویی هرمنوتیک با اضافه کردن مرحله‌ای تکمیلی، روان‌شناسی همدلانه^(۷) را کامل کرد و از سوی دیگر روان‌شناسی همدلانه رنگی روان‌شناختی به هرمنوتیک زد. این امر توضیح می‌دهد که چرا ديلتای رویه روان‌شناختی فلسفه شلایر ماکر را در هرمنوتیک خود نگه داشت: یعنی رویه کسب فهم از طریق انتقال به ذهنیت روانی شخصی دیگر. پاسخ این است: چون در آن مسئله خود را باز یافت. اگر از جهت اول نگاه کنیم هرمنوتیک امری ویژه به نظر می‌رسد، هرمنوتیک قصد دارد تا درون‌پیوستگی و یا کل ساختمند را با توسل به مقوله نشانه‌ها بازتولید کند. نشانه‌هایی که با نوشتن و یا هر نوع علامت‌گذاری دیگری که معادل نوشتن است ساکن و جامد شده است. و این زمانی است که درک زندگی روانی دیگران در تجلیات بلاواسطه‌شان میسر نیست و ما باید آن را با تفسیر نشانه‌های عینیت‌یافته بازتولید و یا بازسازی کنیم.

به سبب گنجانیده شدن تجلیات زندگی در موضوعات عینی قواعد خاصی برای این بازسازی مورد نیاز است. در مورد شلایر ماخر، فقه اللغة یعنی روشن ساختن و کشف شدن، قدمی علمی در جهت رسیدن به فهم بود. برای هر دو متفکر رسالت اساسی هرموتیک عبارت بود از «بنیاد نهادن نظری اعتبار عام تفسیر یعنی بنیاد تماسی یقین‌ها در تاریخ برای جلوگیری از رخنه مداوم تلون رمانتیک و ذهنیت شکاک». بنابراین هرموتیک به سبب ساخت‌های ضروری متن، لایه عینیت یافته فهم است. اما مشکل اساسی آن نظریه هرموتیکی که بر بنیاد روان‌شناسی استوار شده است، این است که در نهایت، روان‌شناسی باید آن را توجیه کند و بدین‌سان استقلال متن - که موضوع اصلی بحث‌های ما در آینده خواهد بود - به پدیده‌ای حاشیه‌ای و سطحی مبدل خواهد شد. به همین دلیل بود که پرسش عینیت برای دیلتای امری ناگزیر و در عین حال حل‌ناپذیر باقی ماند. این پرسش بدین سبب به امری ناگزیر مبدل شد که وی می‌خواست با ساختن و پرداختن مفهومی کاملاً علمی از فهم به رویارویی مکتب تحصلی برود. به همین سبب بود که دیلتای هرگز از پروردن و تکمیل کردن مفهوم «بازتولید یا بازسازی» خود باز نایستاد و مدام آن را آماده پاسخ گفتن به نیازهای عینیت بخشیدن می‌کرد. اما تسلیم مسئله هرموتیک به مسئله روان‌شناختی فهم دیگران، آن را محکوم ساخت تا سرچشمه‌های هر نوع عینیت بخشیدن را در ورای قلمرو تفسیر جست‌وجو کند. برای دیلتای عینیت بخشیدن از همان آغاز یعنی از زمان تفسیر خود آدمی شروع می‌شود. آنچه من برای خود هستم، فقط می‌تواند با عینیت یافتن زندگی‌ام درک شود. معرفت نفس از آغاز تفسیری است که از سایر تفاسیر ساده‌تر نیست و شاید حتی دشوارتر است، زیرا من فقط با نشانه‌هایی که از زندگی خود بروز می‌دهم و دیگران آن را به خود من باز می‌گردانند، خودم را می‌فهمم. هر نوع معرفت به نفس به میانجی نشانه‌ها و آثار حاصل می‌شود. این بود پاسخ دیلتای به «فلسفه حیات»^(۸) که فلسفه نافذ زمان او بود. او با اعتقاد فلسفه حیات مبنی بر اینکه زندگی اساساً حرکتی پویاست موافق بود، اما برخلاف فلسفه حیات معتقد بود که این حرکت پویا نمی‌تواند خود را بشناسد، بلکه فقط می‌تواند با سیری در نشانه‌ها و آثار خود را تفسیر کند.

