

یوزف بلایشر

گزیده

هرمنویتیک معاصر

ترجمه

سعید جهانگیری

نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور
 کتابخانه عمومی مرکزی یاسوج
 شماره ثبت: ۳۸۳۵۴
 تاریخ: ۱۳۸۰/۰۵/۰۹

یوزف بلایشر

گزیده

هرمنوتیک معاصر

ترجمه

سعید جهانگیری

سرشناسه	Bleicher, Josef - ۱۹۴۸ - یوزف، بلایشر،
عنوان و نام پدیدآور	هرمنوتیک معاصر / تألیف یوزف بلایشر؛ ترجمه سعید جهانگیری اصفهانی.
مشخصات نشر	آبادان: پرسش، ۱۳۸۰
مشخصات ظاهری	۱۱۲ ص.
شابک	ISBN: 964 - 6629 - 45 - 8
وضعیت فهرست‌نویسی	فیا
یادداشت	چاپ دوم (ویرایش نخست) ۱۳۸۹
یادداشت	عنوان اصلی: Contemporary hermeneutics : Hermeneutics as method philosophy and Critique.
یادداشت	کتابنامه به صورت زیرنویس
موضوع	هرمنوتیک
شناسه افزوده	جهانگیری اصفهانی، سعید، ۱۳۵۰ - مترجم.
رده‌بندی کنگره	۱۳۸۰ گ ۴ ب ۸ / BD۲۴۱
رده‌بندی دبویی	۱۲۱ / ۶۸
شماره کتابخانه ملی	۸۰۱ - ۸۰

فهرست مطالب

۷	پیشگفتار مترجم
۸	فریدریش شلایرماخر
۱۱	اصول فن فهم
۱۵	ویلهم ديلتای
۱۹	صورتبندی تمایز ديلتای بین علوم انسانی و علوم طبیعی
۲۷	باب اول: هرمنوتیک فلسفی
۲۹	درآمد
۳۱	فصل اول: هرمنوتیک وجودی و هستی‌شناختی هایدگر
۳۲	فلسفه هرمنوتیک به منزله تحقیقی استعلایی
۴۱	فصل دوم: هرمنوتیک کلامی بولتمان
۴۷	فصل سوم: هرمنوتیک فلسفی گادامر
۴۷	۱. شأن تاریخی تفهم
۵۵	۲. فهم به منزله یک فرایند همسخنی
۵۷	۳. شأن زبانی تفهم
۶۱	فصل چهارم: نتایج فلسفه هرمنوتیک و نظریه هرمنوتیکالی
۶۳	۱. جنبه کلیت فلسفه هرمنوتیک
۶۸	۲. نقد روش



نشر پرسش

یوزف بلاشر

گزیده هرمنوتیک معاصر

ترجمه سعید جهانگیری

حروفنگاری: پرسش

امور زینگ، لیتوگرافی بویا

چاپ: چاپخانه دانا

شمارگان: ۱۱۰۰ نسخه

نوبت چاپ: ویرایش نخست - اول - ۱۳۸۹

شابک ۸-۴۵-۶۶۲۹-۹۶۴

ISBN: 964 - 6629 - 45 - 8

نشر پرسش - آبادان - پریم - میدان آلفی - ساختمان آروند - تلفن ۲۳۳۵۰۲۵

نشانی مکاتبات پستی: نشر پرسش - اصفهان - صندوق پستی ۳۱۶ - ۸۱۷۳۵

E-mail: porsesh.pub @ Gmail.com

info @ porsesh / pub . com

www. porsesh - pub . ir

قیمت: ۲۵۰۰ تومان

باب دوم: هرمنوتیک انتقادی.....	۷۷
درآمد.....	۷۹
فصل پنجم: آپل: هرمنوتیک انتقادی به صورت یک شیوه تعبیر علم.....	۸۳
۱. اختلافات با گادامر.....	۸۴
و ساطت دیالکتیکی راهبردهای هرمنوتیکی و تبیینی.....	۸۶
۲. تطور فلسفه.....	۸۹
فصل ششم: برنامه هابرماس جهت یک علم الاجتماع دیالکتیکی و.....	۹۳
۱. "مناظره هرمنوتیکی" بین هابرماس و گادامر.....	۹۴
۲. به سوی نظریه‌ای در خصوص قابلیت ارتباطی.....	۱۰۲
نمایه کتاب.....	۱۱۱

پیشگفتار مترجم

کلمه هرمنوتیک (*Hermeneutics*) مشتق از فعلی یونانی است که برای آن سه وجه معنایی بر شمرده‌اند. یکی بیان کردن کلمات با صدای بلند یا همان گفتن؛ دیگر توضیح دادن و سه‌دیگر ترجمه کردن! در هر سه معنا یک امر مشهود است و آن حیثیت و ساطتی است که در رسیدن به فهم در این کلمه ملحوظ است. از چنین و ساطتی بشر را گریزی نیست، زیرا آن ناشی از محدودیت‌های بشری است. به اقتضای بشریت بشر همواره پای تفسیر و تأویل برای رسیدن به فهم در میان بوده است. بشر در مواجهه با نصوص دینی و متون عرفی از همان ابتدا دو فعالیت را توأمان دنبال کرده است: یکی تبیین معنا و مضمون و دیگر کشف قواعدی که ما را به هدف اول رسانده یا می‌رساند. مراد از فعالیت هرمنوتیکی همین فعالیت دوم است که در همه دورانها و جوامع کم و بیش وجود داشته است.

در اوایل قرن نوزدهم میلادی هرمنوتیک از صورت مجموعه‌ای از حکمت‌ها و قواعد پسینی خارج گردید و به شکل یک علم با قوانین خاص خویش ظاهر شد. این علم یا فن جدید که در بنیانگذارش فریدریش شلایرماخر^۱ نقش تام داشت، طی دو سده گذشته مراحل را پشت سر گذاشته است. در این اینجا برآنیم تا برآمدن هرمنوتیک جدید را بررسی کنیم و به اختصار هرچه تمامتر جهت تحولات بعدی آن را نشان دهیم.

۱. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، محمدسعید حنایی کاشانی، ج اول، هرمس، ۱۳۷۷، ص ۲۱

2. Friedrich Schleiermacher

فریدریش شلایر ماخر

شلایر ماخر بر آن بود تا به جای استخراج قواعد تفسیر از روی تفسیرهای ارائه شده و بر حسب موضوع، کاری که تا آن زمان باب بود، قوانین فهم را با تأمل در خود فهم به دست آورد. به نظر وی قوانینی که بدین ترتیب به دست می‌آیند دیگر با تنوع موضوع تغییر پیدا نمی‌کنند چرا که اساساً ما فهم‌های متعدد و متغایر نداریم. قوانین فهم بر هرگونه فهمی، خواه فهم متون دینی یا متون عرفی و خواه فهم افعال و احوال دیگری به یکسان صادق است. نطفه هرمنوتیک جدید در تحول هرمنوتیک‌های خاص به یک علم هرمنوتیک عام بسته شد و از آنجا که این تحول بسیار اساسی است، بجاست در بازشناسی عوامل دخیل اندکی تأمل شود.

با نهضت اصلاح دینی و بالاخص مذهب پروتستان، حجیت کتاب مقدس به جای مرجعیت کلیسا مطرح گردید. بدین ترتیب طرفداران مذهب پروتستان وارد میدان شدند تا از کتاب مقدس تفسیری درست و معتبر ارائه دهند، چرا که کتاب مقدس می‌بایست به عنوان یگانه مرجع قطعی بر طرف‌کننده اختلافات عرضه می‌گردید. بدین قرار مذهب پروتستان سلسله جنبان "هرمنوتیک خاص کتاب مقدس" در دوره جدید بوده است. ^۱ جریان مؤثر دیگر آموزه‌های دوره منورالفکری (*Aufklärung*) است که آراء کلامی شلایر ماخر به عنوان یک متکلم بزرگ پروتستان در مواجهه و تقابل با آن شکل گرفت. در دوره منورالفکری معنایی دیگر از عقل رایج گشت. خرد نوعی توانایی انگاشته شد که تنها در عمل و تجربه تحقق پیدا می‌کند و نه خزانه‌ای از گوهرهای جاودانه و احياناً مرتبط با عوالم بالا. چنین خردی در کاوش طبیعت بی‌نیاز از پیوستگی با الاهیات می‌نمود. این خرد جدید هیچ مرجعیتی اعم از کتاب مقدس و سنت را بر نمی‌تابید. بزرگترین مانع پیشرفت

۱. بنگرید به: محمد رضا ریخته‌گران، هرمنوتیک، ج اول، نشر کنگره، تهران، ۱۳۷۸، ص ۴۶

علم پیش‌داوری یا تعیین پیشاپیش هدف تصور می‌گردید. ^۱ پس باید شجاعت ورزید و به توانایی انسان در به‌کارگیری فهم خویش بدون راهنمایی دیگری ایمان مطلق داشت.

برای شلایر ماخر مباحث عقلی دوره منورالفکری همانند براهین اثبات خدا، اعتبار کتاب مقدس، معجزات و نظایر آن هیچ کمکی به کسب اعتبار دین مخصوصاً نزد فرهیختگان و اندیشمندان نمی‌کرد. این مباحث به‌زعم وی در حاشیه دین است. دین بر پایه احساس و معرفت باطنی استوار است و حس دینی که همه ادیان متکی بر آنند عبارت از احساس اتکاء مطلق یا وابستگی مطلق به عالم وجود است. ^۲ بدین ترتیب به نظر وی همه اهمیت حضرت عیسی (ع) در این است که این احساس و وابستگی مطلق در وی به عالیترین درجه رسیده است. پس دین مستقل از فلسفه و علم است. دین بر پایه تجربه شخصی دارای قلمرو مخصوص به خود است و برای اثبات حقایق خویش به منابع دیگر احتیاج ندارد. بدین قرار مرکز ثقل دین از کتاب مقدس به قلب مؤمنان انتقال یافت. اصل دین پیامی است که با فرد سخن می‌گوید و از هر امری که این خطاب را روشنتر می‌سازد باید استقبال نمود. ^۳ انگیزه وی در طرح هرمنوتیک عام در همین جهت قرار می‌گیرد. اگر فهم، فی‌نفسه فهم است، که به نظرش فهم عبارات و احوال دینی از حیث فهم بودن با فهم‌های دیگری فرقی ندارد و اگر گوهر ایمان دینی، نه عقاید بلکه تجربه درونی و مبتنی بر سرشت واحد انسانها است، پس چون اصول فهم به دست آید علمی سر برمی‌کشد که بیشترین خدمت را به دین خواهد نمود. هر چند منحصر به آن نخواهد ماند. شلایر ماخر اولین کسی است که می‌خواهد به

۱. بنگرید به: ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، ید... موفن، ج اول، نیلوفر، ۱۳۷۰، صص ۱۰۹-۱۰۰

۲. استون سایکس، فریدریش شلایر ماخر، منوچهر صانعی درقه‌بیدی، ج اول، ۱۳۷۶، ص ۳۱

۳. ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، طاهوس میکائیلان، چاپ اول، انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۴۱

شیوه کانتی قوانین پیشین و عام فهم را کشف و تدوین نماید. خود وی آن را «علم هرمنوتیک عام» می نامند.

شلایر ماخر در تدوین و پروراندن این علم به جنبه‌هایی توجه می نماید که در هدایت مراحل بعدی هرمنوتیک نقش به سزایی ایفا می کنند و او در علم هرمنوتیک خویش بر آن است که هم حق شأن کلیت فهم را و هم حق شأن فردیت و جنبه خلاقانه فهم را که به نظرش کانت به واسطه شیفتگی اش نسبت به علوم طبیعی مغفول گذاشته بود، به نحوی گذارد که نتیجه در عین حال درست و برای همه معتبر باشد. این تأکید بر جنبه شخصی فهم و قدرت خلاقیت آن، که متأثر از جریان رمانتیک است یکی از ممیزات هرمنوتیک وی از آنچه بود که در دوره منورالفکری تحت این عنوان و تحت تاثیر فقه اللغة کلاسیک مطرح گردید. او فهم را صورت‌بندی مجدد و خلاقانه تعریف می کند. بدین ترتیب در فهم شأن ابداعی شخصی، که در عین حال مرتبط با تمامیت هستی وی است، نقش اساسی دارد. اما این خلاقیت در قلمرو عام زبان روی می دهد. به عبارت دیگر فهم شأن زبانی دارد. یکی از فرضهای اساسی شلایر ماخر این است که «زبان واسطه هرگونه فهمی است»^۱ او معتقد است که مشخصه موضوع تفسیر از نوع زبان بودن آن است و هرچه چنین مشخصه‌ای داشته باشد در قلمرو هرمنوتیک قرار می گیرد. این امر زبانی هرچه باشد هرمنوتیک یکی است. به نظر وی آنچه در برخورد با انواع متون مختلف مغفول مانده است وحدت بنیادی است که آنها دارند و آن زبانی بودن آنهاست.^۲

۱. بنگرید به: آلن کالووی؛ پاتن برگ، الهیات تاریخی، مراد فرهادپور، ج اول، صراط، ص یازده.

۲. وان. ا. هاروی، «هرمنوتیک»، همانون همتی، نامه فرهنگ، شماره ۱۵ و ۱۴، ص ۱۲۴

۳. ریچارد ا. پالمر، همان کتاب، ص ۹۵

اصول فن فهم

به نظر شلایر ماخر تحقق معنا در گرو رابطه متقابل اندیشه و ساختمان دستوری است. یعنی «به همان سان که هر کلامی نسبت دو سویه، هم با کل زبان و هم با مجموع تفکر گوینده دارد، به همان سان در فهم کلام نیز دو سویه موجود است: فهم کلام از آن حیث که چیزی برآمده از زبان است و فهم کلام از آن حیث که «امری واقع» در تفکر گوینده است. بدین ترتیب عمل فهم دقیقاً عکس تصنیف است و هدف از آن آشکار نمودن کل اعمال ذهنی مؤلف یا آن حیات ذهنی و روانی است که اثر برخاسته از آن است. لذا تأویل دو سویه متقابل پیدا می کند: یکی تأویل نحوی و دیگری تأویل روان شناختی. در تأویل نحوی غرض، نشان دادن جای گفته بر طبق قوانین عینی و عام زبان است. اما تأویل روان شناختی معطوف به آن چیزی است که شخصی و فردی است. یعنی نبوغ خاص مؤلف. پس هر گزاره را از دو جنبه می توان ادراک کرد. یکی مناسبت آن با زبانی که خود بخشی از آن است و میان افراد مشترک است و دیگر ادراک گزاره به منزله بخشی از زندگی شخصی و درونی کسی که آن را بیان کرده است و البته هر دو جنبه تأویل لازم و دائماً در کنش متقابل اند و بر آنها اصل دور هرمنوتیکی حاکم است.

اصل دور هرمنوتیکی بدین معناست که فهم اساساً عملی ارجاعی است. چیزی را با مرتبط کردن به چیزی که از قبل می دانیم می فهمیم. معنای هر کلمه را با رجوع به کل جمله می فهمیم و متقابلاً معنای کل جمله نیز وابسته به معنای تک تک کلمات است. با تعمیم این مطلب می توانیم بگوییم که یک مفهوم معنایش را از متن و افقی می گیرد که در آن می نشیند، در عین حالی که افق نیز بر ساخته از همان عناصر و مفاهیمی است که به آنها معنا می دهد. کل

و جزء در یک ارتباط دیالکتیکی هر یک به دیگری معنا می‌بخشد. پس فهم دوری است.^۱

اصل دور هرمنوتیکی یا «اصل دانش قبلی» اصلی است که پیش از شلایرماخر شناخت شده بود. منتهی هیچگاه مقام و منزلت حقیقی خود را پیدا نکرده بود. شاید دلیل آن این بود که مفهوم دور هرمنوتیکی را با توجه به اصول منطق متضمن تناقض می‌دیدند. اما شلایرماخر شخصاً تأکید دارد که کارکرد آشکار فهم بر اساس دور هرمنوتیکی است. به علاوه اگر در خود تفاهم که نحوه‌ای همسخنی است، دقت کنیم، می‌بینیم که در هر تفاهمی از همان ابتدا مسلم گرفته می‌شود که گوینده و شنونده اشتراک معنا دارند. اما همین فرض متضمن تناقض است، چه به این معنا است که آنچه فهمیده می‌شود باید از قبل معلوم باشد اما مگر چنین نیست؟ آیا سخن گفتن از عشق برای کسی که از عالم عاشقی بویی نبرده سخن گفتن با نقش دیوار نیست؟ هر کس باید تا اندازه‌ای با موضوع مورد بحث آشنا باشد تا بتوان با وی به تفاهم رسید. این را شاید اندک دانش قبلی لازم برای فهم بتوان دانست که از آن گریزی نیست. پس دور هرمنوتیکی فقط در سطح زبانی عمل نمی‌کند. یعنی منحصر به یافتن معنای کلمه در جمله یا معنای جمله در کلام نیست، بلکه همچنین در سطح مطلب و مفادی که از آن بحث می‌شود نیز عمل می‌کند. لذا شلایرماخر تصریح دارد که اصل دانش قبل هم در سطح واسطه گفتار (زبان) و هم در سطح مطلب گفتار (موضوع) در هر فعل فهم، دخیل است و عمل می‌کند.^۲

در شلایرماخر گرایش فزاینده‌ای به جدا کردن سپهر زبان از سپهر تفکر است. او به سبب هدفی که برای هرمنوتیک‌اش مبنی بر کشف نیت مؤلف برمی‌گزیند، سوق پیدا می‌کند تا به تأویل روان‌شناختی اهمیت بیشتری دهد.

فرض او این است که غایت علم هرمنوتیک بازسازی تجربه ذهنی مؤلف متن است. او به وضوح می‌خواست آن چیزی را تجربه کند که مؤلف تجربه کرده بود و لذا گفته را جدا از مؤلف بی‌معنی می‌دید. هر چند این باز تجربه کردن را نمی‌بایست با تحلیل روانی مؤلف یکی انگاشت. در تحلیل روانی ما به دنبال تبیین علل و انگیزه‌ها هستیم و چنین تحلیل خواهی نخواهی عام و کل خواهد ماند. به نظر شلایرماخر فهم، فن بازسازی تفکر شخصی دیگری از طریق تأویل گفته‌هایش می‌باشد و برای رسیدن به چنین تأویلی رویکردی اساساً شهودی نیاز است. روش حدسی و شهودی روشی است که در آن شخص خودش را در جای شخص دیگری می‌گذارد تا تفرد او را درک کند. برای تحقق این سوئے تأویل، شخص از خودش بیرون می‌رود و خودش را در جای مؤلف قرار می‌دهد تا بتواند با کسب کاملترین نزدیکی و قرابت عمل ذهن این شخص اخیر را که همان چیزی باشد که در متن مراد شده است درک نماید.^۱

اواخر دهه ۱۹۵۰ مقالات منتشر شده شلایرماخر چاپ گردید. با بررسی آن به وضوح سیری از هرمنوتیکی زبان‌محور و کمتر روان‌شناختی در اوایل به علم هرمنوتیکی فاعلیت‌محور مشاهده می‌گردد. او در جمله قصاری به قطع می‌گوید که «هر چیزی که باید پیش فرض علم هرمنوتیک قرار گیرد تنها زبان است و هر چیزی که باید در آن یافت نیز». اما به تدریج از تلقی یگانگی تفکر و زبان دست می‌شوید. به نظرش متن نمی‌توانست تجلی مستقیم عمل ذهنی دورنی انگاشته شود بلکه چیزی است که تسلیم مقتضیات تجربی و بیرونی زبان گردیده است. بدین جهت وظیفه علم هرمنوتیک به وظیفه استعلاء از زبان منجر گشت تا بدین ترتیب عمل درونی را کشف و آشکار نماید. این کار هر چند باز از طریق زبان صورت می‌گرفت اما زبان دیگر کاملاً مترادف با

۱. همان مأخذ، ص. ۱۰۱. ۲. بابک احمدی، همان کتاب، ص. ۵۲۶.

۱. بنگرید به: ریچارد ا. پالمر، همان کتاب، ص. ۹۸. ۲. همان مأخذ، ص. ۹۹.

تفکر انگاشته نمی‌شد. عمل بازسازی ذهنی عملی باطناً زبانی تلقی نگردید بلکه گونه‌ای کارکرد درونی و طفره‌آمیز تفرد ملاحظه شد که از تفرد زبان جداست. شلایرماخری که عقیده راسخ داشت تفکر فرد و در حقیقت کل وجود او اساساً از طریق زبان معین می‌شود و در زبان است که او فهمی از خود و جهان‌ش پیدا می‌کند، به تدریج به سوی پذیرش مابعدالطبیعه‌ای بد سقوط کرد. اصحاب بعدی هرمنوتیک سعی کردند که از این سقوط احتراز کنند. یکی از فرضهای تسریع‌کننده این سقوط که منجر شد هرمنوتیک زبان محور و مبتنی بر شرایط بالفعل فهم در وی، به هرمنوتیکی روان‌شناختی بدل گردد فرض تلقی هرمنوتیک به عنوان بازسازی‌کننده عمل ذهنی مؤلف بود. در حالی که فهم فقط مبتنی بر عمل ذهنی درونی مبهمی نیست بلکه در آن، رجوع به موضوع نیز، که به خود متن سوای مؤلفش باز می‌گردد. دخالت تام دارد.

عنصر مهم دیگری که در علم هرمنوتیک شلایرماخر وجود دارد و بعداً توسط اخلاف وی بسط پیدا می‌کند مفهوم فهم «از بطن نسبت داشتن با زندگی» است. او در پی بررسی نحوه ظهور اندیشه و نیت مؤلف از ساحت تمامیت زندگی وی است. شلایرماخر معتقد بود که هر لحظه اثر، نشان از «تمامی» زندگی مؤلف دارد و نه نیت او در لحظه خاص آفرینش. بعداً دیلتای مقصود خود را، فهمیدن «از بطن خود زندگی» قرار می‌دهد و هایدگر همین مقصود را با شیوه‌ای متفاوت و اساساً تاریخی‌تر پی می‌گیرد. در یک نتیجه‌گیری کلی از سیر هرمنوتیک بعد از شلایرماخر می‌توان اذعان کرد که بعد از وی همه اصحاب هرمنوتیک شیوه کانتی وی را پذیرفتند. همه از تلقی علم هرمنوتیکی که با روش آزمایش و خطا گرد آید استنکاف ورزیدند و مشروعیت فن عام فهم را مقدم بر هر فن خاص تأویل به رسمیت شناختند. همین نقطه شروع گرفتن فهم، شاید بزرگترین مساهمت تاریخی شلایرماخر در علم هرمنوتیک محسوب شود. اما اعقاب وی هرچه بیشتر از فرضهای

مابعدالطبیعی وی کاستند و به بسط جنبه‌هایی از بینش‌های وی پرداختند که خود وی یا علاقه‌ای به آن نداشت و لذا آنچنان که شایسته بود به اهمیت‌شان پی نبرد و یا مجال نیافت. یکی از اشخاصی که در شلایرماخر بینش‌های راه‌گشایی برای جواب به مسائل جدید دید و کمر همت برای نظام‌مند ساختن آنها بست ویلهلم دیلتای است.

ویلهلم دیلتای

یکی از مسائل جدید، بحران روش‌شناسی در علوم انسانی است. با پیدایش و پیشرفت چشمگیر علوم طبیعی بعضی بر این نظر اصرار داشتند که در علوم انسانی نیز باید روش‌شناسی موفق علوم طبیعی را به کار بست و آن را به پیشرفتی همپای علوم طبیعی رساند. در مقابل بعضی بر تمایز دو حوزه تأکید داشتند. اصل ثنویت دکارتی در مورد اندیشه و ماده مبنای اینان بود و منکر تحویل پدیده‌های انسانی به پدیده‌های فیزیکی بودند.^۱ در قرن نوزدهم تفاوت میان انواع علوم مخصوصاً در آلمان امری پذیرفته شده محسوب می‌شد اما نزاع بر سر روش به نحو شگرفی بالا گرفته بود. عاملی که این نزاع را به سود علوم انسانی داغتر نموده بود استشعار به بُعد تاریخی فعالیت‌های بشری بود. این درک تاریخی با تاریخ‌نگاری یا بازسازی حتی الامکان به امانت گذشته، هیچ‌گونه وجه اشتراکی نداشت. اینجا بیشتر توجه دادن به تاریخی بود که در حال ساخته شدن می‌نمود. نیرویی که صورتها را در ظهور و تکاملشان می‌آفرید و موجب صیورورت آنها می‌گردید. چنین تصویری از مذهب اصالت تاریخ را نه تنها واکنشی در برابر مذهب اصالت ماده مکانیستی

1. Wilhelm Dilthey

۲. بنگرید به: ژولین فروند، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، علی محمد کاردان، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۲-۹

قرن پیش بلکه تقابل با مذهب اصالت عقل دوره منورالفکری نیز می‌توان تلقی نمود. هگل نماینده عالی نگرش جدید نسبت به تاریخ است. تا زمان او همگی در پی منشاء و چگونگی ظهور افکار بودند تا علل پدید آمدن آنها را تعیین کنند. اما هگل سعی می‌کرد در درون منظومه‌ای که خود دلیل خود بود مناسبات لازم را برقرار کند. این نگرش دیگر تبیین امور نبود بلکه منحصرراً عیان ساختن آن بود.^۱

دیلتای در علم هرمنوتیک اساس معرفت‌شناختی مستقلی برای علوم انسانی دید و در اثبات و تبیین آن کوشش بسیار ورزید. پافشاری بر استقلال علوم انسانی از جانب وی را نباید حمل بر مخالفت با روشهای تجربی و تحضلی کرد. او خود را یکی از طرفداران سرسخت اصالت تجربه می‌داند و طلب عینیت در علوم انسانی یکی از بزرگترین آرمانهای اوست. به نظر وی اعمال روشهای علوم طبیعی در علوم انسانی نه تنها به شکوفایی آن مدد نمی‌رساند بلکه به سبب مبتنی بودن علوم انسانی بر معقولیتی دیگر مانع رشد این علوم می‌گردد. وی نگرش پیروان مذهب اصالت طبیعت را که پیوسته به تشکیل علوم انسانی امر می‌کنند ناشی از تصور قبلی و جزمی آنها از «علم» می‌ماند. خود وی اساساً به جهت پذیرش و توجه به تفکر تحضلی و تجربی، جذب سنت فلسفی ایده‌آلیستی نمی‌گردد. بر عینیت نتایج پای می‌فشارد و تجربه و نه تفکر نظری را نقطه شروع برای نظریه‌ای کلی در باب روش‌شناسی علوم انسانی می‌داند. منتها همه اشکال را در انحصار معنای تجربه می‌بیند.

