

هرمنوتیک: بازسازی یا گفتگو

تقی آزاد ارمکی *

هاله لاجوردی **

چکیده

هرمنوتیک که در آغاز برای کشف حقیقتِ متون مقدس به کار گرفته می‌شد، در جریان تحول خود، مبدل به روش عام کشف معنا شد. هرمنوتیکِ روشمند شلاپر ماخر و دیلتای در صدد کشف معنایی بود که در ذهن آفریننده اثر وجود دارد. به همین سبب این نوع هرمنوتیک، هرمنوتیکِ مبتنی بر بازسازی نام گرفت. شاخص‌ترین جامعه‌شناسی که از این روش سود جست، ماکس وبر بود که در اثر کلاسیک خود اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، دست به بازسازی دنیای پروتستان‌ها زد. اما با چرخش زبانی که در علوم انسانی در آغاز قرن بیستم رخ داد، توجه به ذهن، جای خود را به توجه به زبان داد. هرمنوتیک زبانمند گادامر با انتقاد از منطق روشمند هرمنوتیک ذهن-مرکز، کشف حقیقت را به نوعی گفتگوی میان سنتها در متن تحول تاریخی آنها بدل ساخت. هابرماس با نقد از گادامر، هرمنوتیک را روش فهم زیست-جهان و زندگی روزمره به شمار آورد. روشی که با اتکا به ملاک «وضعیت ایده‌آل گفتار»، ارتباط مخدوش را در گفتگو آشکار می‌سازد و امکان رسیدن به وفاق را در زندگی روزمره فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، بازسازی، گفتگو، من/تو، فهم، تبیین، متن، پیشداوری-تعصب، تفاوت نسل‌ها، پیوند افق‌ها، تاریخمندی، سنت، زندگی روزمره، وضعیت ایده‌آل گفتار.

*. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران / Tazad@chamran.ut.ac.ir

** . دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی / Haleh_Lajt211@yahoo.com

قبل از آشنایی با هایدگر، ماکس وبر بزرگترین قهرمان دوره جوانی من بود. او معرف تعصب علمی خاصی بود و جامعه‌شناسی «بری از ارزش» نظریه متهورانه‌ای بود که من کارم را با آن شروع کردم. پس از آن، آشنایی با هایدگر پیش آمد و برای من راه خروج از محاصره باز شد.

هانس-گئورگ گادامر

مقدمه

اغلب برآنند که تاریخ به معنای باز سازی زندگی گذشتگان است و هرمنوتیک کشف معنای پنهان زندگی است که در قالب متون بیان شده است. این تعاریف، تعاریفی ساده‌انگارانه‌اند و رابطه این دو نیز رابطه‌ای پیچیده است. سالها، تاریخ نویسان در اندیشه کار خود بودند بدون اینکه هرمنوتیک را مد نظر داشته باشند. هرمنوتیک در آغاز با تلاش برای کشف معنای حقیقی متون دینی آغاز شد، معنایی که گمان می‌رفت قراتاریخی باشد. اما به تدریج حیطه عمل هرمنوتیک گسترده‌تر شد و نه فقط متون دینی بلکه متون حقوقی و ادبی و هنری و تاریخی نیز مد نظر هرمنوتیک قرار گرفت؛ مهم‌تر از آن، هرمنوتیک در قرن بیستم چنان حیطه وسیعی یافت که حتی کشف معنای متون علوم دقیقه نیز بدون توسل به نوعی هرمنوتیک امکان‌ناپذیر شد. افرادی از قبیل پوپر و فیرابند و لاکاتوش و خصوصاً تاماس کون تصویری از علوم طبیعی به دست دادند که با تصویر پوزیتیویستی قرن نوزدهمی آن به شدت متفاوت بود. در این نوع فلسفه علم که به طور عام فلسفه مابعد امپریستی نامیده می‌شود، گزاره‌های علمی و نحوه انطباق آنها با واقعیتی «بیرونی»، نیازمند تفسیر اجتماع علمی است و بدون چهارچوبی تفسیری همچون پارادایم یا طرح تحقیقاتی، علم ناگزیر در دام پوزیتیویسمی خواهد افتاد که فلسفه علم جدید به شکست آن اعتراف کرده است.^{*}

