

دیکانستراکشن و هرمنوتیک؛ واکاوی "فهم" و "دیگری" بانگاهی به مناظره دریدا و گادامر در پاریس (۱۹۸۱)^۱

محمد رضا خانزاد^۲

محمد شکری^۳

چکیده

بی‌تردید یکی از جنبش‌های مؤثر فکری در جهان امروز وادی هرمنوتیک است. این رویکرد از ابتدای شکل‌گیری اش تا به امروز به تبع ظهور متفکران گوناگون دچار تغییر در رهیافت‌ها شده است. گادامر هوشمندترین و رادیکال‌ترین مدافع نحله‌ای از هرمنوتیک است که از آن به هرمنوتیک فلسفی تعبیر می‌شود. در آن سو دریدا جریانی را در به پرسش کشیدن متافیزیک حضور غرب نمایندگی می‌کند که به هرمنوتیک و مرکزیت فهم برآمده از آن چندان اعتماد ندارد و روی خوش نشان نمی‌دهد. این مقاله ضمن بررسی کلی پارادایم‌های اندیشگی دو متفکر در حوزه مورد بحث، با محور قرار دادن مناظره معروف گادامر و دریدا در موسسه گوته پاریس، به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی مهمترین مسئله مستتر در این مناظره را واکاوی می‌نماید. سوال اصلی مقاله نیز در همین راستا طرح شده است: "فهم" و "دیگری"، با توجه به این مناظره چگونه واکاوی می‌شود؟ اینگونه خوانش با هدف گسترش رویکردهای خوانشی غیر متعارف می‌تواند همچون رهنمونی روش شناختی در دیگر ساحت‌های معرفتی بکار آید.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، دیکانستراکشن، فهم، بازی، دیگری

۱- این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان بازی دلالتها و انعکاس آن در مرکززدایی معنا نزد دریدا، با نگرش ویژه به هنرهای دیداری می‌باشد.

mkhanzad@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه آزاد اسلامی. واحد تهران شمال.

mohammadshokry44@gmail.com

۳- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال (نویسنده مسئول).

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۸/۱۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۶/۲۲

مقدمه

این مقاله با توجه به مناظره معروف دریدا و گادامر در پاریس ۱۹۸۱، به عنوان نمایندگان دو جریان مهم فکری هرمنوتیک (Hermeneutic) و دیکانستراکشن (Deconstruction)، مسائل اصلی برآمده از آرای آنها را مورد واکاوی قرار می‌دهد. مباحث هایدگر در باب ماهیت فهم و تفسیر، زبان، دُور هرمنوتیک (یعنی شناخت یک متن - کل - به واژه‌ها وابسته است و شناخت واژه‌ها - جزء - به متن)، تاثیر پذیری فهم از پیش فهم‌ها و تاریخی بودن وجود انسان، منجر به پیدایش هرمنوتیک فلسفی گردید. هایدگر با تأثیرپذیری از ضدیت هوسرل با نگرش‌های "اصالت روان‌شناختی" در فلسفه و منطق، به جای تأکید بر فرد، نقش ساخت‌های هستی‌شناسی (Ontology) قصدیت را برجسته کرد. او بر هستی‌فهمی وجودی تکیه کرد: از حیث اگزیستانسیال (Existential)، تأویل در فهم بنیان دارد؛ اما فهم از تأویل ناشی نمی‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۶۸).

برای هایدگر فهم عبارت بود از توانایی درک امکان‌های آدمی برای بودن - در - جهان. فهم اساس هر تأویل است، با هستی انسان هم ریشه و هم آغاز است و در هر عمل تأویل حاضر است. در شکل‌گیری بن‌مایه‌های اندیشگی گادامر، مسئله سازهای هایدگری (افق استعلایی پرسش هستی و طرح افکنی‌های دازاین (Dasein) در راستای فهم اگزیستانسیالی هستی‌شناختی) نقشی بنیادین ایفا می‌کنند. با این همه باید اذعان داشت هرمنوتیک برای هایدگر صرفاً راهی بود برای ادعاهای هستی‌شناختی و استعلایی مربوط به آن. برای هایدگر فهم هستی بنیاد بود و برای گادامر هستی‌فهم. گادامر فهم را رویدادی می‌داند که ورای خواست و عمل ما (ورای اراده معطوف به قدرت و رویکردهای روش‌شناسانه) رخ می‌دهد (Gadamer, 1989: 28). مسئله رویدادگی فهم، با دیگر ساحت‌های اندیشه گادامر ارتباط تنگاتنگی دارد. از جمله با نقد روش، نقد و نفی سوژکتیویسم (Subjectivism) فلسفی، نیز با توصیفی بودن هرمنوتیک فلسفی (که در تمامی این ساحت‌ها، به شدت وام‌دار هایدگر می‌باشد). از نظر گادامر، نقد سوژکتیویسم فلسفی با کتاب "هستی و زمان" هایدگر آغاز شده است (Gadamer, 1976: 48). بر این مبنا می‌توان هدف یا محور اصلی هرمنوتیک گادامر را چنین برشمرد: تأمل فلسفی در حقیقت فهم، تحلیل وجودی آن و برشمردن شرایط وجودی حصول آن (رهبری، ۱۳۸۵: ۱۰۸). پرسش اصلی گادامر در هرمنوتیک فلسفی اش به زبان کانتی این است "چگونه فهم ممکن می‌شود". از نظر گادامر شناخت سنت‌های فرهنگی، تجربه‌های فردی و آنچه "تاریخ‌گذار" (Effectivehistorical) خوانده می‌شود در حیات تاریخی فاعل شناسایی بسیار مهم و تعیین‌کننده است. با این همه گادامر (نیز هایدگر و ریکور) از پذیرفتن اینکه ایده تاریخی مندی انسان و تکثر معنایی متن به نسبت فهم منجر می‌شود سر باز می‌زنند و می‌کوشند تا معیاری برای فهم معتبر از نامعتبر ارائه دهند. گادامر برای حل این

ویکا تراکشن و هرمنوتیک؛ واکاوی «فهم» و «دیگری»... ۱۶۷

مساله به ایده "فاصله زمانی" توسل می جوید (Gadamer, 1989: 298).

