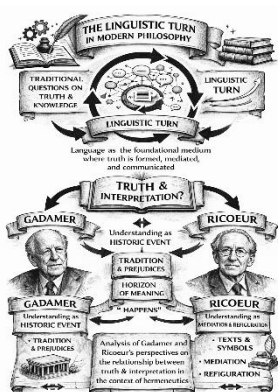


# NGÔN NGỮ, CHÂN LÝ VÀ SỰ HIỂU: TỪ GADAMER ĐẾN RICOEUR TRONG THÔNG DIỄN HỌC TRIẾT HỌC (LANGUAGE, TRUTH, AND UNDERSTANDING: FROM GADAMER TO RICOEUR IN PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS)

## DẪN NHẬP (INTRODUCTION)



Trong triết học hiện đại, vấn đề ngôn ngữ không còn bị giới hạn trong vai trò của một công cụ biểu đạt, nhưng trở thành môi trường nền tảng trong đó chân lý được hình thành, được trung gian hóa và được truyền đạt. Từ bước ngoặt ngôn ngữ (linguistic turn), các câu hỏi truyền thống của triết học về chân lý và tri thức buộc phải được đặt lại trong tương quan với diễn ngôn: chân lý không chỉ là sự tương hợp giữa tư tưởng và thực tại, nhưng còn gắn liền với cách thức con người hiểu và diễn giải thế giới thông qua ngôn ngữ. Trong bối cảnh đó, thông diễn học (hermeneutics) dần chuyển mình từ một kỹ thuật chú giải thành một suy tư triết học về chính điều kiện của sự hiểu.

Sự chuyển đổi này đạt tới hình thức triết học rõ rệt nơi Hans-Georg Gadamer, người đã phát triển một thông diễn học triết học đặt nền tảng trên tính lịch sử của sự hiểu. Theo hướng này, hiểu không phải là một thao tác chủ quan áp đặt lên đối tượng, nhưng là một biến cố (event) xảy ra trong truyền thống, nơi chủ thể luôn đã được định hình bởi các tiền giả định (prejudices) và bởi chân trời ý nghĩa (horizon of meaning) mà mình thuộc về. Chính vì thế, chân lý không còn được hiểu như một kết quả của phương pháp, nhưng như một điều “xảy ra” (happens) trong kinh nghiệm hiểu. Tuy nhiên, thông diễn học không dừng lại ở mô hình này. Paul Ricoeur tiếp nhận trực giác nền tảng của Gadamer, nhưng đồng thời tìm cách mở rộng nó bằng cách đối thoại với hiện tượng học, cấu trúc luận và các khoa học về ký hiệu. Trong tư tưởng của Ricoeur, sự hiểu không chỉ diễn ra trong truyền thống sống động, nhưng còn được trung gian qua văn bản (text), biểu tượng (symbol) và tự sự (narrative). Do đó, diễn giải không đơn thuần là sự hòa nhập vào một chân trời có sẵn, nhưng là một tiến trình qua trung gian (mediation), trong đó ý nghĩa được cấu hình và tái cấu hình. Chính trong viễn tượng này, chân lý không còn mang tính trực tiếp, nhưng xuất hiện như một điều được “tái cấu hình” (refiguration) qua diễn giải, đặc biệt trong cấu trúc của tự sự.

Sự khác biệt giữa hai hướng tiếp cận này không phải là sự đối lập đơn giản, nhưng là hai cách hiểu khác nhau về tương quan giữa chân lý và diễn giải. Nếu Gadamer nhấn mạnh chiều kích biến cố và tính lịch sử của sự hiểu, thì Ricoeur nhấn mạnh cấu trúc trung gian của diễn giải và vai trò của văn bản trong việc tái cấu hình kinh nghiệm. Từ đó, vấn đề trung tâm của tham luận này được đặt ra như sau: **chân lý phải được hiểu như một biến cố xảy ra trong truyền thống, hay như một tiến trình diễn giải qua văn bản và ký hiệu?** Nói cách khác, đâu là tương quan giữa chân lý và diễn giải trong hai mô hình thông diễn học tiêu biểu của Gadamer và Ricoeur?

Để trả lời câu hỏi này, nghiên cứu sẽ triển khai một phương pháp kết hợp giữa phân tích khái niệm (conceptual analysis) và đối chiếu triết học (comparative hermeneutics). Trước hết, các luận điểm nền tảng của Gadamer và Ricoeur sẽ được trình bày trong tính hệ thống nội tại của chúng, đặc biệt qua các tác phẩm chủ chốt như *Truth and Method*, *The Rule of Metaphor*, *Time and Narrative* và *Oneself as Another*. Tiếp đến, hai lập trường này sẽ được đặt trong tương quan đối thoại nhằm làm nổi bật những điểm hội tụ và dị biệt, đồng thời đánh giá khả năng bổ sung lẫn nhau của chúng trong việc suy tư về chân lý trong thông diễn học hiện đại.

## I. GADAMER: THÔNG DIỄN HỌC NHƯ BẢN THỂ CỦA SỰ HIỂU (GADAMER: HERMENEUTICS AS THE ONTOLOGY OF UNDERSTANDING)

### 1. Bối cảnh triết học và định vị tư tưởng (Philosophical Context and Position)

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) được nhìn nhận như khuôn mặt tiêu biểu nhất của thông diễn học (hermeneutics) trong triết học thế kỷ XX. Theo các nghiên cứu tổng quan, ông là “nhà đại diện hàng đầu của thông diễn học triết học” (*the leading exponent of philosophical hermeneutics*), và tác phẩm chính của ông, *Chân lý và phương pháp (Truth and Method)*, đã đưa thông diễn học trở thành một điểm quy chiếu trung tâm trong triết học đương đại (Malpas & Zabala, 2010, pp. 1–3). Công trình này tìm cách vượt qua những đối lập như chủ nghĩa khách quan (objectivism) và chủ nghĩa tương đối (relativism), cũng như giữa chủ nghĩa khoa học (scientism) và chủ nghĩa phi lý (irrationalism) bằng cách tái xác định bản chất của kinh nghiệm hiểu (Malpas & Zabala, 2010, p. 2).

Về bối cảnh tư tưởng, Gadamer chỉ có thể được hiểu đúng khi đặt trong mối tương quan trực tiếp với Martin Heidegger (1889–1976). Trong *Chân lý và phương pháp (Truth and Method)*, Gadamer xác nhận rằng công trình của ông khởi đi từ bước chuyển nơi Heidegger, đặc biệt là từ việc phát triển “hiện tượng học thông diễn” (*hermeneutical phenomenology*) và việc làm sáng tỏ cấu trúc tiên thiên của sự hiểu (*fore-structure of understanding*) (Gadamer, 2004, pp. xx–xxi). Điều này cho thấy thông diễn học không còn được hiểu như một phương pháp chú giải, nhưng như một suy tư về điều kiện hữu thể của sự hiểu.

Vấn nạn triết học ở đây cần được xác định rõ. Trong truyền thống triết học cận đại, đặc biệt từ Immanuel Kant, câu hỏi trung tâm xoay quanh điều kiện khả thể của tri thức: con người có thể biết gì, và bằng cách nào? Trong viễn tượng này, sự hiểu (understanding) thường được xem như một năng lực nhận thức của chủ thể. Tuy nhiên, Heidegger đã làm lệch trục câu hỏi khi ông cho rằng con người là một hữu thể luôn đã ở-trong-thế-giới (being-in-the-world), và vì thế luôn đã hiểu trước mọi hành vi nhận thức phản tư. Như vậy, sự hiểu không phải là một thao tác thứ cấp, nhưng là một chiều kích bản thể (ontological dimension) của hiện hữu người (Heidegger, 1962, §§31–32).

Chính trên nền tảng này, Gadamer triển khai thông diễn học như một triết học của sự hiểu. Ngay ở phần mở đầu của *Chân lý và phương pháp (Truth and Method)*, ông khẳng định: “Hiện tượng thông diễn về cơ bản không phải là một vấn đề của phương pháp.” (“The hermeneutical phenomenon is basically not a problem of method at all.”) (Gadamer, 2004, p. xxviii).

Câu khẳng định này mang ý nghĩa quyết định: thông diễn học không nhằm thiết lập một phương pháp mới, nhưng nhằm làm sáng tỏ một kinh nghiệm chân lý vốn đã hiện diện trong đời sống hiểu. Chính vì vậy, Gadamer tiếp tục nhấn mạnh rằng vấn đề của sự hiểu “vượt ra ngoài giới hạn của khái niệm phương pháp được thiết lập bởi khoa học hiện đại” (*goes beyond the limits of the concept of method as set by modern science*) (Gadamer, 2004, p. xxi), và rằng hiện tượng hiểu “chống lại mọi nỗ lực diễn giải lại nó theo các phạm trù của phương pháp khoa học” (*resists any attempt to reinterpret it in terms of scientific method*) (Gadamer, 2004, p. xxii).

Từ đây, Gadamer triển khai một phê phán có hệ thống đối với chủ nghĩa khoa học (scientism). Vấn đề không phải là phủ nhận khoa học, nhưng là giới hạn phạm vi của nó. Trong các lĩnh vực như lịch sử, nghệ thuật và truyền thống, chân lý không xuất hiện dưới dạng các mệnh đề có thể kiểm chứng, nhưng như một kinh nghiệm hiểu mang tính lịch sử. Theo các nhà nghiên cứu, chính ở điểm này Gadamer tìm cách vượt qua mô hình nhận thức luận của triết học hiện đại bằng cách khôi phục chiều kích lịch sử và ngôn ngữ của chân lý (Malpas & Zabala, 2010, p. 2).

Trong bối cảnh triết học thế kỷ XX, Gadamer vì thế giữ một vị trí đặc biệt. Ông vừa tiếp nối Heidegger, vừa mở rộng hướng đi này theo chiều kích lịch sử, truyền thống và ngôn ngữ. Như các nghiên cứu tổng quan cho thấy, tư tưởng của ông có ảnh hưởng sâu rộng đến triết học ngôn ngữ, mỹ học, khoa học nhân văn và thần học (Malpas

& Zabala, 2010, pp. 1–5). Điều này cho phép xác định Gadamer không chỉ như một nhà thông diễn học, nhưng như một trong những triết gia trung tâm của thế kỷ XX.

Tóm lại, bối cảnh triết học của Gadamer có thể được xác định qua ba nét chính: (1) bước chuyển bản thể học từ Heidegger, theo đó sự hiểu là một chiều kích nền tảng của hiện hữu; (2) phê phán chủ nghĩa khoa học và giới hạn của phương pháp; (3) xác lập thông diễn học như một hướng triết học nhằm suy tư về chân lý trong kinh nghiệm hiểu lịch sử và ngôn ngữ.

## 2. Cấu trúc của sự hiểu (**Structure of Understanding / Understanding as Historically Effected Consciousness**)

Trung tâm của thông diễn học Hans-Georg Gadamer là việc tái định nghĩa sự hiểu không như một hành vi chủ quan của ý thức, nhưng như một tiến trình mang tính lịch sử, trong đó chủ thể luôn đã bị định hình bởi truyền thống mà mình thuộc về. Gadamer gọi cấu trúc này là **“ý thức bị hiệu lực bởi lịch sử” (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein / historically effected consciousness)** — một khái niệm nhằm phá vỡ ảo tưởng của triết học Khai sáng về một chủ thể hiểu hoàn toàn tự trị và trung lập (Gadamer, 2004, pp. 300–307).

### Hiệu lực của lịch sử và tính thuộc về (**Wirkungsgeschichte and Belonging / Zugehörigkeit**)

Theo Gadamer, mọi sự hiểu đều diễn ra trong một tiến trình lịch sử đã vận hành trước đó và vẫn đang tiếp tục tác động. Điều này có nghĩa rằng con người không đứng ngoài lịch sử để quan sát, nhưng luôn **ở trong lịch sử và thuộc về nó (belonging)**.

Ông viết: *“Ý thức bị hiệu lực bởi lịch sử trước hết là ý thức về tình huống trong đó chúng ta luôn đã ở.”* (“Historically effected consciousness is primarily consciousness of the situation in which we find ourselves.”) (Gadamer, 2004, p. 301).

Tính “thuộc về” này mang ý nghĩa bản thể học: hiểu không phải là hành vi của một chủ thể độc lập đối diện với đối tượng, nhưng là một hình thức **tham dự (participation)** vào một truyền thống sống động. Vì vậy, mọi sự hiểu đều bắt đầu từ một vị thế đã được định hình trước, chứ không phải từ một điểm khởi đầu trung lập.

### Định kiến và sự phê phán Khai sáng (**Prejudice and the Critique of Enlightenment**)

Một trong những luận điểm then chốt của Gadamer là việc phục hồi khái niệm **định kiến (prejudice / Vorurteil)**. Truyền thống Khai sáng xem định kiến như điều cần loại bỏ để đạt tới tri thức khách quan. Ngược lại, Gadamer cho rằng định kiến là **điều kiện tiên nghiệm của mọi sự hiểu**.

