

مساهمت گادامر در فلسفه علوم انسانی

مهدی معین زاده*

نویسنده مسئول

حمیدرضا آیت‌اللهی**

چکیده:

ماهیت فهم که دغدغه اصلی "گادامر" بود، لاجرم وی را به سوی توجه فهم ویژه علوم انسانی کرد. او هرچند در قول به‌ابتنای علوم انسانی بر فهم همدلانه پدیدارها به جای تبیین علی آن‌ها (که معمول علوم طبیعی است) پیرو "دیلتای" بود، اما بر آن بود که دیلتای هنوز مسحور اسطوره روش است. درحالی‌که خود، روش را به پرسش می‌کشید و حقیقت را الزاما در چارچوب روش جستجو نمی‌کرد. همین امر سبب گردید که مدعای دیلتائی: «هرمنوتیک به‌مثابه شالوده علوم انسانی» در عین حفظ اعتبار کلی خود نزد گادامر، معنا و مدلولی یکسره متفاوت پیدا کند. زیبایی‌شناسی آن چیزی است که گادامر به‌ویژه با ارائه تأویلی نواز نقد سوم کانت (نقد حکم زیبایی‌شناسانه)، زیبایی‌شناسی را اصل راهنمای علوم انسانی قلمداد می‌کند.

واژگان کلیدی: گادامر، هرمنوتیک، فلسفه علوم انسانی، زیبایی‌شناسی، امتزاج افق‌ها.

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

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

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۲/۱۱؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۳/۳۰]

۱. مقدمه

گادامر در مهم‌ترین اثرش، حقیقت و روش، که در بردارندهٔ امهات تفکر اوست به مدلل ساختن این ادعا می‌پردازد که حقیقت در حوزه‌هایی چون هنر و تاریخ که فاقد روشی به صلیبت روش علوم طبیعی هستند، وجود دارد. هرچند هنر 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 دربارهٔ چیزی هیچ معرفتی در باب آن چیز به ما نمی‌دهد. گادامر شاید به تأسی از "هایدگر"، هرچند نه به معنای هایدگری آن - رخ دادن حقیقت در اثر هنری - هنر را متضمن حقیقت می‌دید (Heidegger, 2011, p.118).

گادامر معتقد است حتی اگر نظریهٔ کلاسیک یونانی هنر - محاکات - را نافذ بدانیم، باز هم هنر متضمن حقیقت است. تقلید از منظر وی متضمن گونه‌ای بازشناسی و واجد شأن معرفتی است (Gadamer, 1989, p.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 "شلایرماخر بود"، تأملات او دربارهٔ هرمنوتیک را به تاریخ تسری داد. هرمنوتیک شلایرماخر، تفسیر را عکس عمل تصنیف یعنی ره بردن از متن به ذهنیت مولف متن می‌دانست. دیلتای هم معنای افعی 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 به همین 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 مکتوم می‌دارد 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. 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 طبعاً با روشی مشابه همان علوم دنبال می‌کند.

او، 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 ارائهٔ نشانه‌هایی از چنین حقیقتی به مفهوم بازی متوسل می‌شود و می‌گوید نحوهٔ 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 بلکه 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 رابطهٔ سوژه - ابژه می‌گردد. گادامر با امحاء سوژکتیویته، 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 به طور عام است. به عقیده گادامر، هرمنوتیک نیز توسط آنچه می‌توان نظریه هرمنوتیکی‌اش نامید - و امثال "دی. هیرش" و "امیلیو بتی" داعیه‌دار آن بودند - سوژکتیو و به طبع آن عاری از حقیقت گشته است.

۱. زیبایی‌شناسی الگوی علوم انسانی

دغدغه اصلی گادامر، بی‌تردید ارائه یک روش‌شناسی برای علوم انسانی نبوده است. حوزه فعالیت فکری او را می‌توان فلسفه به معنای اخص و محض کلمه (بی‌افزودن 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 متقاعدکننده اثبات کرده است که فهم یکی از چندین رهیافت‌شناسنده 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 سویه اساسی انسان، برساخته از تناهی و تاریخ مندی آن و لذا بر کل تجربه او از جهان، محیط است. سویه فهم، فراگیر و کلی است» (Gadamer, ۱۹۸۹, P. xxvii).

