

بسمه تعالی

مساهمت گادامر در فلسفه علوم انسانی

مهدي معین زاده^۱

دکتر حمید رضا آیت اللهی^۲

خلاصه

ماهیت فهم که دغدغه اصلی گادامر بود وی را لاجرم متوجه فهم ویژه علوم انسانی کرد. او هر چند در قول به ابتدای علوم انسانی بر فهم همدلانه پدیدارها بجای تبیین علی آنها (که معمول علوم طبیعی است) پیرو دیلتهای بود، اما بر آن بود که دیلتهای هنوز مسحور اسطوره روش است. حال آنکه گادامر روش را به پرسش می کشید و حقیقت را الزاماً در چارچوب روش نمی جست. همین امر سبب گردید که مدعای دیلتهای "هرمنوتیک به مثابه شالوده علوم انسانی" در عین حفظ اعتبار کلی خود نزد گادامر، معنا و مدلولی یکسره متفاوت برای وی داشته باشد. زیبایی شناسی آن چیزی است که گادامر به ویژه با ارائه تأویلی نو از نقد سوم کانت (نقد حکم زیبایی شناسانه) اصل راهنمای علوم انسانی قرار می دهد.

کلید واژه: گادامر - هرمنوتیک - فلسفه علوم انسانی - زیبایی شناسی - امتزاج افقها

Gadamer's Contribution to the Philosophy of Human Sciences

Abstract

The central question of Gadamer's hermeneutics (especially in Truth and Method) is the nature of "understanding" particularly this is revealed in humanistic studies. Thus we can consider that human sciences are his main concern. Although Gadamer's approach to human sciences follows Dilthey's thought but he denies the role of method while Dilthey usually emphasizes on it. In Gadamer's opinion the principles of aesthetics rather than natural sciences must guide human sciences.

Keywords: Gadamer, Hermeneutics, Philosophy of human sciences, Aesthetics, Fusion of horizons.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی dr_moinzadeh@yahoo.com

۲. استاد فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی hamidayat@gmail.com

گادامر در مهمترین اثر خود - حقیقت و روش - که در بردارنده امهات تفکر اوست به مدلل ساختن این ادعا می‌پردازد که حقیقت در حوزه‌هایی چون هنر و تاریخ که فاقد روشی به صلیبیت روش علوم طبیعی هستند، وجود دارد. هر چند هنر به توسط کانت و تاریخ توسط متفکرین مکتب تاریخی آلمان چنان تحلیل شد که از معرفت‌بخشی تهی گشت. کانت در نقد سوم، استقلال حکم تذوقی را اعلام نمود. امر زیبا - که متعلق حکم تذوقی است - از جهتی امری بود که مفاهیم را در آن راهی نیست. حکم تذوقی در باره چیزی هیچ معرفتی در باب آن چیز به ما نمی‌دهد. گادامر شاید به تاسی از هایدگر، هنر را متضمن حقیقت می‌دید هر چند نه به معنای هایدگری آن - رخ دادن حقیقت در اثر هنری. (Heidegger, 2011: 118). گادامر معتقد است حتی اگر نظریه کلاسیک یونانی هنر - محاکات - را نافذ بدانیم، باز هم هنر متضمن حقیقت است. تقلید از منظر وی متضمن گونه‌ای بازشناسی است و واجد شان معرفتی. (Gadamer, 1989: 114). مکتب تاریخی آلمان - عنوانی که عموماً به رانکه، درویزن و دیلتای اطلاق می‌شود - با تاریخ همان کرد که کانت با هنر کرده بود. دیلتای که شاگرد شلاپرماخر بود تاملات او در باره هرمنوتیک را به تاریخ تسری داد. هرمنوتیک شلاپرماخر، تفسیر را عکس عمل تصنیف می‌دانست یعنی ره بردن از متن به ذهنیت مولف متن. دیلتای هم معنای واقعه تاریخی را در ذهنیت عاملان آن جست. باید توجه داشت که مقصود او از تاریخ کل آن معارفی است که امروز بیشتر علوم انسانی خوانده می‌شوند. دیلتای علوم انسانی را عینیت یافتگی‌های روح آدمی در تاریخ می‌دانست و بهمین سبب تاریخ یا علوم تاریخی برای او معادل علوم انسانی بود. به اعتقاد گادامر جستن فهم واقعه تاریخی در ذهنیت عاملین آن و از طریق بازسازی گذشته، این حقیقت را که ما همواره از منظر پرسش‌های حال حاضر به جستجوی گذشته می‌پردازیم و این امر قهراً بازسازی گذشته و جستن تفسیر واقعه را در ذهنیت عاملین آن ناممکن می‌سازد، مکتوم می‌دارد. این امر خود به عاری شدن تاریخ و علم تاریخی از حقیقت منجر می‌شود و علم تاریخی ناگزیر حقیقتی از سنخ حقیقت علوم طبیعی را دنبال می‌کند و طبعاً با روشی مشابه همان علوم.

گادامر اما سوژکتیو کردن هنر توسط کانت و علوم تاریخی توسط مکتب تاریخی را مورد نقد قرار می‌دهد. هنر و علم تاریخی از منظر او متضمن حقیقتی خاص خود هستند. حقیقتی که بر اساس سوژکتیویته بنا نشده است. گادامر برای ارائه نشانه‌هایی از چنین حقیقتی به مفهوم بازی متوسل می‌شود و می‌گوید نحوه بودن اثر هنری همچون بازی است. در بازی جدیتی مقدس هست که بر بازیگران سیطره دارد. بازی بر بازیگر چیره است نه بر عکس. بازی نه توسط بازیگران بل از طریق آنان به اجرا درمی‌آید و هرگز بازی برای بازیگر ابژه نمی‌شود. عنصر مشارکت که بازیگر را به بازی ربط می‌دهد مانع از صورت بستن رابطه سوژه - ابژه می‌گردد. با امحاء سوژکتیویته گادامر سنخی حقیقت را پیش می‌کشد که خاص هنر و علوم انسانی است و البته به چنگ روش علوم طبیعی در نمی‌آید.

مفهوم هرمنوتیک فلسفی که به آن خواهیم پرداخت در واقع جستن حقیقتی از همین سنخ در حوزه فهم بطور عام است. به عقیده گادامر هرمنوتیک نیز توسط آنچه می‌توان نظریه هرمنوتیکی‌اش نامید - و امثال ا.دی. هیرش و امیلیو بتی داعیه دار آن بودند - سوژکتیو گشته و به طبع آن عاری از حقیقت.

۱- زیبایی‌شناسی الگوی علوم انسانی

دغدغه اصلی گادامر بی تردید ارائه یک روش‌شناسی برای علوم انسانی نبوده است. حوزه فعالیت فکری او را می‌توان فلسفه به معنای اخص و محض کلمه (بی افزودن هیچ مضاف‌الیه دیگری به فلسفه) دانست. عنایت وی به هرمنوتیک - که البته آن را نیز فلسفی می‌کند - هم نه به دلیل توجه به هرمنوتیک به عنوان مقصودی بالاصاله، بلکه بدان سبب بوده است که وی نیز همچون هایدگر، حقیقت "بودن" انسان را فهم (verstehen) می‌شمرد و پدیدار فهم لامحاله مسئله هرمنوتیک را پیش می‌کشد. گادامر می‌نویسد:

«به گمان من تحلیل زمانی هایدگر از وجود انسان، به گونه‌ای متقاعد کننده اثبات کرده است که فهم یکی از چندین رهیافت شناسنده‌ی انسان نیست بلکه نحوه وجود دازاین است. به همین معناست که من در اینجا (کتاب حقیقت و روش) از اصطلاح هرمنوتیک استفاده کرده‌ام. این اصطلاح مشیر است به سوبه اساسی انسان، برساخته از تنهایی و تاریخ مندی آن و لذا بر کل تجربه او از جهان، محیط است. سوبه فهم، فراگیر و کلی است. (Gadamer, 1989, P. xxvii).

مراد هایدگر از هرمنوتیک موسع ترین معنای ممکن این اصطلاح بود. او در بند ۷ هستی و زمان در معرفی پدیدارشناسی بمثابه روش حاکم بر جستار کتاب، صریحاً از عنوان هرمنوتیک یاد می‌کند.