Ông nhận định: *“Định kiến chống lại định kiến của Khai sáng đã dẫn đến việc làm mất uy tín của truyền thống và thẩm quyền.”* (“The Enlightenment’s prejudice against prejudice has led to the discrediting of tradition and authority.”) (Gadamer, 2004, p. 277).

Tuy nhiên, Gadamer không rơi vào chủ nghĩa tương đối. Ông phân biệt giữa:

**định kiến chính đáng (legitimate prejudices)**

và **định kiến sai lầm (illegitimate prejudices)**

Vì vậy, nhiệm vụ của thông diễn học không phải là loại bỏ mọi định kiến, nhưng là **ý thức và kiểm tra chúng**. Ông nhấn mạnh: *“Điều quan trọng là nhận thức được chính những thiên kiến của mình.”* (“The important thing is to be aware of one’s own bias.”) (Gadamer, 2004, p. 269).

Như vậy, hiểu không phải là sự vô định kiến, nhưng là một tiến trình **tự phản tỉnh (self-reflection)** về những điều kiện tiền hiểu của chính mình.

### Truyền thống và thẩm quyền (**Tradition and Authority**)

Từ việc phục hồi định kiến, Gadamer đi tới việc tái định nghĩa **truyền thống (tradition)** và **thẩm quyền (authority)** — hai khái niệm bị triết học Khai sáng nghi ngờ.

Truyền thống, theo Gadamer, không phải là một di sản quá khứ bất động, nhưng là một **thực tại sống động** mà trong đó con người luôn đã được đặt vào. Hiểu không diễn ra bên ngoài truyền thống, nhưng luôn là một hình thức **đối thoại với truyền thống** (Gadamer, 2004, pp. 282–284).

Tương tự, thẩm quyền không phải là sự áp đặt phi lý, nhưng dựa trên một sự thừa nhận có cơ sở: *“Thẩm quyền không dựa trên sự phục tùng mù quáng, nhưng trên sự nhận thức và thừa nhận.”* (“Authority is based on recognition and knowledge...”) (Gadamer, 2004, p. 279).

Do đó, việc chấp nhận thẩm quyền không phải là từ bỏ lý trí, nhưng là một hình thức **lý trí ý thức về giới hạn của mình**, mở ra cho truyền thống.

### **Dung hợp chân trời (Fusion of Horizons / Horizontverschmelzung)**

Tất cả các yếu tố trên hội tụ trong khái niệm trung tâm của Gadamer: **dung hợp chân trời (fusion of horizons)**. “Chân trời” (horizon) chỉ phạm vi hiểu biết được hình thành bởi lịch sử và kinh nghiệm của mỗi chủ thể.

Hiểu xảy ra khi:

chân trời của truyền thống (quá khứ)

và chân trời của người hiểu (hiện tại)

không đứng tách biệt, nhưng **giao thoa và biến đổi lẫn nhau**. Gadamer viết: *“Hiểu luôn là sự dung hợp của những chân trời tưởng như tách biệt.”* (“Understanding is always the fusion of these horizons...”) (Gadamer, 2004, p. 305). Điều này cho thấy rằng hiểu không phải là tái tạo quá khứ một cách khách quan, nhưng là một tiến trình trong đó quá khứ được hiện tại hóa, và hiện tại được biến đổi bởi quá khứ.

Chúng ta có thể khẳng định rằng sự hiểu theo Gadamer mang một cấu trúc bản thể học rõ rệt. Hiểu không phải là hành vi của một chủ thể trung lập, nhưng là một tiến trình trong đó con người:

luôn **thuộc về một truyền thống**,

luôn vận hành qua **định kiến**,

luôn chịu ảnh hưởng của **thẩm quyền**,

và đạt tới hiểu qua **sự dung hợp chân trời**.

Do đó, hiểu không phải là vượt ra khỏi lịch sử, nhưng là một hình thức **tham dự có ý thức vào lịch sử đang vận hành trong chính mình**.

### **3. Chân lý như biến cố (Truth as Event / Truth Beyond Method)**

Một trong những bước ngoặt triết để của thông diễn học Hans-Georg Gadamer nằm ở việc giải cấu trúc quan niệm truyền thống về chân lý. Nếu triết học hiện đại, từ Descartes đến khoa học thực nghiệm, đã đồng nhất chân lý với tính đúng (correctness) được bảo đảm bởi phương pháp, thì Gadamer đặt lại toàn bộ vấn đề: chân lý trước hết không phải là kết quả của một thao tác nhận thức, nhưng là một **biến cố (event)** xảy ra trong chính kinh nghiệm hiểu.

Chính vì vậy, vấn đề trung tâm không còn là “làm thế nào để đạt tới chân lý bằng phương pháp”, nhưng là: **trong những điều kiện nào chân lý có thể xảy ra với con người**.

#### **Phê phán sự tuyệt đối hóa phương pháp (Critique of Method)**

Gadamer không phủ nhận vai trò của phương pháp trong khoa học tự nhiên; điều ông phê phán là tham vọng mở rộng mô hình ấy như chuẩn mực phổ quát cho mọi hình thức chân lý. Trong các khoa học nhân văn, nơi đối

tượng là ý nghĩa, lịch sử và truyền thống, chân lý không thể bị quy giản thành sản phẩm của một quy trình kỹ thuật.

Ông khẳng định ngay ở lời mở đầu: *“Kinh nghiệm chân lý mà các khoa học nhân văn mang lại không thể được kiểm chứng bằng những phương tiện phương pháp luận của khoa học.”* (“The experience of truth that comes to us through the human sciences cannot be verified by the methodological means of science.”) (Gadamer, 2004, p. xxii).

Ở đây, Gadamer không chỉ đặt giới hạn cho phương pháp, nhưng mở ra một chiều kích khác: chân lý như một **kinh nghiệm (Erfahrung)** — điều đến với ta, hơn là điều ta sản xuất.

### **Vượt qua mô hình “tính đúng” (Beyond Truth as Correctness)**

Hệ quả trực tiếp của phê phán trên là sự phân biệt dứt khoát giữa chân lý và tính đúng. Nếu “tính đúng” (Richtigkeit) thuộc về mệnh đề và có thể được kiểm chứng, thì chân lý trong nghĩa Gadamer không bị quy định bởi tiêu chuẩn ấy.

Chân lý, trong kinh nghiệm hiểu, mang những đặc điểm khác:

- nó không hoàn toàn nằm trong quyền kiểm soát của chủ thể,
- nó không thể được tái tạo bằng kỹ thuật,
- và nó có khả năng **biến đổi chính người hiểu.**

Do đó, chân lý không phải là cái ta “nắm giữ”, nhưng là cái **xảy ra với ta** — một biến cố mang tính hiện sinh.

### **Trò chơi (Spiel) và cấu trúc của biến cố chân lý**

Để diễn tả bản chất này, Gadamer triển khai phân tích nổi tiếng về **trò chơi (Spiel / play)**. Ở đây, ông thực hiện một đảo chiều triệt để: thay vì xem người chơi là chủ thể điều khiển, ông cho thấy rằng chính trò chơi mới là thực tại vận hành.

Ông viết: *“Chủ thể thực sự của trò chơi không phải là người chơi, nhưng chính là trò chơi.”* (“The real subject of the game is not the player but the game itself.”) (Gadamer, 2004, p. 106).

Ý nghĩa triết học của luận điểm này không dừng ở hiện tượng giải trí. Trong trò chơi:

- người tham gia **bị cuốn vào một chuyển động vượt quá ý chí cá nhân,**
- sự kiện diễn ra không hoàn toàn do chủ thể kiểm soát,
- và ý nghĩa của toàn bộ tiến trình không thể quy về ý định riêng lẻ.

Chính cấu trúc này cho phép Gadamer hiểu chân lý như một biến cố: giống như trò chơi, chân lý không phải là sản phẩm của chủ thể, nhưng là một **tiến trình trong đó chủ thể được lôi cuốn và tham dự.**

### **Kinh nghiệm nghệ thuật như nơi chân lý xảy ra (Art as Event of Truth)**

Phân tích trò chơi đạt tới chiều sâu đầy đủ trong kinh nghiệm nghệ thuật. Đối với Gadamer, tác phẩm nghệ thuật không phải là một đối tượng thẩm mỹ thuần túy, nhưng là nơi mà chân lý xảy ra một cách đặc biệt. Ông nhấn mạnh: *“Kinh nghiệm về nghệ thuật là một biến cố trong đó một chân lý được khai mở.”* (“The experience of art is an event in which a truth is disclosed.”) (Gadamer, 2004, pp. 102–103).

Trong kinh nghiệm này, người tiếp nhận không đứng ngoài để quan sát, nhưng bị đưa vào một tiến trình:

- tác phẩm “nói” điều gì đó về thế giới,
- đồng thời “nói” điều gì đó về chính người hiểu,
- và qua đó làm biến đổi cách họ hiện hữu.

Do đó, nghệ thuật không minh họa cho chân lý; nó là **một trong những nơi chân lý xảy ra.**

### **Chân lý như biến cố (Truth as Event)**

Từ phê phán phương pháp, phân tích trò chơi và kinh nghiệm nghệ thuật, Gadamer đi tới một luận điểm bản thể học: chân lý không phải là một đối tượng, nhưng là một **biến cố (Ereignis)**.

Biến cố này có những đặc điểm:

- nó không do chủ thể hoàn toàn làm chủ,
- nó diễn ra trong một tiến trình (như Spiel),
- và nó mang tính khai mở (disclosure),
- đồng thời có khả năng **biến đổi người hiểu**.

Ở đây, triết học của Gadamer gặp lại trực giác nền tảng của Heidegger: chân lý không phải là sự đúng đắn của mệnh đề, nhưng là một hình thức **khai mở của hữu thể (unconcealment)** — một điều xảy ra trong lịch sử của sự hiểu.

Qua việc giải cấu trúc mô hình phương pháp, phân biệt chân lý với tính đúng, và phân tích các kinh nghiệm như trò chơi và nghệ thuật, Gadamer đã thiết lập một quan niệm triết để mới: chân lý không phải là sản phẩm của nhận thức, nhưng là một biến cố trong đó con người được tham dự.

Nếu ở mục trước, sự hiểu được đặt trong tính lịch sử của nó, thì ở đây, chân lý xuất hiện như **điều xảy ra trong chính tiến trình ấy**. Chính từ điểm này, thông điệp học vượt ra khỏi phạm vi của một phương pháp diễn giải để trở thành một **bản thể học của chân lý trong kinh nghiệm con người** — một bước chuyển sẽ được triển khai tiếp theo trong phân tích về ngôn ngữ như môi trường của hữu thể.

#### 4. Ngôn ngữ như môi trường của Hữu thể (Language as the Medium of Being)

Nếu trong các phân tích trước, chân lý đã được xác định như một biến cố xảy ra trong kinh nghiệm hiểu, thì câu hỏi tiếp theo mang tính quyết định là: **biến cố ấy diễn ra ở đâu?** Câu trả lời của Hans-Georg Gadamer không phải là trong ý thức chủ quan, nhưng trong **ngôn ngữ**. Chính trong ngôn ngữ mà chân lý xảy ra, được khai mở và trở nên khả hữu đối với con người.

##### Ngôn ngữ không phải là công cụ (Language is not an Instrument)

Một trong những phê phán cơ bản của Gadamer nhằm vào quan niệm phổ biến coi ngôn ngữ như một phương tiện (instrument) để biểu đạt tư tưởng đã có sẵn. Theo mô hình này, tư tưởng tồn tại độc lập, còn ngôn ngữ chỉ là phương tiện truyền tải.

Gadamer đảo ngược hoàn toàn quan hệ này. Ông cho rằng:

- không có tư tưởng thuần túy đứng trước ngôn ngữ,
- không có chủ thể hoàn toàn làm chủ ngôn ngữ,
- và ngôn ngữ không phải là một công cụ nằm trong tay con người.

Ngược lại, con người luôn đã ở trong ngôn ngữ. Ông viết: *“Chúng ta không phải là những người làm chủ ngôn ngữ; chính ngôn ngữ là điều bao bọc chúng ta.”* (“Language is not a tool that we use... rather, we are always already within language.”) (Gadamer, 2004, p. 383).

Như vậy, ngôn ngữ không phải là phương tiện phụ trợ cho hiểu, nhưng là **điều kiện của chính sự hiểu**.

##### Ngôn ngữ như môi trường (Language as Medium / Medium der Verständigung)

Từ việc phê phán mô hình công cụ, Gadamer phát triển khái niệm ngôn ngữ như một **môi trường (medium)** — tức là không gian trong đó sự hiểu có thể xảy ra. Ở đây, “medium” không chỉ là phương tiện trung gian, nhưng là **không gian sống (living medium)** của ý nghĩa.