مراد هایدگر از هرمنوتیک موسع‌ترین معنای ممکن این اصطلاح بود. او در بند ۷ هستی و زمان در معرفی پدیدارشناسی به مثابه 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 داده‌شده 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، هرچه هرمنوتیکی‌تر شد و موضوع تأویل او از هرروزینگی دازاین به متون و به‌ویژه شعر منتقل گردید. چنانکه پالمر او را هرمنوتیکی‌ترین فیلسوف از افلاطون به بعد دانست (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶). هرمنوتیک گادامر اما، کمتر از هرمنوتیک هایدگر با هستی‌شناسی و بیشتر با زبان، تفسیر متن و زیباشناسی پیوند دارد (West, 1996, p.82).

گادامر نیز، در روند فعالیت فلسفی محض خود متوجه هرمنوتیک می‌شود، هرچند فلسفیدن او تأثیری ژرف بر هرمنوتیک (به‌مثابه 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 (مثلاً وینچ)، عنایت اولیه به علوم انسانی سبب توجه به فلسفه (مثلاً توجه به فلسفه "ویتگنشتاین" از سوی 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 علم‌اللغه - جایگاهی ویژه برای فهم تفسیر باز می‌جست. دوم آنکه پدیدار فهم از نظر وی ذاتا تاریخی بود و علوم تاریخی را در آثار وی به مسامحت می‌توان معادل علوم انسانی انگاشت.

ترادف علوم تاریخی و علوم انسانی میراث دیلتای بود و نزد وی این ترادف از دو جنبه مطرح گردید. اول آنکه دیلتای علوم انسانی را علمی می‌شمرد که به مطالعه عینیت‌یافتگی‌های حیات آدمی در تاریخ می‌پردازد. عینیت‌یافتگی‌هایی چون اقتصاد، جامعه، سیاست و... که در واقع تأسیسات روح آدمی در صحنه تاریخ هستند. جنبه دوم آنکه دیلتای به زمان‌مندی و تاریخ‌مندی ذاتی هر تجربه‌ای قائل بود و این امر تجربه‌ناپذیر در علوم انسانی را برای او ذاتا تاریخی می‌کرد. هرچند قبلا 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. ولی، گادامر برای فهم شأنی روش‌شناختی قائل نبود. مطایبه زندانه‌ای 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 به در می‌رود (پالمر، 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 آن است 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 تأیید «قانونی» که با آن می‌توان پیش‌بینی‌های عملی انجام داد، به کار 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 (باتوجه به زمینه و تاریخ‌مندی آن‌ها). بنابراین، نوعی علم مجزای غیرقانون بنیاد (non nomothetic) برای اموری که دستخوش تغییر و تفاوت می‌شوند، همچنان ضروری است. از آنجا که انقلاب فرانسه با انقلاب روسیه و البته هر انقلاب دیگری به‌طور ذاتی و نه صرفا عرضی متفاوت است، علمی قانون بنیاد - از سنخ آنچه "کارل همپل" در کتاب کلاسیک خود، مطرح کرده - ناظر بر این پدیدار نمی‌توان یافت (Gadamer, 1989, P.4). براساس رأی همپل قانون به‌دست آمده از استقرا در صغری یا کبرای یک قیاس قرار می‌گیرد و با مورد جزئی تشکیل قیاس می‌دهد (Hempel, 1965, p.14). از این رو مدل همپل قیاسی - قانونی (D-N: Deductive-Nomothetic) 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 همچون فیزیک به مثابه مثال اعلا‌ی علوم طبیعی، داراست. سنت کنتی، علوم انسانی را تنزیل منزلت یافته علوم طبیعی می‌انگارد. جنبه‌ای از کار گادامر آنست که علوم انسانی را از تشبه جستن مرعوبانه به علوم طبیعی رها سازد. او بر نمی‌تابد 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 زیبایی‌شناسی - که مبنای نقد سوم کانت است - متوسل می‌شود. به تعبیر دیگر گادامر به جای علوم طبیعی، زیبایی‌شناسی را الگوی علوم انسانی قرار می‌دهد. سر این تشبه به زیبایی‌شناسی البته در آنست که هم زیبایی‌شناسی و هم علوم انسانی، پدیدار را در تفرد و انضمام آن فهم می‌کنند یا باید فهم کنند.

