

Hermeneutics and Praxis: Situatedness, Subject Transformation and Situation in Gadamer's Hermeneutics

AmirReza MohammadSadegh ¹ , Ahmad Rajabi ² 

¹ Corresponding Author: MA in Philosophy, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: am.mohammadsadegh@ut.ac.ir

² Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 21 February 2026

Accepted: 28 July 2026

Published Online: 23 September 2026

Keywords:

praxis, understanding, situatedness, hermeneutic experience, dialogue

ABSTRACT

Gadamer, in *Truth and Method*, considers practical wisdom as a model for the application of understanding, which leads to the transformation of the hermeneutic subject. From the 1970s onward, in articles such as "Hermeneutics as Practical Philosophy" and the book *In Praise of Theory*, he regards hermeneutics as a form of practical philosophy whose domain is ethics, viewing praxis as the mode of action. Our central inquiry is as follows: Does praxis induce a transformation in the subject's view, perspective, and horizon merely in a theoretical sense? Or does it transform the situation and the objects of the subject's understanding in a practical sense? Or perhaps both? The crux of the debate lies in determining what, precisely, action transforms.. Vattimo sees the future of hermeneutics in its transformation into practical philosophy, whereas Davey limits it to the transformation of the subject. After and in light of the aforementioned interpretive dispute, we will turn to Gadamer in a manner that this issue itself has not been explicitly addressed by him. This article now enters the dispute by providing a detailed and hermeneutically reflective examination of the topic in Gadamer's thought. The article seeks a fresh path in Gadamer's philosophy, taking this interpretive dispute into account. This article, emphasizing situatedness, phronesis, and praxis, elucidates the dialectical movement between subject and situation through action. The conclusion is that action not only unifies subject and situation but also links the future of hermeneutics to practical philosophy and the future of practical philosophy to hermeneutics.

Cite this article: MohammadSadegh, A., Rajabi, A. (2026). Hermeneutics and Praxis: Situatedness, Subject Transformation and Situation in Gadamer's Hermeneutics. *Shenakht*, 19(3), 189-212.
<http://doi.org/10.48308/kj.2026.243657.1414>

Extended Abstract

The article begins its core analysis by entering the interpretive dispute between Vattimo and Davey regarding the transformative power of praxis in Gadamer's hermeneutics. Vattimo envisions the future of hermeneutics as its evolution into practical philosophy, where concrete individual action in regional worlds—such as law, politics, science, or art—externally realizes understanding and changes those domains. For him, every person is a hermeneutic subject capable of transforming their sphere through praxis, which concretizes and externalizes what was previously mere interpretation. He draws on Gadamer's concepts of dialogue and the experience of suffering to argue that the subject transforms the world itself, as suffering originates from the regional situation and demands its alteration, while authentic dialogue challenges the topic to reveal truth and modify the situation. In contrast, Davey sharply critiques this view, arguing that accepting Vattimo's position would make hermeneutics impossible. Hermeneutics advances through negation, failure, and experiences of breakdown rather than successful world-alteration. Praxis, therefore, does not change the world but, through inevitable failure in attempting to do so, transforms the subject. Dialogue only alters the subject's perspective. Davey's critique rests on three axes: the negative operation of praxis, the insoluble problem of rational application if hermeneutics becomes explicitly a philosophy of action, and the risk of reducing it to one philosophy among others. He sees Vattimo's idea as implying a broader Gramscian political transformation of historical space, though Vattimo focuses more on domain-specific changes. The section concludes that while Gadamer's descriptions of dialogue and suffering initially support primary transformation of the subject, deeper examination points toward changes in the objects of understanding as well, setting the stage for further exploration.

This leads directly to tracing the path of the question through Gadamer's own texts, focusing on dialogue and the experience of suffering as fundamental modes of understanding. Dialogue is the primary process of thinking—inner conversation with oneself and exchange with others about a shared topic in a concrete situation. It becomes possible through acknowledgment of limits, openness to otherness and difference, which drive movement in understanding. Genuine dialogue requires mutual recognition, reciprocal engagement, goodwill, and belonging to both the other and the common topic. It surpasses the self by confronting something new in the other's horizon, leading to fusion of horizons oriented toward the shared matter rather than imposition of one's view. The structure is question-and-answer, maintaining openness between the said and unsaid through dialectical negation that produces renewed meaning. A shared topic disclosed differently in various horizons compels participation, with the situation itself emerging as the true object of understanding. Hermeneutic experience, especially the intense negative form of suffering, goes further. Authentic

experience arises from failure when prior understanding misaligns with reality in concrete application of the universal to the particular. This dialectical process transforms both the subject and its object: the object becomes genuinely alien, changing its nature and mode of disclosure, while the subject gains insight through reflection. Suffering reveals the distance between the failed self and the comprehending self, bringing self-knowledge, awareness of finitude, and human limits. Thus, what transforms is the hermeneutic subject along with its objects of understanding through mutual influence, though the precise mechanism connecting them requires further examination in situatedness.

Building upon this, the analysis reverses the path of *Truth and Method* to clarify interconnections by moving from experience back to tradition, history of effects, and historicity as the foundation of situated experience. The hermeneutic subject is fundamentally situated; its constitution depends on situation rather than the reverse. Historicity is the temporal dimension of situatedness—an endless chain of effects and prejudices originating from tradition. Prejudices guide judgment and are themselves objects of understanding, arising from the tradition in which one lives and is formed. Tradition and history of effects are two sides of the same reality: tradition looks to the past and supplies enabling prejudices, while history of effects remains open to the future. We always stand within traditions that shape our living, with life preceding consciousness. Awareness of the history of effects is ontological, involving mutual influence between consciousness and history—consciousness is conditioned by historical circumstances yet discloses history as its object. Historical consciousness involves awareness of one's hermeneutic situation and is itself a product of history rooted in tradition. Understanding requires continually retrieving the historical horizon through reflection, which changes the subject's view of its own situation. Tradition demands both preservation and transformation through reason, which elevates it across changes. History depends on novelty and an horizon of expectation; the dialectic between space of experience (tied to tradition) and horizon of expectation (tied to historicity) makes situatedness dynamic and elevating. Hermeneutic experience ultimately reveals situatedness as the indestructible mutual belonging of subject and situation (or object of understanding). It carries spatial connotations of being-in-between—connecting and separating through attachment and distance—with dynamic limits and openness that enable unending understanding. Situatedness thus makes and realizes understanding; transformation of the subject necessarily involves transformation of its objects because both reside within and are mediated by the situation.

Finally, having established transformation through dialogue, suffering, and situatedness, the inquiry examines how subject transformation leads to situational

change via praxis as the mediating element. Praxis is both the object of action and dependent upon it, providing the original synthetic unity of situatedness between subject and situation. Drawing on Aristotelian distinctions, Gadamer differentiates praxis (ethics) from techne and poiesis: praxis is not learnable/forgettable, has its end within itself, and yields self-knowledge through hermeneutic reflection; it encompasses all of living rather than a specific domain. Action is the fundamental characteristic of living beings, situated between activity and situatedness, realized through free choice illuminated by reflection. Phronesis is the ability to deliberate carefully about the common good with others and what is beneficial, leading to rational selection oriented toward the other. It is a form of ethical understanding that judges with habit directed toward benevolence, presupposing prior understanding of subject and situation. Desire, rooted in ethos (character or personality), guides choice—only rational desire united with virtue reliably leads to the good and transforms situations. Ethos dynamically manifests situatedness through habits and relations to self, others, and things. Phronesis, interdependent with ethos, acts as responsible rationality that actualizes, defends, critiques, and transforms it while opening and remaking the situation. It binds ethos and situation by seeking and realizing hidden goods, including the other through benevolence. Action realizes choices within the situation; receptive situations confirm them, while unreceptive ones negate the choice, transform the subject through failure, and remake the situation in light of new understanding. In this way, praxis functions as a dialectical bridge—neither simply connecting pre-existing shores nor remaining static—but a living river that shapes and changes both subject and situation. Action precedes mediation, births understanding, and creates the original unity of situatedness, enabling hermeneutic living where being and becoming remain interwoven.

هرمنوتیک و پراکسیس: موقعیت‌مندی، تحول سوژه و موقعیت در هرمنوتیک گادامر

امیررضا محمدصادق^۱، احمد رجبی^۲

^۱ نویسنده مسئول: کارشناسی ارشد، گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ایمیل: amirrezams1992@gmail.com

^۲ استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ایمیل: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

کلیدواژه‌ها:

پراکسیس، فهم، موقعیت‌مندی، تجربه
هرمنوتیکی، گفت‌وگو

گادامر در حقیقت و روش حکمت عملی را نمونه‌ای برای کاربست فهم می‌داند که به تحول سوژه هرمنوتیکی می‌انجامد. از دهه ۱۹۷۰، در مقالاتی چون «هرمنوتیک به مثابه فلسفه عملی» و کتاب در ستایش نظریه، هرمنوتیک را شکلی از حکمت عملی تلقی می‌کند که متعلقش اخلاق است و پراکسیس را نحوه عمل می‌بیند. پرسش اصلی ما این است که پراکسیس نگاه، نظر و افق سوژه را صرفاً به صورت نظری دچار تغییر یا تحول می‌کند؟ یا موقعیت و متعلق فهم سوژه را به صورت عملی؟ یا شاید هر دو؟ بحث بر سر این است که عمل چه چیزی را متحول می‌کند؟ و آتی‌مو آینده هرمنوتیک را تحول به فلسفه عملی می‌داند، اما دیوی آن را محدود به تحول سوژه می‌بیند. ما بعد از و باتوجه به نزاع تفسیری مذکور به گادامر خواهیم پرداخت به طوری که خود این موضوع به صراحت نزد گادامر باز نشده است. حال این مقاله با تفصیل و بازاندیشی تفسیری این موضوع نزد گادامر وارد این نزاع می‌شود. این مقاله در پی مسیری تازه در اندیشه گادامر باتوجه به این نزاع تفسیری است. این نوشتار با تأکید بر موقعیت‌مندی، فرونسیس و پراکسیس، حرکت دیالکتیکی میان سوژه و موقعیت را از طریق عمل تبیین می‌کند. نتیجه آنکه عمل نه تنها وحدت‌بخش سوژه و موقعیت است، بلکه آینده هرمنوتیک را به فلسفه عملی و آینده فلسفه عملی را به هرمنوتیک پیوند می‌زند.

