



## A Reflection on the Distinction between the Inner and the Expressed Word in Gadamer's Thought

Abdollah Amini\*

*Assistant Professor, Educational Sciences Department, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.*

---

---

Article Info	ABSTRACT
--------------	----------

---

**Article type:**  
**Research Article**

**Received:**  
**2024/02/01**  
**Accepted:**  
**2024/05/13**

The problem of the limitedness and unlimitedness of language boundaries about the reality of things has a long history. In this perspective, with the assumption of language as a "mirror", the question has always revolved around how language can "represent" things as they are. However, based on his philosophical hermeneutic principles, Gadamer largely overcomes the common distinction between word and thing (even between language and thought) and places the distinction in the language itself and our linguisticity. In this regard, he appeals to the "inner word" implied in the Christian tradition and the expressed word in the philosophical tradition in order to show the limitedness and unlimitedness of language boundaries. In this article, while reviewing some of Gadamer's important insights on language, we try to use a descriptive-analytical method to show how and why he goes beyond the aforementioned distinctions. What are the hermeneutic results of Gadamer assuming the distinction between the inner and the expressed word? We will also show that by assuming the inner word, which we can speak only with "stuttering", Gadamer somehow places his project in the Kantian epistemological tradition. Of course, it has some difficulties.

**Keywords:** Language, Linguisticity, Inner word, Expressed word, Word and thing, Sign.

---

**Cite this article:** Amini, Abdollah (2023). A Reflection on the Distinction between the Inner and the Expressed Word in Gadamer's Thought. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 1-18.

DOI: 10.30479/WP.2024.19920.1060

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* E-mail: aminiphilosophy@gmail.com



## فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، تابستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



### کلمهٔ درونی؛ ناكرانمندی مرزهای زبان

### (تأملی بر تمایز کلمهٔ درونی و اظهارشده در اندیشهٔ گادامر)

عبدالله امینی\*

استادیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بحث کرانمندی و ناكرانمندی مرزهای زبان در رابطه با واقعیت اشیاء، سابقه‌ای دیرینه دارد. در این برداشت، با فرض زبان به‌مثابه «آینه»، همواره پرسش پیرامون این محور بوده که زبان تا چه حد می‌تواند چیزها را آنگونه که هستند، «بازنمایی» کند. وانگهی، گادامر به‌تأسی از مبانی هرمنوتیک فلسفی خویش، به‌ویژه الگوی حاکم بر عمل تفسیر، عمدتاً از تمایز رایج میان کلمه و شیء (حتی میان زبان و تفکر) فرامی‌رود و تمایز را در دل خود زبان و حیث زبانی ما قرار می‌دهد. او در این زمینه، برای نشان دادن کرانمندی و ناكرانمندی هم‌زمان مرزهای زبان، به «کلمهٔ درونی» متضمن در سنت مسیحی (به‌ویژه در خوانش آگوستینی) و «کلمهٔ اظهارشده» در سنت فلسفی (در خوانش ارسطویی) متوسل می‌شود. در این نوشتار، ضمن مرور برخی بصیرت‌های مهم گادامر در رابطه با زبان و نقش آن در فهم، می‌کوشیم با روش توصیفی-تحلیلی، نشان دهیم که او چگونه و چرا از تمایزهای میان کلمه و شیء، و تفکر و زبان، گذر می‌کند و فرض تمایز میان کلمهٔ درونی و کلمهٔ اظهارشده برای او چه نتایج هرمنوتیکی در بر دارد؟ همچنین نشان خواهیم داد که گادامر با فرض کلمهٔ درونی به‌عنوان بُعدی از زبانمندی ما، که تنها با «لکنت» می‌توانیم آن را به زبان بیاوریم، به‌نوعی پروژهٔ خودش را در همان سنت معرفت‌شناسانهٔ کانتی قرار می‌دهد و البته برخی از دشواری‌های آن را هم با خود دارد.
دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲	
پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۲۴	
	<b>کلمات کلیدی:</b> زبان، زبانمندی، کلمهٔ درونی، کلمهٔ اظهارشده، کلمه و شیء، نشانه.

استناد: امینی، عبدالله (۱۴۰۲). «کلمهٔ درونی؛ ناكرانمندی مرزهای زبان (تأملی بر تمایز کلمهٔ درونی و اظهارشده در اندیشهٔ گادامر)». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۲۰-۱.

DOI: 10.30479/WP.2024.19920.1060



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسنده‌گان.

\* نشانی پست الکترونیک: aminiphilosophy@gmail.com

## مقدمه

نسبت میان کلمه و شیء، یا به طور کلی تر، زبان و جهان، در مکاتب فلسفی یکی از چالش‌های محوری بوده و تاریخی دیرینه دارد. آنچه نزد گادامر به دل‌مشغولی اصلی در این باره تبدیل شده، بیش از آنکه متکی بر دعوای رایج بر سر ارتباط میان کلمه و شیء باشد، درست بر سر تمایز درونی در خود زبان است؛ تمایز میان زبان به منزله یک امکان و توانش ذاتی -یا آنچه از آن به «کلمه درونی»<sup>۱</sup> یاد می‌کند- از یک سو، و زبان در مقام کلمه اظهار شده یا به اصطلاح، «بیان»<sup>۲</sup>، از سوی دیگر.<sup>۳</sup> مسئله بر سر این است که آیا آنچه ما در قالب کلمات و در هیئت گزاره‌ها به بیان درمی‌آوریم، سرشت کامل زبان است و مرزهای زبان را پوشش می‌دهد، یا دایره مرزهای زبان بسی بیش از صرف نمود بیرونی آن در قالب کلمه اظهار شده یا گزاره‌هاست. بحث نسبت میان «کلمه درونی» و کلمه اظهار شده یکی از دغدغه‌های کانونی هرمنوتیک فلسفی گادامر (و همچنین شارح برجسته او، ژان گروندن<sup>۴</sup>) است. جدای از بحث‌های گادامر در مورد کلمه درونی و تمایز آن با کلمه اظهار شده در آثار بعد از حقیقت و روش، او در فرازی از بخش سوم کتاب اخیر، به دلالت کلمه درونی می‌پردازد (Gadamer, 2004: 420-426). البته باید توجه داشت که وقتی می‌گوییم تمایز مورد نظر گادامر به تمایز در خود زبان بازمی‌گردد، قصد ما برگرداندن رویکرد گادامر به تمایز دیرینه دیگری میان تفکر و زبان -که به باور هریس، تا قرن نوزدهم همچنان در تاریخ فلسفه غرب پابرجا بود- نیست. «طبق این دیدگاه، تفکر و زبان، فعالیت‌هایی مجزا هستند: زبان فعالیتی با واژه‌هاست و تفکر فعالیتی با ایده‌ها. واژگان وابسته به ایده‌ها هستند اما ایده‌ها وابسته به واژگان نیستند» (Harris, 1988: 2).<sup>۵</sup>

این تفکیک میان فهم (به مثابه وجه «درونی» تفکر) و سخن یا گفتار (به مثابه وجه «بیرونی» تفکر)، آن قدر حیاتی بوده که فهم را موضوع هرمنوتیک، و سخن را موضوع خطابه دانسته‌اند. به عنوان نمونه، شلایرماخر در سنت هرمنوتیک، همچنان به این تمایز افلاطونی پایبند است: «هنر سخن گفتن و فهمیدن در مقابل یکدیگر قرار دارند؛ در حالی که سخن گفتن صرفاً وجه بیرونی اندیشه است، هرمنوتیک به هنر اندیشیدن مربوط می‌شود و بنابراین، فلسفی است» (شلایرماخر، ۱۴۰۱: ۱۳۶). تمایز مورد نظر گادامر، چنانکه بعداً خواهد آمد، این تمایزی افلاطونی را هم بر نمی‌تابد، زیرا نزد او، اندیشه به عنوان «گفتگوی نفس با خویشتن»، لزوماً بدون واسطه زبان انجام نمی‌گیرد. به بیان دیگر، در قاموس اندیشه گادامر، «سخن» یا کلمه صرفاً «واسطه اندیشه» نیست، بلکه عین خود اندیشه است.<sup>۶</sup>