به عقیده وی علاوه بر داده‌هایی که علوم طبیعی توجه خود را به آنها معطوف کرده‌اند و مشخصه آنها عدم پیوندی است که با آگاهی انسان دارند، باید توجه را به نحو دیگری از تجربه نیز معطوف ساخت. آن تجربه به نظر

دیلتای «تجربه زندگی» است. تجاربی که از بطن زندگی شخصی هر یک از ما حاصل می‌شود. واحد نهایی تجربه در این قلمرو عبارت از «تجربه زیسته» است. «حیاتبخشی مجدد» چیزی معادل مشاهده تجربی در علوم طبیعی است. چنین تجاربی اما نظم و نسق منطبق رایج را در هم می‌شکنند. به نظر دیلتای عقل محض در مواجهه با زندگی کاری جز تقطیع انجام نمی‌دهد. دیلتای نتیجه نمی‌گیرد که دو نوع واقعیت که از لحاظ هستی‌شناسی نامتجانس‌اند وجود دارد. واقعیت یکی بیش نیست، لکن برخلاف ادعای طبیعی مذهبیان، به یک روش مفهوم و قابل درک نیست. به واقعیت از یکسو با تجربه بیرونی و از سوی دیگر با تجربه درونی می‌توان دست یافت بی آنکه یکی بتواند ما را از دیگری مستغنی سازد.^۱

تجربه مذکور محتوای فعل انعکاسی آگاهی نیست زیرا در مرتبه بعد از آگاهی قرار خواهد گرفت و چیزی خواهد بود که ما از آن آگاهیم. در حالی که تجربه همان مواجهه‌ای است که ما نسبت به زندگی اتخاذ می‌کنیم. تجربه همان است که ما در آن و با آن زندگی می‌کنیم. در حقیقت تجربه ساحتی ماقبل انعکاسی در آگاهی را نشان می‌دهد. بنا بر این تجربه مستقیماً خودش را درک نمی‌کند و نمی‌تواند نیز. آن مبین ساحتی قبل از جدایی فاعل شناسا از متعلق شناسا است که در آن ساحت ما آشنایی مستقیمی با زندگی داریم به طوری که آن آشنایی از خود ادراک یا اندر یافت قابل تمایز نیست. تحلیل توصیفی این قلمرو سابق بر تفکر انعکاسی برای علوم انسانی مهم است. مقولات علوم انسانی باید از اینجا اخذ گردد.^۲

وی یکی از وظایف خود را تعیین مقولات زندگی می‌داند. زندگی در تلقی وی بر حسب «معنا» است و در واقعیتی استعلایی ریشه ندارد. مقولات زندگی در واقعیت تجربه زندگی ریشه دارد که بر حسب معنا است و معنا

۱. همان مأخذ، ص.ص ۷۵، ۷۶

۲. ریچارد ا. پالم، همان کتاب، ص.ص ۱۱۸، ۱۲۰

۱. همان مأخذ، ص.ص ۳۹، ۲۷

همان نورافکنی بر تجربه درونی ما است. این مقولات همانند خود زندگی متضمن وحدتند تا تجزیه، قالبهای مفهومی نیستند، بلکه صور ساختاری خود زندگی اند که زندگی در فرآیند زمانمند خود در آنها تجلی می‌یابد. به علاوه تجربه امری ایستا نیست. تجربه در وحدت معنایش هم جامع تذکر به گذشته و هم جامع انتظار آینده در کل متن «معنا» است. به عبارت دیگر معنا را جز برحسب آنچه در آینده مورد انتظار است نمی‌توان تصور کرد و نه آن را از اتکاء به موادی که گذشته فراهم ساخته، آزاد نمود پس گذشته و آینده، وحدتی ساختاری را شکل می‌دهند که افق ناگزیری است که در آن هر ادراک، در زمان حال تأویل می‌شود. بدین ترتیب آشکار می‌شود که تجربه ذاتاً زمانی است و یا به بیان دیگر در عمیقترین وجه آن تاریخی است. پس فهم تجربه نیز باید متناسب با مقولات زمانی (تاریخی) تفکر باشد. از اینجا به خوبی آشکار است که دیلتای به دنبال تحقق همان کاری است که کانت در باب علوم طبیعی کرد. خود وی اذعان دارد که «این فقط توسعه کل نگرش انتقادی کانتی است.» اگر مقولات کانتی برای علوم طبیعی کفایت می‌کند لیکن در آنها امکان اندکی برای فهم حیات درونی انسان نهفته است. ما زندگی را نه برحسب مقولات علمی بلکه تحت مقولات غیر علمی تجربه می‌کنیم. تجارب زندگی که واحدهایی معنایی اند، مستلزم زمینه گذشته و افق انتظارات آینده‌اند. آنها باطناً زمانی و محدودند. آنها را باید با توجه به این ابعاد فهمید. عقل محض بی‌زمان را راهی به درک این تجارب نیست. لذا دیلتای خود را موظف به نگارش «نقد عقل تاریخی» می‌بیند تا بدین ترتیب مبانی علم‌شناختی علوم انسانی بنا گذاشته شود.

صورتبندی تمایز دیلتای بین علوم انسانی و علوم طبیعی

علوم انسانی از امور واقع و پدیدارهایی بحث می‌کند که فقط به دلیل نور افکندن بر اعمال درونی انسان یعنی «تجربه درونی» او، معنا دارند. این امر بدین جهت ممکن شده که ما قادریم تا از تجربه درونی شخص دیگر از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی آگاهی یابیم. این «جابه‌جایی» که از طریق اعیان صورت می‌گیرد به این دلیل است که اساساً میان واقعه‌های تجربه ذهنی خود ما و واقعه‌های شخصی دیگری، شباهتی وجود دارد. ما با این جابه‌جایی به تجربه مجدد عالم تجربه درونی شخص دیگر می‌پردازیم که البته غرض نه دریافتن خود تجربه بلکه دریافتن «عالمی» است که میان همه انسانها مشترک است و مبنای تفهیم و تفاهم است. ما از طریق تأویل یعنی فهم جلوه‌های زندگی به این عالم انسانی مرتبط می‌شویم و به عبارتی خود را عمیقتر می‌شناسیم.

پس تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی نه در موضوع و نه در ادراک است. اختلاف اساسی فقط در متنی قرار دارد که موضوع در آن فهمیده می‌شود. اگر موضوع در متنی با مناسبات و نسبی قرار داشته باشد که مشتمل بر تجربه دورنی یا مشیر به آن باشد، ما در حوزه علوم انسانی قرار داریم. عدم استناد به تجربه درونی صفت بارز علوم طبیعی است. پس یک موضوع واحد را هم علوم طبیعی می‌تواند برحسب مقولاتش مورد بررسی قرار دهد و اصطلاحاً تبیین کند و هم علوم انسانی آن را برحسب مقولات غیر «علمی» و مأخوذ از خود زندگی مورد ملاحظه قرار دهد و اصطلاحاً تفهم نماید. رویکردی که باعث یکی شدن عالم درونی و تعنیات بیرونی آن است، فهم است. علوم انسانی بیانها و جلوه‌های زندگی را می‌فهمد.

دیلتای فهم را کلمه کلیدی در علوم انسانی می‌داند. مراد از فهم آن لحظه

خاصی است که ذهن، «ذهن» را درک می‌کند یا زندگی را می‌فهمد. «ما به وسیله اعمال صرفاً عقلی تبیین می‌کنیم اما به وسیله فعالیت مرکب همه قوای ذهنی می‌فهمیم»^۱ فهم گشاینده عالم شخص به روی ماست. فهمیدن کشف «من» در «تو» است. اگر شلایر ماخر فهم را به معرفت از زبان و ذهنیت مؤلف محدود می‌کرد دیلتای آن را جزو عناصر اصلی جریان زندگی انسانی می‌داند. فهم با تاریخ و زمانمندی رابطه وثیق و ذاتی دارد، چرا که فهم و معرفت به نفس همواره غیر مستقیم است. ما از طریق فهم بیانهای ثابت موجود در گذشته به معرفت به نفس می‌رسیم. از آنجا که چنین گذشته‌ای هیچ‌گاه به طور کامل متحقق نشده است پس به امر ثابتی به عنوان ماهیت انسان نمی‌توان رسید. آنچه او باید باشد در انتظار تصمیم‌های تاریخی اوست. در این شکل گرفتن انسان، درک گذشته سازنده میراث اوست و آگاهی به قادر بودن به اراده کردن آنچه که آدمی باید باشد، آشکارکننده قدرت وی بر دیگرگون ساختن ذات خودش، زندگی و عالم انسانی است. اگر معنا همواره در متنی دارای افق قرار می‌گیرد که آن افق در گذشته و آینده امتداد می‌یابد، مفهوم تاریخمندی نیز اشاره به یک چنین وابستگی دارد. انسان به تاریخ جهت معرفت به نفس و نیز به متناهی بودن خلاقیتش در تعیین ذات خویش به طور تاریخی وابسته است. این بینش بسیار مهم است زیرا علم هرمنوتیک معاصر در تاریخمندی است که مبانی نظری خود را می‌یابد.

از نظر دیلتای نیز فهم درون اصل دور هرمنوتیکی صورت می‌گیرد. معنا آن چیزی است که فهم در میان کنش متقابل کل و جزء درک می‌کند. وی مثال جمله زامی زند و سپس همین نسبت را میان اجزاء و کل زندگی هرکس جاری می‌داند. به علاوه معنا امری تاریخی است بدین معنا که ما نسبت کل با اجزاء را از موقف مفروضی و در زمان مفروضی و برای ترکیب مفروضی از اجزاء

در نظر می‌گیریم. این نسبت چیزی فوق تاریخ یا بیرون از تاریخ نیست بلکه جزئی از دور هرمنوتیکی است که همواره به طور تاریخی تعریف می‌شود. پس معنا و پُر معنایی مبتنی بر متن و زمینه است. معنا از متن و زمینه جداشدنی نیست. به عبارت دیگر معنا صرف نسبت است و همواره با منظری مرتبط است که حوادث از آن منظر دیده می‌شوند. تأویل همواره در همان موقعیتی واقع می‌شود که تأویل‌کننده خود را در آن قرار داده است. لذا دیلتای قائل است که معنا می‌تواند دارای انواع متفاوتی باشد اما همواره دارای نوعی اتصال و نسبت است و نمی‌تواند اینگونه نباشد.

به علاوه دیلتای معتقد است که «معناداری اساساً از بطن نسبت جزء با کل است که در نهاد تجربه زیستن استوار شده است». معنا در تار و پود زندگی نهفته است. پس معنا امری ذهنی و شخصی نیست. فهمیدن معنا همانا وارد شدن در نسبتی واقعی با صورتهای روح عینیت یافته است که همه جا در اطراف ما یافت می‌شود.

دوری بودن فهم نتیجه دیگری نیز برای علم هرمنوتیک دارد و آن اینکه واقعاً هیچ نقطه شروع حقیقی برای فهم وجود ندارد. این به معنای آن است که هیچ فهم «بدون پیش فرض» نمی‌تواند وجود داشته باشد. حتی در علوم تجربی نیز تنها «با توجه به» چارچوب مرجع توضیح می‌دهیم. متن و زمینه فهم در علوم انسانی تجربه زندگی است و فهمی که هیچ نسبتی با تجربه زندگی ندارد متناسب با علوم انسانی نیست. رویکردی که در تأویل، از تاریخمندی تجربه زندگی غفلت دارد و مقولات بی‌زمان را به اعیان تاریخی اطلاق می‌کند، تنها می‌تواند با تجاهل ادعای «عینی بودن» کند، زیرا از همان ابتدا پدیدار را تحریف کرده است.^۱

نقش اساسی دیلتای در علم هرمنوتیک این بود که با قرار دادن آن در

بنیاد همه علوم انسانی افق آن را وسعت بی سابقه‌ای بخشید. پرسش از فهم متون به پرسش از فهم تجلیات و بیانهای بشری تغییر کرد. تلاش در جهت تأسیس روش واحدی برای تأویل همه آنچه که نیاز به فهمیدن دارد و کانون است و تلاش در جهت تأسیس روش واحدی برای کلیه علوم انسانی منجر به طرح نظریات و آراء فلسفی در باب تفهم، ماهیت تجربه زندگی و تاریخمندی این دو شد که خود در حکم فتح باب جدید در کاوشهای فلسفی معاصر است. نقش قاطع دیلتای در توسعه و تعمیق مباحث نظری در باب تأویل انکارناپذیر است. با او مسأله قدیمی کشف نیت مؤلف در متن به تدریج به شیوه بیان متن مستقل از مؤلف تبدیل گردید به نحوی که متن خود به منزله ابزار شناخت بهتر مؤلف محسوب شد. آنچه در دیلتای مؤدی به این نتیجه شد درک جدید وی از تاریخ و اثبات تاریخمندی تجربه زندگی بود. تاریخمندی در هایدگر و به تبع او گادامر تعمیق بیشتر یافت. مبانی هستی‌شناختی آن مورد مذاقه قرار گرفت و اجتناب‌ناپذیر بودنش صراحت بیشتری پیدا کرد.

با دیلتای تأویل معطوف به موضوعی شد که شأن ثابت و پایدار و عینی داشت. «بیان» به منزله واسطه تجربه و فهم در ضابطه هرمنوتیکی معروف او، تجربه - بیان - فهم، عینیت یافتگی روح انسان تلقی گردید. لذا اندیشه، قانون، صورت اجتماعی، زبان و هر چیزی که زندگی انسان را منعکس کند، «بیانی» است که علوم انسانی معطوف به آن است. «فهم، موضوع حقیقی خود را در عینیت یافتگی خود زندگی [بیان] دارد.» بدین ترتیب تأویل از درون‌بینی و شهود که غیر قابل انتقال است برای همیشه رهایی یافت و شیوه صحیح و مطمئن، توجه نمودن به بیان زندگی قلمداد شد که شأنی پایدار و ثابت داشت. برای خود دیلتای این توجه بسیار حائز اهمیت بود زیرا امکان تبدیل شدن

علوم انسانی را به دانش «به‌طور عینی معتبر» فراهم می‌آورد. دیلتای با آشکار کردن شیوه فهم تاریخی به طرح عینیتی جدید مبادرت ورزید. واقعیتی که در علوم انسانی آشکار می‌شود نه ذهنی است و نه شخصی چرا که بیانی متضمن معرفت به نفس انسانی به‌ماهو انسان است، لیکن از سوی دیگر به معنای متعارف و علمی عینی نیست. زیرا که آن جدا از معرفت به نفس ما معنایی ندارد. خود دیلتای کمتر به استلزامات و پیامدهای چنین عینیتی پی برد. دیلتای به دلیل آنکه نتوانست گریبان خود را از سلطه اصالت تجربه و عینیت مطرح در فلسفه‌های تحصیلی خلاص کند به‌طور نامحسوسی به سوی استعاره‌های بی‌زمان و مکان که قابل قیاس با تفکر علمی رایج باشند، سوق یافت. اما با هایدگر و در شعبه هرمنوتیک فلسفی این موضوع توسعه و تعمیق بسیاری یافت.

هایدگر کسی که تحقیق فلسفی خود در معنای وجود (Sein) را مستلزم و مبتنی بر مشارکت و آشنایی دست اول هرکس با تقرر ظهوری (Existence) می‌داند و بر این اساس دست به تحقیقی نظری در باب ساختارهای وجود و اوصاف دازاین (Da-Sein) (اصطلاحی که او برای انسان وضع کرده است) می‌زند، خیلی زود به این نتیجه می‌رسد که دازاین نه در زمان بلکه حاصل زمان است. او در مقام فرافکنی از قبل در آینده است و حال آنکه در مقام افکنده شده همواره آن کسی است که بوده است. وقوف به خصلت از بنیاد زمانی وجود بدین معنا است که ما تاریخ داریم زیرا در مقام موجودات تاریخی، آشنایی دست اولی با واقعیت تاریخی داریم. این نحو واقع بودن یا عینیت، بصیرت بزرگی است. در تاریخ به این معنا، که نه مربوط به گذشته بلکه معطوف به آینده است، امکانه‌های وجود منکشف می‌شود و گذشته برای آینده معنادار می‌گردد.

گادامر کسی که نامش با هرمنوتیک فلسفی عجین شده است. یکی از توسعه دهندگان این بصیرت و ناقد فهم عادی از تاریخ به شمار می آید. مسئله تاریخ همیشه با جداسازی گذشته از حال آغاز گردیده است. اما به نظر گادامر تاریخمندی حاق در فهم مانع جداسازی مطلق گذشته از حال و آینده می گردد. دیدن گذشته برحسب گذشته با ماهیت فهم در تعارض است. بدون رجوع به زمان حال هیچ فهمی صورت نمی بندد و زمان حال نیز از طریق نحوه دیدن و پیش برداشت های به ارث مانده از گذشته دیده و فهمیده می شود. لذا گذشته یا سنت امری است که ما در هر عمل فهم، در آن مشارکت می کنیم و اگر در وهله اول به چشم نمی آید، بدان سبب است که بخش اعم سنت از چنان شفافی برخوردار است که نامریی می نماید، همانند آب برای ماهی. پس دانشی عینی از تاریخ متضمن موقفی در ورای تاریخ است که خارج از دسترس انسانی است. انسان متناهی و تاریخی است.

آنچه بدین ترتیب مشاهده می گردد، این است که با تأسیس هرمنوتیک جدید باب کاوش نظری در تفهم و تأویل گشوده گشت و هرچه هرمنوتیک جدید به جلوه آمد به فربگی بحث های نظری تأویل و مبانی هستی شناختی آن افزوده شد. چنانکه امروز ما با مجموع آراء و مباحث متنوع و گسترده ای در این زمینه مواجه هستیم. این عزل نظر از خود تفسیر و تأویل و پرداختن به مبانی و اصول و منطوق آن به یک منوال نیز نمانده است. هرمنوتیک عام شلایرماخر و هرمنوتیک راه گشاینده علوم انسانی دیلتای، هر دو هرمنوتیک روش محور و مدعی تأسیس روشی متمایز از روش غالب علوم طبیعی اند. اما نمی توان قائل شد که حقیقتاً توانسته اند از سلطه تفکر مابعدالطبیعی حمایت کننده علوم طبیعی خارج شوند. طریق هرمنوتیک فلسفی در صدد برداشتن این گام به طور کامل است که این کار را با

پدیدارشناسی فهم و توصیف آنچه فهم هست به جای آنچه باید باشد و حذر از پذیرش مسلمات مابعدالطبیعی انجام می دهد. بدین قرار وجه نظری تأملی که شلایرماخر آغاز کرد در اینجا به حدی توسعه می یابد و از چنان کلیتی برخوردار می گردد که به هیچ وجه قابل مقایسه با نظریه های اولیه تأویل که معطوف به روش بودند نیست و صد البته غیرقابل چشم پوشی و حاوی دستاوردهای سترگ نظری.

اکنون با این تمهید در باب هرمنوتیک روش محور می توان به دیگر طریقت های هرمنوتیک پرداخت. دو قسمت برگزیده متن اصلی، قسمت هایی است که به طرح هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک انتقادی پرداخته است و متفکرانی را به ترتیب معرفی نموده که هر یک در این دو نحله سرآمد و مؤثرند. گرچه ایجاز متن سخت به بسط و تفصیل نیازمند است و این مهم به زمان؛ لیکن اعتبار و اهمیت آن بیش از این مجال برای فوت وقت باقی نمی گذارد. این دانشجوی کوچک فلسفه از آن جهت که ترجمه خویش را خالی از سهو نمی داند در این اقدام امید به بزرگواری از باب فضل بسته است. در خاتمه ضمن قدردانی از همه یاوران خود، لازم می دانم از زحمات ناشر محترم که نشر کتاب مدیون اراده اوست، تشکر و سپاسگزاری نمایم.

در این کتاب، هرمنوتیک فلسفی را به عنوان روشی برای فهمیدن معنی عمیق متون فلسفی و ادبی معرفی می‌کند. هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود. هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود.

هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود. هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود.

هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود. هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود.

هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود. هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود.

هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود. هرمنوتیک فلسفی بر این باور است که معنی یک متن فلسفی را نمی‌توان به سادگی از روی متن فهمید، بلکه باید به دنبال فهمیدن معنی عمیق آن بود.

باب اول

هرمنوتیک فلسفی

در این کتاب، هرمنوتیک فلسفی را به عنوان روشی برای فهمیدن معنی عمیق متون فلسفی و ادبی معرفی می‌کند.

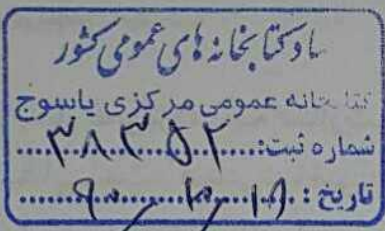
درآمد

آثار بتی، پیچیده‌ترین نظریه هرمنوتیک را نشان می‌دهد که روش‌شناسی تأویل ذهن عینی است. در قیاس با رهیافت فوق، فلسفه هرمنوتیک را می‌توان با رجوع به موضوع بنیادی آن چنین توصیف نمود: تأویل دزاین. پس حال توجه و علاقه از تأویل عینی به تحلیل استعلایی از طریق تأویل دزاین معطوف گردیده است که به بررسی ساختار وجودی (*existential*) فهم ممکن از دیدگاه وجود (*existence*) فعال می‌پردازد. این نحوه وجود را نمی‌توان از طریق فعالیت‌های روشمند و بین‌شخصی (*intersubjective*) روشن ساخت بلکه تنها با عمل معرفت به نفس به‌منصه ظهور درمی‌آید.

تفاوت میان این دیدگاه و تأکید بتی بر خودشناسی (*self-understanding*) اساساً مبتنی بر این واقعیت است که در نظر او خودشناسی چیزی بیش از یک نتیجه مطلوب تأویل عینی نمی‌تواند باشد. حال آنکه اینجا اشاره به رخدادی است که فرد در آن دین خود به سنت و مسئولیت نسبت به آینده را درمی‌یابد و این امر دیگر ناشی از شناخت فلان چیزی که در یک عین متجسد شده نیست بلکه نشان‌دهنده نحوه جدیدی از هستی (*being*) است.

من البته در این چند سطر فلسفه هرمنوتیک را به طریقه خاص مبتنی بر تصور هایدگر از آن، ارائه داده‌ام. اما از آنجا که کتاب وی وجود و زمان نه تنها شامل نخستین پرداخت از درونمایه مبنایی این رهیافتهای مختلف است، که

من با نوعی اجبار تحت اصطلاح فراگیر "فلسفه هرمنوتیک" گردآورده‌ام، یعنی توجه به مباحث بنیادی، نظری و استعلایی، بلکه آن همچنین منشاء تعدادی تحلیل واقع شده که هنوز به عنوان مسائل روز شناخته می‌شود. من ابتدا طرح مختصری از آنچه به‌نظرم خدمت اساسی هایدگر به بحث مورد نظر است تدارک می‌بینم.



فصل اول:

هرمنوتیک وجودی و هستی‌شناختی هایدگر

من قبلاً به مشکل حل‌ناشده کار دیلتای اشاره داشتم که از یک طرف قصد وی طرح علوم انسانی در مسیر مطمئن علم و پایه‌گذاری آن در برابر علوم طبیعی و مفهوم عینیت خاص آنها بود و از طرف دیگر، بینش وی نسبت به ساختار فهم قرار داشت که عطف نظر به زمینه "زندگی" دارد: بیانهای زندگی را از طریق تجربه زنده‌ای که در ضمن آن فهم تأویل‌کننده از خویش و تفهم پیشین وی از "موضوع"، در فرایند شناسایی به کار می‌آیند، می‌توان فهم کرد. در هوسرل متأخر "زیست - جهان"، به‌نحو مشابهی مبنایی را، به‌عنوان قلمرو "نگرش طبیعی"، برای تجربه به‌نحو عام و "عالم علم" به‌نحو خاص فراهم می‌آورد. پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر در حالی که به یک معنی بسط همین درونمایه است که بر زندگی به‌عنوان مکر نهایی که ورای آن را در توان تحقیق شخص نمی‌داند، متمرکز گشته است، در عین حال از اشارت یورک (Yorck) نیز در "مطابقت زندگی و خودآگاهی" تبعیت می‌کند. هایدگر در کتاب وجود و زمان این دستاورد به‌یاد ماندنی خود که در سال ۱۹۲۶ پدید آمد، بیان می‌کند که این "قصور بنیادی" ... هر "فلسفه زندگی" جدی و به‌نظم علمی درآمده‌ای است... که در آن خود "زندگی" به‌عنوان نحوه‌ای از هستی

به یک مسئله از حیث هستی‌شناختی تبدیل نمی‌گردد. ^۱ به عبارت دیگر اساساً زندگی فقط در دازاین قابل دستیابی است. ^۲ هستی‌شناختی دازاین منجر به علم تأویل آن چیزی می‌گردد که "هرمنوتیک" دازاین است. هایدگر در این تحلیل پدیدارشناختی دازاین به عنوان هستی - نوع بشر، نه تنها به تعمیق تحلیل‌های شناخت‌شناسی دیلتای و هوسرل می‌پردازد، بلکه همچنین نقدی از هیئت فرضهای مبنایی فراهم می‌آورد که آنها را در کل سنت فلسفی غرب مشارکت می‌دهد و هایدگر آن را تحت عنوان "متافیزیک" معرفی می‌نماید. چون بحث من مربوط به هرمنوتیک وجودی هایدگر می‌شود تنها به مفاهیم اساسی چون "دور هرمنوتیکی" و "تاریخمندی فهم" توجه نشان خواهم داد. هرچند که برای التفات محدودی جهت شرحی از نظریه هرمنوتیکی که توسط هایدگر بسط یافته است، باز لازم خواهد بود که سیر استدلال نهفته در کل رویکرد وی نسبت به مسئله امکان و حد فهم آشکار گردد؛ که من در آغاز مایلم آن را تحت عنوان رویکرد استعلایی مورد بررسی قرار دهم.

فلسفه هرمنوتیک به منزله تحقیقی استعلایی

هایدگر همانند دیلتای به بررسی نقدهای استعلایی کانت سوق یافت لیکن برخلاف وی آن را نه یک تحقیق منطقی بلکه بیشتر کاری هستی‌شناختی قلمداد نمود. رهیافت دیلتای به امر پاسخگویی به پرسش شرایط امکان فهم به کمک بسط بنیادهای منطقی شناخت صورت گرفت، یعنی صورتبندی مقولاتی که مختص و مناسب علوم انسانی است. مفهوم بنیادین هستی‌شناختی هایدگر با بسط تعدادی اوصاف وجودی (*Existentialien*)

جهت‌گیری کاملاً مجدد و راه‌حل بسیار اصولی‌تری را تدارک دید که به انضمام «مقولات» - خصایص هستی آن موجوداتی که خصلت آنها خصلت دازاین نیست»، «هر دو امکانات مبنایی اوصاف هستی‌اند». ^۱ این تمایز مطابق با یکی از بینش‌های اساسی هایدگر در کتاب وجود و زمان است: و آن «اختلاف هستی‌شناختی» بین وجود (*Sein*) و موجودات (*Seiende*)، یا ساحت هستی‌شناختی و قلمرو امر موجود است. تحقیق درباره موجودات به شکل اقدام به تعیین و احصاء آنچه که خود را در این عالم نشان می‌دهد، صورت می‌گیرد (درختان، خانه‌ها، مردم). ^۲ یک چنین توصیفی همواره در محدوده موجودات می‌ماند. آن موجودبینانه است. اما آنچه ما می‌جوئیم، وجود است. ^۳ تأویل وجودی و هستی‌شناختی با ساختار وجود سروکار دارد به جای آنکه به دنبال کلیت "نظری - انتقادی" آن باشد. اما «نه بیان موجودبینانه موجودات در - عالم و نه تأویل هستی‌شناختی هستی آنها، هیچ‌کدام چیزی از قبیل نیل به پدیدار "عالم" نیست». ^۳

از آنجا که عالم در هر دو رویکرد "از پیش مفروض" است این‌کار از عهده هستی‌شناختی بنیادی برمی‌آید، که در مبنای این دو رویکرد به عنوان تحلیل دازاین قرار دارد و در جستجوی پاسخی به پرسش "معنای" هستی است. روشن است که جهت این امر به کارگیری مقولات - خواه آنها مقولات مکان، زمان و علیت باشد که کانت در نظر می‌گرفت و خواه افزوده دیلتای یعنی زندگی - معنا، و غیره کفایت نمی‌کند. «هر توضیحی که تحلیل دازاین باشد با لحاظ ساختار وجودی [تقرر ظهوری] دازاین به دست می‌آید. زیرا اوصاف هستی دازاین را که برحسب حیث وجودی تعریف شده است، "اوصاف وجودی" می‌نامیم». ^۴ معنای وجود را تنها می‌توان به کمک یک

۱. مارتین هایدگر، همان منبع، صص ۴۵ - ۴۴.