Ông khẳng định: *“Mọi sự hiểu đều diễn ra trong ngôn ngữ.”* (“All understanding takes place in language.”) (Gadamer, 2004, p. 383). Điều này có nghĩa rằng:

hiểu không xảy ra trước ngôn ngữ,  
 cũng không thể tách khỏi ngôn ngữ,  
 nhưng luôn được hình thành và triển khai trong cấu trúc của ngôn ngữ.

Ngôn ngữ, do đó, không chỉ là phương tiện biểu đạt, nhưng là **môi trường trong đó chân lý trở nên khả hữu.**

### **Tính trung gian và đối thoại (Mediality and Dialogue)**

Bản chất “môi trường” của ngôn ngữ được thể hiện rõ nhất trong **đối thoại (dialogue)**. Trong đối thoại, không có một chủ thể đơn lẻ nắm giữ chân lý; thay vào đó, chân lý xuất hiện trong tiến trình trao đổi, nơi ngôn ngữ đóng vai trò trung gian.

Gadamer viết: *“Ngôn ngữ là môi trường trong đó sự hiểu đạt tới sự đồng thuận.”* (“Language is the medium in which understanding and agreement take place between people.”) (Gadamer, 2004, p. 385).

Ở đây, ngôn ngữ không chỉ nối kết các chủ thể, nhưng còn **mở ra một thế giới chung (shared world)**. Chính trong tiến trình này, chân lý không phải là cái được áp đặt, nhưng là cái **được khai mở trong sự tương tác**.

Toàn bộ phân tích của Gadamer đạt tới điểm kết tinh trong mệnh đề nổi tiếng: *“Hiện hữu có thể được hiểu là ngôn ngữ.”* (“Being that can be understood is language.”) (Gadamer, 2004, p. 474).

Mệnh đề này không phải là một tuyên bố về ngôn ngữ học, nhưng là một khẳng định bản thể học. Nó có nghĩa rằng:

mọi sự hiểu về hữu thể đều diễn ra trong ngôn ngữ,  
 hữu thể chỉ trở nên khả hữu đối với con người trong sự khai mở ngôn ngữ,  
 và không có một thực tại “có thể hiểu” nằm ngoài chân trời ngôn ngữ.

Nói cách khác, ngôn ngữ không chỉ là môi trường của hiểu, nhưng là **nơi mà hữu thể tự khai mở (self-disclosure of being)**.

Từ việc phê phán quan niệm ngôn ngữ như công cụ đến việc xác định ngôn ngữ như môi trường của hữu thể, Gadamer đã hoàn tất bước chuyển từ nhận thức luận sang bản thể học. Ngôn ngữ không còn là phương tiện phụ trợ cho tư duy, nhưng là điều kiện nền tảng của mọi sự hiểu và của chính kinh nghiệm chân lý.

Nếu ở mục trước, chân lý được hiểu như một biến cố, thì ở đây, Gadamer cho thấy rằng biến cố ấy **chỉ có thể xảy ra trong ngôn ngữ**. Chính trong ngôn ngữ mà thế giới trở nên khả hiểu, và trong đó con người không chỉ diễn đạt, nhưng còn **được đặt vào trong tiến trình khai mở của hữu thể**.

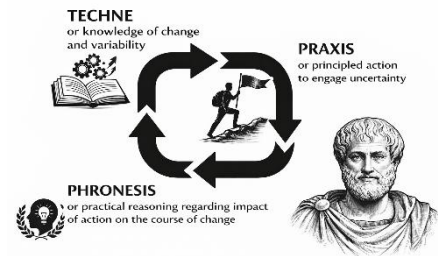
### **5. đối thoại và triết học thực tiễn (Dialogue and Practical Philosophy)**

Trong tiến trình phát triển của thông diễn học triết học, một chuyển dịch nền tảng có thể được nhận ra: từ việc hiểu chân lý như một thực tại chiêm niệm sang việc hiểu như một hành vi gắn liền với đời sống và hành động cụ thể. Chuyển dịch này có thể được diễn tả qua một trục tư tưởng liên kết ba điểm: đối thoại nơi Plato, sự phân định thực tiễn nơi Aristotle, và sự áp dụng nơi Hans-Georg Gadamer. Ba yếu tố này không phải là những khái niệm rời rạc, nhưng biểu lộ ba hình thái khác nhau của cùng một cấu trúc nền tảng: hiểu như một praxis, tức là một hành vi thực tiễn mang tính liên chủ thể, lịch sử và định hướng hành động.

Trong các đối thoại của Plato, chân lý không xuất hiện như một nội dung đã hoàn tất, nhưng như một tiến trình được khai mở qua sự tương tác giữa các chủ thể. Phương pháp Socratic không nhằm truyền đạt tri thức như một đối tượng, nhưng dẫn người đối thoại vào một chuyển động tự vấn, trong đó các giả định bị thử thách và các quan điểm được thanh lọc. Chính vì thế, hiểu luôn mang hình thức của một biến cố đối thoại, nơi chân lý được hình thành trong tương quan giữa các chủ thể hơn là nằm sẵn trong một phát biểu. Plato diễn tả chiều kích này khi gắn triết học với việc khảo xét đời sống: *“Đời sống không được khảo xét thì không đáng sống”* (“The unexamined life is not worth living”) (Apology, 38a). Ở đây, việc “khảo xét” không phải là một thao tác nội tâm

khép kín, nhưng là một hành vi đối thoại, trong đó hiểu được hình thành qua sự va chạm và chuyển hóa của các quan điểm. Vì vậy, hiểu không thể bị giản lược thành sự tiếp nhận thụ động, nhưng phải được hiểu như sự tham dự vào một tiến trình liên chủ thể sống động.

Khi chuyển sang Aristotle, vấn đề hiểu được đặt trong một cấu trúc phân tích tinh vi hơn của lý trí con người. Trong *Nicomachean Ethics* quyển VI, Aristotle phân biệt các đức tính trí tuệ khác nhau, trong đó ba hình thái có ý nghĩa quyết định đối với việc hiểu là epistēmē, technē và phronēsis. Trước hết, epistēmē là tri thức khoa học hướng đến cái tất yếu và bất biến; vì thế ông khẳng định: “Điều mà ta biết theo khoa học thì không thể khác đi” (“*What we know scientifically cannot be otherwise*”) (NE VI.3, 1139b18–20).



Tiếp đến, technē không liên quan đến cái tất yếu, nhưng đến việc sản xuất; do đó Aristotle định nghĩa: “*Technē là một trạng thái lý trí chân thực liên quan đến việc làm ra*” (“*Technē is a true rational state concerned with making*”) (NE VI.4, 1140a9–10). Chỉ trong sự đối chiếu với hai hình thái này, phronēsis mới bộc lộ tính chất riêng của nó: không phải tri thức về cái bất biến như epistēmē, cũng không phải kỹ năng chế tác như technē, nhưng là năng lực phán đoán trong lãnh vực hành động, tức trong những gì có thể khác đi. Aristotle viết: “*Phronēsis liên quan đến hành động... về những gì có thể khác đi*” (“*Phronesis is concerned with action... about things that can be otherwise*”) (NE VI.5, 1140b20–22). Sự phân biệt này mang ý nghĩa nền tảng: nếu epistēmē hướng đến chân lý phổ quát và technē hướng đến sản phẩm, thì phronēsis hướng đến việc quyết định điều nên làm trong một hoàn cảnh cụ thể vì thiện ích của đời sống. Hiểu, theo nghĩa này, không còn là việc nắm bắt một nội dung chân lý, cũng không phải là vận dụng một kỹ thuật, nhưng là một hành vi phán đoán gắn liền với trách nhiệm và tình huống.

Chính chiều kích này được Hans-Georg Gadamer tiếp nhận và triển khai trong thông diễn học triết học. Trong *Truth and Method*, ông phê phán quan niệm cho rằng hiểu là một tiến trình tái tạo ý nghĩa khách quan của văn bản theo một phương pháp khoa học. Ngược lại, ông cho thấy rằng hiểu luôn là một biến cố lịch sử, trong đó người hiểu không thể tách rời khỏi truyền thống và hoàn cảnh của mình. Chính vì vậy, yếu tố application không phải là một bước đến sau, nhưng là cấu trúc nội tại của chính việc hiểu. Gadamer viết: “*Sự áp dụng không phải là một hành vi đến sau... nhưng đồng quy định việc hiểu ngay từ đầu*” (“*Application is not a subsequent act... but co-determines understanding from the beginning*”) (Gadamer, 1960/2004, p. 307). Điều này có nghĩa rằng hiểu một văn bản hay một truyền thống luôn đồng thời là đặt nó vào trong tình huống hiện tại, nơi nghĩa được khai mở trong sự gặp gỡ giữa quá khứ và hiện tại. Hiểu, vì thế, không phải là sự lặp lại, nhưng là một hành vi sống động của việc áp dụng.

Từ Plato qua Aristotle đến Gadamer, một đường hướng nhất quán dần được hình thành: hiểu không phải là một hoạt động nhận thức thuần túy, nhưng là một praxis liên chủ thể và mang tính lịch sử. Đối thoại mở ra không gian nơi chân lý xuất hiện giữa các chủ thể; sự phân định thực tiễn của phronēsis cho phép con người hành động trong những hoàn cảnh cụ thể; và application xác nhận rằng mọi hiểu biết đều đã luôn gắn liền với việc áp dụng vào đời sống. Trong ánh sáng này, thông diễn học không còn là một kỹ thuật giải thích văn bản, nhưng trở thành một triết học của đời sống hiểu, trong đó con người không chỉ là kẻ quan sát chân lý, nhưng là người tham dự vào chân lý qua đối thoại, phân định và hành động trong một thế giới luôn có thể khác đi.

## 6. từ thông diễn học triết học đến thông diễn học phê phán (*From Philosophical Hermeneutics to Critical Hermeneutics*)

Nếu thông diễn học triết học nơi Hans-Georg Gadamer đã xác lập hiểu như một biến cố mang tính lịch sử, trong đó truyền thống và chân trời của người hiểu hòa nhập vào nhau, thì chính lập trường này cũng đồng thời làm xuất hiện một vấn đề nền tảng: liệu truyền thống luôn là môi trường khai mở chân lý, hay nó cũng có thể trở thành nơi che giấu những hình thức thống trị vô hình? Nếu hiểu luôn gắn với lịch sử, thì làm thế nào để phân

biệt giữa sự thật được truyền đạt và những méo mó do ý thức hệ gây ra? Chính tại điểm này, thông diễn học buộc phải chuyển từ chiều kích mô tả sang chiều kích phê phán.

Jürgen Habermas là người đã triển khai một trong những phê phán có ảnh hưởng sâu rộng nhất đối với Gadamer. Ông cho rằng việc nhấn mạnh quá mức vào truyền thống có nguy cơ làm suy yếu khả năng phê phán, bởi lẽ truyền thống không phải lúc nào cũng là không gian trung lập của chân lý, nhưng thường xuyên bị cấu trúc bởi quyền lực và ý thức hệ. Do đó, hiểu không thể chỉ là sự hòa nhập vào truyền thống, nhưng phải bao hàm khả năng giải phóng khỏi những điều kiện giao tiếp bị bóp méo. Trong khuôn khổ lý thuyết hành động giao tiếp, Habermas xác định mục đích nội tại của ngôn ngữ là hướng tới sự hiểu lẫn nhau. Ông viết: *“Việc đạt tới sự hiểu là mục đích nội tại của diễn ngôn con người”* (*“Reaching understanding is the inherent telos of human speech”*) (Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 1984, Vol. 1, p. 287). Tuy nhiên, sự hiểu này chỉ có thể đạt được một cách đích thực khi các điều kiện giao tiếp không bị cưỡng ép, nghĩa là khi các chủ thể có thể tham gia vào đối thoại trong một tình trạng tự do và bình đẳng. Vì vậy, hiểu không chỉ là một biến cố lịch sử, nhưng còn là một tiến trình mang tính chuẩn mực, đòi hỏi phải được đặt dưới tiêu chuẩn của lý tính phê phán.

Sự đối thoại giữa Gadamer và Habermas làm lộ rõ một căng thẳng nền tảng trong thông diễn học hiện đại: một bên nhấn mạnh tính lịch sử và truyền thống của hiểu, bên kia nhấn mạnh nhu cầu giải phóng khỏi những ràng buộc vô hình của chính truyền thống ấy. Chính trong bối cảnh này, Paul Ricoeur xuất hiện như một nhân vật trung gian, tìm cách dung hòa thông diễn học triết học với chiều kích phê phán. Ricoeur không phủ nhận rằng hiểu luôn gắn với truyền thống, nhưng ông cũng khẳng định rằng văn bản có một khoảng cách đối với chủ thể, và chính khoảng cách này mở ra khả năng phê phán. Ông phân biệt rõ giữa giải thích và hiểu, trong đó giải thích nhằm phân tích cấu trúc nội tại của văn bản, còn hiểu hướng đến thế giới mà văn bản mở ra cho người đọc. Ông viết: *“Giải thích quan tâm đến cấu trúc nội tại của văn bản; còn hiểu hướng đến thế giới mà văn bản mở ra”* (*“Explanation is concerned with the internal relations of the text; understanding is directed toward the kind of world opened up by the text”*) (Ricoeur, *Interpretation Theory*, 1976, p. 87). Nhờ sự phân biệt này, Ricoeur cho thấy rằng thông diễn học không cần phải lựa chọn giữa truyền thống và phê phán, nhưng có thể tích hợp cả hai: giải thích cung cấp khoảng cách cần thiết để phê phán, trong khi hiểu cho phép tái hội nhập văn bản vào đời sống.