گادامر «مفهوم» را یکی از نشانه‌های متمایز فلسفه می‌داند و پیوسته ما را تشویق می‌کند که باید به ریشه‌های این اندیشه مفهومی بازگردیم و مفاهیم فلسفی را که بر اثر گذر روزگار و کاربردهای رایج، صلب و بی‌رمق شده‌اند، از نو مورد تأمل قرار دهیم و بار دیگر آنها را به متن زندگی بازگردانیم. از این منظر است که «کلمه»<sup>۷</sup> را در تقابل با «مفهوم» قرار می‌دهد، چراکه کلمه از سرزندگی بیشتری در نسبت با بافت برخوردار است. او بازگشت به این «آغاز» را به عنوان بدیلی در مقابل الگوهای رایج کمی و محاسبه‌گرانه علم مدرن و

تمدن حاصل از آن، که از قاعده «تعادل» غفلت کرده، ضروری می‌داند (گادامر، ۱۳۹۵ الف). به همین دلیل، گادامر همواره گوشه چشمی به الگوی «آغاز» تفکر فلسفی نزد یونانیان دارد. به زعم او، آنها رهیافتی دیگرگونه (در تقابل با نگرش عینیت‌بخشی علم مدرن) به زبان داشتند، تا جایی که حتی برای «زبان» در معنای امروزی آن، واژه‌ای خاص نداشتند. آنها به اندامی که آواها را ادا می‌کند، *glotta* می‌گفتند و به آنچه که از این طریق مخبره می‌شود، «لوگوس/*logos*»<sup>۸</sup>. با مفهوم اخیر چیزی پدیدار می‌شود که با «خودفراموشی» کلمه درونی که همراه با لوگوس فراخوانده می‌شود، مرتبط است (همو، ۱۴۰۰ الف: ۱۸۰؛ Gadamer, 2004: 406-407). ما در این نوشتار، ضمن مرور بحث دیرینه ارتباط میان کلمه و شیء (و زبان و تفکر) و نیز توضیح نقش کلمه به مثابه نشانه یا تصویر، به دلالت مفهوم کلمه درونی نزد گادامر و نسبت آن با کلمه اظهارشده خواهیم پرداخت. همچنین زمینه را برای پاسخ به این پرسش فراهم می‌کنیم که چگونه گادامر با قول به این تمایز، درصدد فراروی از دو تمایز مذکور (تقابل دینزینیه میان کلمه و شیء و تقابل دیرینه میان تفکر و زبان یا گفتار) است و با گسترش مرزهای زبانمندی، تقابل را به شیوه هرمنوتیکی در دل خود زبان قرار می‌دهد.

#### کلمه و شیء؛ مرزهای زبان

از آنجا که مطابق دعوی گادامر، زبان در معنای عام آن، «میانجی‌گر خصلت کلیه دسترسی‌ها [ی ما] به جهان است» (گادامر، ۱۳۹۵ ب: ۹۱)، پس در بادی امر، مسئله بر محور این انحاء دسترسی و کم‌وکیف آن می‌چرخد. مسئله ارتباط میان کلمه و شیء (یا زبان و جهان) که عموماً می‌توان از آن به مسئله «بازنمایی» تعبیر کرد، از مسائل کانونی تاریخ فلسفه است. در این رابطه، پرسش این است که آیا زبان، آیین تمام‌نمای واقعیت/شیء است یا به تعبیری، تنها «وجود زبانی چیزها را هم‌رسانی می‌کند» (بنیامین، ۱۳۹۸: ۴۷). همچنین اصولاً آیا میان کلمه/نام و شیء، ارتباطی ضروری و ماهوی برقرار است؟ یا نام‌ها و نشانه‌های زبانی، عموماً امری قراردادی هستند و با سرشت خود چیزها، نسبتی ضروری ندارند؟<sup>۹</sup> آغاز تأمل منسجم و فلسفی درباره این پرسش‌ها و دلالت‌هایشان را می‌توان دست‌کم تا رساله کر/تیلوس افلاطون<sup>۱۰</sup> و درباره تثلیث و اعترافات آگوستین به عقب برد. در ادامه، با ظهور مسیحیت، نسبت میان کلمه و شیء در مسئله تجسد دلالتی خاص پیدا کرد که گادامر از آن به «الهیات کلمه»<sup>۱۱</sup> یاد می‌کند (Gadamer, 2004: 425).

به باور گادامر، در زمان‌های بسیار کهن، میان کلمه و شیء «وحدتی صمیمی» برقرار بود، به نحوی که «نام حقیقی/onoma» را بخشی از سرشت صاحب‌نام، نه جانشینی صرف برای آن، تلقی می‌کردند. باری، با تحولی که در نتیجه فلسفه یونان حاصل شد، کم‌وبیش این بصیرت رواج یافت که کلمه «تنها» یک نام است و بس، و بازنمایانده خود موجود حقیقی نیست. از این به بعد، نقش کلمه، به مثابه نمایانده حقیقت شیء یا دست‌کم همچون بخشی از سرشت آن، به صرف «جانشینی» برای آن کاهش یافت (Ibid, 406). با این تحول است که شکاف میان کلمه و شیء، به مسئله تبدیل می‌شود و نمود آن را می‌توان در رساله مذکور افلاطون دید.

گادامر با توجه به مبنای هرمنوتیکی اندیشه‌اش، نمی‌تواند و نمی‌خواهد همان «وحدت حقیقی / صمیمی» میان کلمه و شیء را در سر بپروراند. به علاوه، او همانند هایدگر، درصدد است از متافیزیک افلاطونی متکی بر تقابل میان دوگانه معقول و محسوس که بر مبنای آن، زبان/کلمه ابزاری مناسب برای بازنمایی سرشت حقیقی شیء/واقعیت، به‌ویژه در ساحت امر معقول نیست و تنها قائل به «نظاره» است، فراتر برود. باری، گادامر هم‌زمان می‌کوشد از رویکرد سوپژکتیویستی به زبان هم‌گذر کند، تأکید او بر زبان به‌عنوان «زبان خود چیزها» ناظر به این امر است.<sup>۱۲</sup> در برداشت افلاطونی، کلمه، به‌ویژه کلمه نوشتاری، چندان حامل حقیقت شیء نیست و مقامی ثانوی دارد (افلاطون، ۱۳۶۳: ۳/ فقره‌های ۲۷۶-۲۷۴). برای افلاطون «... زبان تنها همچون عنصری بیرونی و دوپهلوی<sup>۱۳</sup> لحاظ می‌شود» (Gadamer, 2004: 408). به همین دلیل، تفکر حقیقی در گفتار افلاطونی، از جنس زبان مرسوم نیست و حالت زبانی ندارد (بیشتر از جنس «نظاره» است، همچون آنچه در تمثیل خورشید و تمثیل غار آمده است) و زبان در آن خموش است.

این درست برعکس رویکرد گادامر است که در آن، فرایند تفکر، حتی در والاترین سطحش (چه در قالب گفتگوی نفس با خویشتن، چه با دیگری)، باز مستلزم و مشتمل بر درگیری با زبان و به‌کارگیری آن است. به تعبیر یکی از مفسران، طبق این برداشت اخیر، همان‌گونه که حقیقت (در معنای *آلتیا*) را نمی‌توان تنها به آنچه «حاضر می‌شود» تقلیل داد، آنچه در زبان نیز سکنی می‌گزیند، صرفاً «حضور» چیز نیست، بلکه «غیاب» آن هم هست (Grondin, 2003: 146). البته انکار نمی‌توان کرد که نگرش گادامر در مورد نسبت میان زبان و جهان، یا اصطلاحاً کلمه و شیء، از این انگاره آگوستین در دربارهٔ تثلیث، متأثر است:<sup>۱۴</sup> «وقتی چیزی از طریق یک صدا یا نشانهٔ بدنی خاصی به بیان درمی‌آید، آن چیز را نه آن‌گونه که هست، بلکه آن‌گونه که از طریق حواس می‌تواند دیده یا شنیده شود، به بیان درمی‌آوریم» (Augustine, 2002: 188).