پالمر می گوید: تجربه‌ی هرمنوتیکی، مواجهه‌ای است دیالکتیکی میان متن و افق تأویل کننده. به دلیل تعلق داشتن ما و متن به زبان، امکان وجود افقی مشترک میسر می شود، که گادامر آن را "امتزاج افق‌ها" (Mixing Horizons) می نامد (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۲۹-۲۳۰). از نظر گادامر، فهم فرآیند پیچیده تداخل یا امتزاج افق‌هاست. یعنی امتزاج افق حال و گذشته، یا امتزاج افق مفسر و افق متن. افق نیز همان وضعیت هرمنوتیکی شخصی است که در آن قرار گرفته است. با دُورهرمنوتیکی باب گفت و گو میان پیش داوری های فهم در نزد مفسر، با متن باز می شود و این رفت و برگشت مداوم میان مفسر و پیش داوری هایش و متن (یعنی دُور هرمنوتیکی) آنقدر ادامه می یابد تا توافقی قابل قبول، با متن حاصل شود.

درسوی دیگر، دریدا که با به پرسش کشیدن فلسفه متافیزیکی غرب (که از آن با عنوان متافیزیک حضور (Metaphysics of Presence) یاد می کند)، به فهم هرمنوتیکی، معنا و حقیقت مستتر در آن بی اعتماد بوده و آن را به واسطه بازی همواره نامتناهی که دیفرانس (differance) می نامد، در محاق تعویق و تاخیر می بیند و لاجرم دور از دسترس. از نظر دریدا، اساس متافیزیک با این فرض بنیادین نشانه شناسی دانسته می شود که هر دال، مدلول خود را همراه دارد یا موجب پیدایش آن می شود. متافیزیک استوار بر این فرض است که معنا، به هر رو و همواره حاضر است و نشناخته ماندنش ناشی از ناتوانی ما در، یافتن راه درست یا نادرست ابزاری است که برگزیده ایم. تاریخ فلسفه غربی نیز مفهوم حضور را به مثابه بنیاد می نگرد و هستی شناسی و شناخت شناسی بر مدار آن شکل گرفته اند. مفهوم حضور از حیث هستی شناسی با مفاهیمی چون جوهر قائم به ذات، ذات دگرگونی ناپذیر- حقیقت مطلق، این همانی، ساختار، مدلول - لوگوس گره خورده است و همه اینها حقایقی حاضرند (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۶۰۵-۶۰۶). متافیزیک باور دارد که معنا پیش از بیان شدن وجود دارد و حقیقت پیش از تحقق موجود است. اما دریدا ادعا می کند که معنا در متن تولید می شود و ایده نسبت به تحقق آن پیشینی نیست. از نظر وی باور به ایده و حضور آن صرفاً به قصد ایجاد پایگانی ارزشی میان دو واقعیت ایجاد شده است. لوگوس محوری (Logocentrism) مهمترین جلوه متافیزیک حضور در فلسفه غرب می باشد. از نظر دریدا، هایدگر نیز علیرغم نقد رادیکالش بر متافیزیک، با طرح هستی چونان حقیقت نهایی در چارچوب بسته لوگوس محوری گرفتار می آید.

دریدا همواره دین خود را به فردینان دوسوسور ابراز کرده است. بر اساس زبان شناسی سوسور، معنا از طریق زوج دال و مدلول افاده می شود. دال (صوت) به یک «حضور معین» ارجاع می دهد که تجسم بخش حضور مدلول (مفهوم) است: اگرچه مدلول و دال هریک به گونه ای جداگانه سلبی اند (یعنی دال ها نسبت به هم و مدلول ها نسبت به هم رابطه سلبی دارند)، ترکیب آنها ایجابی خواهد بود (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۷۳). از طرف

دیگر هر نشانه ارزش خود را از جایگاه خود در درون نظام به دست می‌آورد. سوسور می‌گوید: مفاهیم به گونه‌ای ایجابی و به موجب محتوایشان تعریف نمی‌شوند، بلکه به گونه‌ای سلبی و از طریق تقابل با دیگر اجزای همان نظام ارزش می‌یابند (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۶۸). به زعم دریدا سوسور با انکار نسبت ذاتی - طبیعی دال و مدلول و طرح ویژگی قراردادی، اعتباری و اختیاری رابطه دلالتی، قدم بسیار بزرگی در راستای زبان‌شناسی مدرن برداشته است. تنها یک گام برای تکمیل کار سترگ وی باقی مانده بود و آن اینکه دال را از انقیاد مدلول بیرون بیاوریم. ارجاع به معنای مدلول اندیشه‌پذیر، به یک نظام "هستی - خدا - غایت‌شناسانه"، وابسته است. بنابراین انکار مدلول، انکار هرگونه مفهومی است که بازی زبان و اندیشه را به سلطه خویش در می‌آورد. در نقد پسا ساختارگرا و بطور خاص دریدا، زبان پیامد کار دو عنصر فعال می‌باشد: "تفاوت" میان یک واژه و واژه‌های هم‌نشین و جانشین اش، و "تعویق" حضور معنا از آن واژه به دیگر واژه‌ها. از نظر دریدا ساختارگرایی چون سوسور در عین توجه به جنبه‌ای از زبان، یعنی تفاوت، از وجه دیگر آن، یعنی تعویق (زمانی) معنا غافل مانده‌اند.

نتیجه این تأویل و دیکانستراکشن دریدا از مفهوم تفاوت (difference) سوسور، شکل‌گیری دیفرانس (differance) است. دریدا این واژه را با جایگزینی *a* روی *e* وضع می‌کند. حرفی که شنیده نمی‌شود اما دیده می‌شود. در وجه گفتاری هیچ تفاوتی میان difference و differance وجود ندارد. دریدا با بهره‌گیری از روابط جانشینی سوسور، بر وجه نوشتاری تأکید می‌نماید و این که نوشتار طفیلی و بازنمایی گفتار نیست. در بطن دیفرانس با دو ریشه واژگانی مواجهیم: differ، زنجیره‌ای از معناهایی که تمایز و تفاوت را تداعی می‌کنند و deffer، زنجیره‌ای از معناهایی که تعویق، تعلیق و تأخیر را به ذهن متبادر می‌سازند (خبازی کناری، ۱۳۹۴: ۴۰). مثلاً وقتی ما لغت «آب» را می‌خوانیم، ممکن است به فکر قطرات آب، یک دریاچه، نماد شیمیکی H_2O و دیگر موارد بيفتیم. ما ضرورتاً به یک تصویر مشخصی از آب، باز نمود ذهنی کلی از آن فکر نمی‌کنیم و پس از آن، هر دال آب، می‌تواند آغازگردال دیگری باشد. این زنجیره بی‌نهایت از دال به دال، به یک بازی بی‌پایان می‌انجامد و متنی را باز می‌کند، آن را جابجا می‌کند و به حرکت و می‌دارد (Lucie Guillemette and Josiane Cossette, 2006:2).

