

جستاری در باره هرمنوتیک فلسفی^۱

دوران مدرن با دکارت آغاز می شود. "شک می کنم، پس هستم" او پایه های سوپراکیویته مدرن را پایه گذاری کرده است. اما می گفت: "خود شک کننده (سوژه / فاعل شناسا) چیزی است که در آن شک وجود ندارد. به عباره دیگر: سوژه، حقیقی ترین چیزی است که در برابر شک دکارتی اثبات می شود.

در آراء دکارت "من" و حالات درونی "من" حقیقی ترین چیز به شمار می رود. بدین ترتیب سوپراکتیویزم دکارتی شکل می گیرد و سوژه / فاعل شناسا در مرکز هستی قرار داده می شود. با این وصف روح دکارتی در کالبد دوران مدرن نفوذ می کند و هرگونه معرفت به معنای ساینس شناخته می شود. چنانچه باومگارتن دانشمند آلمانی در قرن هیجدهم بحث زیبایی شناسی را نیز جنبه تجربه گرایانه داد، و آن را در عالم محسوسات و در قالب ساینس قابل فهم، معرفی نمود.

کانت این نظر را مردود شمرد و نقد کرد، او رویه دیگری را در پیش گرفت، و آن ایجاد تعادل میان تجربه گرایی زیبایی شناسی و ملاحظات عقل گرایانه بود. به باور ایشان: ذهن با پدیده های ذومراتب وجودی روبرو می شود و شناخت نومن که ذات پدیده ها باشد میسر نمی شود، بلکه شناخت به دست آمده فنومنوزیکال / پدیدار شناسانه است. از نظر کانت شناخت ما در واقع متوجه فرم ظاهر است و قوای فاهمه ما در درک آن نقش اساسی را بازی می کند. قوه فاهمه ما با توجه به موقعیت خودش شناخت خالص را برای ما عرضه کرده نمی تواند بلکه پس از دستکاری چیزی به نام شناخت را برای ما تحویل می دهد.

پس از کانت نیز اندیشمندان دیگر همگرایی میان احساس و عقل را برای شناخت مهم انگاشتند، از نظر آنها با وجود اینکه زیبایی امر تجربی به شمار می رود، در عین حال محتاج ابزار استعلائی نیز می باشد. به باور آنها اگر طبیعت در خلق زیبایی در کار است، قوه تخیل نیز در نشان دادن بهتر آن کمک می کند.

در این گیرودار هگل بار دیگر بر علم بودن زیبایی شناسی از منظر سوپراکتیویزم تأکید کرد، چیزی که مورد نقد کانت قرار گرفته بود.

پس از آن زمینه بوجود آمد تا از ترکیب کانت و هگل سخن به میان آید و مقدمه برای شکل گیری پارادایم جدید به نام "پدیدار شناسی" شود. بیانیه پدیدار شناسی هوسرل معروف است.

ممکن است پرسیده شود که پدیدار چیست و پدیدار شناسی کدام است؟. به اجمالی می توان گفت که :

۱. هر آنچه را (عینی یا ذهنی) تجربه می کنیم، پدیدار است. به عباره دیگر، پدیدار چیزی است که رخ نموده و خود را بر ذهن دریافت کننده بر می نمایاند.

۲. پدیدار شناسی؛ سبکی است که پدیدار ها را در پدیداری شان توصیف می کند.

حرف اساسی هوسرل این بود که: "ما می خواهیم به خود اشیاء برگردیم، آنچه خود را به ذهن ما عرضه می کند."

^۱ . این متن صورت آراسته تحریری گفتاریست که به تاریخ (۲۰-۴-۱۳۹۸) در سالن کنفرانس های دانشگاه پیشگام به دعوت جمعیت فکر در شهر کابل برای جمعی از استادان، دانشجویان و فرهنگیان ارائه شده است.

اما هایدگر شاگرد هوسرل بحث تفاوت هستنده و هستی را مطرح نمود و راه خود از هوسرل را جدا کرد. هوسرل از رابطه آگاهی و جهان سخن گفته بود، اما هایدگر به دنبال معنای نهفته متن، اگزیستینس یا وجود خاص انسان رفت. رویکردی که رابطه فهم با نحوه معیشت و وضعیت مواجهه کننده با پدیدارها و تأثیر آن بر فهم را مهم می‌شمارد و جنبه های متنوع آن را مورد تحلیل قرار می‌دهد. از همین رهگذر است که پدیدارشناسی آگاهی به پدیدارشناسی وجودی متحول شد و با خصوصیت هرمنوتیک وجودی در قالب سنت قاره ای آراسته گردید، این در صورتی بود که میان سنت فلسفه قاره ای و سنت فلسفه تحلیلی نیز رقابت جدی بوجود آمده بود.