از هر جهت گادامر هرگونه سخن گفتن در باب فلسفه علوم انسانی یا تاریخی را منوط به نقد حکم زیبایی‌شناختی می‌داند. نقد حکم زیبایی‌شناختی 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 زیبایی‌شناسانه مبنای نقد سوم کانت (نقد قوه حکم) قرار می‌گیرد. اساساً کانت واژه «حکم» را بر حکم زیبایی‌شناختی اطلاق می‌کرده است. او 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. منطق عام مشتمل بر هیچ‌گونه قواعدی برای حکم نیست.»
(کانت، ۱۳۷۷، ص ۶۸).

عجب اینکه گادامر حقیقت و روش را نه با تاریخ که با زیبایی‌شناسی و آراء کانت آغاز می‌کند، پس از قرائت فقرات اولیه کتاب و مشاهده روابط موجود فرو می‌نشیند. پس حکم، امری قاعده‌مدار نیست و ذیل قواعد گنجاندن یک امر، همواره متضمن جنبه‌ای تذوقی است. به عبارت دیگر ذیل کلی در آوردن یک امر جزئی، همواره حیشی زیبایی‌شناسانه دارد. این حقیقت به‌ویژه در مورد آنچه "کینت" حکم تأملی (reflective) (در برابر حکم تعیین‌گر (Determinant)) می‌خواند، صادق است. کانت گفت:

«حکم به‌طور کلی قوه اندیشیدن درباره جزئیات به‌مثابه 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 «تعیین‌گر» است. اما، اگر فقط جزئیاتی داده شده باشند که بناست برای آن‌ها امر کلی یافت شود، حکم صرفاً «تأملی» است.» (همان، ص ۷).

حکم تأملی یا زیبایی‌شناسانه تا جائی که اولویت را به امر جزئی در قیاس با امر کلی می‌دهد، توجه به تفرد و جزئیت، ابژه را که از مقومات اساسی روش‌شناسی علوم‌انسانی باید باشد، برآورده می‌سازد. به‌همین سبب است که گادامر می‌کوشد زیبایی‌شناسی و حکم زیبایی‌شناسانه را الگوی حکم تاریخی (حکم جاری در علوم‌انسانی) قرار دهد.

البته، کانت -که آراء او در مورد حکم زیبایی‌شناختی مورد استفاده گادامر قرار گرفته- اقوالی در باب حکم دارد که می‌تواند برای گادامر ناخواسته و دردسر آفرین باشد. کانت به‌قوت معتقد است که حکم زیبایی‌شناختی و تذوقی متضمن حصول هیچ معرفتی نیست. بنابراین، آنچه براساس حکم زیبایی‌شناختی بنا شود، علم و معرفت نمی‌تواند باشد.^۱ گادامر مسلماً به این تألی رأی کانت در باب حکم تن در نخواهد داد. پذیرفتن این تألی یعنی آنکه احکام علوم‌انسانی -که به احکام زیبایی‌شناسی تشبیه جسته‌اند- در بر دارنده هیچ معرفتی نیستند؛ چراکه همچون حکم زیبایی‌شناختی اثبات‌ناپذیر، غیرقابل تعمیم، فاقد روش و در یک کلمه غیرعلمی و حتی بالاتر از آن غیر معرفتی‌اند.

اینجا، دو راه پیش پای گادامر گشوده است. او یا باید از رأی بدیع و پر بار خود در خصوص الگوسازی از حکم زیبایی‌شناختی برای احکام علوم‌انسانی دست شویید یا آنکه بگوید حکم زیبایی‌شناختی و تذوقی فقط محدود به احساس زیبایی نیست؛ بلکه نحوه‌ای از شناخت حقیقت را هم متضمن است. به‌عبارت‌دیگر علوم‌انسانی به‌رغم آنکه نمی‌کوشد پدیدار انضمامی را به‌منزلهٔ مصداقی از قاعدهٔ 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، هرچند 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 ایدهٔ 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 قاعدهٔ کلی را جرح و تعدیل کند مثلاً در حقوق، کاربرد انضمامی یک قاعدهٔ حقوقی کلی مستلزم بازفهم آن قاعدهٔ کلی و احیاناً ایجاد تحولی در آن نیز است:

«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. حکم‌کننده نه‌تنها قانون را به‌طور انضمامی به‌کار می‌بندد، بلکه از رهگذر همان حکم خویش به بسط و گسترش قانون کمک می‌کند» (Ibid, P.95).