استناد: محمدصادق، امیررضا، رجبی، احمد. (۱۴۰۵). هرمنوتیک و پراکسیس: موقعیت‌مندی، تحول سوژه و موقعیت در هرمنوتیک گادامر. شناخت، ۱۹(۳)، ۱۸۹-۲۱۲

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2026.243657.1414>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

موضوع این نوشتار نسبت میان هرمنوتیک^۱ و پراکسیس^۲ (عمل اخلاقی-سیاسی) در هرمنوتیک فلسفی گادامر است. هرمنوتیک با فهم^۳ و تفسیر^۴ سروکار دارد و پراکسیس با اخلاق^۵. حال، چه ربطی میان این دو می‌توان برقرار کرد؟ گادامر، در کتاب حقیقت و روش، فلسفه عملی^۶ را مدل یا نمونه‌ای برای کاربست^۷ فهم می‌داند تا، از این طریق، حرکت و تحقق فهم را توضیح دهد. در این کتاب بیشتر بر سوژه هرمنوتیکی و تحول آن تأکید شده است تا متعلق فهم. اما در دهه ۱۹۷۰، در مقالاتی مانند «هرمنوتیک به مثابه فلسفه عملی^۸» و «هرمنوتیک به مثابه وظیفه‌ای نظری و عملی^۹» و همچنین در کتاب در ستایش نظریه^{۱۰}، هرمنوتیک را به مثابه فلسفه عملی تلقی کرده است (Gadamer, 2007, p. 245). منظور او از فلسفه عملی «محدود و منحصر در میدان و حوزه‌ای خاص نیست» بلکه طریقی است که «عمل شخص زنده آن را تعیین می‌کند» (Gadamer, 2007, p. 263). عمل شخص زنده نه فقط زیست خود بلکه زیست جهان^{۱۱}ش را نیز تعیین می‌کند. هردو در موقعیت فهم می‌شوند. موقعیت نسبت متضایفی با فهمنده دارد، به این طریق که تغییر و تحول در رهیافت، نگاه و افق فهمنده، همراه با تغییر و تحول در موقعیت است. فلسفه عملی ارتباط نحوه زیست یا همان اخلاق را با زیست جهان مورد بررسی قرار می‌دهد. در این دوره، تأکید بر متعلق فهم، یعنی اخلاق و عمل، بیشتر می‌شود و پراکسیس نحوه تحقق فهمی دانسته می‌شود که موضوع را متحول می‌کند. این گذار پرسش بنیادینی را مطرح می‌کند: پراکسیس چگونه فهم سوژه هرمنوتیکی، یا متعلق فهم یا هردو را دگرگون می‌سازد؟

گادامر از دو نحو یا شیوه فهم - گفت‌وگو^{۱۲} و تجربه (آموختن) رنج^{۱۳} - نتیجه می‌گیرد که فهم صرفاً تفسیر نیست بلکه دگرگون‌کننده موقعیت نیز هست. این دگرگونی نه صرفاً درونی (سوژه) بلکه بیرونی (جهان) نیز رخ می‌دهد، ادعایی که جیانی و آتیمو^{۱۴} آن را به «تحول^{۱۵} هرمنوتیک به فلسفه عملی» تعبیر می‌کند. به عبارتی، و آتیمو تحول را در جهان بیرونی به مثابه جهان منطقه‌ای یا حوزه‌ای می‌یابد. با این حال، نیکلاس دیوی^{۱۶} این خوانش را رد می‌کند و معتقد است که پراکسیس تنها دیدگاه و نگاه سوژه را متحول می‌سازد نه جهان بیرونی را. این پرسش که آیا پراکسیس جهان را متحول می‌سازد یا فهم

¹ hermeneutics

² praxis

³ Verstehen - understanding

⁴ interpretation

⁵ ethics

⁶ practical philosophy

⁷ application

⁸ Hermeneutik als praktische Philosophie

⁹ Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe

¹⁰ Lob der Theorie

¹¹ Lebenswelt - life world

¹² Gespräch - conversation

¹³ *pathei*

¹⁴ Gianni Vattimo

¹⁵ transformation - Verwandlung

¹⁶ Nicholas Davey

سوژه، به‌صراحت نزد گادامر طرح نشده است. با توجه به نزاع تفسیری مورد بحث، به بازخوانی و تفسیر گادامر می‌پردازیم تا امکان بازاندیشی نو در مفاهیم بنیادین او فراهم آید. با تفصیل و بازاندیشی در این موضوع نزد گادامر، وارد این نزاع می‌شویم و مسیر خود را طی می‌کنیم. این مقاله در پی مسیری تازه در اندیشه گادامر با عنایت به همین نزاع تفسیری است نه صرف تکرار کلمات او. آغازگاه ما این نزاع است.

هر دو مفسر موقعیت‌مندی^۱ را به‌مثابه بنیادی که هم نگاه و تلقی سوژه را متحول می‌کند هم موقعیت را لحاظ نکرده‌اند. موقعیت‌مندی نه جهانی است با فاصله نه صرفاً قوام‌بخش پیشینی فهم من و نه صرفاً جهانی که در آن زندگی می‌کنم. موقعیت‌مندی هم متعلق فهم من است و هم قوام‌بخش آن از طریق ارتباطی دوسویه در جهانی که در آن زندگی می‌کنم. این اختلاف خلأ پژوهشی مهمی را نشان می‌دهد: موقعیت‌مندی چگونه سوژه و جهان را در یک دیالکتیک عملی به هم پیوند می‌زند؟ یا، به تعبیری، چگونه فهم و موقعیت در دیالکتیک عملی یکدیگر را دگرگون می‌کنند؟ پژوهش حاضر این خلأ را با تمرکز بر موقعیت‌مندی، فرونسیس^۲ و پراکسیس پر می‌کند و نشان می‌دهد که عمل نه تنها وحدت‌بخش سوژه و موقعیت بلکه آینده مشترک هرمنوتیک و فلسفه عملی است.

این نوشتار، با اتکا به روش تفسیر متنی-هرمنوتیکی آثار گادامر، از حقیقت و روش تا مقالات مربوط به دهه ۱۹۷۰، و با بهره‌گیری از آرای کلیدی شارحان اصلی مرتبط با موضوعات پیش می‌رود. ابتدا پرسش و نقد تطبیقی واتیمو و دیوی را بررسی می‌کنیم. در بخش دوم بر تفسیر گفت‌وگو و تجربه رنج نزد گادامر با تمرکز بر حقیقت و روش درنگ خواهیم کرد. بخش سوم موقعیت‌مندی را به‌مثابه شیوه وجود سوژه هرمنوتیکی تبیین می‌کند. در بخش چهارم نسبت میان فرونسیس و پراکسیس را کاوش می‌کنیم و، در نهایت، نقش پراکسیس در تحول موقعیت‌مندی را واکاوی خواهیم کرد.

۱- پراکسیس چه چیزی را متحول می‌کند؟

در این بخش نزاع تفسیری‌ای را طرح خواهیم کرد: عمل هرمنوتیکی چه چیزی را متحول می‌کند؟ به تعبیر واتیمو جهان را؟ یا سوژه هرمنوتیکی را؟ یا هردو را؟ واتیمو، در مقاله «آینده هرمنوتیک»، به پرسش از آینده هرمنوتیک به‌مثابه مقصدی که در راه آن در حرکت است پاسخی داده که در ادامه ملاحظه خواهد شد. پاسخ او به‌خودی‌خود مسئله نیست بلکه برای ما مسیری می‌گشاید که از طریق آن به پاسخ خود می‌رسیم.

واتیمو تحت عنوان پرسش از آینده هرمنوتیک به پرسش ما پاسخ داده است. او آینده هرمنوتیک را «تحول به فلسفه عملی» می‌داند (Vattimo, 2014, p. 723). منظور او از فلسفه عملی نه طرح یک فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاسی بلکه عمل کردن فرد انضمامی در جهان منطقه‌ای و بیرونی است، یعنی مشخصاً هر کسی که عمل می‌کند نه نظریه‌پردازی درباره عمل. سوژه به‌مثابه فرد با جهان به‌صورت عملی سروکار دارد. نزد واتیمو، هرکس خودش یک سوژه هرمنوتیکی است. او می‌تواند در حوزه‌ای که کار می‌کند آن را از طریق عملش تغییر دهد (Vattimo, 2014, p. 727). مثلاً در حقوق،

¹ situatedness

² phronesis

سیاست، علم، هنر و... . او به موضوعی هستی‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه باز نمی‌گردد بلکه کاربست هرمنوتیک را نزد هر فرد برجسته می‌کند که خودش نتیجه تلقی هستی‌شناسانه او از هرمنوتیک است. منظور او از تحول هرمنوتیک به فلسفه عملی خود عمل فرد است، یعنی فهمی عملی شده که نمود بیرونی پیدا می‌کند. خود این تلقی از عمل نتیجه کاربست و تحقق^۱ یا انضمامی‌سازی^۲ فهمی از هرمنوتیک است که دیگر نظریه تفسیر نیست تا صرفاً متنی یا موضوعی را فهم کند بلکه هرمنوتیکی عملی است. برای واتیمو این نتیجه ضروری خود هرمنوتیک گادامر است.

او با وساطت دو عمل یا صورت فهم در هرمنوتیک گادامر -یعنی «گفت‌وگو و تجربه رنج»- به این نتیجه می‌رسد که هرمنوتیک به تحول جهان می‌انجامد (Vattimo, 2014, p. 726). به نظر واتیمو، سوژه هرمنوتیکی به واسطه تجربه رنج و گفت‌وگو جهان را دگرگون می‌کند، زیرا چیزی که او را دچار رنج کرده همین جهان منطقه‌ای است و برای رفع آن باید جهان منطقه‌ای یا متعلق فهم متحول شود. همچنین، از طریق گفت‌وگوی حقیقی کار به تغییر جهان و موضوع می‌رسد (Vattimo, 2014, p. 726)، زیرا گفت‌وگوی اصیل جهان موضوع مورد بحث را به چالش می‌کشد تا بدین طریق حقیقت آن را آشکار کند و، در نتیجه، موقعیت تغییر کند.

درمقابل، دیوی در مقاله «عمل و ناممکنی هرمنوتیک» و «آینده ناممکن هرمنوتیک» به نقد واتیمو می‌پردازد و در مقاله اول نشان می‌دهد که اگر مقاله واتیمو را بپذیریم، نتیجه‌اش ناممکن شدن هرمنوتیک است، زیرا هرمنوتیک از طریق سلب و نفی پدیدآمده از تجربه شکست پیش می‌رود و نه از طریق تغییر جهان (Davey, 2016, pp. 36-38). این‌گونه، پراکسیس جهان را دگرگون نمی‌کند بلکه، با تلاش برای دگرگون کردن آن، با شکست مواجه می‌شود و از این طریق سوژه را تغییر می‌دهد. از این رو، دیوی آینده هرمنوتیک را در «تحول به فلسفه عملی ناممکن» می‌داند (Davey, 2017, p. 209)، زیرا تلاش برای تغییر جهان به شکست سوژه می‌انجامد و، در نتیجه، او را -نه جهان را- دگرگون می‌سازد: «گفت‌وگو فقط سوژه را تغییر می‌دهد نه جهان را» (Davey, 2017, p. 210).