دیگر خوانشی که دریدا با بهره‌گیری از آن، متافیزیک فلسفی غرب و جلوه‌های پیچیده تر آن (همچون هرمنوتیک در تمامی ساحت‌هایش) را به زیر تیغ نقدش می‌نهد دیکانستراکشن می‌باشد. تبار این واژه را باید در مفهوم هایدگری Destruction یا Abao جستجو کرد که دریدا آن را از یک هدف هستی‌شناسی محض به ساحتی برای دیگر حوزه‌ها تسری می‌دهد. "دیکانستراکشن چیست؟" از نظر دریدا در ساختار چنین پرسشی، مفاهیم متافیزیکی جوهر، ذات، سوژه، امکان شناخت یقینی مطلق و نهفته است. این پرسش ریشه

دیکانستراکشن و هرمنوتیک؛ واکاوی «فهم» و «دیگری»... ۱۶۹

در بنیان‌های متافیزیکی ذات گرایانه غربی دارد (Derrida, 1973: 24).

دریدا در نامه‌ی به ایزوتسو می‌نویسد که دیکانستراکشن شکلی از تحلیل یا نقد نیست چه به طور عام و چه به معنای کانتی آن. از این جهت نه یک روش است و نه یک نظریه تازه در کنار نظریه‌های تفسیر دیگر (Derrida, 1997: 185). ... دیکانستراکشن "اتفاقی" است که می‌افتد؛ مثلاً دیکانستراکشنی که در درون متون افلاطون در کار است. که سعی می‌کنم ناهمگونی‌های درون متون او را بیابم و ببینم که چگونه مثلاً در درون تیمائوس، مضمون کورا (Kora) با نظام فکری افلاطون ناسازگار است (دویچر، ۱۳۹۳: ۲۰ و ۲۱).

او دیکانستراکشن را از انواع نظریه‌های هرمنوتیکی نیز متمایز می‌کند و می‌گوید: تمام این ویژگی‌ها نظیر نقد، تفسیر، تأویل، نظریه، ذات... میراث بر سلطه‌ای است که در بطن متافیزیک غربی حضور دارد. نیاستی این سلطه را در قالب اصطلاحی تازه تکرار کرد. بنابراین تمامی گزاره‌هایی نظیر "دیکانستراکشن X است" یا "دیکانستراکشن X نیست" در نهایت ما را از دیکانستراکشن دور می‌کنند. چرا که مهم‌ترین هدف، محدود کردن دایره قلمرو هستی‌شناسی و به چالش کشیدن گزاره‌های حکمی منطوی در آن می‌باشد. در ساحت نظر، برای دریدا راهی دیگر نمی‌ماند که این وضع مبهم را با جملاتی مبهم توصیف کند که "دیکانستراکشن چه نیست؟ البته همه چیز. دیکانستراکشن چه هست؟ البته هیچ چیز" (Derrida, 1988: 4-5).

این مقاله با توجه به آرای دو متفکر یادشده به واکاوی "فهم" و "دیگری" با محور قرار دادن مناظره دریدا و گادامر در پاریس می‌پردازد و سعی در پاسخ به پرسش‌های زیر دارد:

- "فهم" و "دیگری"، با توجه به این مناظره چگونه واکاوی می‌گردد؟

- آیا "فهم" و مفهوم متافیزیکی برآمده از آن، معنا و خود حقیقت ممکن است و این اراده معطوف به فهم به تحدید و حتی حذف "دیگری" نمی‌انجامد؟

روش تحقیق

روش تحقیق پیش‌رو، توصیفی-تحلیلی می‌باشد و تبیین و تحلیل مفاهیم اساسی موجود در متن بر مبنای مناظره دریدا و گادامر صورت گرفته است. دیگر منابع مکتوب و نیز مقالات اینترنتی به انجام این تحقیق مدد رسانده‌اند.

پیشینه تحقیق

دریدا در مقاله بلند "خشونت و متافیزیک" از کتاب "نوشتار و تفاوت" به واکاوی در اندیشه لویناس پرداخته است. دریدا با ردیابی اندیشه‌های هایدگر (در خصوص برگزیدن از متافیزیک و طرح افکنی دیگرگونه مفاهیم فلسفی) و پدیدارشناسی هوسرل در آرای لویناس، با خوانشی موشکافانه و دقیق، "اخلاق" و مفهوم "دیگری"

مورد ادعای لویناس را که فلسفه اش مبتنی بر آن است به پرسش می کشد و در تحلیل نهایی، آن را سوییۀ پیچیده تری از متافیزیکِ حضور غربی و لوگوس محوری قلمداد می نماید. کتاب های "هرمنوتیک" و "درآمدی به علم هرمنوتیک" از ژان گروندن ضمن توضیحات مختصری در بارۀ لایه های معنایی چندگانه هرمنوتیک و ارائه تاریخچه این رویکرد، گزارشی پرسش برانگیز از مناظرۀ گادامر و دریدا به دست می دهند. نکته اینکه گروندن در این مناظره جانب گادامر و هرمنوتیک فلسفی اش را در مقام "جهان روایی علم هرمنوتیک" می گیرد. فتح زاده در "هوسرل، اخلاق، دریدا" تبیین مختصری از مفهوم "اخلاق" و "دیگری" نزد این سه متفکر ارائه می دهد. امیرعلی نجومیان در مقاله "مفهوم دیگری در اندیشۀ دریدا" به خاستگاه، جایگاه و اهمیت مفهوم دیگری در نقد پسااخترگرا و به ویژه دیکانستراکشن دریدا می پردازد. اما هیچ کدام از منابع مکتوبی که به آنها اشاره شد به رابطۀ "فهم" و "دیگری" و مسائل اساسی مضمر در آن توجه ننموده اند. این مقاله از این منظر می تواند سوییۀ های تازه ای را در حوزه های معرفت شناختی ارائه دهد.