۲. منبع پیشین، ص ۶۴.

۳. مارتین هایدگر، همان منبع، ص ۶۳.

۴. منبع پیشین، ص ۴۴.

1. M. Heidegger, *Being and Time*, Harper & Row, New York, 1962, P.46

۲. همان منبع، ص ۵۰.

کوشش تاویلی دریافت: بنا بر این "هرمنوتیک" مفهوم بنیادی هستی‌شناختی است و مبنایی را جهت یک تحقیق استعلایی فراهم می‌آورد. از آنجا که مشخصه دازاین فهم آن از هستی است لذا معنای هستی تنها می‌تواند تاویل ساحت این فهم پیشین و جاری باشد. آن تکیه‌گاه ارشمیدسی که از آن فلسفه استعلایی تا این حد پیش رفته است - همانند فکر می‌کنم پس هستم (دکارت) - حال در امر بنیادی‌تر "هستی - در - عالم" نهاده شده است. در فهم دازاین از هستی، شرایط امکان شناخت یا تألیف ماتقدم داده شده است. تنها فهم معنای هستی که وقتی آگاهانه در پی فهم مثلاً یک متن برآییم، همواره از پیش رُخ نموده است، امکانی فراهم می‌آورد تا "چه چیزی" موجودات معنا یابند. بر این اساس نظریه هرمنوتیکالی چیزی بیش از یک امر اشتقاقی از "هرمنوتیک بنیادی دازاین" نمی‌تواند باشد، که در آن می‌کوشیم تا یک فهم (پیشین) هم‌اکنون حاضری را که همان ساختار "هستی - در - عالم" ماست توضیح داده و روشن نماییم.

ساختارهای وجودی هستی - در - عالم علاوه بر فهم، شامل درک وضع، موقع و احوال (Befindlichkeit) و گفتار (Rede) اند و آنها شرایط امکان هرگونه علم جدیدی را فراهم می‌آورند. همچنین آنها بیان تام خود را در پروا (Sorge) به منزله هستی دازاین می‌یابند. معنای هستی‌شناختی پروا به نوبه خود، همان معنای هستی‌شناختی "زمانندی" است. در نتیجه کسب علم به عنوان یک پدیدار وجودی واجد معنای هستی‌شناختی در این زمانندی است. بنا بر این ضروری است پذیرفته شود که زمان «به‌طور اولی به منزله افق فهم هستی، و برحسب زمانندی به عنوان هستی دازاین است که هستی را می‌فهمد»^۱. هایدگر نسبت میان دازاین، پروا و زمانندی را این‌گونه

۱. در این کتاب صفت هرمنوتیکالی به‌جای هرمنوتیکی برای متمایز کردن نظریه‌های مطرح در علم هرمنوتیک که معطوف به روش هستند، به‌کار می‌رود.
 ۲. مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص. ۱۷.

صورتبندی می‌نماید: «تمامیت هستی دازاین به منزله پروا عبارت است از: از - خود - پیش بودن و از قبل - در (یک عالمی) - بودن و به‌منزله در قرب - بودن (موجودی قلمداد شده در - این عالم) ... که وحدت اولی ساختار پروا است که در حیط زمانی اش قرار دارد... که ذات آن همان حیط زمانی مبتنی بر وحدت برون‌شدهای حیط زمانی است... یعنی پدیدارهای آینده، خصلت ناشی از آنچه بوده است و حال حاضر. ^۱ زمانندی به‌مثابه شرط امکان پروای اصیل و به‌منزله افق نهایی تاویل هستی - در - عالم، هدف هستی‌شناختی بنیادی را نشان می‌دهد.

بسط هایدگر از فلسفه هرمنوتیک در حد نسبتش با پرسش از معنای هستی و با دازاین به‌منزله فهم لحاظ شده است. سومین مرحله یک تاویل هرمنوتیکی که با "دور هستی‌شناختی" یا "وجودی" ارائه گردیده است، صورتبندی مناسب از لحاظ روشمندی را از دور هرمنوتیکی فراهم می‌آورد. فهم قبلاً به‌منزله یک وصف وجودی دازاین معرفی شده است. چون چنین است «یک چیستی» نیست، بلکه هستی به‌منزله یک وجود است. نحوه هستی‌ای که دازاین به عنوان حیط قوه‌ای - برای - هستی دارا است، به‌نحو وجودی، در فهم قرار دارد... دازاین در هر حال چیزی است که می‌تواند باشد و امکاناتش به همین گونه است»^۲ حال هایدگر می‌تواند فهم را به‌منزله «هستی تقرر ظهوری (Existential) دازاینی توصیف کند که واجد حیط قوه‌ای - برای - هستی است، و چون این‌گونه است، هستی‌اش فی‌نفسه آنچه را هستی‌اش قابل آن است منکشف می‌نماید»^۳. چنین امری بدین علت می‌تواند صورت گیرد که «فهم فی‌نفسه واجد ساختاری وجودی است که ما آن را "فرا‌فکنی" می‌نامیم»^۴.

۱. مارتین هایدگر، وجود و زمان، صص. ۹-۲۲۷.

۲. مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص. ۱۴۲. ۳. همان منبع، ص. ۱۴۴.

۴. همان منبع، ص. ۱۴۵.

این فهم چه نسبتی با تأویل دارد؟ نشان داده شد که چطور بتی فهم را به منزله محصول تأویل (عینی) لحاظ می‌کرد یعنی به مثابه تخصیص (*Jeweilichkeit*) معنایی که دیگری قصد کرده است. هایدگر این نوع تأویل روشمند را "فهمی غیراصیل" ملحوظ می‌دارد و قائل است که «در تأویل، فهم به چیزی مغایر مبدل نمی‌گردد و خودش می‌ماند. بنیاد چنین تأویلی به نحو وجودی در فهم است و فهم از تأویل ناشی نمی‌گردد. هیچ تأویلی کسب اطلاعاتی درباره آنچه فهمیده شده، نیست بلکه تأویل بیشتر پرداخت امکانات فراافکننده شده در فهم است.»^۱

بنابر این کسب اطلاعات جدید اهمیت چندانی ندارد که به تأویل درآمدن "عالمی" که قبلاً به فهم درآمده است. فهم یک وصف وجودی بنیادی است که مقوم انکشاف هستی - در - عالم است. فهم فی نفسه متضمن امکان تأویل است، یعنی تخصیص آنچه از پیش فهمیده شده است. نه تنها تأویل امری اشتقاقی از فهم بنیادی نیست، بلکه تأویل با فهم بنیادی از حیث "منظوری" که ساختار چیزی را به منزله چیزی گرفتن دارا است، هدایت می‌گردد. شخص از قبل واجد محمول است که در مواجهه دم دستی (*Zuhanden*) شیء را به منزله چیزی "می‌بیند": «آنچه در تفهم منکشف شده است - فهمیده شده است - به یک چنین نحوی از پیش در دسترس است که "همچون چیزی" آن را می‌توان صراحتاً برجسته ساخت ... که همانا تأویل باشد». هر ادراکی از آنچه اطراف ماست با «فهم ما از عالم انجام می‌گیرد و این استلزام چیزی است که با تأویل ظاهر می‌گردد».^۲

تأویل چیزی به چیزی، یعنی "ساختار به منزله تأویل"، مبتنی بر ساختار پیشین فهم است. تمامیت شمول پیش - فهمیده شده مقدم است بر فهم ما و تأویل ما به منزله چیزی طرح افکندن در تأویل به فلان یا بهمان طریق.

۱. همان منبع، ص. ۲۴۸. ۲. مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص. ۱۵۰.

هایدگر این زمینه و انتظار معنایی را پیش - داشت اصطلاح کرد است؛ یعنی چیزی که ما از پیش دارا هستیم. تصریح آنچه مکنون می‌ماند یا تخصیص فهم در تأویل «همیشه تحت هدایت دیدگاهی صورت می‌بندد که نسبت به آنچه فهمیده شده و به تأویل درآمده است، ثابت است. به هر تقدیر فهم بنیان در چیزی دارد که ما از پیش می‌بینیم - در یک پیش‌نگری». چارچوب تأویل‌پذیری و شهود تأویل، منجر به سومین شرط امکان فهم تأویلی می‌گردد. پیش - تصویری که در آن ما چیزی را از پیش اخذ می‌کنیم، به عبارت دیگر هر آنچه می‌فهمیم یا با اخذ مفاهیمی که از به کارگیری آن به دست آمده است، یا با به اجبار وارد کردن آن تحت مقولاتی از پیش حاضر که تطابق با هستی‌اش ندارد، مورد تأویل قرار می‌گیرد. بنابر این هرمنوتیک دازاین به نحو مشابه شناخت موجودات، به مقولات و مفاهیمی به کار گرفته شده وابسته است و می‌بایست جهت کفایت مفهوم و "موضوع" در تأویل کوشید. پیش - داشت، پیش - نگری و پیش - تصور فراهم آورنده پیش‌فرضهایی جهت قوام "موضوع" است. هیچ شیء - فی نفسه، یا هیچ درک واقعی نمی‌تواند موجود باشد. صرف بازشناسی یک امر واقع، آستن نظر بوده و به واسطه تعدادی انتظار هدایت می‌گردد. «در فراافکنندگی فهم، موجودات امکاناتشان را آشکار می‌گردانند. خصلت این امکان در هر شرایطی مطابق است با نوع هستی آن موجودی که فهمیده شده است.»^۱

در بسط همین بینش است که هایدگر به معنا می‌رسد - معنایی که نه به عنوان خصیصه (*property*) موجودات بلکه چون وصف وجودی دیگری است: «مفهوم معنا در بردارنده چارچوب صوری وجودی چیزی است که به طور ضروری تعلق به آنچه دارد که یک تأویل تفهیمی در عبارت می‌آورد. معنا همان "زمینه" یک فراافکنندگی است که برحسب آن چیزی به عنوان

۱. مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص. ۱۵۱.

چیزی مفهوم می‌گردد. آن ساختارش را از یک پیش‌داشت، پیش‌نگری و پیش‌تصور می‌گیرد».^۱

دوری بودن آشکار بحث در مفهوم تأویل به عنوان حرکتی درون ساختار پیش‌فهم - به نحوی که فقط قادر به آشکارسازی امری است که قبلاً فهمیده شده است - مشخصه دور هرمنوتیکی یا دور وجودی و هستی‌شناختی است. نظریه هرمنوتیکالی همواره بر اهمیت ملاحظه اجزاء در یک کل تأکید ورزیده است، کلی که خود فقط از حیث اجزاء تشکیل دهنده‌اش می‌تواند به فهم درآید. من به این دور تحت عنوان دور هرمنوتیکالی بدین منظور اشاره کردم تا آن را در مقابل دور هرمنوتیکی قرار دهم که نسبت به این دور هرمنوتیکالی یک امر اشتقاقی است. در این زمینه موقف تأویل‌کننده موجب شرمساری نظریه‌پردازانی شده است که مدام جهت تقرب به آرمان عینیتی که آن را در علوم طبیعی متحقق می‌بینند، در تلاشند. «هر زمانی که ما فهم پیشین از یک "موضوع" تأویل را چون لکه‌ای بنگریم و از آن تصور دور متعاقبی همچون دور منطقی و باطل داشته باشیم، و به دنبال راه‌گریزی از آن بگردیم، هرچند در عین حال آن را یک نقص اجتناب‌ناپذیر "احساس کنیم"، پس عمل فهم را از بنیاد غلط فهمیده‌ایم».^۲

این دور تجلی ساختار پیشین وجودی دازاین است، موجودی که اهتمام به هستی خاص خود در ساحت هستی - در - عالم خویش دارد. مسأله، اجتناب از این دور نیست بلکه داخل شدن در آن بنحو مناسب است؛ زیرا این دور متضمن امکان بینشی اصیل است - اینکه شخص هیچ ساختار پیشین غالبی را بی‌چون و چرا نپذیرد، بلکه بگوید «تا طرح علمی مطمئنی را که ثمره کار روی این ساختارهای پیشین برحسب خود اشیاء و امور است، پدید آورد».^۳ فهم، نتیجه یک شیوه صحیح نیست بلکه «طبق معنای

۱. همان منبع، ص. ۱۹۲. ۲. مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص. ۱۹۴. ۳. همان منبع، ص. ۱۵۳.

وجودیش همان حیث قوه‌ای - برای - هستی خاص دازاین است».^۱ "عینیت" در شناخت نتیجه «انواع فرعی فهمی است که بر سر رسالت مشروع ادراک تو - دستی (present-at-hand) در نامفهومیت ذاتی آن به سرگردانی افتاده است». «گفتنش خیلی بت‌شکنی نخواهد بود که عینیت علوم دقیقه به طور غیرمستقیم متناسب با مبانی وجودی مرتبط با رویکردش می‌باشد.

بیان هایدگر از ساختار وجودی فهم و تأویل - که هرگز صرف ادراک بدون پیش‌فرض چیزی از قبل داده شده نیست بلکه تأویل چیزی به منزله چیزی است - هرگونه شناسایی را دربرمی‌گیرد: «علم نحوه هستی دازاین به منزله هستی - در - عالم» (In - der - Welt - Sein) است. تضایف وجودی در عالم فاعل شناسا و متعلق شناسا هیچ امکانی برای تمایز قاطع این دو به نفع مذهب اصالت عین و نفی بنیاد شناسایی به منزله نحوه دازاین فراهم نمی‌آورد. حتی حیث غیرپدیداری "به منزله" تصدیق، در معانی سه‌گانه‌اش به عنوان "یافتن"، "حمل" و "اشتراک" که تشکیل یک "حکم" را می‌دهد، صورت اشتقاقی تأویل است. آن فقط وجود «به منزله» اولی یک تأویل را که با دقت می‌فهمد، اثبات می‌نماید».^۲ و ما آن را حیث "به منزله‌ای" وجودی - هرمنوتیکی می‌نامیم.

این مطلب را مراتب سه‌گانه هرمنوتیک در شرح زمان - معنا - هستی کامل می‌نماید.

۱. همان منبع، ص. ۱۵۳. ۲. همان منبع، ص. ۱۵۳. ۳. مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص. ۱۵۸.

فصل دوم:

هرمنوتیک کلامی بولتمان

تحلیل هایدگر از ساختار وجودی دازاین، اساساً مربوط به جنبه تأویل استعلایی فهم بوده است. تفهم به عنوان یک وصف وجودی، امکانات وجود انسان را فرامی‌افکند. این بینش باعث آگاهی از صورتبندی دور هرمنوتیکی شد و همین پیشرفت تحقیقاتی، زمینه توجه به طرح فلسفه هرمنوتیک گادامر را فراهم آورد، که با تأمل در عینیت علمی، شأن تاریخی فهم و نقش زبان و سنت، پرداخت بیشتر بینش هایدگر را به نمایش گذاشت. نظریه گادامر درباره تجربه هرمنوتیکی واجد چنان مناسبتی خاص است که می‌تواند به عنوان سند (هستی‌شناختی) علائق روش شناختی و شناخت‌شناسی علم هرمنوتیک سنتی، در قالب ديلتایی آن به کار آید.

پیش از آنکه گادامر کتاب جامع خود "حقیقت و روش" را در سال ۱۹۶۰ منتشر سازد، بحث پیرامون تفهم وجودی، عمدتاً حول محور هرمنوتیک کلامی بولتمان می‌گردید. از آنجا که شرح و تفسیرهای او مبتنی بر تأملات روش شناختی بود که اشاراتش را از هایدگر می‌گرفت، مناسب خواهد بود تا به اختصار به کار وی اشاره شود.

اهمیت بولتمان متکی بر تلاش وی در جهت تعمیق تحلیل روش شناختی دازاین، به کمک فلسفه هرمنوتیک هایدگر است - که به همین دلیل هادی

فلسفه هرمنوتیک شد. مسئله‌ای که بولتمان به آن پرداخت، توجه به دیالکتیک میان زبان اسطوره‌شناختی، که در ضمن آن "بشارت" (*Kerygma*) یا پیام دخول خدا در حضرت عیسی مسیح [ع] که در کتاب عهد جدید بیان شده است، و فهم وجودی تأویل‌کننده، بود: دور هرمنوتیکی ظاهر در شرح و تفسیر (*exegesis*)، اینجا تأویل‌کننده را متقاعد می‌کند که باید مؤمن باشد تا بفهمد، در حالی که فهم پیام، خود برای کسب ایمان ضروری است. اما این صورتبندی هنوز در حصارهای یک مفهوم روان‌شناختی از فهم باقی می‌ماند، که هدفش رسیدن به معنای قصد شده مؤلف، به نحوی است که مستمع اولی آن را فهمیده است. در این معنا تأویل‌کننده به کتب مقدس به عنوان یک عینیت‌یافتگی ذهن و به نحوی، استنتاج "موضوع" برای دستیابی به پاسخ‌های پرسش‌هایش نزدیک می‌گردد. محدودیت این تصور از رسالت هرمنوتیک، هیچ جا آشکارتر از شرح و تفسیر کتاب مقدس نیست. در دستاورد بولتمان، اسطوره‌زدایی (*demythologization*) عهد جدید، تأویل تاریخی و فقه‌اللغوی وسیله‌ای است جهت تعیین پیامی که آن دارد - که ممکن است به معنی خرق حجاب اسطوره‌ای تبیین‌های کیهان‌شناختی و آخرت‌شناسی (*Cosmological - eschatological*) باشد که دیگر برای انسان متجدد قابل پذیرش نیست.

اما اگر تعریف وسیع‌تری از "اسطوره" به عنوان آنچه امکان دیگری از وجود را بیان می‌کند، بپذیریم، آنگاه ما یکبار دیگر در حوزه تأویل وجودی هایدگر هستیم: تأویل مفاهیم اسطوره‌ای مرتبط با معرفت به نفس‌هایی که در زیر آنهاست و در آنها متجلی گردیده است. انسان از طریق زبان اسطوره، مالک مبدأ و تقدیر خویش می‌گردد. اسطوره معنایی نیست که مؤلف قصد کرده باشد، بلکه معنایی است که در متنی منظومی است که به خود ارجاع نمی‌دهد بلکه اشاره به رخدادی دارد که فهم را هدایت می‌نماید. تفهم وجودی عبارت از تسلیم در برابر مفاد متن است، و تأویل کتاب مقدس

شکل دوری می‌گیرد از: فهم متنی که مبین ایمان به عیسی مسیح (ع) است، و آنچه که توسط کلیسای کهن به قاعده درآمده است. برای آنکه متن را فهمیم، ضروری است ایمان داشته باشیم به آنچه متن بیان می‌کند، که آن خود فقط از طریق فهم آن شناخته می‌گردد.

اما بولتمان مرتبه بالاتری از اسطوره را لحاظ می‌کند، که در آن مرتبه، خود اسطوره نیاز به اسطوره‌زدایی دارد. در این مرحله دانشمند و سپس فیلسوف، توسط آن کسی که خطاب را می‌شنود، و آن را اجابت می‌نماید و باعث می‌شود تا وجودش معنی‌دار گردد، واگذاشته می‌شود. اینجا اسطوره‌زدایی صورت تأویلی از مفاهیمی از قبیل "گناه" را، در پرتو امیدهای ما دربر می‌گیرد، یعنی علمی که آینده را در مسیح هم‌اکنون گشوده است. بنابر این پذیرش مسئولیت نسبت به آینده خاص ما، نتیجه تصمیم‌گیری در پذیرش ایمانی است که به ما عرضه شده است.

پس، از کار بولتمان چه بینش‌های روش‌شناختی قابل اطلاق در همه حوزه‌های تأویل، می‌توان استخراج کرد؟ بولتمان خود، آنها را در ارجاع به اصطلاح تفهم پیشین (*pre-understanding*) خلاصه نموده است، که صورتبندی مجددی را برحسب محور روش‌شناسی از ساختار پیشین تفهم هایدگر، نشان می‌دهد. «یک ارتباط زنده قبلی با موضوع اصلی، که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در متنی تجلی می‌یابد و هادی به "زمینه" هر تحقیقی است، پیش شرط هر تأویل تفهمی است... چنین تحقیقی همواره توسط فهمی از پیش حاضر و اولی، از وجود انسان یعنی فهم وجودی متعینی، هدایت می‌گردد.»^۱

تعلق خاطر به عینیت نتایج تأویل، که چنان از بنیاد متکی بر تفهم پیشین فاعل شناسا است، بتی را به رد تأویل وجودی بولتمان رهنمون گردید.

1. Rodolf Bultmann, (1950), "das Problem der Hermeneutik", zeitschrift für Philosophie und kirche, vol.47, 19, pp.62 - 3

بولتمان به تلویح موضع خود را به این نحو صورتبندی می‌نماید: «خودبنیادترین تأویل همواره "عینی‌ترین تأویل است، به عبارت دیگر آن کسی که به واسطه پرسش‌هایش در خصوص وجود خویش، به حرکت افتاده در موقف دریافت دعاوی متن است.»^۱ به کلی ناروا خواهد بود که از تأویل‌کننده بخواهیم فردیتش را کنار بگذارد تا به شناختی عینی دست یابد — هرچند که ترجیحات شخصی به عنوان ماحصل کار تأویلی، باید به عنوان بروز یک موضع جزمی حذف گردد. اختلاف مذکور را بولتمان به عنوان تفاوت میان آزاد بودن از پیش‌فرضها (*Voraussetzungslösigkeit*) و آزادی از پیش‌داوری، در سلک مفهوم درآورد. این شرط اخیر شرط هر تلاشی است که در مدار شناختی عینی باقی می‌ماند، در حالی که اولی یک اندیشه توهمی و معیوب است، که ریشه آن در دیدگاه‌های علمی در خصوص ماهیت شناخت صحیح است. تفهم پیشین به عنوان عنصر محوری نظام پیش‌فرضها، «نباید حذف گردد بلکه به آگاهی باید عرضه گردد تا به طور انتقادی در جریان فهم یک متن، مورد رسیدگی واقع شده یا به مخاطره انداخته شود. امر لازم این است که: به خود در طرح پرسش، در خلال تحقیق روی متن رخصت دهیم، و به دعاوی متن گوش فرانهیم.»^۲

درگیر شدن فهم وجودی خاص شخص، برای استخراج پیام منظوی در یک متن، که فهم قبلی را معروض تغییر و اصلاح قرار خواهد داد، البته از به کارگیری ماهرانه رهیافتهای روش‌شناختی که توسط نظریه هرمنوتیکالی بسط یافته، کمک و مدد می‌گیرد. استفاده از تحلیل صوری منحصر به ادبیات غیردینی نیست، بلکه به نحو مشابه در مورد متون مبتنی بر کتاب مقدس نیز کاربرد دارد — جز آنکه اینجا یک تفهم پیشین ویژه‌ای، به میدان می‌آید: «در دازاین انسانی، یک شناخت وجودی درباره خدا، به عنوان مسئله پس از

۱. منبع پیشین ص. ۶۵.

۲. منبع پیشین ص. ۶۳.

"سعادت"، "رستگاری" و معنای جهان و معنای تاریخ به منزله اصالت وجود انسانی، حاضر است.»^۱ این تفهم پیشین، تأویل ما از انکشاف الهی را هدایت می‌کند — در غیر این صورت ما نخواهیم دانست که وعده "رستگاری" از چه چیزی "ساخته می‌شود".

شاید بنیادترین انتقادی که علیه هرمنوتیک وجودی بولتمان اقامه شده است، مربوط به غفلت وی از هرگونه اندیشه درباره زبان به طور کلی است. اما دقیقاً تعلق خاطر به زبان است که مشخصه بحث‌های جدید در فلسفه هرمنوتیک است. این نکته را به خصوص فعالیت گادامر دارا است، کسی که در این جنبه با کار دو متکلم معاصر، که هر دو از شاگردان بولتمان‌اند، همگام است. بنابر این مناسبتی فراهم می‌آورد تا به تفکر گادامر رهنمون شویم.

بولتمان معهدا در حصارهای رویکردی باقی می‌ماند، که روی عینیت یافتگی‌ها، به جای زبان، متمرکز است. این امر او را به نادیده انگاشتن این واقعیت می‌کشاند که در جریان اسطوره‌زدایی، زبان دیگری جایگزین زبان اسطوره می‌گردد. آخرین مرحله این فرایند به تصمیم وجودی نسبت به ندهای "کلمه خدا" مربوط است. با بولتمان مسیر از زبان، به تفهمی مقدم و اصلیت از زبان، کشانده می‌شود. "گشت زبانی" در فلسفه هرمنوتیک در صدد مخالفت با این نظر است.

هرمنوتیک کلامی فوکس^۲ و ایلینگ^۳ اشاره به بشارت به عنوان یک "رخداد زبانی" یا یک "رخداد کلامی" دارد. هرمنوتیک با رجوع به "نظریه کلمات" است که قصد دارد تا ابلاغ کلمه خدارا در زمان حال تسهیل بخشد، و استفاده از متن جهت فهم تجربه حال را آسان گرداند. آن خود یک خبرگزاری است. نظریه "کلمه" است که در آن فهم از آن، پیش می‌افتد: وجود همانا «وجود از راه کلمه و در کلمه است» (ایلینگ). حال اولویت در

۱. منبع پیشین ص. ۶۶.

2. Fuchs

3. Ebeling

هرمنوتیک کلامی جدید، از متن به کلمه تغییر می‌یابد. دیگر موردی از فرد تاویل‌کننده وجود نخواهد داشت. در حالی که برای بولتمان متن امر عینی نهایی تاویل می‌ماند، فوکس گامی فراتر گذارد و استدلال کرد که متن به نوبه خود، ماراتاویل می‌نماید. متن نقدی از معرفت به نفس ما، برحسب معرفت به نفسی فراهم می‌آورد که متن به ما خطاب می‌کند. تفهم پیشین، در معرفت به نفسی جذب می‌گردد که هدف را در فرایند تاویل ارائه می‌دهد: «متن خود را می‌گشاید، سخن می‌گوید و آنچه می‌گوید درباره ماست. اینجا ما می‌توانیم مشاهده کنیم که تاویل کمتر از آنکه به منزله "فهم" باشد به منزله "زبان" رخ نموده است، به طوری که متن خود را از طریق آنچه باید درباره ما بگوید، تاویل می‌نماید».