نقد اساسی دیوی بر سه محور استوار است: اولاً همه، عملکرد سلبی پراکسیس: تفاوت اساسی میان تبدیل هرمنوتیک به «فلسفه صریح عمل» و صرفاً به رسمیت شناختن پراکسیس در آن وجود دارد. اگر پراکسیس فقط محرک هرمنوتیک به سوی معنای آینده باشد، هرمنوتیک هرگز به نتیجه نخواهد رسید، زیرا عمل هرمنوتیکی نهایتاً به شکست می‌انجامد نه به فلسفه عملی. دودیدگر هرمنوتیک به مثابه فلسفه عمل: اگر هرمنوتیک به صراحت به فلسفه پراکسیس بدل شود، با «مسئله حل‌نشده کاربست عقلانی» (گادامر) مواجه خواهد شد. پراکسیس هرمنوتیکی همیشه با احتمال شکست روبه‌روست و نمی‌توان کاربست آن را به صورت عقلانی و از پیش تعیین شده تعیین کرد. سدیدگر نگرش واتیمو: اگر هرمنوتیک قرار است «فلسفه عمل» شود، چگونه واتیمو از ترس خود در فراسوی تفسیر^۳ -یعنی تقلیل هرمنوتیک به «فلسفه‌ای در میان فلسفه‌ها»- طفره می‌رود؟ (Davey, 2016, p. 28). پاسخ ممکن به دیوی به این قرار است که اگر

¹ enactment - Vollzug

² concretization

³ Beyond Interpretation

هرمنوتیک به فلسفه عمل تبدیل شود، آیا الزاماً به فلسفه‌ای در میان فلسفه‌ها تقلیل می‌یابد؟ منظور از «فلسفه عملی» دقیقاً چیست و تا چه حد می‌تواند درباره کار بست سخن بگوید؟ آیا عملکرد سلبی پراکسیس فقط متوجه سوژه است یا جهان را نیز متحول می‌کند؟ به این پرسش‌ها در ادامه پاسخ خواهیم داد.

دیوی، در ادامه نقدش بر واتیمو، تحول از طریق عمل را به معنای گرامشیایی آن، یعنی فلسفه سیاسی، می‌داند که قصدش «تغییر جهان تاریخی است»، یعنی عملی که فضای تاریخی را برای «تحول و خودآگاهی آزاد می‌کند» (Davey, 2016, p. 31-32). تحول جهان نزد واتیمو - چنان‌که دیوی پنداشته - یعنی تحول کلی جهان تاریخی (Davey, 2016, p. 28-33) نیست بلکه، آن‌گونه که خود واتیمو گفته (Vattimo, 2014, p. 727)، بیشتر تحول موضوع فهم یعنی جهان منطقه‌ای و حوزه‌ای مراد است. مانند جهان حقوقی (تحول در قوانین)، جهان علم (تحول در موضوع) و غیره. اما دیوی، برعکس واتیمو، معتقد است که عمل هرمنوتیکی جهان را تغییر نمی‌دهد بلکه از طریق شکست در عمل هرمنوتیکی، سوژه و جهان‌ش تغییر می‌کند.

آیا منظور واتیمو از این دو شکل فهم یک دستور و الزام (یعنی «باید») است یا اینکه خود این دگرگونی نتیجه ضروری توصیف هستی‌شناسانه گادامر از فهم است؟ اگر اولی - یعنی دستور اخلاقی - مراد باشد (هرچند واتیمو خود چندان این‌گونه سخن نمی‌گوید)، فلسفه عملی تنها الگویی برای عمل است و می‌توان برای آن کوشید اما، پیش از تغییر جهان منطقه‌ای، فهم سوژه دگرگون شده است، زیرا عمل تحول‌آفرین از فهمی متفاوت برمی‌خیزد. اما اگر دومی مراد باشد، نقد دیوی کاملاً وارد است: گفت‌وگو و تجربه رنج بیش از جهان «سوژه را متحول می‌کند» (Davey, 2017, p. 210).

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که دیوی هرمنوتیک گادامر را فرآیندی می‌بیند که در پراکسیس معنا می‌یابد، درحالی‌که واتیمو هرمنوتیک را چیزی می‌بیند که توسط پراکسیس بازتعریف و دگرگون می‌شود (Davey, 2016, pp. 26-28). با بررسی مختصر گفت‌وگو و تجربه نزد گادامر نشان خواهیم داد که در ابتدا سوژه هرمنوتیکی متحول می‌شود و نه جهان او اما در ادامه متوجه تحول متعلق فهم او نیز خواهیم شد.

۲- تحول سوژه هرمنوتیکی در گفت‌وگو و تجربه رنج

از این بخش تا انتها، مسیر پرسش را در خود متون گادامر پیگیری خواهیم کرد. گفت‌وگو پیش از هر چیز روند اصلی اندیشیدن است: «کل تفکر گفت‌وگوی با خود و شخص دیگر است» (Gadamer, 2007, p. 387). از گفت‌وگوی درونی اتمام‌ناپذیر نفس با خویش (Gadamer, 1986, pp. 200-201) تا گفت‌وگو با دیگری همواره درباره موضوعی^۱ است. آنچه اینجا از گفت‌وگو مراد می‌شود محاوره با دیگری درباره موضوعی با زمینه مشخص در یک موقعیت انضمامی است و، به تعبیری، تعاملی برای تفاهم. گفت‌وگو هنگامی ممکن می‌شود که طرفین بدانند چنین نیست که همه چیز را بدانند و آنچه می‌دانند نیز لزوماً درست نیست. به بیان اشمیت، گفت‌وگو فعلی اخلاقی است که در ارتباط با دیگری و غیریت^۲

¹ Sache – subject matter

² alterity

است (Schmidt, 2016, p. 65)، زیرا دیگری و غیریت نه تنها شرط بنیادین گفت‌وگو بلکه نحوه وجود سوژه هرمنوتیکی است: غیریت یا همان تفاوت. غیریت مسبب حرکتی در خود فهم می‌شود، زیرا چیزی است که فهم نشده و بیرون از آن مانده و همواره غیریتی بیرون می‌ماند.

فرد با گوش دادن به دیگری گشوده به افق دیگری و موضوع می‌شود (Risser, 2015, p. 337). تاهای سوژه هرمنوتیکی شرط گفت‌وگو است. گفت‌وگو دو ویژگی دارد: یکی، مبنای مشترک برای گفت‌وگو، یعنی هم موضوع مشترک و هم حسن نیت برای فهمیدن و، دودیدگر، مشارکت واقعی طرفین (Risser, 2015, p. 337-338). این دو ویژگی مستلزم «بازشناسی^۱ و تعامل متقابل» (Kögler, 2014, p. 316) با دیگری است که هم شرط گفت‌وگو و هم تحقق آن است. تعامل متقابل مبتنی بر تعلق^۲ دوجانبه به یکدیگر و موضوع است، زیرا تا این تعلق به موضوع در کار نباشد، بازشناسی و تعامل ممکن نمی‌شود.

اینجا گفت‌وگو هر محاوره روزمره نیست. گفت‌وگوی عادی فهم را دگرگون نمی‌کند بلکه تنها آن را آشکار می‌سازد. منظور گادامر از گفت‌وگو این است: «اگر در این محاوره چیزی را پشت سر گذاشته‌ایم، آن چیز برای ما گفت‌وگو خواهد بود» (Gadamer, 1993, p. 211)، یعنی از «من درست می‌گویم» به «تو هم درست می‌گویی» می‌رسیم.

گفت‌وگو یعنی فراتر رفتن از خویش، یعنی از سر گذراندن تجربه‌ای که فهم پیشین ما را دگرگون می‌کند. سوژه هرمنوتیکی در گفت‌وگو از خود عبور می‌کند و به خویشتن دیگری بدل می‌شود. گفت‌وگو لزوماً کشف موضوعی نو نیست و موضوع را گفت‌وگو نمی‌سازد بلکه آنچه گفت‌وگو را گفت‌وگو می‌کند مواجهه با چیزی در افق طرف دیگر است که ما هرگز در تجربه خود با آن روبه‌رو نشده‌ایم (Gadamer, 1993, p. 211). گفت‌وگو بر تفاوت افق‌ها استوار است و تنها از این تفاوت می‌تواند فهم ما را به چالش کشد و دگرگون سازد. حال، پرسش این است که این چالش دقیقاً چگونه رخ می‌دهد؟

گفت‌وگو شکل پرسش و پاسخ دارد. طرفین به چیزی پاسخ می‌دهند که، پیش‌تر، آشکار یا نهان، طرح شده است. پرسش واقعی همواره معنادار است و «جهت بحث را تعیین می‌کند» (Gadamer, 1986, p. 368). پرسش موضوع را می‌گشاید، هرچند خود بر گشودگی پیشین فهم از موضوع استوار است. گشوده را پاسخ بسط می‌دهد و در گشودگی نگه می‌دارد، زیرا در خود امکان پرسش بعدی را نهفته دارد. این چرخه بی‌پایان ادامه می‌یابد تا موضوع هرچه بیشتر روشن و شناخته شود. این گشودگی در تعلق متقابل طرفین زنده می‌ماند و تنها از راه شنیدن یکدیگر ممکن است: «به یکدیگر تعلق داشتن یعنی توانایی شنیدن یکدیگر» (Gadamer, 1986, p. 367). شناخت موضوع از همین پرسش‌های متقابل زاده می‌شود. «شناخت از بنیاد دیالکتیکی^۳ است» (Gadamer, 1986, p. 370). در این دیالکتیک، دانسته شده موضوع می‌شود و در افق مشترک خود را آشکار می‌کند. دیالکتیک میان گفته و ناگفته جریان دارد، میان آنچه گفته شد و آنچه هنوز می‌خواهد از خلال پرسش تازه گفته شود (Wentzer, 2016, p. 263). به تعبیری، دیالکتیک حرکتی سلبی میان گفته و

¹ recognize

² Zugehören - belong to

³ dialectic

ناگفته است. از گفته برای فهم ناگفته و، دوباره، از طریق فهم ناگفته، رسیدن به معنی تازه گفته. دیالکتیک حرکتی سلبی میان دو طرف متعارض است.

با پرسش‌های متقابل از افق‌های متفاوت درباره موضوع است که موضوع خود را آشکار می‌کند. شناختی که می‌خواهد پاسخی به این پرسش مشخص دهد هم‌زمان باید وجه مقابل موضوع را نیز مورد توجه قرار دهد (Gadamer, 1986, p. 371). هم افق خود را باید لحاظ کند و هم افق دیگری را. «تنها تا آنجا که فرد شخص دیگر را فهمیده باشد، اصولاً می‌تواند پاسخ دهد. در غیر این صورت، هریک درباره گذشته شخص دیگر سخن می‌گوید» (Gadamer, 2007, p. 392) که این‌گونه دیگر گفت‌وگوی حقیقی نخواهد بود.

توجه در گفت‌وگوی حقیقی به خود موضوع در افق‌های متفاوت است. «گفت‌وگوی اصیل تنها جایی رخ می‌دهد که به‌گونه‌ای پیوسته به گشودن راه‌های ممکن دیگر بینجامد که در آن‌ها تداوم پیدا می‌کند» (Gadamer, 2007, p. 392). گفت‌وگوی حقیقی حامل و محل حقیقت است، زیرا حقیقت در این گشودگی فهم و امکان آشکارگی خود موضوع رخ می‌دهد. اما همواره گشودگی باقی می‌ماند و سیر فهم و تفسیر به پایان نمی‌رسد. از آنجاکه سوژه هرمنوتیکی متناهی است و با موضوع در افق‌های متفاوت مواجه می‌شود، همواره فهم گشوده و تفسیر نیز اتمام‌ناپذیر باقی می‌ماند.