Như vậy, từ Gadamer qua Habermas đến Ricoeur, thông diễn học đạt đến một hình thức trưởng thành, trong đó hiểu không còn bị giản lược thành sự tham dự vào truyền thống, nhưng cũng không bị thu hẹp thành một thao tác phê phán thuần túy. Hiểu trở thành một praxis vừa gắn bó vừa giữ khoảng cách, vừa mở ra cho truyền thống vừa có khả năng đặt lại vấn đề truyền thống. Chính trong sự căng thẳng sáng tạo giữa tính lịch sử và tính phê phán này mà thông diễn học hiện đại xác lập được chiều sâu triết học của mình, đồng thời mở ra khả năng đối thoại với các khoa học xã hội, thần học và các ngành nghiên cứu liên ngành khác.

## **II. RICOEUR: THÔNG DIỄN HỌC NHƯ DIỄN GIẢI VÀ PHÊ PHÁN (RICOEUR: HERMENEUTICS AS INTERPRETATION AND CRITIQUE)**

### **1. Vị trí triết học và hướng đi riêng (Philosophical Position and Project)**

Trong bối cảnh triết học thế kỷ XX, Paul Ricoeur xuất hiện như một nỗ lực đặc biệt nhằm vượt qua sự đối lập giữa hiện tượng học và cấu trúc luận, đồng thời tái cấu hình thông diễn học như một tiến trình vừa diễn giải vừa phê phán. Nếu hiện tượng học, khởi đi từ Edmund Husserl, nhấn mạnh đến ý hướng tính của ý thức và kinh nghiệm sống (lived experience), thì cấu trúc luận lại tìm cách giải thích các hiện tượng văn hóa như những hệ thống ký hiệu vận hành theo các quy luật nội tại, độc lập tương đối với chủ thể. Ricoeur không chấp nhận sự loại trừ lẫn nhau giữa hai hướng tiếp cận này, nhưng thiết lập một mô hình trung gian, trong đó việc hiểu luôn đi qua trung gian của giải thích.

Chính trong viễn tượng này, Ricoeur đưa ra một luận điểm nền tảng: thông diễn học không thể dừng lại ở sự “thuộc về” (belonging) như nơi Hans-Georg Gadamer, nhưng phải bao hàm một yếu tố “khoảng cách” (distanciation), nhờ đó việc hiểu có thể trở thành đối tượng của phê phán. Ông viết: “*Khoảng cách... là điều kiện của diễn giải*” (“*Distanciation... is the condition of interpretation*”) (Ricoeur, *Interpretation Theory*, 1976, pp. 43–45). Ở đây, Ricoeur không phủ nhận tính lịch sử của hiểu, nhưng nhấn mạnh rằng chính sự tách rời giữa văn bản và ý định nguyên thủy của tác giả tạo ra một không gian trong đó ý nghĩa có thể được phân tích, kiểm chứng và tái cấu hình. Nhờ vậy, hiểu không còn là sự hòa nhập trực tiếp vào truyền thống, nhưng là một tiến trình trong đó chủ thể vừa tham dự vừa giữ khoảng cách phê phán.

Đồng thời, Ricoeur tiếp nhận từ cấu trúc luận một đòi hỏi phương pháp luận không thể thiếu: văn bản phải được phân tích như một cấu trúc trước khi được hiểu như một thế giới ý nghĩa. Tuy nhiên, ông không chấp nhận việc giản lược ý nghĩa vào cấu trúc, nhưng đặt giải thích vào trong một tiến trình rộng hơn của hiểu. Ông khẳng định: “*Giải thích và hiểu không loại trừ nhau... giải thích là trung gian của hiểu*” (“*Explanation and understanding are not mutually exclusive... explanation is the mediation of understanding*”) (Ricoeur, 1976, pp. 71–72). Như vậy, thay vì đối lập hai phương pháp, Ricoeur thiết lập một vòng tròn thông diễn mới: từ phân tích cấu trúc (explanation) đến việc tái chiếm ý nghĩa trong kinh nghiệm (understanding).

Chính trong sự kết hợp này mà dự án triết học của Ricoeur mang một đặc điểm riêng: thông diễn học không còn là một triết học của sự hiểu ngây thơ, nhưng trở thành một tiến trình đi qua phê phán. Ricoeur đặc biệt nhấn mạnh vai trò của “nghỉ ngờ” như một giai đoạn cần thiết của hiểu, điều mà ông khai triển qua đối thoại với các “bậc thầy của sự nghi ngờ” như Karl Marx, Friedrich Nietzsche và Sigmund Freud. Ông viết: “*Marx, Nietzsche, and Freud... the masters of suspicion*” (Ricoeur, *Freud and Philosophy*, 1970, p. 32). Chính nhờ giai đoạn phê phán này mà hiểu không dừng lại ở bề mặt ý nghĩa, nhưng có khả năng đi sâu vào các cấu trúc ẩn giấu của quyền lực, ý chí và vô thức.

Như vậy, vị trí triết học của Ricoeur có thể được xác định như một nỗ lực giữ vững một căng thẳng sáng tạo: giữa hiện tượng học và cấu trúc luận, giữa sự thuộc về và khoảng cách, giữa diễn giải và phê phán. Thông diễn học, trong viễn tượng này, không còn là một phương pháp đơn thuần, nhưng là một tiến trình phức hợp trong đó chủ thể vừa mở mình ra cho ý nghĩa vừa giữ khả năng phản tỉnh đối với chính điều kiện của việc hiểu. Chính trong cấu trúc hai chiều này mà Ricoeur đã mở ra một hướng đi mới cho thông diễn học hiện đại, đồng thời chuẩn bị nền tảng cho việc tích hợp thông diễn học với các khoa học xã hội và lý thuyết phê phán.

## 2. Từ diễn ngôn đến văn bản (*From Discourse to Text*)

Một trong những đóng góp quyết định của Paul Ricoeur đối với thông diễn học hiện đại là việc chuyển trọng tâm từ “diễn ngôn” (*discourse*) sang “văn bản” (*text*), qua đó tái xác định đối tượng của việc hiểu. Nếu diễn ngôn là một biến cố ngôn ngữ gắn liền với người nói, người nghe và hoàn cảnh phát ngôn, thì văn bản là hình thức trong đó diễn ngôn được cố định và tách khỏi tình huống nguyên thủy của nó. Ricoeur viết: “*Điều mà chữ viết cố định chính là diễn ngôn*” (“*What writing fixes is discourse*”) (Ricoeur, *Interpretation Theory*, 1976, p. 25). Chính sự cố định này làm cho diễn ngôn vượt khỏi tính nhất thời của lời nói và trở thành một đối tượng có thể được phân tích, diễn giải và tái tiếp nhận trong những bối cảnh khác nhau.

Sự chuyển đổi này dẫn đến một hệ quả mang tính nền tảng: **tính tự trị của văn bản (autonomy of the text)**. Khi đã trở thành văn bản, diễn ngôn không còn lệ thuộc trực tiếp vào ý định của tác giả hay hoàn cảnh ban đầu của phát ngôn. Như Jean Grondin nhận xét, nơi Ricoeur, văn bản đạt tới “một mức độ độc lập đối với tác giả và tình huống sản sinh của nó” (“a certain autonomy with respect to its author and original situation”) (Grondin, 2003, p. 132). Điều này không có nghĩa là phủ nhận vai trò của tác giả, nhưng là khẳng định rằng ý nghĩa của văn bản không bị khóa chặt trong ý định chủ quan, mà mở ra cho những khả thể diễn giải vượt khỏi kiểm soát của người viết.

Chính trong viễn tượng này, khái niệm **khoảng cách (distanciation)** giữ vai trò trung tâm. Ricoeur không xem khoảng cách như một trở ngại cần vượt qua, nhưng như điều kiện để hiểu trở thành khả thể. Ông viết: *“Khoảng cách... là điều kiện của diễn giải”* (*“Distanciation... is the condition of interpretation”*) (Ricoeur, 1976, pp. 43–45). Khoảng cách trước hết là sự tách rời giữa văn bản và tác giả, nhưng đồng thời cũng là sự tách rời giữa văn bản và người đọc trong tình huống trực tiếp. Chính nhờ khoảng cách này mà văn bản có thể trở thành đối tượng của phân tích, cho phép các phương pháp cấu trúc được áp dụng mà không làm mất đi chiều kích diễn giải. Như Richard E. Palmer nhận định, Ricoeur đã “kết hợp khoảng cách của phương pháp với sự tham dự của hiểu” (*“combines methodological distance with participatory understanding”*) (Palmer, 1969, p. 245).

Một hệ quả quan trọng khác của tiến trình này là: **văn bản tách khỏi tác giả**. Ricoeur nhấn mạnh rằng việc hiểu không còn là nỗ lực tái lập ý định nguyên thủy, nhưng là việc tiếp cận “thế giới của văn bản”. Như David Pellauer giải thích, đối với Ricoeur, văn bản “mở ra một thế giới khả hữu trước mặt người đọc, chứ không đơn thuần phản ánh ý định của tác giả” (*“opens up a possible world in front of the reader rather than reflecting the author’s intention”*) (Pellauer, 2016, p. 238). Điều này đánh dấu một bước chuyển căn bản trong thông diễn học: từ việc tìm kiếm nguồn gốc ý nghĩa sang việc khám phá khả thể ý nghĩa.

Như vậy, bước chuyển từ diễn ngôn sang văn bản không chỉ là một thay đổi về đối tượng, nhưng là một biến đổi về toàn bộ cấu trúc của việc hiểu. Đối tượng của thông diễn học không còn là chủ thể nói, nhưng là văn bản như một cấu trúc ý nghĩa độc lập, vừa cho phép phân tích khách quan vừa mở ra cho diễn giải. Chính tại điểm này, như Jean Grondin nhận định, Ricoeur đã tạo ra một “tổng hợp độc đáo giữa thông diễn học và phân tích cấu trúc” (*“a unique synthesis of hermeneutics and structural analysis”*) (Grondin, 2011, p. 104). Nhờ đó, thông diễn học không còn bị giới hạn trong sự hòa nhập vào truyền thống, nhưng trở thành một tiến trình trong đó hiểu luôn đi qua khoảng cách, qua phân tích và qua việc tái chiếm ý nghĩa trong hành vi đọc.

### 3. Khoảng cách và điều kiện của sự hiểu (Distanciation as a Condition of Understanding)

Trong thông diễn học của Paul Ricoeur, khái niệm “khoảng cách” (*distanciation*) đánh dấu một bước chuyển quan trọng: khoảng cách không còn bị hiểu như một trở ngại đối với sự hiểu, nhưng như điều kiện nội tại của chính tiến trình diễn giải. Sự chuyển đổi này gắn liền với bản chất của văn bản, vốn phát sinh từ việc cố định diễn ngôn trong chữ viết. Chính tại điểm này, Ricoeur nhấn mạnh rằng: *“What writing fixes is discourse”* (*“Điều mà chữ viết cố định chính là diễn ngôn”*) (Ricoeur, 1976, p. 25). Nhờ sự cố định này, diễn ngôn được giải phóng khỏi tính nhất thời của lời nói và trở thành một đối tượng có thể được đọc và phân tích trong những bối cảnh khác nhau.

Từ đây, Ricoeur triển khai một hệ quả triết học sâu xa hơn: khi văn bản tách khỏi ý định của tác giả, nó mở ra một không gian ý nghĩa vượt khỏi nguồn gốc của nó. Ông viết: *“The text’s career escapes the finite horizon lived by its author”* (*“Hành trình của văn bản vượt khỏi chân trời hữu hạn mà tác giả đã sống”*) (Ricoeur, 1976, p. 30). Chính sự “vượt thoát” này tạo nên khoảng cách giữa văn bản và tác giả, đồng thời cho phép văn bản được tiếp cận như một thực thể độc lập. Như vậy, khoảng cách không làm mất đi ý nghĩa, nhưng là điều kiện để ý nghĩa có thể được mở rộng và tái cấu hình.