اما گره خوردن هرمنوتیک و تاریخ امری بود که در قرن نوزدهم اتفاق افتاد و افرادی چون دیلتای در برقراری پیوند میان تاریخ و هرمنوتیک تلاشهای بسیاری کردند که بعداً به آن اشاره خواهد شد. ولی نکته مهم این است که اگر در حال حاضر و به شیوه‌ای بسیار کلی به مکاتب

مسلط فلسفی و جامعه‌شناسی بنگریم و تفاوت‌های عدیده آنها را نادیده انگاریم در می‌بایم که این مکاتب هر یک به نحوی، از هرمنوتیک تاریخی سود جستند، حتی آن مکاتبی که به طور آشکار یا تلویحی این امر را انکار کرده‌اند. مثلاً فوکو و پیروانش برآنند که تلاش آنها، هرمنوتیکی خاصه هرمنوتیک به معنای کشف متون نبوده است. ولی ادعای ما این است که ایستمه فوکو یعنی کشف قواعدی که گفتمانی را میسر می‌سازد، بدون وجود پیش زمینه تفکر هرمنوتیکی هایدگر - که فوکو شدیداً بر تأثیر اندیشه‌های او بر خویش معترف است - میسر نمی‌شد.*

مسئله‌ای که بر سر راه طرفداران مکتب هرمنوتیک قرار دارد این است که آیا هرمنوتیک، علمی است که گذشته را بازسازی می‌کند یا آنکه علمی ناظر بر گفتگو است؛ گفتگویی میان سنتها و پیوند افقها در جریان گفتگو. هرش که یکی از طرفداران هرمنوتیک بازسازی و مخالف هرمنوتیک گادامری گفتگوست، بر آن است که در تفسیر متون باید میان معنای یک متن و دلالت آن تفاوت گذاشت. هرش استدلال می‌کند که «خواننده مدرن ممکن است میان «معنای» یک - و متن - یعنی نسبت معنای متن یا زمانه خود آن آن [متن] «دلالت» آن متن - یعنی نسبت معنای متن با زمانه خوانندگان اعصار بعدی - فرق بگذارد» (نیوتن ۱۳۷۳: ۱۸۹). این برداشت از هرمنوتیک همان برداشتی است که گادامر با آن مخالف است زیرا معتقد است آنچه را این نوع برداشت از قلم می‌اندازد، تاریخمند بودن خود مفسر است. هرمنوتیک هابرماس که در پی غنا بخشیدن به هرمنوتیک مبتنی بر گفتگوی گادامری است، بر آن است که صرف انجام گفتگو برای رسیدن به فهم کافی نیست بلکه باید با توسل به ملاک وضعیت ایده‌آل گفتار، گفتگوی مخدوش آشکار شود تا بتوان به فهم و درک «رهایی بخش» رسید.

اکنون که به ایجاز به مناقشات قرن بیستمی درباره هرمنوتیک اشاره شد، بهتر است به گذشته بازگردیم و سر منشأ این مناقشات را جستجو کنیم. به نظر ما ماکس وبر بزرگترین مدافع هرمنوتیک بازسازنده است و اثر درخشان او اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری نمونه‌ای از هرمنوتیک بازسازی است. وبر در این کتاب با بازسازی فهمی که پروتستانها از عقاید و اعمال خود دارند، سعی می‌کند که تشابه برگزیده آن را با روح سرمایه‌داری نشان دهد. البته با توجه به اینکه وبر به حلقه نوکاتنی‌ها تعلق داشت ریشه‌های مقولات وی تحت عنوان «فهم» یا «را باید» او تا *Verstehen* در آثار کانت جستجو کرد. وبر در کار خود چنان موفقیتی کسب کرد که شیوه مدتها مورد بحث فلاسفه و جامعه‌شناسان بوده است. گادامر نیز که از میان دو نوع هرمنوتیک،

به هرمنوتیک مبتنی بر گفتگو معتقد است می‌گوید که فقط با پشت سر نهادن وبر و کشف هرمنوتیک تاریخ‌مند هایدگر بود که توانست هرمنوتیک مبتنی بر گفتگو را پی ریزی کند (بونی ۱۳۷۳: ۲۹۹).