"لوگوس" هر پدیدارشناسی دازاین خصلت هرمنیون دارد که از طریق آن ساختار هستی خود او و معنای اصیل هستی داده شده در فهم دازاین از هستی معلوم می‌شود. پدیدارشناسی دازاین علم هرمنوتیک به معنای اصیل کلمه است.

چنانکه می‌دانیم تفکر هایدگر در دوره پس از چرخش هر چه هرمنوتیکی تر شد و موضوع تاویل او از هرروزگینگی دازاین به متون و بویژه شعر منتقل گردید. چنانکه پالمِر او را هرمنوتیکی ترین فیلسوف از افلاطون به بعد دانست. (پالمِر، ۱۳۷۷: ۱۵۶). هرمنوتیک گادامر اما کمتر از هرمنوتیک هایدگر با هستی‌شناسی و بیشتر با زبان، تفسیر متن و زیباشناسی پیوند دارد (West, 1996:82)

گادامر نیز در روند فعالیت فلسفی محض خود است که متوجه هرمنوتیک می‌شود، هر چند فلسفیدن او تأثیری ژرف بر هرمنوتیک (به مثابه یک علم) و از این طریق بر روش‌شناسی علوم انسانی نهاده است. اگر در نمایندگان دیگر آنچه مکتب تفهیمی در روش‌شناسی علوم انسانی خوانده می‌شود - کسانی چون وینچ - عنایت اولیه به علوم انسانی سبب توجه به فلسفه (مثلاً توجه به فلسفه ویتگنشتاین از سوی وینچ) (وینچ،) گردیده، در مورد گادامر عکس این مطلب صادق است، یعنی نزد وی توجه به فلسفه، عنایت به علوم انسانی را از پی خود می‌آورد.

اهتمام گادامر به فهم - که آن را نحوه بنیادین هستی انسان می‌دانست - از دو طریق او را متوجه علوم انسانی ساخت. نخست آنکه او در این علوم - خاصه در تاریخ، حقوق و علم اللغه - جایگاهی ویژه برای فهم تفسیر باز می‌جست. دوم آنکه پدیدار فهم از نظر وی ذاتاً تاریخی بود و علوم تاریخی را در آثار وی مسامحتاً می‌توان معادل علوم انسانی انگاشت. ترادف علوم تاریخی و علوم انسانی میراث دیلتای بود و نزد وی این ترادف از دو جنبه مطرح. اول آنکه دیلتای علوم انسانی را علمی می‌شمرد که به مطالعه عینیت یافتگی‌های حیات آدمی در تاریخ می‌پردازند. عینیت یافتگی هائی چون اقتصاد، جامعه، سیاست و ... که در واقع تاسیسات روح آدمی هستند در صحنه تاریخ. جنبه دوم آنکه دیلتای به زمانمدی و تاریخمندی ذاتی هر تجربه‌ای قائل بود و این امر تجربه نافذ در علوم انسانی را برای او ذاتاً تاریخی می‌کرد.

هر چند قبلاً نیز تلاشی در جهت تصور فهم (و متعلق آن یعنی هرمنوتیک) به مثابه مبنای روش شناختی برای علوم انسانی از سوی دیلتای صورت پذیرفته بود لیکن گادامر برای فهم، شائی روش شناختی قائل نبود. مطایبه رندانه‌ای که در کتاب اصلی گادامر، حقیقت و روش، هست در واقع مشعر است بر آنکه روش، راه رسیدن به حقیقت نیست و حقیقت از چنگ انسان روش طلب بدر می‌رود (پالمِر، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰). معنای دقیق این کلام به هنگام بررسی اجمالی تقابل آراء گادامر و هیرش واضح‌تر خواهد شد.

گادامر در مواجهه با آنچه علوم تاریخی می‌خواند - و البته چنانکه گذشت می‌توان این اصطلاح را معادل علوم انسانی انگاشت - بر آنست که این علوم نباید تلاش کنند که پدیده انضمامی را به منزله مصداقی از یک قاعده کلی فهم نمایند و مورد "خاص یا جزئی" نیز فقط برای تایید "قانونی" که با آن می‌توان پیش بینی‌های عملی انجام داد، بکار نمی‌آید. کمال مطلوب علوم تاریخی (=انسانی) بیشتر فهم خود پدیده از حیث انضمامیت منحصر به فرد و تاریخی آن باید باشد. برای مثال کمال مطلوب علوم انسانی آن نیست که معرفت حاصل کند چگونه انسان‌ها، ملت‌ها، و حکومت‌ها دستخوش تحول می‌شوند، بلکه فهم این مطلب است که چگونه این/انسان/این ملت یا/این حکومت آن چیزی است که شده است یا به بیان کلی‌تر چه شد که آن‌ها چنین شدند. سر مسئله آنست که موضوعات علوم انسانی منحصر به فرد و تکرار ناپذیرند (با توجه به زمینه و تاریخمندی آن‌ها) و لذا نوعی علم مجزای غیر قانون بنیاد^۱ برای اموری که دستخوش تغییر و تفاوت می‌شوند، همچنان ضروری است. از آنجا که انقلاب فرانسه به طور ذاتی و نه صرفاً عرضی با انقلاب روسیه و البته هر انقلاب دیگری متفاوت است، علمی قانون بنیاد - از سنخ آنچه کارل همپل در کتاب کلاسیک خود^۲ مطرح کرده - ناظر بر این پدیدار نمی‌توان یافت (Gadamer, 1989, P.4).

1. non nomothetic

2. Hempel, c. (1965), Aspects of Scientific Explanation, New York: The Free Press

اساس رای همپل قانون بدست آمده از استقرا در صغری یا کبرای یک قیاس قرار می‌گیرد و با مورد جزئی تشکیل قیاس می‌دهد. (Hempel, 1965: 14). از این رو مدل همپل قیاسی - قانونی (D-N¹) نیز نامیده می‌شود.

در واقع گادامر " غیر قانون بنیاد" بودن را خصلت اساسی آنچه می‌توان علوم تاریخی یا انسانی نامید، می‌داند. مراد او از قانون بنیاد بودن همان خصیصه ایست که علمی چونان فیزیک به مثابه مَثَلِ اعلاّی علوم طبیعی، داراست. سنت کنتی، علوم انسانی را تنزیل منزلت یافته‌ی علوم طبیعی می‌انگارد. جنبه‌ای از کار گادامر آنست که علوم انسانی را از تشبیه جستنِ مرعوبانه به علوم طبیعی رها سازد. او برنمی‌تابد که علوم طبیعی الگوی علوم انسانی باشد. اما این فقط جنبه سلبی آراء اوست. از جانب ایجابی گادامر در پی یافتن مدلی مناسب برای علوم انسانی، به حکم زیبایی شناسی - که مبنای نقد سوم کانت است - متوسل می‌شود. به تعبیر دیگر گادامر بجای علوم طبیعی، زیبایی شناسی را الگوی علوم انسانی قرار می‌دهد. سر این تشبیه به زیبایی شناسی البته در آنست که هم زیبایی شناسی وهم علوم انسانی، پدیدار را در تفرد و انضمام آن فهم می‌کنند یا باید فهم کنند.

بهر جهت گادامر هرگونه سخن گفتن در باب فلسفه علوم انسانی یا تاریخی را منوط به نقد حکم زیبایی شناختی می‌داند. نقد حکم زیبایی شناختی مشابه نقد عقل محض (که مبنای نقد اول کانت بود) یا حتی نقد عقل تاریخی نیست. حکم تاریخی به عنوان حکم نافذ در علوم انسانی مشابه حکم علوم قانون بنیاد نیز مسلماً نیست. حکم زیبایی شناسانه مبنای نقد سوم کانت (نقد قوه حکم) قرار می‌گیرد. اساساً کانت واژه حکم را بر حکم زیبایی شناختی اطلاق می‌کرده است. کانت می‌گوید "اگر بنا باشد فهم در کل قوه قواعد تلقی شود، حکم، قوه در ذیل قواعد گنجاندن خواهد بود. یعنی قوه تشخیص اینکه آیا چیزی در ذیل قاعده‌ای مشخص قرار می‌گیرد یا نه. منطوق عام مشتمل بر هیچگونه قواعدی برای حکم نیست." (کانت، ۱۳۷۷، ص ۶۸). تعجب ما از اینکه چرا گادامر "حقیقت و روش" را نه با تاریخ که با زیبایی شناسی و آراء کانت آغاز می‌کند، پس از قرائت فقرات اولیه کتاب و مشاهده روابط موجود فرو می‌نشیند.