چنانکه می‌دانیم یکی از منابع حقوق، تاریخ احکام حقوقی است که در محاکم پیشین صادر شده است. بنابراین، صدور حکم حقوقی - که همان به انضمام و جزئیت در آوردن قاعده‌ای است - در بسط همان قاعده کلی مؤثر است. از این مفهوم با تعبیر «تاریخ اثرات» (History of effects) - که یکی از مفاهیم اساسی تفکر گادامر است - سخن خواهیم گفت.

گادامر معرفتی را که از رهگذر حکمی چونان حکم زیبایی‌شناختی حاصل می‌آید، «معرفت مثالی» (Exemplary) 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 رخداد است. این امر متضمن گسترش توانائی فرد برای فهمیدن از رهگذر غلبه بر قوانینی است که اندیشه او را محدود کرده‌اند (Gadamer, 1989, p.68).

گادامر این بصیرت کانت را که «مثال‌های فقط در مواردی بسیار نادر مقتضیات قاعده (به‌عنوان علت غائی) را به قدر کفایت برآورده می‌سازند» (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸) اخذ کرده و می‌پروراند. کانت در واقع می‌گوید که مصادیق 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 مصادق 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 به‌عنوان 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 از این رو، 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 می‌زنند حکمی ارتجالی، فاقدروش و اساساً زیبایی‌شناسانه است. (Gadamer, 1989, p.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 می‌دهد (Gadamer, 1989, pp.38-39). حکم ذوقی حتی در علوم طبیعی همچون فیزیک نیز به‌زعم وی نافذ است، گو اینکه اکثر دانشمندان این علوم هرگز تفتن پیدا نکنند که حتی در اخذ نظریات صائب و رد نظریات باطل، ذوق در کار بوده است. وقتی سادگی و روشنی - که آشکارا معیاری تذوقی‌اند - از سوی فیلسوفان علم به‌عنوان 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» به‌شمار نیاوریم چگونه باید آن را تلقی کنیم؟ مدلی که گادامر ارائه می‌دهد «امتزاج افق‌ها» (Fusion of horizons) است (Ibid, p. 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 قوی دیگر از وی را که بدان اعتقاد سخت دارد، کاوید. فهم این قول البته ما را در فهم مراد گادامر از امتزاج افق‌ها به‌عنوان روش فهم و مالا روش علوم انسانی - یاری خواهد رساند. این قول عبارتست از «استعاری بودن بنیادین فهم». در واقع یکی از پرسش‌هایی که حقیقت و روش بدان دامن می‌زند آنست که قول به اینکه فهم اساسا و ماهیتا استعاری است، چه معنائی دارد؟

آن خصلتی از استعاره که گادامر را مسحور خود کرده و او را واداشته که فهم را اساسا استعاری بداند، همان است که "ارسطو" در *بوطیقا یا فن شعر* بدان اشاره می‌کند. آنجا ارسطو استعاره را با جابه‌جایی 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 به‌نحو استعاری به یکدیگر پیوند یافته‌اند، به طوری که 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 جایی که هر چند ظاهرا 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 به کار 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 بازیابی خویش، گردآوری 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 اساسا 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». اما، گادامر 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 خانه گزیدن. این همان جنبش بنیادی روح است که هستی‌اش تنها مبتنی است بر بازگشت از آنچه غیر است به خویش» (Gadamer, 1989, p.14).

به اعتقاد گادامر ما در هر عمل فهم - هر لحظه بودن - حرکت و اهتزاز در ظاهر امر از خود به سوی آن دیگری داریم. این «دیگری» عموماً در فلسفه و خاصه در معرفت‌شناسی موضوع یا متعلق معرفت (ابژه) خوانده شده است. نیازی به توضیح نیست که رابط ما با دیگری تفاوت ماهوی با رابط سوژه - ابژه دارد. اما در باطن امر، ما در ابژه هیچ درک نخواهیم کرد الا آنچه امتداد و امکان هنوز محقق نشده 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 در جهت از قوه به فعلیت رسیدن خود ما است.