فصل سوم:

هرمنوتیک فلسفی گادامر

فلسفه گادامر، نظریه وجودی - هستی‌شناختی تفهیم را تکمیل نمود و در عین حال، اساس و بنیادی برای نقل معنی آن از طریق تأکید بر شأن زبانی تفهم فراهم آورد

گزارش مختصر من از مساهمت گادامر در نظریه هرمنوتیک، چنین بسطی را اولاً با عطف توجه به تبیین وی از شأن تاریخی تفهم، پیش از آنکه به شأن زبانی آن، بخصوص در نسبتش با کلیت معضل هرمنوتیک پردازیم، دنبال خواهد کرد.

۱. شأن تاریخی تفهم

گادامر این جنبه را برحسب دور هرمنوتیکی، با هدف طرح آگاهی فلسفی در باب علوم انسانی مورد بحث قرار داده است. گادامر نظر خویش را بر هر دو پایه توضیح هیدگر از ساختار پیشین تفهم، و تأکید بولتمان بر تفهم پیشین، به نحوی ابتناء می‌کند که اولی، انضمامی شده و بسط مطلب دوم، در قالب مفهوم "پیش‌داریها" صورت گیرد که خود تشکیل "أفق فهم" داده شده‌ای را می‌دهد. گادامر می‌گوید: هر فهمی امری از سر "پیش‌داری" است که تعمقی را جهت اعتبار مجرد مفهومی می‌طلبد که با دوره منورالفکری دلالت منفی یافت.

عقل از حیث ادعایش در استقلال، می‌توانست پیش‌داوریه‌ها را، تنها چون رسوبات یک ذهنیت به روش‌اندیشی درنیامده، ملاحظه کند که مانع خود تعین‌بخشی عقلانی است. این نظر در تفکر بعضی از اصحاب رمانتیک نیز وارد شد و به تبع آن صورت‌بندی نظریه تاریخ‌نگاری شکل گرفت. در انکار پیش‌داوریه‌ها، هر دو جماعت روشن‌اندیشان و دانشمندان علوم طبیعی، که از آنها بودند، و نیز علوم انسانی تاریخ‌نگار (Historistic) قرن نوزدهمی، وارد در یک اتحاد نامقدس شدند، که وجه مشترک خود را طلب دانش عینی می‌دانستند، که امید به احرازش از طریق تبعیت نظامی از قواعد و اصول روش‌شناختی داشتند، و اینکه طالب «غلبه لوگوس (Logos) بر اساطیرند»^۱

اما گادامر در این دیدگاه فقدان استمرار سنتی را می‌دید که به هر تقدیر، مأخذ هر دو رهیافت است. علاوه بر پیش‌داوریه‌ها و سنت، منورالفکران حجیت را نیز به عنوان امری منفور، نسبت به کاربرد قوه تعقل شخص، مردود دانسته بودند. آن به عنوان تقاضای اطاعتی کور یقیناً سزاوار چنین سرنوشتی است لیکن این، ماهیت حجیت حقیقی را که فقط از طریق توافق کسانی که از آن متأثرند حفظ می‌گردد، شامل نمی‌شود: آن باید به دست آورده شود و از طریق توافق آنها مستمراً مورد تأیید مجدد قرار گیرد. در واقع «حجیت و اقتدار هیچ ارتباطی با اطاعت کور ندارد، بلکه بیشتر به معرفت مربوط است»^۲

اندیشه عقل مطلق، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که عقل تنها می‌تواند خود را در شرایط تاریخی به فعلیت برساند. حتی اعمال خنثی‌ترین روش‌های علم تجربی را انتظاری از وجوه سنت، در [قالب] انتخاب موضوع

۱. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit & Method, Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik* (4th edn 1975) Mohr, Tübingen. pp. 257, 242

۲. منبع پیشین، ص ۲۴۸، ص ۲۶۴.

پژوهش، طرح پرسش‌های جدید و برانگیختن علاقه به علمی نو، مورد هدایت قرار می‌دهد. بنابر این رسالت یک هرمنوتیک فلسفی روشن ساختن وجه تاریخی ادراک عالم و تعیین حیث ابداع هرمنوتیکی آن است. معضل هرمنوتیک در اینجا، مبنای هر علمی است. علوم طبیعی جهت توسعه خود را از قوانین موضوع خود می‌گیرد، اما رجوع به عنصر سنت که علوم انسانی را متأثر می‌سازد، کافی برای دریافت نفوذ نظام‌مند عوامل تاریخی، بر علوم انسانی نیست: موضوع آنها یکسان باقی نمی‌ماند بلکه به واسطه پرسش‌های مختلف معطوف به آن، همواره از نو قوام می‌یابد. علوم انسانی تنها به این شرط می‌توانند از هویت مزاحمشان با شیوه‌هایی که در علوم طبیعی متمثل گردیده، خلاصی یابند که خصلت تاریخی موضوع آنها، به عنوان یک وجه مثبت بجای مانعی بر سر عینیت، مورد تصدیق قرار گیرد.

ارزیابی مجدد و ریشه‌ای گادامر از موقعیت تأویل‌کننده، هنگامی آشکار می‌شود که وی وجود پیش‌داوریه‌ها را ارج می‌نهد. گادامر برای آنکه مبادا از ابتدا بد فهمیده شود، هشدار می‌دهد:

«کسی که سعی در فهم متنی دارد، آماده است تا متن به او چیزی بگوید. همین دلیل آن است که چرا ذهنی که به‌طور هرمنوتیکی تعلیم یافته، از همان آغاز باید نسبت به تازگی متن حساس باشد. اما این نوع حساسیت نه مستلزم "بی‌طرفی" نسبت به موضوع است، نه اختفاء خود شخص، بلکه عبارت از جذب آگاهانه معانی پیشین و پیش‌داوریه‌های خاص شخص است. مطلب مهم همانا آگاهی از جانبداری خاص شخص است، به طوری که متن ممکن است خود را با همه تازگی‌اش عرضه کند و بدین ترتیب قادر گردد، حقیقت خاص خودش را علیه معانی پیشین خاص شخص، به کرسی بنشاند»^۱

۱. منبع پیشین، صص ۴۴-۲۳۴، ص ۲۳۸.

و چنین است که گادامر از حُجیت و سنّت، اعاده حیثیت می‌کند و تضادشان با عقل را به کمک اشاره به "پیش‌داوریهای مشروع"، انکار می‌نماید. چطور می‌توانیم پیش‌داوریهای مشروع را از پیش‌داوریهای دلخواهی جدا سازیم و بنیادشان چیست؟

تاویل زمانی هایدگر از دازاین، به زمان به‌منزله بنیادی اشاره دارد که در آن، حال حاضر، ریشه‌هایش را می‌یابد، در حالی که تأکید تاریخ‌انگاری (*historism*) بر شکاف بین حال و گذشته منجر به وضع اصل روش‌شناختی بازشناسی حوادث گذشته در مفاهیم به‌کار رفته در همان زمان گردیده، تا نائل به نتایج عینی شود، فلسفه هرمنوتیک این "فاصله" را چونان امری مستمر یعنی وصل شده توسط سنّت، لحاظ کرد - که برای تاویل‌کننده توانایی شناختی به همراه دارد. متذکر شدیم که نظریه هرمنوتیکالی روی فهم به‌منزله فعالیت فاعلیت ذهن تاویل‌کننده، که به‌نحو احسن به سطح دو ذهن متجانس هدایت گردیده است، متمرکز بود. برای مثال روش‌شناسی بتی اهمیت زیادی به خودانگیختگی فاعل شناسا می‌دهد - بدون تصدیق یکپارچگی دربرگیرنده عمل فهم در فرایندهای تاریخی. بنابر این گادامر بیان می‌کند که «فهم در کنش فاعلیت ذهن شخص نیست بلکه به‌منزله جای‌گیری شخص در یک سنّت است، که در آن گذشته و حال دائماً آمیزش می‌یابند.»^۱ با این بینش است که تعلق خاطر مفرط به روش، مورد تردید واقع می‌گردد.

تنها پیش‌داوری که گادامر بررسی می‌کند، پیش‌داوری کمال است، که در آن عناصر صوری و مادی فهم مفاد یک متن، باهم درمی‌آمیزند - که از قبل مسلم می‌گیریم که تحت یک معنا متحد شده‌اند و حقیقت را می‌گویند. به‌وضوح ما با مفاد یک متن و نه با نظر مؤلف، من حیث هو، سروکار داریم.

۱. منبع پیشین، صص ۵-۲۷۴، ص ۲۵۸.

علم هرمنوتیک روش‌شناختی، خواننده اولی را مجسم کرده و او را به‌جای تاویل‌کننده می‌گذارد. اما تاویل‌کننده با قرار دادن خود در سنّتش، پیش‌داوریهای خویش را در تلاش برای قضاوت دعاوی متن، نسبت به حقیقت به‌کار می‌گیرد، که به موجبش منظر ابتدأ مجزای وی، و تعلق خاطرش به جنبه‌های فردیتی مؤلف، کنار گذاشته می‌شود. تاویل‌کننده همیشه در بستر سنّتی قرار دارد که حال می‌توان آن را به‌عنوان مشارکت‌جویی پیش‌داوریهای مبنایی و حمایت‌کننده، تلقی نمود به فرض خیال که بتوان از کل سطوح پیش‌داوریهای که فهم را ممکن ساخته و هدایت می‌نمایند، آگاهی یافت و به اختیار به‌کار گرفت، خارج از فرایند تفهم، حتی جداسازی پیش‌داوریهای گمراه‌کننده از سازنده، محال است. تنقیح پیش‌داوریهای "مشروع" در دیالکتیکی بین غیریت و قرابت، بین موضوع و سنّت، به‌وقوع می‌پیوندد که آغازگر آن، فاصله زمانی است: «فاصله زمانی نه‌تنها رخصت می‌دهد که آن پیش‌داوریهایی که واجد طبیعتی خاص و محدود هستند محو گردند، بلکه باعث می‌گردد آنهایی که فهمی اصیل را به‌وجود می‌آورند، ظهوری شفاف، آن طوری که هستند، پیدا کنند.»^۱

تاویل‌کننده با طرح مفاهیم خود، جهت حمل بر متن البته قصد بازسازی آن را در وضع پیشین ندارد. نه‌تنها متن در هر زمانی بیشتر از آنچه مؤلف قصد کرده ارائه می‌دهد، آن همچنین به‌طور متفاوتی در شرایط و اوضاع مختلف قرائت می‌گردد، و بنابر این فهم یک تلاش سازنده است. در این فرایند، پیش‌داوریهای ما یا باید کفایت نسبت به موضوع را به اثبات برسانند، یا تغییر و اصلاح گردند، و در این رویکرد آزمایش و خطا است که دعوی حقیقت متن می‌تواند خود را نشان دهد. اتکای تاریخ‌انگاری بر یقین روشمند، منجر به غفلت آن، از عنصر تاریخی (*historic*) در فهم می‌گردد و آن

۱. منبع پیشین، صص ۴-۲۶۳، ص ۲۸۲.

را روان در پی توهمی از متعلق تاریخی انگار (*historical*) می‌کند، که به‌طور فزاینده به ادراک درمی‌آید. گادامر در مخالفت با این نظر، قاعدهٔ هگلی این‌همانی و اختلاف را به‌کار می‌برد، تا فرایند فهم را به‌عنوان واحدی توصیف نماید، که در آن "موضوع" جزئی از خود است و در آن، هر دو در خلال شناسایی بسط می‌یابند.

گادامر این جنبه را تحت عنوان تاریخ تاثیرگذار (*Wirkungsgeschichte*) مورد بحث قرار می‌دهد و بر ظهور و محتوای آگاهی آن، تأکید می‌ورزد. این اصطلاح تعاریف مختصر را بر نمی‌تابد، لیکن گادامر در تحلیلی درخشان، عناصر ساختاری آن را آشکار می‌سازد: آگاهی از موقعیت هرمنوتیکی شخص و "افقی" که مشخصهٔ آن است؛ رابطهٔ همسخنی بین تأویل‌کننده و متن، دیالکتیک بین پرسش و پاسخ، گشودگی بر روی سنت. گادامر همچنین آگاهی از تاریخ تاثیرگذار را با "آگاهی هرمنوتیکی" به‌منزلهٔ امری واحد می‌داند، که هم دربرگیرندهٔ آگاهی تاریخی انگار و هم آگاهی تاریخی است.

تاریخ تاثیرگذار نشان‌دهندهٔ امکان محصل و سازنده فهم است. در جای خود، تأویل‌کننده خود را در "موقعیتی" خاص می‌یابد که از آنجا باید سنت را به وسیلهٔ پیش‌داوری‌هایی بفهمد که از درون آن اخذ نموده است. بنابر این هرگونه شناسایی پدیدارهای تاریخ‌انگارانه همواره توسط نتایج تاریخ تاثیرگذاری هدایت گردیده، که از پیش تعیین می‌کند که چه چیزی را باید به عنوان شناختی ارزشمند لحاظ کرد. این نیرو می‌تواند در اعتماد اصحاب اصالت عینیت^۲ بر روشهای تأویل، مورد تجاهال قرارگیرد - تنها آن به عنوان یک نتیجه، ناپدید نخواهد شد بلکه "پس‌پشت" مشاهده‌کننده خام خود را محسوس می‌گرداند. البته آن به همان نحو می‌تواند جهت نیل به حقیقتی که توسط ما، علی‌رغم همه محدودیت‌های تحمیل شده از ناحیه

۱. منبع پیشین، صص ۶-۲۸۵، ص ۲۶۹.

۲. منبع پیشین، ص ۲۸۸.

تنهای تفهمنان، قابل دستیابی است، مورد استفاده قرار گیرد.

آگاه شدن از پیش شرطهای بنیادی فهم اثرات تاریخ تاثیرگذار ما، یک نیاز ضروری برای کار علمی صحیح است. این امر مستلزم آگاهی از موقعیت هرمنوتیکی است، یعنی موقعیتی که در آن ما خودمان را رودرروی سنتی می‌یابیم که خواهان تفهم آنیم. مثل هر تأملی این نیز باید داخل در قلمرو و حدود تحمیلی از ناحیهٔ تاریخی مندی ما، باقی بماند: «بودن به‌نحو تاریخی به‌معنی آن است که علم شخص هیچگاه نمی‌تواند کامل باشد. هر معرفت به نفسی ناشی از آنچه است که از حیث تاریخی از پیش به‌ما داده شده است...» (*total self-Knowledge*) به این دلیل هر موقعیت تاریخ‌انگارانه حاوی افق خاص خود است. آگاهی تاریخ‌انگارانه، دوره‌های مختلفی را بازمی‌شناسد که باید برحسب خودشان، از طریق تلاش در جهت ورود به موقفی که مخاطبان اصلی معانی قصد شدهٔ مؤلف داشته‌اند، بفهم درآید. اما به‌نحو نقیض‌نمایی، تمایل به بازسازی موقعیت‌های گذشته جهت مقاصد شناخت عینی، مستقیماً گذشته را هدف اصلی قرار می‌دهد. کشف حقیقت معتبر و قابل ادراک مستقر در سنت، گذشته را از وسیله به‌غایت مبدل می‌کند. به‌عکس، آگاهی هرمنوتیکی مفهوم دوره‌های یگانه با افقی بسته را به‌عنوان یک انتزاع، ملاحظه می‌کند: «حرکت تاریخی که همان دازاین انسانی است با این واقعیت مشخص می‌گردد، که با هیچ موقعیت خاصی، آن تعیین پیدا نمی‌کند و بنابر این واجد افقی حقیقتاً بسته نمی‌گردد. یک افق بیشتر چیزی است که در آن ما سیر می‌کنیم و با ما در حرکت است. اهم تأویل‌کننده و هم آن بخش از سنتی که او بدان تعلق خاطر یافته، متضمن افق خاص آنهاست. اما وظیفه این نیست که یکی خود را در جای دیگری قرار دهد، بلکه وظیفه، وسعت بخشیدن به افق خاص شخص به‌نحو است که بتواند با دیگری

۱. منبع پیشین، صص ۲۱۹، ص ۲۲۸.

اتحاد یابد. گادامر ترفیع جزئیت خاص شخص را و ترفیع موضوع به کلیتی بالاتر را "آمیزش افق‌ها" اصطلاح می‌کند. این معنا آنگاه رُخ می‌دهد که فهم حادث گردد یعنی افق ما از طریق آزمایش پیش‌داوریهایمان در مواجهه با گذشته، و تلاش جهت فهم اجزاء سنت‌مان، در فرایند تشکیل مستمر قرار گیرد. بنابر این تصور افقی جدا شده از حال، ناکافی و غیردقیق است، زیرا آن قبلاً از طریق تماس با گذشته تشکیل شده است. این آگاهی از تاریخ تأثیرگذار است که به ما در آمیزش کنترل شده افق‌ها، کمک می‌نماید.

گادامر به این طریق می‌تواند تفهم پیشین بولتمان را به عنوان رویکردی پُرسشگر، با مفهوم فرافکنانه "پیش‌تصور" هایدگر، در مفهوم "افق" جمع آورد. بنابر این تأویل‌کننده، اولاً، آگاه از فاصله‌ای بین متن و افق خاص خودش است، که در فرایند فهم، او را به یک افق جدید و جامعی رهنمون می‌گردد، که از پُرسش و پیش‌داوریهای اولیه فراتر می‌رود. تجربه‌ای که در این خلال پیدا می‌کند، و او را به فهمی جدید می‌رساند، همانا تجربه هرمنوتیکی است، و اساساً متفاوت با تجربه‌ای است که اساس صورتبندی روشهای علمی را تشکیل می‌دهد. عینیت علم، از زمان بیکن مبتنی بر امکان استمرار یا به عبارت بهتر، تکرارپذیری تجربه‌ای بوده است که ضامن یافت‌های بین‌شخصی است. این رویکرد، مُترصد حذف هرگونه عنصر تاریخی است، آنچنان که روش تجربی در علوم طبیعی نمونه آن است. تحلیل هوسرل از "زیست - جهان" متوجه ضدیت با این انحصار تجربه‌ای است که در ساحت "عالم علم" به دست می‌آید - لیکن به نظر او تجربه حتی در سپهر ماقبل علمی نیز حامل ویژگی اخیر است، یعنی آن متوجه به پدیدارهای محسوس و واقعی است.

عنصر تاریخمندی در علم، مؤکدترین تصدیق خویش را با هگل پیدا کرد. تجربه به عنوان امری دیالکتیکی تعین سلبی می‌بخشد، و نشان‌دهنده این واقعیت است که یک تجربه جدید صرفاً به کار ابطال تجربه پیشتر

نمی‌آید، بلکه یک مرحله جدید و بالاتر از علم را ارائه می‌دهد، که هم متضمن ادراک بینشی جدید و هم آگاهی از آنچه است که قبلاً به غلط به منزله واقعیت، انگاشته می‌شد: حال ما نه تنها بیشتر می‌دانیم بلکه بهتر نیز می‌دانیم. اما تجربه دیالکتیکی دربرگیرنده عنصر خصوصاً هرمنوتیکی، در آمیزش افق‌ها نیست. آن جزئی از یک طرح است که کمال خود را در دانشی مطلق یا اینهمانی کامل متعلق و علم، می‌یابد. آنچه مسلم گرفته شده است - نظام خودشناسی تام (monological) - دقیقاً بینش مرکزی هرمنوتیک را که شناخت خویش، هرگز نمی‌تواند کامل باشد نقص می‌نماید. تجربه هرمنوتیکی متضمن میلی به دانستن همه چیز نیست، بلکه گشوده بودن به روی تجارب جدید است، که «تحقق خاص خودش را نه در علمی متعین بلکه در گشودگی نسبت به تجربه‌ای پیدا می‌کند، که توسط خود تجربه تقویت شده باشد... و به تجربه به عنوان یک کل رجوع کند.» (discourse)

تجربه‌ای که ما اینجا با آن سروکار داریم، تجربه تناهی انسان است؛ که به معنی صرف بازشناسی آنچه دقیقاً اینجا، در این لحظه، پیش روی ماست نیست، بلکه بصیرت یافتن به محدودیت‌هایی است، که در ساحت آن، آینده هنوز رو به انتظارات مفتوح می‌ماند. بدین ترتیب تجربه حقیقی، تجربه تاریخی‌مندی خاص فرد است.

۲. فهم به منزله یک فرایند همسخنی

تجربه هرمنوتیکی نه همانند علم جدید تک‌گویه (monological) و نه همانند تاریخ هگل دیالکتیکی است. از آنجا که گادامر آن را طبق نمونه گفتمان بشری توضیح می‌دهد، من آن را به عنوان "همسخنی"^۲ به جای "دیالکتیکی"

۱. منبع پیشین، ص. ۳۴۱، ص. ۳۶۰.

۲. منبع پیشین، ص. ۳۲۳، ص. ۳۴۳.

مورد اشاره قرار خواهیم داد.

یک همسخنی می‌تواند شبیه به تأویل متن تلقی گردد، که در هر دو مورد، ما آمیزش افقها را تجربه می‌کنیم: «هر دو با یک موضوعی سروکار دارند که در پیش‌روی آنها واقع است. درست همان‌طور که یک شخص، طالب به توافق رسیدن با طرف خود درخصوص یک موضوع است، تأویل‌کننده نیز در پی فهم موضوعی است که متن از آن سخن می‌گوید... در یک گفتگوی موفق، آنها هر دو تحت نفوذ حقیقت آن موضوع قرار می‌گیرند و بدین ترتیب در یک توافق جدید، نسبت به یکدیگر متعهد می‌گردند... همین انتقال به یک مشارکت است که در آنچه بودیم، نمی‌مانیم».^۱

پس این تجربه هرمنوتیکی را چه مشخصاتی است؟

وظیفه اصلی تأویل‌کننده یافتن پرسشی است که متن پاسخی به آن ارائه می‌دهد. فهم متن همانا فهم این پرسش است. در عین حال، یک متن فقط با وجود تأویل‌کننده‌ای دارای پرسش، به یک موضوع تأویل تبدیل می‌گردد. با چنین منطق پرسش و پاسخی، یک متن از طریق فعلیت یافتن در فهمی که خود یک امکان تاریخی را نشان می‌دهد، به یک واقعه تبدیل می‌شود. در نتیجه، افق معنا نامحدود است و گشودگی هم متن و هم تأویل‌کننده، مقوم عنصری ساختاری در آمیزش افق‌هاست. در این فهم از سر همسخنی، مفاهیمی که توسط آن دیگری خواه من یا یک تو، به کار گرفته شده، به واسطه منظوی بودن در ادراک تأویل‌کننده، از نو دست‌یافتنی است. در فهم پرسش طرح شده توسط متن ما خودمان قبلاً پرسش‌هایی طرح کرده‌ایم، و بنا بر این خود را به‌روی امکانات معنا مفتوح گردانیده‌ایم.

۳. شأن‌زبانی تفهم

اما آمیزش افقها، بدون رسانه زبان غیرقابل تصور است. قبلاً خاطر نشان شد، که فهم را باید همچون یک تأویل تلقی کرد، و اینکه تأویل صورت صریح تفهم است. این بینش با این واقعیت مرتبط است، که زبان به کار رفته در تأویل، نشان‌دهنده یک وجه ساختاری تأویل است - نکته‌ای که بولتمان در توجه به آن کاملاً ناموفق مانده بود.

به نظر گادامر مسئله زبان بحث اصلی فلسفه هرمنوتیک را نشان می‌دهد. تعلق خاطر وی به زبان، حتی این نکته را آشکار می‌سازد که جاهایی او از علائق هرمنوتیک وجودی فراتر می‌رود. آن همچنین راه‌گزینی را از "اسارت نظری فلسفه تاریخ جهانی" (*Weltgeschichte*) هگل فراهم می‌آورد. به جای میانجی تام تاریخ جهانی، و در پرتو این آگاهی که یک میانجی به آمیزش افق‌ها نیازمند است، گادامر نظریه کلیت زبان را بسط داد. شأن‌زبانی، به عنوان میانجی گذشته و حال واجد مزیت اضافی تدارک استدلالی قوی علیه آرمان عینیتی است، که با علوم انسانی طرح و بسط یافته است.

گادامر در بحثش از شأن‌زبانی هرگونه تفهم، این بینش‌ها را به نحوی جمع کرده، که کتابش از آنها انباشته شده و از آنها مرزبندی‌های دقیقی پرداخته است. "گشت هستی‌شناختی هرمنوتیک تحت هدایت زبان" توانایی نافذش را از طریق جذب و ادغام کاری کسب نمود که هیدگر بعد از "گشت" مشهور خاص خود پدید آورد، که بهترین انعکاسش، در این عبارت فرید است که "زبان خانه وجود است".^۱

تفکر هیدگر اکنون "در طریقت زبان" است، آن‌چنان که عنوان اثرش نیز حاکی است. فلسفه هرمنوتیک دیگر، نه همچون یک نظریه بلکه وسیله

1. M. Heidegger, (1967) "Brief über den Humanismus", in *Wegmarken*, v. Klostermann, Frankfurt, p.145

۱. هانس گنورگ گادامر، منبع پیشین، صص ۴۲۱-۴۰۳.

تأویل خود است. التفات به آنچه نه برحسب فهم وجود، بلکه برحسب فهم زبان داده شده است، یا به عبارت بهتر، فهمیدن خود وجود برحسب زبانی که ما را از درون خود خطاب می‌کند. بنابر این زبان را نمی‌توان همچون یک عینیت یافتگی تصور کرد، بلکه فی‌نفسه چیزی است که با ما سخن می‌گوید. در نتیجه، یک متن را نباید از جنبه قصد مؤلف مورد بررسی قرار داد، بلکه باید از دیدگاه موضوعی که آن متضمن است، و خود ما را مورد خطاب قرار می‌دهد، و ما با کلامان پاسخ می‌گوییم، مورد بررسی قرار گیرد. خود ماهیت انسان باید هستی‌ای زبانی تعریف گردد؛ او با پاسخ به واژگان، به ندهای هستی، وجود دارد. «در قاعده اینهمانی و اختلاف، لفظ "هرمنوتیک"، حتی به معنای اصلی‌اش در مقام پیام خدایانی که هر مس ترجمه می‌کرد، بازمی‌گردد. گادامر این محرک هستی را، «هستی‌ای که به زبان می‌آید... هستی‌ای که با گشودگی به زبان می‌آید»، از طریق تعیین وظیفه تأمل هرمنوتیکی از حیث زبان به مثابه رسانه، وسیله، مبنا و "واسطه"، که در آن و از طریق آن همسخنی حادث می‌گردد، بسط می‌دهد. زبان را نمی‌توان چون یک ابزار به کار برد، آن‌طور که زبان در یک نظامی از نشانه‌ها لحاظ می‌گردد. زبان همان که یک موقعیت را، یا موضوع یک متنی را به وجود می‌آورد، از پیش منکشف می‌گردد.