نگاهی به مناظرۀ دریدا و گادامر در پاریس

"بیش از تفسیر چیزها، با تفسیر تفسیرها سروکار داریم": مونتنی (دریدا، ۱۳۹۵: ۵۵۹).

مناظرۀ مشهور هانس گنورک گادامر و ژاک دریدا در پاریس ۱۹۸۱ به مثابه مواجهه هرمنوتیک معطوف به فهم و هرمنوتیک سوء ظن و تردید تلقی می شود. علیرغم خاستگاههای مشترک این دو متفکر - از جمله دینشان به هایدگر و ادامه مسیر فکری شان با ابتناء بر طرح هرمنوتیکی هایدگر، خصوصاً پای بندی دریدا به تفکر ساخت گشای هایدگر و قصد وی برای عریان سازی پیش فرض های متافیزیکی سنت غرب - و نظریه مشترک، اما متفاوت شان در باب اهمیت زبان، از نظر بسیاری از مفسرین به گفتگوی دوناشنا مانده بود و لذا یک شکست تلقی شده است. با این همه این رویداد با گذشت زمان ژرفایش را عیان می سازد.

در ابتدا گادامر سخنرانی با عنوان "متن و تأویل" ایراد کرد. گادامر تا حدی با طرح دریدا برای ساخت گشایی زبان مفهومی متافیزیک موافق بود. از دید گادامر ساخت گشایی، به معنای مثبت، عبارت است از بازنویسی مجدد مفهومی تهی شده از معنا در زبانی که خاستگاه این مفهوم و تمامی معنای منضم در آن بوده است. اما دقیقاً همین ارجاع مداوم تفکر به گفت و گوی زبان زنده است که گادامر را برمی انگیزد تا زبان در خود بستۀ متافیزیک را به پرسش بکشد: می خواسته ام بگویم زبان مفهومی و خصوصاً زبان مفهومی متافیزیک برای تعیین قطعی حد و حدود تفکر وجود ندارد، پس همین که متفکر خود را به زبان می سپارد، ناگزیر گفت و گو با سایر متفکرانی را می پذیرد که متفاوت از او فکر می کنند (Swartz and Cilliers, 2006: 4).

گادامر در ادامه یادآور شد که زبان محملی است برای تجربۀ گفت و گوی زنده که طی آن مفسر با موضوع

دیباچه‌تراش و هرمنوتیک؛ واکاوی «نم» و «ویگری»... ۱۷۱

تفسیرش وارد گفت و گو می شود و البته دگرگون شده از این گفت و گو بیرون می آید.

در ادامه بحث حول هایدگر و نیچه، دریدا، هایدگر را به لوگوس محوری متهم کرد، چرا که وی همچنان درگیر پرسش معنا یا حقیقت هستی است و بدین ترتیب معنا را داده ای می داند که در نهایت جایی می توان آن را یافت (گروندن، ۱۳۹۱a: ۱۰۲). در همین رابطه دریدا نیچه را متفکری می داند که بیشتر از هایدگر تیشه به ریشه معنا زده است، زیرا در نزد نیچه تفسیر نه در حکم کشف معنا، بل به منزله بازی چشم اندازها و نقاب‌ها است. بنابراین برخلاف خوانش هایدگری نیچه (خصوصاً گادامر) باید گفت نیچه آن فیلسوفی نیست که با یکسان گرفتن هستی و ارزش، بر متافیزیک صحنه گذاشته است، بلکه با تأکیدش بر بازی بی پایان تفسیر، زمینه برگذشتن از متافیزیک را بهتر از هایدگر فراهم کرده است.

گادامر در ادامه با عنایت به آشکارگی و حجاب توامان هستی (و حقیقت) نزد هایدگر و برگزیدن رادیکال وی از متافیزیک، از محدودیت های هرگونه تجربه هرمنوتیکی معنا سخن به میان می آورد و اینکه در منزلگاه هرمنوتیک تمام وجود هستی هرگز به فهم در نمی آید. بنابراین هرمنوتیک با وقوف به حد هرگونه تفسیر معنا همگان را به گشودگی به روی دیگری و امکان پذیری تفاوت دعوت می کند (نقل به مضمون، گروندن، ۱۳۹۱a: ۱۰۳). اما در حالی که برای گادامر و به طور خاص هایدگر، زبان هستی را به نطق درمی آورد، از دید دریدا هستی هیچ نیست مگر اثری از اثرات دیفرانس. زیرا هستی به واسطه نشانه ها بیان می شود و لذا خارج از نشانه ها دسترس ناپذیر است. برای همین دریدا در تعبیر مشهوری می گوید "هیچ بیرون از متنی وجود ندارد" (Derrida, 1976:158). دریدا در بیهودگی طرح مفهوم حقیقت و موهوم بودن جستجوی آن (با عنایت به اینکه حقیقت جایی در بیرون هست)، به نیچه نظر دارد: "انواع زیادی چشم وجود دارد... و از این رو انواع بسیار زیادی "حقیقت" وجود دارد، و از این رو حقیقتی وجود ندارد": نیچه، قطعه ۵۴۰ (نیچه، هایدگر، ... ۱۳۹۳: ۳۹).

پس از سخنان گادامر، دریدا سه پرسش کلی را طرح نمود که همگی در یک نقطه به هم می رسند: جایگاه نیت در فهم به صورتی که علم هرمنوتیک از پیش فرض می کند (گروندن، ۱۳۹۱b: ۲۱۳). نخستین پرسش دریدا مربوط می شد به حسن نیت مورد اشاره گادامر. دریدا مشخصاً بداهت همین بداهت گفت و گو و تلاش توأم با سعه صدر برای فهم یکدیگر را در مظان پرسش قرار داده بود: آیا این قاعده‌ی بدیهی غیرمشروط "مستلزم این نیست که اراده، صورت آن مطلقیت و تکیه گاه مطلق و در نهایت تعیین و تعریف آن باشد؟".

ارجاع به هایدگر طرح چنین پرسشی را مهم جلوه می داد:

"آیا این تعیین و تعریف، به مثابه واپسین مرجع، به آنچه هایدگر به درستی تعینات هستی هستندگان به مثابه اراده یا سوژ کتیویته ارادی می نامد، تعلق ندارد؟ آیا این گفتمان، از حیث ضرورتش، به عصر سپری شده

۱۷۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

متافیزیکی اراده متعلق نیست؟" (3: Swartz and Cilliers, 2006).