این حقیقت در فهم خاص جاری در علوم انسانی، که از هرمنوتیک مضاعف برخوردار 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» (Verfallen) 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 حکم فرماست. 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 تعیین 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» بزدااییم. 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 اندک‌اندک 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 به‌نحوی 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 روبه تحقق کامل آن دارد. این، چیزی جز همان دور هرمنوتیکی مشهور نیست. گادامر می‌نویسد: در تجربه هرمنوتیکی هر دو چیز دستخوش تغییر (از خود به‌در آمدن و تحقق کامل خود) می‌شود؛ هم معرفت ما و هم متعلق معرفت ما. دور هرمنوتیکی چیزی نیست جز تظن 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 به‌نظر 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 مسئله فلسفه - مسئله وجود - به‌بار آمده است، می‌توان گفت «امتزاج افق‌ها» آموزه‌ای برای فهم وجود آدمی و فهم وجود به معنای عام هم است. 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 تاریخ/اثرگذار، گذشته را مندرج در حال می‌داند و از این‌رو، نگاه از حال به گذشته مستلزم نزدیک شدن افق این دو و درنهایت امتزاج آن‌ها می‌گردد. از سوی دیگر گادامر بر هرمنوتیکی بودن فهم در علوم انسانی - با وصف اینکه وی هرگونه فهم دیگری را نیز هرمنوتیکی می‌داند - تأکید ویژه دارد. بنابراین، 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 تفکیک‌ناشده وفادار می‌ماند.

۱-۳. 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 لحظه بودن - رخ می‌دهد به‌زعم گادامر رخدادی از جنس امتزاج است. گوئی برای او یگانه رابطه اصیل ممکن بین دو امر، امتزاج آن‌ها با یکدیگر است. امتزاج نیز رابطه‌ای است که در آن هر یک از طرفین از خود به‌در می‌آید و به‌سوی «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 رابطه و سه نوع فهم متمایز تناظری برقرار می‌کند. در شکل اول، آن «امر دیگر» بر مبنای تصور امر نوعی طبقه‌بندی 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 آن است که «دیگری» تحت تعمیم‌های روانشناسانه متعارف همگانی یا کلی گوئی‌های بدیهی در باب رفتار آدمیان و انواع شخصیت‌ها مقوله‌بندی می‌شود. در مورد آثار ادبی و رخدادهای تاریخی نیز با نادیده گرفتن یکتایی آن‌ها، این رویدادها و آثار، صرفاً به منزله نمونه‌هایی از ویژگی‌های نمونه‌وار 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 ابژه ساختن رنج می‌برد و نه دیگری را به مثابه امر مختوم تلقی می‌کند اینجا برعکس، دیگری و البته خودمان نیز اموری تمام نشده و هنوز در حال تحقق ایم. بنابراین، 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 به هم تعلق دارند و متقابلاً پرتوی بر مفهوم همدیگر می‌افکنند.

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 به دست دهد، ما با امری ذاتاً متعین و مختوم روبه‌روئیم. می‌دانیم که گادامر به جای 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 مؤثر 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 فهم‌تر 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 اهمیت‌شان 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 «تأییراتی» 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 نتایج‌اشان مجال می‌دهد که تأثیراتشان را به‌وجودآورند و به‌این ترتیب آشکار سازند که مربوط به چه هستند (فی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴).

به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین جنبه امتزاج، آنست بر اینکه در هر رابطه‌ی اصیلی - همچون فهم - تنش میان دو امر هرگز زائل شدنی نیست. هر دو امر، در حال بسط و خارج‌شدن از خویش‌اند و این بسط و خروج را پایانی نیست. جایگاه والای «دیالوگ» و «دیالکتیک» در اندیشه‌ی گادامر نیز می‌تواند سرخ‌هائی برای فهم این مفهوم کلیدی تفکر وی - امتزاج - به‌دست 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، به‌راستی 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, pp. 356-371).

۲-۳. افق

افق آن است 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 به هم برمی‌آمیزند (Ibid, P. 275). جایگاه فهم نزد گادامر تقریباً مشابه جایگاه «واقع بودگی» (Facticity) در اندیشه‌ی هایدگر است. 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 تخاطب ماست. قول هایدگر مبنی بر گوش سپردن به ندای هستی در آراء گادامر به‌صورت گوش سپردن به «سنت» درمی‌آید. سنت آن تاریخی است که هنوز مؤثر و کاراست (wirkungsgeschichte) و ما در بودن امان - 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 به‌زعم من درک درستی از مفهوم سنت نزد وی نداشته‌اند - کسانی همچون هابرماس - گران می‌آید. سنت، به اعتقاد گادامر یگانه مخاطبی است که در جریان مکالمه 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؛ چراکه نشانگر این است که هنوز آن امر، برای ما زنده و تپنده است.