همواره موضوعی مشترک، آشکار در افق‌های متفاوت، در میان است که طرفین را وادار به شرکت در گفت‌وگو می‌کند. به تعبیر فیگال، «هر گفت‌وگویی اشتراکی است که توسط طرفین ایجاد نشده» (Figal, 2010, p. 59). اشتراک در موضوع بر هر دو طرف مقدم است و در گفت‌وگو پدید نمی‌آید بلکه گفت‌وگو را ممکن می‌سازد. برعکس گفته فیگال^۱، این اشتراک از «برابریست»^۲ بر نمی‌خیزد - زیرا برابریست خود در افقی خاص آشکار می‌شود - بلکه از اشتراک در خود موقعیت زاده می‌شود، موقعیتی که موضوع یکسان را برای هریک به گونه‌ای متفاوت پیش می‌نهد. از این رو، متعلق حقیقی فهم نه موضوع مجرد بلکه موقعیت است، زیرا موضوع تنها در دل موقعیت آشکار می‌گردد.

موضوع گفت‌وگو فراتر از هر دو طرف است. از این رو، مفاهیم نه تحمیل نظر خویش بلکه «دگرگونی به‌سوی امر مشترک است، به‌گونه‌ای که دیگر همان که بودیم نمی‌مانیم» (Gadamer, 1986, p. 384). این دگرگونی همان ذوب‌شدن افق‌هاست^۳، نه محوشدن در افق دیگری بلکه ذوب‌شدن هر دو افق به‌سوی خود موضوع در موقعیتی مشترک. در نگاه نخست گمان می‌رود که تنها سوژه هرمنوتیکی دگرگون می‌شود و موقعیت صرفاً زمینه‌ای برای این تحول است اما برای

^۱ برابریست برای فیگال همواره در فاصله‌ای ممکن می‌شود که غلبه بر این فاصله غیر ممکن است. یعنی همواره برابریست فاصله‌اش را حفظ می‌کند (Figal, 2010, p. 152) اما موضوع چیزی است که، با وجود ما، در موقعیت پیوند یافته و می‌توان گفت که موضوع آشکارگی نسبت من با موقعیت است، چیزی که موقعیت از من طلب می‌کند. از این رو، دیگری نیز، درون موقعیت، از طریق اشتراک در موضوع و موقعیت با من وارد گفت‌وگو می‌شود. برای فیگال، موضوع، در نهایت، خود برابریست است که همواره فاصله‌اش را از من حفظ می‌کند اما موضوع نزد گادامر خود موقعیت است که نسبتش با من مشخص شده. این به معنی رد دیگربودگی موضوع نیست. دیگربودگی موضوع هیچ‌گاه از دست نمی‌رود، زیرا همواره موضوع می‌تواند به‌نحو دیگر باشد (Gadamer, 1986, p. 449)، یعنی با یک سلب از جانب موضوع طرفیم اما این سلب به معنی فاصله‌داشتن نیست بلکه با غلبه بر این فاصله دیگربودگی موضوع هر بار ممکن می‌شود.

^۲ Gegenstand - object

^۳ Horizontverschmelzung - fusion of horizons

فهم دقیق باید دید که تجربه هرمنوتیکی - که گفت‌وگو نیز نحوی از آن است - و به‌ویژه تجربه رنج (به‌مثابه شیوه خاص و شدید همین تجربه) نه تنها سوژه بلکه خود موقعیت را نیز از بنیاد متحول می‌کند.

ما از تجربه به دو معنی سخن می‌گوییم: یک بار «تجرباتی که مورد انتظار هستند و تأیید می‌شوند و بار دیگر از تجربه‌هایی که از سر می‌گذرانیم» (Gadamer, 1986, p. 359) و نامنتظر هستند. تجربه اصیل همین تجربه سلبی و منفی است. این تجربه تجربه شکست است، زیرا در آن فهم و موضوع موافقتی پیدا نمی‌کنند. این تجربه تجربه خطا نیست که خطایش بر ما آشکار شود و، درنهایت، اصلاح گردد بلکه شناختی گسترده است که کسب می‌شود. اگر مرتکب اشتباه شویم و سبب را نیز از پیش بدانیم، این تجربه شکست نیست بلکه هنگامی شکست می‌خوریم که فهم را موافق با موضوع می‌انگاشتیم و از هیچ غفلتی نیز آگاه نبودیم. گادامر تجربه نفی و شکست را دیالکتیکی می‌داند (Gadamer, 1986, p. 359)، زیرا فهم و متعلق آن از طریق نفی و شکست در این تجربه دگرگون می‌شوند. به عبارتی، سوژه هرمنوتیکی در این تجربه دگرگون می‌شود و نحوه وجود سوژه هرمنوتیکی در تجربه شکست و منفیت قوام می‌یابد، زیرا فهم از این طریق حاصل می‌شود، یعنی تحقق فهم در تحول آن است. حتی گفت‌وگو نیز در حقیقت خود تجربه‌ای از شکست است، زیرا پشت سر گذاشتن است.

تجربه راستین شکستن مورد انتظار است - هرچند دردناک. در موقعیت انضمامی، فهم پیشین با موضوع برخورد می‌کند. ناسازگاری میان فهم و متعلقش هم سوژه را دگرگون می‌کند هم متعلق و جهان فهمیده‌شده‌اش را. این شکست زاده‌گشودگی موقعیت است: همان تعلق دوسویه آگاهی و موقعیت‌مندی، ذات حقیقت که به رویداد راه می‌دهد. تجربه در بنیاد گشوده است و تنها، در شکست، گشودگی بر خود آشکار می‌شود. شکست از به‌کار بستن کلی در جزئی زنده برمی‌خیزد، آنجا که کلی یا می‌شکند یا جان می‌گیرد. بدون این کار بست، تجربه‌ای نیست، زیرا کار بست نفس زنده فهم و تحقق آن است.

کار بست در تجربه شکست دیالکتیکی دوسویه دارد: مفهوم کلی بر مورد جزئی در موقعیت انضمامی فرود می‌آید و چون نادرخور است، متعلق فهم و موقعیت دگرگون می‌شود. هم‌زمان، مورد جزئی، با نفی مفهوم کلی، فهم خود سوژه را متحول می‌کند. به قول گادامر، «این دیالکتیک صرفاً در اندیشه ما نیست بلکه در آنچه اندیشیده می‌شود، در خود مفهوم نیز هست» (Gadamer, 1976, p. 9). آیا این دگرگونی تنها در تلقی سوژه رخ می‌دهد یا خود متعلق فهم بیگانه و دگرگونه می‌گردد؟ در کار بست که به شکست می‌انجامد، چیستی متعلق فهم و چگونگی آشکارگی اش نزد سوژه یکسره دگرگون

۱ بالانات دو تجربه بنیادین را نه دو گونه جدا افتاده بلکه دو چهره پیوسته یک تجربه واحد می‌بیند: یکی تجربه مثبت (استقرایی): تأیید و تداوم است و انتظارات و پیش‌فرض‌های ما را می‌سازد و استمرار می‌بخشد. دودگر تجربه منفی (دیالکتیکی): آگاهی ناگهانی به همین انتظارات و سپس نفی‌شان است که نقطه‌مانند، گسست‌آفرین و روی‌دادگونه است. این دو در تعلق متقابل‌اند: تداوم صرف (تجربه مثبت) بدون گسست به ایستایی و غیراصیل می‌رسد. گسست صرف (تجربه منفی) نیز، بدون زمینه تداوم، بی‌معنا می‌ماند. تنها ترکیب این دو تجربه راستین را می‌سازد. حقیقت نه بیرون این چرخه بلکه در دور دیالکتیکی میانشان زاده می‌شود: تجربه مثبت به فهم می‌رسد و تجربه منفی به بینش لحظه‌ای و آنی. آمیزش فهم و بینش همان راه‌حل دیالکتیکی گادامر است برای پرسش «چگونه حقیقت در زیست روزمره تجربه می‌شود؟» این تجربه کامل دو وجه حقیقت را هم‌زمان می‌گشاید: گشودگی مدام و کشف ناگهانی (Ballnat, 2015, pp. 208-215).

می‌گردد: سوژه هرمنوتیکی اینک حقیقتاً با ابژه‌ای دیگر و بیگانه روبه‌روست. غیریت حقیقی در ابژه پدیدار شده و موضوع فهم به چیزی نو و ناشناخته بدل گشته - بیگانگی‌ای که دوباره فهمنده را به طلب فهم آن برمی‌انگیزد. این دگرگونی صرفاً در تلقی سوژه رخ نداده بلکه چیستی متعلق - که همواره در پرتو چگونگی آشکارگی اش تعیین می‌شد - در همین شکست نفی شده. با این نفی، هم خود چیستی دگرگون گشته و هم چگونگی آشکارگی اش تحول یافته است. یعنی تحول در فهم سوژه به واسطه غیریت و تحول در متعلق فهم ممکن می‌شود. باین حال، این بیگانگی هرگز به استقلال فی‌نفسه متعلق از فهم باز نمی‌گردد، زیرا فهم و متعلقش تنها در تضایف متقابل ممکن می‌شوند. حتی در مواجهه با برابریستای دیگر، هردو، دوباره دگرگون می‌شوند (Gadamer, 1986, p. 360). بدین سان، فهم در کار بست امر کلی بر جزئی منتظر تأیید است. نفی آن به تجربه‌ای اصیل می‌رسد: مواجهه با امر نامنتظر. حالا باید پرسید که سوژه هرمنوتیکی چه هنگام و چگونه از این نامنتظر رنج می‌برد؟

زمانی که نه صرفاً فهم او از موضوع یا حتی برابریستای بلکه فهمش از خودش متحول می‌شود، زیرا خود اوست که متحول شده. رنج حاصل فاصله میان دو خود است: خودی که شکست خورده و خودی که شکست خود را فهمیده. از آنجاکه فهمش از خودش شکست خورده و نفی شده، او از طریق تأمل هرمنوتیکی^۱ متوجه رنج خود می‌شود. این تأملی است که خود سوژه را از طریق شکستش برای خود فهمیدنی می‌کند، زیرا چیزی از خود می‌فهمد که پیش از این هرگز دیده نشده بود. تأمل هرمنوتیکی بازگشت به خود از طریق شکست و رنج است. گادامر به بیان معروف آیسخولوس ارجاع می‌دهد: «آموختن از طریق رنج‌بردن»^۲ (Gadamer, 1986, p. 360). آن چیزی که انسان از طریق رنج می‌آموزد این یا آن چیز نیست بلکه «بینشی»^۳ نسبت به مرزهای انسان بودن است یا بینشی که مرزش با امر الهی رفع‌نشده است (Gadamer, 1986, p. 362-363). بینش «بصیرت و تشخیص است» (Gadamer, 1986, p. 363). بینش مستلزم خودشناسی است و جنبه‌ای ضروری برای چیزی است که آن را تجربه به معنی حقیقی می‌نامیم، یعنی رسیدن به دیدی کلی درباره خودمان. بینش نتیجه تأمل هرمنوتیکی است. این تأمل هرمنوتیکی بیش از هر چیز تناهی ما را به یادمان می‌آورد. تجربه در ذاتش تجربه تناهی انسان است (Gadamer, 1986, p. 363). انسان از آنجاکه متناهی است تجربه

^۱ hermeneutical reflection

^۲ *pathei-mathos*

^۳ به تعبیر گادامر، «بینش چیزی بیش از شناخت این یا آن وضعیت امور است. همواره مستلزم بازگشت از چیزی است که فرد در آن دچار اشتباه شده» (Gadamer, 1986, p. 362). بینش، دیدن این یا آن چیز نیست، بلکه دیدن خود و کل موقعیت است. بینش مستلزم خودشناسی بوده و جنبه‌ای ضروری برای تجربه به معنی حقیقی به شمار می‌رود؛ یعنی رسیدن به فهم و دیدی کلی درباره خودمان. «بینش چیزی است که ما وارد آن می‌شویم و به آن می‌رسیم» (Gadamer, 1986, p. 362). رنج، نتیجه عواقب عمل سوژه است و آموختن نیز حاصل رنج. در این فرایند، سوژه از راه دوری و دیالکتیک متحول می‌شود. این آموختن تدریجی نیست، بلکه ناگهانی و آنی است؛ نوعی کشف آنی (Epiphany) که تحول فهم و متعلق آن را به همراه دارد. تحول در اینجا به معنای دگرگونی و تبدل است. تبدل «این است که چیزی دفعتاً و بالکل، چیز دیگری شود، به‌طوری که وجودش از آن جهت که تبدل پذیرفته وجود حقیقی آن است و در مقابل وجود پیشینش نابود شده» (Gadamer, 1986, p. 116). این فرایند، جدایی و انفکاک کامل از وضعیت قبلی به شمار می‌رود.