دریدا در دومین پرسش خویش به دنبال آن بود که با توسل به آرای نیچه ادعای این حسن نیت را محدود نماید. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که برداشت او از تفسیر، به تفسیر از نوع نیچه‌ای آن نزدیک‌تر بود تا به یک سنت هرمنوتیکی دیگر (از شلایرماخر گرفته تا گادامر). نیچه در تبارشناسی اخلاق، قطعه ۱۲ می‌گوید:

.... دیدن یعنی از چشم انداز دیدن و بس، دانستن یعنی از چشم انداز دانستن و بس (نیچه، هایدگر، ... ۱۳۹۳: ۳۰). بنابراین هرگونه ادراک و فهم به چشم انداز تأویل‌گر وابسته است و بدینسان منشوری است و بی‌پایان. دریدا در تداوم بنیان فکری نیچه‌ای معنا، هرمنوتیک را پیوند می‌زند به مفهوم سیستم یا اراده‌ی معطوف به فهم و می‌گوید این اراده با میل به سلطه‌گری و تمامیت‌خواهی عجین است: آیا فهمیدن به معنای هضم و جذب دیگری درون یک سیستم تمامیت‌خواه نیست (گروندن، ۱۳۹۱a: ۱۰۵)؟ البته در به پرسش کشیدن نفس فهم از سوی دریدا با تناقضی مواجهیم که هابرماس در نقدش بر مناظره طرح کرده است و آن اینکه دریدا نیز در گفتگو همواره خواهان فهم و فهمیده شدن (هرچند جزئی) می‌باشد.

چنین است که دریدا اساس هرمنوتیک را تبیین‌پذیری و رمز‌گشایی معنای نهان در پشت نشانه‌ها می‌داند و سوء ظنش را اینگونه اعلام می‌دارد که آیا ما اصلاً می‌توانیم از فهم "حقیقت" سخن بگوییم؟ آیا موضوع بیشتر این نیست که تأویل از نشانه به نشانه غوطه می‌خورد، بی‌آنکه حاضر شود؟ نشانه، بنا بر تصور معهود، می‌خواهد چیزی بگوید، اما معنایی که حضورش آن را مدعی است آنقدر پیوسته "به تأخیر می‌افتد/ متفاوت می‌شود" که همه نشانه‌ها را باید حیات گرفته از دیفرانس تقلیل‌ناپذیر دانست. تمامی توهم متافیزیکی به همین می‌انجامد: جستجوی معنا و تلاش در پی فهم (گروندن، ۱۳۹۱b: ۲۱۴).

سومین پرسش، کانون بحث را بر خود اصطلاح فهم متمرکز می‌کند: "جا دارد پرسیم که شرط فهم، بر خلاف آنچه دیروز گفته شد، نه فقط پیوستگی رابطه نیست، بلکه گسستگی رابطه و تعلیق هرگونه میانجی‌گری است" (گروندن، ۱۳۹۱a: ۱۰۵). دریدا در این جا فهم را با قهرورزی بر دیگری همسان می‌گیرد که آیا اراده معطوف به فهمیدن، دیگری را به تسلیم و پذیرفتن شاکله‌های فکری‌ای که من بر او تحمیل می‌کنم وانمی‌دارد و درست به همین سبب، منحصر به فرد بودنش را نادیده نمی‌گیرد؟ به بیان دیگر، آیا گشودگی به روی دیگری لزوماً به کوشش فهم متکی است؟ این سوءظن را می‌توان به شکل یک پارادوکس هم مطرح کرد: آیا دیگری را می‌فهمم آن گاه که من او را می‌فهمم؟! آیا فهم حقیقتاً به دیگری می‌پیوندد" (گروندن، ۱۳۹۱a: ۱۰۵)؟

دیکانستراکشن و واکاوی مفهوم "دیگری"

واکاوی فهم، لاجرم با مفهومی پیوند می خورد که در فلسفه غرب، همواره به شکل های گوناگون محل مناقشه بوده است: "دیگری". در تاریخ فلسفه غرب، "خود" (Ego) و "دیگری" (Other) همواره در مقابل یکدیگر فرض شده اند. رابطه بین خود و دیگری تا اواسط قرن نوزدهم بر اساس دو نوع منطق شکل گرفته است: منطق قطبی و منطق دیالکتیکی. در منطق قطبی که امدار فلسفه متافیزیک و تقابل های دوگانه افلاطونی می باشد، هر چه "خودی" نیست ناگزیر "دیگری" است و برعکس. منطق این رابطه "یا این یا آن" می باشد. در نگاه دیالکتیک هگلی، خود و دیگری در قالب تز و آنتی تز تعریف می شود. هگل می گوید که آگاهی انسانی بدون تشخیص دیگری از خود قادر به شناخت خود نیست. او از رابطه ارباب و برده مثال می آورد که یک ارباب برای شناخت اربابیت خود به برده نیازمند است. به بیان دیگر، دیگری (برده) برای شناخت خود (ارباب) الزامی است (نقل به مضمون، نجومیان، مقاله مفهوم دیگری در اندیشه دریدا ۲۱۷-۲۱۸). دکارت با طرح کوگیتو (Cogito) ی "می اندیشم، پس هستم"، تنها از پس اثبات خود برآمد و دوگانگی (Dualism) برآمده از کوگیتو، رابطه بین خود و دیگری را براساس رابطه میان سوژه و ابژه فهم کرد. سوژه (خود) در جایگاه نگاه کننده/فهم کننده و ابژه (دیگری) در جایگاه نگاه شونده/فهم شونده از یکدیگر کاملاً مجزا می باشند.

در قرن نوزدهم اما با شکل گیری دو جریان مهم فلسفی، اصالت وجود انسانی (Existentialism) و پدیدارشناسی (Phenomenology) رابطه تقابلی دیرپای میان خود و دیگری مورد نقادی عمیق واقع شد. در این دو جریان فکری، ما حاصل، رابطه ای بین سوژه ای، میان خود و دیگری می باشد. براین اساس شناخت از جهان، حاصل رابطه دوطرفه بین خود و دیگری است. دیگری ابژه ای مجزا از سوژه فهم کننده آن نیست، بلکه پدیده ای شناور است که به هنگام کنش براساس ماهیت فهم کننده شکل می گیرد. اما موضوع پیچیده تر از آن است که با یک تقسیم بندی آکادمیک سبک شناختی فیصله یابد. در درون هر کدام از این دو نحله فکری به تعداد افراد نماینده آن مکتب، با نگرش های متفاوت روبرو می باشیم که کوتاه بر آن نظر می کنیم.