ما تحول هرمنوتیک را از دو سو پی می‌گیریم، نخست از طریق کاوش در فلسفه کانت و دوم از طریق تحقیق در تحول درونی خود هرمنوتیک. ما ابتدا تحول دیدگاه کانت و تأثیر آن بر علوم اجتماعی را که برای جامعه‌شناسان امری آشناست توضیح می‌دهیم و سپس به تحول شاخه دیگر یعنی تحول درونی روش هرمنوتیکی می‌پردازیم که دانشمندان علوم اجتماعی حداقل تا دو دهه قبل سروکار کمتری با آن داشته‌اند.

تأثیر فلسفه کانت بر تحول فلسفه و جامعه‌شناسی تفهیمی

زمانی که کانت کارهای فلسفی خود را آغاز کرد و به قول خود با نقد هیوم از مقوله علیت از چُرت پوزیتیویستی خود بیدار شد بیش از هرکس دیگر دریافت که تا چه حد این نقد می‌تواند برای علم مهلک باشد؛ همان علمی که بیکن و گالیله قواعد آن را تبیین کرده بودند و در حیطه علوم طبیعی به پیشرفتهای شگرفی نائل شده بود. اوج این پیشرفتهای نظریه نیوتن بود، نظریه‌ای که به سلطه ۲۰۰ ساله فیزیک و جهان بینی ارسطویی پایان داد. نقد هیوم از مقوله علیت، بنیان این علم را به مخاطره افکند. زیرا اگر آن چنان که هیوم گفته بود علیت فقط نوعی تداعی ذهن باشد که به شکل منطقی قابل اثبات نیست، به ناچار می‌بایست به این نتیجه رسید که بزرگ‌ترین دستاوردهای بشری فاقد بنیانی منطقی هستند.

کانت کتاب نقد خرد ناب را به این سبب نوشت که بتواند با تلفیق عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، بنیان مستحکمی برای دستاوردهای نیوتن و علوم طبیعی تدارک ببیند. تدبیرکننده ریشه‌های فلسفی جامعه‌شناسی را در کتاب خود پی‌گرفته است، در این زمینه می‌گوید: «دفاع کانت از عینیت معرفت علمی که شامل مفهوم ضرورت علی می‌شود، در اثر برجسته او نقد خرد ناب نمایان است» (بتن ۱۹۷۷: ۱۰۲). از نظر کانت از آنجا که مفهوم ضرورت علی قابل استنتاج از تجربه نیست، نمی‌توان نتیجه گرفت که این مفهوم دارای بنیانی عقلانی نیست. کانت در فلسفه استعلایی خود با جعل مفهوم گزاره‌های «ترکیبی پیشینی»^۱ بر آن شد که این معضل را حل کند.

تا پیش از کانت گمان بر این بود که جملات و گزاره‌ها یا تحلیلی هستند یا ترکیبی. جملات تحلیلی لاجرم پیشینی هستند و برای صدق و کذب خود نیازی به مراجعه به تجربه ندارند. جملاتی از قبیل: «همه مجردها ازدواج نکرده‌اند»- اما جملات ترکیبی، «پیشینی»^۱ هستند و برای صدق و کذب خود نیازمند تجربه‌اند- جملاتی از قبیل: «نمک قابل حل در آب است»- کانت برای رسیدن به هدف خود که همان نجات بنیانهای علم نیوتنی بود از مقوله جملات یا گزاره‌های ترکیبی پیشینی استفاده کرد. استدلال او این بود که این نوع گزاره‌ها، پیشینی هستند چون مستقل از تجربه‌اند و ترکیبی هستند چون صرفاً با توسل به معنای خود صادق نیستند. جملاتی از قبیل: «هر چیزی علتی دارد»، «هر چیزی که رنگ دارد، دارای امتداد است»، «خطوط موازی یکدیگر را قطع نمی‌کنند»، از نظر کانت به کارگیری جملات ترکیبی پیشینی فقط در حیطه تجربه حسی، یعنی در حیطه «پدیده‌ها»^۲، مشروع است و بدین ترتیب کانت به تبعیت از منطق ارسطو، ۱۲ مقوله پیشینی را برمی‌شمارد.