فلسفه تحلیلی بر "تجربه گرایی" و "تیین" و سنت قاره ای بر پدیدارشناسی و فهم معنا اتکاء می‌کرد، همینگونه یکی بر وحدت روش ها و دیگر بر تمایز میان آنها پا فشاری می نمود. هرمنوتیک فلسفی اینگونه در بسترهای سنت قاره ای و پدیدارشناسی قدرافراشت و وارد گفتگوهای جدی در عرصه های مهم فکری شد.

هرمنوتیک فلسفی را می توان با سه فیلسوف عمده (هایدگر، گادامر و ریکور) شناخت. ویژگی های پدیدارشناسانه، هستی شناسی انسانی و داشتن نگاه تاریخی از جلوه های پررنگ آن به شمار می رود.

هرمنوتیک فلسفی تأمل در باره فهم را کانونی می انگارد، همچنان قطعیت باوری برای فهم متون یا مفاهیم مربوط به علوم انسانی را بر نمی تابد. این نوع هرمنوتیک به نقد روش شناسی می پردازد و این نظر را که از راه تنقیح روش می توان به حقیقت رسید را مورد تأیید قرار نمی دهد.

هرمنوتیک فلسفی در آغاز با نام مارتین هایدگر گره خورده است. ایشان بر فلسفه قاره ای از اگزیستانسیالیسم تا هرمنوتیک معاصر و شالوده شکنی "دریدایی" تأثیر بسیار گذاشته است.

او در اثر مهم خویش، هستی و زمان (۱۹۲۷)، برای پاسخ به این پرسش ها:

۱. چگونه پرسش هستی مطرح می شود؟

۲. معنای هستی چیست؟

طرح مسئله نموده است.

هایدگر مدعی است که از افلاطون تا نیچه تمامی فیلسوفان، رویکرد های شان متافیزیکی بوده و پرسش از هستی را به فراموشی سپرده اند. او در آغاز "هستی و زمان" آورده است که: آنها خود را از تلاش برای بازافروزی نبرد غول ها بر سر هستی معاف داشته اند.

ایشان در آن کتاب، از افلاطون اینگونه نقل قول می کند: "آشکار است که شما از دیر باز وقتی لفظ هستنده را به کار می برید با آنچه به راستی از این لفظ مراد می کنید آشنا بوده اید، لیکن ما که زمانی می پنداشتیم این لفظ را می فهمیم اکنون به مخمصه افتاده ایم / گیج و سرگردان شده ایم".

ایشان تأکید می کند: پرسش در باره معنای هستی را از نو مطرح می کنیم.

هایدگر مدعی است که زمان ما (زمان خودش با زمان افلاطون در زمینه پرسش از هستی چندان تغییر نکرده است. مکالمات افلاطون همه با آپوریا پایان یافته است. ما نیز با چنین وضعی روبرو هستیم. هستی همانطور که آن زمان خود را پنهان کرده بود حالا نیز چنین است، باید برای کشف حجاب از چهره هستی تلاش ها و کند و کاو های مانرا به کار اندازیم. ایشان موضوعات مهمی را پیش می کشد. بدین گونه:

۱. هستی به مثابه فنومن / پدیدار قابلیت نمودار سازی و هویدا سازی خود برای ما را دارد.

