

بررسی و نقد

«ترجمه چونان تنها راه اندیشیدن برای ما»

مزدک رجبی*

چکیده

مراد فرهادپور سال‌هاست نظری را طرح کرده است که طرف‌دارانی دارد و، بنا به آن، تفکر ما ناگزیر همان ترجمه یا از سنخ ترجمه است: از دید ایشان با دو گونه ترجمه روبه‌رویم: ترجمه به معنای عام و ترجمه به معنای خاص. وی در مقدمه کتاب *عقل افسرده* و سپس در مقاله‌ای مفصل در جلد دوم کتاب *پاره‌های فکر (فلسفه و سیاست)* نظر خود را توضیح داده و آن را توجیه کرده است. نوشته پیش رو هم نقد آن نظر و هم فهم دیگری از نظریه هرمنیوتیک عام گادامر و نیز روان‌کاوی فهم لاکان است و به واسطه فهم یا تفسیری دیگرگون از این دو نظریه نظر فرهادپور را نقد می‌کند؛ او فهم را ترجمه می‌فهمد. نظر فرهادپور بر فهمی نافرمانی و سطحی از هرمنیوتیک گادامر استوار است که در این مقاله آن را روشن و نقد خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: هرمنیوتیک، ترجمه، فهم، کنش فهم، تفکر/ ترجمه.

۱. مقدمه

ترجمه به معنای عام هرمنیوتیکی نزد گادامر معادل فهم نیست؛ اگر هم چنین باشد، ترجمه به معنای خاص که فرهادپور برای ما وصف و به ما توصیه می‌کند به هیچ‌روی از آن استنباط نمی‌شود. مغالطه و بدفهمی وی از همین ربط بی‌دلیل میان دو نوع معنای ترجمه ناشی شده است. در این نوشته نخست تلاش می‌شود، با بازخوانی کتاب *حقیقت و روش*، معنای فهم

* استادیار گروه تاریخ و تمدن غرب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، m.rajabi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۱۹

یا تفسیر چونا دیالوگ روشن شود. سپس معنای خاص ترجمه برای وضعیت ما بررسی می‌شود؛ این که چگونه هر فکر فلسفی بیرون از آکادمی، به معنای عام آن، برای ما ناممکن است. تاریخ چند دهه‌ای آکادمی ما در آموزش فلسفه از بیخ و بن نازا بوده است؛ ولی یگانه راه ما برای ورود به فکر فلسفی ترجمه نیست، بلکه تفکر مستقل بر پایه فکر فلسفی غربی است. البته فهم یا تفسیر سنت فلسفی گذشته خودمان بر بنیان همین فکر فلسفی جدید رخ خواهد داد. در پایان، این نظر وی نقد می‌شود که بیرون از آکادمی نازای ما نمی‌تواند پیش‌رفتی برای فکر فلسفی پیش‌بینی کرد، مگر همان چیزی که در کلاس‌های آزاد فلسفه رخ داده است؛ یعنی مبتدل کردن، کشتن و به سطح فروکاستن اندیشه‌های فیلسوفان و ارائه سالادهایی رنگارنگ و جذاب از آرای تازه‌ترین فیلسوفان غربی (به‌ویژه فیلسوفان قرن بیست و یکم). بدین طریق، با ارائه داده‌هایی از تازه‌ترین ایده‌های لوکس تفکر فلسفی نیاز اطلاعاتی کسانی که عموماً فلسفه آموخته‌اند و فلسفه‌اندیش نیستند برآورده می‌شود؛ همان‌گونه که دولت‌های ما در قرن اخیر، از رضاشاه به این سو، همواره دغدغه داشته‌اند تازه‌ترین دستاوردهای صنعت، فنون، و علم جهانی را وارد کنند و ما ایرانی‌ها نیز همواره ولع داشته‌ایم تا تازه‌ترین فناوری‌ها را چنان سریع بخریم که لحظه‌ای از دنیای اینک واحد و جهانی شده عقب نمانیم و از این طریق تحقق نیافتن مدرنیته خود را با این مدرنیزاسیون همه‌جانبه پر کنیم. این نگاه بازاری به فلسفه نیز تلاش می‌کند آخرین دستاوردهای فیلسوفان اروپایی و امریکایی را برای ما ترجمه کند و توهم می‌کند که در باب آن می‌اندیشد، در حالی که فقط بازتابی کج، همراه با سوء فهم، و سطحی از آن به علاقه‌مندان اطلاعات روز فلسفی ارائه می‌دهد.

۲. مقدمه مغالطه‌آمیز فرهادپور

بنا به هرمنیوتیک عام گادامر، هر «فهمی» در باب امور انسانی «تفسیر» است، نه ترجمه. «مهارت کاربردی» در کنار «مهارت تفسیری» و «تشریحی» رکن سوم است که در هر فهمی موجود است و آن رکنی است که فهم را با تفسیر یکی می‌کند. فهم یا تفسیر همواره در وضعیتی انضمامی و از پیش موجود رخ می‌دهد و وابسته به آن وضعیت است و همین ویژگی توضیح هستی‌شناسی فهم از نگاه هایدگر و گادامر را از بیخ و بن با معرفت‌شناسی و متافیزیک متفاوت می‌کند. بخش سوم کتاب حقیقت و روش تحلیل دیالوگ چونا یگانه امکان فهم در امور انسانی است. در واقع، دو بخش نخست کتاب مقدمه‌ای است برای ورود به گستره عامی که همان جلوه هرمنیوتیک عام گادامر در تحلیل رخداد فهم است

(Gadamer, 2006: 383-468). سراسر برداشت و نگاه من در این بخش بر قسمت سوم کتاب گادامر استوار است.

فهم برای گادامر کنشی است که درون سنت و زبان رخ می‌دهد و پیش — فهم‌های تاریخی — زبانی آن را رقم می‌زنند. می‌توان گفت که فهم برای گادامر نوعی رخداد (event) است؛ نوعی فراشد (process)؛ یعنی فهم بروز و ظهور تاریخ و زبان است. تعبیر ویژه‌ای که گادامر از یونان باستان به‌عاریت می‌گیرد و آن را تفسیر می‌کند واژه انفعال (παθος) است. انسان فاعل و عامل فهم نیست، بلکه فهم رخ می‌دهد. فهم به‌واسطه انسان رخ می‌دهد؛ یعنی تاریخ و زبان خود را از فرد متناهی می‌کند و با وی بروزی دوباره می‌بخشد. ولی این بدین نمی‌انجامد که در رخداد فهم هیچ جایگاهی برای ما باقی نماند. ما همواره با تفسیر فهم را ممکن می‌کنیم و این همان نقش ما در رخداد فهم است (ibid: 425).