اما کانت می‌بایست مسئله مهم دیگری را نیز حل می‌کرد و آن این بود که اگر بنا باشد این مقولات به تمامیت تجربه بشری قابل اطلاق باشد یا به عبارت بهتر اگر بنا باشد مقوله علیت به حیطه اخلاق انسانی نیز تسری داده شود، مفهوم اخلاق از میان می‌رود. کانت مثل هر دیندار دیگری، از اطلاق مقوله علیت به حیطه اخلاق اکراه داشت زیرا در چنین صورتی، آدمیان دیگر فاعل عمل خود به شمار نخواهند رفت و نوعی ضرورت علی آنان را به انجام افعال خود وا خواهد داشت؛ در نتیجه مسئله مسئولیت بشر که مبتنی بر انتخاب میان خیر و شر است از میان می‌رود و دین، معنای خود را از دست می‌دهد. به همین سبب کانت از تسری دادن مقوله علیت به دنیای اخلاق طفره رفت و بر آن شد که نفس بشری بخشی از دنیای «نومنا»^۳ است و موضوع تجربه ممکن بشری نیست و خارج از حیطه مقولات ترکیبی پیشینی و در نتیجه قواعد علوم طبیعی و مهمتر از همه علیت قرار دارد. تدبیرتن در این باره می‌نویسد: «حوزه تجربه اخلاقی، شاهدهی است بر واقعیتی که بنیادی است و در فراسوی جهان پدیده‌ها قرار دارد. این جهان جهان نومنا یا آن طور که کانت نام‌گذاری کرده است، جهان شیء فی نفسه است» (بتن ۱۹۷۷: ۱۰۳). کانت که نمی‌خواست دنیای اخلاق بشری را به دست آشوب رها کند، مدعی شد که مفاهیم خداوند، خلود نفس و آزادی نه از تجربه کسب می‌شوند و نه قابل اطلاق به حیطه تجربه‌اند.

1. Aposteriori

2. Phenomena

3. Noumena

کانت این مفاهیم را ایده‌های خرد ناب نامید. این ایده‌ها از نظر کانت لازمند تا مقوم و بنیان احکام اخلاقی عام قرار گیرند که هر فرد عقلانی اگر بخواهد اخلاقی عمل کند، لاجرم باید از آنها تبعیت کند؛ احکامی مثل «کاری را که بر خود نمی‌پسندی بر دیگری می‌پسند»، «دزدی نکن»، «دیگری را هدف در نظر بگیر نه وسیله».

فلسفه کانت و تقسیم‌بندی او میان دنیای پدیداری که ادراک آن از طریق معرفت و روش-های علمی ممکن است و دنیای نومنای ناشناخته‌ای که در واقع بنیان اخلاق بشری است به تلاش‌های چندی منجر شد. یکی از آنها فلسفه هگل بود که سعی کرد با تاریخی کردن معرفت، بن‌بست‌های فلسفه کانت را بگشاید. تلاش دیگر، تلاشی بود که نوکانتی‌ها به عمل آوردند که از نظر ما تلاش این دسته از حیث تأثیر آن بر علوم اجتماعی و نیز برای هدف این مقاله بسیار حائز اهمیت است.