پس حکم^۲ امری قاعده مدار نیست و ذیل قواعد گنجاندن یک امر، همواره متضمن جنبه‌ای تذوقی است. به عبارت دیگر ذیل کلی در آوردن یک امر جزئی، همواره حیثی زیبایی شناسانه دارد. این حقیقت به ویژه در مورد آنچه کینت حکم تأملی^۱ (در برابر حکم تعیین گر^۳) می‌خواند، صادق است. کانت گفت: "حکم به طور کلی قوه اندیشیدن درباره جزئیات به مثابه امری قرار گرفته در ذیل کلیات است. اگر امر کلی [قاعده، اصل، قانون] داده شده باشد، حکمی که امر جزئی را ذیل آن جای می‌دهد "تعیین گر" است. اما اگر فقط جزئیاتی داده شده باشند که بناست برای آنها امر کلی یافت شود، حکم صرفاً "تأملی است". (کانت، ۱۳۷۷، ص ۷۱). حکم تأملی یا زیبایی شناسانه تا جائیکه اولویت را به امر جزئی در قیاس با امر کلی می‌دهد، توجه به تفرد و جزئیّت ابژه را که از مقومات اساسی روش شناسی علوم انسانی باید باشد، برآورده می‌سازد. به همین سبب است که گادامر می‌کوشد زیبایی شناسی حکم زیبایی شناسانه را الگوی حکم تاریخی (حکم جاری در علوم انسانی) قرار دهد.

البته کانت - که آراء او در مورد حکم زیبایی شناختی مورد استفاده گادامر قرار گرفته - اقوالی در باب حکم دارد که می‌تواند برای گادامر ناخواسته و دردسر آفرین باشد. کانت به قوت معتقد است که حکم زیبایی شناختی و تذوقی متضمن حصول هیچ معرفتی نیست لذا آنچه بر اساس حکم زیبایی شناختی بنا شود، علم و معرفت نمی‌تواند باشد^۴. گادامر مسلماً به این تالی رأی کانت در باب حکم تن در نخواهد داد. پذیرفتن این تالی یعنی آنکه احکام علوم انسانی - که به احکام زیبایی شناسی تشبیه جسته‌اند - در بر دارنده هیچ معرفتی نیستند چرا که همچون حکم زیبایی شناختی اثبات ناپذیر، غیر قابل تعمیم، ناروشمند و در یک کلمه غیر علمی و حتی بالاتر از آن غیر معرفتی‌اند.

1. Deductive-Nomothetic

2. reflective

3. determinant

۴. کانت البته در فقراتی از کتاب "نقد قوه حکم" بویژه آنجا که به دو مسئله هنر و نبوغ می‌پردازد، با قول به معرفت بخشی این هر دو - که به هیچ روی قاعده مند نیستند - تلویحاً برای حکم زیبایی شناختی ارزش معرفتی قائل میشود. ر.ک به نقد

قوه حکم صص ۲۵-۱۵۲-۱۲۴، ۱۶۱

اینجا دو راه پیش پای گادامر گشوده است. او یا باید از رأی بدیع و پر بار خود در خصوص الگوسازی از حکم زیبایی شناختی برای احکام علوم انسانی دست شوید یا آنکه بگویید حکم زیبایی شناختی و تذوقی فقط محدود به احساس زیبایی نیست بلکه نحوه‌ای از شناخت حقیقت را نیز متضمن است. به عبارت دیگر علوم انسانی به رغم آنکه نمی‌کوشد پدیدار انضمامی را به منزله مصداقی از قاعده کلی فهم کند همچنان علم و معرفت باقی می‌ماند. بدیهی است گادامر شق دوم را بر خواهد گزید. او در "حقیقت و روش می‌نویسد: "ذوق، چیزی را می‌شناسد. هر چند یقیناً این شناخت به شیوه‌ای است که نمی‌توان آن را از جنبه‌های انضمامی‌ای که ابژه در آن واقع است، جدا کرد و نمی‌توان آن را به قواعد یا مفاهیمی فرو کاست. این به وضوح همان چیزی است که به ایده ذوق برد اصلی‌اش را می‌بخشد. ذوق نحوه خاصی از معرفت را پی می‌ریزد" (Gadamer, 1989, P. 38).

از نظر گادامر معرفتی که از تفکر در باب امر جزئی از آن حیث که جزئی است حاصل می‌آید، می‌تواند قاعده کلی را جرح و تعدیل کند مثلاً در حقوق، کاربرد انضمامی یک قاعده حقوقی کلی مستلزم باز فهم آن قاعده کلی و احیاناً ایجاد تحولی در آن نیز هست: "علم حقوق، علمی است که در آن کاربرد تکمیلی هرمنوتیک عبارتست از انضمامی کردن قانون... معرفت ما نسبت به قانون و اخلاقیات نیز همواره با مورد جزئی و منفرد تکمیل می‌شود، حتی به گونه‌ای مولدانه با آن تعیین می‌گردد. حکم کننده نه تنها قانون را به طور انضمامی بکار می‌بندد بلکه از رهگذر همان حکم خویش به بسط و گسترش قانون کمک می‌کند" (Ibid, P. 95). همچنان که میدانیم یکی از منابع حقوق، تاریخ احکام حقوقی است که در محاکم پیشین صادر شده است. بنا بر این صدور حکم حقوقی - که همان به انضمام و جزئیت در آوردن قاعده‌ای است - در بسط همان قاعده کلی موثر است. از این مفهوم با تعبیر "تاریخ اثرات" که یکی از مفاهیم اساسی تفکر گادامر است سخن خواهیم گفت.

گادامر معرفتی را که از رهگذر حکمی چنان حکم زیبایی شناختی حاصل می‌آید معرفت مثالی^۲ نام می‌نهد یعنی معرفتی که از طریق مثال - که همان تفرد و جزئیت منحصر به فرد و غیر عام امر جزئی است - فرا چنگ می‌آید. معرفت مثالی مبنای اعتبار معرفتی احکام تاریخی یعنی احکام علوم انسانی است. فهم پدیدارهای مورد مطالعه علوم انسانی در جزئیت آنها صرفاً تصدیق یک مفهوم قاعده یا قانون نیست، این کار همچنین نوعی بصیرت است. مشاهده در پرتو امر انضمامی و جزئی متضمن چیزی بیش از فهم این یا آن رخدادست. این امر متضمن گسترش توانائی فرد برای فهمیدن از رهگذر غلبه بر قوانینی است که اندیشه او را محدود کرده اند. (Gadamer, 1989: 68)

گادامر این بصیرت کانت را که "مثال‌های فقط در مواردی بسیار نادر مقتضیات قاعده (به عنوان علت غائی) را به قدر کفایت برآورده می‌سازند" (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸) اخذ کرده و می‌پروراند. کانت در واقع می‌گوید که مصداق همواره چیزی کم یا چیزی بیش از فحوای قوانین و قواعد عام را تأمین می‌کنند. همین اشارت برای گادامر کفایت می‌کند تا بگوید "درسی که علوم انسانی از زیبایی‌شناسی می‌گیرد آنست که اگر کسی می‌خواهد امر انضمامی را بفهمد نمی‌تواند با تصور کردن آن به منزله قاعده‌ای مجسم شروع کند، پدیده جزئی را نمی‌توان به منزله مصداق یا مثالی از یک قانون توصیف کرد. این نتیجه در فهمیدن فهم شایسته و بایسته در علوم انسانی اهمیت دارد. زیرا این واقعیت که قاعده به تمام جوانب مثال ره نمی‌برد [همان بصیرت کانتی که گادامر اخذ کرده] دقیقاً همان چیزی است که مبادرت نکردن علوم انسانی به "فهم پدیده انضمامی و جزئی به عنوان مثالی از قاعده کلی" را موجه می‌سازد. این امر حاکی از نقص، ناپختگی یا نادقیق بودن علم تاریخی (=انسانی) نیست زیرا ماهیت موضوع آن ایجاب می‌کند که به شیوه خاص خود بررسی شود. پدیده‌های علوم انسانی مثالی از قاعده کلی نیستند و لذا علم قانونمند به معنای مألوف آن، الگوی آنها قرار نمی‌گیرد. گادامر می‌گوید آنچه مثلاً روی دادن یا روی ندادن یک انقلاب (به عنوان پدیده‌ای که موضوع علوم انسانی قرار می‌گیرد) را رقم می‌زند حکمی ارتجالی، ناروشمند و اساساً زیبایی‌شناسانه است. (Gadamer, 1989: 4)