تحولی که با برداشت گادامر از زبان به‌وجود می‌آید، این است که او شکاف رایج میان کلمه و شیء را به شکاف در خود زبان بدل می‌کند، که توأمان هم بر محدودیت زبان دلالت دارد و هم بر ناکرآمدی آن. بنابراین، دیگر دعوا بر سر این نیست که آیا زبان/کلمه یارای «بازنمایی» واقعیت/اشیاء را دارد یا خیر؟<sup>۱۵</sup> اصولاً، طرح چنین پرسشی مبتنی بر این فرض است که گویا ما بیرون از مرزهای زبان، می‌توانیم داوری کنیم که آیا زبان و جهان، دقیقاً همپوشانی دارند یا نه. گادامر با بازگشت به مفهوم «کلمهٔ درونی» در سنت الهیات مسیحی، مشخصاً نزد آگوستین،<sup>۱۶</sup> و با برجسته‌کردن تمایز میان کلمهٔ درونی و کلمهٔ اظهارشده، شکاف مذکور را به درون مرزهای خود زبان بازمی‌گرداند که متکی بر حیث زبانی/زبانمندی<sup>۱۷</sup> خود ماست. بدین ترتیب، او خواسته یا ناخواسته، بیشتر مبانی معرفت‌شناختی و پدیدارشناختی فلسفه مدرن را تثبیت می‌کند تا مبانی هستی‌شناختی فلسفه کلاسیک را. البته لزوماً این سخن به‌معنای همراهی او با برخی از رویکردهای محوری مدرن به زبان نیست. به‌عنوان نمونه، او با نگرش تقلیل‌گرایانهٔ سوسوری به زبان، که کلمه را صرف «نشانه» قلمداد می‌کند، از اساس مخالف است. این موضوع را در بخش بعدی مورد بحث قرار خواهیم داد.

### گام سلبی؛ کلمه، نشانه یا تصویر؟

واینسهایمر در فصل پنجم کتاب *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، به این برداشت گادامر در حقیقت و روش، که کلمه صرفاً نقش یک «نشانه»<sup>۱۸</sup> را بازی نمی‌کند و زبان صرفاً «نظام نشانه‌ها» نیست، پرداخته و آن را در تقابل با رویکرد نشانه‌شناسانه سوسوری و حتی رویکرد نام‌گرایانه در خوانش نیچه‌ای آن قرار داده است. گادامر با این موضع سوسور که رابطه میان دال و مدلول، نه «پیوندی طبیعی»، بلکه امری «دل‌بخواهی» و محصول قرارداد است (Saussure, 2016: 69)، هم‌داستان نیست. به باور گادامر، نشانه تنها در صورتی نقش یک نشانه را بازی می‌کند که نشانه «چیزی دیگر» باشد و چون چنین باشد، آنگاه نشانه بیشتر به «نماد»<sup>۱۹</sup> نزدیک است، که در آن وجه «دل‌بخواهی بودن» تاحدی رنگ می‌بازد؛ به این دلیل که دال، عمدتاً «جایگزین‌ناپذیر» است، بنابراین، میان دال و مدلول ارتباطی نسبتاً ضروری برقرار است (واینسهایمر، ۱۳۸۹: ۱۴۱-۱۳۹). هر کلمه یا دال، در مقام نشانه، فراتر از وجه دل‌بخواهی بودن، حامل «ارتباطی عمیق‌تر» با مدلول یا آنچه را که «نام‌گذاری می‌کند»، است. بنابراین، حتی از اینکه صرف «روگرفت»<sup>۲۰</sup> چیزی باشد هم فراتر می‌رود، چون کلمه تنها تقلیدی رنگ‌ورورفته (به معنای افلاطونی آن) از واقعیت و دارای جایگاه ثانوی نسبت به آن نیست، بلکه به‌طور مستقل، حاوی دلالت خاص خودش است (Risser, 2019: 3-4). گادامر ریشه نگرش سوسوری به زبان را به افلاطون بازمی‌گرداند و رساله *کراتیلوس* او را نخستین گام به سوی «نظریه ابزاری مدرن» و «ایدئال نظام نشانه‌ای عقل» می‌داند که طی آن، هستی زبان میان دو بُعد تصویر<sup>۲۱</sup> و نشانه، پیوسته در نوسان است و سرانجام، به سطح «نشانه صرف» تقلیل می‌یابد (Gadamer, 2004: 417).

البته گادامر به‌طور کلی نمی‌خواهد وجه نشانه‌ای کلمه را از اساس منکر شود، آنچه با آن مشکل دارد این است که ما هستی کلمه یا زبان را به تصویر یا «نشانه صرف» تقلیل دهیم. چراکه در هر صورت، نمی‌توان انکار کرد که بُعد اشارت‌گری و دلالت «به چیزی دیگر» در سرشت کلمه قرار دارد؛ کلمه به‌طور کلی همواره ما را به چیزی دیگر راهبر است. لذا از جهتی کلمه همانند عدد به نشانه چیزی بدل می‌شود که از پیش شناخته شده و کاربستش هم در همین است. اما پرسش این است که آیا وقتی می‌گوییم هستی کلمه در «اشاره کردن به چیزی دیگر» نهفته است، می‌توان لزوماً این دلالت‌گری را تنها در چارچوب تنگ نشانه‌ای محدود کرد یا دلالتی گسترده‌تر دارد؟ بدون تردید گادامر دلالت را بُعد اساسی زبان و حتی حیث زبانی ما می‌داند. در این سیاق، دلالت در زبان و حیث زبانی ما یعنی «فهمیدن چیزی به‌مثابه نشانه چیزی دیگر»<sup>۲۲</sup> (گادامر، ۱۴۰۰: ۳۸). چنین تلقی عامی از دلالت نشانه، راه به مفاهیم نماد، روگرفت و تصویر هم می‌برد که وجه‌مميزه آدمی هم هست، چون تنها انسان معنای نماد (و حتی روگرفت و تصویر) را درک می‌کند و از آن در زبان بهره می‌برد.

دلیل مخالفت گادامر با رویکرد سوسوری، دغدغه‌ای هستی‌شناختی و متعاقب آن معرفت‌شناختی است که از آن طریق او می‌کوشد به‌نوعی کل سنت افلاطونی را نقد کند. اگر ما کلمه را یک «نشانه صرف» قلمداد

کنیم، آنگاه برای آن محتوا و وجودی مستقل قائل نیستیم، لذا این تلقی به همان چالش دیرینه نسبت میان اصل و روگرفت وفادار می‌ماند، که طبق آن روگرفت به‌تنهایی هیچ استقلال وجودی از خود ندارد و تنها تصویر یا روگرفت «صرف» امر مورد تقلید می‌باشد. اینجا نیز گادامر با این سنت دیرینه درمی‌افتد. او برخلاف تصور رایج، روگرفت را تقلید محض «اصل» نمی‌داند، بلکه دلالت و موجودیت مستقلی برای آن قائل است و از همین‌رو، آن را از یک «نشانه صرف» متمایز می‌کند، زیرا از طریق روگرفت است که خود اصل یا امر تقلیدشده پدیدار می‌شود. لذا کلمه علاوه بر وجه نشانه‌ای‌اش همزمان نقش یک روگرفت یا تصویر را هم بازی می‌کند که لزوماً امری از حیث وجودی کاملاً وابسته و فاقد استقلال معنایی نیست یا لزوماً وابسته به خواست یا قرارداد ما نیست. چنان‌که خود گادامر در این‌باره می‌گوید:

زبان چیزی بیش از یک نظام نشانه‌ای صرف است که کلیت ابژه‌ها را علامت‌گذاری می‌کند. کلمه صرفاً یک نشانه نیست. به‌معنایی که فهمش دشوار است، کلمه تقریباً چیزی شبیه روگرفت یا تصویر است... زبان و تفکر درباره چیزها آنچنان بهم گره خورده‌اند که تصور نظام حقایق به‌منزله یک نظام ازپیش‌داده‌شده امکان‌های هستی که سوژه دلالت‌بخش<sup>۳۳</sup> نشانه‌های منطبق و متشابه [با آنها] را انتخاب می‌کند، انتزاعی بیش نیست. کلمه نه نشانه‌ای است که کسی [دل‌بخوانان] آن را برگزینند و نه نشانه‌ای که کسی آن را بسازد یا به فرد دیگری هدیه دهد؛ کلمه چیز موجودی نیست که فرد آن را بردارد و برای رؤیت‌پذیرساختن موجود دیگری از طریق آن، آرمانیتی<sup>۳۴</sup> از معنا را به درون آن تزریق کند... به‌عکس، آرمانیت معنا در خود کلمه قرار دارد. کلمه از پیش معنادار است. (Gadamer, 2004: 416-417)

بنابراین، نه‌تنها کاربرد زبان، بلکه حتی معنای کلمه نیز ضرورتاً به‌خواسته کاربر زبان و امری دل‌بخواهی نیست؛ به‌ویژه وقتی پای «کلمه درونی» یا «کلمه درست» در میان باشد. گادامر در جستار مهم «زبان و فهم»، برداشت خودش از «کلمه» را در تقابل با رویکرد سوسوری و فیلسوفان زبان، بیشتر روشن می‌کند. او در این جستار نیز با این رویکرد که گویا کلمه صرفاً «نام»ی است که ما به‌نحو دل‌بخواهی و تصنعی بر موجودات تحمیل و آنها را نام‌گذاری می‌کنیم، اساساً مخالف است. این نحوه انتساب دل‌بخواهی و انتخاب تصادفی نام‌ها به اشیاء و پدیده‌ها، از «رابطه بنیادین زبان با کلمات» بسیار دور است، زیرا «همواره پیشاپیش نظامی از واژه‌ها و کلمات وجود دارد که مبنایی است برای معنای هر کلمه» (گادامر، ۱۳۹۵: ج ۱: ۱۶۰).