تقریباً تمام نوکانتی‌ها میان علوم طبیعی از یک سو و علوم انسانی یا معنوی از سوی دیگر تفاوت قائل شدند. تلاش‌ها و جستجوهای معرفت‌شناختی آنها در مورد تفاوت این دو نوع معرفت، بنیانی برای کل سنت انسان‌گرایی در حیطه علوم اجتماعی فراهم ساخت. به طور خلاصه این تلاش‌ها را می‌توان بدین ترتیب بیان کرد: آیا تفاوت میان این دو علم (علوم طبیعی و علوم انسانی)، تفاوتی است ناظر بر مسئله روش یا ناظر است بر مسئله موضوع این علوم و اگر این تفاوت ناظر بر موضوع باشد چگونه می‌توان میان آنها تمیز قائل شد؟

دیلتای که یکی از مهمترین نظریه پردازان مکتب هرمنوتیک است و در همین مقاله به آرای او باز خواهیم گشت، بر آن بود که تمایز میان این دو نوع علم مربوط به موضوع آنهاست چراکه انسانها بدین سبب از مابقی مخلوقات جدا هستند که دارای زندگی درونی و «تجربه زیسته»^۱ هستند. منظور دیلتای آن نبود که تجربه زیسته را به جهان نومنای کانت احاله کند بلکه مقصود وی آن بود که تجربه زیسته را می‌توان از طریق عینیت یافتگی آن و از طریق تجلیات برونی آن کشف کرد. در اینجاست که مسئله تاریخ به مسئله مهمی بدل می‌شود. زیرا از نظر دیلتای این نوع تجلیات درونی انسانها و گروهها و ملل در جریان تاریخ متجلی می‌شوند و ما برای فهم این تجلیات ناگزیر به حیطه تاریخ رانده می‌شویم. بر این مبناست که دیلتای می‌گوید «هر یک از تجلیات انسانی نمایانگر چیزی است که برای بسیاری مشترک است، از این رو بخشی از حیطه روح عینی است. هر کلمه یا جمله‌ای، هر ایما یا هر شکلی از ادب و نزاکت، هر اثر هنری و هر

کنش تاریخی صرفاً بدین سبب فهمیدنی است که فردی که منظور خود را بیان می‌کند و فردی که آن را می‌فهمد به سبب چیزی که بین آنان مشترک است به هم پیوند یافته‌اند؛ فرد همواره در این سیطرهٔ مشترک تجربه می‌کند، تفکر می‌کند، عمل می‌کند و نیز می‌فهمد.» (دیلتای، به نقل از بنتن ۱۹۷۷، ص ۱۰۶). تد بنتن بر آن است که این حیطة فرهنگ مشترک در واقع همان روح مطلق هگل است که در جریان تحول تاریخی، از طریق خود آگاهی انسان، به معرفت از خویش نائل می‌شود. به همین سبب است که دیلتای برای فهم تجلیات زندگی به تاریخ روی می‌آورد و معتقد است که ما برای فهم فرهنگها و زندگی ملل و افراد باید دست به بازسازی زندگی آنها بزنیم. مقولاتی که دیلتای برای این کار به کار می‌گیرد، مقولات «زندگی کردن مجدد»^۱ و «همسان پنداری تخیلی»^۲ است، دیلتای معتقد است که به کمک این مقولات می‌توان فرهنگها و زندگیها را فهمید؛ یعنی زندگی‌های گوناگون را بازسازی کرد و مجدداً در آنها زیست و با استفاده از تخیل آنها را شناخت.

گروه دیگری که بر تفاوت میان روش این دو علم تأکید کردند، یعنی حلقه نوکاتی‌های هایدلبرگ، مسئله را از زاویه دیگری بررسی نمودند. اما بحثهای آنها را فقط در کنار بحثهای گروه اول می‌توان فهمید. از نظر بزرگ‌ترین نماینده این گروه، یعنی ریکرت، تفاوت این دو نوع علم در موضوع آنها نهفته نیست بلکه در امری صوری‌تر، روش شناختی‌تر و معرفت شناختی‌تر نهفته است. در علوم طبیعی باید از روشهای «تعمیمی»^۳ و در علوم فرهنگی یا اخلاقی یا تاریخی باید از روشهای «تفریدی»^۴ استفاده کرد. ریکرت اضافه می‌کند که این تقسیم‌بندی از آن جهت به جاست که علایق بشری در علوم طبیعی عاری از هر نوع ارزش یا معناست اما برعکس، از آن حیث که علوم انسانی، اخلاقی و فرهنگی واجد معنا و ارزش هستند، نمی‌توانند موضوع روشهای تعمیمی قرار گیرند.