۲. نمی شود بواسطه عقل با هستی مواجهه کرد، بلکه این مواجهه با زبان صورت می گیرد. به همین جهت می گفت سخن اصیل را شاعران می گویند و با شعر به دنبال هستی رفت.
۳. نباید هستنده و هستی را یکی دانست.
۴. انسان همواره در حال انکشاف و استمرار است. تمام شده نیست. انسان نهایت ندارد. شکل غایی هم ندارد.
۵. انسان و هستی رابطه تنگاتنگ با یکدیگر دارند. انسان یگانه موجودی هست که پرسش از هستی برایش مطرح است.
۶. دازاین (آنجا - بودن) تجربه از بودن انسان و مختص اوست. دازاین یک نوع شوند، شدن یا صیوروت بشری است.
۷. دازاین از ویژگی های ذیل برخوردار است: مکان هستی است - یک نوع اگزستینس / وجود است - وجود دارد اما از هستنده های دیگر متفاوت است - گشوده است، افق دارد.
۸. هستی به گونه خود را به ما نشان می دهد که درهم تنیدگی او در زمان را تفسیر کنیم: هستی در زمان و زمان در هستی مفاهیم درهم پیچیده با یکدیگر اند.
۹. اتولوژی هستنده و هستی باید از هم تفکیک شوند، چنانچه متافزیک سنتی نتوانسته بود.
۱۰. مواجهه با هستی از نوع برخورد عقلانی هگلی یا شیوه های علمی و ریاضیکی نیست. ساختار هستی به جهت اینکه از جنبه اگزستانسیال برخوردار است می باید رویکرد پدیدار شناسانه را برای آن در نظر گرفت.
۱۱. مواجهه با هستی، فهم پدیده ها یعنی توصیفی از واقعیت را بوجود می آورد / شناخت پوزیتیویستی حق مطلب را اداء نمی تواند، در واقع دچار مغالطه می شود: واقعیت "را با" معرفت به واقعیت "تقلیل می دهد و هستی شناسی را به معرفت شناسی فرو می کاهد. در واقع پرسش "چه هست؟" را به "چه می توانیم بدانیم؟" احاله داده است.
۱۲. فهمی از وجود به هدف تأویل، آشکار ساختن پیش فهمی است که ما از هستی در جهان خود داریم. هایدگر با این گونه بحث های جدید، در سنت فلسفی غرب تحول بنیادی پدید آورد. این تحول در کتاب "هستی و زمان" خود را نشان داده است، به این صورت که هایدگر فهم تأویلی را وجه اصلی هستی انسانی یا دازاین می داند.
- هایدگر در بخش سی و دوم کتاب "هستی و زمان" مسئله تأویل را به بحث گذاشته است. اما سرمشق او تأویل روزمره است، کارهایی مانند: گشودن در، یا چکش زدن. حتی تأویل فلسفی هایدگر نیز تأویل متن نیست، بلکه تأویل دازاین است. از نظر هایدگر حتی ساده ترین و پیش پا افتاده ترین اشیاء، به خودی خود، خصوصیت شان در ذات شان حک نشده است، بلکه بر عکس، خصوصیات ابزارها در تأویل انضمامی آنها که در استفاده از آنها جلوه می کند، هست می شوند، مثلاً وقتی متنی را می خوانیم، چنین نیست که نخست علامت های سیاهی را بر کاغذی سفید درک می کنیم، سپس به تعبیر معنای شان می پردازیم، بلکه، معنای یک متن و در واقع خود متن، فقط در جریان خواندن، هست می شود.
- به نظر او ما موجودات را به عنوان موجودات و در شبکه از مناسبات شان با موجودات دیگر، و نه به عنوان توده از کیفیت های ادراکی، درک می کنیم. به این ترتیب، معنا از نظر هایدگر متضمن روش کل نگرانه است که بر اساس آن یک چیز می تواند در شبکه از روابط قابل فهم شود. به عبارت دیگر، اشیا را نمی توان فهمید مگر این که در بافت تأویلی قرار گیرند. پس نمی توان گفت که اشیاء معنایی دارند که مقدم و مستقل از کاربردهای تأویلی شان است.
- به این ترتیب، بافت معناداری همان چیزی است که تأویل، چیزی را به عنوان یک چیز ممکن می کند.
- در هستی شناسی هایدگر، هستی به عنوان یک شیء مورد مطالعه قرار نمی گیرد، زیرا تعریف ناپذیر است ولی تعریف ناپذیری مفهوم هستی، دلیل بر آن نخواهد بود که انسان درباره حقیقت هستی به مطالعه و تحقیق نپردازد و آن را به عنوان مسئله از مسایل

پژوهش های فلسفی قرار ندهد و تعریف آن را طلب نکند و از آن جایی که تعریف و شناخت مفهومی، بالجمله میسر نیست باید راه دیگری را جستجو کرد (تأویل پدیدارشناسانه).

در تاریخ فلسفه غرب، دکارت، تفکر و اندیشه ورزی را شالوده فلسفه خویش ساخت و از آن طریق هستی خویش را اثبات کرد و در نتیجه "می اندیشم پس هستم" را بنیاد تفکر فلسفی خود قرار داد. هایدگر این روش را از این جهت نقد کرده است که درباره این مطلب که اندیشنده و هستنده ای که فکر می کند از چه نوع هستی برخوردار است، بحثی به میان نیاورده است.

از نظر هایدگر، هستی مخصوص اندیشنده، همان فهمیدن است پس به جای این که بگوییم "می اندیشم پس هستم" باید بگوییم "هستم پس می اندیشم" زیرا هستی خاص انسان، چیزی جز فهمیدن نیست و فهمیدن بدون اندیشیدن و فکر کردن معنی ندارد.