می‌کند. بینش فهمی از تناهی و مرزهای خودمان را پیش رویمان می‌آورد. ازاین طریق متوجه موقعیت و اثرش بر خود می‌شویم.

پس، آنچه متحول می‌شود سوژه هرمنوتیکی است و همراه با آن متعلق فهم او. اما این دو چگونه با یکدیگر متحول می‌شوند؟ این تحول چگونه روی می‌دهد؟ آیا این دو سبب تحول در یکدیگر هستند؟

۳- موقعیت‌مندی: نحوه وجود سوژه هرمنوتیکی در تاریخ و سنت

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید مسیر «حقیقت و روش» را برعکس طی کنیم، یعنی این بار از تجربه هرمنوتیکی به «سنت^۱ و تاریخ تأثیر و تأثر^۲» و تاریخ‌مندی^۳ حرکت کنیم تا بنیاد تجربه - که فعل سوژه هرمنوتیکی در موقعیت است - را در موقعیت‌مندی نشان دهیم. سوژه هرمنوتیکی در این تجربه، از طریق تأمل هرمنوتیکی، یعنی آگاهی هرمنوتیکی به خود، تازه متوجه خود و سوژه‌بودنش می‌شود. تجربه هرمنوتیکی شامل سه عنصر است (Schmidt, 2022, pp. 105-107) که دو تا از آن‌ها، یعنی یادگیری و خودشناسی، نشان داده شد. عنصر سوم تاریخ‌مندی است. سوژه هرمنوتیکی بدون موقعیت نمی‌تواند متحول شود و تجربه کند. از طرفی، سوژه هرمنوتیکی، از طریق کاربست فهم پیشین خود - که برآمده از پیش‌داوری سنت است - بر موقعیت انضمامی، فهمش متحول شد. از طرف دیگر، کاربست در این موقعیت متحقق و ممکن می‌شود. سوژه هرمنوتیکی بدون موقعیت نمی‌تواند بفهمد. به تعبیر گادامر، باید مسیر پدیدارشناسی روح هگل را به عقب بازگرداند (Gadamer, 1986, p. 307). یعنی سوژه را به جوهریت (قوام‌بخشی‌اش) بازگرداند که همان تاریخ تأثیر و تأثر است. او نیز همین کار را می‌کند تا نشان دهد که قوام سوژه هرمنوتیکی به چیست و چگونه است.

سوژه هرمنوتیکی از بنیاد موقعیت‌مند است. این قوام سوژه است که به موقعیت است نه قوام موقعیت به او. تاریخ‌مندی جلوه زمانی همین موقعیت‌مندی است: زنجیره بی‌پایان تأثیر و تأثر و پیش‌داوری‌هایی که از سنت برمی‌خیزند. این پیش‌داوری‌ها نه تنها شرط فهم و تجربه‌اند بلکه خود متعلق آن‌هایند. «سنت» و «تاریخ تأثیر و تأثر» دو روی یک سکه‌اند و تنها تفاوتشان در جهت نگاه است: سنت به گذشته می‌نگرد و پیش‌داوری ممکن‌کننده فهم را می‌آورد. تاریخ تأثیر و تأثر به آینده گشوده است و هرگز بسته نمی‌شود. اکنون به ترتیب به سنت و سپس به تاریخ تأثیر و تأثر می‌پردازیم. پیش‌داوری^۴ آن چیزی است که داوری ما را هدایت می‌کند. پیش‌داوری از سنتی ناشی می‌شود که در آن زندگی می‌کنیم، رشد می‌کنیم، بزرگ می‌شویم و پرورش می‌یابیم. سنت مجموع تمام آن چیزی است که به ما به ارث رسیده و

¹ tradition

² Wirkungsgeschichte - historically-effected

³ Geschichtlichkeit - historicity

^۴ به تعبیر فهر، روش گادامر همان «تاریخ مفهوم» است. او با احیای مثبت پیش‌داوری، روش خود را توجیه می‌کند؛ زیرا فهم همواره از طریق پیش‌فهم متعین می‌شود. گادامر برای فهم این پیش‌فهم و پیش‌داوری‌ها به تاریخ مفهوم متوسل می‌شود تا فهمی متناسب با موقعیت حاصل کند (Fehér, 2016, pp. 280-281). پیش‌داوری‌ها خود محصول سیر تاریخی در موقعیت‌ها و افق‌های گوناگون پیشین هستند. از این‌رو روش گادامر اساساً متوجه خود موضوع و موقعیت است؛ یعنی «کنش خود موضوع» (Gadamer, 1986, p. 468). به همین دلیل رومر معنای روش نزد گادامر را همان معنای یونانی آن می‌داند: روشی که خود موضوع، روش خود را تعیین می‌کند (Römer, 2016, pp. 90-91). این کنش، همان تاریخ مفهوم و پیش‌داوری‌های آن است که در هر موقعیت جدید محک خورده و تغییر می‌یابد.

منتقل شده^۱ - چه مکتوب و چه غیرمکتوب - که زبانی است و ابژکتیو نیز نیست (Gadamer, 1986, p. 363). آگاهی تاریخی و برآمده از سنت «آگاهی پرورش‌یافته» (Rogers, 2016, p. 109) در فضای تاریخ‌مندی است که ما در آن زیست می‌کنیم. این آگاهی حاصل زیست و تربیت اجتماعی و سیاسی ماست. آنچه موضوع مفاهمه و گفت‌وگو را ممکن می‌سازد همین سنت است.^۲ کاربست پیش‌داوری همان تحقق سنت است و درعین‌حال با تجدیدنظر در خودش در یک حرکت دوری تغییر می‌کند. این دوری بودن فهم را به مثابه «مداخله درهم‌تنیده حرکت سنت و حرکت مفسر توصیف می‌کند» (Gadamer, 1986, p. 298).

این دور میان مفسر و سنت - یا متنی که خود را چون سنت آشکار کرده - امری هستی‌شناختی است، زیرا فهم همواره با پیش‌یابی معنای ناتمام رخ می‌دهد و این پیش‌یابی در دل سنتی صورت می‌گیرد که خود شکل و کلیت زیستن ماست. زیستن ما ذاتاً تاریخی است و، در نتیجه، سنت‌مند نیز هست. ما همیشه در سنت به سر می‌بریم. تقدم زندگی - یعنی موقعیت‌مندی - بر آگاهی همان تقدم سنت و شکل‌های زیستن است. «ما همیشه درون سنت‌ها قرار گرفته‌ایم» (Gadamer, 1986, p. 268). موقعیت ما را سنت ما می‌سازد و زیستن در سنت خود تاریخ‌مندی است. مولفه دیگر تاریخ‌مندی تاریخ تأثیر و تأثر است.

منظور و تأکید اصطلاح «آگاه بودن از تاریخ تأثیر و تأثر»^۳، بیش از آگاهی، بر بودن است که بیشتر امری هستی‌شناسانه است تا معرفت‌شناسانه (Gadamer, 1993, p. 11). این تأثیر هم تأثیر آگاهی بر تاریخ است و هم تأثیر تاریخ بر آگاهی. «مفهوم اثر^۴ مبهم است و از برخی جهات ممکن است به تاریخ نسبت داده شود و در برخی دیگر، به معنی خاص، به آگاهی» (Gadamer, 2000, p. 28). پس به هر دو دلالت می‌کند. آگاهی و تاریخ‌مندی در زنجیره تأثیر و تأثر در تعلق متقابل مداوم پیوسته بر یکدیگر اثر می‌نهند. از طرفی، آگاهی مشروط به شرایط تاریخی خاص خود است و نمی‌تواند بیرون و با فاصله از آن آگاهی داشته باشد. از طرف دیگر، این تاریخ در همین آگاهی خود را آشکار می‌کند و موضوع و متعلق آگاهی تاریخی است.

آگاهی تاریخی دو وجه مهم دارد: این آگاهی، اول‌ازهمه، آگاهی از موقعیتی است که در آن هستیم: «آگاهی از موقعیت هرمنوتیکی است» (Gadamer, 1986, p. 307). آگاهی از خودی که در موقعیت است اتمام‌ناپذیر است: «تاریخ‌مند بودن به این معنی است که شناخت از خود هرگز کامل نمی‌شود» (Gadamer, 1986, p. 307). دوم اینکه،

^۱ منظور از سنت اینجا (Überlieferung) است، معنی تحت‌اللفظی آن دست به دست شدن، یا منتقل شدن، واکذار کردن است. به نظر وسی سنت ارجاعش به متعلقات و موضوعاتی است که سنت منتقل می‌کند، مثل متون، مناسک، اعمال (Vessey, 2022, p. 117) و نه سنت به معنی صرف یادبود گذشته یا چیزی شبیه سنت‌های متفاوت مجزا.

^۲ آنچه سنت منتقل می‌کند موضوعی است که در میان من و دیگری مشترک است، این موضوع مشترک جوهر نیست، زیرا موضوعی است قابل‌بحث، در صورتی که جوهر چنین نیست (Guignon, 2016, p. 138) و محمولات و مقولاتش از آن خودش است. نه تنها موضوع مشترک است بلکه اشتراک در موقعیت اشتراک در موضوع و ارتباط من با دیگری را از طریق همین موضوع ممکن می‌کند.

^۳ Wirkungsgeschichte bewusstsein - historically-effected consciousness

^۴ Wirkung - effect

گادامر آگاهی را محصول و فرآورده تاریخ می‌داند. نه تنها آگاهی ما به تاریخ است بلکه آگاهی ما حاصل تاریخ و مبتنی بر سنت است.^۱ تاریخ‌مندی هم شرط آگاهی است و هم متعلق آگاهی تاریخ‌مند. تاریخ‌مندی و سوژه هرمنوتیکی تعلقی دوجانبه به یکدیگر دارند.