در اینجا شاهدیم که تقسیم بندی فلسفی و دشوار کانت میان جهان فونما و جهان نومنا، چگونه به مسئله آشنای جامعه‌شناسی جدید یعنی جامعه‌شناسی تفهیمی بدل می‌شود. جایی که وبر تلاش می‌کند تا روشهای علوم تفهیمی و طبیعی، یعنی فهم و تبیین، را به یکدیگر مربوط سازد. بدین ترتیب او در جامعه‌شناسی خود، هم برای فهم که مقوله‌ای هرمنوتیکی است و هم برای علیت جایی باز کرد. و این امر از توصیف او از جامعه‌شناسی پیداست: جامعه‌شناسی

1. Re-live

2. Imaginary identification

3. Nomothetic

4. Ideographic

مطالعه معنایی است که فرد به کنش خود می‌دهد تا از طریق درک این معنا پی به علت آن برد. ما در اینجا به دلیل محدود بودن مقاله، به این مقوله نمی‌پردازیم که ویر چگونه این روش را در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری به کار بست. فقط اشاره می‌کنیم که این کتاب نمونه درخشان کاریست علوم تفهیمی و هرمنوتیکی برای درک نسبت میان سرمایه داری و اصلاح دینی در متن تحول تاریخی است. ویر با استادی در این کتاب دنیای درونی فرد پروتستان را تفسیر می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه تغییر معنای خداوند نزد مؤمنان پروتستان منجر به پدید آمدن دنیایی جدید شده است. از همین حیث است که می‌توان تحلیل ویر را تحلیل هرمنوتیکی یک امر تاریخی به حساب آورد. ویر در این کتاب هر چند جهان گذشته را بازسازی می‌کند ولی در عین حال ربط آن را با جامعه معاصر نیز توضیح می‌دهد.

هرمنوتیک مبتنی بر بازسازی

اکنون به نقطه آغاز مقاله باز می‌گردیم و کار را با بررسی جنبه‌ای دیگر از نسبت میان هرمنوتیک و تاریخ یعنی تحول درونی خود هرمنوتیک دنبال می‌کنیم. نکته جالب در اینجا آن است که تحقیق و جستجو در مورد خود هرمنوتیک نیز با مسئله اصلاح دینی آغاز شد؛ یعنی همان نقطه‌ای که ویر آن را نقطه شروع دوران مدرن می‌داند. هرمنوتیک را متألهان پروتستان و در رأس آنها شلایرماخر بسط و گسترش دادند. مسئله‌ای که منجر به تحقیق درباره این امر شد همان مسئله‌ای است که ویر آن را به شیوه‌ای درخشان در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری توضیح داده است یعنی پروتستانها تفسیر کلیسای کاتولیک از کتاب و سنت و وحی و به طور کلی نقش کلیسا در میانجیگری و شفاعت گناهان مسیحیان را رد کردند. از نظر آنها کلیسا نه قابلیت صدور فتوای دینی جهت راهنمایی زندگی عملی مؤمنان را داشت و نه قادر به شفاعت بود. پس مؤمنان برای مؤمن باقی ماندن و رسیدن به رستگاری چه باید بکنند؟ پاسخ لوتر آن بود که باید خود به کتاب مقدس رجوع کنند. بی جهت نبود که لوتر نخستین مترجم کتاب مقدس به یکی از زبانهای جدید یعنی زبان آلمانی به شمار می‌آید. از نظر او مؤمنان باید خود به کتاب مقدس رجوع کنند و با تفسیر و تأویل آن قواعد رفتاری خود را از آن استنتاج کنند. اما توصیه لوتر، خود به معضل عظیمی بدل شد مبنی بر این که روش صحیح تفسیر کتاب مقدس چیست؟ این نقطه شروع، منجر به تدوین قواعدی برای قرائت متون دینی شد که بعدها با گسترش بافتن آن قرائت هر نوع روایت تاریخی نیز مشمول آن گردید. نخستین کسی که سعی کرد قواعدی