نظر به این تقدم زبان و حیث زبانی بر صرف عمل نام‌گذاری، سخن‌گفتن از «کلمه آغازین»، امری خودمتناقض است. ما پیشاپیش و همواره در دایره زبان قرار داریم و باید بیرون از چارچوب زبان، بتوان به

«کلمه آغازین» دست یافت؛ چنین کاری عملاً برای انسان مقدور نیست. بنابراین، دریافت گادامر از کلمه با آنچه معمولاً در دستور زبان یا بحث‌های رایج زبان‌شناختی در باب زبان قصد می‌شود، بسیار متفاوت است. کلمه مورد نظر او، نه «اسم» است که دل‌بخوآهانه بتوان آن را همچون برچسبی برای نام‌گذاری چیزی استفاده کرد، و نه «کوچک‌ترین واحد معنا» که با تحلیل ساختار یک گفتار یا گزاره تا واپسین جزء سازنده‌اش، به آن دست یافت. بدین ترتیب، تلقی او از کلمه اساساً دریافتی هرمنوتیکی است که معنایش در نسبت با متن و گفتگو مشخص می‌شود. در نتیجه، کلمه مورد نظر او بیان یا گزاره‌ای تک‌افتاده و بریده از متن نیست که به راحتی بتوان آن را به اجزاء مقومش تحلیل کرد و معنا یا معانی‌اش را بلافاصله مشخص نمود، بلکه معنای آن اساساً در بافت و در فرایند گفتگو و آمیزش افق‌ها، خود را بروز می‌دهد. به تعبیر پدیدارشناسانه گادامر، کلمه «خودش خودش را عرضه می‌کند» (همانجا).

بنابراین، او با کم‌رنگ کردن بُعد سوژکتیویستی نسبت ما با زبان، می‌کوشد روند دلالت و معنابخشی کلمات و زبان را برعکس کند، یعنی بیش از آنکه ما کلمات را به زبان درآوریم و معنای قصدی خودمان را بر آنها تحمیل کنیم، این خود کلمات هستند که معنایشان را در بافتی خاص و در جریان گفتگو بر ما تحمیل می‌کنند. حال باید مشخص کنیم که مقصود گادامر از «کلمه» که از جهتی ناظر به «کلمه درونی» است و از جهتی ناظر به کلمه اظهارشده، دقیقاً چیست و نسبت آن با خود زبان چگونه است. همچنین جا دارد روشن سازیم که گادامر از این تمایز، در هرمنوتیک خود چه بهره‌ای برده است؟

### کلمه درونی: کرانمندی و ناکرانمندی حیث زبانی ما

گادامر اصطلاح «کلمه درونی» را از کتاب دربارهٔ تثلیث آگوستین (و سنت مسیحی) وام گرفته<sup>۲۵</sup> و با بسط دلالت آن در دریافت هرمنوتیکی خودش از زبان و حیث زبانی فهم ما، از آن هم‌زمان برای اشاره به کرانمندی و ناکرانمندی زبان استفاده می‌کند. خود او اذعان می‌کند که در دل اصطلاح *Sprachlichkeit* (زبانمندی)، دلالت «کلمه درونی» سنت مسیحی «خودنمایی می‌کند»<sup>۲۶</sup> (همو، ۱۴۰۰: ج ۱: ۲۷۰). برای درک دقیق تلقی گادامر از کلمه درونی، بهتر است ابتدا به تقابلی، هرچند مبهم، که گادامر در جستار «از کلمه به مفهوم»، میان کلمه و «مفهوم» قائل شده توجه کنیم؛ او رسالت هرمنوتیک را «وساطت» میان این دو می‌داند (همو، ۱۳۹۵ الف: ۱۸۶-۱۶۹). نسبتی که گادامر در اینجا میان کلمه و مفهوم برقرار می‌کند، تاحدی همانند همان نسبتی است که سوسور میان «لانگ» و «پارول» قائل است. کلمه در این سیاق، به توان سخن گفتن و به قالب زبان درآوردن، یا به عبارتی، به توانش زبانی و زبانمندی ما اشاره دارد که امری نامتناهی، سرزنده، امکانی است و همچون یک رسالت، پیوسته و بی‌پایان در برابر ما قرار دارد، آنگاه که با جهان و واقعیت‌ها روبرو می‌شویم و می‌کوشیم آنها را «به زبان درآوریم».<sup>۲۷</sup> در این سیاق، کلمه در مقابل منطق گزاره‌ای قرار دارد. اما در عوض، مفهوم همان کلمه‌ای است که دیگر از حالت امکانی به در آمده و لباس وجود پوشیده و



محقق گشته است و در نتیجه، بر اساس کاربست‌های پی‌درپی آگاهی جمعی، به امری صُلب بدل شده و سرزندگی اولیه خود را از دست داده است.

حال برای اینکه اندیشه و زبان ما همواره از سرزندگی و حیات پویای کلمه برخوردار باشد، یا اینکه مفاهیم، پیوسته ما را به «آغاز» و سرزندگی اولیه‌یشان رهنمون شوند، باید چه کار کرد؟ اینجاست که گادامر راهی پیش پای ما می‌نهد که به نوعی، وساطت میان این دو بُعد است. سرزندگی و حیات فرهنگی هم در گرو این وساطت است.

به عقیده من، بدون به سخن درآوردن مفاهیم و بدون زبان مشترک، قادر نخواهیم بود واژه‌هایی را بیابیم که بتوان به دیگر اشخاص نزدیک شد. این درست است که ما معمولاً «از کلمه به مفهوم» حرکت می‌کنیم، اما باید همچنین قادر به حرکت «از مفهوم به کلمه» باشیم، اگر بخواهیم به شخص دیگر نزدیک شویم. (همان، ۱۸۷)

ذات کلمه در این نیست که تمام و کمال، به بیان درآید. چنین انتظاری نوعی نقض غرض است و اصولاً ناممکن، هر چند همچون یک ایده «استعلایی» کانتی، پیوسته ما را وسوسه می‌کند. بلکه دقیقاً سرشت کلمه «در آنچه ناگفته می‌ماند و به بیان در نمی‌آید» قرار دارد (گادامر، ۱۳۹۵: ۲۶۰). با توجه به آنچه آمد، آیا گادامر همچنان بر تقابل دیرینه یونانیان میان تفکر و گفتار پافشاری می‌کند، یا چیزی متفاوت با آن را در نظر دارد؟ یکی از مفسران، کلمه درونی مورد نظر گادامر را «تجربه درونی تفکر» و کلمه اظهار شده را «تجربه بیرونی تفکر» می‌خواند (Laurukhin, 2016: 54). این تفسیر گرچه به ظاهر تمایز دیرینه میان تفکر و گفتار را برهم می‌زند، اما به طور ضمنی، تمایز میان زبان و تفکر را همچنان تثبیت می‌کند؛ گویی تنها «تجربه بیرونی تفکر» سرشت زبان را شکل می‌دهد. این در حالی است که خود گادامر در جستار «هایدگر و الهیات ماربورگ»، ضمن تأکید بر این مدعای هرمنوتیک فلسفی خویش که هر فهم و به تبع آن، هر تفسیری، در درون رسانه زبان رخ می‌دهد و مفسر آنچه را که فهم و تفسیر می‌کند، به درون «جهان زبانی» خودش منتقل می‌سازد، تمایز مذکور را موضعی غیر قابل دفاع می‌داند (Gadamer, 1964: 210-11).