گزاره "هستم پس می اندیشم" را می توان به این صورت بازخوانی کرد که "من اندیشنده ام، پس می اندیشم" که در حقیقت یک گزاره تحلیلی است، مانند این که بگوییم: خورشید روشنایی بخش است پس روشنایی دارد یا روشنگر است.

هایدگر تأکید می کند که فهم یک واقعیت یا یک متن، هیچگاه بدون تأویل به معنایی که بیان کرده است تحقق نمی یابد، فهم را نباید معادل درک و آگاهی به معنای رایج آن دانست. آگاهی با داشتن اطلاعاتی درباره یک چیز حاصل می شود، ولی فهم چنین نیست، چه بسا که انسان مطالب بسیاری درباره یک چیز می داند، اما تنها فهم اندکی از آن دارد، یا هیچ فهمی از آن ندارد. تفاوت آگاهی و فهم را می توان از قبیل تفاوت بصر و بصیرت دانست، بصیرت همان فهمی است که انسان نسبت به یک چیز به دست می آورد. فهم همیشه با تأویل همراه است، یعنی گذر کردن از ظاهر و نفوذ به باطن، عبور از لفظ به درون معنا و از قشر به لب و جوهر.

هرمنوتیک فلسفی که مارتین هایدگر آن را بنیان نهاده بود، مورد نقد برخی از متفکران پیرو سنت ایده آلیستی آلمان قرار گرفت. گادامر در دفاع از هرمنوتیک فلسفی با التزام به اصول مطرح شده هایدگر، اندیشه های جدید خود را در این باره مطرح کرد.

کتاب "حقیقت و روش" او که مرور انتقادی بر زیبایی شناسی جدید و نظریه فهم تاریخی از منظر هایدگری است، دانش هرمنوتیک تازه مبتنی بر هستی شناسی زبان را ارائه می کند، واقعه که برای تحول نظریه هرمنوتیکی واجد اهمیت فراوان شمرده می شود.

گادامر، برداشت ماقبل هایدگری از هرمنوتیک به مثابه مبنای روش شناختی برای علوم انسانی را پشت سر گذاشت و شأن خود روش را به پرسش فرا خواند.

گادامر، از ضابطه مندرکدن اصول صحیح تأویل بحث نمی کند، بلکه او می خواهد پدیدار خود فهم را آشکار نماید. البته، او به پرسش های بنیادی می پردازد مانند:

۱. فهم چگونه ممکن می شود؟

۲. تجربه انسان از جهان در این مورد از چه کیفیت برخوردار است.

رویکرد گادامر به حقیقت، دیالکتیکی است نه روش شناختی. از دیدگاه وی حقیقت از راه روش به دست نمی آید، بلکه از راه دیالکتیک حاصل می شود. روش، از آشکار ساختن حقیقت تازه ناتوان است.

گذشته از این، کشف خود روش از طریق روش میسر نمی شود، بلکه با استفاده از دیالکتیک حاصل می شود. در روش، موضوع مورد تحقیق، رهبری، نظارت و دست کاری می شود، اما در دیالکتیک موضوع مورد مواجهه پرسشی طرح می کند که محقق به آن پاسخ می گوید.

مفاهیم اساسی در هرمنوتیک گادامر عبارتند از:

۱. فهم، عمل ذهنی انسان در برابر عین نیست، بلکه نحوه هستی خود انسان به شمار می رود.

۲. فهم یک اثر یا متن با موقعیت مفسر و علایق و انتظارات او صورت می پذیرد و همچنین منطق گفت و گو و پرسش و پاسخ بر آن حاکم است.

۳. عمل تفسیر عبارت است از ترکیب افق ها، یعنی ترکیب افق فهم مفسر و افق متن، که چه بسا یکی مولود زمان و فرهنگی گذشته و یکی زاینده فرهنگ زمان حال است. به عبارت دیگر تفسیر، امتزاج افق گذشته با افق کنونی است. بدین ترتیب: فهم، محصول دیالوگ و گفتگوی مداوم هر مفسری با متن است. کار هرمنوتیک اتصال افق ها و برقرار کردن همسخنی و دیالوگ میان مفسر و متنی باشد.

۳. تفسیر، فرایند تاریخی دارد و متضمن میانجی گری میان گذشته و حال است، همچنان وضعیت مفسر شرط مهمی برای فهم متن است. از این رو، فهم علاوه بر جنبه تفسیری، جنبه کاربردی نیز دارد، زیرا فهم همواره در وضعیت، ریشه دارد. مسئله اصلی، نگرستن به درون این وضعیت و تشخیص این امر است که در این جا چه چیزی در حال رخ دادن است. بر این اساس، پیوند بسیار نزدیکی میان فهم و عمل یا پراکسیس وجود دارد و روشن کردن رابطه آن دو یکی از اهداف مهم هرمنوتیک گادامر است.