گادامر البته پا را فراتر از این نیز می‌نهد. او ذوق را نه فقط در حکم زیبایی‌شناسانه - که اساس معارفی چون ادبیات، هنر و علوم انسانی است - بلکه در هر معرفت مفهومی‌ای که سعی دارد حق واقعی امر انضمامی را ادا کند دخالت

1. History of effects
2. Exemplary

می‌دهد (Gadamer, 1989, PP.38-39). حکم ذوقی حتی در علوم طبیعی همچون فیزیک نیز به زعم وی نافذ است، گو اینکه اکثر دانشمندان این علوم هرگز تقطن پیدا نکنند که حتی در اخذ نظریات صائب و رد نظریات باطل، ذوق در کار بوده است. وقتی سادگی و روشنی - که آشکارا معییری تذوقی اند - از سوی فیلسوفان علم به عنوان ملاک برتری یک نظریه بر نظریه دیگر مطرح می‌شوند، اگر این نشان از نافذ نبودن ذوق در فیزیک نیست، پس نشان از چیست؟

۲. ماهیت فهم در علوم انسانی

فهم در علوم انسانی - بر اساس آنچه در مورد ماهیت احکام این علوم در بند ۱ گذشت - نمی‌تواند عبارت باشد از گنجاندن پدیدارهای انسانی ذیل قواعد و قوانین علمی. با این حال فهم را اگر "در ذیل گنجاندن" بشمار نیاوریم چگونه باید آن را تلقی کنیم؟ مدلی که گادامر ارائه می‌دهد "امتزاج افق‌ها" است. (Gadamer, 1989:354)

به عبارت دیگر از منظر گادامر هر گونه فهم - از قبیل فهم ناظر بر پدیدارهای انسانی در علوم انسانی - در مدلی همچون امتزاج افق‌ها ممکن می‌گردد. پیش از پرداختن به این رأی گادامر، باید قولی دیگر از وی را که بدان اعتقاد سخت دارد، کاوید. فهم این قول البته ما را در فهم مراد گادامر از امتزاج افق‌ها به عنوان روش فهم و مالاً روش علوم انسانی - یاری خواهد رساند. این قول عبارتست از "استعاری بودن بنیادین فهم". در واقع یکی از پرسش‌هاییکه "حقیقت و روش" بدان دامن می‌زند آنست که قول به اینکه فهم اساساً و ماهیتاً استعاری است، چه معنائی دارد؟

آن خصلتی از استعاره که گادامر را مسحور خود کرده و او را واداشته که فهم را اساساً استعاری بداند همان است که ارسطو در "بوطیقا یا فن شعر" بدان اشاره می‌کند. آنجا ارسطو استعاره را با جابجایی یا انتقال یکسان می‌انگارد. استعاره دو جزء دارد: آنچه تحت‌اللفظی است و بدان حقیقی می‌گویند و آنچه مجازی است. حاصل انتقال، در حالت آرمانی همگون و یکپارچه شدن دو چیز است که به نحو استعاری به یکدیگر پیوند یافته‌اند، بطوریکه واژه حقیقی از حدود و ثغور پیشین خود رها می‌شود و گسترش می‌یابد و اکنون بیش از آنچه معنا می‌داد، معنا می‌دهد. با توفیق انتقال استعاری تعریف و تعیین پیشین واژه حقیقی در آن "غیری" که بر آن اطلاق می‌شود، درستی یا حقیقی بودن کامل‌تر خویش را می‌یابد. در واقع استعاره انتقالی است از خود به غیری که چیزی نیست جز امر کمال یافته و فعلیت یافته خود، انتقالی از خانه به جائیکه هر چند ظاهراً دور از خانه است اما در واقع امتداد خانه است. دریدا وقتی می‌خواست به حقیقت استعاره اشاره کند، استعاره‌ای دیگر یا به تعبیر خودش استعاره اعظم را بکار می‌برد، عبارت حاکی از استعاره اعظم چنین بود: *خانه دور از خانه*. "خانه دور از خانه استعاره اعظم است، یعنی تصویری است استعاری برای فهم استعاره؛ دور از خانه بودن ولی باز هم در خانه بودن، دور از خانه اما در خانه خویش، جایگاه باز یابی خویش، گرد آوری خویش و همانندی به خویش. استعاره به خارج از خویشتن ره می‌پوید اما باز همان خویشتن است" (Derrida, 1975, P.55).

پس وقتی گادامر فهم را اساساً استعاری می‌داند گوئی آن را حائز چنین خصلتی می‌شمرد: فهم مطلق - که نحوه وجود انسان است - یا فهم نسبی یعنی فهم چیزی، باز جستن خویشتن خویش، امتداد وجود خویش در آن چیز است که هر چند بیگانه می‌نماید اما چیزی نیست جز امکان روبه تحقق خود ما. گادامر اما با وجود اشاره به بصیرت دریدا در مورد استعاره و استفاده مکرر از مفهوم استعاری بودن فهم ترجیح می‌دهد فهم - این حرکت از خود به خودی‌تر از خود - را به مفهوم دیگری متعلق بداند. این مفهوم البته ماهیتی جدا از ماهیت استعاره ندارد و می‌توان گفت که استعاره متضایف زبانی آنست. وی این مفهوم را به *bildung* اصطلاح کرده است معنای این کلمه شکل‌گیری یا تکوین است و گادامر در باب مدلول آن چنین توضیح می‌دهد: "باز شناختن آنچه از خودمان است در آنچه بیگانه است و در آن خانه‌گزیدن. این همان جنبش بنیادی روح است که هستی‌اش تنها مبتنی است بر بازگشت از آنچه غیر است به خویشتن" (Gadamer, 1989, P.14).

به اعتقاد گادامر ما در هر عمل فهم - هر لحظه‌ای بودن - حرکت و اهتزاز می‌داریم در ظاهر امر از خود به سوی آن دیگری. این "دیگری" عموماً در فلسفه و خاصه در معرفت‌شناسی موضوع یا متعلق معرفت (ابژه) خوانده شده است. نیازی به توضیح نیست

¹. Fusion of horizons

که رابط ما با دیگری تفاوت ماهوی با رابط سوژه-ابژه دارد. در باطن امر اما ما در ابژه هیچ درک نخواهیم کرد الا آنچه امتداد و امکان هنوز محقق نشده ی خودمان است. پس می‌توان گفت که ما در هر عمل فهم از حالتی که از خود حقیقی ما دورتر است (اما به ظاهر خود ما می‌نماید) خارج می‌شویم و به سوی آن دیگری (ابژه) می‌رویم که هر خصلت و ماهیتی هم فی‌نفسه داشته باشد، ما در او جز آنچه از حال فعلی‌مان به خود حقیقی‌مان نزدیکتر است، در نخواهیم یافت. آن تغییری که حصول معرفت به امری، در جریان فهم در ما ایجاد می‌کند تغییری است در جهت از قوه به فعلیت رسیدن خود ما. این حقیقت در فهم خاص جاری در علوم انسانی، که از هرمنوتیک مضاعف بر خوردار است و طی آن دیالوگی حقیقی بین ما و آنچه فهمش می‌کنیم در می‌گیرد البته بارزتر است. "خود حقیقی" مکرراً مورد توجه گادامر قرار می‌گیرد و شاید بتوان طنین هایدگری تأکید و صحنه بر سخن پارمنیدس را از خلال آن شنید که "بشو آنچه هستی" (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶). اما ذکر این نکته ضروری است که خود حقیقی که پارمنیدس به تلاش در جهت تحقق آن ترغیب می‌کند، هایدگر عدول از آن را "سقوط"^۱ می‌شمارد، دریدا "خانه دور از خانه" اش میداند و گادامر هر عمل فهم را که نزد او عین بودن است متوجه نیل بدان می‌سازد، عدم تعینی تام حکمفرماست. اهتزاز روح و حرکت فهم، رو به "خود حقیقی" دارد. اما "خود حقیقی" خود بر خوردار از ضرورتی است که در هر عمل اهتزاز روح (bildung) یا استعاره یا فهم، در لحظه‌ای ناپایدار- یک آن- قرار می‌یابد و تعین پیدا می‌کند تا خود بی‌قرار فهم بعدی شود. تفاوت خود فعلی و خود حقیقی ما صرفاً آنست که این کامل‌تر است از آن به شرط آنکه هرگونه بار ارزشی را از "کامل‌تر" بزداییم. کامل‌تر بودن خود حقیقی نسبت به خود فعلی یعنی صرفاً به فعلیت رسیدن امکان‌ها. اکنون استلزامات قول گادامر مبنی بر استعاری بودن ذاتی فهم و پیامدهای آن برای علوم انسانی اندک اندک چهره می‌نماید. وی متضایف استعاره-Bildung-را شیوه معرفت خاص علوم انسانی می‌داند. ویژگی فهم علوم انسانی - که مبتنی بر Bildung است - این واقعیت است که ما به هنگام فهمیدن یک واقعه یا امر واقع به نحوی دگرگون می‌شویم که این دگرگونی در عین حال تحقق ماست. ما در هر عمل فهم، متعلق فهم را نیز چنان دگرگون می‌سازیم که دگرگونی آن در عین حال رو به تحقق کامل آن دارد. این، چیزی جز همان دور هرمنوتیکی مشهور نیست. گادامر می‌نویسد: در تجربه هرمنوتیکی هر دو چیز دستخوش تغییر (از خود بدر آمدن و تحقق کامل خود) می‌شود؛ هم معرفت ما و هم متعلق معرفت ما. دور هرمنوتیکی چیزی نیست جز تفتن به این که در هر عمل فهم، در کنه هر مواجهه، بیگانگی و اتحاد در کار است. بنابراین گادامر بر آن می‌شود که فهم ویژه علوم انسانی اساساً هرمنوتیکی است.