بنابراین در اندیشه ديلتای به ترکیبی از مفاهيم پويایی و ساخت برمی خوریم. زندگی حرکتی پوياست که خود را ساخت می دهد. بدین گونه بود که ديلتای پير تلاش کرد تا مفهوم هرمنوتیک را عامیت بخشد و آن را هرچه بیش تر با غایت‌مندی زندگی سازگار کند. معانی، مکتب عرضه کننده ارزش ها هستند و غایات دور به طور مداوم پويایی زندگی را مطابق سه بُعد زمانی گذشته و حال و آینده ساخت می دهند. آدمی فقط از طریق فهم که همواره نوعی تفسیر است یاد می گیرد خود را بشناسد، تنها تفاوت مهم میان تفسیر روان‌شناختی و تفسیر کشفی در این واقعیت نهفته است که عینیت یافته‌های زندگی متمایلند در دستاوردهای ثابتی رسوب کرده، انباشته شوند، دستاوردهایی که تمامی صور روح عینی هگل را کسب می کنند. اگر آدمی می تواند جهان‌های از میان رفته را بفهمد به این سبب است که هر جامعه‌ای با خلق جهان‌های اجتماعی و فرهنگی که به میانجی آنها خود را می فهمد، ابزارهای خاص خود را برای فهم ساخته است. بدین سان تاریخ جهانی به قلمرو هرمنوتیکی مبدل می شود. فهمیدن خویش به معنی دست یازیدن به سفری بزرگ است یعنی گذر از خاطراتی مهم که تمامی آنچه را که برای گروه‌های انسانی مهم است در خود حفظ کرده است. هرمنوتیک عبارت است از اختلاط فرد با معرفت تاریخ جهانی و عامیت بخشیدن به فرد.

آثار ديلتای بیش تر از آثار شلاير ماخر مسئله اصلی هرمنوتیک را آشکار می سازد، یعنی هرمنوتیکی که فهم متن را تابع قانون فهم شخصی دیگر می کند که خود را در آن متن بیان کرده است. اگر این برداشت اساساً در حیطه روان‌شناختی محدود باقی ماند به این سبب است که این برداشت تفسیر نهایی را آنچه متن می گوید نمی داند بلکه از نظرش تفسیر نهایی متوجه کسی است که خود را در متن بیان می کند. در عین حال نگاه هرمنوتیک مستمراً از توجه به متن و معنا و مصداق آن رویگردان شد و به جانب زندگی که در آنجا بیان شده است، منعطف گردید. هانس-گئورگ گادامر به خوبی این تعارض پنهان را که در آثار ديلتای وجود دارد بیان کرده است.^(۹) این تعارض در نهایت میان نوعی فلسفه حیات و عقل‌گریزی بنیادی آن و نوع فلسفه معناست که داعیه‌هایی همانند فلسفه هگل درباره روح

عینی دارد. ديلتای این دشواری را به حکمی بدل کرد: «زندگی این قدرت را دارد که در هیئت معانی از خود فراتر رود»، یا همان طور که گادامر می گوید: «زندگی خود را کشف و تفسیر می کند و دارای ساخت هرمنوتیکی است». اما هرمنوتیک زندگی، نوعی تاریخ است و این فهم ناشدنی است. پیش فرض گذر از فهم روان شناختی به فهم تاریخی این است که درون پیوستگی آثار زندگی دیگر [به صورتی ذهنی] درک نمی شود و کسی آن را مستقیماً تجربه نمی کند و این همان عینیت آن است. به همین سبب است که ما برای اندیشیدن درباره عینیت یافته های زندگی و تلقی آنها به عنوان داده می توانیم پرسیم، آیا ضروری نیست که کل ایده آلیسم نظری را مبنای زندگی دانسته، در نهایت زندگی را «روح» به شمار آوریم؟ اگر نه، چگونه باید بفهمیم که زندگی در هنر، دین و فلسفه خود را با کامل ترین وجه یا عینیت بخشیدن به خود بیان می کند. آیا این امر بدین سبب نیست که روح در اینجا خود را بیش تر از هر جای دیگر ایمن می پندارد؟ و آیا این مسئله بدین معنا نیست که تصدیق کنیم هرمنوتیک فقط به سبب وام هایی که از مفاهیم هگلی گرفته است به عنوان فلسفه ای معقول میسر است. فقط در این صورت امکان دارد درباره زندگی حرفی را زد که هگل در مورد روح گفت: «در اینجا زندگی، زندگی را درک می کند».