فهم همواره در یک وضعیت و موقعیت رخ می‌دهد و این همان خصلتی است که گادامر از فرونیسیس ارسطو به‌عاریت می‌گیرد. فهم یعنی دیالکتیک ادراک و تجربه. در هر فهمی، که همان تفسیر است، چیزی از پیش خود را تحمیل می‌کند که همان تاریخ و زبان است و چیزی تازه ظهور می‌کند که همان نو بودن فهم و تفسیر است. در این‌جا گادامر کنش فهم را به نقد سوم کانت گره می‌زند و بر بنیان نقد قوه حکم می‌تواند فهم تاریخی — زبانی را توضیح دهد.

کانت در نقد سوم معنا و کارکرد احکام ذوقی در باب طبیعت و آثار هنری را تبیین و روشن می‌کند. احکام ذوقی در باب طبیعت که ویژگی زیبایی و والایی (sublimity) را بیان می‌کند معنا و کارکرد ویژه‌ای دارد که با احکام اخلاقی و احکام شناختی صادره از عقل نظری و فاهمه متفاوت است. عقل نظری داده‌های گردآمده از حس و وحدت یافته به‌وسیله فاهمه را با کلیات یعنی قوانین تعیین می‌بخشد. در شناخت نظری ما هر جزئی را ذیل قانونی کلی درک می‌کنیم، زیرا عقل نظری چنین کارکردی دارد که همان کارکرد تعیین‌بخشی (determinant) است. هنگامی که مثلثی را می‌بینیم، این مثلث همه ویژگی‌های کلی‌ای را دارد که، بنا به قوانینی که در هندسه برای مثلث اثبات شده است، هر مثلثی دارد. امور فیزیکی نیز چنین در قالب حکم درمی‌آیند؛ یعنی هر امر جزئی با قرار گرفتن ذیل یک قانون کلی طبیعی معنادار می‌شود و تعیین می‌یابد. این همان خرد نظری است که احکام شناختی را به‌گونه تعیینی صادر می‌کند. ولی در احکام ذوقی چنین نیست؛ حکمی که در باب بزرگی طبیعت صادر می‌کنیم کار قوه حکم و به‌واسطه خیال است، نه خرد نظری. قوه حکم که بخشی از قوای انسانی است به‌نحو تعیین‌بخش عمل نمی‌کند، بلکه به‌نحو تأملی (reflective)

حکم صادر می‌کند. احکامی از قبیل «این کوه بزرگ است» یا «دریا شکوهمند است» امری جزئی را ذیل قانونی کلی قرار نمی‌دهند، بلکه آن امر را با جزئیتش بیان می‌کنند؛ زیرا قانون کلی و ثابت از پیش تعیین‌یافته‌ای برای خرد نظری در باب آن‌ها وجود ندارد. احکام ذوقی در باب زیبایی نیز چنین‌اند؛ حکم «این گل زیباست» یا «این تابلوی نقاشی یا این قطعه موسیقی زیباست» بدین گونه صادر نمی‌شود که امر جزئی زیبا تحت قانون یا قاعده زیبایی کلی و از پیش موجودی تعیین یابد؛ بنابراین، به تعبیر کانت، احکام ذوقی در باب عظمت طبیعت یا زیبایی طبیعت و آثار هنری احکام تعینی خرد نظری نیستند، بلکه احکام تأملی قوه حکم و ذوقی‌اند. «این گل زیباست» بازتاب درونی خود من و نه بیان‌کننده چیزی بیرون از من در اثر هنری است. یا «این دریا شکوهمند است» به همین نحو بازتاب چیزی از درون من است که صادر شده است، نه بیان خبر و امر واقعی جدای از من که حکم از آن خبر دهد. در این جا، مانند شناخت نظری، داده‌ها از بیرون من می‌آیند، ولی تحت خرد نظری با قرار گرفتن ذیل یک کلی تعیین نمی‌یابند، بلکه به‌گونه‌ای تأملی بازتاب ذوق‌اند. هر جلوه طبیعت و هر اثر هنری یکه و یگانه است و حکم من در باب شکوه و زیبایی‌اش منحصر به فرد بودن آن را نفی نمی‌کند و من خود آن حکم را تعمیم می‌دهم؛ گویی تو و دیگران هم آن را شکوهمند و زیبا می‌یابید و به همین گونه در باب آن حکم تأملی صادر می‌کنید. این تعمیم با کلیت و ضرورت پیشین احکام تألیفی پیشین در ریاضیات و فیزیک متفاوت است. احکام تأملی و ذوقی کلیت و ضرورت پیشین را ندارند و فقط تعمیم قوه حکم است که به آن‌ها کلیت می‌بخشد و سایر موجودات دارای قوه حکم را نیز در بیان آن‌ها شریک می‌کند (کانت، ۱۳۷۷: ۹۹-۱۰۰).

گادامر فهم را به‌ویژه در باب امور انسانی - تاریخی و به‌ویژه بازتاب‌یافته در زبان و گفت‌وگویی بودن زبان چنین می‌بیند. همه امور انسانی که تاریخی‌اند بدین گونه فهم می‌شوند؛ یعنی هر رخداد انسانی - تاریخی یگانه و یکه است. وقتی چنین است، پس هر رخداد انسانی - تاریخی به‌گونه‌ای تأملی فهمیده می‌شود، نه این‌که تحت قانونی کلی و ضروری و از پیش تعیین شده قرار گیرد؛ از این رو گادامر دانش‌های انسانی - تاریخی را از دانش‌های طبیعی جدا می‌بیند. در دانش‌های انسانی با قوانین سروکار نداریم و نقش تجربه‌ای که ارسطو برای فرونسیس قائل بود از همین رو برای گادامر پررنگ می‌شود؛ فهم هر رویداد انسانی - تاریخی فهم یگانگی و یکه بودن آن است. از این رو، برای گادامر حقیقت در چهارچوب و قالب روش (method) محدود نیست. دانش‌های طبیعی با روش، یعنی گرد آوردن داده‌ها تحت قوانین کلی و ثابت، حقیقت را درمی‌یابند، ولی در رخدادهای

انسانی و به‌ویژه هنر حقیقت از چنین روشی فراتر است و بدین معنی روشمند نیست. حقیقت آثار هنری یکه و یگانه است و در جزئیت هر اثر و رخداد هنری بروز می‌یابد و فهم ادراک چنین یگانگی فرا-روش است. در این جا فهم دیگر روشمند کردن چیزی بیرون از من نیست، همانند آنچه در دانش‌های طبیعی می‌بینیم، بلکه تعامل گفت‌وگویی من با آن اثر هنری، رخداد انسانی، و هر متنی است. تعامل گفت‌وگویی من با متن رخداد انسانی - تاریخی همان به‌وقوع پیوستن یا رخداد فهم است. اکنون وجه و سنخ رخدادبودگی و وضعیت‌بودگی فهم بهتر آشکار می‌شود (Gadamer, 2006: 336-339).