۳. امتزاج افق‌ها

اکنون زمینه برای طرح آموزه مشهور گادامر - امتزاج افق‌ها در هر عمل فهم - آماده‌تر به نظر می‌رسد. وی چنانکه می‌دانیم این آموزه را بر بستر هرمنوتیک مطرح کرده اما از آنجا که هرمنوتیک او هرمنوتیکی فلسفی است یعنی از تفکر در باب وجود آدمی و حتی فراتر از آن، از تفکر در باب عام‌ترین مسئله‌ی فلسفه - مسئله‌ی وجود - بیار آمده است، می‌توان گفت "امتزاج افق‌ها" آموزه ایست برای فهم وجود آدمی و فهم وجود به معنای عام هم. اهمیت آموزه امتزاج افق‌ها را از این منظر باید فهمید که گادامر آن را در تقابل تلقی خاص مکتب تاریخی آلمان از فهم تاریخ پیش می‌کشد. مکتب تاریخی گذشته را قابل بازسازی می‌انگارد و بدین ترتیب گذشته و حال دو ساختار متمایز فرض می‌شوند که یکی (گذشته) ابژه دیگری می‌تواند واقع شود. گادامر با قول به تاریخ‌اثرگذار، گذشته را مندرج در حال می‌داند و لذا نگاه از حال به گذشته مستلزم نزدیک شدن افق این دو می‌گردد و نهایتاً امتزاج آنها. از سوی دیگر گادامر بر هرمنوتیکی بودن فهم در علوم انسانی - با وصف اینکه وی هر گونه فهم دیگری را نیز هرمنوتیکی می‌داند - تأکید ویژه دارد. لذا می‌توان گفت که امتزاج افق‌ها در قلمرو مضیق‌تر آموزه‌ای برای فهم روش‌شناسی علوم انسانی است. ما مناسب‌تر آن می‌دانیم که دو جزء عبارت "امتزاج افق" را متمایز از هم مطرح کنیم، یعنی ابتدا مفهوم "امتزاج" و سپس مفهوم "افق" را پیش بکشیم. این تفکیک عبارت خواهیم دید که به مفهوم عبارت تفکیک ناشده وفادار می‌ماند.

1. Verfallen

2 Effective history= Wirkungsgeschichte

۳.۱ امتزاج

قسمت عمده‌ای از آنچه در باب امتزاج می‌توان گفت، در بند ۲ همین مقاله از نظر گذشت آنچه در هر عمل فهم - یعنی آنچه در هر مواجهه آدمی با جهان در هر لحظه‌ی بودن - رخ می‌دهد به زعم گادامر رخدادی است از جنس امتزاج. گوئی برای او یگانه رابطه اصیل ممکن بین دو امر، امتزاج آن‌هاست با یکدیگر. امتزاج نیز رابطه ایست که در آن هر یک از طرفین از خود بدر می‌آید و به سوی "غیری" رهسپار می‌شود که هر چند غیر از خود اوست اما امکان نهایی خود اوست، یعنی از خویشتن حاضر او به خویشتن حقیقی‌اش نزدیکتر است. آنچه گادامر در مفهوم امتزاج برجسته و غنی می‌یابد، انکار ارتباطی بین دو امر است که در ضمن آن یکی از آن دو ذیل دیگری (که این دیگری معمولاً قاعده کلی است) درمی‌آید، رابطه‌ای که یکی از طرفین رابطه را ابژه می‌سازد و یا آن را چیزی به فعلیت رسیده و تمام شده می‌انگارد. گادامر در "حقیقت و روش" به نحوی مبسوط (Gadamer, 1989, PP. 340-345) از سه گونه ارتباط که بین ما و امر دیگر امکان تحقق دارد سخن می‌گوید. او بین هر یک از این سه گونه رابط و سه نوع فهم متمایز تناظری برقرار می‌کند. در شکل اول، آن "امر دیگر" بر مبنای تصور امر نوعی طبقه بندی می‌شود. این "امر دیگر" البته می‌تواند فرد انسانی، اثر هنری یا رخدادی تاریخی باشد. در مورد فرد انسانی آنچه در رابطه نوع اول محقق می‌شود آنست که "دیگری" تحت تعمیم‌های روانشناسانه متعارف همگانی یا کلی گوئی‌های بدیهی در باب رفتار آدمیان و انواع شخصیت‌ها مقوله بندی می‌شود. در مورد آثار ادبی و رخدادهای تاریخی نیز با نادیده گرفتن یکتایی آنها، این رویدادها و آثار، صرفاً به منزله نمونه‌هایی از ویژگی‌های نمونه وار یا کلی تلقی می‌شوند. به طور خلاصه مشخصه اساسی گونه اول آنست که دیگری به عنوان ابژه، تحت تسخیر در می‌آید. مشخصه بارز گونه دوم آنست که هر چند دیگری را تحت قوانین عام در نمی‌آورد و "غیریت" آن را به رسمیت می‌شناسد اما اینجا دیگری به منزله امری تمام شده و تحقق یافته تلقی می‌شود که می‌توان تام و تمام توصیفش کرد. گونه سوم رابطه من - تو نه از میل سرکش به ابژه‌ساختن رنج می‌برد و نه دیگری را به مثابه امر مختوم تلقی می‌کند اینجا بر عکس، "دیگری" و البته خودمان نیز اموری تمام نا شده و هنوز در حال تحقق ایم. لذا هرگونه رابطه آزاد، باز و گشوده (رابطه‌ای از سنخ تعلق داشتن به یکدیگر) بین ما و دیگری ممکن می‌گردد. بدیهی است امتزاج فقط وقتی ممکن است که دو امر ممزوج هنوز اتمام نیافته باشند. امتزاج و گونه سوم رابطه من... تو بهم متعلق دارند و متقابلاً پرتوی بر مفهوم همدیگر می‌کنند.