Trong viễn tượng này, Ricoeur đi đến một khẳng định mang tính nguyên lý: *“Distanciation is not a methodological problem to be overcome, but the very condition of interpretation”* (*“Khoảng cách không phải là một vấn đề phương pháp cần vượt qua, nhưng là chính điều kiện của diễn giải”*) (Ricoeur, 1976, pp. 43–44). Nhờ khoảng cách, văn bản có thể trở thành đối tượng của phân tích, và việc hiểu có thể mang tính phản tỉnh thay vì chỉ là sự đồng cảm trực tiếp. Khoảng cách, do đó, không phá vỡ sự hiểu, nhưng làm cho sự hiểu trở nên khả hữu trong một hình thức có ý thức và có thể kiểm chứng.

Chính tại điểm này mà sự khác biệt giữa Ricoeur và Hans-Georg Gadamer trở nên rõ ràng. Nếu Gadamer nhấn mạnh đến sự “thuộc về” của chủ thể trong truyền thống và xem hiểu như một sự hòa nhập của các chân trời,

thì Ricoeur cho rằng cách tiếp cận này cần được bổ sung bằng một yếu tố khoảng cách nhằm bảo đảm chiều kích phê phán của việc hiểu. Như Jean Grondin nhận định, Ricoeur đã đưa vào thông diễn học một yếu tố khoảng cách cho phép tránh việc đồng nhất hiểu với sự thuộc về thuần túy (Grondin, 2011, p. 106). Tương tự, Richard E. Palmer cho thấy Ricoeur kết hợp giữa khoảng cách phương pháp và sự tham dự của chủ thể, qua đó mở ra một mô hình thông diễn học vừa mang tính phân tích vừa mang tính hiện sinh (Palmer, 1969, p. 245).

Như vậy, trong cấu trúc tư tưởng của Ricoeur, khoảng cách không đối lập với hiểu, nhưng là điều kiện nội tại của chính việc hiểu. Nhờ khoảng cách, văn bản có thể nói nhiều hơn điều mà tác giả đã dự định, và người đọc có thể tiếp cận ý nghĩa như một khả thể mở. Hiểu, vì thế, không còn là sự trở về với nguồn gốc, nhưng là một tiến trình trong đó ý nghĩa được khai mở qua sự tách rời, qua phân tích và qua việc tái chiếm trong kinh nghiệm của người đọc. Chính trong sự căng thẳng giữa tham dự và khoảng cách, giữa thuộc về và phê phán, mà thông diễn học của Ricoeur đạt tới hình thức trưởng thành của nó.

#### 4. Giải thích và sự hiểu (Explanation and Understanding)

Một trong những đóng góp trung tâm của Paul Ricoeur là việc tái cấu trúc mối quan hệ giữa giải thích (*explanation*) và sự hiểu (*understanding*), vốn trước đó thường bị đặt trong thế đối lập. Trong truyền thống thông diễn học cổ điển, đặc biệt nơi Wilhelm Dilthey, sự hiểu được xem là phương pháp đặc thù của khoa học tinh thần, đối lập với giải thích vốn thuộc về khoa học tự nhiên. Ricoeur cho rằng sự phân đôi này cần được vượt qua bằng một mô hình trong đó hai yếu tố này được đặt trong một tiến trình thống nhất.

Chính trong viễn tượng này, Ricoeur viết một cách rõ ràng: *“Explanation and understanding are not mutually exclusive but are related dialectically”* (*“Giải thích và hiểu không loại trừ nhau nhưng liên hệ với nhau trong một quan hệ biện chứng”*) (Ricoeur, *Interpretation Theory*, 1976, p. 71). Câu khẳng định này đặt nền tảng cho toàn bộ dự án thông diễn học của ông: giải thích không còn bị xem là đối lập với hiểu, nhưng là một bước đi cần thiết trong chính tiến trình hiểu.

Ricoeur tiếp tục làm rõ vai trò trung gian của giải thích khi ông viết: *“Explanation is the necessary mediation of understanding”* (*“Giải thích là trung gian cần thiết của sự hiểu”*) (Ricoeur, 1976, p. 74). Ở đây, giải thích không phải là một thao tác thuần túy khách quan tách rời khỏi chủ thể, nhưng là giai đoạn trong đó văn bản được phân tích như một cấu trúc, qua đó chuẩn bị cho việc tái chiếm ý nghĩa trong kinh nghiệm của người đọc. Nhờ đó, sự hiểu không còn là một trực giác tức thời, nhưng là kết quả của một tiến trình đi qua phân tích.

Ảnh hưởng của cấu trúc luận trong mô hình này là rõ ràng: Ricoeur chấp nhận rằng văn bản phải được phân tích như một hệ thống ký hiệu trước khi được hiểu như một thể giới ý nghĩa. Tuy nhiên, ông không dừng lại ở cấp độ cấu trúc, nhưng đặt phân tích vào trong một tiến trình rộng hơn của diễn giải. Như vậy, ông vừa tiếp nhận yêu cầu khách quan của cấu trúc luận, vừa vượt qua nó bằng cách tái định vị ý nghĩa trong kinh nghiệm sống của chủ thể.

So với Wilhelm Dilthey, Ricoeur không duy trì sự phân biệt cứng giữa giải thích và hiểu, nhưng đặt chúng trong một quan hệ năng động. So với cấu trúc luận, ông không giản lược ý nghĩa vào cấu trúc, nhưng xem cấu trúc như một giai đoạn trung gian. Như Jean Grondin nhận định, Ricoeur đã tái cấu trúc mối quan hệ giữa giải thích và hiểu bằng cách đặt chúng trong một tiến trình thống nhất (Grondin, 2011, p. 104).

Như vậy, trong thông diễn học của Ricoeur, hiểu không còn là một hành vi trực tiếp, nhưng là kết quả của một tiến trình trung gian: từ phân tích cấu trúc đến việc tái chiếm ý nghĩa. Chính trong sự vận động này mà thông diễn học đạt tới một hình thức trưởng thành, đồng thời mở ra khả năng đối thoại với ngôn ngữ học, ký hiệu học và các khoa học xã hội hiện đại.

## 5. Biểu tượng và chiều sâu của nghĩa (Symbol and the Depth of Meaning)

Trong tiến trình triển khai thông diễn học của Paul Ricoeur, khái niệm biểu tượng (symbol) giữ một vị trí đặc biệt, bởi nó đánh dấu một bước chuyển từ việc hiểu như sự tham dự vào truyền thống sang việc hiểu như một tiến trình diễn giải các cấu trúc nghĩa gián tiếp và đa tầng. Nếu nơi Gadamer, ngôn ngữ được hiểu như môi trường trong đó chân lý xảy ra, thì nơi Ricoeur, biểu tượng cho thấy rằng nghĩa không bao giờ hiện diện trực tiếp, nhưng luôn được trung gian qua những hình thức diễn đạt đòi hỏi phải được giải thích. Chính vì vậy, biểu tượng không phải là một yếu tố phụ thuộc của ngôn ngữ, nhưng là một cấu trúc nền tảng của kinh nghiệm hiểu, đặc biệt trong các lĩnh vực tôn giáo, đạo đức và huyền thoại.

Ricoeur định nghĩa biểu tượng như một cấu trúc nghĩa kép, trong đó một nghĩa trực tiếp, theo nghĩa đen, đồng thời chỉ đến một nghĩa khác gián tiếp, thứ cấp và mang tính hình tượng: *“Biểu tượng là một cấu trúc nghĩa trong đó một nghĩa trực tiếp, nguyên sơ, theo nghĩa đen, chỉ đến một nghĩa khác gián tiếp, thứ cấp và mang tính ẩn dụ”* (*“The symbol is a structure of meaning in which a direct, primary, literal meaning designates another meaning which is indirect, secondary, and figurative”*) (Ricoeur, 1970, p. 13). Chính cấu trúc hai tầng này làm cho biểu tượng khác biệt căn bản với dấu hiệu đơn giản (sign): nếu dấu hiệu chỉ quy chiếu một cách trực tiếp đến đối tượng, thì biểu tượng mở ra một chiều sâu nghĩa mà không thể được nắm bắt ngay lập tức. Nghĩa của biểu tượng vì thế không phải là một nội dung có sẵn, nhưng là một khả thể cần được khai mở qua diễn giải.

Từ đây, Ricoeur đưa ra một trong những luận đề nổi tiếng và có ảnh hưởng sâu rộng nhất của thông diễn học hiện đại: *“Biểu tượng làm phát sinh tư duy”* (*“The symbol gives rise to thought”*) (Ricoeur, 1967, p. 347). Mệnh đề này đảo ngược quan niệm truyền thống theo đó tư duy được xem như nguồn gốc của ý nghĩa. Ngược lại, Ricoeur cho rằng chính những hình thức biểu tượng sơ khởi của kinh nghiệm – như huyền thoại, nghi lễ hay các biểu tượng tôn giáo – mới là điều khơi dậy và định hướng tư duy triết học. Điều này có nghĩa rằng tư duy không bắt đầu từ những khái niệm thuần túy, nhưng từ những cấu trúc nghĩa đã được biểu tượng hóa, vốn luôn vượt quá sự nắm bắt trực tiếp của ý thức. Chính vì thế, nhiệm vụ của triết học không phải là tạo ra ý nghĩa từ hư vô, nhưng là diễn giải những chiều sâu nghĩa đã được hàm chứa trong biểu tượng.

Chiều kích này trở nên đặc biệt rõ ràng trong phân tích của Ricoeur về các biểu tượng của sự dữ trong *The Symbolism of Evil*. Ông cho thấy rằng những biểu tượng như “vết nhoe”, “tội lỗi” hay “mặc cảm” không đơn thuần là những hình ảnh ngôn ngữ, nhưng là những hình thức nguyên sơ trong đó kinh nghiệm đạo đức của con người được diễn đạt trước khi được khái niệm hóa. Theo đó, biểu tượng không chỉ phản ánh kinh nghiệm, nhưng còn cấu hình kinh nghiệm, bằng cách mở ra một không gian nghĩa trong đó con người có thể hiểu chính mình. Như Ricoeur nhận định, các biểu tượng nguyên sơ không khép kín trong chính chúng, nhưng dẫn tới những hình thức diễn đạt phức tạp hơn, đặc biệt là huyền thoại như một diễn ngôn có cấu trúc kể lại kinh nghiệm nhân sinh trong một hình thức có thể được diễn giải (Ricoeur, 1967, pp. 151–161).

Từ góc nhìn này, biểu tượng tất yếu dẫn đến tính đa nghĩa (polysemy) và do đó mở ra khả năng của nhiều cách diễn giải khác nhau. Chính điều này đưa Ricoeur đến với khái niệm “xung đột của các diễn giải” (conflict of interpretations), trong đó biểu tượng có thể vừa là nơi mặc khải ý nghĩa, vừa là nơi che giấu hoặc bóp méo ý nghĩa. Một mặt, các truyền thống tôn giáo và hiện sinh xem biểu tượng như một con đường dẫn tới chiều sâu của chân lý; mặt khác, các nhà tư tưởng như Marx, Nietzsche và Freud lại đọc biểu tượng như những hình thức che giấu của ý thức hệ, ảo tưởng hay vô thức. Ricoeur không loại trừ một trong hai hướng này, nhưng tìm cách dung hòa chúng bằng cách cho thấy rằng diễn giải vừa mang tính phê phán vừa mang tính kiến tạo: nó vừa giải cấu trúc những lớp nghĩa bề mặt, vừa tái cấu hình một chiều sâu nghĩa mới.

Như vậy, khái niệm biểu tượng cho phép Ricoeur mở rộng thông diễn học vượt ra khỏi mô hình đối thoại của Gadamer, bằng cách nhấn mạnh tính trung gian và khoảng cách của nghĩa. Nếu nơi Gadamer, hiểu diễn ra trong sự dung hợp chân trời giữa truyền thống và hiện tại, thì nơi Ricoeur, hiểu luôn đi qua một con đường gián tiếp, trong đó biểu tượng đóng vai trò như một trung gian không thể giản lược. Chính nhờ trung gian này mà thông

diễn học có thể đồng thời duy trì sự gắn bó với truyền thống và mở ra khả năng phê phán, bởi nghĩa không bao giờ hoàn toàn đồng nhất với một hiện diện trực tiếp, nhưng luôn đòi hỏi một tiến trình diễn giải liên tục.

## 6. Biểu tượng và ẩn dụ (*Symbol and Metaphor*)

Nếu biểu tượng (symbol) nơi Ricoeur đã được xác định như cấu trúc mở ra chiều sâu của nghĩa và khơi dậy tiến trình tư duy, thì ẩn dụ (metaphor) đánh dấu một bước phát triển tiếp theo, trong đó nghĩa không chỉ được khám phá mà còn được sản sinh trong chính diễn ngôn. Nói cách khác, nếu biểu tượng gợi mở một chiều sâu nghĩa đã có, thì ẩn dụ là nơi nghĩa mới xuất hiện qua một sự tái cấu trúc hình ngữ nghĩa trong ngôn ngữ. Chính vì vậy, từ biểu tượng đến ẩn dụ, thông diễn học Ricoeur chuyển từ mô hình khai mở nghĩa sang mô hình **sản sinh nghĩa trong diễn ngôn**.