گادامر بسته به موقعیت، «دیگری» کلمه را با تعابیر متفاوت لحاظ کرده و البته در بیشتر موارد، کم و بیش در صدد القای موضعی واحد بوده است. چنان که گذشت، یکبار کلمه را در مقابل مفهوم قرار می‌دهد، یکبار آن را در مقابل لوگوس، و یکبار هم در مقابل اظهار/بیان، مفهوم، لوگوس و اظهار یا حکم، وجوه به بیان درآمده همان کلمه درونی هستند. به عنوان مثال، در جستار «زبان و فهم»، کلمه را در مقابل اظهار/بیان قرار داده و با نقد منطقی گزاره‌ای، امر اخیر را محصول کلمه «اظهار شده» می‌داند. در این سیاق، کلمه نه شکل مفرد دارد، نه جمع بسته می‌شود: «مقصود من بیشتر کلمه‌ای است که همیشه مفرد است و هیچ‌گاه جمع بسته نمی‌شود!»

(گادامر، ۱۳۹۵: ج: ۱۵۳). هر کلمه در بافت معینی از زندگی، کلمه‌ای که مناسب و مربوط به آن بافت است، به فرد گفته می‌شود یا «هدیه می‌گردد»، و لذا معنایش را نیز مدیون همان بافت است. بر این اساس، معنای یک کلمه یا گزاره را باید با توجه به «بافت انگیزشی» آن تفسیر کرد، نه بیرون از آن.<sup>۲۸</sup> او در جستار «فلسفه یونانی و تفکر»، همین موضع را در تأکید بر شکاف میان کلمه درونی و کلمه اظهارشده دنبال می‌کند و آن را واکنشی در مقابل منطق گزاره‌ای و «قطعیت و بدهت خودآگاهی» معرفت‌شناسی مدرن می‌داند (همو، ۱۴۰۰: الف: ۱۸۰). از آنجا که کلمه درونی، گسترده‌تر و اولی‌تر از کلمه اظهارشده است، معنای یک کلمه یا یک گزاره، نسبتاً بعدی نامتناهی دارد و ضرورتاً به الگوی صدق/حقیقت در نظریه مطابقت قابل تقلیل نیست.

به باور گروندن، کلمه در کاربرد گادامر، پژواک ضعیفی از لوگوس یونانی است (Grondin, 2003: 144). لوگوس نزد گادامر همان چیزی است که افلاطون در رساله سوفیست، از آن به «گفتگوی نفس با خویشتن» تعبیر کرده است. به‌نوعی، گادامر درصدد تا لوگوس یونانی را با کلمه درونی در سنت مسیحی در مسئله زبان و فهم گره بزند؛ چراکه لوگوس یونانی دو معنای محوری دارد؛ هم به‌معنای علت و دلیل<sup>۲۹</sup> است و به‌معنای کلمه و گفتار<sup>۳۰</sup>. کلمه درونی لزوماً همان سخن<sup>۳۱</sup> نیست، بلکه عین تفکر است و هر تفکری هم اساساً، زبانی و هم «گفتگوی با خویشتن» است. «کلمه درونی، از طریق به بیان درآمدن تفکر، تهاهی فهم استدلالی‌مان<sup>۳۲</sup> را ترسیم می‌کند» (Gadamer, 2004: 422). فهم استدلالی (همچون نسبت پارول به لانگ نزد سوسور)، تنها یکی از نمودهای کلمه درونی است.

با تمرکز بر سه تفاوت بنیادینی که توماس آکوئینی میان «کلمه بشری» و «کلمه الهی» قائل است، محوریت سنت مسیحی را می‌توانیم در هرمنوتیک گادامر، به‌ویژه در مورد سرشت زبان و کلمه نزد او، ببینیم:

۱- کلمه بشری برخلاف کلمه الهی، پیش از تحققش، امری «بالقوه» است و البته این قابلیت را دارد که به شکلی درآید.

۲- کلمه بشری برخلاف کلمه الهی، «ذاتاً» ناقص است، به این معنا که هیچ کلمه بشری، یکبار برای همیشه نمی‌تواند مافی‌الضمیر را به‌طور کامل بیان کند؛ البته این به ناکامل بودن ذهن بشر بازمی‌گردد نه به خود کلمه فی‌نفسه، زیرا «کلمه به‌طور کامل، آنچه را که ذهن می‌اندیشد بازتاب می‌دهد» (Ibid: 424). دلیل این ناکاملی و نقص، به این برمی‌گردد که ذهن بشری هیچ‌گاه به‌طور کامل و همه‌جانبه و یکجا، نزد خودش حاضر نیست، بلکه هر دم، به این یا آن اندیشه اهتمام دارد و متفرق است. بنابراین، با توجه به این تفرقه، کلمه بشری، برخلاف کلمه الهی، یکپارچه و واحد نیست و ضرورتاً کلمه‌های متعدد برای بیان یک چیز در کار است و تعدد فهم و تفسیر هم از اینجا برمی‌خیزد.

۳- «درحالی‌که خداوند به‌طور کامل، سرشت و ذات خودش را در کلمه در بی‌واسطگی محض بیان می‌کند، هر اندیشه‌ای که ما می‌اندیشیم و بنابراین هر کلمه‌ای که تفکر، خودش را در آن بروز می‌دهد) پیشامد محض ذهن است.<sup>۳۴</sup> کلمه تفکر بشری به‌سوی چیزی معطوف است، اما نمی‌تواند آن را به‌عنوان یک

کل در درون خود احاطه کند» (Ibid: 223-224).<sup>۳۵</sup> ناسازۀ ظاهری سپهر نامحدود زبان (با تکیه بر کلمۀ درونی) و مرزهای زبان<sup>۳۶</sup> در اندیشۀ گادامر را باید با توجه به این پس‌زمینۀ الهیاتی فهمید. میزان این وامداری او را در این اظهارنظرش می‌توان فهمید که کلمۀ درونی یا «کلمۀ دل» را آیینۀ، و تصویر را «کلمۀ الهی» می‌داند، یعنی آیینۀ‌ای است که کلمۀ الهی در آن دیده می‌شود. بدین ترتیب، نسبت میان کلمه و شیء، از یک سو و کلمۀ درونی و کلمۀ اظهارشده و نیز کلمۀ الهی و بشری از سوی دیگرۀ با توجه به این سنت الهیات مسیحی پدیدار می‌شود.

به‌طور کلی، محدودیت در ساختار زبان از منظر گادامر، معطوف به کثرت زبان‌ها نیست -چنین چیزی نه محدودیت، بلکه فرصتی برای گفتگو و نیل به فهم مشترک ایجاد می‌کند- بلکه به سرشت خود کلمه/ زبان بازمی‌گردد، نه به این یا آن زبان. مانعی که «در خود کلمه قرار دارد»، «رسالتی بی‌پایان» در مقابل فرد برای به بیان درآوردن و محقق‌کردنش قرار می‌دهد (گادامر، ۱۴۰۰: ۲۹). به سخن دیگر، کلمۀ درونی به‌مثابه توانش زبانی یا زبانمندی انسان، ذاتاً غنا و قابلیت بی‌پایان دارد و هر تلاشی برای تحقق و بیان آن، همواره تنها بخش‌هایی از آن را پوشش می‌دهد و بنابراین، همچون یک شعر ناب، هیچ‌گاه به تحقق کامل خود نمی‌رسد. در نتیجه، کلمۀ درونی مختص یک زبان خاص یا ویژگی کلمات بر ساخته حافظه هم نیست، بلکه از اول تا آخر، موضوع اصلی تفکر است (Gadamer, 2004: 421).