هوسرل با فراخوانی دوباره کوگیتوی دکارتی و با تعلیق (Epoche) همه پیش فرضهای جهان طبیعی و رویکردهای فلسفی، شعار "به سوی خود چیزها" را هدف قرار می دهد. رسوبات به میراث رسیده از سنت، پنجره رو به بیرون خود را پوشانده و هوسرل در پدیدارشناسی اش به دنبال زدودن و محو کردن آنهاست. آرمان بزرگ وی، بی پیش فرضی، معرفتی نامشروط و گفتگویی غیرجزمی و غیرمتعصبانه داشتن با دیگری بود. هوسرل می گوید: موضوع حقیقی برای پدیدارشناسی نه جهان، و نه سوژه فاقد جهان است، بلکه جهان درخود-تقویمی سوژه استعلایی (Transcendental Subject) است (زهاوی، ۱۳۹۲: ۱۶۴). من، ما و جهان به یکدیگر تعلق دارند و درنهایت فرآیند تقویمی در یک ساختار سه شاخه سوژکتیویته (Subjectivity)،

بیناسوبژکتیویته (Inter Subjectivity) و جهان روی می دهد (زهاوی، ۱۳۹۲: ۱۶۵). پدیدارشناسی هوسرل اما، چنانچه در ابتدا ادعا می کرد، به روی دیگری گشودگی نداشت. هوسرل به صراحت پدیدارشناسی را علمی می داند که به عنوان خودشناسی (Egology) محض آغاز می شود و حتی خودهای استعلایی دیگر را نیز به عنوان موضوع های یک خودشناسی پدیدارشناختی معرفی می نماید (هوسرل، ۱۳۸۱: ۶۹) و تاملات دکارتی خود را با این نقل قول از آگوستین قدیس به پایان می برد که "از خود برون مشو، به درون خودت بازگرد، در درون انسان است که حقیقت مسکن دارد" (هوسرل، ۱۳۸۱: ۲۳۲).

چنین است که پدیدارشناسی هوسرل به خودتنها انگاری (Solipsism) در ذاتش متهم شده است. به عبارتی پدیدارشناسی به عنوان خودشناسی آغاز کرد و در نهایت به سوژه مونادیکی ختم شد که هیچ دسترسی مستقیمی به بیرون از خود (مونادهای دیگر) ندارد.

در این بین لویناس با تأثیرپذیری از پدیدارشناسی هوسرل و بعدتر، هرمنوتیک دازاین هایدگر، فلسفه اش را بر روی دیگری بنا کرد و فلسفه را اخلاق نام نهاد. لویناس در برابر خودشناسی پدیدارشناسانه هوسرل، از "دیگری نامتناهی" سخن می راند و در برابر هستی هایدگر، از هستنده. در حالی که هایدگر تاریخ فلسفه را تاریخ فراموشی هستی می خواند، لویناس ناینبایی فلسفه و سعی تاریخی آن در تقلیل هستنده به "همان" را زیر تیغ برنده نقدش می گذارد. هایدگر دغدغه توجه فلسفه از موجود به وجود دارد و لویناس از وجود به موجود. اگر در نظر هایدگر، انسان، شبان هستی است، به نزد لویناس آدمی، شبان دیگری است. از نظر لویناس هوسرل نیز با تبدیل دیگری، به ویژه در تاملات دکارتی، به ابژه ای که برپایه حوزه تعلق خود و از طریق حضور غیرمستقیم همان ساز تقویم می شود، غیریت نامتناهی دیگری را تقلیل، و همراه با آن امکان اخلاق را از دست می دهد. هوسرل با تبدیل "دیگری" به "خود دیگر"، غیریت مطلق آن را خنثی می سازد. از نظر لویناس دیگری مطلقاً متعلق به جهان من نیست، دیگری پدیداری نیست؛ نه اینکه فراتر از شناخت باشد، دیگری مقدم بر شناخت و شرط آن است. دیگری آن امر پیش بینی ناپذیری است که در مقابل تمام مقولات مقاومت می نماید. برای شناخت، دیگری اساساً آن چیزی است که پیش بینی ناپذیر است (لویناس، ۱۳۸۷: ۸۳). دیگری نامتناهی است، چون هیچ تمامیتی، تمامیت اندیشنده (Noema) و تمامیت خود، نمی تواند آن را محدود و محصور نماید. دیگری که بیرون بودنی مطلق و غیرابژکتیو است، مخاطب مستقیم و بی واسطه من است. دیگری همزمان نزدیکی مطلق و فاصله مطلق است (derrida, 1978:112). حضورش همان غیب است. لویناس این نزدیکی مطلق و فاصله مطلق را "چهره" می نامد. چهره نمی تواند مورد شناخت واقع شود، به بیان استعاره چهره "ضد نور" است. لویناس در گفت و گو با فیلیپ نمو می گوید که چهره پدیدار نیست. چهره نه حاضر، بلکه غایب است. او چهره را enigma (برگرفته از واژه ainigma به معنای معما یا راز) می خواند که نقطه

دیباچه‌تراش و هرمنوتیک؛ واکاوی «فهم» و «دیگری»... ۱۷۵

مقابل پدیدار (phenomenon) است (علیا، ۱۳۸۸: ۵۲). لویناس در مورد چهره از "میهمان نوازی به جای موضوع قراردادن، سخن می گوید. دیگری در چهره اش مطلقاً حاضر است و بدون هیچ استعاره ای با من روبرو می شود. بدین طریق لویناس رابطه سوژه - ابژه را از مرکزیت می اندازد و رابطه سوژه - سوژه را پایه قرار می دهد. لویناس تلقی دیگری به مثابه تعدیل قصدی خود را نوعی خشونت و تمامیت خواهی می داند که به واسطه عدم درک دیگری، ما را از قلمرو اخلاق دور نگه می دارد. دیگری حد فلسفه است. دیگری از شناخت می گریزد. دیگری به صورت مطلق، قدرت من را، آگاهی من را، محدود می کند؛ با حرف زدن با من، با نگاه کردن به من از یک خاستگاه دیگری از جهان، از جایی که هیچ قدرت تناهی قادر به محدود کردنش نیست (derrida, 1978:130). لویناس حتی از این هم فراتر می رود و غیریت دیگری را چنان مطلق می شمارد که به گفته وی همانی (جهان پدیداری من) را محدود نمی کند، زیرا در محدود کردن همانی، دیگری دیگر به معنای دقیق، دیگری نخواهد بود. به سبب مرز مشترکی که در این نظام دارد، دیگری همچنان همانی خواهد بود (levinas, 1979: 38-39).