به هر تقدیر باید به این حقیقت معترف شد که ديلتای کاملاً به کُنه مسئله دست یافت، یعنی: زندگی به میانجی معنایی که به ورای سیلان تاریخی می روند زندگی را درک می کند. ديلتای به درک حالتی از فراتر رفتن از تنهایی نایل آمد، آن هم بدون تعالی مطلق و معرفت مطلق از تفسیر. وی بدین شیوه جهتی را نشان داد که در آن تاریخی گری بدون توسل به نوعی مطابقت پیروزمند با نوع معرفت مطلق می تواند بر خود غلبه کند. اما برای ادامه کار وی باید از هر نوع پیوند هرمنوتیک با مفهوم صرفاً روان شناختی انتقال به زندگی معنوی بیگانه سرباز زد، و همچنین باید گره های متن را گشود اما نه با عقب گرد به سوی مؤلف آن متن، بلکه با پیش رفتن به سوی معنای درونی و دنیایی که متن کشفش می کند و درهایش را می گشاید.

گذر از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی

پس از ديلتای گام اساسی، بهبود و پیشرفت معرفت‌شناسی علوم معنوی نبود، بلکه مسئله اصلی شک کردن در فرض بنیادین آن بود، یعنی این فرض که علوم معنوی می‌توانند به وسیله یک روش‌شناسی مناسب، با علوم طبیعی به رقابت پردازند. این پیش‌فرض که بر تمامی آثار ديلتای مسلط است، حاکی از آن است که هرمنوتیک نوعی «نظریه شناخت» است و بحث و مناظره درباره مفاهیم و توضیح و فهم می‌تواند در چارچوب مسئله مورد علاقه نوکاتی‌ها، یعنی «بحث روش»^(۱۰)، ادامه یابد. آنچه توسط هایدگر و سپس گادامر مورد سؤال قرار گرفت نیز اساساً همین پیش‌فرض بود که براساس آن هرمنوتیک، همان معرفت‌شناسی پنداشته می‌شد. کار این دو فیلسوف را نمی‌توان تداوم ساده طرح ديلتای دانست، بلکه باید بدان بیش‌تر به صورت تلاشی برای کاوش در بنیان‌های معرفت‌شناسی و آشکار کردن شرایط هستی‌شناسانه آن، نگرست. اگر بتوانیم حرکت نخست، یعنی حرکت از هرمنوتیک خاص یا موضعی به هرمنوتیک عام را تحت پوشش نوعی انقلاب کوپرنیکی بدانیم، آنگاه باید حرکت دوم را که اینک بدان می‌پردازیم، یک واژگونی یا انقلاب کوپرنیکی ثانی بنامیم که پرسش‌های مربوط به موضوع روش را مجدداً در متن هستی‌شناسی بنیادی قرار می‌دهد. بنابراین نباید از هایدگر یا گادامر انتظار کامل کردن معضله روش‌شناسی را داشته باشیم، مسئله‌ای که از درون تفسیر و تأویل متون مقدس یا دنیوی توسط فقه‌اللغة، روان‌شناسی، نظریه تاریخ با نظریه فرهنگ برخاسته است. در اینجا برعکس با پرسش جدیدی مواجه هستیم: به جای طرح سؤال «چگونه می‌شناسیم؟» پرسش اصلی این است: «وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه فهم وجود دارد، چیست؟»

هایدگر

در فلسفه هایدگر پرسش تشریح یا تفسیر تطابق بسیار کمی با پرسش تفسیر یا کشف معنای متون دارد، تا آن حد که از همان مقدمه کتاب وجود و زمان، مسئله نخست با «پرسش فراموش شده وجود» گره می‌خورد. هدف پرس وجوی ما