تأکید گادامر بر بی‌ربط بودن "قصد مؤلف" در فهم متن یا متضایف تاریخی آن "قصد عامل تاریخی" در بررسی واقعه تاریخی، می‌تواند مفهوم امتزاج را شفاف‌تر کند. پیداست که اگر قصد مؤلف، معنای متن را رقم زند یا قصد شخصیتی تاریخی تبیین آن واقعه تاریخی را بدست دهد، ما با امری ذاتاً متعین و مختوم روبروئیم. میدانیم که گادامر بجای آگاهی از "قصد مؤلف" یا قصد عامل تاریخی، عبارت عملاً ترجمه ناپذیر *das wirkungsgeschichtlich bewusstsein* (به معنای تقریبی ایستادن در معرض جریان آن تاریخی که هنوز موثر و کاراست) را قرار داد. مقایسه این مفهوم دینامیک گادامری با مفهوم ایستای قصد مؤلف اشکار می‌سازد که کدامیک حقیقتاً با مفهوم امتزاج می‌تواند هماهنگ باشد و البته مفهوم امتزاج را نیز قابل فهم تر می‌کند. در واقع گادامر با انکار تقرر معنای یک متن یا علت وقوع واقعه‌ای تاریخی یا علت بروز وضعیتی اجتماعی در قصد و نیت مؤلفین و عاملین آن متن یا واقعه یا وضعیت، نتایج بعدی مترتب بر آنها یا اهمیت شان برای نسل‌های بعد را محل تحقق معنای متن یا علت یک واقعه می‌داند. بدین ترتیب معنا یا علت، امری از پیش حاضر نیست که فقط باید فهم شود، معنا در طول تاریخ شکل می‌گیرد و محقق می‌شود. معنا همان "تأثیراتی" است که متن یا عمل عاملین تاریخی همچنان در طول زمان حتی تا عصر حاضر از خود بروز می‌دهد. "در موضع گادامر زمان خصم نیست، بلکه همدست مفسر است. زمان به اعمال و نتایج شان مجال می‌دهد که تأثیراتشان را به وجود او رند و به این ترتیب آشکار سازند که مربوط به چه هستند" (فی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴). به نظر می‌رسد مهم‌ترین جنبه امتزاج، آنست بر اینکه در هر رابطه اصیلی - همچون فهم - تنش میان دو امر هرگز زائل شدنی نیست. هر دو امر در حال بسط و خارج شدن از خویش‌اند و این بسط و خروج را پایانی نیست. جایگاه والای "دیالوگ" و "دیالکتیک" در اندیشه گادامر نیز می‌تواند سرخهائی برای فهم این مفهوم کلیدی تفکر وی - امتزاج - بدست دهد. توجه گادامر به دیالوگ از آن جهت بود که وی اعتقاد داشت معنا در ضمن یک دیالوگ است که متولد می‌شود.

دیالوگ آنجا حقیقی است که حقیقت، براسستی از پیش نادانسته باشد و در جریان بحث شناخته شود. دیالوگ از حد دانش و شناخت شخصی طرفین مشغول بدان، فراتر رفته و توسط خود لوگوس هدایت می‌شود. طی یک دیالوگ حقیقی، حقیقت حتی در حصر و ضبط آنکه ظاهراً رهبر دیالوگ است نیز باقی نمی‌ماند. رهبر دیالوگ نیز همواره هنوز در موضع جهل است. بدین نحو دیالوگ راستین مانع و رادع "ذهنیت" می‌شود. در "حقیقت و روش" نیز تأکید بر روی دیالوگ بسیار غلیظ است. (Gadamer, 1989, 356-371)

۳.۲ افق

افق آنست که در زمینه‌اش پدیدارها فهم می‌شوند و مبین اینکه هر فهمی فقط در زمینه‌ای موقعیت‌مند یعنی زمانمند و مکانمند ممکن می‌گردد. گادامر از این موقعیت به "سنت" تعبیر می‌کند. اگر فهم همواره شکلی از گفتگوست، سنت نیز همواره طرف دیگر گفتگو و در واقع مقوم فهم ماست. فهم در هر حال فهم سنت است یا بهتر بگوییم هر گونه فهم، لحظه‌ای از سنت است. "فهم عبارتست از مشارکت در جریان سیال سنت، در لحظه‌ای که گذشته و حال بهم بر می‌آمیزند" (Gadamer, 1989, P.275). جایگاه فهم نزد گادامر تقریباً مشابه جایگاه «واقع بودگی»^۱ است در اندیشه هایدگر. به گمان هایدگر دازاین همواره خود را در وضعیتی که از قبل وجود داشته است، می‌یابد. بر همان نسق، سنت نیز در اقوال گادامر عبارتست از وضعیتی که ما همواره از قبل خود را در آن می‌یابیم و طبیعتاً یگانه طرف مخاطب ماست. قول هایدگر مبنی بر گوش سپردن به ندای هستی در آراء گادامر به صورت گوش سپردن به «سنت» درمی‌آید. سنت آن تاریخی است که هنوز مؤثر و کاراست (wirkungsgeschichte) و ما در بودن مان - در فهم - در معرض این تاریخ هنوز مؤثر، ایستاده‌ایم. معنای دقیق تاریخی بودن فهم از نظر گادامر - که عموماً تلقی‌های نسبی‌گرایانه و پلورالیستیک از آن می‌شود - همین تعلق ذاتی فهم به تاریخ و سنت است. تأکید گادامر بر سنت را می‌باید در متن تأکید او بر بی‌پیشفرض نبودن هیچ فهمی یا بهتر بگوییم بی‌پیش‌فهم نبودن هیچ فهمی فهمید. این پیش‌فهم که مقدم بر هر فهم و مقوم آنست در نظر گادامر چیزی جز سنت نیست.

گادامر تأکید می‌کند که باید نسبت به سنت تعصب داشت و این بر کسانی که به زعم من درک درستی از مفهوم سنت نزد وی نداشته‌اند - کسانی همچون هابرماس - گران می‌آید. سنت به اعتقاد گادامر یگانه مخاطبی است که در جریان مکالمه‌ی منجر به زایش حقیقت، ممکن است طرف گفتگوی ما باشد. سنت در واقع یگانه دستمایه فهم ماست و هر فهمی البته اگر قرار است اصیل باشد، می‌باید بر بستر سنت صورت بندد. تردیدی نیست که تعصب ورزیدن بر سنت، مترادف تأیید آن نیست، بلکه به معنای "دچار" سنت بودن است. ما وقتی دچار امری هستیم، حتی انتقاد از آن امر نیز تعصب ورزیدن بر سر آن محسوب می‌شود چرا که نشانگر هنوز زنده و تپنده بودن آن امر برای ماست. رابطه ما با سنت، انچنانکه گادامر تصریح می‌کند، رابطه‌ای از سنخ تعلق داشتن (zugehörigkeit) است. گادامر متوجه نسبت موجود میان "گوش سپردن" "تعلق داشتن" و "خدمت کردن" است که کلمه zugehörigkeit بدانها دارد. Horen به معنای استماع، gehoren به معنای تعلق داشتن به چیزی و gehorig به معنای "در خور" یا "متناسب" است. ما به سنت - که متناسب و فراخور وجود ما محقق شده و البته عکس این قضیه نیز صادق است - از طریق گوش سپردن به آن، تعلق داریم. آدمی قهراً متعلق به زمان و مکان خاصی است. سنت، زندان آدمی نیست. توهم اینکه سنت، محدودیت است فهم باژگونه این حقیقت است که سنت، امکان فهم و به تبع آن امکان وجود داشتن به آدمی می‌دهد. هر مقومی، محدود نیز هست چنانکه امر نامحدود، نا متقوم است و کمتر می‌توان آن را «موجود» محسوب داشت. آنچه حدی می‌نهد، قوام می‌دهد و بر عکس. ما برای وجود داشتن، ناگزیر از آنیم که فرزند پدر و مادری باشیم. فرزند پدر و مادری بودن البته به لحاظ ژنتیکی و اجتماعی، محدودیت هائی بر ما اعمال می‌کند؛ از قبیل خصوصیات ظاهری، خلق و خو و رفتار و... اما ما فقط به شرط این محدودیت‌هاست که می‌توانیم وجود داشته باشیم. رفتار پدر و مادر را که سبب رسوخ برخی رفتارها در دوران کودکی - که هنوز فاقد قدرت انتقادیم - در ما می‌شود می‌توان نقد کرد، اما این نقد، خود مکالمه ایست با آنان. انتقاد از رفتارهای جاری در یک خانواده نشان از تعلق بدان خانواده است. حتی نمی‌توان شروطی را که وجود ما در خانواده بر ما می‌نهد محدودیت نام نهاد، چرا که تنها "فهم" و یگانه "وجود" راستین آنست که چیزی جز دیالوگی دائمی با آنچه در خود می‌یابیم یا آنچه خود را متعلق بدان می‌دانیم، نباشد. گادامر خود این مطلب را در «حقیقت و

روش» چنین خلاصه کرده است " تعلق داشتن به سنت به وضوح نه شرطی محدود کننده، بلکه شرطی است که فهم [در اندیشه گادامر همان وجود] را امکان پذیر می‌سازد" (Ibid, P.329). اگر "استعاره اعظم" دریدا را به مساعدت فرا خوانیم، توان گفت که سنت در واقع "خانه" ماست و آنچه ما بر سنت عرضه می‌کنیم و در واقع می‌افکنیم "خانه دور از خانه" است. بدون "خانه"، "خانه دور از خانه" نیز وجود نخواهد داشت. فقط تعلق داشتن (=علقه‌داشتن، علاقه‌داشتن، بسته‌بودن) به سنت، عزیمت از سنت و پی افکندن سنتی دیگر را ممکن می‌سازد.