دریدا در طرح افکنی مفهوم دیگری و رد (trace) به لویناس و "چهره"ی مورد نظر او نظر داشته است. در واقع "رد" دریدا، همان "چهره"ی لویناس است. با این همه از نظر دریدا، لویناس در چارچوب اندیشه ای لوگوس محور به دنبال دیگری بود، و به همین دلیل دیگری را در فاصله ای نامتناهی قرار می داد. اندیشیدن به این غیریت مطلق، به دیگری نامتناهی، در این چارچوب ممکن نیست و این پارادوکسی است که تنها با خروج از چنین اندیشه ای می توان از آن خلاصی یافت.

اگر بپذیریم که هرمنوتیک (حتی از نوع فلسفی اش) به طور کلی تلاشی است جهت دستیابی به معنا از طریق تفسیر متن (در معنای دریدایی همچون همه جهان و ساحت های فکری اش)، بر این اساس در هرمنوتیک نیز معنا از پیش فرض گرفته می شود. چرا که گادامر صراحتاً ادراک را متضمن معنا می داند که آن رادر جایی می توان یافت. حتی اگر هدف هرمنوتیک، نه محدود به مقوله متن و شناخت "نیت مؤلف" و نه منحصر شدن به روش مندی علوم انسانی (آنگونه که دیلتای می اندیشد)، که دغدغه مطلق فهم بوده باشد.

دریدا هرمنوتیک گادامر را نیز نحله پیچیده تری از "متافیزیک حضور" فلسفه غرب ارزیابی می نماید. "متافیزیک حضور"ی که در تحلیل نهایی غیریت و تفاوت را به "نقطه حضور آگاهی و فهم" تقلیل می دهد. و در این راستا هرمنوتیک گادامر (نیز پدیدارشناسی هوسرل) را، "متافیزیک در امری ترین، انتقادی ترین، و هوشیارانه ترین شکل آن تلقی می نماید.

گادامر به منظور یافتن الگویی غیر از الگوی روش شناسی مطرح شده از سوی دیلتای در "حقیقت و روش" به تجربه هنری متوسل می شود. گادامر از مواجهه با حقیقتی سخن می راند که ورای ساحت

زیباشناختی در اثر هنری مندرج می‌باشد. گادامر در این مواجهه از مفهوم بازی استفاده می‌نماید. فهم اثر هنری به منزله ورود به بازی است. بنابراین مواجهه دوطرفه سوژه و ابژه (اثر هنری) به تحول وی می‌انجامد. در اینجا گادامر از اثر هنری چونان رویداد و یا وقوع نمود هستی یاد می‌کند، انکشاف و پرده برگرفتن از حجاب هستی (نقل به مضمون، پالمیر، ۱۳۷۷: ۱۹۲).

هایدگر نیز در "سرآغاز اثر هنری" پس از بحث مفصلی که در باره تفاوت اثر هنری و ابزار و اشیاء به عمل می‌آورد، از اثر هنری چون "کشفهای کهنه و نگوک" به عنوان رویداد و انکشاف حقیقت، گشودگی و نامستوری (Alethia) یاد می‌کند. اثر هنری منزلگاه هستی است. در نزد گادامر نیز مواجهه با آثار هنری در قالب "تجربه هنری" به خودفهمی می‌انجامد و درک ما را از خویشتن و جهان مان متحول می‌سازد. نیز اثر هنری دریچه‌ای برای ظهور حقیقت می‌باشد. گادامر شعری از ریلکه را نقل می‌کند که اثر هنری همیشه پندم می‌دهد "باید زندگی ات را تغییر دهی!" (پالمیر، ۱۳۷۷: ۱۹۳).

بنابراین هایدگر و گادامر در بحث اثر هنری و جایگاهش در هستی و فهم، در یک نقطه به هم می‌رسند و آن رمزگشایی متن و انکشاف و ظهور حقیقت از ورای برخورد زیبایی شناختی با اثر می‌باشد. دریدا دقیقاً بر این اراده هرمنوتیکی معطوف به فهمی که در نهایت متن را واسطه‌ای برای جلوه گاه (هرچند جزئی) هستی فرض می‌نماید، می‌شورد.

در نزد دریدا هرمنوتیک گادامری علیرغم ادعای گشودگی (Openness) اش به روی دیگری در قالب گفتگوی دوطرفه و رها کردن متن از وابستگی به نیت مؤلف و مکالمه سیال و شناور متن با تأویل کننده در چارچوب دور هرمنوتیکی، در دایره بسته تأویل کننده همچون شرط اصلی فهم و شناخت متن و کشف معنای نهایی و مدلول استعلایی محدود می‌ماند. مدلولی که در آن به قول دریدا بازی حضوری ندارد.

نیچه در خواست قدرت (قطعه ۵۹۰) می‌گوید: ارزش‌های ما به چیزها تاویل می‌شوند، پس آیا معنایی در "در-خود" وجود دارد؟ آیا معنا ضرورتاً معنایی نسبی و چشم اندازی نیست؟ هر معنایی خواست قدرت است (نیچه، هایدگر، ...، ۱۳۹۳: ۴۱). دیکانستر اکشن دریدا (به تاسی از چشم انداز گرای نیچه ای)، در اندیشه هرمنوتیک فهم گادامر، تداوم اراده معطوف به قدرت مابعد طبیعی فهم را تشخیص می‌دهد. اراده معطوف به قدرتی که پس پشت الگوی گفت و گویی، هر فردیت و تفاوت و مخالفت نامعمول را سرکوب می‌نماید. درحالی که خوانش روندی گشتاری است، روش هرمنوتیکی و تفسیری، در جستجوی مدلول اتمام یافته‌ای در زیر سطح یک متن می‌باشد. بنابراین فهم (وحقیقت برآمده از آن) با ارجاع به منشایی ثابت و دگرگونی ناپذیر، نسبتی عکس با دیگری می‌یابد. دریدا در سه پرسش اساسی خویش در آن مناظره، ضمن نقد رادیکالش بر تفسیر هرمنوتیکی (به قصد حاضر کردن معنایی که در چنگ خویش دارد)، اراده سلطه جویانه