تناهی فهم یعنی درون تاریخ و سنت و زبان بودن و از نگاه هایدگر گشودگی فهم چونان کنش یعنی تعامل گفت‌وگویی من متناهی و محدود و مقید با رخداد انسانی - تاریخی یا اثر هنری که فهم را تحقق می‌دهد. از این محدودیت و گشودگی است که فهم درون موقعیت و وضعیت رخ می‌دهد؛ با توجه به مثال گادامر از نمایش و بازی، من متناهی در رخداد فهم در چنان ضرورت جبرگونه‌ای گرفتار نیستم که هر شأن انسانی یا همان گشودگی از من سلب شود؛ اما، بر خلاف برداشت فلسفه مدرن به‌ویژه ایدئالیسم آلمانی مبتنی بر خود - آگاهی از فهم انسانی، تا حدی از بنیاد متناهی‌ام. گشودگی مد نظر گادامر با برداشت سارتر از هایدگر متفاوت است. سارتر گشودگی دازاین را چنان می‌فهمید که گویی جوهر و ذات ثابت نداشتن انسان به وی آزادی بنیادینی داده که وی می‌تواند ماهیت خود را به‌تمامی تا لحظه مرگ رقم زند. این همان مرکز ثقلی است که خود هایدگر متوجه آن شد و سارتر را به سوء برداشت از آرای خود متهم کرد. وی اگرستانسیالیسم سارتر را نیز تلقی اومانستی دانست که هنوز در متافیزیک و تلقی سوپرناتیویته از هستی جای دارد و افق تازه‌وی را درک نکرده است. ولی گادامر، چونان شاگرد مستقیم هایدگر، به‌خوبی تاریخمندی و زیانمندی نگاه را درک کرده و آن را با هرمنیوتیک واقعیت‌مندی (facticity) برای توضیح رخداد فهم به زبان خود درآورده است.

انفعال (παθος) یعنی متناهی بودن من در رخداد فهم بدین نتیجه نمی‌انجامد که گشودگی من را نفی کند. تعامل من گشوده با متن از پیش موجود رخداد فهم را رقم می‌زند؛ یعنی دیالوگ این‌همانی و تفاوت یا دیالوگ وحدت و کثرت. رخداد انسانی به من متناهی تاریخمند و زبانمند عرضه می‌شود و من آن را هر بار از نو می‌فهم یعنی تفسیر می‌کنم و همواره این فهم‌های پیشین را اصلاح می‌کنم تا از گونه خیال و سوء فهم میرا شود. از این روی می‌توان فهم را همان تفسیر دانست. معیار ثابت و گوهرین و از پیش تعیین شده و کلی و ضروری برای درستی یک رخداد فهم در کار نیست و همه فهم‌ها

متکثر و متناهی و محدود به تاریخمندی و زبانمندی خویش‌اند، ولی این فهم‌ها همگی تفسیری از رخدادی واحد و این‌همان‌اند. دگرگونی در عین این‌همانی یا تکثر در عین وحدت در رخداد فهم این‌گونه درک می‌شود؛ بنابراین، کنش فهم چوآن هر کنش انسانی دیگر محدود و متناهی است و درون تاریخ رخ می‌دهد، ولی با هر فهم تازه‌ای چیز تازه‌ای رخ می‌دهد و گویی آن متن و یا آن اثر هنری دوباره زاده و چیز دیگری می‌شود، در حالی که همان متن پیشین هم هست.

گادامر تعبیر تاریخ اثرها را طرح کرده است (ibid: 299-306) که یعنی فهم‌های گوناگون از امری انسانی، طی تاریخ، اثرهای خود را بر هر فهم تازه می‌گذارد و در آن فهم از پیش موجود و حاضر است؛ تاریخ اثرها در واقع پیش - فهم‌های هر فهمی است که به‌گونه‌ای مستتر و ضروری در هر فهمی حضور دارد و از رخداد فهم تفکیک‌پذیر و زدودنی نیست و فقط مفسر می‌تواند به آن‌ها واقف شود و خودآگاه باشد که فهم مطلق در کار نیست، نه این‌که آن‌ها را بزداید و به فهمی مطلق از گذشته، متن یا اثر هنری یا رخدادی تاریخی دست یابد. گذشته همواره از نو زاده می‌شود و این به‌سبب گشودگی انسان مفسر، دزاین، رو به آینده است. متن همان متن باقی می‌ماند و نمی‌ماند. وحدت امر انسانی پابرجا می‌ماند و در عین حال تکثر و تفرق می‌یابد که این همان دور هرمنیوتیکی است.

حلقه هرمنیوتیکی که هایدگر بدان واقف شد و گادامر آن را توضیح داد یعنی هر امر جزئی درون کلیتی فهمیده می‌شود که فهم خود آن کل بدون درک جزئیات ممکن نیست و این در توضیحی هرمنیوتیکی و نه شناخت‌شناسانه و متافیزیکی از فهم ممکن است؛ فقط با هرمنیوتیک است که تناقض دیده نمی‌شود، بلکه شرط رخداد فهم یا تفسیر درک می‌شود. هر متن یا اثر هنری یا به‌طور عام پدیدار انسانی با پیش - فهم‌هایی کلی و درون تاریخ و سنت و زبانی خاص و زبان به‌طور عام رخ می‌دهد، ولی فهم آن پدیدار جزئی بدون فهم از پیش آن پدیدار ممکن نیست. دور یا حلقه هرمنیوتیکی چنین است و شرط فهم است و نه تناقض.

برای گادامر نیز دور هرمنیوتیکی همان تعامل ادراک و تجربه با توجه به فرونسیس ارسطویی است (ibid: 310-321)؛ یعنی در هر فهمی ادراکی از کل و نیز تجربه‌ای خاص و منحصربه‌فرد است که با تجربیات انباشته ادراک عمیق‌تر هم می‌شود. به همین سبب، در هرمنیوتیک وی به‌هیچ‌روی فهم درست و مطلق در کار نیست، ولی از آن‌جا که فهم ماهیتی گفت‌وگویی و تعاملی دارد، فقط در گفت‌وگو می‌توان به فهمی درست دست یافت؛ بدین معنی که همواره باید به فرونسیس رجوع کرد. در گفت‌وگو چیزی بیرون از دو طرف

گفت‌وگو هست که حقیقت است و همان هستی است و فقط و فقط از راه گفت‌وگو ظاهر می‌شود. ظهور حقیقت به معنای فهم مطلق درست و معیاری ازلی و ابدی نیست، بلکه سیر گفت‌وگو در میان انسان‌ها برای تلاش و تکاپوی فهم هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و همواره به ابعادی تازه از حقیقت منجر می‌شود. حقیقت از درون و با واسطهٔ گفت‌وگو ظهور می‌یابد، ولی نه به مثابهٔ روش؛ زیرا حقیقت روشمند نیست، ولی ماهیت گفت‌وگویی فهم سبب ظهور حقیقت می‌شود و این سیر همواره ادامه می‌یابد، بدون این‌که همانند درک هگلی لزوماً به سوی خودآگاهی مطلق باشد. سنجش درستی و نادرستی فهم‌ها با رجوع به فرونیسیس ممکن است که خود معیاری مطلق نیست، بلکه ادراک تجربه یا تعامل ادراک و تجربه است. با فرونیسیس می‌توان تجربه‌های نو را با ادراک‌های پیشین فهمید و انباشتگی تجربه‌ها می‌تواند ما را به ادراک نوین و نه به فهم مطلقاً درست برساند. گفت‌وگو یعنی کنار زدن خود و تن سپردن به حقیقت برآمده از گفت‌وگو با دیگری و این تن سپردن، در برداشت از فهم، اساساً با سوبژکتیویته (subjectivity) و خودانگیختگی (spontaneity) فلسفهٔ مدرن متفاوت است.