بنابراین مقصود گادامر از "افق" را می‌توان زمینه‌ی فهم (یعنی سنت بعلاوه‌ی تمام آن شروطی که مقوم فهم است) و آن دورنمایی دانست که فهم با پیش چشم نگه‌داشتن آن قوام می‌یابد.^۱ مراد وی از "امتزاج افق‌ها" را نیز می‌توان چنین خلاصه کرد: امتزاج افق‌ها جریان از خود بیگانگی و از نو به خود رسیدن میان دو امری است که تفاوت زمانی دارند (uberliferung) یا امور هم‌زمانی که به سنت‌های متفاوت متعلق اند (ubersetzung). مشخصه اصلی چنین ارتباطی بین دو امر، همان انتقال استعاری (ubertragung) است (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶).

بدین ترتیب می‌توان گفت که گادامر در روش شناسی علوم انسانی بجای قصد گرائی روی تاریخ اثرات و چرخه هرمنوتیکی و بجای "قانونیت باوری"^۲ روی "تاریخیت باوری"^۳ تأکید دارد. شاید جدولی که براین فی در کتاب "فلسفه امروزین علوم اجتماعی" آورده است جهت افتراق موضع تاریخی باور گادامر از قول به روائی الگوی "قیاسی- قانون بنیاد" مفید باشد.

قانونیت باوری	تاریخیت باوری
عام	خاص
نوع	فرد
تکرار	تازگی
یکسانی	تفاوت
بی زمانی	زمانمندی

۴. هرمنوتیک فلسفی و روش علوم انسانی

سوال این است: آیا هرمنوتیک مشخصاً فلسفی گادامر می‌تواند محملی برای تحقق گونه‌ای روش شناسی در علوم انسانی باشد؟ گفتیم که نه پی ریزی شالوده‌ای برای علوم انسانی و نه هرمنوتیک هیچکدام برای گادامر مقصود بالاصاله نیستند. گادامر از معدود افرادی است که در بازپسین دهه‌های قرن بیستم هنوز فیلسوف به معنای مألوف کلمه باقی‌مانده است: کسی که نه به فلسفه‌های مضاف بلکه به خود فلسفه محض دلمشغول است. خود گادامر نیز در مقابل روش شناسی علوم انسانی مسئولیتی بر عهده نمی‌گیرد: "من خواهان آن نیستم که نظامی از قواعد را برای توصیف روال روشمند علوم انسانی تدارک بینم چه رسد به

۱. اینکه چگونه فهم با پیش چشم داشتن دور نما - که در مفهوم افق مستقر است - قوام می‌یابد با تفسیری که هایدگر از زمان آینده می‌کند بهتر قابل درک است و شاید گادامر نیز چنین مفهومی را از همین تفسیر هایدگر گرفته باشد. می‌دانیم که هایدگر مراتب زمان (گذشته، حال، آینده) را ذاتاً متعلق و مرتبط با احوال و اطوار وجود دازاین می‌دانست. در میان مراتب زمان آینده کامل و اصیل است چرا که دازاین همواره در حال طرح اندازی است و همین طرح اندازی که طبعاً متوجه آینده است، وجود حال حاضر او را قوام می‌دهد. در این میان البته مرگ نقشی حیاتی دارد. مرگ بعنوان امکانی که همه امکانها با آن پایان می‌یابند دازاین را متوجه آینده می‌کند. به عبارت دیگر دازاین با پیش چشم نگهداشتن آینده - که در مرگ مقرر است - اکنون قوام و وجود دارد.

2. nomologism

3. historicism

هدایت آن" (Gadamer, 1989, P.xxviii). اما آنچه در واقع امر رخ داده آنست که هم خود گادامر - البته به صورتی قهری و در پی دنبال کردن استلزامات آراء فلسفی خود - متوجه علوم تاریخی (= انسانی) گردیده و هم عموم اندیشمندان حوزه فلسفه علوم انسانی او را از اعظم نحله هرمنوتیک در روش‌شناسی علوم انسانی شمرده‌اند. اما آیا واقعاً هرمنوتیک فلسفی گادامر بهره‌ای برای آنچه امروز "علوم انسانی" خوانده می‌شود، دارد؟ برای پاسخ دادن به این سوال باید وجه فلسفی هرمنوتیک فلسفی دقیقاً مشخص شود و معلوم گردد هرمنوتیک فلسفی در تغایر با کدام هرمنوتیک قرار می‌گیرد؟

بر جسته کردن مغایرتی که هرمنوتیک گادامر با گونه دیگری از هرمنوتیک که نماینده معاصر آن ای.دی. هیرش^۱ است به فهم وجه فلسفی هرمنوتیک گادامر مدد خواهد رساند. هیرش در کتاب «اعتبار در تأویل»^۲ که عملاً نخستین معرفی گادامر به مخاطب امریکایی است در حالیکه هرمنوتیک فلسفی گادامر را آماج قرار داده می‌گوید: «اگر ما نتوانیم اصلی برای افتراق میان تأویلی که معتبر است و تأویلی که معتبر نیست اعلام کنیم، فایده‌ای اندک در نگارش کتابهائی در باره متون یا نظریه هرمنوتیکی وجود خواهد داشت» (Hirsch, 1967, P.2). هیرش بر حق است البته نه در این مورد که فایده‌ای در نگارش مثلاً "حقیقت و روش" وجود ندارد بلکه بر حق است در این مورد که هرمنوتیک گادامر اساساً هیچ معیاری در خصوص روائی یا ناروائی تأویل‌ها بدست نمی‌دهد. گادامر به این مسئله نیک واقف است اما آن را یک کاستی برای موقف خود نمی‌شمارد. او اساساً کار و رسالت دیگری برای خود قائل است: «دلمشغولی واقعی من فلسفی بوده و هست، نه آن چیزی که ما باید انجام دهیم یا حتی انجام می‌دهیم بلکه آن چیزی که ورای خواست و عمل ما برایمان رخ می‌دهد» (Gadamer, 1989, P.xxviii). از منظر گادامر فهم برای فرد رخ می‌دهد. فهم از جنس انجام دادن نیست تا متعلق اوصاف درست یا نادرست، معتبر یا نامعتبر و... قرار گیرد، بلکه متحمل شدن است. ایستادگی است در معرض تاریخ اثرات. گادامر "ایده بر ساختن" را که به تعبیر خودش (Ibid, P.452) ایده مرکزی بسیاری معارف از قبیل نظریه هرمنوتیکی افرادی چون هیرش است، به چالش می‌طلبد. اگر گادامر می‌خواست جمله‌ای بر سبک و سیاق مارکس بر زبان آورد احتمالاً می‌گفت: فیلسوفان تاکنون در تغییر جهان - ایده بر ساختن - کوشیده‌اند، اکنون نوبت فهم جهان است. تأویل کردن، یک بر ساختن - از هر سنخ که در نظر آوریم - نیست، بلکه در معرض چیزی قرار گرفتن است.