زبان "عالم" ما را فضایی گشوده و متحدکننده، که در آن شرکت‌کنندگان "بازی" پیش‌فرضهای خود را به مخاطره می‌اندازند، منکشف می‌کند. «از نسبت زبان با عالم، واقع‌بودگی^۱ خاص آن ناشی می‌گردد. عناصر واقعیت به زبان می‌آید.»^۲ هیچ عالمی بیرون از زبان نیست: «تحلیل زبانی تجربه ما از عالم، امری مقدم است در قیاس با هر چیزی که به عنوان موجودات بازشناخته و مورد خطاب قرار داده می‌شود. پس نسبت بنیادی زبان و عالم

به این معنا نیست که عالم "موضوع" زبان است. بلکه موضوع شناخت و عبارات در افق عالم زبان، قبلاً منکشف گردیده‌اند. ماهیت زبانی تجربه بشری از عالم نمی‌گذارد، عالم به یک موضوع تبدیل گردد.^۱ دوری که باز اینجا ظاهر است مثبت ارزیابی می‌گردد - محال است به وجود زبانی، نگاه افکند زیرا «ما نمی‌توانیم یک عالم زبانی را به این طریق از بالا ببینیم». هیچ دیدگاهی بیرون از تجربه عالم در زبان وجود ندارد که از آن، تجربه عالم در زبان بتواند خود، به یک موضوع تبدیل گردد.» (reflection)

این سیر مباحثه، مبتنی بر ارتباط بین زبان و فهم است. زبان صورتبندی چیزی را که ممکن است ما قبلاً آن را به نحو ماقبل زبانی، فهمیده باشیم به وجود نمی‌آورد، بلکه زبان نحوه هستی به منزله فهمی معنادار به ما هو است. جنبه کلی زبان عبارت از این است: «آن، آگاهی انعکاسی^۲ چیزی داده شده نیست بلکه به زبان آمدن تمامیتی از معناست... هستی که بتواند فهمیده شود زبان است.»^۳ هر فهمی زبانی است و «شان زبانی فهم همان انضمامی شدن آگاهی تاریخاً تاثیرگذار است». توافق نشأت گرفته از یک همسخنی، همانند تأویل یک متن یا یک موضوع، در رسانه زبان به وقوع می‌پیوندد. حال آمیزش افق‌ها می‌تواند به عنوان «تحقق کامل گفتگویی دیده شود، که در آن چیزی که بیان شده نه تنها مال من یا از آن مؤلف من، نیست بلکه عام و مشترک است». افق تأویل‌کننده با معنای یک متن یا موقف طرف مقابل، درهم می‌آمیزد، و آن به این معنا، تعیین‌کننده است، اما بدون آنکه مستلزم فرض منظری ثابت باشد. آن بیشتر یک نظر و امکانی است که چون در حال مواجهه با عقاید و امکانات یک "موضوع" دیگر است، نسبت به تغییرات

۱. منبع پیشین، ص ۲-۴۳۱، ص ۴۵۰.

۲. منبع پیشین، ص ۳۵۱، ص ۳۶۷.

۳. منبع پیشین، ص ۳۵۰، ص ۳۶۶.

۱. منبع پیشین، ص ۴۰۸، ص ۴۲۶.

۲. منبع پیشین، ص ۴۱۰، ص ۴۲۹.

مفتوح می‌ماند. تنها به این طریق است که می‌توان بر یک موضوع نور افکند.

فصل چهارم

نتایج: فلسفه هرمنوتیک و نظریه هرمنوتیکالی

فلسفه هرمنوتیکی که هایدگر و گادامر بسط دادند، واجد دو عنصر اصلی است: اولی فلسفه‌ای استعلایی که تحت عنوان "هرمنوتیک واقع‌بودگی" (هایدگر) و "هرمنوتیک فلسفی" (گادامر) بنیان گذاشته شد. دوم نظریه علم هرمنوتیک (دیلتای، بتی) که چارچوبی فلسفی به خود گرفت.

استدلال اصلی فلسفه هرمنوتیک را به بهترین وجه می‌توان با اشاره به عنوان کتاب گادامر حقیقت و روش توضیح داد. از زمان دکارت تاکنون، روش شاهراهی به سوی حقیقت به معنای صدق (*veritas*) و مطابقت عین و ذهن (*adaequatio intellectus ad rem*) یا مطابقت واقعیت و گزاره، نشان داده شده است. صدق گزاره را می‌توان با مراجعه به واقعیت تعیین کرد. رویه‌های روشمند، مداخله عوامل خارجی - مثل "بتهای" بیکن را - منتفی کرد. اصل تحقیق‌پذیری، به معیار دعاوی معرفتی، که خود مبتنی بر یقین حاصل از تبعیت روش بود، مبدل گردید. منطق غیرپدیداری، مرکز این تصور قرار دارد و صورتبندی یک "حکم" را به نحوی راه می‌برد که در آن صفتی به چیزی حمل شود، یعنی نشان داده می‌شود، همان‌طور که هست.

جهت‌دهی مجدد و ماندگار هایدگر به فلسفه، مبتنی بر مقابله با این حقیقت‌گزاره‌ای با نوع دیگری از حقیقت، یعنی آله‌ثیا (Aletheia) (نامستوری) است. این کار هایدگر، بعدی از تجربه را مفتوح می‌نماید که بنیادیترا از کسب روشمند علم در خصوص موجودات است. علم جدید - که در این جنبه مشابه شناخت متافیزیکی است - با اشیاء "دم-دستی" در مرتبه موجودینانه، به قصد نظارت و سلطه بر آنها سروکار دارد. "هرمنوتیک واقع‌بودگی"، با نهادن پایه استعلایی فلسفه بر مرتبه بسیار بنیادیترا از سطح شناخت‌شناسی، توضیحی هستی‌شناختی از هستی آن موجودات، ارائه داد. اینجا بر پیش‌شرطهای استعلایی پنهان منطق علم، یعنی فلسفه علم در قالب رابطه فاعل شناسا و متعلق دکارتی - کانتی، و نیز بر ساختار پیشین وجودی فهم پرتو افکنده شد. این امر اخیر از جمله شامل "هستی - در - عالم" و "هستی - با" (Mitsein) بود، که هایدگر را به نقد دیدار‌نگاری معرفت‌شناختی و خودمحوری روش‌شناختی قادر ساخت، زیرا آنها در شکل‌گیری داده‌های تجربه از پیش مفروض‌اند.

بعد از "گشت" (Kehre) او، زبان تبدیل به منبع علم گردید و زبان به منزله امری منطقی، خود مبتنی بر زبان به‌مثابه نامستوری لحاظ گردید. در کاربرد اولی، فاعل شناسا تلاش داشت تا به یقین‌نهایی از طریق تفکر مفهومی برسد. در حالی که در دومی او بر زبان در رفع حجاب از هستی موجودات تکیه می‌کند، و خود را رو به سوی معنی مستقر در وجود تاریخی مفتوح می‌گذارد.

شان زبان هستی، بیان خود را با گادامر در قالب مفاهیمی از قبیل "تاریخ تاثیرگذار"، "تعلق"، "بازی" و "همسخنی" یافت - که تقریباً همه در قالب تبادل کاملی به سر می‌برند و به امکان حقیقت به عنوان نامستوری یا آمیزش افق، آن‌طور که گادامر آن را معرفی می‌کند، اشاره دارند.

شان زبانی تجربه ما از "عالم"، از هرگونه نسبت فراتر می‌رود و هر "شیء

فی‌نفسه‌ای" را احاطه می‌کند. آن بر هر چیزی که شناخته می‌شود و به عنوان "چیزی" اعلام می‌گردد، مقدم است. در نتیجه، اخذ تجارب به‌نحو روشمند صرفاً یک صورت ثانوی را نشان می‌دهد. این تجارب از تمامیت تجربه بشری انتزاع می‌شوند و حسب اختلافشان نسبت به شمول ماهیت اشیاء از طریق احکام کیفی، مشخص می‌گردند. یک چنین رهبردی به "اشیاء" که بنیان علم روشمند است، خود را مشغول به پدیدارهایی می‌کند که می‌توانند عینیت یابند، و توسط یک فاعل شناسای ظاهراً خودمختار، تحت نظارت قرار گیرند. البته مفاهیم علمی، این نوع تجربه را به عنوان یگانه رهبرد مشروع، تلقی می‌کنند و استقلال علم از فرایندهای اجتماعی تاریخی را به آن مرتبط می‌دانند. گادامر با ارجاع به کلیت تجربه هرمنوتیکی قادر شد که هم بر متافیزیک جزمی - که در سیری از دکارت تا کانت و هگل، منجر به مطلق‌انگاشتن روش گردید - غلبه یابد و هم بر تنگناهای شناخت ناشی از علم‌انگاری.

۱. جنبه کلیت فلسفه هرمنوتیک

در تجربه‌ای که ما از طریق درگیر شدن با هنر، فلسفه و تاریخ به دست می‌آوریم، گادامر امکان [ظهور] حقایقی را آشکار ساخت، که نمی‌توانست با ابزارهای مبتنی بر روش علم جدید، مورد تأیید واقع گردد. سعی در مورد چون و چرا قرار دادن مشروعیت آنها، مستلزم تأمل بر فرایند فهم و همراه با آن، معضل هرمنوتیکی بود که در دوری بودن فهم، نمود می‌یافت. هایدگر قبلاً تفهم را چون نحوه‌ای از هستی لحاظ کرده بود، که بنیان و هادی هر نوع تحقیقات روشمند علمی است - بینشی که هوسرل با اشاره به "زیست - جهان" ماقبل علمی، بیان نمود. گادامر تجارب آن ساحت را "تجربه عالم" نامید، و آنها عبارت از احصاء و سنجش آنچه "در - دست" است، نیست بلکه

آگاهی یافتن از معنای موجودات است. این فهم بنیادی، حوزه هرمنوتیک عام را نشان می‌دهد و شکل یک دیالکتیک میان پرسش و پاسخی می‌یابد، که بر پایه آنچه زبان فراهم می‌آورد عمل می‌نماید، چنانکه وقتی شرکت‌کنندگان در یک همسخنی بر سر موضوعی به توافق رسند، هویدا است. راه دیگر طرح آن، اشاره به بازیه‌های زبانی می‌تواند باشد، که در آن فاعلیت ذهن بازیگران جذب و تابع بازی‌ای قرار می‌گیرد که توسط زبانی که آنها را مورد خطاب قرار می‌دهد پرسش‌هایی القاء می‌نماید و ما را زیر سؤال می‌برد و به ما رخصت می‌دهد تا مورد پرسش واقع شود، اجرا می‌گردد. همان‌طور که بازیه‌های زبانی ویتگنشتاین اشاره دارد، بی‌معنی است که بکشیم و آنچه را که در علم از دور خارج شده است، به تجارب زیست جهان منتقل نماییم، یا برای دیگری قانون‌گذاری کنیم. زمانی که می‌فهمیم، با رخصت دادن به موضوع در مخاطب‌سازی ما است که می‌فهمیم. این یک رخدادی است که در آن چیزی معنی‌دار در مورد ما به‌وقوع می‌پیوندد. آن همچنین در یک زمینه‌ای رخ می‌دهد که هم شنونده و هم موضوع به آن تعلق دارند: تعلق‌گیرنده و پیام، یا تأویل‌کننده و متن، مشخصه رابطه نزدیک موجود در این زمینه است — که حال که خود را نشان می‌دهد با «سنت» و زبان شکل یافته است.

در نتیجه، هر فعالیت علمی، توسط شناخت‌های پیشین مستقر در زبان ما، هدایت گردیده است. این امر نه تنها در صورتبندی اهداف علم که بحث‌های ضابطه‌بندی را ضروری می‌سازد، بلکه همچنین در تفاهم میان دانشمندان در خصوص معیاری جهت آزمایش موفقیت‌آمیز فریضه‌ها، و به‌طور قابل توجه‌تری، صورتبندی یافته‌های علمی به زبان همگانی، خود را نشان می‌دهد — که پیش‌شرطی است جهت طرحشان، برای استفاده «آغیاری». فهمی که در علم به‌وقوع می‌پیوندد تنها یک جنبه از تفهم مبنایی را نشان می‌دهد، که بنیان همه فعالیت‌های ماست، و شامل شرایط صدقی می‌گردد که

مقدم بر شرایط منطق علم است. آیا شخص از این مطلب، استدلالی به نفع عدم کفایت روشهای علمی، جهت نیل به نتایج عینی، اخذ می‌کند؟ گادامر جهت دفع چنین نظر گمراه‌کننده‌ای زحمت کشید. تأمل هرمنوتیکی او محدودیت‌های هرگونه تلاش جهت عینیت را که توسط عناصر ساختاری فهم بنا نهاده می‌شود، آشکار گردانید. هر علمی از یک موقعیت تاریخی ناشی می‌شود که در آن تأثیر سنت، خود را نشان می‌دهد — حتی در علم جدید، در قالب جهات مرجح تحقیق. اما بازشناسی این واقعیت نمی‌تواند در چون و چرا از علمیت نتایج آن استقراء شود. علم تابع قوانین موضوع خود است و تنها می‌تواند نسبت به آن حکم کند. چون علم از حوزه مشروع فعالیتش تجاوز کند — حوزه متعلقات عینیت‌پذیر — و آنگاه که به غلط جای تغذیه‌کنندگی هر صدقی را گیرد، آگاهی هرمنوتیکی مشروعیت نظامی از پرسشگری و تحقیق را اثبات خواهد نمود، که در آن روشهای علم نمی‌تواند معتبر باشد، و مجدداً این واقعیت تأیید می‌شود که روش نمی‌تواند ضامن حقیقت باشد، بلکه فقط مراتبی از یقین در فرایندهای نظارت‌پذیر را تأمین می‌کند.

کلّیت معضل هرمنوتیکی نه تنها اشاره به موقعیت تاریخی علوم مبتنی بر ریاضیات دارد، بلکه به عنوان نتیجه استدلالی که از ضرورت منطقی بیشتری نسبت به سایر استدلالها برخوردار است، به علوم اجتماعی نیز متکی است. البته در مورد علوم اجتماعی عنصر تعلق تأویل‌کننده و موضوع، واجد اهمیت قطعی برای تعیین امکان شناخت عینی در این حوزه است. به‌یاد آوریم که بتی وظیفه خود را روشن ساختن رابطه بین فهم و تأویل و دفاع از عینیت تأویل می‌دانست. فلسفه هرمنوتیک گادامر از یک طرف، به‌ما با بینش‌هایش در خصوص ساختار تفهم، این یاری را می‌رساند که عمیقاً با بقایای عینیت‌گرایی، نه تنها در آثار بتی بلکه همزمان در آن رهیافت‌های جامعه‌شناسانه‌ای که خاستگاه‌های خود را در فلسفه نوکانتی

می‌دانند، به تحدی بر خیزیم - همه آنها قاصر از ارائه تبیینی از تاریخمندی علم‌اند، که گادامر تحت اصطلاح "آگاهی تاریخاً تأثیر گزار"، توضیح می‌دهد، و خواستار تأمل بر روی پیش‌داوریهای خاص آن و نظارت بر تفهم پیشین آن است.

فلسفه هرمنوتیک نه بر روش‌شناسی "علوم انسانی" و بلکه نه بر رابطه آنها با کل تجربه ما از عالم، متمرکز است. آن با آشکارسازی تفهم به عنوان یک وصف بنیادی وجود، نیت محدود کردن فهم نظام‌دار و ماهرانه از متون را ندارد، بلکه تنها به رهایی از یک معرفت به نفس کاذب امید بسته است.

همان‌طور که بی‌درنگ آشکار می‌گردد، تأویل‌کننده‌ای که با پدیدارهای تاریخی به جای پدیدارهای موجودانگاران سر و کار دارد، خود بخشی از سنتی است که به جنبه‌هایی از آن تقرب می‌جوید. بنابر این ثنویت فاعل و متعلق موجود بین جوهر شناسنده و جوهر خارجی (دکارت)، قابل اعمال نیست. تفهم بخشی از یک بازی است که در اطراف فهم در جریان است، رخدادی که هیچ چیزی جز پیش شرط فعالیت علمی فهم را نشان نمی‌دهد.

از موقعیت هرمنوتیکی، تأویل‌کننده یا جامعه‌شناس، یک فهم پیشین جامعی استخراج می‌کند، که هادی پرسش‌هایی است که او آن را در چارچوبی از هنجارهای اجتماعی ضابطه‌بندی می‌نماید. دیدگاه او از ابتدا تعیین شده است و تنها پس از تأمل روی پیش شرط‌های بی‌واسطه خویش است، که می‌تواند مانع تأثیر مستقیم‌تر محیط بر خود گردد. فراغت از ارزشگذاری آن‌طوری که مثلاً ماکس وبر در نظر گرفته، از ابتدا غیر قابل دستیابی است، و تنها می‌تواند ناشی از یک تصمیم‌گیری کور به عنوان اهداف تحقیق باشد. مشربی غیر عقلانی که سر را در زیر تلی از افکار ناشایست در زمره نقش یک جامعه‌شناس، مخفی می‌کند. این امر تنها بر پایه یک مذهب اصالت تسمیه متصلب، می‌تواند تبیین شود که قادر به توضیح کاربردی از لغات در زندگی روزمره نیست. فهم، ساختمانی از اصول نیست

بلکه بسط شناختی است که ما از یک زمینه وسیعتر اکتساب می‌کنیم و با زبانی که به کار می‌گیریم، متعین می‌گردد. این واقعیت که مفاهیم ابزاری تأویل‌کننده، بین آنچه در "موضوع" ظاهر است و خود وی، باید میانجیگری کنند، تعهدی بر شانه او می‌گذارد تا آنها را تابع تدبیر مستمر گرداند. او باید از مفاهیمی اجتناب نماید که شاید در زمان وی باب باشد، و مبین جانبداری صنفی یا فنی است، و باید به خود رخصت دهد تا در جریان آشنایی نزدیکش با موضوع، باب تصحیح مفاهیم خودش مفتوح بماند.

تمایز موجه کنونی، بین علوم طبیعی و علوم انسانی هنگامی مبنای موجه‌تری می‌یابد که نقش تفهم پیشینی که در هر دو دست‌اندرکار است لحاظ گردد: شأن زبانی تجربه ما از عالم، علوم عینیت‌بخش را در قالب پیش‌داوریهای نامطلوبی وارد می‌کند که به نحو وسیعی از طریق تبعیت از یک روش‌شناسی کیفی، بی‌اثر گردیده‌اند. اما احکام و گزاردها تنها شکل ویژه‌ای از فعالیت زبانی‌اند و در متن تمامیت تجربه‌ای باقی می‌مانند که از آنجا علوم انسانی حوزه تحقیقاتی خویش را گرفته است. اینجا نقش پیش‌داوریها، نقش مثبت است که به این نحو آنها ساخت‌های ممکن از معنا را در موضوع، مفتوح می‌نمایند.

شأن تاریخی تفهم، تا آنجا که بشود خلاصه کرد، سه جنبه دارد: وساطت تاریخی - اجتماعی تفهم پیشین، قوام آن از امور ممکن و تصمیمات ارزشی، که با کنش اجتماعی شکل می‌گیرد. بتی و هیرش (۱۹۶۵) به این مفهوم اعتراض آوردند و از بابت مداخله ناروای عناصر ذهنیتی در آنچه می‌تواند تأویل عینی باشد، واهمه نشان دادند. لیکن دیدگاه آنان به نظر می‌رسد که مبتنی بر تصویری غلط از نقش تفهم پیشین به‌طور خاص، و هرمنوتیک فلسفی به‌طور عام است. همین که بدانیم که هرمنوتیک فلسفی سعی ندارد تا واسطه تأویل ماهرانه از متون باشد، بلکه تنها می‌کوشد تا آنچه را در هر فهمی رخ می‌دهد عیان سازد، هر دوی این نویسندگان به راحتی نقطه اتکای

خود را از دست می دهند. در واقع جهت دقیق تحقیق هرمنوتیکی باید آگاهی از هر دو جنبه "منفی" و "مثبت" نقش تفهم پیشین باشد.

۲. نقد روش

اندیشه‌های تأویل‌کننده با موضوع، وقتی که در صدد نیل به معنای متنی است، از پیش آمیزش یافته است — اما البته این کارکرد ابتدایی دیدگاه او، مستلزم این نیست که خودسرانه کوشش به خرج دهد و مفاهیم پیشین خود را در مواجهه با معنای آشکار شده متن نگه دارد. همان‌طور که توصیف آمیزش افق و مفهوم "بازی" نشان می‌دهد، فهم را تنها موقعی می‌توان موفق دانست، که بازنگری دائم دیدگاه شخص، به موضوع رخصت ظهور دهد. بنابر این پیش‌داوری‌های تأویل‌کننده، بخش عمده‌ای از گشایش افقی از پرسش‌های ممکن را به عهده می‌گیرد و نشانه یک کوشش علمی صحیح است که تلاش دارد تا آنها را به سطح آگاهی درآورد.

از طرف دیگر، بتی در واژه از "قاعده خودمختاری متن" موجه است. ثبات معنای یک متن، آن‌طور که مؤلف قصد کرده قبلاً توسط دیلتای به عنوان پیش‌شرط تأویل عینی معنا، شناخته شده بود. با شلایرماخر مفهوم مشابه‌ای منجر به اصل "قرابت اذهان" گردید، که با مرتبه عقلانیت مؤلف ارتباط داشت. بنابر این هرمنوتیک همیشه با این مفهوم خاص از معنا، به عنوان قصد مؤلف، که به آن از طریق معکوس‌سازی فرایند آفرینش می‌توان نایل گشت، در ارتباط بوده است. در پیوند نزدیک با این دیدگاه، این اصل مسلم بود که مؤلف آنچه را خود فهمیده است، بهتر می‌تواند بفهمد — که ریشه‌های تاریخ‌انگاری را فاش می‌نماید، که متعلق به دوره منورالفکری است، و اعتقادش به تفوق حال به عنوان اوج نسبی پیشرفت به سوی خود تعیین‌بخشی عقل.

گادامر از بنیاد مخالف است. چون او در اشاره به تفهم، آن را یک واقعه همسخانه متمثل می‌نماید که چنین تفاهم و ارتباطی تنها به صورت وساطت گذشته و حال، یا آمیزش افق متن و تأویل‌کننده، به وقوع می‌پیوندد. دیگر یک اثر هنری نمی‌تواند با مرتبط شدن به پدیدآورنده‌اش کامل گردد، بلکه باید به اعتبار وجود خاص خود، ملاحظه گردد که ممکن است مشتمل بر بینش‌هایی باشد که شاید مؤلف از آن آگاهی نداشته باشد. فهم، در برابر معکوس‌سازی فرایند آفرینش، تلاش خواهد نمود تا موضوع منظوی در متن را به دفاع کشاند و آن را به بیان درآورد. فعالیت تأویل‌کننده پیر و منطق پرسش و پاسخ است و موضوع را به امکان انعکاس معنی جدید و موسوع تجهیز می‌کند. با این کار زمینه سنت دوباره حیات می‌یابد — نه به صورت تکرار تجربه‌ای که مُدرک اولی می‌توانست از آن داشته باشد بلکه به نحوی جدید: یعنی چیزی ظاهر می‌گردد که پیش از این نبوده است. بنابر این مفهوم وجود فی‌نفسه یک متن، کاملاً نادرست است و عنصر جزم‌انگارانه را نشان می‌دهد. همین منظور است وقتی گادامر صحبت از خصلت "تأملی و تخمینی" تأویل‌هایی به میان می‌آورد، که محصور به رهبرد مبتنی بر روش نمی‌شود. کلماتی که تأویل‌کننده به کار می‌برد، ریشه در سیاق زبانی دارد که ساحتی از معانی را شکل می‌دهد، که کاملاً منحصر به فردند. بنابر این تخصیص معنای مبتنی به متن، نباید چون تلاش تکراری، بلکه باید به خودی خود یک ابداع بدیع، تلقی گردد. هر تخصیصی، متفاوت و به نحو یکسانی، معتبر است. از این نظر گادامر، می‌توان دریافت که فهم ادبی بازگشتی به حوادث گذشته نیست، بلکه مشارکتی اکنون و اینجا، در آنچه گفته شده، و برخورداری از پیام و انکشاف عالم است.

چه بینش‌هایی می‌توان از فلسفه هرمنوتیک گادامر در خصوص دیگر

قواعد بتی اخذ نمود؟

نیاز به مشارکت در رخداد فهم، به نظر می‌رسد در بادی امر، با "قاعده فعلیت فهم"، تامین گردد. اما نگاهی دقیق‌تر، این نکته اساسی را روشن خواهد ساخت که بتی نمی‌تواند یک تبیین نظام‌دار از نقش سازنده ذهن ارائه دهد. در حالی که به مؤلف و اثرش، نیازمند تعلق خاطر فعالی هستیم - که از آن این اصل هرمنوتیکی ناشی می‌گردد که شخص تنها وقتی می‌تواند بفهمد، و به تبع آن سعی در تأویل و ترجمه اثری کند، که حداقل بالقوه با آن به توافقی رسیده باشد - بتی از حیث تاریخی، فاعل شناسا را در وضعیت یک مشارکت‌کننده در سنت، گفتاری کلی، و غیره قرار نمی‌دهد و بنابراین این می‌تواند مفاهیمی را متصور شود که آنها را ابتداً به عنوان مفاهیم وسیله‌ای و مفاهیمی که بالقوه تعیین‌بخش عینیت تأویل‌اند، به کار می‌گرفت. به هر تقدیر شأن تاریخی تفهم است که بتی آن را به عنوان عاملی که فقط برای "عینیت نسبی" مجالی فراهم می‌آورد، منفی می‌بیند. بتی به نحو نقیض‌نمایی فرایند تأویل را برحسب طرحی مورد ملاحظه قرار می‌دهد، که در همه صور شناسایی هویدا است - درست مثل گادامر. تنها بتی نمی‌تواند از رابطه فاعل شناسا و متعلق شناسا خلاصی یابد، حتی آنجایی که ذهنی دیگر، ما را مورد خطاب قرار می‌دهد. دیدگاه تاریخ‌انگار او، می‌تواند به مفهوم هرمنوتیکی "دیگری"، فقط به نحو همدلانه تقرب جوید. حتی لحاظ فرایند فهم تأویلی، آن‌طور که شامل بازشناسی و بازسازی قصد مؤلف، و فرایند آفرینش باشد، می‌بایست در ساحت مفهوم روانی - منطقی بماند، که اول تقطیع می‌کند، و سپس بیان انسانی را به شیوه تقریباً مکانیستی شبیه‌سازی می‌کند. در نتیجه، تناقض مذکور در این واقعیت قرار دارد که بتی علی‌رغم وضع عمیقاً انسان‌محور خود، قادر به لحاظ «دیگری» به عنوان فاعل شناسای دیگر، با تقاضاهایی به همان شدت برای شناخته شدن و شنیده شدن و به توافق رسیدن، نیست. در فرایند فهم، فاعل شناسا و «موضوع» به طور

تفکیک‌ناپذیری در جهتی بهتر یا بدتر، به یکدیگر مرتبط شده‌اند.

تا آنجا که به دو قاعده دیگر مربوط است، می‌توان به طور خلاصه گفت که اولی، به موضوع تأویل نظر دارد، یعنی موضوع "انسجام معنا"، که نشان‌دهنده یک صورت ثانوی و رقیق شده روش‌شناختی دور هرمنوتیکی است، که قبلاً بحث شد، و تنها می‌تواند کاربردی کمکی برای فهم مطلب، داشته باشد، به جای آنکه منجر به آگاهی تاریخاً تأثیرگذار، شود. در آخر، "قاعده کفایت معنا" را تقریباً می‌توان با ارجاع به نظریه نوع آرمانی ماکس وبر، مورد بحث قرار داد، نظریه‌ای که او در آن به مقابله با هیأتی از مفاهیم همسنخ جهت تبیین علی پرداخت و پرسش‌هایی پیرامون رابطه بین فاعل شناسا و معنای تاریخی، برحسب نیاز به کفایت معنایی، طرح کرد که به سبب آن به خوبی درگیر بحث تاریخ‌انگاری گردید.