رابطه ما با سنت، آنچنان که 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) به آن‌ها دارد. «Hören» به معنای استماع، «gehören» به معنای تعلق داشتن به چیزی و «gehörig» 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، نامتقوم 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، محدودیت‌هایی 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 مکالمه‌ای با آنان است. 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، چراکه 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 محدودکننده، 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 (=علاقه‌داشتن، علاقه‌داشتن، بسته‌بودن) به سنت، عزیمت از سنت و پی‌افکندن سنتی دیگر را ممکن می‌سازد.

بنابراین، مقصود گادامر از افق را می‌توان زمینه فهم (یعنی سنت بعلاوه‌ی تمام آن شروطی که مقوم فهم است) و آن دورنمایی دانست که فهم با پیش چشم نگه‌داشتن آن قوام می‌یابد.^۲ 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 (uberlieferung) یا امور هم‌زمانی که به سنت‌های متفاوت متعلق‌اند (ubersetzung). مشخصه اصلی چنین ارتباطی بین دو امر، همان انتقال استعاری (ubertragung) است (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۱۲۶).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که گادامر در روش‌شناسی علوم انسانی به‌جای قصدگرایی، روی تاریخ اثرات و چرخه هرمنوتیکی و به‌جای «قانونیت باوری» (nomologism)، روی «تاریخیت باوری» (historicism) تأکید دارد. شاید جدولی که «برایان 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.

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

۴. هرمنوتیک فلسفی و روش علوم انسانی

سؤال این است: آیا هرمنوتیک مشخصاً فلسفی گادامر می‌تواند محملی برای تحقق گونه‌ای روش‌شناسی در علوم انسانی باشد؟ گفتیم که نه پی‌ریزی شالوده‌ای برای علوم انسانی و نه هرمنوتیک هیچ‌کدام برای گادامر مقصود بالاصاله نیستند. گادامر از محدود افرادی است که در بازپسین دهه‌های قرن بیستم هنوز فیلسوف به‌معنای مألوف کلمه باقی‌مانده است: کسی که نه به فلسفه‌های مضاف بلکه به خود فلسفه محض دلمشغول است. خود گادامر نیز در مقابل روش‌شناسی علوم انسانی مسئولیتی برعهده نمی‌گیرد: «من خواهان آن نیستم که نظامی از قواعد را برای توصیف روال روش‌مند علوم انسانی

تدارک بینم چه رسد به 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 روش شناسی علوم انسانی شمرده‌اند. اما آیا واقعا هرمنوتیک فلسفی گادامر بهره‌ای برای آنچه امروز علوم انسانی خوانده می‌شود، دارد؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید وجه فلسفی هرمنوتیک فلسفی دقیقا مشخص شود و معلوم گردد هرمنوتیک فلسفی در تغایر با کدام هرمنوتیک قرار می‌گیرد؟