Trong *The Rule of Metaphor*, Ricoeur phê phán cách hiểu cổ điển coi ẩn dụ như một sự thay thế từ ngữ đơn thuần (substitution theory), tức là việc dùng một từ này thay cho một từ khác dựa trên sự tương đồng. Ngược lại, ông cho rằng ẩn dụ không hoạt động ở cấp độ từ riêng lẻ, nhưng ở cấp độ mệnh đề (statement hoặc discourse), nơi nó tạo ra một “sự căng thẳng ngữ nghĩa” (semantic tension) giữa nghĩa đen và nghĩa ẩn dụ. Chính sự căng thẳng này làm phát sinh một nghĩa mới, không thể quy giản về nghĩa đen ban đầu. Ricoeur viết: “*Ẩn dụ là việc quy thuộc một cách ‘không thích đáng’ (impertinent predication), nhưng chính sự không thích đáng này lại tạo ra nghĩa mới*” (“*Metaphor consists in the impertinent predication... which produces a new meaning*”) (Ricoeur, 1975, pp. 7–8).

Điểm then chốt trong phân tích này là việc Ricoeur hiểu ẩn dụ như một hành vi **tái mô tả thực tại** (redescription of reality). Khi một phát biểu ẩn dụ được phát biểu, nó không chỉ làm phong phú ngôn ngữ, nhưng còn mở ra một cách nhìn mới về thế giới. Chính vì thế, ẩn dụ không phải là một trang sức tu từ, nhưng là một hành vi nhận thức. Ricoeur nhấn mạnh: “*Ẩn dụ không chỉ nói khác đi, nhưng làm cho chúng ta thấy khác đi*” (“*Metaphor... redescribes reality*”) (Ricoeur, 1975, p. 6; cf. p. 247).

Từ góc nhìn này, mối tương quan giữa biểu tượng và ẩn dụ trở nên rõ ràng hơn. Nếu biểu tượng là hình thức diễn đạt trong đó một nghĩa trực tiếp chỉ đến một nghĩa gián tiếp, thì ẩn dụ là tiến trình trong đó nghĩa gián tiếp ấy được triển khai trong diễn ngôn và trở thành một cấu trúc nghĩa mới. Chính vì vậy, ẩn dụ có thể được hiểu như hình thức động của biểu tượng trong ngôn ngữ: nó không chỉ bảo tồn chiều sâu nghĩa, nhưng còn làm cho chiều sâu ấy trở nên khả diễn đạt và khả hiểu.

Điều này nối kết trực tiếp với luận đề nền tảng của Ricoeur: “*Biểu tượng làm phát sinh tư duy*” (“*The symbol gives rise to thought*”) (Ricoeur, 1967, p. 347), bởi chính trong ẩn dụ mà tư duy này đạt tới hình thức ngôn ngữ của nó. Nếu biểu tượng khơi dậy tư duy, thì ẩn dụ là nơi tư duy ấy được triển khai, thử nghiệm và sáng tạo trong diễn ngôn.

Hệ quả triết học của lập trường này là một sự tái định nghĩa sâu sắc về ngôn ngữ: ngôn ngữ không chỉ là phương tiện biểu đạt nghĩa, nhưng là nơi nghĩa được hình thành trong chính hành vi nói. Điều này cho phép Ricoeur đứng ở vị trí trung gian giữa cấu trúc luận và hiện tượng học: ông chấp nhận phân tích cấu trúc ngôn ngữ, nhưng đồng thời khẳng định rằng nghĩa không bị đóng kín trong cấu trúc, mà luôn được tái cấu trúc qua các biến cố ngôn ngữ như ẩn dụ. Như vậy, thông diễn học không chỉ là việc giải thích cái đã có, nhưng là việc theo dõi tiến trình trong đó ngôn ngữ liên tục mở ra những khả thể mới của ý nghĩa.

## 7. Tự sự và căn tính (Narrative and Identity)

Nếu biểu tượng mở ra chiều sâu của nghĩa và ẩn dụ cho thấy khả năng sản sinh nghĩa trong diễn ngôn, thì nơi Paul Ricoeur, tự sự (narrative) đánh dấu một bước phát triển quyết định, trong đó nghĩa không chỉ được diễn giải hay tái cấu hình, nhưng còn trở thành nền tảng cho việc hiểu chính con người. Chính trong tự sự mà thông diễn học đạt tới một chiều kích nhân học, nơi vấn đề ngôn ngữ và vấn đề bản thân (self) gặp nhau. Nói cách khác, nếu biểu tượng và ẩn dụ cho thấy cách nghĩa vận hành trong ngôn ngữ, thì tự sự cho thấy cách nghĩa cấu hình đời sống con người trong thời gian.

Ricoeur triển khai lập trường này một cách hệ thống trong bộ ba *Time and Narrative*, nơi ông tìm cách nối kết giữa kinh nghiệm thời gian và cấu trúc tự sự. Xuất phát từ trực giác của Augustine về tính căng thẳng của thời gian nội tâm, và từ phân tích của Aristotile về cấu trúc cốt truyện (muthos), Ricoeur cho thấy rằng thời gian chỉ trở nên khả hiểu khi được cấu hình dưới hình thức tự sự. Ông viết: *“Thời gian trở nên thời gian của con người trong chừng mực nó được diễn đạt theo phương thức của một tự sự”* (*“Time becomes human time to the extent that it is articulated through a narrative mode”*) (Ricoeur, 1984, p. 52). Luận đề này mang ý nghĩa nền tảng: tự sự không chỉ kể lại các biến cố, nhưng tổ chức kinh nghiệm thời gian thành một hình thức có nghĩa.

Chính trong viễn tượng này, Ricoeur phát triển khái niệm “căn tính tự sự” (narrative identity), nhằm vượt qua đối lập cổ điển giữa một bản ngã bất biến và một bản ngã phân mảnh. Theo ông, bản thân con người không phải là một thực thể cố định có thể được nắm bắt trực tiếp, nhưng là một tiến trình tự hiểu được trung gian qua các câu chuyện mà con người kể về chính mình. Trong *Oneself as Another*, ông khẳng định: *“Căn tính của con người... chỉ có thể được hiểu như một căn tính tự sự”* (*“Personal identity... can be understood only as narrative identity”*) (Ricoeur, 1992, p. 147). Điều này có nghĩa rằng bản thân không tồn tại như một dữ kiện tức thời, nhưng được hình thành trong một tiến trình kể, diễn giải và tái diễn giải liên tục.

Để làm rõ cấu trúc này, Ricoeur phân biệt giữa hai chiều kích căn bản của căn tính: **idem** (sameness) và **ipse** (selfhood). Idem chỉ sự đồng nhất của một hữu thể qua thời gian, tức là những đặc điểm tương đối ổn định cho phép nhận diện một con người như cùng một cá thể; trong khi đó, ipse không quy về sự ổn định của đặc điểm, nhưng về khả năng duy trì chính mình trong hành động, đặc biệt trong việc giữ lời và chịu trách nhiệm. Ricoeur viết: *“Tính tự thân (ipse) không phải là sự đồng nhất... nhưng được biểu lộ trong việc giữ lời hứa”* (*“Selfhood (ipse) is not sameness... it is attested in keeping one’s word”*) (Ricoeur, 1992, pp. 123–124). Như vậy, căn tính con người không thể được hiểu chỉ như sự liên tục của các thuộc tính, nhưng như một sự trung thành xuyên thời gian trong lời nói và hành động.

Chính tự sự đóng vai trò trung gian nối kết hai chiều kích này. Nhờ tự sự, đời sống con người được cấu hình như một toàn thể có ý nghĩa, trong đó sự liên tục không phải là bất biến, nhưng là một hình thức nhất quán được kiến tạo qua diễn giải. Do đó, căn tính không phải là một bản chất có sẵn, nhưng là một nhiệm vụ luôn mở, một tiến trình trong đó con người không ngừng tái cấu hình chính mình qua việc kể lại đời sống của mình. Tự sự, vì thế, không chỉ phản ánh căn tính, nhưng góp phần tạo nên căn tính.

Vai trò của tự sự càng trở nên rõ ràng khi đặt trong tương quan với hành động và đạo đức. Bởi lẽ, việc kể lại một đời sống luôn bao hàm việc đánh giá, lựa chọn và sắp xếp các biến cố theo một trật tự có ý nghĩa; do đó, tự sự mang một chiều kích chuẩn tắc. Con người hiểu mình qua những câu chuyện mình kể, nhưng đồng thời cũng định hướng hành động của mình theo những câu chuyện ấy. Chính vì vậy, hiểu chính mình không thể tách rời khỏi việc đánh giá đời sống mình, và căn tính tự sự luôn gắn liền với trách nhiệm đạo đức.

Hơn nữa, tự sự còn mở ra chiều kích liên chủ thể của căn tính. Các câu chuyện không bao giờ được kể trong sự cô lập hoàn toàn, nhưng luôn diễn ra trong một không gian ngôn ngữ và văn hóa chung. Do đó, căn tính tự sự không phải là sản phẩm thuần túy chủ quan, nhưng được hình thành trong tương quan với người khác và với truyền thống. Ở điểm này, Ricoeur nối lại trực giác của Gadamer về tính lịch sử của sự hiểu, nhưng đồng thời

bổ sung yếu tố trung gian của văn bản và tự sự: bản thân có thể được hiểu như một “văn bản” mở, luôn chờ được đọc, diễn giải và tái diễn giải.

Từ tất cả những phân tích trên, có thể thấy rằng tự sự đóng vai trò như điểm hội tụ của toàn bộ thông điệp học Ricoeur. Nếu biểu tượng khơi dậy tư duy và ẩn dụ sản sinh nghĩa, thì tự sự tổ chức nghĩa ấy thành một hình thức có khả năng cấu hình đời sống con người trong thời gian. Nhờ đó, thông điệp học không chỉ dừng lại ở việc giải thích văn bản, nhưng mở rộng thành một triết học về con người như một hữu thể tự diễn giải, trong đó căn tính không phải là một dữ kiện tĩnh, nhưng là một tiến trình sống động của việc giữ mình trong lời nói, trong hành động và trong thời gian.

## 8. Diễn giải và phê phán (Interpretation and Critique)

Nếu biểu tượng khơi dậy tư duy, ẩn dụ sản sinh nghĩa và tự sự cấu hình căn tính trong thời gian, thì nơi Paul Ricoeur, thông điệp học đạt tới một bước triển khai quyết định khi được đặt trong tương quan với phê phán. Ở đây, diễn giải (interpretation) không còn được hiểu như một hành vi phục hồi nghĩa thuần túy, nhưng như một tiến trình luôn phải đi qua sự nghi vấn, giải cấu trúc và kiểm chứng. Chính trong căng thẳng giữa hiểu và phê phán mà thông điệp học Ricoeur xác lập vị thế đặc thù của mình trong triết học hiện đại.

Xuất phát điểm của Ricoeur là nhận thức rằng truyền thống thông điệp học, đặc biệt nơi Hans-Georg Gadamer, đã nhấn mạnh đúng đắn tính lịch sử và tính truyền thống của sự hiểu, nhưng có nguy cơ đánh giá thấp vai trò của phê phán. Để khắc phục giới hạn này, Ricoeur đề xuất một sự phân đôi nội tại của thông điệp học. Trong *Freud and Philosophy*, ông viết: “*Thông điệp học, theo tôi, bị phân chia giữa một thông điệp học của sự nghi ngờ và một thông điệp học của sự phục hồi*” (“*Hermeneutics seems to me to be split between a hermeneutics of suspicion and a hermeneutics of restoration*”) (Ricoeur, 1970, p. 27). Câu nói này không chỉ mang tính mô tả, nhưng xác định một nhiệm vụ phương pháp luận: hiểu luôn phải đi qua một tiến trình kép, vừa giải mã vừa phê phán.

Thông điệp học của sự nghi ngờ (hermeneutics of suspicion) được Ricoeur gắn với ba “bậc thầy của nghi ngờ”: Karl Marx, Friedrich Nietzsche và Sigmund Freud. Điểm chung của họ là đặt vấn đề về tính minh bạch của ý thức và của ngôn ngữ: những gì con người nói ra không bao giờ đơn giản trùng khớp với ý nghĩa thực của nó, nhưng luôn bị chi phối bởi các lực ẩn giấu như quyền lực, ý chí hay vô thức. Trong viễn tượng này, diễn giải trở thành một tiến trình “giải ảo” (demystification), nhằm vạch trần những tầng nghĩa bị che giấu phía sau bề mặt của văn bản hay diễn ngôn. Như Ricoeur nhận định, Freud đã mở ra một con đường trong đó việc giải thích không còn dừng ở nghĩa hiển lộ, nhưng đi sâu vào những cấu trúc vô thức sản sinh nghĩa (Ricoeur, 1970, pp. 32–36).