جهت نتیجه‌گیری از این فصل شاید شایسته باشد تا از بینش‌هایی باز پرسیم که تحقیقات گادامر را در وادی تأویل، به تصویری بهتر از فرایند فهم کشاند - با تذکر این نکته که بتی نیز همین مسأله را علت اساسی کار خود می‌دانست. به بیان مختصر، بتی دریافت که هم تأویل و هم تفهم، در یک فرایند سه‌گانه بسط می‌یابند، که شامل یک مؤلف و یک فاعل مدرک است، که میانجی این دو صور تام معنایی (*Existence-in-itself*) است. تأویل «عینی» در نسبت با تفهم، ابزاری در خدمت به یک غایت است.

گادامر چطور این مسئله را می‌دید؟ در واقع او نه تنها با اضمحلال تأویل و تفهم در امری دیگر، بلکه حتی با وارد کردن "اطلاق" به عنوان بُعد سوم آنچه اساساً پدیدار واحدی است، بتی را بر سر خشم آورد.

گادامر اقدام به بررسی مشروعیت صدق دعاوی علمی کرد، که از ساخت‌های فراعلمی (*extra-scientific*) تجربه و از طریق تأمل روی پدیدار فهم، اخذ و استخراج می‌گشت. او این کار را در پرتو این نظرش انجام داد که علم، خواه اجتماعی و خواه طبیعی، امروز در لباس "متخصصان" خلایی را

پُر می‌کند، که از فروپاشیدگی تأویل‌های دینی ساحت بشری، و فقدان سنت به منزله سرچشمه‌ای جهت‌بخش، بجامانده است. به عبارتی دیگر، تکمیل موفق و وظیفه علم، به طور مساوی مرهون حزم و کنش متعاقب آن، در مقابله با علم تکنولوژیک تجاوزگر و کنش ایزاری خواهد بود. بدیهی است که حوزه علم هرمنوتیک، مبنایی ثابت — یا آخرین سنگر — برای بحث‌های غیرعلمی در خصوص ارزشها و هنجارها ارائه می‌دهد. ساحت تأویل، اهمیتش را برای توسعه اجتماعی به این دلیل به دست آورده، که جایی است که فهم اجتماعی از اهداف و غرض هستی اجتماعی، حاصل گردیده است.

علوم انسانی تاریخ‌انگار با مساعی خود در جذب فرایند تحقیق با معیارهای علوم طبیعی در حوزه عینیت‌یافتگی‌های ذهن، بویژه در زمینه تاریخ، شناخته می‌گردند. بتی شدیداً علیه مفهوم غلط این دیدگاه بحث کرده است که قاصر از تبیین ویژگی موضوع علوم انسانی است، علمی که مقتضی بازشناسی و بازسازی درونی است، و بنابر این وابسته به خودانگیزگی شخص مدرک است. در این جنبه، بتی توانست ماهیت عینی‌گرای آشکار "مکتب تاریخ‌انگار" اطراف فُن رانکه^۱ را رد کند. اما می‌توان استدلال کرد که تعلق خاطر وی به نجات حداقل "عینیت نسبی"، از طریق به کارگیری مجموعه‌ای از قواعد، نشانگر بقایایی از رهیافت علمی‌گرا در قلمروی غیرطبیعی است. گادامر به حق، علم جدید را در پیوند با روش — توسعه‌ای جهت‌بخش با گاليله — می‌داند که ورودش به فرایند هرمنوتیکالی تنها می‌تواند منجر به شیء‌انگاری "موضوع"، و تسلط فاعل شناسا بر آن، گردد. در عین حال آن، مبنایی را برای رهیافت‌هایی مهیا می‌کند که از حیث سلوکشان با موضوع، "فاقد ارزش‌گذاری" اند، و از لحاظ کاربرد نتایجشان "خنثی" هستند. نتایجی که بر روی بررسی مجدد دیگر گروه‌های

علاقه‌مندی که بتوانند با دنبال کردن همان سیر تحقیقاتی، صحت آن نتایج را تعیین کنند، مفتوح می‌مانند. در نظریه تأویل، این مفهوم باعث پیدایش تمایزی میان تأویل و اطلاق، یعنی بین نظر و عمل، گردید.

در مقابل، وحدت فهم، تأویل و اطلاق را می‌توان به اختصار به بحث گذاشت و ظاهر ساخت. درک (*Intellegere*) و توضیح (*explicare*)، وحدتشان را در آمیزش افقی می‌یابند که مشخصه هر فهم حقیقی است. این رخداد، مستلزم این است که به اصطلاح، متن در تأویلی که هادی آن، افق فهمی است که خود در جریان فعالیتش دچار تغییر می‌گردد، از نو ابداع شود. به عبارت دیگر شأن زبانی تفهم، تأویل را تأمل و تخمینی می‌سازد که در آن مفاد وجهی از سنت طنین می‌یابد و حقیقت آن، جهت مرتبط شدن با ما، بر حسب قابلیت معقولیتش و سازگاریش با تجارب حیاتی ما، تقویت می‌گردد. فهم سنت نمی‌تواند محدود به کسب دانشی در خصوص متنی خاص باشد، بلکه احرازش را در بازشناسی حقایق و بینشها، پیدا می‌کند. آن متوجه، و مبتنی بر تاریخ تأثیرگذار، و بنابر این بخشی از موضوع خود به نحوی است که گذشته را دائماً از نو، مورد تأویل قرار می‌دهد، یا به نحوی متفاوت، مورد فهم قرار می‌دهد، که هر دو یکی است. حالت عینی، به اولی نسبت دادن و ملاحظه دومی، چون صرف گنجینه‌ای از مصدایق شناخت، همانا نتیجه تنزل تجربه ظریف همسخنی، به فعالیت تحقیقاتی تک‌گویه است.

گادامر تمایز میان اطلاق تابع معیار، تأویل بازشناختی و بازساختی، و بازآفرینی^۱ را به طور یکسان رد کرده است. بازآفرینی که به نظر او در ابتدا همان تأویلی است که متوجه یک نظر درست است، و بنابر این همچنین صورتی از فهم است — تشکیل یک خلق مجدد را نمی‌دهد، بلکه بیشتر

رخستی فراهم می‌آورد تا یک اثر هنری به شأن خود برسد. از آنجا که فهم همواره متضمن تأویل است، اساساً تفاوتی نمی‌تواند میان تأویل یک متن موسیقی و فقه‌اللغوی باشد: در هر دو مورد، کار با وساطت زبان صورت می‌گیرد و آن، در بی‌واسطگی حقیقت مندمج است.

بسی در مورد اطلاق تابع معیار، هنگامی به نظر می‌رسد که بر بنیان مستحکمی ایستاده است، که اظهار می‌دارد تأویل در حقوق و کلام، از یک دیدگاه جزئی، که مقتضی اطلاق یک زمینه معنایی عینی بر یک موقعیت خاص است، ناشی می‌گردد. گادامر استدلال می‌کند، محال است که تأویل جزئی را از تأویل تاریخی، به‌طور واضح، متمایز کرد زیرا در مورد هرمنوتیک قضایی، یک مورخ حقوق و یک حقوقدان، به یک متن حقوقی از دیدگاه موقعیت حقوقی حال حاضر نزدیک می‌گردند و از این نظرگاه، مناسبت آن را ملاحظه می‌کنند. اینها هر دو، بین گذشته و حال میانجی می‌گردند: اولی نمی‌تواند اثرات کنونی یک قانون را، یا تاریخی را که پیگیری می‌کند، نادیده انگارد، در حالی که حقوقدان باید قصد اولیه قانونگذار را، پیش از آنکه بتواند نتایجی برای حال بگیرد، تعیین کند. به همین نحو موعظه یک متکلم نشان‌دهنده تجسم بشارتها در آن چیزی است، که حقیقتی وحیانی را توضیح می‌دهد. "اطلاق"، همان‌طور که واسطه گذشته و حال است، همان‌طور به عنوان سومین وجه از وحدت فهم، تأویل و اطلاق، ظاهر می‌گردد که مقوم مساعی هرمنوتیکی است: فهم دقیق یک متن که مطابق با دعوی و پیام آن است، همراه با موقعیت انضمامی، که در آن به وقوع می‌پیوندد، تغییر می‌یابد. فهم، همیشه از پیش، یک اطلاق است.

گادامر این مطلب را که فهم و اطلاق درهم تنیده‌اند، با اشاره به توصیف ارسطو از تقابل فرونیسیس (*phronesis*) از یک طرف، و اپیستمه (*episteme*) و تیخنه (*techne*) از طرف دیگر، به خوبی توضیح داده است. فرونیسیس (فرزانگی) به عنوان حکمتی عملی، عملی است که ملکه شده است و اگر

مدت زمانی مورد نیاز نباشد، ممکن نیست فراموش گردد. در نتیجه، حکمت عملی نمی‌تواند بدون پیش‌داوری پذیرفته شود. به‌عنوان شناختی کنش‌محور (*action-oriented*) متوجه غایاتی خاصی همانند دانش فنی نیست. اصول کنش باید قابل اعمال در موقعیت‌های متغیر باشد، که به خودی خود باعث توسعه بیشتر شناخت قبلی است. این ارتباط میان فرونیسیس و فهم اطلاق‌پذیر، در بن کار تأویل‌کننده‌ای که با سنت سروکار دارد، قرار دارد. وحدتش از طریق وابستگی تفهم به ساختار پیش‌داوریه‌ها تضمین می‌گردد.

فلسفه هرمنوتیک گادامر به‌وضوح جهت‌دهی مجدد و عظیم علم هرمنوتیک را، از طریق رهایی آن از تقیداتی نشان می‌دهد، که در تلاش ظریف آن برای عینیتی مطمئن از حیث روش‌شناسی بر خود تحمیل کرده است. آن، در عین حال، یک نظرگاهی جهت ملاحظه پیشرفت علم به‌طور کلی، برحسب کلیت منظر هرمنوتیکی فراهم آورد که توسط مفهوم پارادایم‌بخشی (*paradigm-oriented*) انقلابات علمی کوهن در مسیری مشابه شرح داده شده است. تامل هرمنوتیکی روی تاریخ‌گذار، که در بن هر اندیشه‌ای است، نه تنها نشان‌دهنده نقد عینیت‌گرایی تاریخ‌نگاری است بلکه همچنین متضمن نقد تفهم فیزیکالیستی آرمان وحدت علم جدید است — بی‌آنکه لحظه‌ای از خصلت علمی نتایج به‌دست آمده تحت حمایت تاریخ‌نگاری و منطق تحصّلی علم، تخطی شده باشد.

در فصل بعد، فهرست اعتراضات بر این بخش از کار گادامر و بخش‌های مرتبط را ارائه خواهیم کرد. هابرماس و آپل، گادامر را جهت پذیرش نقش سنت — پذیرشی که آنها غیرانتقادی می‌دانند — به‌عنوان حجیت‌بخش علائق حال حاضر، همراه با "هستی‌شناختی کردن زبان"، که قاصر از

بازشناسی کاربردش به منزله ابزار سلطه است، مورد انتقاد قرار می دهند. نقد ایدئولوژی، کوشش جهت پیگیری علائق سرکوب شده‌ای است که از همسخنی مستمر گذشته و حال، حذف گردیده‌اند. عقل، یکبار دیگر در تعارض با سنت و حجیت، به منزله عامل بی‌قرار از حیث خودمختاری، از نو مورد تصدیق قرار می‌گیرد.

در این بخش از کتاب، هرمنوتیک معاصر را به مثابه روشی برای فهم و تفسیر متون و روایات می‌شناسیم. این روش بر اساس تفکر فلسفی و انتقادی استوار است و به دنبال کشف معنای پنهان و عمیق متون است. هرمنوتیک معاصر با توجه به تغییرات اجتماعی و فرهنگی، به دنبال بازنگری در مفاهیم سنتی و ایجاد تفاهات جدید است. این روش به ما کمک می‌کند تا متون را در بافت اجتماعی و فرهنگی خود بخوانیم و بفهمیم. در این بخش، به بررسی مفاهیم کلیدی هرمنوتیک معاصر می‌پردازیم و سعی می‌کنیم تا با روش‌های تفسیری جدید آشنا شویم. همچنین، به بررسی کاربردهای هرمنوتیک معاصر در زمینه‌های مختلف، از جمله ادبیات، تاریخ و فلسفه، می‌پردازیم. در نهایت، به بررسی اهمیت هرمنوتیک معاصر در فهم و تفسیر متون و روایات می‌پردازیم.

باب دوم

هرمنوتیک انتقادی

در این بخش، به بررسی هرمنوتیک انتقادی می‌پردازیم. این روش به دنبال کشف معنای پنهان و عمیق متون است و به دنبال تفاهات جدید است.

در آمد

علم هرمنوتیک تا حدی با دو جنبه مرتبط با هم سروکار داشته است: مداخله سنت و فهم معنایی که در ذهن قصد شده است. اختلاف میان فلسفه هرمنوتیک و نظریه هرمنوتیکالی حول این مسئله می‌گردد که چگونه چنین تفهمی ممکن است و آن تا چه حد می‌تواند شناختی عینی را قوام بخشد. اما در حالی که هر دو رهیافت تأکیدی متعارض بر نقش تأویل‌کننده می‌گذارند، در نفی یک بعد سهیم‌اند: چون و چرا در مفاد موضوع تأویل. هرگونه تأملی نسبت به صحت یک متن یا صحت معنای به سنت درآمده آن به منزله خروج از علائق شناخت‌شناسی و روش‌شناسی فرایند تفهم طرد می‌گردد. یا آن در جنب فرض ماتقدم تفوق سنت و کیفیت همه‌شمولی آن زائد به نظر می‌رسد.

تردید در دعاوی منطوی در اثر یک مؤلف یا در سنتی که شخص تأکید دارد، که در هرمنوتیک دیدارانگار مفعول گذاشته شده است، نشانه هرمنوتیک انتقادی است. تجربه حقایق نیمه‌راست، دروغها، تبلیغات، تحریف و سرکوب اندیشه، ممیزی و غیره در وهله اول دلیلی علیه پذیرش بی‌چون و چرای دعاوی علم یا صدق است. در سطحی اعیانتر، وجود ساختارهای ایدئولوژیک و نیرویی که بر اذهان مردم به کمک "آگاهی کاذب" اعمال شده، بهترین نمود جامع و غالب خود را در هیئت ماده‌انگاری تاریخی یافته است. اینجاست که اندیشه‌های کاذب ناشی از یک واقعیت

"کاذب"، نافذترین نقدها را پدید آورده است - نه به معنای اقامه مجموعه‌ای انتزاعی از اندیشه‌ها یا ارزشها علیه آنها بلکه با آشکارسازی ریشه آنها در شرایط مادی خاصی که منضم به حالتی از سلب آزادی است. نقد فهم غلط از خود و دیگران مستلزم نقد واقعیتی است که باعث آنها شده است.

همانند "هرمنوتیک عمقی" (*depth hermeneutics*) هرمنوتیک انتقادی علل تفهم و ارتباط تحریف شده‌ای را می‌جوید که ظاهراً زیربنای واکنش‌های عادی است. بتی موانع اصلی فهم را عدم تساهل و خودخواهی نشان داد به طوری که توصیه‌ای به پرهیز از این گناهان همه آن چیزی بود که ضروری و شدنی بود. بنابر این ما حتی در رهبرد عینی - انتقادی وی، پذیرش احتمال معنای تحریف شده‌ای نمی‌بینیم که تنها با فرض منظری "بیرون" از این ساحت ابداع و توزیع معنا، یعنی با ترک آن مبنایی که همه شرکت‌کنندگان در فرایندهای فهم را به یکدیگر مرتبط می‌سازد، می‌تواند شناخته و مرتفع گردد.

"فهم انتقادی" به علت رجوعش به امکانهای تجربی که در بطن فرایندهای عقلانی جای دارد متضمن عنصری از تبیین علی است. همین وجه عینیت‌یافتگی (*objectification*) است. که در صدق مبتنی بر نظریه، هدف است و جنبه انتقادی را به فهم هرمنوتیکالی پیوند می‌دهد: فهم هرمنوتیکالی ابتدا حرکتی را جدا از پذیرش غیرانتقادی و جزمی متون "دارای اقتدار" (*authoritative*) نشان داده و یک تعبیر بدون جانبداری را منظور قرار می‌دهد - حتی اگر محتوای اخلاقی و عقلانی هرگز به خودی خود مورد چون و چرا قرار نگیرد.

التزام عملی به جنبه صدق تاریخی و آینده‌ای بهتر، هرمنوتیک انتقادی را در تماس با فلسفه هرمنوتیکی قرار می‌دهد - فقط آنکه "انتظار کمالی" را که گادامر به عنوان پیش شرط تأویل روشن ساخت دیگر چیزی جز صرف یک عمل تأملی (*contemplative*) تلقی نمی‌گردد. در تلاش جهت

شناختی مناسب از حیث عمل می‌بایست میانجیگری "موضوع" و انگیزه‌های خاص تأویل‌کننده حادث شود که آن با انتظار فراافکننده ظهور شرایط مادی جهت نیل به خودشناسی از عوامل اجتماعی هدایت می‌گردد.

آپل و هابرماس بر رهبردی تأکید می‌ورزند که در آن معنای مستقر در عینیت‌یافتگی‌های فعالیت بشری به طور عینی فهمیده شود و سپس با فهم "مؤلف" از مقاصد خویش که در بن آنهاست مواجهه داده شود. با ترکیب شیوه‌های تبیینی و تأویلی امید بر آن است که شاید برای عوامل اجتماعی مبرهن شود که چرا می‌اندیشند آنچه را می‌اندیشند، چرا ممکن است به اشتباه درافتند و چطور اشتباه را می‌توانند تصحیح نمایند. آپل، هابرماس و لورنتسر^۱ به عنوان الگوی یک چنین کاری به روانکاوی توجه نشان می‌دهند، چه در اینجا "معنای تحریف شده" در پرتوکل زندگی‌نامه بیمار و با ارجاع به نظام نظری که بتواند به کار تبیین بروز بیماریهای خاص بیاید، مورد تأویل قرار می‌گیرد.

هرمنوتیک "مادی‌گرا" (*Materialist*) در اینجا دال بر تأکید روی شرایط تجربی نهفته در عارضه بیمار یا به عبارت بهتر تعارضات مستقر در جامعه سرمایه‌داری است.

هرمنوتیک ماده‌انگار (*Materialistic*) در حالی که بنا را بر مفهومی از نموده‌های عقلانی به منزله بازتابی از شرایط و مناسبات اقتصادی می‌گذارد، می‌تواند تأویل هرمنوتیکی عینیت‌یافتگی‌ها را دور زده و به طور مستقیم بر مبنای مادی یک چنین پدیدارهای فراساختاری بازگردد. "هرمنوتیک" اینجا قالب تبیینی از پیدایش و اعتبار مصنوعات بشری را پیدا می‌کند. با قبول بُعد تجربی و مادی‌انگار آن، این رهبرد قادر می‌شود تا هر اثر واجد معنا و تأویل را به عنوان مظهر ایدئولوژی بورژوازی رد کند.

برای این نظریه پردازها که هنوز به یک جزء تأویلی در نقدشان از ایدئولوژی وفادارند یک مطلب مهم رخ می نماید و توضیح می طلبد: چطور دیدگاه خاص خودشان و ادعایشان را در شناخت «بهرتر» موجه می سازند؟ صرف نظر از اینکه باید ملاکی جهت تمیز آگاهی "درست" از "کاذب" به طور روشن ارائه دهند، موضع پذیرفته شده آنها به عنوان داوران مفاهیم افراد دیگر، متضمن یک موضع مخفی مانده نخبه گرا است که از رهیافتی که مدعی "علائق رهایی بخشی" است، جای بسی تأمل دارد.

فصل پنجم

آپل: هرمنوتیک انتقادی به صورت یک شیوه تعبیر^۱ علم

هرمنوتیک وجودی - هستی شناختی هیدگر به منزله تعمیق نقد استعلایی کانت بر شناخت نگریسته شده است. می توان نشان داد که چطور "ساختار پیشین" فهم فی نفسه مبنایی را فراهم می آورد که براساس آن می توان پرسش از شرایط امکان شناخت درست را مورد چون و چرا قرار داد.

گادامر هیئت دور هرمنوتیکی را بدین منظور به کار می گیرد تا عینیت گرایی ذاتی در «علوم انسانی» تاریخ نگارانه و هرمنوتیکالی را طرد کند. وقتی بتی با او بر سر روشن کردن ملاکی جهت قضاوت صحت یا صدق تأویل های عرضه شده، به مناقشه پرداخت - پرسش از صدق (*the quaestio iuris*) - گادامر پاسخ گفت که تنها درصدد «نشان دادن چیزی است که وقتی می فهمیم همواره رخ می دهد»، یعنی پرسش از واقع (*the quaestio facti*)

به نظر بتی ارجاع به استقرار فهم در شأن تاریخی و تناهی دازاین به مثابه بازگشت به مذهب اصالت فاعل شناسا (*Subjectivism*) است. زیرا هرمنوتیک انتقادی نه تنها غرامت مرتبه ای از خودمختاری را از نیروهای اجتماعی غیر عقلایی که اندیشه با دوره منورالفکری به دست آورد نشان

می‌دهد، بلکه همچنین اندیشه هرمنوتیکی را از فرض هرگونه روش‌شناسی خاصی بازمی‌دارد. در این زمینه است که تحقیق آپل در خصوص "امکان یک هرمنوتیک فلسفی که به‌مدد اصل تنظیمی پیشرفت در علم هدایت می‌گردد" طرح خود را پیدا می‌کند - که همچنین آن را از واکنش بتی به هرمنوتیک سنت‌گرا و ژمانتیک متمایز می‌نماید.

نقطه اتکای آپل در تعهدش چیزی جز "تطور فلسفه" نیست. آن‌هم با جمع جریانهای غالب فلسفه معاصر چون مذهب صلاح عملی (پیرس)، فلسفه‌زبانی (ویتگنشتاین) و هستی‌شناسی تقرر ظهوری. پیامدهای تطور فلسفه معاصر به‌نحو ماتقدم و فاعل شناسا محور، که در فلسفه غرب از زمان دکارت و یقیناً تا هوسرل غالب بوده، خود به‌طور کافی شایان توجه می‌نماید.

۱. اختلافات با گادامر

برنامه آپل برنامه‌ای است در حدّ وسط تصدیق وجود دور هرمنوتیکی مضمّر در هر فعالیت فکری همراه با نیاز به ملاکهای عینی جهت تعیین دعاوی و احتیاج به ملاک جهت دست یافتن به اعتبار تأویل‌های عرضه شده. این کار تعادلی که متعهد به تحلیل هایدگر دازاین به عنوان رشته‌ای حمایت‌کننده است، امید دارد تا به یک "فلسفه استعلایی و مناسب از حیث روش‌شناسی" منجر گردد.

نقد اساسی آپل بر فلسفه هرمنوتیک گادامر چنین صورتبندی پیدا می‌کند: دعوی وی در ارائه فلسفه استعلایی به‌معنای کانتی آن ناموجه است زیرا که صریحاً نیاز به پاسخگویی به پرسش از صدق را طرد می‌کند. اجرای

1. Karl Otto Apel, (1973), *Transformation der philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, vol.1, p.48

رسالت بلندپروازانه آپل فوراً اختلاف بین رهیافت او و بتی را آشکار خواهد نمود: در حالی که هر دو مترصد انجام یک کارند، رهیافت اصلاحی بتی منجر به موضع ماقبل هایدگری می‌گردد، لیکن آپل شأن تاریخی تفهم را نقطه آغاز حرکتش قرار می‌دهد.

آپل نحوه استدلال گادامر را که در پاسخش به انتقاد بتی به کار برده، ردّ می‌کند: "وظیفه یک نقد به‌طور متعارف مناسب را نمی‌توان به‌نفع توصیفی محض از آنچه که هست ترک گفت، و محال است به نقدی از عقل محض اشاره کرد بدون آنکه کوششی در جهت پاسخ به پرسش از شرایط اعتبار علم جدید همراه با پرسش از امکان آن به عمل نیاورد." در زمینه این مسئله که "چطور فهم ممکن است؟" تمام مطلب به‌قرار زیر خود را نمایان می‌سازد: تحلیل "ساختار پیشین" تفهم نمی‌تواند تنها معطوف به امکان فهم برکنار از توجه‌ای به اعتبار نتایج آن باشد.

گادامر روشن می‌سازد که ساختار آمیزش گذشته و حال، به‌منزله زیربنای هم فهم دقیق و هم بدفهمی است - و هیچ نیاز بیشتری جهت فرض مُبرهن‌سازی امکان تفهم احساس نمی‌کند. اما از دید آپل حتی این معضل نمی‌تواند به‌درستی توضیح داده شود، مگر شخص همچنین درباره "اعتبار" فهم پرسش کند. در حقیقت ما نیازمند معیاری جهت تمایز بین فهم و بدفهمی هستیم پیش از آنکه بتوانیم به مسئله امکان تفهم پاسخ دهیم.

از این روی، آپل اعلام نیاز به «نحوی هرمنوتیک فلسفی ضابطه‌دار و روش‌شناختی» می‌کند. چنین مفهومی امکان پیشرفت در تأویل را از نو اثبات می‌کند - که گادامر و بتی آن را به پیدایش تأویل‌های "متفاوت" تقلیل دادند. در عین حال تأویل‌کننده ممکن است در موضعی باشد که مؤلف را بهتر از خودش آن‌طوری که می‌فهمیده است بفهمد. وظیفه وی را در

قضاوت انتقادی با نسبت دادن صورتی از تفوق "موضوع" یا با اشاره به اینکه تأویل‌کننده ضرورتاً بر مبنای یک جانبداری جزمی اقدام می‌نماید، نمی‌توان سلب کرد.

وساطت دیالکتیکی راهبردهای هرمنوتیکی و تبیینی

امکان و ضرورت پیشرفت در فهم تأویلی، ناشی از خود حوزه علم هرمنوتیک است؛ آنگاه که مثلاً در تفاهم و ارتباط مانعی پدید آید، یا غیر ممکن شود. چنین حوادثی قلمرو روانکاو و نقد ایدئولوژی است، که در هر دو سعی بر آن است تا موانع فهمی مرتفع گردد که شاید بدون آنکه فرد یا گروه اجتماعی از آنها آگاه باشند در کارند - مصداقش رفتار اشخاص عصبی و اعمال گروه‌های دارای "آگاهی کاذب" است. اینجا تأویل‌کننده، روانکاو یا جامعه‌شناس انتقادی در موقفی است که از آن، مؤلف را بهتر از نحوه‌ای که خودش فهمیده بوده است، برحسب توانایی‌اش در مشاهده مواردی از عدم کفایت معرفت بر نفس، در رجوع به مجموعه‌ای از آراء متبلور شده در زندگی‌نامه فرد و عوامل جمعی می‌فهمد. عمل نشأت گرفته از یک فهم ناکافی یا موهوم انگیزه‌های فرد، به‌مدد یک چارچوب تبیینی که مبین "علل" باشد، قابل فهم می‌گردد. آنچه ممکن است در بادی امر به عنوان مداخله نحوه شناخت مختص تحقیقات فرایندهای طبیعی در حوزه تفاهم بین اشخاص و میانجیگری سنت به چشم آید، در برنامه آپل به قصد رهایی بخشی به کار گرفته شده است یعنی آن فرایند تأملی که از طریق آن فرد و فرایندهای اجتماعی نسبت به عوامل دخیل روشن می‌گردند. که همین آنها را قادر می‌سازد تا پیشرفت بعدی خود را با آگاهی و اراده پی‌گیرند - به جای آنکه محصول نهایی زنجیره‌ای علی باقی بمانند که در پس سر آنها در کار است.