در هر رخداد فهم چیزی بیرون از انسان است که همان تاریخ و زبان است و در واقع همان سنت است و برای هایدگر همهٔ این‌ها خود ظهور هستی است. برای گادامر پرداختن به همین امر بیرون از انسان برای آگاه شدن به پیش — فهم‌ها و تناهی فهم در تلاش هرمنیوتیکی اصیل مهم است. این امر بیرون از آگاهی من یعنی افقی که من متناهی در آنم، و هر پدیدار انسانی یا اثر هنری یا متنی افق دیگری دارد و در شرایط دیگری ایجاد شده است. گفت‌وگویی بودن فهم هم یعنی افق من با افق آن اثر یا متن در هم می‌آمیزد تا فهم رخ دهد و هنگامی که فهم رخ می‌دهد، این دو افق در هم می‌آمیزند. آمیزش افق‌ها (horizontverschmelzung/ fusion of horizons) (ibid: 299) یعنی گفت‌وگویی دیالکتیکی، نه جمع و آمیزشی مکانیکی به گونه‌ای که هر دو دیگری را دگرگون کند. باید توجه داشت که دیالکتیک به معنای هگلی نیست، زیرا برای گادامر و هایدگر هیچ پیش‌رفت ضروری در تاریخ انسانی توضیح داده نمی‌شود و پیش‌فرض گرفته نمی‌شود؛ زیرا خود این پیش‌فرض هگلی در فلسفهٔ تاریخ بر نگاه و تسلط سوبژکتیویته (خود-آگاهی) متافیزیکی مبتنی است. برای گادامر، دیالکتیکی یا گفت‌وگویی بودن فهم یا همان آمیزش افق‌ها در جهت پیش‌رفتی ضروری رخ نمی‌دهد، بلکه در گفت‌وگو همواره حقیقتی امکان بروز می‌یابد که از هر روش و قاعده و فهم مطلق و ضروری جداست و بدان‌ها تن نمی‌دهد و با آن‌ها توضیح‌دانی نیست؛ این دیالکتیک بدین دلیل غیرهگلی است و همان فرونیسیس ارسطویی

است؛ یعنی انباشت تجربه و آمیزش با تجربه‌ها و ادراک برای بروز و ظهور فهمی تازه از چیزی که از پیش موجود است. با رخداد فهم چیزی دگرگون می‌شود، ولی ساخته نمی‌شود. همان گونه که ارسطو بیان کرده، با ساختن اثر هنری یا یک مصنوع بشری چیزی تازه در جهان و افزون بر طبیعت ساخته می‌شود؛ ولی با کنش (πραξις) انسانی چیزی خلق نمی‌شود، بلکه ادراکی تازه و هر بار یگانه و بدون روش و قاعده‌ای کلی و ثابت و از پیش تعیین شده و داده شده رخ می‌دهد. برداشت گادامر دقیقاً همین گونه است؛ فهم چیزی را خلق و ایجاد نمی‌کند، بلکه تفاوتی به وحدت افزون می‌شود و ادراکی با انباشت تجربه به ادراک‌های پیشین افزون می‌شود؛ نه به معنای جمع جبری و مکانیکی، بلکه به نحو گفت‌وگویی و دیالکتیکی. فهم متفاوت به فهم‌های دیگر افزوده می‌شود؛ یعنی تفاوت به وحدت متن افزون می‌شود؛ به تعبیر دیگر، فهمی تازه رخ می‌دهد که با گفت‌وگو با فهم‌های پیشین حاصل شده و این فراشدِ گفت‌وگویی فهم همواره ادامه دارد.

پس فهم کنش است و در واقع همه کنش‌های انسان گونه‌ای فهم یا تفسیر است؛ ولی پرسش بزرگی که از هرمنیوتیک هایدگر و گادامر بر جای می‌ماند این است که چگونه شروط پیش - فهم توضیح داده می‌شود و چگونه ضرورت فرانسائی، چه تاریخ و سنت و چه زبان و چه هر عامل یا جهان دیگری، فهم و کشف می‌شود، ولی ثبات خود انسان در مقام عامل فهم نادیده گرفته یا محو می‌شود. اگر دازاین همواره در حال گشودگی و در واقع قوام و تحقق یافتن است، آیا سوژه محو می‌شود؟ آیا دیگر ثباتی برای انسان چوآن فاعل و عامل فهم باقی نمی‌ماند؟ اگر چنین است، پس رخداد بودن فهم یعنی گسست و گسیختگی آناتی که هر کدام در فردیت و تکثر (individuality) خود باقی می‌مانند و به فردی دائمی و ثابت و حاضر بدل نمی‌شوند. دیگر سوژه نداریم و حتی فردی ثابت و دائمی هم در کار نیست، بلکه با آناتی متوالی ولی از هم گسسته و از هم گسیخته روبه‌رویم که همواره چیز تازه‌ای می‌شود، بدون آن که زیرایستی داشته باشد. تا آن جا که با محو سوژه فهم کلیت (universality) و ضرورت (necessity) خود را از دست می‌دهد و یک وجه از مسئله بروز می‌کند؛ ولی آن جا که با رخداد بودن فهم و وضعیتمند یا موقعیتمند بودن فهم هر ثبات و دوام و فردیت واحدی نیز از فهم زدوده می‌شود مسئله ابعاد تازه‌ای پیدا می‌کند. نبود فهم مطلق و نفی هرگونه پیش‌رفت ضروری در تاریخ فهم یکی از وجوه هرمنیوتیک است و نفی ثبات، زیرایست و فردانیت عام انسانی در رخداد فهم برداشت رادیکال‌تر و بنیادی‌تری است که باید خوب هضم و درک شود. به نظر گادامر، سوژه در فلسفه مدرن دیگر نمی‌تواند توضیح‌دهنده فهم باشد و این من متناهی است که در موقعیت و وضعیتی یگانه در معرض