### تقابل کلمۀ درونی با کلمۀ اظهارشده

به باور گروندن، مقصود گادامر از کلمه در معنای عام، یعنی کلمه‌ای که نه مفرد است و نه جمع بسته می‌شود- یک «موجود زبانی» نیست، بلکه کلمه‌ای است که ما را با خود درگیر می‌کند و بر ما مستولی می‌گردد، بر سازندۀ معناست و سخن می‌گوید (Grondin, 2003: 144). این سخن گروندن نه تنها بر تلقی گادامر از کلمه و به‌ویژه کلمۀ درونی پرتوی نمی‌افکند، بلکه با غیرزبانی خواندن آن، به‌نوعی به مبانی هرمنوتیکی اندیشۀ او در باب زبان، پشت پا می‌زند. شاید تقابلی که گادامر میان کلمۀ درونی و کلمۀ اظهارشده قائل است را بتوان با تقابلی مقایسه کرد که ویتگنشتاین در رسالۀ منطقی-فلسفی میان «نشان دادن» و «گفتن/به‌بیان‌درآوردن» قائل می‌شود: «آنچه را می‌توان نشان داد، نمی‌توان گفت» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: ۵۸). اما باید آگاه بود که دلالت سخن ویتگنشتاین اول در باب آنچه نمی‌توان گفت، یعنی «امر رازآلود»،<sup>۳۷</sup> را نباید به برآیند سخن گادامر تسری داد، چراکه ویتگنشتاین با این تمایز، بر اندیشۀ «مرز می‌نهد»؛ مرزی که خود زبان می‌گذارد و ویتگنشتاین آنچه را ورای این مرز باشد، «مهمل» می‌خواند (همان: ۲۵). این در حالی است اصل مدعای گادامر این است که سرشت زبان و هستی آن را ضرورتاً نمی‌توان به صرف آنچه در قالب کلمه و گزاره به بیان درمی‌آید، محدود کرد. اظهار یا کلمۀ بیان‌شده، تنها حیث انضمامی و بیرونی زبان در آگاهی جمعی است، بنابراین، نمایندۀ کل زبان و توانش زبانی ما نیست. خود گادامر در تأیید این سخن، در جستار

«معنی‌شناسی و هرمنوتیک» به‌صراحت می‌گوید:

بررسی هرمنوتیکی بر این واقعیت استوار است که زبان همواره به پس‌خودش و به فراسوی ظاهری تعابیر زبانی مشهود که نخست بیان می‌شوند، می‌رود. زبان، به‌تعبیری، با آنچه در آن بیان می‌شود، با آنچه در قالب کلمات صورت‌بندی می‌شود، یکی نیست. (Gadamer, 1972: 88)

لذا کلمه درونی دارای غنا، گستردگی و امکان‌هایی است که هیچ‌گاه در کلمه اظهارشده فعلیت تام خود را نمی‌یابد و امر اخیر همواره نسبت به آن نابسنده و غیرکافی (و نه لزوماً بی‌ربط) است. لذا ما همواره می‌کوشیم آن را هرچند با «لکنت»<sup>۳۸</sup> به زبان بیاوریم. کلمه اظهارشده تلاشی است برای به‌بیان‌درآوردن کلمه درونی که لزوماً به همه تلاش‌های انجام‌گرفته برای بیان آن قابل‌تقلیل نیست. به همین جهت، گادامر برخلاف هایدگر «زبان متافیزیک» را گرچه نابسنده می‌داند، اما آن را به‌طورکلی نفی نمی‌کند. به باور او، ما از صورتی از «زبان متافیزیک» رهایی نداریم؛ زیرا مسئله برخلاف تصور هایدگر امری دل‌خواهی نیست که به‌یک‌باره و آگاهانه بتوان آن را کنار گذاشت. مسئله هم به ساختار خود زبان و هم به آنچه ما درصدد فهمش، یعنی جهان، هستیم برمی‌گردد (گادامر، ۱۴۰۰: ۲۳۳). گذشته از این، زبان متافیزیک نیز نمودی انضمامی از کلمه درونی است و نقش کلمه اظهارشده را بازی می‌کند.

در هر صورت، کلمه درونی چیزی بیرون یا ورای زبان و زبانمندی ما نیست، بلکه دقیقاً «در» زبان یا «مرز» زبان و امکان زبانمندی ماست. به تعبیر گروندن، «زبانی است که زبان را مدام جستجو می‌کند و ردّ و نشان آن است. مرز زبان در همین است» (گروندن، ۱۳۹۹: ۱۳۲). بدین ترتیب، گادامر از جهتی، مرزها و نابسندگی زبان ما را متذکر می‌شود که از آن به کلمه اظهارشده تعبیر می‌کند، اما از سوی دیگر، می‌کوشد گستردگی و ناكرانمندی زبانمندی ما را گوشزد کند که قابلیت نامتناهی دارد و هر کدام از «بازی‌های زبانی» موجود (به‌تعبیر ویتگنشتاین)، تنها صورت‌بندی‌ها و نمودهایی ناقص از آن هستند. نسبت این دو را می‌توان همچون نسبت حقیقت عشق و تمامی روایت‌های عاشقانه از آن در نظر گرفت. تاکنون با زبان‌ها و با سبک‌ها و انحاء گوناگون، در مورد عشق سخن‌ها گفته شده و خواسته‌اند حقیقت آن را وصف کنند، با این‌همه، هنوز هم می‌توان از امکان‌های ناگفته آن نوشته‌ها و تحلیل‌های بیشتر سخن گفت. همین‌الگو در باب شعر ناب و خوانش و ترجمه‌های ممکن آن نیز قابل اطلاق است. بنابراین، مسئله بیش از آنکه هستی‌شناسانه باشد، معرفت‌شناسانه است؛ یعنی مبنای تمایز مذکور گادامر به شیوه کاربست ما از زبان و قابلیت‌های ما برای پوشش دادن سرشت آن بازمی‌گردد، وگرنه نسبت به خود زبان، هر دو بُعد جزء ساختار زبان هستند، نه چیزی بیرون از مرزهای آن. نزد گادامر، تنها کلمه اظهارشده نشانه بُعد زبانی اندیشه ما نیست، کلمه درونی که اظهار نشده نیز عین زبانمندی ماست، امی ما هنوز کلماتی برای بیان آن دست‌وپا نکرده‌ایم، یا موقعیتی پیش نیامده

که آن را از زاویه‌ای خاص اظهار کنیم. خود گادامر در حقیقت و روش، این قصور را چنین بیان می‌کند:

این واقعیت که میل و قابلیت‌مان برای فهمیدن، همواره به فراسوی هر گزاره‌ای<sup>۳۹</sup> می‌رود که می‌توانیم صورت‌بندی کنیم، همچون نقدی بر [خود] زبان به نظر می‌رسد. باری، این امر نافی تقدم بنیادی زبان نیست. امکان‌های شناخت‌مان گویا بسیار محدود و جزئی‌تر است از امکان‌ها و قابلیت‌های ارائه‌شده به‌وسیله زبان. (Gadamer, 2004: 402)

بر این اساس، پاسخ گادامر به این پرسش که آیا هر آنچه را ما می‌اندیشیم و می‌فهمیم، ضرورتاً می‌توانیم به قالب کلمات درآوریم، منفی است. اما همین اندیشه بیان‌ناشده، باز بیرون از مرز زبان یا امری غیرزبانی نیست. بسا موضوعات و تجربه‌هایی هستند که ما کلمه‌ای برای بیان آنها نداریم و اینجا با «مرزهای زبان» (البته در ساحت کلمه بیان‌شده) سروکار داریم. این دو موضع گادامر ناسازگار نیستند، «زیرا آنچه نمی‌توانیم بگوییم یا به کلمات درآوریم، همواره آن چیزی است که می‌خواهیم بگوییم یا باید بگوییم، اما درست به این دلیل نمی‌توانیم بگوییم که کلمات [لازم] را نداریم» (گروندن، ۱۳۹۹: ۱۳۱). اما اینجا همچنان یک دشواری باقی می‌ماند و آن، شکاف ظاهری میان کلمه اظهارشده و چیزی است که جزء کلمه درونی نیست؛ وانگهی، نمی‌توان آن را ذیل کلمه اظهارشده هم قرار داد (یعنی مواردی که به‌نوعی نمود انضمامی پیدا کرده‌اند، اما از جنس «کلمه» نیستند). تکلیف چنین مواردی، که بر اساس مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر، قاعدتاً بایستی جزء فهم و از همین‌رو- زبانمندی ما باشند، چیست؟ اینجا مشخصاً مقصود مواقعی است که ما از توانش زبانی استفاده می‌کنیم، اما آن را در قالب کلمات در نمی‌آوریم.

خود گادامر به‌نحوی به چنین پرسش مقدری پاسخ گفته و بر این باور است که نمود زبان در قالب کلمات و گزاره‌ها، تنها مصداقی از زبانمندی ما و تحقق انضمامی آن است. در نتیجه، هیچ ضرورتی ندارد که فرایند پرسش و پاسخ (همچون بهترین روش برای فهم یک متن) همواره در قالب کلمات صورت‌بندی شود. گاهی یک نگاه، یک ایماواشاره یا حتی یک سکوت، نیز می‌تواند نقش پرسشی را بازی کند و نگاه یا سکوت فرد دیگر، به‌منزله پاسخ و فهم آن پرسش لحاظ شود (گادامر، ۱۴۰۰: ۳۳).