دیکانستراکشن و هرمنوتیک؛ واکاوی «فهم» و «دیگری»... ۱۷۷

معطوف به فهم هرمنوتیک را در تحدید و حتی حذف دیگری به پرسش می کشد. یعنی دیگری را با فهم خویش، با دیوار اندیشه خویش تقلیل و فروکاست دادن. وقتی می گوئیم چیزی را فهمیدم، در واقع داریم چیزی دیگر (چیزی که به دیگری تعلق دارد) را از آن خود می کنیم. سایمون کرایچلی می گوید: خود کنش تفکر، تقلیل کثرت به وحدت، یا تقلیل دیگری به شباهت و همانی است. وظیفه اصلی فلسفه، وظیفه اصلی تفکر، تقلیل دیگری است. در پی فهم دیگری، دیگری بودن او به فهم ما تقلیل پیدا می کند یا دیگری بودن او را تصرف می نماییم (از آن خود می کنیم). تفکر فلسفی یعنی فهمیدن ... و سلطه بردیگری، و بدین گونه تقلیل دیگریت (Wolfreys, 2004:17).

دریدا با وارد کردن بازی به اندیشه متافیزیک حضور، دیگری را به عرصه می خواند. اخلاق نیز در همین رابطه تعریف می شود؛ زبانی که از بند متافیزیک حضور و مرکزیت برآمده از آن (یعنی فهم) خلاص می گردد. چنانچه در همین حال به خاستگاه خود (غیریت) نیز توجه دارد. یعنی فراخواندن دیگری زبان. غیریتی که در قلمرو خودشناسی آگاهی و دیگر روش های هرمنوتیکی تعریف نمی شود. دیگری پیش از من است: اگو (حتی اگوی جمعی) غیریت را به مثابه شرط خودش در بردارد. "من" از لحاظ اخلاقی برای دیگری جا باز نمی کند، بلکه "من" با غیریتی در خود ساحت یافته است (Derrida, 2001: 84). در نزد دریدا اما، دیگری قابل بازگشت به فلسفه لوگوس محور نیست، و برای شنیدن او باید از حضور آگاهی برای همیشه بیرون شد. هرمنوتیک گادامر نیز در تحلیل نهایی با مطلق انگاشتن آنچه به فهم درمی آید در بند لوگوس محوری گرفتار می آید. آنچه که فهم شد حقیقتی است مطلق و رای بازی که نسبییت در آن راه ندارد. دیکانستراکشن، گشودگی به روی دیگری است.

نتایج مقاله

- گادامر با تأثیرپذیری از مباحث هایدگر در باب ماهیت فهم و تأویل، زبان، دور هرمنوتیک و تأثیرپذیری فهم از پیش فهم ها و تاریخی بودن آن، هرمنوتیک فلسفی را نمایندگی می نماید. گادامر در نسبت با هنر، تجربه هنری (ورای ساحت زیبایی شناختی) و نقد سوپژکتیویسم نیز متأثر از هایدگر می باشد.
- هدف هرمنوتیک (حتی از نوع فلسفی اش)، دستیابی به معنا از طریق واسطه ای چون متن می باشد. براین اساس در هرمنوتیک، معنا از پیش فرض گرفته می شود و هرمنوتیک فلسفی گادامر از این امر مستثنا نمی باشد.
- گادامر نیز همچون هایدگر (اثر هنری را) (به عنوان متنی از متن ها) چونان دریچه ای برای ظهور حقیقت می داند. تجربه اثر هنری به خودفهمی و متحول شدن درک و دریافت سوژه از خویشتن و جهان می گردد.

دیپانتراکشن و حرمنوتیک؛ واکاوی «فهم» و «دیگری»... ۱۷۹

زبان "است.

- دیکانستراکشن، گشودگی به روی دیگری است.

منابع

- پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*، ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- خجازی کناری، مهدی. (۱۳۹۴). *سیر تکوین ساختارزدا یانه مفاهیم دریدا*، تهران: حکایت قلم نوین.
- دریدا، ژاک. (۱۳۹۵). *نوشتار و تفاوت*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- همو. (۱۳۸۱). *مواضع*، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- دویچر، پنلوپه. (۱۳۹۳). *چگونه دریدا بخوانیم*، ترجمه: مهدی پارسا و سید محمد جواد سیدی، تهران: رخداندنو.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۳). *فرهنگ پسامدرن*، تهران: نی.
- زهاوی، دان. (۱۳۹۲). *پدیدارشناسی هوسرل*، ترجمه: مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، تهران: کارگاه انتشارات روزبهان.
- سلیمی، حسین. (۱۳۸۹). *هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی*، تهران: رخداندنو.
- سوسور، فردیناند. (۱۳۷۸). *دوره زبان شناسی عمومی*، ترجمه: کورش صفوی، تهران: هرمس.
- گروندن، ژان. (۱۳۹۱ا). *هرمنوتیک*، ترجمه: محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- گروندن، ژان. (۱۳۹۱ب). *درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مینوی خرد.
- لویناس، امانوئل. (۱۳۸۷). *اخلاق نامتناهی، گفتگوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نمو*، ترجمه: مرادفرهادپور و صالح نجفی، تهران: فرهنگ صبا.
- نجومیان، امیرعلی. (۱۳۸۵). *مفهوم دیگری در اندیشه دریدا*، دانشگاه شهید بهشتی.
- نیچه و دیگران. (۱۳۹۳). *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، چاپ دهم، تهران: مرکز.
- Derrida, Jaques. (1987). *Letter to a Japanese Friend*. In Derrida And Difference. Edits by David Wood & Robert Bernasconi. England: Northwestern University Press.
- Gadamer, Hans Georg. (1989). *Truth and Method*, trance by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, Newyork.
- Gadamer, Hans Georg. (1976). *Philosophical Hermeneutics*, trance by David E. Linge. USA, Barkeley University Press.
- Guillemette, L. Cossette, J. (2006). *Deconstruction and Hermeneutic*.
- Swartz, C. Cilliers, P. (2006). *Dialogue Disrupted*, Chicago, university of Stellenboush.
- Wolfreys, Julian. (2004). *Critical Keywords hn Literary and Cultural Theory*, Houndsmills: Palgrave.