رخداد فهم قرار می‌گیرد. حال پرسش این است که آیا وی مانند هایدگر همه آن‌چه را رخ می‌دهد طور و وجهی از هستی می‌بیند یا برای انسان به‌مثابه بازیگر و بازی‌کننده فهم هنوز جایگاهی بنیادی باقی می‌ماند؟ اگر انسان در وضعیت و رخداد فهم فقط به‌نحو انفعالی جای گرفته، با نفی اومانیزم و سوپژکتیویته یا دست‌کم اعلام و اظهار سرآمدن دوران سوپژکتیویته به‌لحاظ اطوار هستی، دیگر با این فرد گسسته و گسیخته که حتی فرد ثابتی هم نیست به چه می‌توان اشاره کرد؟ فرد هم گسسته شده و فقط پاره‌ها و آناتی گسیخته و گسسته باقی مانده که بنیان و اساس فهم را متلاشی می‌کند و همه آن را به کنش فرومی‌کاهد و جایی برای من بودن خاص من باقی نمی‌گذارد. بنا به روایت خود گادامر، همه رخدادهای انسانی مانند آثار اصیل هنری یکه و یگانه‌اند. اکنون باید پرسید آیا خود فرد سازنده آثار هم یکه و یگانه است یا آن‌گونه که برخی از مدافعان هرمنیوتیک بدان پرداخته‌اند اساساً مؤلف از آن هنگام که متن و اثر را می‌آفریند و در معرض تفسیر دیگران قرار می‌دهد خود می‌میرد و دیگر حضور ندارد. مرگ مؤلف یعنی هیچ فردیتی برای صاحب اثر باقی نمی‌ماند و اصلاً مهم نیست که این متن را چه کسی نوشته؛ اکنون دیگران در معرض آن قرار می‌گیرند و تفسیرهای تازه انجام می‌شود.

دریدا از دریچه دیگری به همین مسئله پرداخته است؛ از نگاه وی، همه تاریخ متافیزیک غربی بر استعاره حضور مؤلف و گوینده استوار است و گفتار بر نوشتار مقدم و اصالت با آن است. در گفتار گوینده حضور دارد و شنونده سخن او را بدون هیچ واسطه و فاصله و گسستی مستقیماً درمی‌یابد. در گفتار هم آن چیزهایی بیان می‌شود که به گفتنشان نیاز است، یعنی غایب‌اند؛ زیرا آن‌چه حاضر باشد به بیان در نمی‌آید. آن هنگام که پنجره‌ای باز باشد و من در کنارش ایستاده باشم و شخص دیگری نیز در کنار من و پنجره ایستاده باشد و من به‌یقین بدانم که او هم مانند من از این واقعیت یعنی باز بودن پنجره آگاه است، هیچ نیازی به گفتن این واقعیت نیست، مگر برای اشاره به چیز دیگری یا بیان عواطف یا هر منظوری غیر از بیان این واقعیت که پنجره باز است؛ زیرا این واقعیت بر هر دوی ما آشکار است. پس آن‌چه به گفتار درمی‌آید هم از امور غایب سخن می‌گوید، نه از امور حاضر؛ در غیر این صورت به گفتن نیاز نیست. پس گفتار هم، مانند نوشتار، بر امور غایب استوار است و آن‌ها را بیان می‌کند؛ یعنی اموری که حاضر نیستند و به‌دنبال آن‌ها می‌گردیم؛ بنابراین، گفتار بر نوشتار هیچ برتری و اصالتی ندارد (Derrida, 1972: 48).

همه گفت‌وگوی گادامری بر بنیان امور غایب شکل می‌گیرد و به‌تعبیر دریدا مانند یافتن معانی یک واژه در فرهنگ لغت بازی بی‌انجام و انتهاست، زیرا در برابر هر واژه واژگان

دیگری نوشته شده و برای یافتن معنای آن واژگان باید دوباره به فرهنگ واژگان مراجعه کرد و این بازی انتها ندارد و تسلسل محض بر آن حاکم است؛ به تعبیر دیگر، کثرت محضی در معنا و در واقع سخن‌گویی و هر گفت‌وگویی حاکم است که هیچ وحدتی نمی‌تواند آن را مهار کند. به بیان خود دریدا فقط باید این بازی را پذیرفت. این بازی هیچ برد و باختی ندارد و فقط شرکت در آن ممکن است. ما فقط می‌توانیم در این بازی شرکت کنیم و انتظار برد و باخت هم در آن بی‌معنی است. با چنین تصویر و برداشتی، آیا کثرت فروناکاستنی فهم در قالب گفت‌وگو اصلاً می‌تواند دیالکتیکی باشد؟ این خلاصه‌ای از تفاوت نگاه دریدا با گادامر است. با توجه هر دو نگاه به اصل مسئله بازمی‌گردم. آیا تفسیر همان ترجمه است؟

۳. نتیجه فرهادپور

فرهادپور از هرمنیوتیک عام گادامر و این‌که فکر همواره وابسته به وضعیت و تاریخی و انضمامی است نتیجه می‌گیرد که فکر همان ترجمه است. چگونگی از این‌که خود با دیگری خود می‌شود یا به‌سخن دیگر از این‌که فلسفه مدرن به‌ویژه با فلسفه هگل نشان رویارویی من با دیگری است نتیجه گرفته می‌شود که یگانه راه تفکر ترجمه است. فهم بنا به هرمنیوتیک گادامر با تفسیر پیوند دارد، ولی چنین برداشتی از فهم امور انسانی به این نتیجه نمی‌انجامد که فهم همان ترجمه است. مای ایرانی فارسی‌زبان معاصر با مدرنیزاسیون روبه‌رویم؛ به‌سخن دقیق‌تر، در مدرنیزاسیون با سرعت دهشتناک خیره‌کننده و رو به فزونی‌اش می‌زی‌ایم و در واقع باید گفت وضعیت ما در مدرنیزاسیون دم‌به‌دم و آن‌به‌آن است. اگر قصد کنیم که تفکر ما از درون محتوای انتزاعی خود که در عرفان ایرانی و سنت حکمت اشراقی ریشه دارد بیرون آید، باید با وضعیت تازه مواجه شویم که همان وضعیت مدرن است. زیست پیشین ما فروریخته، ولی هنوز در عمق نو نشده است؛ فکر فلسفی ممکن نیست، مگر با مواجهه انضمامی با این وضعیت تازه که به آن امکان می‌دهد. آیا انضمامی شدن تفکر فلسفی که من نیز با آن موافقم به‌معنای یکی دانستن تفکر و ترجمه برای من ایرانی است؟ من پرش آقای فرهادپور در این مرحله را نمی‌فهمم. نه در مقدمه عقل/افسرده و نه در مقاله «تفکر/ترجمه» پاره‌های فکر این ربط توضیح داده نمی‌شود.