به‌طور کلی، یکی از اهداف اصلی گادامر از تأکید بر کلمه درونی و در کل، کلمه‌ای که در بافتی خاص به کسی ارزانی می‌شود و معنایش هم بسته به آن بافت و موقعیت است، نه اینکه پیشاپیش مشخص باشد، این است که با منطق گزاره‌ای و «صوری‌سازی ریاضیاتی منطق مدرن» (گادامر، ۱۳۹۵: ج ۱۵۴) مقابله کند. منطق گزاره‌ای (در خوانش ارسطویی آن)، تنها با تأکید بر صورت گزاره‌ها و نسبت‌شان باهم در چارچوب یک استدلال، نه تنها آنها را بیرون از بافت‌شان و به‌نحو انتزاعی ارزیابی می‌کند، بلکه علاوه بر آن، با این کار تمام انحاء زبان و صور دیگر سخن را به حاشیه می‌راند، یا به این فرم تقلیل می‌دهد. این در حالی است که

«به هر حال، گزاره تنها شکل موجود سخن گفتن نیست» (همان: ۱۵۵). به عنوان نمونه، «پرسش» همچون مثالی نقص در مقابل این منطق گزاره‌ای عمل می‌کند که لزوماً شکل یک گزاره را ندارد، اما حاوی فهم و معناست و فرد را وادار به پاسخ می‌کند. گزاره‌های علمی نیز در اصل، «بیان‌هایی انگیزه‌شده» هستند در واکنش به «بافت انگیزی» معین و به‌نوعی، پاسخی به پرسشی خاص هستند، اما به دلیل انتزاع‌شان از این بافت انگیزی، اکنون بیان‌هایی انتزاعی بیش نیستند. گادامر نه تنها در مورد کلمه درونی، بلکه حتی در مورد خود این بیان‌ها و اظهارها نیز، می‌گوید: دلالت‌های معنایی آنها یک‌بار برای همیشه آشکار نمی‌شود و حتی گاهی معنایشان در خودشان نهفته نیست. او به عنوان نمونه، به «بیان‌های اقتضایی»<sup>۴۰</sup> در زبان مثل دلالت قیده‌های زمان و مکان در جملاتی همچون «اکنون شب است» یا «اینجا چیزی ننویسید» اشاره می‌کند و می‌گوید: «معنایشان به‌طور کامل در خودشان نیست» (همان: ۱۵۸).

### نتیجه

کلمه درونی بیشتر ناظر به حیث زبانی ماست، که هر بار و در هر تفسیر و موقعیت، جنبه‌ای از آن به نمایش درمی‌آید، یعنی هر تفسیری جنبه‌ای از این حیث زبانی ماست و نظر به بی‌پایانی تفسیر، ما پیوسته درصدد به‌نمایش گذاشتن آن امکان یا حیث زبانی هستیم، ولی هیچ‌گاه این روند به پایان نمی‌رسد؛ تعدد تفسیرها ناظر به این امکان است. مصداق بارز آن را می‌توان در متون ادبی دید که موضوعی واحد را می‌توان با تعبیر مختلف و در سبک‌های متفاوت بیان کرد و باز، امکان تعبیر و تفسیری متفاوت و نو، هنوز گشوده است. از این منظر، گویی کلمه درونی مدنظر گادامر، نقش همان «لانگ/نظام زبان» و کلمه اظهار شده نقش همان «پارول/گفتار» را در برداشت سوسور بازی می‌کند. باری، نقش مفسر یا «سوژه سخنگو» در نحوه مواجهه با زبان، در تمایز گادامر پررنگ‌تر است، زیرا کلمه درونی، ساختاری مستقل از فرد و بیرون از مرزهای زبان نیست، بلکه درست در حیث زبانی او نهفته است و پیوسته می‌کوشد آن را به بیان درآورد؛ گرچه گاهی برای اظهار آن، دچار «لکنت» می‌شود. از این منظر، برداشت گادامر از نسبت میان کلمه درونی و اظهارشده، دقیقاً مبتنی بر بصیرت‌های هرمنوتیکی او در باب زبان و تفسیر متون است.

به‌علاوه، تعارض ظاهری میان ناکرانمندی و کرانمندی هم‌زمان مرزهای زبان در بیان گادامر را باید با توجه به تمایزی که میان دو بُعد از زبانه‌مندی می‌گذارد، فهمید. زبان ناکرانمند است، از این جهت که کلمه درونی، قابلیت این را دارد که به شیوه‌ها و تعبیر نامتناهی، به بیان درآید، اما هم‌زمان، کرانمند نیز هست، چراکه هر بیان و نمود انضمامی آن، محدودیت خاص خود را دارد. این رابطه درست همانند عمل تفسیر است که هر بار تنها امکان‌های نهفته متن را برملا می‌سازد و هم‌زمان، به‌نوعی امکان‌های دیگر آن را می‌پوشاند. ولی پرسش این است که آیا فرض کلمه درونی که کلمه اظهارشده تعیین‌یافتگی انضمامی آن است (و نیز فرض «تقدم بنیادی زبان»)، به همان اشکال فرض «نومن/شیء فی نفسه»<sup>۴۱</sup>ی کانتی دچار نمی‌شود؟

چیزی که از حیث معرفتی، دقیق نمی‌دانیم چیست، ولی از حیث وجودی آن را مفروض می‌گیریم. نظر به اینکه در نقطه شروع پروژه هرمنوتیکی گادامر، به‌ویژه در حقیقت و روش، به شیوه کانتی طرح مسئله می‌شود (برای پاسخ به این پرسش که «فهم چگونه ممکن می‌شود؟»)، جنبه‌هایی از برداشت گادامر نسبت به زبان و فهم، متأثر از نظام فکری اوست.

## یادداشت‌ها

1 verbum interius

2 assertion/Aussage

۳ البته به باور واتیمو، از آنجا که زبان برای گادامر «محل تشخیص و تحقق انضمامی منش / اتوس جمعی متعلق به یک جامعه متعین تاریخی» است، بنابراین، بیشتر بر یک «زبان متعین تاریخی» دلالت دارد تا «توانایی کلی انسان برای سخن گفتن» (واتیمو، ۱۴۰۲: ۳۰۶).

4 Jean Grondin

۵ به‌عنوان مثال، آگوستین رابطه میان حروف، کلمات و اندیشه را این‌چنین در نظر می‌گیرد (البته در نهایت اصالت با تفکر است): «... حروف نشانه‌های کلمات‌اند، درحالی‌که خود کلمات در گفتارمان نشانه‌های چیزهایی هستند که به آنها می‌اندیشیم» (Augustine, 2002: 187).

۶ ویتگنشتاین نیز در پژوهش‌های فلسفی، تمایز مذکور را به‌هم می‌زند و به این پرسش که «آیا اندیشه نوعی سخن گفتن است؟» پاسخ مثبت می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۴۰۱، § ۳۳۰: ۱۹۸).

7 wort

۸ به‌باور گادامر، هستی‌شناسی یونانی، سپس بر «واقع‌بودگی زبان» بنیان گذاشته می‌شود و زین پس، سرشت زبان بر اساس گزاره‌ها یا منطق گزاره‌ای فهم می‌گردد (Gadamer, 2004: 443).

۹ این رویکرد در نظریه تصویری زبان ویتگنشتاین نمود پیدا کرده است؛ «اشیاء را تنها می‌توان نامید» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: ۳۸).

۱۰ هرچند در نهایت، افلاطون با این انگاره کراتیلوس چندان مخالف نیست که «نام یک چیز غیر از خود آن چیز است» (افلاطون، ۱۳۶۳: ۲ / فقره ۴۳۰: ۷۸۷)، اما در نهایت، استدلال‌هایش به این نتیجه‌گیری سوق پیدا می‌کند که «واژه درست چنان واژه‌ای است که بتواند ماهیت چیزی را که بر آن اطلاق می‌شود، بیان کند» (همان، فقره ۴۲۸: ۷۸۵).

11 the theology of verbum

۱۲ گادامر در مقاله «مارتین هایدگر متفکر»، با عنایت به نسبت میان زبان و هستی در اندیشه هایدگر می‌گوید: «چنین نیست که زبان اینجا باشد و هستی آنجا، اینجا باور و آنجا چیزی که متعلق باور است ...» (Gadamer, 1969: 67).

13 equivocal

۱۴ خود گادامر هم در حقیقت و روش آن را نقل کرده است (Gadamer, 2004: 420).

۱۵ رویکردی که متافیزیک افلاطونی و پیش‌فرض‌های وجودی و معرفت‌شناختی متعاقب آن را از پیش فرض می‌گیرد؛ این فرض که از حیث هستی‌شناختی، جهان و اشیاء موجود در آن، مستقل از ذهن ماست و ذهن یا دستگاه شناختی ما توانایی شناخت جهان یا اشیاء را آن‌گونه که هستند، دارد.