برای قرائت کتاب مقدس تدوین کند، که دیگر نه متنی وابسته به آموزه‌های کلیسا که متنی متکی بر خود تلقی می‌گردید، شلایرماخر بود. او بود که دامنه هرمنوتیک را به فراسوی حیطه دین کشاند. بدین ترتیب بود که «فهم» به کانون نظریه هرمنوتیکی بدل گردید، همان طور که قبلاً در بسط نظریه کانت به کانون نظریه فلسفی و اجتماعی بدل شده بود. شلایرماخر که در واقع بنیانگذار هرمنوتیک جدید است می‌نویسد «هرمنوتیک به عنوان هنر فهم هنوز به طور کلی وجود ندارد و به جای آن اشکال متعدد خاصی از هرمنوتیک وجود دارد» (شلایرماخر ۱۹۹۸: ۵).

از نظر شلایرماخر هرمنوتیک دارای دو جنبه است، «دستوری»^۱ و «روانشناختی»^۲ یا «فنی»^۳. از نظر او هر بیان و روایتی اعم از آنکه گفتاری باشد یا نوشتاری به ناچار جزئی از نظام زبانی است و دانش از آن میسر نخواهد شد مگر با فهمیدن همین نظام.^{*} اما در عین حال این بیان و روایت، اثری انسانی نیز هست و باید آن را در متن زندگی کسی که آن را بیان کرده است فهمید. شلایرماخر از دو قاعده برای تفسیر دستوری نام می‌برد:

(۱) بهتر آن است که زبان مشترک بین نویسنده و مخاطب، مبنای تشخیص و فهم متن باشد.

(۲) هر کلمه‌ای در روایت و متن باید با توجه به زمینه‌ای که در آن جای دارد معنا و فهمیده شود.

تفسیر فنی مشتمل بر دو روش است که شلایرماخر آنها را «تفالی»^۴ و «قیاسی»^۵ می‌نامد. شلایرماخر می‌گوید روش تفالی، مفسر را هدایت می‌کند تا در جای مؤلف قرار گیرد و به همین لحاظ این روش در جستجوی درک شخص مؤلف است. روش قیاسی، مؤلف را جزئی از یک نوع کلی بشمار می‌آورد و سپس می‌کوشد تا با قیاس مؤلف با مؤلفان دیگر که جزو همان نوع هستند به مشخصات متمایز او پی برد. از نظر شلایرماخر معرفت تفالی معرفت قدرت زنانه و

1. Grammatical
2. Psychological
3. Technical

*. در مورد شرح تفصیلی شلایرماخر از این دو جنبه هرمنوتیک، رجوع کنید به بخش اول و دوم همان جا.

4. Divinatory
5. Comparative

معرفت قیاسی نشان قدرت مردانه در شناخت است. با توجه به آنچه گفته شد شلایرماخر سعی می‌کند که به قرائتهای گسسته، وحدت و انسجام ببخشد. او همان طور که اشاره شد سعی کرد نشان دهد که فهم، دارای قوانینی است که برای فهمیدن باید از آن تبعیت کرد.

اما نکته اساسی که بعدها به مناقشه مهمی در درون هرمنوتیک مبدل شد این امر بود که اگر چه شلایرماخر تقریباً بر تمامی مسائل تفسیری انگشت گذاشته بود اما خود، راهی را برگزید که از نظر طرفداران تفسیر در قرن بیستم، هرمنوتیک را به گمراهی کشاند. این گمراهی حاصل تأکید شلایرماخر بر تفسیر فنی یا ذهنی یا روانشناختی بود. شلایرماخر متوجه اهمیت زبان شد، اما تأکید کرد که وظیفه هرمنوتیک عبارت است از فراتر رفتن از زبان و بازسازی قصد و نیت و زندگی درونی مؤلفی که خالق این زبان است. به عبارت دیگر شلایرماخر از میان هرمنوتیک ذهن - مرکز و زبان - مرکز، هرمنوتیک ذهن - مرکز را برگزید.