می‌توان از هرمنیوتیک گادامر نتیجه گرفت که فهم امور انسانی در و با وضعیت رخ می‌دهد و از آن‌جا که ایرانی معاصر چه بخواند و چه نخواند، یعنی مثلاً سنت‌گرا باشد یا روشن‌فکر دینی یا هایدگری کج و معوج و یا پیرو حلقه‌های شبه‌تفکری که در این مثلاً جریان‌های فکری بیرون از دانشگاه راه افتاده و مد شده است، خواه ناخواه، با این وضعیت

روبه‌رو است و اگر نخواهد به‌گونه‌ای انضمامی با این وضعیت مواجه شود، نظراً گرفتار همان تفکر انتزاعی خواهد شد که خود فرهادپور در مقاله «تفکر/ ترجمه» به‌راستی آن را هم نزد روشن‌فکران دینی و هم هایدگری‌های اسلامی نشان داده و نقد کرده است. ولی چرا تفکر انضمامی لزوماً ترجمه‌ای است؟ این نتیجه چطور از مقدمه‌ای که بدان پرداخته شد به‌دست می‌آید؛ افزون بر آن، آن‌چنان که نشان دادم، خود آن مقدمه هم نادقیق و سوء تفاهم‌برانگیز است.

آشکار است که مای ایرانی معاصر چاره‌ای نداریم، مگر مواجهه با اندیشه‌های اندیشمندانی که بسیار زودتر از ما با وضعیت اینک جهانی‌شده مدرن روبه‌رو شده‌اند و به آن اندیشیده و تلاش کرده‌اند تا آن را بفهمند، با تضادها و تناقض‌های آن روبه‌رو شوند، آن‌ها را هضم کنند و حتی برخی تلاش کرده‌اند بر تضادهایش غلبه کنند و افق‌هایی تازه برای ما رسم کرده‌اند. تفکر زنده (تفکر حقیقی اساساً زنده و رو به آینده است) برای من از هیچ نقطه دیگری نمی‌تواند آغاز شود، مگر مواجهه با وضعیت تازه‌ای که در آنیم؛ تا جایی که حتی فهم اندیشه‌های ابن‌سینا و فارابی نیز معنایی نمی‌تواند داشته باشد، مگر فهم من معاصر از آن‌ها و از دریچه فهم فلسفه مدرن؛ البته معاصر بودن ویژگی برخی از ماست، زیرا برخی بزرگواران به‌رغم زندگی در زمان حال در گذشته سیر می‌کنند؛ گذشته‌ای که اساساً دیگر ممکن نیست و فروریخته و مثلاً سنت‌گرایان چنین‌اند. من اندیشه‌های گذشتگانم را نه چونان شیئی موزه‌ای و به‌ارث‌رسیده می‌توانم نگاه دارم و نه می‌توانم حضور رد پای آن‌ها در ذهن و زبان ایرانی را نادیده بگیرم، به‌ویژه که درک عرفانی - اشراقی جاری در اندیشه‌های بسیاری از فلسفه‌خواننده‌های ما هم‌چنان در بسیاری واژگان فارسی و عربی معاصر آن‌ها حضور دارد و به‌تعبیر گادامر در افق ما ساری و جاری است که از آن به اثرهای متن تعبیر شد. یگانه امکان برای فکر فلسفی رویارویی و هضم وضعیت مدرن، با فهم اندیشه‌های اندیشمندان و آثار هنرمندان دوره مدرن از دکارت و سروانتس (حتی پیش از هنر مدرن) تا بدیو و پیروان کنونی اجرا، چیده‌مان، و هنر مفهومی است؛ ولی نه آن‌گونه که این حلقه‌های ترجمه‌ای یعنی دوستان ما به‌راه انداخته‌اند. این کار فقط و فقط در فضای راستین آکادمی رخ می‌دهد، نه آکادمی‌نماهای موجود و قطعاً در فضای سرسری و شلخته بیرون از آکادمی رخ نخواهد داد. آکادمی ما به‌ویژه در امور انسانی (نه علوم انسانی، زیرا فهم امور انسانی بنا به هرمنیوتیک علم (science) نیست و نخواهد شد) نازا و فلج است. این واقعیتی بدیهی است، ولی بدین معنا نیست که بیرون از آن چیز جایگزینی در فضای فکری ما موجود است و می‌تواند آن امکان را فراهم کند. در فرانسه دریدا جایی را بنیان

می‌گذارد و فلسفه در آنجا رواج داده می‌شود، اما کشور ما تفاوتی بنیادین دارد. ایران هنوز در فکر فلسفی مدرن چندان سابقه ندارد. ایران سنت فلسفی مدرن ندارد و تنها جایی که می‌تواند زمینه فراهم آمدن آن را مهیا کند آکادمی راستین است، هرچند تاکنون چنین نکرده است. بدیهی است که چرا نتوانسته چنین کند، زیرا ما توان فکری‌اش را نداشته‌ایم. به تعبیر آقای فرهادپور، تا آینده‌ای نه چندان نزدیک ترجمه و فقط ترجمه همان تفکر برای ماست. اما باید توجه کرد که هیچ‌گاه ترجمه تفکر نمی‌شود و نخواهد شد. ترجمه نمی‌تواند جای فلسفه را در آکادمی بگیرد، زیرا ترجمه زمینه‌ساز و مقدمه است و نه همان تفکر. بیرون از آکادمی همین می‌شود که می‌بینیم: تدریس فلسفه هگل در قالب یک سخنرانی با ساده‌سازی احمقانه‌ای که گویی قرار است خیلی شیک و دهان‌پرکن سالادی از مفاهیم وی را به دانشجویان مهندسی و پزشکی و هر فلسفه‌نخوانده‌ای ارائه دهیم. ساده‌سازی اندیشه‌های یک فیلسوف انضمامی کردن تفکر وی نیست، بلکه کشتن و عقیم کردن از گونه دیگری است که در این سال‌ها در کلاس‌های آزاد فلسفه رخ داده است و چوگان سم خطرناکی اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ را، که همواره دشوار و دیرپاب است، به ملغمه‌ای ساده‌شده و بی‌معنا و نا-فلسفه بدل می‌کند. کانت، هگل، هایدگر، و ویتگنشتاین را نمی‌شود ساده کرد. آشنایی و انس با اندیشه این بزرگان سال‌ها مرارت و درک عمیق و بنیادین می‌خواهد که فقط آکادمی می‌تواند زمینه‌اش را فراهم کند؛ دقت کنید که گفتیم زمینه‌اش را فراهم می‌کند، نه این‌که لزوماً بدان بینجامد. ولی کلاس‌های آزاد فلسفه نه تنها چنین زمینه‌ای فراهم نمی‌کند، بلکه کج‌فهمی و سوء تعبیر و گونه‌ای ساده‌سازی فراهم و توهم فهم فلسفه برای انسان‌های غیرفلسفی را ایجاد می‌کند. چه خوشمان بیاید، چه نه، فلسفه از بیخ و بن نخبه‌گرایانه است و به‌گونه‌ای بنیادین از همه تلاش‌های فکری دیگر متمایز است.