برای فهمیدن آنچه می‌خواهیم بفهمیم این افق تاریخی را هربار باید از نو به دست آوریم. یعنی هر بار باید بر خود و موقعیت و آنچه آشکار شده تأمل کنیم. نتیجه این تأمل نیز تغییر فهم و نگاه سوژه هرمنوتیکی به موقعیت خود است. اگر خودمان را در این افق تاریخی قرار ندهیم، سنت را نخواهیم فهمید (Gadamer, 1986, p. 308)، زیرا فهم سنت مستلزم حفظ و دگرگونی آن است و نه صرفاً تأیید آن. سنت «مبتنی بر ذاتش، حفظ کردن و محقق ساختن است که در تمام دگرگونی‌های تاریخی دخیل و دست‌اندرکار است اما این حفظ و تحقق کار عقل است» (Gadamer, 1986, p. 286). متعلق عقل همواره سنت است و عقل سنت را حفظ و محقق می‌کند. به تعبیری، فعل عقل حفظ و ترفیع^۲ سنت است. پس می‌توان گفت که سوژه هرمنوتیکی از طریق عقل بر موقعیت تأثیر می‌گذارد، زیرا تنها با دگرگون کردن سنت یا جهان‌های منطقه‌ای است که نه فقط فهم را ممکن بلکه آن را محقق نیز می‌کند.

فهمیدن آن چیزی که فهم شده در یک بستر تاریخی رخ می‌دهد. تاریخ‌مندی سوژه هرمنوتیکی است که کلیت جهان تاریخی گشوده او را آشکار می‌کند. «اگر هیچ چیز نو و هیچ ابداعی و هیچ امر پیش‌بینی نشده‌ای در کار نباشد، تاریخ وجود نخواهد داشت» (Gadamer, 2000, p. 16). پس تاریخ مبتنی بر آینده است که تاریخ می‌شود. تاریخ همواره خود را در یک افق انتظار، یعنی «فقط در پرتو آینده» (Gadamer, 2007, p. 82) برای ما حاضر می‌کند. گذشته مبتنی بر این افق آینده است که وارد حال می‌شود. به تعبیر کوزلک (Koselleck, 1985, p. 271)، این فضای تجربه و افق انتظار است که اولی به سنت و دومی به تاریخ‌مندی ارجاع دارد. افق انتظار یا با تأیید شدن فضای تجربه را استمرار می‌بخشد یا، با ناکام ماندن، خود، متعلق و کل فضای تجربه را دگرگون می‌کند. این تألیف دیالکتیکی میان این دو همان تاریخ‌مندی یا موقعیت‌مندی است. افق انتظار هر بار، با تحول خویش، فضای تجربه را نیز از نو می‌سازد و فضای تجربه به نوبه خود به افق انتظار شکل می‌دهد. این دیالکتیک دوسویه موقعیت را در هر لحظه این همان می‌کند اما این همانی‌ای پویا و رو به ترفیع و فراروی. افق انتظار ما را با پیش‌فهممان به دل فضای تجربه می‌برد. شکستن آن، آگاهی هرمنوتیکی و تاریخی را گشوده نگه می‌دارد و موقعیت را در جریان زنده و بالنده خویش حفظ می‌کند.

سلب بنیادین، که ویژگی اصلی تاریخ‌مند بودن انسان است، در پیوندی ذاتی میان تجربه و بینش ظاهر می‌شود (Gadamer, 1986, p. 362). تجربه هرمنوتیکی تجربه تاریخ‌مندی است، زیرا هیچ چیز نه تنها به عقب باز نمی‌گردد بلکه همواره مشروط به موقعیتی خاص و گشوده است. این تجربه شناخت و وجود ما را محدود و مشروط می‌کند. تجربه هرمنوتیکی تأثیری دوسویه دارد: هم ما تحت تأثیر قرار می‌گیریم و هم سنت. آنچه در تجربه هرمنوتیکی تجربه می‌شود

^۱ یسداال تاریخ‌مندی گادامر را همان دور هرمنوتیکی می‌بیند که مقدم بر فهم و تفسیر مفسر است (Gjesdal, 2015, pp. 307-308)، زیرا هم شرط فهم است و هم متعلق فهم و، در نتیجه، حرکت فهم در تاریخ‌مندی است. او طرح مدل بازی از جانب گادامر را برای فهم همین دور می‌داند.

^۲ Aufhebung - sublate

خود سنت (Gadamer, 1986, p. 362) در موقعیت انضمامی است. نتیجه فهم و تفسیر رادیکال از گفت‌وگو و تجربه شکست و رنج کشف موقعیت‌مندی است و گرنه در گفت‌وگوی عادی یا تجربه‌ای که در آن فهم تأیید می‌شود موقعیت کشف نمی‌شود.

«موقعیت‌مندی [به‌مثابه نحوه وجود سوژه هرمنوتیکی] چیزی است که دیگر نمی‌توان آن را تخریب کرد» (Gadamer, 1986, p. 138). موقعیت‌مندی تعلق دوطرفه سوژه و موقعیت یا، به تعبیر دیگر، سوژه و متعلق فهم است. موقعیت‌مندی و تاریخ‌مندی درهم تنیده‌اند و تمایزی میان این دو نیست مگر دلالتی مکانی و زمانی از خود موقعیت. موقعیت‌مندی، در خود، دلالت صریح مکانی، به معنی در بین یا در میان بودن را نیز دارد (Malpas, 2015, pp. 54–55) اما در اینجا میان به معنای چیزی در بین اشیا نیست بلکه در میان فهم و آنچه فهمیده می‌شود قرار می‌گیرد. خصلت اساسی در میان بودن وصل و فصل سوژه هرمنوتیکی با دیگر چیزهاست: ازطرفی، نزد چیزی است و با آن انس، الفت و تعلق دارد و، از طرف دیگر، از بعضی چیزها جداست. این پیوند و جدایی نشان‌دهنده حد موقعیت است. حدومرز آشکارکننده تناهی موقعیت است. حدومرز ایستا نیستند بلکه با تغییر موقعیت آن‌ها نیز تغییر می‌کنند. این نشان‌دهنده گشودگی و تفاوت در موقعیت است. گشودگی نیز اتمام‌ناپذیری فهم و تفسیر را به همراه دارد که نشانه باقی مانده‌ای در فهم و تفسیر است.

این موارد ویژگی‌های موقعیت‌مندی است که فهم را ممکن و محقق می‌کنند. موقعیت، از یک طرف، خود ممکن‌کننده فهم است و، از طرف دیگر، متعلق فهم و تحقق آن. پس، با تحول در خود سوژه هرمنوتیکی، متعلق فهمش نیز متحول می‌شود، زیرا نه تنها هردو در خود موقعیت قرار دارند بلکه متعلق فهم از آنجاکه کاربست فهم است خود تحقق فهم نیز هست. پس موقعیت همواره جایی در میان حضور دارد و ارتباطی میان سوژه هرمنوتیکی و متعلق فهم برقرار می‌کند. موقعیت‌مندی چگونه ارتباطی میان متعلق فهم و سوژه هرمنوتیکی برقرار می‌کند؟

۴- پراکسیس و فرونسیس: انتخاب، عمل و خیر مشترک

تا اینجا دیدیم که چگونه در گفت‌وگو -یعنی تعامل در محاوره و مفاهمه- و در تجربه شکست و رنج، از طریق کاربست فهم، سوژه هرمنوتیکی متحول می‌شود. اما در ادامه متوجه شدیم که خود سوژه هرمنوتیکی در تجربه هرمنوتیکی -از آنجاکه موقعیت‌مند و تاریخ‌مند است- موقعیتش نیز تغییر می‌کند، زیرا متعلق فهم سوژه هرمنوتیکی خود موقعیت بوده است. اما چگونه تحول سوژه هرمنوتیکی به تحول در موقعیت می‌انجامد؟ به تعبیری، چه چیزی میان سوژه هرمنوتیکی و موقعیت او وساطت و تأثیری دوطرفه دارد؟ پاسخ عمل سوژه هرمنوتیکی است. متعلق عمل موقعیت است، همان‌گونه که خود عمل نیز مبتنی بر آن است. درست مثل فهم که بدون کاربست ممکن نیست، امکان فهم کاملاً در افق عمل قرار می‌گیرد (Franeta, 2017, p. 220). عمل وحدت تألیفی و نخستین موقعیت‌مندی میان سوژه و موقعیت اوست. حال، وقت آن رسیده که از نسبت میان فلسفه عملی و هرمنوتیک پرسیم: چگونه عمل هم متعلق فهم است و هم خود فهم؟

قبل از پرداختن به خود فلسفه عملی باید به یک تفکیک ارسطویی توجه کنیم. ارسطو علوم را به دو دسته نظری و عملی تقسیم کرده (Metaphysics, 993b21-22) و ملاک این تقسیم نیز متعلق شناخت است: در علوم نظری متعلق شناخت امری ثابت و لایتغیر است اما در علوم عملی متعلق شناخت و فهم امری متغیر است. گادامر این تمایز ارسطویی را تمایز اصلی و مهم نمی‌داند، زیرا، با اشاره به گفته ارسطو در سیاست (1325b21 ff) که خود عمل بالاترین نظر است، این دو را دارای ارتباط می‌داند (Gadamer, 2007, p. 230). او تمایز مهم‌تر را میان اخلاق و تخته^۱ و پوئیس^۲ می‌داند. به نظر او فلسفه عملی و عمل میان تولید مبتنی بر دانش از یک طرف و مهارت‌های تخصصی از طرف دیگر قرار می‌گیرد (Gadamer, 2007, p. 231). در پوئیس و تخته شناخت از کار بست آن جداست، زیرا این تولید مبتنی بر کار بست یک شناخت است و از طرفی مدام از دانش تخصصی خود کار نمی‌کشیم.

در حقیقت و روش، گادامر سه تمایز کلیدی میان تخته و پراکسیس (فلسفه عملی) ترسیم می‌کند: اول اینکه، تخته آموختنی و فراموش‌کردنی است اما دانش اخلاقی نه آموختنی است و نه فراموش‌کردنی (Gadamer, 1986, p. 322) و خصلت «هربارینگی» دارد. گادامر بعدها می‌افزاید که در اخلاق تنها چیزی که واقعاً آموخته می‌شود پیوند ناگسستنی با عمل است (Gadamer, 2007, p. 232). دوم اینکه، در تخته هدف و وسیله از هم جدا هستند و هدف بیرون از خود محصول قرار دارد. در پراکسیس اما هدف خود عمل است و از عامل جدا نمی‌شود (Gadamer, 1986, p. 326). سوم آنکه، تخته به سوژه شناختی از خویش‌شناسی نمی‌دهد اما پراکسیس دقیقاً به شناخت خود منجر می‌شود (Gadamer, 1986, p. 326). همین شناخت خود است که تأمل هرمنوتیکی است و سوژه را در موقعیت انضمامی برای خودش آشکار می‌کند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که تخته به حوزه‌ای خاص تعلق دارد اما پراکسیس حوزه خاصی ندارد و کل زیستن را دربر می‌گیرد و هیچ عملی از آن بیرون نیست. تا اینجا بیان سلبی حکمت عملی بود و اکنون نوبت بیان ایجابی آن است. عمل نحوه وجود سوژه هرمنوتیکی است که سبک زندگی^۳ او را در کلیت خود آشکار می‌کند. «عمل به مثابه خصلت بنیادی موجود زنده در میان فعالیت و موقعیت‌مندی قرار می‌گیرد. به انسان‌هایی که تنها بر مبنای انتخاب آزاد عمل می‌کنند محدود نمی‌شود» (Gadamer, 2007, p. 230). کشف در-میان-بودن (که خصلت اساسی موقعیت‌مندی بود) بنیادش را در خود عمل می‌یابد. البته عمل جدای از این موقعیت نیست بلکه در و برای موقعیت مطرح می‌شود. پراکسیس تحقق خود تعلق متقابل موقعیت و سوژه هرمنوتیکی است. عمل مبتنی بر انتخاب آزاد است. این عمل از طریق تأمل هرمنوتیکی درباره چگونگی انتخاب و خود فرآیند انتخاب به دید می‌آید.