۴. انسان نمی تواند فوق نسبت تاریخ بایستد و دانش را به طور عینی و معتبر کسب کند. این رویکرد فهم را امر تاریخی و زمان مند می داند. از آنجا که فهم، وجه بارز هستی دازاین یا نفس آدمی است، بنابراین تاریخی و زمان مندی بودن فهم نه تنها ویژگی علوم انسانی و تاریخی است که همه علوم را شامل می شود.

۵. سنت موضوع مشترک فهم و تأویل است، زیرا در محیط زبان زندگی می کند. بر این اساس، موضوع تأویل، سرشت زبانی دارد. سنت زبانی به معنای دقیق کلمه سنت است، یعنی چیزی است که منتقل می شود. حال، این انتقال گاه صورت شفاهی داشته که اسطوره، افسانه، آداب و رسوم نمونه هایی از آن هستند و گاه به شکل سنت مکتوب درآمده که نشانه هایش برای هر خواننده آشنا با الفبا، روشن است.

۶. گادامر برای نشان دادن جایگاه هستی شناختی زبان، واژه انکشاف یا بازنمایی را پیشنهاد می دهد. زبان، جهان ما را منکشف می سازد. از نظر گادامر جهان همان محیط پیرامونی ما نیست. این تنها انسان است که جهان دارد، حیوانات جهان ندارند، چنان که زبان نیز ندارد.

۷. افق اندیشه های ما، در زبانی که به کار می بریم بازتاب می یابد، پس ما همواره جهان خود را در زبان و به شکلی زبان گونه باز می یابیم و باز می شناسیم. زبان و واقعیت از یک دیگر جدایی ناپذیرند و محدودیت های دانش ما، همان محدودیت های زبانی است که از آن استفاده می کنیم. گادامر تأکید می کند که جهان ما همین زبان است. زبان به هیچ رو ابزار یا وسیله نیست، ماهیت ابزار جز این نیست که پس از استفاده کنارش می گذاریم، اما با واژگان زبان نمی توان چنین کرد. در سراسر دانش ما از خویشتن و از جهان همواره با زبان خویش کار می کنیم.

۸. زبان در هرمنوتیک دارای نقش بنیادین است، زیرا نقطه مرکزی در هرمنوتیک مسئله فهم است و زبان، محیطی است که در آن، دو طرف به فهم مشترک می رسند و بر سر موضوع با هم توافق می کنند.

۹. گادامر تأکید کرده است که فلسفه هرمنوتیکی خود را نه همچون موضع مطلق، بلکه به سان راهی به تجربه می شناساند و هیچ اصلی را مهم تر از این نمی داند که آدمی در موقعیت مکالمه قرار گیرد.

۱۰. وظیفه هرمنوتیک اساساً فهمیدن متن است، نه مؤلف. متن، به دلیل مشارکت در موضوعی فهمیده می شود که متن منتقل می کند و آدمی به متن اجازه می دهد که در جهان کنونی خودش به او خطاب کند و به صورت هم عصر با وی نمایان شود. به اعتقاد گادامر،

ذهنیت های مؤلف یا خواننده هیچ کدام مرجع واقعی نیستند، بلکه دقیقاً خود معنای تاریخی که اثر در زمان حال برای ما دارد مرجع واقعی است.

۱۱. گفتگوی اصیل، مبتنی بر خطاپذیر دانستن خود مان است، یعنی مبتنی بر این آگاهی است که ما موجود متناهی و تاریخی هستیم و بنابراین نمی توانیم معرفت مطلق به معنای هگلی داشته باشیم. معرفت ما همسان با معرفت سقراطی است: یعنی می دانیم که نمی دانیم و از این رو نسبت به حقیقت ممکن در نظرگاه دیگران گشوده هستیم.

با این گشودگی است که "من" اکنون می تواند برای دیدن سیمای حقیقت با "تو" وارد دیالوگ شود، فهم حقیقت زمانی رخ می دهد که "من" با "تو" به توافق برسد.

بنابراین دیالوگ پلی میان "من" و "حقیقت" است، این وضعیت، ارتباط نزدیک میان فهم، دیالوگ و حقیقت را نیز شکل می دهد، به گونه که جایگاه زبان در نظریه هرمنوتیکی گادامر را برجسته می کند و سخن گفتن در باب فلسفه را نیز منوط به نقد حکم زیبایی شناسی می نماید.