فلسفه اطلاعات نیست که بتوانیم با چند سخنرانی به دانشجویان غیرفلسفه‌نکاتی از هگل، بدیو، آگامبن، و ژیرک بیاموزیم و پز روشن‌فکری بگیریم که ما می‌توانیم خلاً فلج بودن آکادمی در ایران را پر کنیم و به‌خود ببالیم. این سخنرانی - سالادها فقط توهم ایجاد جریان فلسفی به‌راه انداخته‌اند؛ گویی همه اساتید فلسفه ما در آکادمی احمق‌اند و فقط ما کلاس - آزادی‌ها و روشن‌فکرها فلسفه را زنده و انضمامی می‌فهمیم. باز تکرار می‌کنم شکی در این نیست که بسیاری از اساتید در آکادمی چیزی جز تاریخ فلسفه‌ای مرده نمی‌دانند. اتفاقاً گرفتاری من با آن‌ها همین است که فلسفه را زنده نفهمیده‌اند؛ ولی این به‌معنای صادر کردن حکم کلی عقیم بودن ذات آکادمی و جایگزین کردن چیزی که اصلاً وجود خارجی ندارد نیست. آکادمی فلسفه در جهان غربی نیز تا اندازه زیادی با آکادمی در

قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم تفاوت دارد. به نظر می‌رسد که نظام سرمایه‌داری فلسفه را هم مانند هر امر انسانی دیگری در خود بلعیده است. در جهان آنگلوساکسون یا همان سنت تحلیلی، فلسفه به حاشیة علم بدل شده و در فرانسه و آلمان، مهد فیلسوفان بزرگ مسائل انسانی، نیز گویا فلسفه دانشگاهی به تخصص بدل شده و عقیم مانده است. ولی اذعان به این واقعیت بزرگ به ما مجوز نمی‌دهد کلاس‌های آزاد را جانشین آکادمی فلج در ایران کنیم. آقای فرهادپور چنین نوشته، ولی تحلیل وی از عقیم بودن آکادمی در ایران و سلوک عملی‌اش نشان می‌دهد که گویا این کلاس‌های آزاد را یگانه جریان زنده فلسفی در ایران می‌پندارد و این پندار توهم محض است.

فهم دوران مدرن، به‌ویژه قرن نوزدهم و بیستم، نخست در سرزمین‌هایی رخ داده که زودتر صنعتی و بوروکراتیک شده‌اند و چاره‌ای نیست، مگر فهم و هضم آن‌ها چونان نقطه‌ای برای آغاز رویارویی نظری با وضعیت مدرن؛ ولی این بدان معنی نیست که ترجمه به معنای عام یگانه امکان است. ما در صد و اندی سال گذشته هم‌چنان درگیر تکانه‌های زمین‌لرزه بزرگ و سونامی‌های پیاپی مدرنیزاسیون بوده‌ایم و چنان درگیر هضم وضعیت تازه بوده‌ایم که نتوانسته‌ایم از شوک بزرگ آن بیرون آییم. منظورم به‌هیچ‌روی این نیست که فهم همواره در وضع آرامش و سکون رخ می‌دهد که البته این ویژگی شاید ویژگی ضروری برای فکر فلسفی باشد، بلکه می‌خواهم بگویم ما هنوز وارد تاریخ مدرن نشده‌ایم، به همان معنایی که خود فرهادپور به‌راستی از سنت زنده افاده می‌کند؛ یعنی جایی که به گذشته خودمان نگاه و آن را نقد کنیم، همان گونه که تلاش می‌کنیم دیگری دیالکتیکی مان یعنی اندیشه‌های غربی را بفهمیم.

من کاملاً با فرهادپور هم‌نظرم که فهم و در واقع تفسیر ابن‌سینا و ملاصدرا چیزی نیست مگر فراشد تفسیر آن‌ها با فهم کانت و هگل؛ ولی نه با این نتیجه‌گیری که صرف ترجمه کانت و هگل به چنین تفسیری می‌انجامد، بلکه پس از ترجمه، که همانا زمینه فهم کانت و هگل است، باید آن را درونی کرد و در واقع بر آن فائق آمد. مقام تفکر فعلی ما هم‌چنان ترجمه‌ای است و این وصف حال ماست. حتی این واقعیت که این مقام تا آینده‌ای نه چندان نزدیک دوام خواهد داشت هم برای من جای شگفتی نیست؛ ولی این را نمی‌فهمم که یگانه امکان است، حتی اگر فرهادپور امکان را به‌معنای انضمامی‌اش به‌کار گرفته باشد؛ یعنی در وضعیت موجود افق دیگری مشاهده نمی‌شود. افق را فیلسوفان می‌سازند و نمی‌توان همه‌چیز را به شرایط تاریخی بازگرداند. ما از آن شوک بزرگ آرام‌آرام بیرون می‌آییم و تناقض‌های زندگی مدرن بر ما نیز مانند مارکس و نیچه قرن نوزدهم و وبر و

آدورنو و مارکوزه قرن بیستم و بدیوی قرن بیست و یکم آشکار شده، زیرا زیست - جهان کم و بیش همانندی با امریکایی‌ها، کانادایی‌ها، آلمانی‌ها، و ژاپنی‌ها داریم. البته کمابیش چنین است، بدین معنی که آن شکاف پرنشدنی زندگی زمان قاجار در تهران، لندن، و پاریس دیگر موجود نیست. با چنین زندگی تازه‌ای در تهران، قفس آهنین وبر برای من انضمامی است و نه انتزاعی و سخن نیچه از مرگ خدا یا این سخن مارکس که مدرنیته همه چیز را دود می‌کند و به هوا می‌فرستد برای من معنادار است. اینک فهم فروید و لاکان مرا در فهم یا تفسیر انسان مدرن ایرانی یاری می‌رساند و البته با درگیر شدن با این اندیشه‌ها و هضم و فهم یا تفسیر آن‌ها می‌توانم ابن سینا و ملاصدرا را برای وضعیت معاصر خود از نو تفسیر کنم، آن‌ها را نقد و از آن‌ها عبور کنم. عبور یعنی نقد، زیرا هر نقدی گونه‌ای ساختن و پشت سر گذاشتن توأمان است.