این انگیزه‌های ناخودآگاه به عنوان "علل"، یک عنصر شبه طبیعی را در تاریخ فرد و انواع نشان می‌دهد که آن به نسبت تحقق سطح رابطه متقابل انسان و طبیعت در جامعه - توسعه اقتصادی آن - و شکل سلطه سیاسی اعمال شده در هر مقطع زمانی، تفاوت پیدا می‌کند. در شرایط عسرت که قلمرو عوامل ضروری سایه خود را بر آزادی می‌افکنند مقتضی است که انسان از فرامین اقتصادی به جای تمایلاتش جهت تحقق خویش تبعیت کند. شأن شبه طبیعی عمل انسانی، در [دوره] "ماقبل تاریخ" (مارکس) انسان غالب است - حالتی از امور که هنوز زمان حال به آن شناخته می‌شود.

بنابر این پیش‌فرض دیدارانگاران علم هرمنوتیک را می‌توان به عنوان غفلت از توجه به شرایط مادی تنظیم و تنسيق نمود که تحت آن شرایط تاریخ عمل می‌کند، و منجر به قصوری در اعتراف به این امکان گردیده است که تاریخ یا به عبارت بهتر، پیشرفت به سوی تحقق خویش، که هنوز دست به عصا پیش می‌رود، و صور منسوخی از سلطه آن را، حتی در شرایطی که خواست مادی می‌بایست که از پیش امری کهنه محسوب شود، لوث کرده و صرفاً مورد تأیید مفاهیمی از شخصیت انسانی قرار می‌گیرد که لازم است در مواجهه جسورانه با یک واقعیت غیرانسانی به جای آنکه مسلم گرفته شود، اثبات گردد. به بیانی محصلتر، هرمنوتیک به غلط فرض می‌کند که از مرحله ماقبل تاریخ به مرحله تاریخی به نحو شایسته طی شده است و انسانها خودآگاهند و خالقینی هستند که خود آینده خویش را رقم می‌زنند همان‌طور که فلسفه همیشه وعده داده است.

این شرایطی که در آن عمل انسانها نه تنها تحت حکم طبیعت بلکه همچنین تحت حکم یک "طبیعت ثانوی" است که همان محیط اجتماعی انسان باشد که به نظر غیرقابل تغییر، کنترل‌ناپذیر و گاه مثل "اولی" یا طبیعت فیزیکی، اسارتبخش است، فراهم آورنده مبنای مادی ورود روشهای علی و آماری در علوم اجتماعی است. راهبردهای علی مستلزم آن است که رفتار

بشر به جای آنکه "فهمیده شود"، تبیین گردد؛ یعنی انگیزه‌ها در بنیاد رفتار، به نحوی علی دست‌اندر کارند، تا آنکه دلایلی محسوب گردند که آگاهانه تشکیل شده و بی‌واسطه و من حیث هو برای دیگران مفهوم باشند. کاربرد آمار تنها به شرطی می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد که مردم طبق طرحی نظم‌دار، اگر نه کلیشه‌ای، رفتار کنند - که این تنها نحوی دیگر از قول به این است که همه یا بیشتر خلاقیت و خودانگیختگی از بیرون آنها ناشی گشته است.

از آنجا که "موضوع" به یک چنین طریقی شکل گرفته که آن هر دو جهات تبیینی و تأویلی را در خود دارد، واضح است وظیفه بررسی آنها به‌طور کلی در بستر روش‌شناسی علوم اجتماعی خواهد بود. رهیافت آیل از بسیاری تلاش‌های دیگر در این حوزه، به دلیل پرهیز وی از هرگونه نظریه تکمیلی و التقاطی متمایز می‌گردد و در عوض بر یک تألیف دیالکتیکی تأکید می‌ورزد که ارتباط انضمامی‌اش را از حضور تنشی بنیادی در کلیت هستی اجتماعی میان نیروهایی دارد که انسان را محدود به وضع حاضر غیرآزادانه‌اش می‌خواهند و آنهایی که برای وضعی بهتر در تلاشند. تألیف این دو می‌تواند یک رخداد "مکاشفه‌گرانه" (apocalyptic) در پایان آنچه باشد که برای انسان به‌مثابه رابطه فاعل و متعلق تاریخ به ظهور می‌رسد. در سطح روش‌شناختی، تشکیل موضوع آن به عنوان موضوعی دیالکتیکی و تعارض‌دار منجر به منظومه فوق برای علم هرمنوتیک انتقادی گردید.

روش‌شناسی علوم اجتماعی با برخوردی شناخته می‌شود که از یک سو بین آنهایی است که می‌خواهند به ملاک‌های عینیت و قطعیتی دست یابند که در علوم طبیعی هویدا است [و این کار را] به وسیله جذب روش آنها انجام دهند، و آنهایی که بر جنبه غیرقابل تقلیل و بیگانه‌گشتگی زندگی اجتماعی بشر تأکید می‌ورزند که تعمیم، پیش‌بینی و نظارت را به مبارزه می‌طلبند. اما در حالی که علاقه به نظارت و تفهم در بن این رهیافت‌های متعارض علوم اجتماعی در نسبتی پیچیده موجود است، هرمنوتیک انتقادی در صدد یک

وساطت دیالکتیکی به شکل نقد ایدئولوژی است. الگو اینجا روانکاوی است، یعنی فرایندی که از طریق آن به بیمار کمک می‌شود تا بر رفتار حاکی از بیماری از طریق کاربرد مرکب تبیین علی و تعمیق معرفت به نفس چیره آید. اختلاف بین هرمنوتیک انتقادی در قالب یک جامعه‌شناسی انتقادی و علوم اجتماعی تحصلی آشکار است: اولی امید دارد تا جزء علی یا "طبیعی" در عمل انسان را از طریق آشکارسازی ساز و کارشان مرتفع گرداند و بدین وسیله عوامل انسانی را قادر سازد تا دوباره تسلط خود بر سرنوشتشان را بازیابند. دومی به استفاده از روش‌های علوم طبیعی ادامه داده و در صدد بسط روشهایی است که تلقی آنها از افراد انسان همچون صرف اعیان کمی است، که باعث استمرار سلطه "طبیعت ثانوی" می‌گردد که در آن فرایندهای اجتماعی همچون حوادث طبیعی برکنار از حوزه مداخله آگاهانه، از طریق فراهم‌آوری اطلاعات مورد نیاز جهت پیش‌راندن فن‌سالارانه و مصنوعی تحول اجتماعی نمودار می‌گردد.

۲. تطور فلسفه

بازسازی انتقادی فرد و فرایندهای اجتماعی، تأویل هرمنوتیکی (و هرمنوتیکالی) را منتفی می‌سازد. تا آنجا که به این تأویل‌ها مرتبط است هرمنوتیک انتقادی با سعی در دستیابی به معنای خارج یا در پس معرفت به نفس التفاتی عوامل، مرتکب یک تعدی غیرقابل توجیه گردیده است. اصحاب هرمنوتیک اعتقاد به "شناختی بهتر" را به عنوان گمراهی و غرور می‌نگرند - که مثلاً با "مفهوم پیشینی کمال" که طبق نظر گادامر ضرورتاً هادی تأویل است در تناقض است.

چگونه می‌توان دیدگاه هرمنوتیک انتقادی را موجه دید؟ پی بردن به شرایط امکان فهم انتقادی نیاز به پاسخی چنان بنیادی دارد که کانت آن را

برای امکان علوم طبیعی ارائه داد - بی آنکه از فرض یک "فاعل شناسا" یا "آگاهی" به منزله ضامن متافیزیکی اعتبار شناخت بین اشخاص آغاز کرده باشیم، بلکه از این پیشفرض که در مورد ما - به سبب این واقعیت که هیچ کدام نمی‌توانیم از یک قاعده به‌تنهایی یا فقط یکبار تبعیت کنیم (ویتگنشتاین) - ارتباط و تفهم بین اشخاصی به‌طور ماتقدم مقرر شده است... به این جهت، یک فلسفه هرمنوتیکی متحول شده به استعلایی، از "امر ماتقدم" یک اجتماع دارای ارتباط بالفعل آغاز می‌کند که آن، در نظر ما، عملاً با نوع بشر یا جامعه بشری یکی است.^۱

واضح است که نقایص ظاهر در ارتباط موجود، که مربوط به مداخله عنصر قدرت است، استقرار "اصول تنظیمی" را همراه کمک‌گیری که از اوضاع واقعی اموری که می‌توانند سنجیده و مورد قضاوت قرار گیرند و آن، خط‌سیری جهت کوشش برای "بهبتر" فهمیدن فراهم می‌آورد، ضرورت می‌بخشد - که خود مستلزم حرکت‌های بخشی به سوی جامعه‌ای بازتر است. در نتیجه آپل مفهوم یک "اجتماع دارای ارتباط مطلوب" را معرفی می‌کند، که در حالی که پیشفرض و مقدم بر هر عمل ارتباطی است، ترسیم‌کننده وضعی از امور است که تنها می‌تواند تقریبی باشد. امکان جامعه‌ای آزادتر که در آن غایات و وسایل پیشرفت اجتماعی بتواند به‌نحو بازتر و شایسته‌تری مورد بحث قرار گیرد، با این وجود پیش شرط فهم بهتر باقی می‌ماند.

در نهایت، این تقدم صورتی حقیقتاً انسانی از وجود است که مبنایی جهت نقد اشکال حاضر زندگی و ارتباط تحریف شده بین اشخاصی و معرفت به نفسی ناقص که تضایف وجودی با آن دارد، فراهم می‌آورد. فهم ما از متون و مؤلفان به ما اجازه می‌دهد تا نقد کنیم و از "حقایق" منطوی در آنها

به این دلیل فراتر رویم که صاحب ایده‌ای از شیوه معتبرتر زندگی، هستیم. ایده‌ای که بگذارید تأکید شود که "امری بی‌پایه نیست"، بلکه پیشاپیش فرض گردیده و نیز تا اندازه‌ای در ارتباط و واکنش‌های متقابل معاصر به تحقق پیوسته است.

بنابر این هرمنوتیک انتقادی تصدیق می‌کند که شرط امکان پیشرفت در ارتباط بشری تنها با توسعه به سوی جامعه‌ای آزادتر می‌تواند استقرار یابد.

فصل ششم

برنامه هابرماس جهت یک علم الاجتماع دیالکتیکی و هرمنویتیکی

کار آیل در حوزه هرمنویتیکی را هابرماس دنبال کرده است. هردو به سبب نگرشهایی که با فلسفه هرمنویتیکی بسط یافته است، ملاحظات فرانظری مناسبی یافتند که مرتبط با کنش اجتماعی - سیاسی می‌گشت که گسترش ارتباط در مقاصد و انحاء هستی اجتماعی در مقابل فرسایش تدریجی آن توسط مهندسی اجتماعی فن‌سالارانه و مصنوعی (*manipulative* - *technocratic*) در آن هدف است. نیت عملی والاتر، بازسازی انتقادی امکانات سرکوب شده و تمایل به رهایی بخشی است.

با وجود اختلاف در بعضی نکات جزئی و رهیافت، هردو نظریه پرداز به نظر می‌رسد که وقتی بر سر آشکارسازی بنیادهای نقد ایدئولوژی می‌رسند، اخلاقی صوری و انتزاعی را گردن نهاده‌اند. علاوه بر این همچنین هویدا است، بویژه در خصوص هابرماس که صورتبندی "اندیشه‌های تنظیمی" به طور فزاینده‌ای درون نظریه زبانی قرار گرفته است، که به منزله یک "نظریه کلی صلاح عملی" و عده فراهم آوری تأیید دیدگاهی را می‌دهد که قصد نیل به یک توافق عملی و علاقه انسانی در جامعه‌ای دارد که ارتباط آزاد در اهداف و علائق را، بیشتر می‌کند [و این همه] به طور ذاتی در خود زبان است.

به عنوان یک علم الاجتماع دیالکتیکی، هرمنوتیک انتقادی هابرماس می‌کوشد تا به میانجیگری عینیت فرایندهای تاریخی با انگیزه‌های کسانی که دست‌اندرکار آنند، بپردازد. از آنجا که هدف آزادسازی توانایی‌های بخشی است، یعنی آن مقاصد دست‌اندرکاران که "فراموش" یا سرکوب شده‌اند، جای تعجب ندارد که هابرماس نیز باید روانکاوی را به عنوان یک الگو جهت علم الاجتماع دیالکتیکی و هرمنوتیکی با نیت‌های بخشی به کار گیرد.

این برنامه شامل اقتباس، نقد و غلبه واقعی "از طریق" یکپارچگی (*overcoming - through - integration*) هرمنوتیک است. من جهت طرح آن توجه را به درک و نقد هابرماس از کار گادامر معطوف خواهم کرد که از جهتی بذره‌های بسیاری از توسعه‌های بعدی را شامل است که در طرح افکنی نظریه قابلیت ارتباطی اوج می‌گیرد.

۱. "مناظره هرمنوتیکی" بین هابرماس و گادامر

در حالی که بحث میان بتی و گادامر حول مسئله تأویل عینی می‌چرخید، آنچه تحت عنوان "هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی" (آپل ۱۹۷۱) بسط یافت، به امکان هرمنوتیک "عمقی" یا "انتقادی" مربوط می‌گشت. در مناظره اخیر که عمدتاً گادامر و هابرماس دنبال کرده‌اند، بعضی از نگرشهای اصلی فلسفه هرمنوتیک از جانب دو طرف پذیرفته شده است. اختلافات آنان به طور خاصتر از یک طرف، به لوازم ماهیت "ساختار تفهم پیشین" و بویژه به وضع زبان به عنوان بنیان نهایی آن مربوط است و از طرف دیگر، به موجه‌سازی موضع انتقادی در برابر معنای به سنت درآمده، که هابرماس بسط داده است.

بنابر این، من در پیگیری مراحل استدلال در این مناظره هرمنوتیکی متذکر جنبه‌هایی از فلسفه هرمنوتیک خواهم گردید که هابرماس قابل

پذیرش یافت، پیش از آنکه نقدش را از رویه سنت‌انگاران آراء گادامر مطرح نماید.

هابرماس اندیشه هرمنوتیکی را در روش‌شناسی علوم اجتماعی بدین منظور داخل نمود، تا نواقص رهیافت‌های تأویلی رایج را نشان دهد. هابرماس به تبعیت از نقد گادامر از فرضهای مذهب اصالت تاریخ‌نگاری (*Historicism*) نهفته در علوم انسانی، نواقصی مشابه را در جامعه‌شناسی "پدیدارشناختی" و تحلیل زبانی از نوع ویتگنشتاین - وینچ ارائه می‌کند. خصیصه مشترک این هر سه به عنوان رهیافت‌هایی که توجه را به معنای قصد شده از جانب فاعل شناسا معطوف می‌کنند، یعنی پذیرش خام معنای یک عمل به همان طوری است که عامل تعریف کرده است، از لوازم تلویحاً عینیت‌گرای عدم توفیق در ملاحظه‌ای است که هم عامل و هم تأویل‌کننده را به عنوان شرکت‌کنندگان در یک موقعیت همسنخی و دیالکتیکی ملحوظ می‌دارد.

هیئت کلامی (*figuri- of- speech*) هرمنوتیک واجد "آمیزش افق"، در عین حال به کار مشروعیت‌بخشی به یک جزء انتقادی در تفهم معنای قصد شده از سوی فاعل شناسا می‌آید که ما جهت نیاز به بازنگری مستمر «پیش‌داوریهای» اولیه موضوعی را در خاطر حفظ می‌کند که با قابلیتش در عرضه تعاریف متفاوت و رد یا قبول تأویل‌های ما، شناخته می‌گردد. نقد به صورت «تصحیح» عنصر اساسی را در فرایند دیالکتیکی تفهم تشکیل می‌دهد.

تأملات هرمنوتیکی گادامر بر محدودیت‌های ضروری رهیافت‌های رفتار‌انگار، نسبت به عالم اجتماعی پرتو افکند: بخشی از "موضوع" علم الاجتماع تنها می‌تواند توسط محققانی مورد تفحص قرار گیرد که به طور

فعال نقش "طرف اندیشمند" را در یک عمل متقابل ارتباطی بپذیرند. این موقعیت همچنین به مبحثی دیگر اشاره دارد که از ساختار معنادار موضوع ناشی می‌گردد: مقولات به کار رفته در ساختار نظریه‌ها و آنهایی که عامل، به کار می‌گیرد باید به منظور حفظ صحت نتایج با یکدیگر مطابقت داشته باشد. دانشمند در تبیین رفتار قبلاً باید بداند و بداند که چگونه یک ظهور معین از معنا را مقوله‌بندی کند و فقط این تقرب به «موضوع» خویش که حاصل مشارکت وی در یک "زیست - جهان" است تا حد وسیعی می‌تواند این مسأله را که ما چگونه نسبت به یکدیگر معنا می‌بخشیم، پنهان کند. همان‌طور که هابرماس قائل است "به علت محدودیت ریشه‌ای افق زبانی به چند معنای ابتدایی و خوب جا افتاده، (که نیازمند اقناع، تشویق و تنبیه است) تفهم پیشین، مبتنی و نه محتاج موضوع‌بندی شدن (thematized) است."^۱

مشکل بعدی ناشی از ضرورت دستیابی به داده‌های علم‌الاجتماع از طریق ارتباط است که راهبردار آن زبان روزمره است (مثلاً در به کارگیری فهرست پرسش‌ها یا ملاحظه مشارکت‌کننده و غیره) که سروکار با مسئله چگونگی سنجش معنا دارد. سیکورل قبلاً نشان داده است که تبدیل تجربه ارتباطی به اطلاعات مناسب تحقیق علمی، واجد یک عنصر گزافی (meta - language) است. هیچ راهی وجود ندارد که ما بتوانیم اطمینان حاصل کنیم نظام اندازه‌گیری^۲ موجود با مفاهیم به کار برده شده، مطابق است. به بیان اصطلاحی پدیدارشناختی، که سیکورل به آن باز می‌گردد، زیست - جهان و عالم علم با یکدیگر به نحو آزمایشی پیوند دارند که به موجب آن عالم علم واجد خصیصه اشتقاقی، اگر تحریفی نباشد، تلقی می‌گردد.

1. Habermas, Jürgen (1970), *Zur logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, p.185

2. Cicourel

۳. یورگن هابرماس، همان منبع، ص. ۲۸۱.

ارتباط میان فاعل شناسا و متعلق که برای امکان علم‌الاجتماع اساسی است، بدون استلزامی برای علوم طبیعی نیست. اینجا ارتباط "در میان" دانشمندان است که به عنوان یک عامل مهم ترقی علم، از طریق تأمل هرمنوتیکی آشکار می‌شود. در حالی که از نتایج کارشان به طور مستقیم متأثر نمی‌گردد، اندک فهم میان دانشمندان که برای استقرار نحوی جامعه علمی ضروری است، تأمین یک اعتقاد نظری مشترکی را می‌کند که با موضوعات واجد ارزش تحقیق و معیارهایی جهت بررسی و پذیرش یافته‌ها در جامعه علمی در پیوند است. هابرماس به این حقیقت یک صورتبندی زبانی می‌بخشد و این کار را با ارجاع به استعمال زبان روزمره در صحبت از زبان صوری نظامهای ریاضی و علمی، به منزله "فرا-زبان" (Meta - language) یا به بیان بهتر، به منزله "فرازبان نهایی" انجام می‌دهد.

پیوند اجتناب‌ناپذیر میان زندگی هر روزی و علم همچنین در "ترجمه" یافته‌های علمی به زبان امور عرفی هویدا است. با قبول تأکید هابرماس روی نقشی که ترقی علم و تکنولوژی در بقای جوامع بسیار توسعه یافته دارند - به شرطی که واجد پیش‌فرضهای هم‌مادی و هم‌سیاسی و ایدئولوژیک حفظ نظامهای تکنولوژیک و مصنوعی سلطه باشند - شگفت‌انگیز نیست که او این حوزه تأویل را به منزله حوزه‌ای دارای واقعیت سترگ در نظر می‌گیرد.

هابرماس چاپ اول کتاب "منطق علوم اجتماعی" را در سال ۱۹۶۷ با مشاجره هرمنوتیکی و اولین اظهارات مخالف نسبت به نظر گادامر آغاز کرد. با این آغاز هابرماس متوجه اکراه از جانب گادامر جهت درگیر شدن در هرگونه ملاحظات روش‌شناختی گردید - رشته تفکری که در ضدیت خشک خلاصه گردیده که وی پایه‌گذار تجربه هرمنوتیکی و روشمندی است که به تعبیری، "داوطلبانه از تنزل تحصلی هرمنوتیک حمایت می‌کند." هابرماس در بنیاد این رهیافت، به تصور از خویش یک هرمنوتیک فلسفی

هیدگری، برمی خورد که به منزله "تحقیقی است در آنچه در ما رُخ می دهد، سوای خواست و عملمان."^۱

سنت، به عنوان فرایندی مستمر، هیچ گاه کاملاً عینیت نمی پذیرد، در صورتی که در همان حال مبنایی جهت هر فعالیت روشمند فراهم می آورد. حال هابرماس با ایده عقل، نسبت به آنچه که او به منزله طبیعت انگاری سنت تلقی می نمود، و به نحو ملازم با آن، اثبات مجدد حجیت، به مقابله برخاست. به گمان وی گادامر نیز به راحتی حجیت و سنت را نمی پذیرفت. "ایدئالیسم" نسبی وی که زبان را همچون امر استعلایی مطلق لحاظ می کند، فقدان عینیت را نشان می داد. طبق نظر هابرماس چارچوبی کافی تر جهت تأویل معنا، ارجاع به نظامهای کار و سلطه خواهد بود که در پیوند با زبان، "بستر عینی را تشکیل می دهند که در کنش های اجتماعی می بایست فهمیده شود."^۲

آنگاه هرمنوتیک با علم الاجتماع به شکل نقد ایدئولوژی درمی آمیزد که معنای به سنت درآمده، با ارجاع به سطوح مفروض کار اجتماعی یا همان توسعه اقتصادی و صور موجود سلطه، تأویل گردد. چنین چارچوب مرجعی دیگر سنت را غیر متعین و به منزله موجودی جامع و کامل رها نمی سازد بلکه به ما اجازه می دهد تا سنت را آنچنان که هست و در نسبتش با دیگر اجزاء تمامیت هستی اجتماعی دریابیم، به طوری که ما را قادر می سازد تا آن شرایط تجربی خارج از سنت را که تحت آن، قواعد استعلایی ادراک و عمل متحمل تغییرات می شوند، نشان دهیم."^۳

بر پایه نظریه تکامل اجتماعی به خصوص بر حسب ظهور جوامع طبقاتی، می بایست ممکن باشد تا به نحوی نظام دار، تحریفات بنیادی دخیل در معرفت به نفس انسان، مورد تبیین قرار گیرد. گادامر به "همسخنی" بدین

منظور ارجاع داد که بیانگر دیالکتیک میان گذشته و حال، در به عبارت آوردن فهم فرد از خویش و عالمش باشد و نیازی به یک عالم "باز" نباشد. گادامر با بنیاد هستی شناختی دادن، به فرایندهای هرمنوتیکالی به طرف پرتوافکنی بر عوامل اقتصادی و سیاسی سوق یافت که شاید به طور مؤثری "أفق" بعضی یا همه مشارکت جویان را محدود می سازند.

سنت به منزله زمینه ای که شامل نظامهای کار و سلطه است، همچنین می تواند عواملی را محدود سازد که در حیطه آن ما نیازها و کنشهای متقابلمان را بدین منظور تعریف می نماییم، که رضایت آنها کسب شود. اینکه فرایندهای اجتماعی - تاریخی باید فوق و حتی پس سر آنچه آنها را باعث شده، رخ دهد، که شاید به طور نظام دار نیز قادر به ارائه تبیین دقیقی از اعمال و نیت فردی که در پس آنهاست نباشیم، خود به رهیافتی نسبت به پدیدارهای اجتماعی اشاره دارد، که از حوزه صرف تحقیقات معنایی و تأویلی فراتر می رود.

فرض مشترک دیلتای و گادامر در حوزه تأویل هرمنوتیکالی، به قابلیت دستیابی معنا مربوط است. از طرف دیگر روانکاوی، ساز و کاری را آشکار ساخته که طبق آن مانیت های غیر قابل قبول اجتماعی را سرکوب کرده و آنها را در صور بیانی قابل پذیرش هدایت می کنیم. این "تعریف مجدد" که تحت شرایط فشار به وقوع می پیوندد و در اینجا با تقاضاهای "من برتر" نشان داده می شود، الگویی را جهت نقد خودفریبی گروه ها در یک طبقه اجتماعی فراهم می آورد. معنایی که سرکوب شده می تواند به کمک یک تأویل عمومی که چارچوبی را جهت توصیف تاریخ توسعه یافتگی فرد یا یک نظام اجتماعی در تمامیت آن فراهم می آورد، بازگردانده شود که به موجب آن مجال می یابیم تا حوادث و عوامل پنهان "ارتباط تحریف شده" را نشان دهیم، و هرگونه رخنه ای را در معرفت به نفس فرد یا گروه مورد نظر، پُر کنیم.

1. H.G. Gadamer, (1975) "Hermeneutik and social science" *Cultural Hermeneutik*, vol.2, no.4., p.XV

۲. منبع پیشین، ص. ۲۸۹

۳. بورگن هابرماس، همان منبع، ص. ۲۸۹

گادامر در پاسخ خود، در سطحی اقوال مخالف را جواب داد که خود مُبدل به محل نزاع گردید: و آن، وضع فرا-نظری تأمل هرمنوتیکی، یا به عبارت دیگر، دعوی کلیت آن بود. اگر "معضله هرمنوتیک" باید هر فعالیت معناداری را دربر گیرد، پس محال است که از موضعی بیرون یا حتی مخالف آن استدلال کرد. هیچ نقطه اتکاء ارشمیدسی وجود نخواهد داشت، زیرا تلاش جهت اختلال در یک هیئت تفکر، خود نیازمند مبنایی حمایت‌کننده است و با آن، تعدادی پیش‌فرض و پیش‌تصور است که نمی‌توانند همگی یکجا توضیح داده شوند.