او برخلاف کانت مبنی بر اینکه "حکم زیبایی شناسی و تذوق متضمن حصول هیچ معرفتی نیست" بر این باور است که: ذوق چیزی را می شناسد و نحوه خاصی از معرفت را پی می ریزد.

از این روست که او کوشید تا بنیان های نظری خود را بر پایه سنجش نیروی داوری قرار دهد، تجربه هنری را در "حقیقت و روش" صورت بندی نماید و مطرح کند که: "نقد به آگاهی زیباشناسانه راهگشای نقد رویکرد ما به حقیقت است".

ایشان با گذار از روش شناسی به انتولوژی که از هایدگر برگرفته بود تلاش نمود که تاریخیت فهم را تیوریزه نماید، به همین جهت مشخصه علوم انسانی از نظر او، بیرون آمدن از الگوی علوم طبیعی، یافتن مبانی در استتیک و عبور از روش پوزیتیویستی است. نگاه به علوم انسانی از منظر زیبایی شناسی در واقع از جنبه های اساسی هرمنوتیک گادامر به شمار می رود که او پروژه خود را در بستر آن بنیان گذاری نموده است، پروژه که قابلیت کاربرد مدل تجربه گرا را در گستره اجتماعی زیر پرشش برده و ویژه بودن علوم انسانی را مورد تأکید قرار داده است، روندی که گستره هرمنوتیک را گسترش بیشتری بخشیده و حوزه های متنوعی را تحت تأثیر قرار داده است.

پس از گادامر، ریکور چهره برجسته هرمنوتیک فلسفی به شمار می رود، تأملات او به ویژه حوزه های ادبیات، نمادشناسی و نقد ادبی را سمت و سوی جدیدی بخشیده و پلورالیزم معنایی را از ظرفیت های تازه برخوردار نموده است. پل ریکور با وجود اینکه همچون گادامر به هرمنوتیک فلسفی دل بسته بود، اما در رابطه با روش تحقیق در علوم انسانی با او اختلاف نظر داشت، ایشان برخلاف گادامر فهم "متن" و "عمل" را نه تنها ناسازگار با متدولوژی نمی دانست بلکه اعتبار فهم "متن" و "عمل" و "نظریه اجتماعی" را در گرو داشتن "روش" معتبر می دانست، چیزی که گادامر از بنیان با آن مخالف بود.

پل ریکور، به دلیل آمیختن شرح های پدیدارشناختی با تفاسیر هرمنوتیک چهره شناخته شده است و به عنوان یکی از مهمترین نظریه پردازان هرمنوتیک جدید محسوب می شود. دامنه فعالیت علمی ریکور گسترده است، از آن جمله می توان از فلسفه زبان، روانشناسی، تاریخ نگاری، روش شناسی علوم اجتماعی، نظریه ادبی و مطالعات دینی یادآوری نمود. توجه داشتن به رشته ها و حوزه های مختلف فکری و فرهنگی و نگاه میان رشته ای، از ویژگی های مهم نگرش او به شمار می رود.

پدیدارشناسی هرمنوتیکی ریکور به فهم و تفسیر متن نوشتاری منحصر نمی شود، بلکه روانکاوی، تفسیر رؤیا، بازشناسی رخداد های تاریخی، دین شناسی بر اساس اسطوره شناسی، و تحلیل و تأویل کنش اجتماعی، از جمله جستار هایی به شمار می روند که ریکور به آنها پرداخته است. از همین رو، ریکور را می توان از مهم ترین صاحب نظران پارادایم تأویلی به شمار آورد.

ریکور هرمنوتیک را فعالیتی فکری و مبتنی بر رمزگشایی معنای پنهان در پس معنای ظاهری و آشکار کردن دلالت نهفته در ضمن دلالت لفظی معرفی می‌کند. وی معتقد است آنجا که معنای چندگانه در کار باشد تأویل وجود دارد، و چندگانگی معناها نیز در تأویل است که متجلی می‌شود و هدف هر تأویل هم غلبه بر فاصله است که میان دوره های فرهنگی متفاوتی که متن و تأویل‌گر متعلق به آنند، وجود دارد.

ریکور در آغاز بر تأویلِ نماد به مثابه مسئله کانونی هرمنوتیک تمرکز نمود اما در ادامه به تأویل متن روی آورد. او متن را منحصر به حوزه نوشتاری یا گفتاری ندانسته و هر آن چیزی را که نیازمند فهم است متن تلقی می‌کند، لذا این معنا کنش اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد.