به هر روی، تفسیر چوَنان بنیان فهم امور انسانی نسبتی با ترجمه دارد؛ ترجمه از افقی به افق دیگر، از زبانی به زبان دیگر و از زیست - جهانی به زیست - جهانی دیگر. فهم ابن سینا و ملاصدرا یعنی تفسیر آن اندیشه‌ها در زیست - جهان من، در حالی که زیست - جهان آدورنو و مارکوزه بسیار به من نزدیک‌تر است و من در همان جهانی زندگی می‌کنم که دریدا و اکنون بدیو زندگی می‌کنند؛ بنابراین، هم‌دلی با بدیو برای من به مراتب هموارتر از هم‌دلی با ابن سینای موزه‌ای شده است. از همین روی است که با فهم و هضم اندیشه‌های فیلسوفان و اندیشمندان مدرن می‌توان با آن‌ها وارد گفت‌وگو شد و گفت‌وگویی که گادامر بدان پرداخته و بنیان فهم را بر آن استوار می‌کند به همین گونه ممکن می‌شود. من ایرانی معاصر می‌توانم با فکر مدرن گفت‌وگو کنم، زیرا وضعیت من نیز وضعیتی مدرن است و فلسفه مدرن تلاش نظری فهم چنین وضعیتی بوده که همانا برای من آغاز و امکان ورود به حوزه نظری مدرنیته است. یگانه راه ورود به سطح فکر فلسفی نیز گفت‌وگو است که با فهم افق آن فیلسوفان و امتزاج با افق زیست - جهان من ممکن می‌شود.

نقدی که فرهادپور در مقاله «ایدئالیسم ایرانی» (فرهادپور، ۱۳۹۲) به روایت‌های ایرانی فلسفه هایدگر و پوپر نزد برخی هایدگری‌های اسلامی و نیز روشن‌فکری دینی وارد می‌کند به خود ایده «ترجمه/ تفکر» نیز وارد است. چنین ایده‌ای چنان کلی و انتزاعی است و چنان همه واقعیت فکر در ایران را یک‌جا جمع می‌کند و در تور خود می‌اندازد که رابطه خود را با واقعیت قطع می‌کند و به هیچ‌روی انضمامی نیست. یگانه راه ورود به فهم وضعیت مدرن، که اکنون وضعیت انضمامی ماست، ورود به تاریخ اندیشه مدرن است؛ بلکه این بصیرت فرهادپور است، ولی به این منظور باید به وضعیت مدرن خویش خودآگاه شویم، آرای

فیلسوفان مدرن را هضم کنیم، در باب آن بیندیشیم و بتوانیم با آن‌ها گفت‌وگو کنیم، زیرا یگانه شکل حقیقی فهم چنین ممکن می‌شود. فلسفه بسیار انتزاعی است و به‌سختی دقیق انتزاعی‌ترین تلاش نظری است، ولی فیلسوف همواره از مسائل انضمامی آغاز می‌کند؛ از هنر، اخلاق، سیاست، آگاهی، و هستی انضمامی من و سایر موجودات. از امور انضمامی آغاز می‌کند، ولی انتزاعی‌ترین مفاهیم را برای توضیح آن‌ها به‌کار می‌گیرد و ابداع می‌کند. انتزاع فلسفی با توخالی و پوچ بودن متفاوت است؛ مفاهیم انتزاعی کلیاتی (نه کل!) هستند که فیلسوف تلاش می‌کند جزئیات زیادی را زیر چتر آن‌ها قرار دهد و ادعای فلسفه همواره عام بودن یا کلیت (universality) بوده است. پس از بنیان‌فکنی‌های مارکس، نیچه، فروید، و هایدگر سوژه خودبنیاد، یعنی مدعای بنیادین فلسفه مدرن تا زمان هگل، فرو ریخت و فلسفه از آن پس دیگر متافیزیک نیست و نمی‌تواند ادعای عام بودن، کلیت، و جهان‌شمولی داشته باشد. ولی فلسفه یا نا-متافیزیک باز هم با مفاهیم و کلیات سروکار دارد. این کلیت با توخالی و پوچ بودن متفاوت است؛ کلیات جزئیات را توضیح می‌دهند، ولی مفاهیم توخالی هیچ نمی‌گویند و کلی‌نمایند. همان‌گونه که ادعای امتناع تفکر و حوالت تاریخی وجود توخالی است و هیچ‌چیز به ما نمی‌گوید، یکی دانستن تفکر و ترجمه اتفاقاً انضمامی نیست و ادعایی فراتاریخی، غیرانضمامی، و چه‌بسا توخالی است.

اگر مانند فرهادپور به وضعیت تاریخی-انضمامی تفکر اهمیت دهیم، نباید گرفتار چنین مدعایی شویم. ترجمه‌ای بودن فکر معاصر ما ناشی از دوران کودکی ما در فهم شرایط جهان تازه است و نه توضیحی هرمنیوتیکی از فهم به‌طور عام که به چنین سوءبرداشتی از گادامر انجامیده است. باز هم برای چندمین بار تکرار می‌کنم که فهم از نظر گادامر تفسیر است و نه ترجمه. تفسیر یعنی همان امتزاج افق‌ها یا دیالوگ، نه ترجمه که برگرداندن چیزی به چیز دیگری است. فهم با خلق معنایی تازه بر پایه متن، رخدادی و کنشی از پیش موجود رخ می‌دهد.

۴. نتیجه‌گیری

در پایان، باید متذکر شوم اگر مانند فرهادپور به وضعیت تاریخی-انضمامی تفکر اهمیت دهیم، نباید لزوماً گرفتار چنین مدعایی شویم که ترجمه یگانه راه اندیشیدن ماست. ترجمه‌ای بودن فکر معاصر ما بیان توصیفی وضعیت موجود ماست که در واقع اصلاً اندیشیدن نیست، بلکه کاریکاتوری از آن و ناشی از دوران کودکی ما در فهم شرایط جهان تازه است که بر ما وارد و در همه ابعاد هستی‌مان گسترده شده و نه توضیحی هرمنیوتیکی

از فهم به‌طور عام که به چنین سوء برداشتی از گادامر انجامیده است. باز هم برای چندمین بار تکرار می‌کنم که فهم از نظر گادامر تفسیر است، نه ترجمه. تفسیر یعنی امتزاج افق‌ها یا دیالوگ، نه ترجمه که برگرداندن تقریبی چیزی به چیز دیگری است. فهم با خلق معنایی تازه بر پایهٔ متنی، رخدادی، و کنشی از پیش موجود رخ می‌دهد.

کتاب‌نامه

- فرهادپور، مراد (۱۳۷۸). *عقل افسرده*، تهران: طرح نو.
فرهادپور، مراد (۱۳۹۲). *پاره‌های فکر*، تهران: طرح نو.
کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷). *نقد قوهٔ حکم*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

- Derrida, Jacques (1972). *Marge De La Philosophie*, Paris: Les éditions de Minuit
Gadamer, Hans Georg (2006). *Truth and Method*, Second, Revised Edition Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, continuum, London and New York
Thompson, J. B. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences*, J. B. Thompson (ed. and trans.), New York: Cambridge University Press.