Tuy nhiên, Ricoeur không dừng lại ở mô hình nghi ngờ. Nếu chỉ dừng ở đó, thông điệp học sẽ tự triệt tiêu khả năng hiểu, bởi mọi nghĩa đều bị nghi vấn vô hạn. Chính vì vậy, ông khẳng định sự cần thiết của một thông điệp học của sự phục hồi (hermeneutics of restoration), trong đó diễn giải nhằm tái chiếm lại nghĩa, khôi phục khả năng hiểu và mở ra chân lý của văn bản. Ở đây, Ricoeur nối lại truyền thống của thông điệp học cổ điển và hiện tượng học, nơi ngôn ngữ không chỉ che giấu, nhưng còn mặc khải (disclosure). Do đó, diễn giải không chỉ là giải cấu trúc, nhưng còn là một hành vi lắng nghe và đón nhận nghĩa.

Điểm độc đáo của Ricoeur nằm ở chỗ ông không chọn một trong hai mô hình này, nhưng giữ chúng trong một căng thẳng sáng tạo. Thông điệp học, vì thế, không phải là một phương pháp đơn tuyến, nhưng là một tiến trình hai chiều: vừa nghi ngờ vừa tin tưởng, vừa phê phán vừa phục hồi. Ricoeur không phủ nhận sự cần thiết của nghi ngờ, nhưng ông cũng từ chối việc tuyệt đối hóa nó. Ngược lại, ông đề xuất một lộ trình trong đó nghi ngờ trở thành điều kiện để đạt tới một sự hiểu sâu hơn. Như ông nhấn mạnh, phê phán không phải là điểm kết thúc của diễn giải, nhưng là một giai đoạn trong tiến trình dẫn đến việc tái chiếm nghĩa.

Chính trong viễn tượng này, Ricoeur có thể được hiểu như một nỗ lực hòa giải giữa thông diễn học triết học và lý thuyết phê phán. Ông tiếp nhận trực giác của Gadamer về tính lịch sử của sự hiểu, nhưng đồng thời mở ra một chiều kích phê phán cho thông diễn học, chuẩn bị cho đối thoại với Jürgen Habermas và truyền thống lý thuyết phê phán. Nhờ đó, thông diễn học không còn bị giới hạn trong việc giải thích văn bản, nhưng trở thành một suy tư về điều kiện của hiểu trong một thế giới luôn bị chi phối bởi các cấu trúc quyền lực và ý nghĩa ẩn giấu.

Từ tất cả những phân tích trên, có thể kết luận rằng nơi Ricoeur, diễn giải và phê phán không loại trừ nhau, nhưng quy định lẫn nhau. Hiểu không phải là một hành vi trực tiếp nắm bắt nghĩa, nhưng là một tiến trình đi qua nghi ngờ để đạt tới một sự phục hồi có ý thức. Chính vì vậy, thông diễn học, trong hình thức trưởng thành của nó, không chỉ là nghệ thuật hiểu, nhưng là một thực hành tư duy trong đó con người học cách vừa giải mã những ảo tưởng của mình, vừa tái chiếm khả năng hiểu và sống trong chân lý của nghĩa.

### III. ĐỐI CHIẾU TRIẾT HỌC: GADAMER – RICOEUR (*PHILOSOPHICAL COMPARISON*)

#### 1. Điểm hội tụ (Convergences)

Mặc dù triển khai thông diễn học theo những hướng khác nhau, Hans-Georg Gadamer và Paul Ricoeur hội tụ trên ba điểm nền tảng mang tính quyết định đối với triết học về sự hiểu. Trước hết, cả hai cùng phê phán mô hình thực chứng (positivism), theo đó hiểu được quan niệm như một hành vi tái hiện khách quan một nghĩa có sẵn, độc lập với chủ thể. Trái lại, họ khẳng định rằng hiểu không phải là sự phản ánh (representation), nhưng là một tiến trình mang tính diễn giải. Như Ricoeur viết: *“Diễn giải là công việc của tư duy nhằm giải mã nghĩa ẩn trong nghĩa hiển lộ”* (*“Interpretation is the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning”*) (Ricoeur, 1970, pp. 13–14).

Thứ hai, cả hai đều xác lập tính trung tâm của ngôn ngữ như điều kiện khả thể của hiểu. Gadamer phát biểu một cách triệt để: *“Hiện hữu có thể được hiểu là ngôn ngữ”* (*“Being that can be understood is language”*) (Gadamer, 2004, p. 474), qua đó cho thấy rằng mọi kinh nghiệm hiểu đều diễn ra trong chân trời ngôn ngữ. Ricoeur, từ một hướng khác, cũng nhấn mạnh rằng không có hiểu nào nằm ngoài các hình thức diễn ngôn, đặc biệt là văn bản: *“Diễn ngôn được cố định thành văn bản”* (*“Discourse is fixed by writing”*) (Ricoeur, 1976, p. 25). Như vậy, cả hai đều từ chối quan niệm coi ngôn ngữ như một công cụ phụ thuộc, và thay vào đó xem nó như môi trường nền tảng trong đó nghĩa được hình thành.

Thứ ba, cả Gadamer và Ricoeur đều khẳng định tính hữu hạn và không tuyệt đối của hiểu. Đối với Gadamer, hiểu luôn bị quy định bởi chân trời lịch sử của chủ thể và chỉ có thể diễn ra như một sự hòa nhập chân trời. Như ông viết: *“Sự hòa nhập chân trời... không phải là sự xóa bỏ khoảng cách, nhưng là sự hình thành một chân trời chung”* (*“The fusion of horizons... is not the obliteration of difference, but the formation of a new horizon”*) (Gadamer, 2004, pp. 305–306). Đối với Ricoeur, hiểu không bao giờ đạt tới sự minh bạch trực tiếp, nhưng luôn phải đi qua các trung gian như ký hiệu, văn bản và diễn ngôn. Do đó, hiểu luôn là một tiến trình mở, có thể được tái diễn giải trong những hoàn cảnh mới.

Từ ba điểm hội tụ này — phê phán thực chứng, tính trung tâm của ngôn ngữ, và tính hữu hạn của hiểu — có thể thấy rằng Gadamer và Ricoeur cùng góp phần xác lập một bước chuyển căn bản trong triết học hiện đại: từ một mô hình tri thức dựa trên sự chắc chắn khách quan sang một triết học của sự hiểu, trong đó nghĩa luôn được trung gian, lịch sử hóa và mở ra cho diễn giải. Chính nền tảng chung này làm cho sự khác biệt giữa họ không phải là sự đối lập tuyệt đối, nhưng là sự phân kỳ nội tại trong cùng một trường vấn đề triết học.

## 2. Khác biệt cấu trúc (Structural Differences)

Sự khác biệt giữa Hans-Georg Gadamer và Paul Ricoeur không nằm ở mục tiêu chung của thông diễn học, nhưng ở cấu trúc triết học mà mỗi người gán cho hành vi hiểu. Đối với Gadamer, hiểu mang hình thức căn bản của đối thoại (dialogue), trong đó chủ thể luôn đã thuộc về (belonging) một truyền thống sống động. Hiểu vì thế không phải là một thao tác chủ quan, nhưng là một biến cố chân lý (truth-event), xảy ra trong sự gặp gỡ giữa các chân trời lịch sử. Như ông viết: *“Hiểu... là sự hòa nhập của các chân trời”* (*“Understanding... is the fusion of horizons”*) (Gadamer, 2004, p. 306). Trong viễn tượng này, truyền thống không phải là đối tượng bị khảo sát từ bên ngoài, nhưng là điều kiện nội tại cấu thành chính khả thể của hiểu.

Ngược lại, Ricoeur chuyển trọng tâm từ đối thoại sống động sang văn bản (text) như một thực tại có tính tự trị. Khi diễn ngôn được cố định thành văn bản, nó tách khỏi ý định của tác giả và khỏi hoàn cảnh nguyên thủy của nó, qua đó tạo ra một khoảng cách diễn giải (distanciation). Như Ricoeur khẳng định: *“Diễn ngôn được cố định thành văn bản”* (*“Discourse is fixed by writing”*) (Ricoeur, 1976, p. 25), và chính sự cố định này mở ra khả thể của nhiều cách hiểu khác nhau. Do đó, hiểu không còn là sự hòa nhập trực tiếp vào truyền thống, nhưng là một tiến trình diễn giải (interpretation) bao gồm giải thích, tái cấu hình và phê phán. Ông nhấn mạnh một cách dứt khoát: *“Khoảng cách... là điều kiện của sự hiểu”* (*“Distanciation... is the condition of understanding”*) (Ricoeur, 1976, p. 43).

Sự khác biệt này có thể được tóm lược như một đối lập cấu trúc giữa hai mô hình thông diễn:

Gadamer	Ricoeur
đối thoại (dialogue)	văn bản (text)
thuộc về truyền thống (belonging to tradition)	khoảng cách (distanciation)
biến cố chân lý (truth-event)	diễn giải (interpretation)
tính liên tục của nghĩa	phê phán và tái cấu hình nghĩa

Như vậy, nếu Gadamer nhấn mạnh tính liên tục và sự tham dự của chủ thể vào truyền thống, thì Ricoeur làm nổi bật vai trò của khoảng cách và tính trung gian của văn bản như điều kiện cho một diễn giải mang tính phê phán. Chính sự khác biệt cấu trúc này đặt nền cho căng thẳng triết học sâu xa giữa hai mô hình thông diễn, sẽ được triển khai trong phần tiếp theo.

## 3. Căng thẳng triết học nền tảng (Fundamental Philosophical Tension)

Sự khác biệt giữa Hans-Georg Gadamer và Paul Ricoeur không chỉ là sự khác biệt phương pháp, nhưng phản ánh một căng thẳng triết học sâu xa liên quan đến chính điều kiện của sự hiểu. Căng thẳng này có thể được quy về ba trục đối lập cơ bản: tính trực tiếp và tính trung gian, sự thuộc về và khoảng cách, cũng như truyền thống và phê phán.

Trước hết là đối lập giữa tính trực tiếp (immediacy) và tính trung gian (mediation). Nơi Gadamer, hiểu không phải là một hành vi chủ quan, nhưng là một biến cố (event) xảy ra trong chính sự tham dự của chủ thể vào truyền thống và ngôn ngữ. Chủ thể không đứng bên ngoài để quan sát, nhưng luôn đã ở trong một chân trời ý nghĩa. Vì vậy, hiểu mang tính “trực tiếp” không phải theo nghĩa tức thời tâm lý, nhưng theo nghĩa **không thể tách rời khỏi sự thuộc về**. Ngược lại, Ricoeur nhấn mạnh rằng mọi hiểu đều phải đi qua các trung gian như ký hiệu, văn bản và cấu trúc diễn ngôn. Hiểu không bao giờ là sự nắm bắt trực tiếp, nhưng luôn là một tiến trình diễn giải. Như ông viết: *“Diễn giải là công việc của tư duy nhằm giải mã nghĩa ẩn trong nghĩa hiển lộ”* (*“Interpretation is the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning”*) (Ricoeur, 1970, pp. 13–14).

Thứ hai là đối lập giữa sự thuộc về (belonging) và khoảng cách (distanciation). Đối với Gadamer, điều kiện tiên quyết của hiểu là việc chủ thể luôn đã thuộc về một truyền thống lịch sử và ngôn ngữ; hiểu không bắt đầu từ sự

xa cách, nhưng từ sự tham dự. Truyền thống không phải là cái cần vượt qua, nhưng là nền tảng tích cực của hiểu. Trái lại, Ricoeur cho rằng khoảng cách không phải là một trở ngại cần loại bỏ, nhưng là điều kiện thiết yếu của diễn giải. Khi diễn ngôn được cố định thành văn bản, nó tách khỏi ý định của tác giả và bối cảnh ban đầu, qua đó mở ra không gian cho nhiều cách hiểu. Tuy nhiên, cần nói chính xác hơn: Ricoeur không tuyệt đối hóa khoảng cách, nhưng hiểu nó như một **điều kiện trung gian của diễn giải văn bản**. Như ông viết: *“Khoảng cách... là điều kiện của sự hiểu”* (*“Distanciation... is the condition of understanding”*) (Ricoeur, 1976, p. 43).

Thứ ba là đối lập giữa truyền thống (tradition) và phê phán (critique). Gadamer nhấn mạnh tính liên tục của truyền thống và vai trò tích cực của định kiến (prejudice) như điều kiện của hiểu, qua đó bảo vệ một niềm tin căn bản vào khả năng truyền đạt chân lý của lịch sử. Ngược lại, Ricoeur, đặc biệt trong đối thoại với Freud, Marx và Nietzsche, khẳng định rằng hiểu luôn phải đi qua một tiến trình phê phán nhằm giải mã những tầng nghĩa bị che giấu. Tuy nhiên, cần tránh một đơn giản hóa: Ricoeur không thay thế truyền thống bằng phê phán, nhưng đặt chúng trong một căng thẳng biện chứng. Như ông viết: *“Thông diễn học... bị phân chia giữa một thông diễn học của sự nghi ngờ và một thông diễn học của sự phục hồi”* (*“Hermeneutics seems to me to be split between a hermeneutics of suspicion and a hermeneutics of restoration”*) (Ricoeur, 1970, p. 27).