از دیدگاه ریکور، هرمنوتیک متن و روش تأویل دیسکورس نوشتاری به عنوان الگوی تفسیر تاریخ و پدیده های اجتماعی برای تأویل کنش اجتماعی نیز به کار می‌آید. او با این توجهات در پی آن بود تا بر مشکل تفاوت بنیادی میان متد های علوم طبیعی و علوم اجتماعی که بواسطه دیلتای مطرح شده بود فایق آید. ایشان بدین باور بود که میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی، دوگانگی روشی راه حل پیدا کند. بنابر این می‌باید میان تبیین (در علوم طبیعی) و تفهم (در علوم انسانی) ارتباط برقرار نمود و روش شناسی علوم انسانی را بر اساس دیالکتیک میان تبیین و تفهم، به صورت روش ترکیبی در نظر گرفت، ترکیبی که از یک بُعد، تبیینی (تبیین ساختار متن) و از بُعد دیگر واجد فهم هرمنوتیکی باشد.

ریکور با طرح ایده تلفیق میان تبیین و تفهم و همبستگی آنها با یکدیگر، از یک سو به لحاظ معرفت شناختی، تفکیک و تقابل رادیکال میان علوم طبیعی و علوم انسانی را مناسب نمی‌داند، و از جانب دیگر، به لحاظ روش شناختی، تقابل سنتی میان حقیقت فهم و حقیقت تبیین را نمی‌پذیرد و تحویل یکی به دیگری را نیز راهگشا تلقی نمی‌کند. ریکور در پاسخ به این پرسش که: روش مفسر برای فهم متن و تأویل آن چه می‌تواند باشد؟، سه مرحله را تشخیص داده است: "تبیین"، "فهم" و "به خود اختصاص دادن".

مرحله اول (تبیین)، به دو بُعد زبانشناختی و ساختار متن معطوف است، در این مرحله، تأویلگر به بررسی نظام حاکم بر متن می‌پردازد و شناخت سبک آن را مورد توجه قرار می‌دهد. مرحله دوم (فهم)، درک معنا و محتوای متن را در کانون توجه اش قرار می‌دهد، به گونه‌ای که متن را مستقل از مؤلف و شرایط خاص زمانی و مکانی اش در چرخه تأویل قرار می‌دهد.

در مرحله سوم (اختصاص دادن)، تأویلگر تلاش می‌کند از رهگذر درگیر شدن با متن و معنای آن، قصد و نیت متن را به خود اختصاص دهد. در اینجا تأویلگر می‌کوشد فاصله زمانی- مکانی (تاریخی- فرهنگی) جهان خود را با جهان متن پُر کند تا به فهم عمیق نه تنها نسبت به متن، که نسبت به خود هم دست پیدا کند، زیرا یکی از هدف های تأویلگر، افزون بر فهم متن- شکوفا کردن امکانات وجودی تأویلگر نیز هست، به همین جهت آشنایی تأویلگر با جهانی که متن بر روی او می‌گشاید، زمینه های درک عمیقتر او را نسبت به خود فراهم می‌آورد.

از نظر ریکور ما، در مواجهه با یک متن، خود را به جهان متن منتقل می‌کنیم و "این جهان، افق خواست ها و انتظارات ما را از متن تعیین می‌کند". در هرمنوتیک ریکور- برخلاف هرمنوتیک دیلتای - معنای متن کشف نمی‌گردد، بلکه آفریده می‌شود، لذا، هرگونه تأویل و تفسیر، شخصی و فردی است.

این مراحل تأویل، به باور ریکور می‌باید به ترتیب و پشت سر هم انجام گیرند، چیزی که به "قوس هرمنوتیکی" شهرت یافته و در برابر دور هرمنوتیکی معروف، که حرکت از جزء به کل و کل به جزء است، قرار دارد.

در نگرش ریکور تأویل، از گستره فراخ برخوردار است و هر جا پدیده چند معنایی وجود دارد - حتی زبان طبیعی - به دلیل پیوند با زمینه نیازمند تأویل می باشد. ساده ترین پیامی که به وسیله زبان طبیعی ابلاغ می شود، باید تأویل شود، زیرا همه کلمات، چند معنایی هستند و معنای واقعی خویش را از رهگذر ارتباط با یک زمینه و مخاطب مفروض در مقابل یک پس زمینه و موقعیت ویژه به دست می آورد. تأویل، در این معنای وسیع، فرایندی است که به کمک آن تمامی عوامل زمینه ای قابل دستیابی به خدمت گرفته می شوند تا دریافت معنای واقعی یک پیام در یک موقعیت ویژه، میسر گردد.