برجسته کردن مغایرتی که هرمنوتیک گادامر با گونه دیگری از هرمنوتیک که نماینده معاصر آن "ای.دی هیرش" (E.D. Hirsch) است به فهم وجه فلسفی هرمنوتیک گادامر مدد خواهد رساند. هیرش در کتاب «اعتبار در تأویل» (*Validity in Interpretation*) که عملا نخستین معرفی گادامر به مخاطب امریکایی است در حالی که 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 کتاب‌هایی درباره متون یا نظریه هرمنوتیکی وجود خواهد داشت» (Hirsch, 1967, p. 2). هیرش بر حق است؛ البته نه در این مورد که فایده‌ای در نگارش مثلا حقیقت و روش وجود ندارد؛ بلکه بر حق است در این مورد که هرمنوتیک گادامر اساسا هیچ معیاری در خصوص روایی یا ناروایی تأویل‌ها به دست نمی‌دهد. گادامر به این مسئله نیک واقف است اما آن را یک کاستی برای موقف خود نمی‌شمارد. او اساسا 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 بر ایمان 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 در معرض تاریخ اثرات است. گادامر «ایده برساختن» 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 احتمالا می‌گفت: «فیلسوفان تاکنون در تغییر جهان - ایده برساختن - کوشیده‌اند، اکنون نوبت فهم جهان است. تأویل کردن، یک برساختن - 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 می‌کشاند 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 اراده 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 دربارهٔ 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 واژهٔ یونانی (theorion) را در معنای مخالف آموزه و ایدهٔ «برساختن» به کار می‌گیرد، اما نه به آن مفهوم که نظریه (=theory) با عمل مغایرت دارد. برای گادامر، بودن اصیل، فهم اصیل، هرمنوتیک اصیل، فلسفهٔ اصیل و... همه به نحوه‌ای مواجهه و مشارکت در عالم تعلق دارند که بهترین واژه برای توصیف آن «تماشاگری» به‌ویژه تماشاگری تراژدی است. 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 به میان 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 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 اندیشهٔ 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 تمام وجود، مناقشات خود را «علم» می‌داند - علم انسانی - ارائه دهد؟ به نظر 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: G 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 داعیهٔ مشاهدهٔ بی‌غرض و بی‌طرف داشته‌است، اما همچنانکه هایدگر مدلل ساخته، تکنولوژی بر علم تقدم وجودی دارد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۷). یعنی علم مسبوق به داعیهٔ دستکاری و تصرف و همواره مصبوغ بدان است. این حقیقت شامل علم انسانی نیز می‌شود و می‌بینم 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 به کار روش‌شناسی علوم انسانی هنوز به کار آید - کاری که خود گادامر البته هیچ‌اhtمام و علاقه‌ای 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 گیری

می توان 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 به دست 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 به مثابه هرمنوتیک فلسفی مطرح شود. هرمنوتیک فلسفی همچون تراژدی است که در آن تجربه، نه یعنی فراگرفتن این یا آن موضوع بلکه یعنی پی بردن به تناهی ذاتی آدمی. حال آیا آنچه ناظر بر چنین حقیقت غیر سوژه‌ای - ابژه‌ای است آیا می‌تواند یک علم باشد؟ به نظر می‌رسد حقیقتی که گادامر مطرح می‌کند نمی‌تواند متعلق هیچ علمی قرار گیرد مادام که آن علم، علم باشد. مگر آنکه چیزی دیگر از علم مراد کنیم. گادامر البته نشانه‌هایی بدست می‌دهد که مرادی دیگر از علم کرده است. در سلسله سخنرانی‌هایی که سال‌ها بعد از انتشار حقیقت و روش، خطاب به پزشکان کرد^۳، 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 تظنن به تناهی آدمی است، پس معرفت بدنه‌ای همواره مشعر بر این حقیقت می‌گردد. 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.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته، کانت در فقراتی از کتاب «تقد قوه حکم» به‌ویژه آنجا که به دو مسئله هنر و نبوغ می‌پردازد، با قول به معرفت‌بخشی این هر دو - که به هیچ‌روی قاعده‌مند نیستند - تلویحا برای حکم زیبایی‌شناختی ارزش معرفتی قائل می‌شود (ر.ک، صص ۲۵-۱۲۴، ۱۶۱، ۱۵۲).
۲. اینکه چگونه فهم با پیش چشم داشتن دورنما - 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 ذاتا متعلق و مرتبط با احوال و اطوار وجود دازاین می‌دانست. در میان مراتب زمان آینده کامل و اصیل است؛ چراکه دازاین همواره در حال طرح‌اندازی است و همین طرح‌اندازی که طبعا متوجه آینده است، وجود حال حاضر او را قوام می‌دهد. در این میان البته مرگ نقشی حیاتی دارد. مرگ به‌عنوان 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 متقرر است - اکنون قوام و وجود دارد.
۳. این سخنرانی‌ها بعداً در مجموعه‌ای بنام جمع‌آوری گردید.

فهرست منابع

- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷) *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی، تهران، نشر هرمس.
داوری‌اردکانی، رضا و دیگران (۱۳۸۲) *فلسفه و بحران غرب*. تهران، نشر هرمس.
فی. برایان (۱۳۸۱) *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
کانت. ایمانوئل *نقد قوه حکم* (۱۳۷۷) ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
کوزنزهری، دیوید (۱۳۷۱) *حلقه انتقادی*. ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنفکر.
واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱) *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*. ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس.
هایدگر. مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.

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

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

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

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

_____ . (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.