Từ ba trục đối lập này, có thể thấy rằng sự khác biệt giữa Gadamer và Ricoeur không phải là sự đối lập loại trừ, nhưng là hai cách xác định khác nhau về điều kiện của hiểu: một bên nhấn mạnh sự thuộc về và tính liên tục của truyền thống, bên kia làm nổi bật vai trò của trung gian, khoảng cách và phê phán. Chính căng thẳng này không làm suy yếu thông diễn học, nhưng trái lại, cấu thành động lực nội tại của nó, buộc tư duy phải vận động giữa hai cực mà không thể giản lược một bên vào bên kia.

#### 4. Cấu trúc căng thẳng của thông diễn học: giữa đối thoại và phê phán (The Tensional Structure of Hermeneutics: Between Dialogue and Critique)

Vấn đề không phải là dung hòa Hans-Georg Gadamer và Paul Ricoeur trong một tổng hợp cuối cùng, nhưng là nhận ra rằng chính sự hiểu được cấu thành bởi một **cấu trúc căng thẳng nội tại** giữa hai cực không thể giản lược: đối thoại và phê phán. Thông diễn học, theo nghĩa trưởng thành của nó, không phải là một phương pháp đơn nhất, nhưng là một trường vận động trong đó chủ thể vừa thuộc về một truyền thống, vừa có khả năng tạo khoảng cách đối với truyền thống ấy; vừa tham dự vào ý nghĩa đang diễn ra, vừa giải mã và tái cấu hình ý nghĩa ấy qua các trung gian.

Trực giác nền tảng của Gadamer đặt ở tính đối thoại và tính lịch sử của hiểu. Hiểu không khởi đi từ một vị thế trung lập, nhưng từ một sự **thuộc về** (Zugehörigkeit) vào một truyền thống ngôn ngữ và ý nghĩa đã có trước. Trong viễn tượng này, chân lý của hiểu xuất hiện như một **biến cố** (Ereignis), nơi các chân trời gặp gỡ và biến đổi lẫn nhau. Như Gadamer khẳng định: *“Hiện hữu có thể được hiểu là ngôn ngữ”* (*“Being that can be understood is language”*) (Gadamer, 2004, p. 474). Tuy nhiên, chính nhấn mạnh này cũng làm nảy sinh một vấn đề: nếu hiểu được neo hoàn toàn trong sự thuộc về, thì làm thế nào bảo đảm khả năng phê phán đối với chính truyền thống vốn điều kiện hóa mọi hiểu biết?

Chính tại điểm này, Ricoeur đưa vào chiều kích **trung gian và khoảng cách** như điều kiện của hiểu. Khi diễn ngôn được cố định thành văn bản, nó tách khỏi ý định của tác giả và bối cảnh ban đầu, qua đó mở ra một không gian diễn giải không còn bị ràng buộc bởi một chân trời duy nhất. Hiểu, do đó, không thể chỉ là sự tham dự trực tiếp, nhưng phải đi qua các **trung gian** như ký hiệu, cấu trúc và văn bản. Ricoeur nhấn mạnh: *“Khoảng cách... là điều kiện của sự hiểu”* (*“Distanciation... is the condition of understanding”*) (Ricoeur, 1976, p. 43). Đồng thời, ông xác định diễn giải như một tiến trình giải mã nghĩa: *“Diễn giải là công việc của tư duy nhằm giải mã nghĩa ẩn trong nghĩa hiển lộ”* (*“Interpretation is the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning”*) (Ricoeur, 1970, pp. 13–14).

Từ đây, có thể thấy rằng đối thoại và phê phán không phải là hai phương án loại trừ, nhưng là hai **chiều kích cấu thành** của cùng một tiến trình. Không có đối thoại, sự hiểu đánh mất nền tảng lịch sử và ngôn ngữ của nó, trở thành một thao tác trừu tượng; nhưng không có phê phán, sự hiểu rơi vào nguy cơ lặp lại truyền thống một cách vô ý thức. Ricoeur diễn tả chính xác tình thế này khi cho rằng thông diễn học luôn bị phân đôi giữa hai hướng: *“Thông diễn học... bị phân chia giữa một thông diễn học của sự nghi ngờ và một thông diễn học của sự phục hồi”* (*“Hermeneutics seems to me to be split between a hermeneutics of suspicion and a hermeneutics of restoration”*) (Ricoeur, 1970, p. 27). Điểm quan trọng không phải là lựa chọn một trong hai, nhưng là giữ chúng trong một tương quan năng động.

Do đó, cấu trúc của thông diễn học không phải là một sự cân bằng tĩnh, nhưng là một **chuyển động liên tục** giữa hai cực: giữa sự tham dự và sự giãn cách, giữa truyền thống và phê phán, giữa trực tiếp và trung gian. Hiểu không đạt tới một điểm kết thúc nơi nghĩa được cố định, nhưng luôn vận động trong một tiến trình tái cấu hình, nơi nghĩa được mở ra, được thử thách và được làm giàu qua diễn giải. Chính trong chuyển động này mà chủ thể không chỉ tiếp nhận nghĩa, nhưng còn biến đổi chính mình trong hành vi hiểu.

Vì vậy, giá trị triết học của Gadamer và Ricoeur không nằm ở việc một người vượt qua người kia, nhưng ở chỗ cả hai cùng làm lộ ra cấu trúc sâu xa của sự hiểu như một hiện tượng vừa thuộc về, vừa vượt ra; vừa tiếp nhận, vừa phê phán. Thông diễn học, trong nghĩa này, không phải là sự giải quyết một căng thẳng, nhưng là **tu duy trung thành với chính căng thẳng ấy**, như điều kiện nội tại và không thể loại bỏ của mọi hành vi hiểu.

## KẾT LUẬN

Sự phát triển của thông diễn học trong triết học hiện đại cho thấy một chuyển dịch căn bản: từ một kỹ thuật giải thích bản văn, nó đã trở thành một suy tư triết học về chính điều kiện khả thể của sự hiểu. Nơi Hans-Georg Gadamer và Paul Ricoeur, thông diễn học không còn được trình bày như một phương pháp với những quy tắc xác định, nhưng như một phân tích nền tảng về cấu trúc của kinh nghiệm hiểu.

Trước hết, thông diễn học xuất hiện như một **triết học về ngôn ngữ**. Ngôn ngữ không chỉ là phương tiện biểu đạt, nhưng là môi trường phổ quát trong đó mọi hiểu biết diễn ra. Như Gadamer viết: *“Language is the universal medium in which understanding occurs”* (Gadamer, 2004, p. 390). Điều này hàm ý rằng không có một sự hiểu nào có thể tách khỏi điều kiện ngôn ngữ của nó. Theo một hướng khác, Ricoeur cho thấy rằng chính trong diễn ngôn được cố định thành văn bản mà nghĩa được giải phóng khỏi bối cảnh ban đầu và trở nên khả diễn giải. Ông viết: *“What the text says now matters more than what the author meant to say”* (Ricoeur, 1976, p. 30). Nhờ đó, nghĩa không còn bị giới hạn bởi ý định chủ quan, nhưng mở ra một không gian diễn giải rộng hơn.

Thứ đến, thông diễn học là suy tư về **điều kiện của sự hiểu**. Hiểu không phải là sự tái tạo một nghĩa có sẵn, nhưng là một tiến trình bị điều kiện hóa bởi lịch sử và vị thế của chủ thể. Tuy nhiên, điều kiện này không chỉ là sự thuộc về, nhưng còn bao gồm khả năng tạo khoảng cách. Ricoeur nhấn mạnh: *“Distanciation... is the condition of understanding”* (Ricoeur, 1976, p. 43). Chính khoảng cách này cho phép nghĩa được giải phóng khỏi sự áp đặt của bối cảnh ban đầu và trở thành đối tượng của suy tư phê phán.

Sau cùng, thông diễn học giữ vai trò như một **nền tảng của khoa học nhân văn**. Nếu các khoa học tự nhiên hướng tới việc giải thích các hiện tượng theo quy luật, thì các khoa học nhân văn phải đối diện với những cấu trúc ý nghĩa vốn đòi hỏi sự diễn giải. Ricoeur xác định mối tương quan này trong một công thức quan trọng: *“Explanation and understanding are not mutually exclusive, but are dialectically related”* (Ricoeur, 1976, p. 71). Nhờ đó, thông diễn học vượt qua sự đối lập giản lược giữa giải thích và hiểu, và cung cấp một nền tảng phương pháp luận cho các khoa học về con người.

Từ những phân tích trên, có thể kết luận rằng thông diễn học, trong hình thức triết học của nó, không còn là một phương pháp theo nghĩa kỹ thuật, nhưng là một suy tư căn bản về chính khả năng hiểu của con người. Nó không cung cấp những quy tắc cố định, nhưng làm sáng tỏ một cấu trúc trong đó hiểu luôn vận hành giữa truyền

thống và khoảng cách, giữa đối thoại và phê phán. Chính trong cấu trúc động này mà thông diễn học xác lập vị thế của mình như một trong những nền tảng triết học quan trọng nhất của khoa học nhân văn hiện đại.

Phaolô NGÔ Đình Sĩ

### TÀI LIỆU THAM KHẢO (APA)

- Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. Oxford University Press.
- Aristotle. (1984). *The complete works of Aristotle* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics* (T. Irwin, Trans.). Hackett.
- Aristotle. (2000). *Nicomachean ethics* (R. Crisp, Trans.). Cambridge University Press. (Original work ca. 4th century BCE)
- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics* (C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism*. University of Pennsylvania Press.
- Bleicher, J. (1998). Hermeneutics. In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Blundell, B. (2010). *Paul Ricoeur between theology and philosophy: Detour and return*. Indiana University Press.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- Burnyeat, M. F. (1980). Aristotle on learning to be good. In A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's ethics* (pp. 69–92). University of California Press.
- Cooke, M. (1994). *Language and reason: A study of Habermas's pragmatics*. MIT Press.
- Dilthey, W. (1989). *Introduction to the human sciences: An attempt to lay a foundation for the study of society and history* (R. J. Betanzos, Trans.). Wayne State University Press. (Original work published 1883)
- Dostal, R. J. (Ed.). (2002). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press.
- Duignan, B. (n.d.). Hermeneutics. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.
- Grondin, J. (2003). *The philosophy of Gadamer*. McGill-Queen's University Press.
- Grondin, J. (2011). *Introduction to philosophical hermeneutics*. Yale University Press.
- Grondin, J. (2016). Hermeneutics. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Volume 1. Reason and the rationalization of society* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action: Volume 2. Lifeworld and system* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action* (C. Lenhardt & S. W. Nicholsen, Trans.). MIT Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. (Original work published 1927)
- Hoy, D. C. (Ed.). (1978). *The critical circle: Literature, history, and philosophical hermeneutics*. University of California Press.
- Kaplan, D. M. (2003). *Ricoeur's critical theory*. SUNY Press.
- Kaplan, D. M. (Ed.). (2008). *Reading Ricoeur*. SUNY Press.
- Kearney, R. (2004). *On Paul Ricoeur: The owl of Minerva*. Ashgate.
- Kraut, R. (2006). *Aristotle: Political philosophy*. Oxford University Press.

- Lafont, C. (2018). Hermeneutics. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Long, A. A., & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic philosophers* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Malpas, J., & Zabala, S. (Eds.). (2010). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press.
- McCarthy, T. (1978). *The critical theory of Jürgen Habermas*. MIT Press.
- Mootz, F. J., III, & Taylor, G. H. (Eds.). (2011). *Gadamer and Ricoeur: Critical horizons for contemporary hermeneutics*. Continuum.
- Nussbaum, M. C. (1986). *The fragility of goodness*. Cambridge University Press.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern University Press.
- Pellauer, D. (2016). Ricoeur, Paul. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 ed.). <https://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>
- Plato. (1997). *Complete works* (J. M. Cooper & D. S. Hutchinson, Eds.). Hackett.
- Plato. (1997). *Cratylus*. In J. M. Cooper (Ed.), *Complete works* (pp. 101–156). Hackett.
- Plato. (2002). *Apology* (G. M. A. Grube, Trans.). Hackett.
- Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil*. Beacon Press.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation* (D. Savage, Trans.). Yale University Press.
- Ricoeur, P. (1974). *The conflict of interpretations*. Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences* (J. B. Thompson, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1984–1988). *Time and narrative* (Vols. 1–3, K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1991). *From text to action: Essays in hermeneutics II*. Northwestern University Press.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy
- Simms, K. (2003). *Paul Ricoeur*. Routledge.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the human sciences*. Cambridge University Press.
- Thompson, J. B. (1984). *Studies in the theory of ideology*. University of California Press.
- Warnke, G. (1987). *Gadamer: Hermeneutics, tradition and reason*. Stanford University Press.