نگاه اجمالی به هرمنوتیک ریکور نشاندهنده این امر است که وی میان گفتار و گفتمان نوشتاری که آن را متن می نامد، تمایز هایی قایل است، به گونه که:

الف. در متن نوشتاری معنا بر متن پیشی دارد، بر خلاف گفتار که معنا بازده رخداد گفتن است.

ب. در گفتار، نیت گوینده با گفته او منطبق است، اما در نوشتار ممکن است معنای متن فراتر از قصد مؤلف باشد، همچنان مسیر متن، فرارفتن از افق محدودی است که توسط مؤلف خلق شده است.

ج. مخاطب گفتار، به واسطه موقعیت و شرایط گفتگو معین شده است، در حالی که نوشتار مخاطب خاصی ندارد، بدین لحاظ متن می تواند از اوضاع اجتماعی - تاریخی پیدایش خود فاصله گیرد و زمینه زدایی شود.

د. در نوشتار امکان رهایی از تنگنای مدلول وجود دارد، اما در گفتار، معنا و مدلول به واسطه "موقعیت گفتگویی" کرانمند می شود.

ریکور ویژگی های یاد شده برای متن را به حوزه کنش اجتماعی تعمیم داده و از آن به مثابه امر معنادار سخن به میان آورده است، از نظر ایشان: "کنش تنها واقعه نیست که انجام گرفته، بلکه الگوی رسم شده را فراهم می آورد که باید بر طبق ارتباطات درونی آن تفسیر می شود".

ریکور در توضیح دیالکتیک میان "تبيين" و "فهم" در فرایند تأویل نیز گفته است: از دیدگاه من این دیالکتیک با سیر "از فهم به تبیین" آغاز و به سیر "از تبیین به فهم" منتهی می شود. وی این رابطه دو جانبه را نوعی "دور هرمنوتیکی" می شناسد، بنابراین می توان تبیین و فهم را دو قطب یک دور تصور کرد که در آن، تبیین به رغم ساختار گرایان، تنها روش تأویل نیست، بلکه راهی برای رسیدن از فهم سطحی به فهم عمیق متن نیز هست، به بیان دیگر هم فهم، نیازمند تبیین و نیز تبیین مستلزم فهم است، در این روند تأویلگر در آغاز با یک حدس یا پیش داوری نسبت به معنا و جهان متن، وارد این حلقه هرمنوتیکی می شود، آنگاه به دلیل وجود عنصر فاصله مندی متن و در یک پروسه تبیینی، به درک عمیق و جدید از متن نائل می آید. این تأویل جدید به نوبه خود با فرایندی که ریکور آن را نیز تبیین نامیده است، مورد سنجش و ارزیابی و اعتبارسنجی قرار می گیرد که ممکن است نسبت به آن حدس اولیه قابل پیش بینی نباشد. به بیان دیگر، هر بار خواندن متن، فهم نوینی را از آن به دست می دهد که خود این فهم نوین، زمینه ساز فاصله مندی و تبیین های جدیدتری از متن خواهد بود که به نوبه خود، فهم های تازه به تازه را به مثابه یک ماریچ یا فتر هرمنوتیکی به دنبال خواهد داشت. به همین خاطر است که ریکور تأکید می کند: تأویل های ما زندگی ماست و زندگی ما تأویل های ماست. بنابراین او رابطه "زبان و تجربه زیسته" را نیز مهم می انگارد و انسان در گستره تأویل را واجد تجربه می شمارد که در روند زندگی هم "خود" را می فهمد و نیز در "دیگری" خود را می یابد، به همین جهت "کشف من در تو" که شعار دپلتای بود، در هرمنوتیک ریکور طنین دو باره پیدا می کند.

از ریکور به عنوان کسی که هرمنوتیک فلسفی را به حوزه علوم اجتماعی وارد کرده است یاد می شود، اما افزون بر آن ایشان نقش ستایش برانگیزی در باب گفتگو میان فلسفه قاره ای و فلسفه تحلیلی را نیز بازی کرده است، "او همراه با گادامر، از نخستین متفکران

قاره ای به شمار می رود که بابِ گفتگو با فلسفهٔ تحلیلی را گشوده است. همین کوشش ها علاوه بر اینکه به نگارشِ دو کتابِ مهم او: "نقشِ استعاره" و "زمان و روایت" انجامیده است، زمینهٔ همسویی با دیدگاه های جدید در قالبِ سنتِ تفهیمی علومِ اجتماعی را نیز بوجود آورده است، از آن میان می توان از تجربهٔ پیتر وینچ یاد آوری نمود، او کوشیده است که سنتِ علومِ اجتماعیِ تفسیری را در درونِ چارچوبِ تحلیلِ زبانِ شناختی تجدید نماید.