۱۶ آگوستین در وصف کلمه درونی می‌گوید: «ازاین‌رو، کلمه‌ای که بی‌صدا می‌آید، نشانه کلمه‌ای است که در درون

می درخشد، که نام «کلمه» به طور درست تری به آن تعلق دارد» (Augustine, 2002: 187).

17 Linguisticity / Sprachlichkeit

18 sign

19 symbol

20 copy

21 image

۲۲ گادامر با توجه به اهمیت این بُعد دلالت‌گری، حتی زبانمندی را «توانش کاملاً عامی که طی آن چیزی توسط چیزی دیگر قصد می‌شود» تعبیر می‌کند (گادامر، ۱۴۰۰: ۳۸).

23 the signifying subject

24 ideality

۲۵ هرچند در گفت‌وگو با گروندن ریشه انگاره «کلمه درونی» (logos endiathetos) را به روایون نسبت می‌دهد (همان، ۳۰). اما دلیل توسل گادامر به آموزه کلمه درونی مشخصاً نزد آگوستین برای درک راز کلمه و مرزهای زبان چنین است: «یقیناً به این دلیل که آگوستین به یاری آن آموزه، در طی کمابیش پانزده کتاب، به راز تثلیث نزدیک تر شد، بدون اینکه به دام نگرش غلط گنوستیکی بیفتد» (همان، ۲۹).

۲۶ توجه به دلالت «کلمه» در عبارت مشهور کتاب مقدس («در آغاز کلمه بود») که در سنت مسیحی، به تعبیر بنیامین، به‌مثابه «وجود زبانی خداوند» نمود پیدا می‌کند (بنیامین، ۱۳۹۸: ۵۷)، در این رابطه شایسته توجه است.

۲۷ گرچه گادامر در این مقاله نه اصطلاح «کلمه درونی»، بلکه به‌تنهایی، «کلمه» را به‌کار برده، دلالت آن بر کلمه درونی بسیار نزدیک است. البته گادامر در بافتی دیگر، از «کلمه» هم برای اشاره به کلمه یا کلام شاعرانه و هم برای اشاره به هنرهای کلامی که سرشت‌شان را کلمه تشکیل می‌دهد، بهره می‌گیرد؛ ما در اینجا از این دلالت کلمه بحث نمی‌کنیم.

۲۸ گادامر از روندی که طی آن، کلمه یا گزاره بیرون از بافت معنا می‌شود، به فرایند «صوری‌سازی» (formalization) تعبیر می‌کند (گادامر، ۱۳۹۵: ج: ۱۵۴-۱۵۵).

29 ratio

30 verbum

۳۱ هرچند گادامر، کلمه درونی را «صرفاً» همان لوگوس یونانی در معنای «گفتگوی نفس با خویشتن» نمی‌داند (Gadamer, 2004: 421).

32 utterance

33 discursive

۳۲ به بیان دیگر، «زبان، زبان خود عقل است» (Ibid, 402). بنابراین، اگر عقل ذاتاً محدودیت ساختاری دارد، این محدودیت به زبان نسبیز سرایت می‌کند.

۳۵ بنیامین نیز با توجه به زمینه الهیاتی بحث، از این نقیصه به «هبوط» تعبیر می‌کند که طی آن «کلمه بشری» متولد می‌شود و نام، دیگر امری مستقل و دست‌نخورده نیست، زیرا «... کلمه باید چیزی (غیر از خودش) را هم‌رسانی کند. هبوط حقیقی زبان در همین واقعیت نهفته است» (بنیامین، ۱۳۸۹: ۶۲).

۳۶ گروندن «تجربه مرزهای زبان» در اندیشه گادامر را «بنیادی‌ترین تجربه هرمنوتیک» او می‌داند (گروندن، ۱۳۹۹: ۱۲۷).

۳۷ البته امر رازآلود «در قالب کلمات در نمی‌آید» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۸: ۱۲۸).

۳۸ تعبیر «لکنت» را از ژان گروندن وام گرفته‌ام (گروندن، ۱۳۹۹: ۱۳۲).

39 statement



#### 40 occasional expressions

#### منابع

- افلاطون (۱۳۶۳). *دوره آثار افلاطون*، ج ۲ و ۳: کراتیلوس و فایدروس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بنیامین، والتر (۱۳۹۸) «در باب زبان و زبان بشری»، در *درباره زبان و تاریخ*، گزینش و ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: هرمس.
- شلایرماخر، فردریش (۱۴۰۱) *هرمنوتیک (دست‌نوشته‌های سال‌های ۱۸۰۹ و ۱۸۱۹)*، ترجمه محمدابراهیم باسط، تهران: نشر نی.
- گادامر، هانس‌گئورگ (۱۳۹۵الف) «از کلمه به مفهوم: رسالت هرمنوتیک به مثابه فلسفه»، در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش، ص ۱۸۷-۱۶۹.
- (۱۳۹۵ب) «متن و تفسیر» در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش، ص ۱۳۶-۷۹.
- (۱۳۹۵ج) «زبان و فهم»، در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش، ص ۱۶۸-۱۴۳.
- (۱۳۹۵د) «هیدگر و زبان متافیزیک» در *هرمنوتیک، زبان، هنر*، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش، ص ۲۶۸-۲۵۳.
- (۱۴۰۰الف) «فلسفه یونانی و تفکر مدرن» در *گستره هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه عبدالله امینی، تهران: روزگار نو، ص ۱۸۱-۱۷۱.
- (۱۴۰۰ب) «نگاهی به مجموعه آثار [گادامر] و تاریخ تأثیرشان»، در *گستره هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه عبدالله امینی، تهران: روزگار نو، ص ۴۶-۱۵.
- (۱۴۰۰ج) «هرمنوتیک، ردّ را ردیابی می‌کند»، در *گستره هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه عبدالله امینی، تهران: روزگار نو، ص ۳۰۹-۲۵۶.
- (۱۴۰۰د) «هرمنوتیک و تفاوت هستی‌شناختی» در *گستره هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه عبدالله امینی، تهران: روزگار نو، ص ۲۴۹-۲۲۳.
- گروندن، ژان (۱۳۹۹) *از هایدگر تا گادامر: در مسیر هرمنوتیک*، ترجمه سیدمحمدرضا بهشتی و سیدمسعود حسینی، تهران: نشر نی.
- واتیمو، جانّی (۱۴۰۲). «حقیقت و خطابه در هستی‌شناسی هرمنوتیکی» در *پایان مدرنیته: نیست‌انگاری و هرمنوتیک در فرهنگ پست‌مدرن*، ترجمه علیرضا ساعتی و طیبه محمدی، آبادان: پرسش، ص ۳۲۳-۳۰۳.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۹) *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۴) *رساله منطقی فلسفی*، ترجمه و شرح سروش دباغ، تهران: هرمس.

----- (۱۴۰۱) *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

Augustine (2002) *On the Trinity* (Books 8-15), trans. by Stephen McKenna, ed. by G. B. Matthews, Cambridge University Press.

Gadamer, Hans-Georg (1964) "Martin Heidegger and Marburg Theology", in *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. by David E. Linge, Berkley: University of California, pp. 198-212.

-----, (1969) "The Thinker Martin Heidegger", in *Heidegger's Ways*, trans. by John Stanley, State University of New York, pp.61-67.

-----, (1972) "Semantic and Hermeneutics", in *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. by David E. Linge, Berkley: University of California, pp. 82-94.

-----, (2004) *Truth and Method*, trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum.

Grondin, Jean (2003) *The Philosophy of Gadamer*, trans. by Kathryn Plant, Acumen Publishing.

Laurukhin, Andrei (2016) "The Ontological Dimension of Language in H. G. Gadamer's Hermeneutics", *Kalbos ir Pažinimo Filosofija*, vol. 90, pp. 48-56.

Harris, Roy (1988) *Language, Saussure, and Wittgenstein: How to play games with words*, London and New York: Routledge.

Risser, James (2019) "When Words Fail: on the Power of Language in Human Experience", *Journal of Applied Hermeneutics*, vol. 6, pp. 1-11.

Saussure, Ferdinand de (2016) *Course in General Linguistics*, ed. by C. Bally and A. Sechehaye, trans. by Wade Baskin, New York: Philosophical Library.