گادامر از کلیت هرمنوتیک فلسفی بر مبنای مفهوم هیدگری تفهم، به منزله یک وصف وجودی بحث می‌کند. به جای آنکه شیوه علوم هرمنوتیکی را به نحو روش‌شناختی تعلیم دهد. فهم و ارتباط «انحاء مشارکت» در وجود اجتماعی هستند که در صورت‌بندی نهایی، همانا اجتماع دارای همسخنی است. هیچ چیزی و هیچ تجربه‌ای از هر نوعی، معاف از این مشارکت نیست. نه تخصصی شدن علم جدید... نه کار مادی... نه مؤسسات سیاسی سلطه و حکومت... خارج از این رسانه عمومی عقل عملی (و غیر عقلانیت) نیستند». در صورت‌بندی زبانی که گادامر به موقعیت هرمنوتیک هرگونه اندیشه تأملی می‌بخشد - «هستی که بتواند فهمیده شود، زبان است» - یا همان بینش هیدگری ارجاع به زبان به منزله آینه، اظهار شده است: «آنچه هست در آینه زبان انعکاس یافته است». در نتیجه، نزد گادامر، فرض منابع مؤثری خارج از زبان، فقط می‌تواند نامعقول باشد، که امر، در مورد نیروهای مادی متمایز شده‌ای از قبیل کار و سلطه - که گادامر اصطلاح "عوامل واقعی"^۲ شلر را به کار می‌برد - از حوزه سنت فرهنگی و محدودیت بعد هرمنوتیکی

1. Hans Georg Gadamer, (1971 b) "Rhetorik" in Apel et al. 1971, p. 289
2. H. G. Gadamer, (1971a) "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologie-kritik. Meta-kritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode" in Apel et al 1971, pp. 71-2

نسبت به امر اخیر، از همین قبیل است.

پس گادامر در انکار تقابل انتزاعی عقل و حجیت، تأمل و سنت، پیش از آنکه در نهایت خود را مخاطب وضع نقد ایدئولوژی در قبال کلیت معضل هرمنوتیک ببیند، اصرار دارد. اینجا او به مجازی دیگر، استعاره حیات اجتماعی به منزله یک "بازی" بازمی‌گردد تا نمونه متقاعدکننده‌ای علیه انتقال الگوی روانکاوی به واقعیت اجتماعی بیرواند. مشارکت‌کنندگان جامعه‌شناس، به واسطه آنکه جزئی از موضوع خویش‌اند، در این "بازی" نقش‌های متنوع خود را بر پایه یک فهم اجتماعی مشترک ایفا می‌کنند. در تلاش برای تحلیل انتقادی فرآیندهای اجتماعی است که شخص باید بیرون از این "بازی" بایستد و "موضوع" خویش را همچون یک روانکاو که بیمار را معاینه می‌کند، بررسی نماید؛ یعنی به عنوان کسی که باید بی‌پرده باشد، کسی که نیت‌های اظهار شده‌اش نیت‌های واقعی وی نیست.

نکته گادامر اینجا این است که در بستر اجتماعی، فاعلیت یک جامعه‌شناس به این نحو، همچون "بازی بی‌قانونی" (*Realfaktoren*) به نظر می‌رسد که توسط دیگر شرکت‌کنندگان باید کناری زده شود. به علاوه این «تحلیل» خود بر پایه یک توافق اجتماعی به جای یک "منظر عینی" به وقوع می‌پیوندد: فهم مشترک - که منظور گادامر "آگاهی اجتماعی" است - که دربرگیرنده همه موقعیت‌های بشر است، محدودیت‌هایی را مشخص می‌نماید که در آن یک علم الاجتماع رهایی‌بخش بتواند نسبت به خود مدعی حق نقد باشد.

حال بحث روی مسئله چگونگی فراهم آوردن ملاک‌هایی متمرکز می‌شود، که نقد ایدئولوژی می‌تواند با رجوع به آنها، رویه‌اش را مشروعیت بخشد. استراتژی که هابرماس پذیرفته، عبارت است از، اولاً تلاش جهت تعیین حدود آگاهی هرمنوتیکی و ثانیاً شرح برنامه‌دار یک چارچوب نظری که برحسب آن نقد ایدئولوژی بتواند تبدیل به یک تعهد ماندگار و موجه گردد.

۲. به سوی نظریه‌ای در خصوص قابلیت ارتباطی

هابرماس هرمنوتیک را در روش‌شناسی علوم تجربی بدین منظور وارد نمود تا عینیت‌گرایی رهیافت‌های علمی را با عالم اجتماعی ترکیب کند. وجود و موفقیت نسبی روشهای عینیت‌بخش در عین حال نشان‌دهنده مرز علاقه مطلق به تأویل معنایی است که در ذهن قصد شده است: هستی اجتماعی نه تنها توسط نیت کسانی که در قلمرو آن فعالند، بلکه همچنین به واسطه یک بستر "عینی" که حوزه‌ی بازشناسی و تحقیق نیت‌ها را محدود می‌سازد، مشخص و شناخته می‌گردد.

اعتقاد مرده‌ی علائق و نیروهای مفروض اجتماعی - سیاسی، که در مؤسسات اجتماعی رسوب کرده و در زبان هر روزی منعکس گردیده، مانع خود صراحت بخشی غیرمقید اعضای تحت آن نظام می‌گردد. شکاف بین معنای در ذهن قصد شده و معنای متحقق به‌طور عینی، نمی‌تواند توسط علوم هرمنوتیکی یا علوم تجربی و تحلیلی پُرگردد. هر دو موقفشان در قبال یک تقسیم نظری و عملی تقویت می‌گردد و هر یک به دیگری به واسطه عدم جامعیت خیره می‌ماند. ناسازگاری آشکار آنها، بنیان سعی در میانجیگری دیالکتیکی است که وقتی تحقق می‌یابد، که آنها هر دو مشروعیت انحاء تحقیق را آشکار سازند. تضاد و تخالف آنها ناشی از این واقعیت است که آنها بر روی بررسی قلمروهای متفاوتی از یک واقعیت ناگسسته تمرکز دارند.

فرایندهای اجتماعی به عنوان نتیجه هم نیت و هم تحمیل، متضمن عناصر خودانگیختگی و قاعده‌مندی است. مهم از یک طرف بازشناسی این امر است که نیت ممکن است تا اندازه‌ای از چشم خود عامل پنهان بماند یا برای عامل، توسط عوامل بیرونی و دستکاری شده، مجدداً تعریف گردد و این امر که قاعده‌مندیهایی که تشکیل پایه طرحهای آماری و تبیینی را

می‌دهند، اغلب به جای آنکه به‌طور ساختاری فشارهای محدودکننده تحمیلی را آشکار سازند، تضمین‌کننده رفتار اجتماعی مطلوبند و از طرف دیگر، یک علم الاجتماع دیالکتیکی باید چارچوبی نظری را مدنظر داشته باشد که مجال "تفهم عینی" معنایی که در ذهن قصد شده است، بدهد. به‌رغم کوشش‌های قبلی که در نهایت مبنای درنگ در شنهای متحرک تاریخ‌انگاری گردید، یک علم الاجتماع دیالکتیکی و هرمنوتیکالی رضایت به فراهم‌آوری سیاهه‌ای از اعیان و دستاوردهای فرهنگی گذشته و حال نمی‌دهد. در عوض آن، مؤکداً انتقادی است، نه به معنای انکار پُرهیاهوی ترتیبات معاصر، بلکه بدین صورت که می‌کوشد تا معنای فرایندها و عینیت‌یافتگی‌های تاریخی را نسبت به تمایلات موجود به‌سوی یک جامعه بازتر، محک بزند.

با وارد کردن مفهوم تمامیت می‌توان تمایلات به‌سوی یک جامعه بهتر را تعیین کرد، و آن را نسبت به تاریخ کلی و عمومی تأویل نمود. اکنون معنایی که در ذهن قصد شده، مکمل عینی خود را بی‌آنکه بی‌معنا باشد به دست می‌آورد. بدین ترتیب، هرمنوتیک عینی و تفهیمی هستی اجتماعی، هم یک نظریه و هم نقد معنای توزیع شده از حیث اجتماعی است.

هابرماس به یک طرحی از نظریه دیالکتیکی و هرمنوتیکالی از عمل، از طریق "ارتفاع" (*Aufhebung*) هم فلسفه هرمنوتیکی و هم روانکاوی می‌رسد. پیش از آنکه چنین حرکتی ممکن باشد، روانکاوی باید از سوءفهم علمی خود خلاصی یابد و قبل از آنکه بتواند به عنوان یک تأویل عام از فرایندهای خود ترتیب یافته ظاهر گردد، باید همان وضع فرانظریه‌ای را به عنوان نظریه‌های تجربی عام و تئوری هرمنوتیک، به خود گیرد. تا آنجا که به فلسفه هرمنوتیک مربوط است، مشاجره از نظر گادامر هنوز بی‌پاسخ مانده است، که آن را می‌توان در یک پرسش خطابی تنظیم کرد: «آیا نقد ایدئولوژی خود ایدئولوژیک نیست؟»

من ابتدا به این مطلب می‌پردازم و نشان می‌دهم که چطور هابرماس با اقدام به نفی ادعای کلیت هرمنوتیک مبنای یک چنین اعتراضی را به نقد اجتماعی مهیا نمود.

در حالی که فروگذاری گادامر علیه ادعاهای نادرست کلیت طلب را، که توسط بعضی دیدگاه‌های انتقادی اقامه شده، می‌شناسیم و در حالی که می‌دانیم «تحت شرایط حاضر شاید این بحث فوریتز از التفات به دعوی کلیت با هرمنوتیک باشد» بحث (spoil - sport) وجود این، هابرماس خود را مخاطب اخیر می‌بیند، بدین منظور که به یک بحث فوق نظری سر و سامان داده شود که نتیجه‌اش با مشروعیت هرمنوتیک انتقادی بستگی خواهد داشت. در عین حال آگاهی هرمنوتیکی، خود «می‌بایست تا مادامی که روی محدودیت‌های فهم هرمنوتیکی تأمل نکرده است، ناقص محسوب گردد.»^۱

به شرطی دعوی کلیت هرمنوتیک را غیر قابل دفاع می‌توان نشان داد، که ممکن باشد از بستر زبان هر روزی جدا شد. از این سه حوزه‌ای که هابرماس به آنها به منزله نامزدهای شایسته اشاره دارد، یعنی معرفت‌شناسی نوعی، زبان‌شناسی تولیدی^۲ و ارتباط تحریف شده به‌طور نظاممند، وی توجه به سومین حوزه را اختیار می‌کند. سوای این واقعیت که وی در این زمینه مطلع‌ترین است، روانکاوی نیز به عنوان شرح ساختار ارتباط اصیل، فراهم آورنده سنگ‌بنایی به‌سوی نظریه‌ای درخصوص زبان روزمره است.

رهیافت‌های هرمنوتیکی را باید کلامی اصولاً قابل فهم تلقی کرد - به استثنای البته اختلالات حاکی از بیماری. البته هرمنوتیک هابرماس مبتنی است بر وجود «قالب‌ها و الگوهایی از تفاهم و ارتباط تحریف شده

1. Habermas, J. (1971), "Der Univesalitätsanspruch der Hermeneutik", in Apel et al., p.159

نظام‌مندی، که به کلام "عادی" یعنی کلام غیرحاکی از بیماری، باز می‌گردد... این همان نمونه ارتباط کاذب است که در آن مشارکت جویان از اختلالی که در ارتباط و تفاهمشان هست، بی‌خبرند و تنها شخص از بیرون درمی‌یابد که آنها یکدیگر را بد می‌فهمند.»^۱ در گذار به سطح اجتماعی، این نظر منجر به بینش ذیل می‌گردد.

ایدئولوژی در بستر یک نظام سرمایه‌داری، فراهم‌کننده یک تبیین وهمی صورتی از هستی اجتماعی است، که در حقیقت با سلطه یک بخش بر دیگری شناخته و مشخص می‌گردد. عمل کردن تحت نفوذ "آگاهی کاذب"، ممکن است اعضای طبقه سرکوب شده را به تابع کردن علائق خود جهت استمرار یک نظام اجتماعی ناعادلانه بکشاند. نظامی که توانسته تناقضاتش را پشت پرده‌ای از تبیین‌های شبه علمی و درخواست‌های عاطفی در پیشگاه نحوی موجود اسطوره‌ای یا «آرمان فرهنگی» (فروید) پنهان سازد. پذیرش انفعالی گزارشهایی از واقعیت "کاذب" مورد نظر، که برحسب نوعی همزیستی "هماهنگ" یا احتیاجات خاص و اولویت‌های برخاسته از توسعه اجتماعی، یا انصرافی بیگانه شده از مسائل عمومی ارائه می‌گردد، ممکن است خیلی راحت به عنوان علائم یک توافق بنیادی در مورد وضع موجود تفسیر شود.

به هر تقدیر تجربه هر روزی وجود یک «آگاهی کاذب» در خصوص مسائل مهم، باید ما را نسبت به تأثیر علائق غالب و فعال پشت مهندسی افکار عمومی حساس کند. در یک سطح نظری‌تر، این آگاهی می‌تواند به پُرسش از مجموع فرضهای مشترک تعبیر گردد که به دست ما به عنوان "سنت" رسیده است.

روانکاوی، هابرماس را به الگویی جهت یک چارچوب نظری مجهز کرد،

1. generative linguistics

که به ما اجازه می‌دهد که از توافق ارتباطی به نحو فراهرمنوتیکی فراتر رویم. آن به منزله یک «هرمنوتیک عمقی» می‌تواند صور خصوصی شده ارتباط و تفاهم را از طریق «فهم صحنه‌ای» (*scenic understanding*) رمزگشایی کند. اینجا نمادزدایی نیازهای متعارض و مولد، معکوس شده است. از طریق بازسازی موقعیت اصیل و متعارض، یا «صحنه» بچگی اولیه، به بیمار امکان نمادزدایی آن ساحت‌هایی در زندگی‌نامه‌اش داده می‌شود که از حیث معناداری تهی مانده‌اند.

تفهم صحنه‌ای، یک فهم تبیینی است، که در آن می‌توان شرایط ابتدایی را نشان داد که منجر به تحریف نظام‌مند زبان می‌گردد. تفهم هرمنوتیکی تنها می‌تواند با ارتباط عقل‌پسند و خوش‌کارکرد هر روزی سروکار داشته باشد، و به تصدیق استعمال رایج زبان خدمت کند. هرمنوتیک عمقی در تبیین، ظهور قالب‌های کلامی را مدنظر دارد، که می‌بایست برای اصحاب هرمنوتیک غیرقابل ادراک باشد، چه این قالب‌ها خود، سازمان زبان را متأثر می‌کنند.

شناخت مداخله اجبار در ارتباط، هابرماس را مجاب می‌کند که از وضع توافق واقعی موجود، به عنوان آخرین مبنای حمایت‌کننده از هر ارتباط و تفاهم، حتی انتقادی آن، پرسش نماید. با رجوع به الگوی روانکاوی او قادر شد، تا چارچوب نقد یک معرفت به نفس تحریف شده فرد را توضیح دهد. گادامر فایده این الگو در این سطح را می‌پذیرد اما مشروعیت انتقال آن را به قلمرو اجتماعی زیر سؤال می‌برد.

او مجدداً ایراداتش را به هابرماس تکرار می‌کند و در «پاسخ» خود، نکته‌ای دیگر را خاطر نشان می‌سازد، که شرایطی که تحت آن، فرایندهای بازاندیشی در یک مواجهه روانکاوانه به وقوع می‌پیوندند، مشخصاً متفاوت است از آنچه که از دعاوی میان طبقات به دست می‌آید؛ اینجا طبقه حاکم عمل‌رهایی بخشی را بیشتر به عنوان یک تهدید نسبت به هستی‌اش تلقی

می‌کند، تا رهایی از تقييدات تحمیلی بر خویش، که یک بیمار احتمالاً به طور فعال می‌طلبد.

هابرماس توضیح می‌دهد. الگوی عمل‌رهایی بخش قابل اعمال بر رابطه حزب کمونیسم نسبت به توده‌هاست، به جای آنکه قابل اعمال بر رابطه خصمانه میان طبقات باشد. «نظریه‌هایی از نوع روانکاوی و نقد ایدئولوژی مارکس می‌تواند به کار آید تا آغازی بر فرایندهای بازاندیشی باشد و موانع بر سر ارتباط و تفاهم را رفع نماید. آنها همچنین می‌توانند به کار بیرون کشیدن فرضهای تبیینی آیند، بدون آنکه فرصت یابند (یا پیدا کنند) تا ارتباطی با مردم مورد نظر، برقرار کرده و فرایندهای بازاندیشی‌شان با تأویل مردم مورد تأیید قرار گیرد.»^۱

در هر حال، کاربرد دانش انتقادی و رهایی بخش، به طور ضروری محتاج حذف همسخنی مستقیم با نمایندگان آن نیست: «این موقعیت‌ها هستند که در آنها برای اصلاح ریشه‌ای تلاش می‌شود - که سعی نه تنها متوجه هشدار به امر وارونه شده است، بلکه همچنین تلاش می‌شود تا واژگون گردد - و بسیار خوش‌آتیه‌تر از کشمکش‌های انقلابی است.»^۲

تاویلی که هابرماس از روانکاوی همچون جزئی از یک نظریه درباره قابلیت ارتباطی عرضه می‌کند، خارج از حوزه مانور هم‌گادامر و هم فروید کاربرد دارد: آن، او را توانا می‌سازد تا ادعای کلیت هرمنوتیک را با شناسایی شرایط روانی - منطقی، و در مآل امر عمل و نظر و شرایط اعمال قابلیت ارتباطی و تفاهمی - که خود تنها می‌تواند بهبود و اصلاح پذیرد، لیکن اندیشه هرمنوتیکی را توان تبیین آن نیست - رد کند. در عین حال، نیاز است که هابرماس معرفت به نفس علمی فروید را از فرا-روانشناسی وی جدا سازد پیش از آنکه این دومی را به عنوان بخشی از یک فرا-هرمنوتیک

۱. هابرماس، منبع پیشین، ص. ۳۶.

۲. هابرماس، منبع پیشین، ص. ۳۷.

(Meta-Hermeneutik) معرفی نماید.

فرا-هرمنوتیک هابرماس می‌خواهد صورت یک نظریه قابلیت ارتباطی را بگیرد. از زمان انتشار "ادعای کلیت هرمنوتیک" تعدادی مقاله منتشر شده است که ما را از پیشرفت تحقیقات هابرماس آگاه می‌سازد. پیوند اساساً جهتدار ملاحظات فرا-نظریه‌ای هابرماس، ناشی از الگوی روانکاوی به عنوان نقد معرفت به نفس تحریف شده فرد است، که بر مبنای چارچوبی نظری مرکب از شناختی در خصوص رشد عمومی شخصیت و زندگی‌نامه فرد، استخراج می‌گردد. گروه‌های اجتماعی تحت نفوذ ایدئولوژی، از بازشناسی و پیگیری علائق مشترکشان خودداری می‌نمایند. کارآمدی این نظام‌های تأویل، منوط به افراشتن موانعی بر سر ارتباط و تفاهمی است که فرایندهای ارتباطی و تفاهمی را که متوجه صورتبندی اهداف و جهت‌بخشی‌هایی مناسب از حیث اجتماع و سیاست است، به تعویق می‌اندازد. ظهور چنین موانعی «مقتضی تبیینی در چارچوب یک نظریه در خصوص ارتباط و تفاهم تحریف شده به‌نحو نظاممند است. اگر بتوان به‌طور رضایت‌بخشی در مورد یک مذهب صلاح عملی عام به توفیق رسید و آن را دقیقاً با فرضهای مبنایی تنظیم شده مادی‌انگاری تاریخی ترکیب نمود، آنگاه ادراک نظام‌مند سنت فرهنگی می‌تواند ممکن گردد. ممکن است که یک نظریه تکامل اجتماعی منجر به فرضهای قابل آزمایشی در خصوص منطق ظهور نظامی از اخلاقیات، جهان‌شناسی و کنش‌های فرهنگی مطابقش، شود.^۱

در حوزه زبان هر روزی، کار نظری تعهد شده امیدوار است تا «استخراج اصل کلام عقل‌پسند را به عنوان نظم ضروری هر کلام واقع، اما تحریف شده، از منطق زبان هر روزی»^۲ ممکن گرداند.

۱. هابرماس، منبع پیشین، ص. ۱۹.

۲. هابرماس، منبع پیشین، ص. ۱۵۵.

مناظره وی با گادامر، وظیفه استقرار یک اصلی را بر گردن هابرماس گذاشت، که به کمک آن تمایز میان یک آگاهی درست از آگاهی کاذب ممکن خواهد شد. این اصل می‌تواند به عنوان توصیف یک "گفتمان" (discourse) تأسیس گردد.

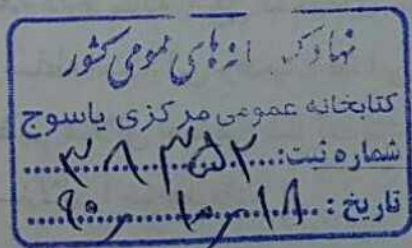
یک گفتمان، متمایز از کنش متقابل است که در آن هنجارها و افکار که در یک عمل ارتباطی و تفاهمی "مسلم گرفته شده‌اند" مسئله می‌شوند. تنها به‌نحو گفتمان است که اعتبار این هنجارهای به صورت خام پذیرفته شده، می‌تواند به‌طور توافقی تعیین گردد. عمل متقابل موفق، از پیش فرض می‌گیرد که عوامل، هنجارها را از روی قصد پیروی می‌کنند و اینکه این هنجارها به نظر آنها موجه است. به دلیل همین پیشفرض است که عوامل، متقاعد می‌گردند که هنجارهای مبنای اعمال آنها می‌تواند در هر زمان در قالب یک گفتمان توجیه گردد.

اما درست مثل یک عمل متقابل، در یک گفتمان نیز، تعدادی عناصر "خلاف واقع" از پیش فرض شده، وجود دارد. هابرماس در مسیر یک نظریه توافقی در خصوص حقیقت، به این نظر می‌رسد که مفهوم حقیقت هیچ ملاکی جهت تمایز میان توافق درست و نادرست فراهم نمی‌کند، زیرا حقیقت فقط می‌تواند به عنوان یک توافق در یک گفتمان، به دست آید. نتیجه می‌شود که در گفتمان، از پیش، فرض می‌کنیم که هر توافقی که در چارچوب یک گفتمان به دست آید، می‌تواند به‌منزله توافقی درست تلقی گردد.

این مفهوم از حقیقت، به عنوان امری توافقی، به‌نوبه خود "وضعیت کلامی مطلوبی" را از پیش فرض می‌گیرد - یا به عبارت بهتر نسبت به آن سبق ذهن دارد - که با نفی فشارهای خارجی شناخته می‌گردد، یعنی بحثی رها از سلطه است. این وضعیت فضایی را می‌گشاید که در آن، بحث‌ها رخصت تنظیم علائق حقیقی شرکت‌کنندگان، و ظهور و پذیرش واقعی بهترین استدلال را خواهد داد.

پیش شرطهای عمل متقابل موفق - از قبیل معقولیت و حقیقت آنچه در یک زمان خاص توسط یک سخنگوی صدیق گفته شده است - موجب انتقال به گفتمان بوده است: شرکت کنندگان ممکن نیست خودشان یا دیگران را درباره نیاتشان فریب دهند که بدین ترتیب امکان تحریف فرآیند ارتباطی و تفاهمی منتفی می‌گردد. درست همان‌طور که التفات کامل در عمل متقابل، از پیش فرض گردیده، همان‌طور نیز وضعیت کلام مطلوب، به‌طورخلاف واقع، مقید به شرایطی است که در آن توافق درست ممکن است پیدا شود. هابرماس در همین مقام، یعنی پیوند حقیقت و شرایط مناسب ظهور آن، که آزادی از فشارها و تحمیلات باشد، به‌طور بسیار مؤکدی از هستی‌شناختی کردن زبان و سنت هرمنوتیک فلسفی، دور می‌گردد. به‌طوری که هابرماس قائل شد، «اندیشه حقیقت که علیه اندیشه توافق درست، مورد سنجش قرار می‌گیرد، مستلزم هستی حقیقی است - یا ما می‌توانیم بگوییم آن شامل اندیشه "بودن - برای - عصر" (being - of - ege) است. تنها انتظار صوری همسخنی تحقق یافته، به‌عنوان صورتی از حیات که متحقق شده است ضامن استدلال خلاف واقع و نهایی است که قبلاً با ما یکی است و به ما رخصت می‌دهد تا هر استدلال موافق امر واقع را به‌طور کلی نقد کنیم، اگر آن من حیث هو یک استدلال غلط باشد.»

فهم خودبنیاد معنا می‌تواند در تأویل انتقادی ارتباط تحریف شده، به چنین قیمتی ادغام شود: خودبستگی تأملی آن می‌بایست در تقاضا برای یک جامعه بازتری مطرح گردد که در آن ریشه‌های تحریف به تدریج ریشه کن خواهد شد. «منورالفکری که ناشی از تفهم بنیادی است، همیشه سیاسی است.»



نمایه کتاب

آ	آپل، کارل اوتو ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸
د	۹۴، ۹۳، ۹۰
دیلنای، ویلهلم ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۱، ۳۲، ۳۳	
۹۷، ۶۸، ۳۳	
الف	
احمدی، بابک ۱۱، ۱۳	
ر	ابلینگ، هانس ۴۵
رانکه، لئوپولد ۷۲	
ریخته‌گران، محمدرضا ۸	
ب	
بتی، ۲۹	
بولتمان، رودلف ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴	
س	۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۵۷
سایکس، استون ۹	
سیکورل ۹۶	
پ	
پالمرو، ریچارد ۷، ۱۰، ۱۲، ۱۷، ۱۸	
ش	۲۴
شلایرماخر، فریدریش ۷، ۸، ۹	
۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۰	
پانبرگ، ولفهارت ۱۰	
پیرس، چارلز سندرس ۸۴	
۶۸، ۲۵، ۲۴	
ح	
حناهی کاشانی، محمدسعید ۷، ۲۳	
ص	
صانعی دره‌بیدی، منوچهر ۹	

ع

عیسی مسیح ۹.۴۲.۴۳

ف

فروند، ژولین ۱۵

فرهادپور، مراد ۱۰

فوکس ۴۶

ک

کاردان، علی محمد ۱۵

کاسیرر، ارنست ۹

کانت، ایمانوئل ۱۰، ۱۸، ۳۲، ۳۳

۶۳، ۸۳، ۸۹

کوهن، توماس ۷۵

گ

دامر، هانس گئورگ ۲۲، ۲۴، ۴۱

۴۵، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۴

۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵

۶۶، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۸۰

۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۴، ۹۵، ۹۷

گالووی، آلن ۱۰

ل

لورنتسر ۸۱

م

مارکس، کارل ۹۷

موقن، یدالله ۹

میکانلیان، طاطاوس ۹

و

وبر، ماکس ۶۶، ۷۱

ویتگنشتاین، لودویگ ۹۵

وینچ ۹۵

ه

هابرماس، یورگن ۷۵، ۸۱، ۹۳، ۹۴

۹۵، ۹۶، ۹۷

همتی، همایون ۱۰

هوردن، ویلیام ۹

هیدلگر، مارتین ۱۴، ۲۲، ۲۳، ۲۹

۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۷، ۵۰، ۵۴

۵۷، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۹۷

هیرش، ژان ۶۷

ی

یورک ۳۱

بلاشیر، جوزف، - ۱۹۴۸

گزیده هرمنوتیک معاصر

۱۲۱

۱۶۸

ه-۶۲۶ب

۳۸۳۵۲

نام و شماره عضو	تاریخ برگشت

۳۸۳۵۲

Josef Bleicher

Contemporary Hermeneutics

tr. by: S. Jahangiri

گزیده هرمنوتیک معاصر

0901BF38352



مرکزی یاسوج

ISBN:978-964-8687-73-6



A978-964-8687-73-6A



نشر پرسش