گادامر در حقیقت و روش پس از آنکه نحوه وجود اثر هنری را همانند بازی یا نمایش (Spiel) دانست، بحث را به تراژدی یونان می‌کشانند و در واقع تضمن هنر (و به تبع آن علوم انسانی) بر حقیقت را همانند حقیقت مستتر در تراژدی می‌انگارد. او بین هرمنوتیک فلسفی و تراژدی همسانی بسیار می‌بیند. شاید مهم‌ترین وجه همسانی این دو چنین باشد که هر دو حکایت از آن دارند که هیچ کاری برای انجام دادن وجود ندارد (Ibid, P.557). تنها معرفت اصیل، معرفت به حدود و ثغور فهم و عمل آدمی است. گادامر می‌گوید در تراژدی، قدرت اراده‌ی آدمی با قدرتی که از آن فراتر است و ما تقدیرش می‌نامیم، مواجه می‌شود. در تراژدی آموختن از طریق رنج رخ می‌دهد؛ «آنچه آدمی می‌بایست از طریق مصیبت یا رنج بیاموزد این یا آن چیز نیست، بلکه بصیرت درباره حدود و ثغور آدمی است، در باب مطلق بودن حائلی که آدمی را از عالم قدس جدا می‌سازد» (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

هرمنوتیک فلسفی گادامر، تماشای فهم آدمی است. وی واژه یونانی theorion را در معنای مخالف آموزه و ایده "برساختن" بکار می‌گیرد، اما نه به آن مفهوم که نظریه (= theory) با عمل مغایرت دارد. برای گادامر، بودن اصیل، فهم اصیل، هرمنوتیک اصیل، فلسفه اصیل و... همه به نحوه ای مواجهه و مشارکت در عالم تعلق دارند که بهترین واژه برای توصیف آن "تماشاگری" است به ویژه تماشاگری تراژدی. تماشا هم به معنای مشاهده کردن است و هم به مفهوم همراهی کردن (مشی = راه) و همراهی همدلانه. تماشاگر تراژدی بازیگر فعال نیست و اجازه می‌دهد که وقایع بر او بگذرند اما با گذر وقایع در عین حال همدل و همراه است و بدان رضا می‌دهد. فهم برای گادامر انفعال است، فهم را فقط می‌توان تماشا کرد. و البته فعالیتی کارسازتر از انفعال قابل تصور نیست. بیهوده نیست که گادامر پای تقدیر را نیز بمیان می‌کشد. ما در برابر تقدیر نیز تماشاگریم، آن را مشاهده می‌کنیم اما فقط وقتی می‌توانیم فعالانه در آن مشارکت جوئیم که با آن مماشات کرده باشیم، یعنی همخوانی و

1.E.D. Hirsch

2.Validity in Interpretation

همراهی رضامندانه. و بدانیم که آنچه از تقدیر - همچون خود تراژدی - بر جای می‌ماند، حصول این امر یا آن امر نیست، بلکه فهم تقدیر است. فهم معتبر - اگر مسامحتاً چنین تعبیری را در اندیشه گادامر ممکن بدانیم - فهمی است که تصویری درست از انفعالی بودن خود دارد، از ایستادن منفعلانه در جریان سنتی که عمدتاً توسط زبان حمل می‌شود.

آیا چنین تلقی‌ای از فهم، فلسفه، تاریخ، تقدیر، آدمی و... می‌تواند روشی برای معرفتی که با وجود تمام مناقشات خود را «علم» می‌داند - علم انسانی - ارائه دهد؟ بنظر می‌رسد اگر علم انسانی همان علم انسانی مألوف باشد چنین امری ممکن نیست. گادامر خود بدین دقیقه واقف است وقتی در "حقیقت و روش" می‌گوید: تنها چیز علمی، وقوف یافتن بر آنچه هست و در نظر آوردن آنچه همواره روی می‌دهد به شیوه‌ای اساساً کلی است (Gadamer, 1989, P. 512). مقصود از "آنچه هست" احتمالاً آن چیزی است که بدون تصرف و تعرض رخ می‌دهد. گوئی گادامر علم را فهم بدون قصد تصرف و تعرض می‌داند. علم هر چند همواره داعیه مشاهده بی غرض و بی طرف داشته است اما همچنانکه هایدگر مدلل ساخته، تکنولوژی بر علم تقدم وجودی دارد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۷) یعنی علم مسبوق به داعیه دستکاری و تصرف است و همواره مصبوغ بدان. این حقیقت شامل علم انسانی نیز می‌شود و می‌بینیم که امروز چنان از مهندسی اجتماعی سخن می‌رود که از مهندس راه و ساختمان. بدین ترتیب علم مدرن را با فهم آنچه هست، کاری نیست هرمنوتیک فلسفی گادامر اگر قرار باشد بکار روش‌شناسی علوم انسانی هنوز موجود آید - کاری که خود گادامر البته هیچ‌اوقات به آن نداشت - باید علمی یکسره دیگرگون بسازد؛ "عالمی دیگر نباید ساخت و ز نو آدمی". مشکل هرمنوتیک فلسفی با روش‌شناسی علوم انسانی بس بنیادی‌تر از مسائل تبیین و پیش‌بینی و... است.

۵- نتیجه

می‌توان گفت که گادامر با جستجوی حقیقت در عرصه‌هایی که روشی منضبط و مضبوط بر آنها حاکم نیست - عرصه‌هایی همچون هنر - در پی آن بود که در علوم انسانی نیز چنین حقیقتی را فارغ از قید و بند روش مطرح سازد. چنین حقیقتی آنگونه که گادامر در حقیقت و روش نشانه‌های آن را بدست می‌دهد، حقیقتی است خارج از قالب دوگانه سوژه - ابژه. او ابتداء حقیقت بر این دوگانه را در عرصه‌های هنر و تاریخ به تفصیل به نقد می‌کشد تا زمینه را برای طرح حقیقت غیر مبتنی بر دوگانه مذکور در علوم انسانی مهیا سازد. به اعتقاد او حتی هرمنوتیک هم که بیشتر در هرمنوتیک رمانتیک و نظریه هرمنوتیکی مجال ظهور یافته بر دوگانه سوژه - ابژه متکی است مگر آنکه بمثابه هرمنوتیک فلسفی مطرح شود. هرمنوتیک فلسفی همچون تراژدی است که در آن تجربه نه یعنی فراگرفتن این یا آن موضوع بل یعنی پی بردن به تناهی ذاتی آدمی. حال آیا آنچه ناظر بر چنین حقیقت غیر سوژه‌ای - ابژه‌ای است آیا می‌تواند یک علم باشد؟ بنظر می‌رسد حقیقتی که گادامر مطرح می‌کند نمی‌تواند متعلق هیچ علمی قرارگیرد مادام که آن علم، علم باشد. مگر آنکه چیزی دیگر از علم مراد کنیم. گادامر البته نشانه‌هایی بدست می‌دهد که مرادی دیگر از علم کرده‌است. در سلسله سخنرانی‌هایی که سالها بعد از انتشار حقیقت و روش خطاب به پزشکان کرد^۱، مفهومی پیش کشید که به اعتقاد او همواره بخشی از بدنه معرفت خود را معطوف به این مفهوم می‌سازد. این مفهوم را گادامر Knowing-how نام نهاد. (Gadamer, 1996: 34) اگر حقیقتی که از تجربه فرادست می‌آید فقط تطفن به تناهی آدمی است، پس معرفت بدنه‌ای می‌گردد همواره مشعر بر این حقیقت. اما قسمتی از این بدنه همواره خود را معطوف به پرسش "حالا و در موقعیت حاضر چه باید کرد؟" (Knowing-how) می‌کند. علم مزعوم گادامر از چنین معطوف‌شدنی نضج می‌گیرد.

^۱ این سخنرانی‌ها بعداً در مجموعه‌ای بنام The Enigma of Health جمع‌آوری گردید.

-Derrida, Jacques. (1967). *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Spivak. Baltimore: John Hopkins university Press.

-Gadamer, Hans. Georg. (1989). *Truth and Method* , Revised Translation by Joel weinsheimer and Donald .g. marshall. New york :Seabury Press.

-Gadamer. H.G. (1996). *The Enigma of Health*. trans, J. Gaiger & N. Walker. Stanford University Press.

-Heidegger ,M. (1962). *The Question Concerning Technohogy and Other Essays*. Translated by Williom Lovitt. New york: Harper and Row.

-Heidegger. M. (2011). *Basic Writngs*. Routledge.

-Hempel, c. (1965). *Aspects of Scientifie Explanation*. New York: The Free Press.

-Hirsch ,E.D. (1967). *Validity In Interpretation* . New Haven: Yale University -- Press. 1967

-West. D. (1996). *An Introduction to Continental Philosophy*. Cambridge: Polity Press

- پالمر . ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۷.
داوری اردکانی . رضا و دیگران ، فلسفه و بحران غرب ، تهران، نشر هرمس ، ۱۳۸۲.
فی. برایان، فلسفه /مروزیین علوم /اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو ، ۱۳۸۱.
کانت. ایمانوئل ، نقد قوه حکم .، ترجمه عبدالکریم رشیدیان ، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
کوزنزهری. دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور ، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنفکر، ۱۳۷۱.
واینسهایمر. جونل، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۱.
هایدگر. مارتین ، هستی و زمان ، ترجمه سیاوش جمادی ، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.