انتخاب آزاد به معنی «آگاهانه ترجیح‌دادن یک چیز به چیز دیگر و از روی قصد انتخاب‌کردن یک گزینه در میان گزینه‌های دیگر» مبتنی بر یک خیر است (Gadamer, 2007, p. 230). انتخاب آزاد متفرع از حکمت عملی یا همان فرونسیس است، زیرا انتخاب همواره مبتنی بر سنجش‌گری و بررسی است. پراکسیس نحوه تحقق فرونسیس است.

¹ techne

² poesis

³ bios

⁴ probairesis

فرونسیس به معنی «توانایی بررسی دقیق خیر کلی و مشترک با دیگری و خیر و نافع»^۱ برای عامل است (Aristotle, 1934, pp. 1140a24–28). نتیجه این بررسی انتخاب کردن یک گزینه از میان گزینه‌های موجود است. مراد از نفع فایده نیست بلکه خیر کلی است که خیر جزئی را نیز در این بررسی لحاظ و متحقق می‌کند تا مبدا خیر کلی و خیر جزئی در مقابل و تعارض با یکدیگر قرار بگیرند. می‌توان گفت نافع معنی دوگانه‌ای دارد: هم خیر رساندن به خود است و هم به دیگری. خیر کلی و نافع افق تعامل و بازشناسی متقابل است.

بررسی کردن کار فکری نظری و محض نیست بلکه انتخابی عقلانی (لوگوس)^۲ است که به تحقق آن انتخاب منجر می‌شود. آنچه سنجیده می‌شود خیر مشترک میان من و دیگری در موقعیت است. نسبت من و دیگری با موقعیت، هر بار از نو، در افق خیری که برآمده از موقعیت است فهم می‌شود. فرونسیس، در داوری و شناخت عقلانی، دیگری را در افق متفاوت خودش لحاظ می‌کند و این نحو خاصی از فهم^۳ اخلاقی است. فهم حالتی از دانش اخلاقی است که به معنی «توانایی داوری اخلاقی است» (Gadamer, 1986, p. 326) یا، به تعبیر خودش، «فهمی که برحسب عادت رو به جانب دیگران است» (Gadamer, 2007, p. 261). تعبیر والهوف از فرونسیس به مثابه فهمی که برحسب عادت رو به جانب دیگران است (Walhof, 2021, p. 117) فقط همین سونسیس را شامل می‌شود که در ارتباط با خیرخواهی^۴ است نه کلیت فرونسیس. فرونسیس، در داوری اخلاقی، ارتباط ما با دیگری را مبتنی بر خیرخواهی در پرتو خیر پیش می‌برد اما این تنها کار فرونسیس نیست، زیرا پیش از اینکه دیگری را لحاظ کنیم و خیر خود و او را با هم تشخیص دهیم، باید سوژه هرمنوتیکی و موقعیت را از پیش فهم کرده باشیم.

فهم موقعیت بدون سوژه هرمنوتیکی ممکن نیست، زیرا سوژه و موقعیت، از طریق عمل، وابستگی متقابل دارند. عمل الزاماً «از طریق انتخاب آزاد و سبک زندگی موجود زنده متحقق می‌شود» (Gadamer, 2007, p. 230). مبتنی بر موقعیت، گزینه‌ها و پیشنهادها آشکار می‌شوند و مبتنی بر زیست و اخلاق گزینه‌ها به دید می‌آیند و انتخاب می‌شوند. انتخاب آزاد ابتدا و ابتدایش را از طریق روند ترجیح‌هایی می‌گیرد که راهنمای سلوک زیست فرد هستند - چه لذت باشد، چه قدرت یا شهرت و چه شناخت (Gadamer, 2007, p. 230).

راهنمایی همواره براساس شوقی^۵ است که خواهان خیر است. حال، این شوق یا به یک خیر کلی و شناخت عقلانی است - یعنی یک بررسی و شوق عقلانی^۶ - یا غیرعقلانی که یا مبتنی بر لذت^۷ است یا بر روحیه^۸. هرچند روحیه می‌تواند سبب دیگر فضایل عملی اخلاقی مثل شجاعت شود (Pearson, 2012, pp. 117–119) و مثل شوق عقلانی موقعیت را تغییر دهد اما همیشه به آن نمی‌انجامد و رسیدن به آن تصادفی است. تنها شوق عقلانی - که شوق و عقلانیت را توأمان

¹ *sumpheronta*

² *logos*

³ *synesis*

⁴ *ennoia*

⁵ *orexis*

⁶ *boulenesthai*

⁷ *epithumia*

⁸ *thumos*

دارد، یعنی فضیلت^۱ را- به خیر می‌انجامد. آنچه از طریق بررسی گزینه‌ها بهترین را انتخاب می‌کند موقعیت را حفظ نمی‌کند بلکه متحولش می‌سازد، زیرا بهترین انتخاب رد شدن و فراتر رفتن از موقعیت به موقعیت دیگر است و نه ماندن در آن. اگر شوق به لذت غلبه کند، فرونسیس، با اینکه باید خیر کلی را لحاظ کند، از آن صرف‌نظر می‌کند و به خیر جزئی فرد می‌پردازد.

شوق اگر همراه با عقلانیت فرونسیس شود، به شوق عقلانی مبدل می‌گردد. خاستگاه شوق به اتوس^۲ یا همان منش و شخصیت فرد بازمی‌گردد که نحوه‌ی اساسی وجود سوژه هرمنوتیکی است. «عمل انسان به‌عنوان چیزی که کیستی او را تعیین می‌کند- در تطابق با اتوس او- توسط عقلانیت عملی‌اش در اتخاذ تصمیم‌های انضمامی‌اش هدایت می‌شود» (Gadamer, 2007, p. 235). آنچه سوژه هرمنوتیکی در موقعیت انجام می‌دهد آشکارکننده اتوس اوست، زیرا عادت و شوق او را می‌رساند.

هر چیزی که متعلق شوق، عواطف و عادت باشد به اتوس یا شخصیت بازمی‌گردد (Gadamer, 2022, p. 50) که نه‌فقط زیست فرد را می‌سازند بلکه راهنمایی برای این زیست تدارک می‌بینند. هم زندگی مبتنی بر اتوس است و هم اتوس زندگی را پیش می‌برد. اتوس نحوه‌ی وجود موجودی است که «از طریق عمل کردن و عادت کردن موجود می‌شود» (Gadamer, 1998, p. 58). اتوس همان نحوه‌ی بودن فرد نزد چیزی، مانوس بودن با چیزی، تعلق داشتن به چیزی یا هم‌بودی با آن‌هاست. درنهایت، همان در میان بودن و موقعیت‌مندی را از جانب سوژه نشان می‌دهد. البته چیزی را که نیست بلکه با توجه به فهم و بینش سوژه هرمنوتیکی در پویایی قرار می‌گیرد. اتوس هنجار نیست بلکه خلق و خو و تمام عاداتی است که نه تنها نسبت گرفتن ما با دیگری و حتی چیزها را مشخص می‌کند بلکه درنهایت ارتباط با خود را مشخص می‌کند و به آن جهت می‌دهد. اتوس سه جزء دارد: فرونسیس، فضیلت، خیرخواهی (Aristotle, 1926, p. 1378a5). فرونسیس به بررسی عقلانی موقعیت و اتوس بازمی‌گردد و مبتنی بر اتوس است؛ فضیلت همراهی عادت و شوق با بررسی عقلانی است؛ خیرخواهی نیز توجه اتوس به فهم دیگری و هم‌بودی با اوست.

فرونسیس -که بر بنیاد اتوس زاده می‌شود- «عقلانیت مسئولیت‌پذیر و پاسخگو» است (Gadamer, 1998, p. 58). مسئولیت‌پذیری او نه تنها پذیرش گذشته عمل بلکه پیشاپیش به‌دوش کشیدن آینده ممکن است. چون سوژه هرمنوتیکی موقعیت‌مند و رو به آینده گشوده است، فرونسیس یعنی هوشیاری مدام به این گشودگی و تصمیم‌گیری بر مدار آن. فرونسیس اتوس را هم به فعلیت می‌رساند، هم از آن دفاع می‌کند، هم در تجربه شکست و رنج آن را نقد و نفی می‌کند. به هر حال، همواره اتوس را آشکار یا دگرگون می‌سازد. «هیچ اتوسی بدون فرونسیس نیست و هیچ فرونسیسی بدون اتوس» (Gadamer, 1991, p. 370). این تعلق متقابل دیالکتیکی است: نه تنها سوژه را تحول می‌بخشد بلکه موقعیت را ابتدا به نحوی خاص می‌گشاید و سپس از نو می‌سازد. داوری اخلاقی -چه درباره خود و چه درباره دیگری- از همین فهم فرونسیسی موقعیت و اتوس برمی‌خیزد.

¹ arete

² ethos

فرونسیس ارتباطی میان سوژه هرمنوتیکی و موقعیت‌مبته بر خیری برقرار می‌کند که بیرون از این موقعیت موجود نیست و فقط از طریق فهم موقعیت متحقق می‌شود. فرونسیس ارتباط جدایی‌ناپذیری با اتوس یا همان منش و شخصیت فرد دارد، به گونه‌ای که «اتوس برای او آرچه^۱ و سرآغاز و سرمنشأ است. آن چیزی است که تمامی روشنگری‌های عملی-سیاسی از آن ناشی می‌شود» (Gadamer, 2007, p. 262)، زیرا بررسی فرونسیس از اتوس (Aristotle, 1934, p. 1144a31) با راهنمایی آن شروع می‌شود و به خیر و سازگاری با آن می‌انجامد. فرونسیس پیوندی میان اتوس و موقعیت برقرار می‌کند: آنچه شوق، میل یا عادت اتوس به آن گرایش داشته در دل موقعیت می‌جوید و، با تکیه بر عقلانیت برآمده از اتوس، خیر نهفته در آن موقعیت را به مدد فضیلت می‌کاود و برای تحقّقش برمی‌گزیند. این گزینش «نه بی فرونسیس ممکن است و نه بی فضیلت. فضیلت توانایی دستیابی به هدف خیر است و فرونسیس ما را به انتخاب وسیله درست برای آن هدف رهنمون می‌کند» (Aristotle, 1934, p. 1145a7). فرونسیس همچنین خیرخواهی را در خود دارد، زیرا، در راه دستیابی به خیر کلی، دیگری را نیز در عمل خویش ملاحظه می‌کند.

فرونسیس -که تعلقی متقابل به اتوس دارد (Aristotle, 1934, p. 1144a11)- عمل را در کلیت زیست اخلاقی می‌بیند و هر کنش را در آن جای می‌دهد. فرونسیس تحقّق خیر اتوس است و اتوس نیز راهنمای آن برای بررسی و رسیدن به خیر. این فضیلت پلی میان سوژه هرمنوتیکی و موقعیت می‌سازد: موقعیت از سوژه عمل می‌طلبد و گزینه‌هایی پیش پایش می‌نهد. سوژه با شوق‌ها، عادت‌ها و عقلانیت بررسی‌گر گزینه‌ها را برمی‌گزیند و دست به عمل می‌زند - یعنی آنچه برگزیده را متحقّق می‌کند. اما متحقّق تنها به انتخاب سوژه بسته نیست. موقعیت باید پذیرا باشد. اگر نباشد، انتخاب را نفی می‌کند، سوژه را دگرگون می‌سازد و خود نیز تحول می‌یابد - نه تنها با فهمی متفاوت بلکه با عملی نو.

پنج موردی که کنت برک برای هر عملی ذکر کرده در اینجا قابل انطباق است (Burke, 1969, p. xv). خود عمل به مثابه نحوه تحقّق فهم لحاظ می‌شود. هدف یا به‌خاطر چه‌ی عمل که سوژه هرمنوتیکی به مثابه اتوس است. عامل عمل سوژه هرمنوتیکی در موقعیت است. عاملیت، یعنی چگونگی عمل، هر بار از نسبت میان سوژه و موقعیت به دست می‌آید. صحنه عمل هم موقعیتی است که در آن عمل محقّق می‌شود. آغاز و انجام هر عملی خود سوژه هرمنوتیکی است، با این تفاوت که در ابتدای عمل سوژه صرفاً شوق تحقّق آن را داشته و در انجام با تحقّق عمل خود او نیز تأیید یا متحول شده است.

در دل موقعیت‌مندی سوژه هرمنوتیکی، عمل چون پلی دیالکتیکی برمی‌خیزد. نه پلی که دو ساحل از پیش موجود را به هم برساند بلکه خود رودخانه‌ای است که ساحل‌ها را می‌سازد و دگرگون می‌کند. موقعیت سوژه را فرامی‌خواند و او را متعین می‌کند. سوژه نیز با تصویری ناتمام از خویشتن خویش - که هرگز به کمال نمی‌رسد - پاسخ می‌دهد. این پاسخ یا تحقّق ساده‌هردو را به ارمغان می‌آورد یا به نفی سوژه و سپس موقعیت می‌انجامد، نفی‌ای که خودش تحقّق ژرف‌تر و تحول است.

عمل مقدم بر هر واسطه‌گری است. فهم در همین پراکسیس زاده می‌شود و عمل وحدت نخستین سوژه و موقعیت را می‌آفریند. موقعیت‌مندی شرط قوام سوژه و متعلّق فهم است و عمل شکل زنده این پیوند سیال. سوژه بهترین گزینه را

¹ arche

- نه بهینه انتزاعی بلکه آنچه در ژرفای وجودش مسلم می‌دارد- برمی‌گزیند و به موقعیت عرضه می‌کند. اگر موقعیت همخوان باشد، هر دو به تحقق می‌رسند و اگر نه، شکست سوژه را دگرگون می‌کند، فهمش را تازه می‌سازد، و سپس موقعیت نیز، در پرتوی این فهم نو، دوباره ساخته می‌شود. بدین‌سان، دیالکتیک بی‌پایان عمل زیستنِ هرمنوتیکی را ممکن می‌کند: زیستنی که، در آن، بودن و شدن، فهمیدن و ساختن، هماره در هم تنیده‌اند.

نتیجه: عمل، وحدت‌بخش هرمنوتیک و فلسفه عملی

این نوشتار با پیگیری پرسش بنیادین «آیا فهم سوژه هرمنوتیکی متحول می‌شود یا متعلق فهم یا هردو؟» نشان داد که تحول در هرمنوتیک گادامر، فراتر از سوژه یا متعلق، در دیالکتیک پویای سوژه و موقعیت رخ می‌دهد. در مرحله نخست گفت‌وگو و تجربه رنج به‌عنوان دو شکل بنیادین فهم سوژه هرمنوتیکی را از پیش‌داوری‌هایش فراتر می‌برند و به خودآگاهی هرمنوتیکی می‌رسانند. اما این تحول محدود به سوژه نمی‌ماند، زیرا سوژه اساساً موقعیت‌مند است. موقعیت‌مندی نه تنها شرط فهم بلکه متعلق تحقق‌یافته فهم نیز هست. در ادامه، فرونسیس به‌عنوان عقلانیت عملی رو به دیگری است و موقعیت نیز انتخاب آزاد را ممکن می‌سازد. این انتخاب نه صرفاً ترجیح فردی بلکه بررسی خیر مشترک در موقعیت انضمامی است. پراکسیس تحقق این انتخاب در عمل است، عملی که هم سوژه را متعین می‌کند و هم موقعیت را متحول می‌کند. بنابراین، برخلاف واتیمو که آینده هرمنوتیک به مثابه مقصدی که هرمنوتیک در راه آن است را «تحول به فلسفه عملی» می‌خواند و دیوی که آن را صرفاً دگرگونی سوژه می‌بیند، این پژوهش آشکار کرد که آینده هرمنوتیک نه در فلسفه عملی واتیمویی بلکه در پراکسیس هرمنوتیکی نهفته است، عملی که فهم را در موقعیت محقق می‌کند و موقعیت را با فهم متحول‌شده دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، فهم، از دل موقعیت‌مندی، خود و موقعیت را تحول می‌بخشد. هرمنوتیک به مثابه فلسفه عملی فهم و اخلاق را در زیست سوژه هرمنوتیکی به وحدت می‌رساند. درنهایت، عمل نقطه تلاقی و وحدت‌بخش هرمنوتیک و فلسفه عملی است. گادامر آینده فلسفه عملی را هرمنوتیکی می‌داند (Gadamer, 2007, p. 245) نه برعکس. اما به معنی خاصی نشان دادیم که هرمنوتیک نیز فلسفه عملی می‌شود. ارتباط هرمنوتیک و فلسفه عملی از طریق موقعیت‌مندی در یک تعلق متقابل و دوطرفه است.

References

- Aristotle (1933). *Metaphysics: Books I–IX*, (H. Tredennick, Trans.). Harvard University Press.
- Aristotle (1934). *Nicomachean ethics*, (H. Rackham, Trans.). Harvard University Press.
- Aristotle (1926). *Art of rhetoric*, (J. H. Freese, Trans.). Harvard University Press.
- Ballnat, S. (2015). Experience and Truth in the Work of Gadamer. In D. Jørgensen, G. Chiurazzi, & S. Tinning, *Truth and Experience* (pp. 203-222). Cambridge Scholars Publishing.
- Burke, K. (1969). *A grammar of motives*. California : Univeisiry of California Press.
- Davey, N. (2016). Praxis and the Impossibility of Hermeneutics? *Tropos*, 9(1), 25-43. <https://doi.org/10.13135/2036-542X/8113>
- Davey, N. (2017). The (Impossible) Future of Hermeneutics. *British Society for Phenomenology*, 48(3), 209-221. <https://doi.org/10.1080/00071773.2017.1303115>
- Fehér, I. M. (2016). Prejudice and Pre-Understanding. In N. Keane, & C. Lawn, *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 208-288). Wiley-Blackwel.
- Figal, G. (2010). *Objectivity: The Hermeneutical and Philosoph.* (T. D. George, Trans.). State University of New York Press.
- Franeta, D. (2017). Gadamer's Hermeneutics as Practical Philosophy. In B. Babich, *Hermeneutic Philosophies of Social Science* (pp. 219-236). De Gruyter.
- Gadamer, H.-G. (1976). *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. (P. C. Smith, Trans.) Yale University Press.
- Gadamer, H.-G. (1986). *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1991). *Gesammelte Werke: Band 7: Griechische Philosophie III: Plato Im Dialog*. Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Gesammelte Werke: Band 2: Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Praise of Theory*. (C. Dawson, Trans.). Yale University Press.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Beginning of Philosophy*. (R. Coltman, Trans.). Continuum.
- Gadamer, H.-G. (2007). *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. (R. E. Palmer, Ed., & R. E. Palmer, Trans.). Northwestern University Press,.
- Gadamer, H.-G. (2022). *The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer 2: Ethics, Aesthetics and the Historical Dimension of Language*. (P. Vandevelde, & A. Iyer, Trans.) Bloomsbury Academic.
- Gjesdal, K. (2015). History and historicity. In J. Malpas, & H.-H. Gander, *The Routledge companion to hermeneutics* (pp. 299-309). Routledge.
- Guignon, C. (2016). Identity, History, Tradition. In N. Keane, & C. Lawn, *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 130-143). Wiley-Blackwel.
- Kögler, H.-H. (2014). Ethics and community. In J. Malpas, & H.-H. Gander, *The Routledge Companion to Hermeneutics* (pp. 310-323). Routledge.

- Koselleck, R. (1985). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. (K. Tribe, Trans.) The MIT Press.
- Malpas, J. (2015). Place and situation. In J. Malpas, & H.-H. Gander, *The Routledge companion to hermeneutics* (pp. 354-366). Routledge.
- Pearson, G. (2012). *Aristotle on desire*. Cambridge University Press.
- Risser, J. (2015). Dialogue and conversation. In J. Malpas, & H.-H. Gander, *The Routledge companion to hermeneutics* (pp. 335-344). Routledge.
- Rogers, B. (2016). Historicity and Temporality. In N. Keane, & C. Lawn, *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 105-114). Wiley-Blackwel.
- Römer, I. (2016). Method. In N. Keane, & C. Lawn, *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 86-95). Wiley-Blackwel.
- Schmidt, D. J. (2008). Hermeneutics as Original Ethics. In D. J. Schmidt, & S. Sullivan, *Difficulties of ethical life* (pp. 35-47). Fordham University Press.
- Schmidt, D. J. (2016). Hermeneutics and Ethical Life: On the Return to Factual Life. In N. Keane, & C. Lawn, *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 65-71). wiley-Blackwell.
- Schmidt, L. K. (2016). Application and Praxis. In N. Keane, & C. Lawn, *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 253-259). Wiley-Blackwel.
- Schmidt, L. K. (2022). Experience. In T. George, & G.-J. van der Heiden, *The Gadamerian Mind* (pp. 105-116). New York: Routledge.
- Vattimo, G. (2014). Conclusion: The future of hermeneutics (F. Fraisopi, Trans.).. In J. Malpas, & H.-H. Gander, *The Routledge Companion to Hermeneutics* (pp. 721-728). Routledge.
- Vessey, D. (2022). Gadamer on tradition. In T. George, & G.-J. van der Heiden, *THE GADAMERIAN MIND* (pp. 117-126). Routledge.
- Walhof, D. (2021). Phronesis and Solidarity: Democratic Politics. In R. J. Dostal, *The Cambridge companion to Gadamer* (Second edition ed., p. darren walhof). Cambridge.
- Wentzer, T. S. (2016). Dialectic. In N. Keane, & C. Lawn, *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 259-264). Wiley-Blackwel.