قدم بعدی را ديلتای برداشت. او همان کسی بود که تأثیر زیادی بر او بر گذاشت. ديلتای تقسیم بندیهای شلایرماخر را پذیرفت اما با تاریخی کردن مقولات شلایرماخر درصدد تعمیق هرمنوتیک او برآمد. اما او نیز در نهایت، هرمنوتیسنی ذهن - مرکز باقی ماند. هدف کلی ديلتای آن بود که روشهایی برای دستیابی به تفاسیری از تجلیات زندگی درونی به دست دهد که از هر نظر عینی و معتبر باشند. از این حیث می‌توان ديلتای را وارث دو سنت قدرتمند مسلط بر قرن ۱۹ دانست؛ یعنی رمانتیسم و تجربه‌گرایی. همان طور که کانت در نقد خرد ناب بنیادهای معرفت شناختی علوم طبیعی را پی‌ریزی کرده بود، ديلتای نیز در پی بازسازی بنیادهای معرفت شناختی خرد تاریخی بود. به همین سبب او به تبعیت از نوکانتی‌ها میان علوم انسانی و علوم طبیعی تفاوتی ماهوی قائل شد و این تفاوت را در موضوع آنها متصور گردید. برای روشن‌تر شدن مطلب به سه مقوله مهم تفکر ديلتای اشاره می‌کنیم و سپس مفهوم «تاریخیت»^۱ در نظریه ديلتای را روشن می‌سازیم. نخستین مقوله مهم تفکر ديلتای تجربه است. ديلتای برای آنکه مقوله مورد نظر را مشخص و معین کند به جای واژه Erfahrung که در زبان آلمانی به طور معمول به جای «تجربه» به کار می‌رود از واژه Erlebnis استفاده می‌کند. منظور او از Erlebnis تجربه زیسته یا به عبارت دیگر درک بلاواسطه زندگی است. بنابراین هدف ديلتای واریسی‌کنش تأملی یا آگاهی از تأمل‌کنشگران بر کنشهای خود نیست بلکه آگاهی از همان آگاهی‌ای است که آدمیان بلاواسطه در زندگی خود آن را تجربه می‌کنند.

اتنومتدولوژی وارث همین تفکر ديلتایی است. اتنومتدولوژیست‌ها نیز می‌خواهند به واریسی تجارب بلاواسطه‌ای بپردازند که مردم در آن غوطه‌ورند. مهمترین هدف این مکتب که با توسل به روش «گسستن»^۱ به دست می‌آید آن است که مردم را وادارند تا دربارهٔ تجربهٔ زیستهٔ خود دچار شک و تردید شوند تا پی ببرند که این نوع تجربه، بنیانی عینی ندارد و چیزی بین-الذاتی است.

از نظر ديلتای توصیف و تحلیل همین قلمرو فعال ماقبلی تأملی است که می‌بایست به بنیان علوم انسانی بدل شود. از نظر او این قلمرو، قلمرو احساسات، ارزشها و معناهاست و جدا ساختن اینها از کلیتی که این مقولات در متن آن قرار دارند، امری پوچ و بی‌معناست. جامعه‌شناسی پوزیتیویستی درست به دلیل رعایت نکردن همین اصل مورد حمله قرار می‌گیرد زیرا که با جداساختن احساسات و عواطف و بینشها از متن کلی زندگی و تحلیل آنها در قالب متغیرهای سنجش‌پذیر در واقع زنده بودن این نوع تجارب را از آنها می‌گیرد. ديلتای تأکید می‌کند که تجربهٔ زیسته، زمانمند است. همین نوع زمانمندی است که تاریخت تجارب بشری را تشکیل می‌دهد. منظور ديلتای آن است که ما زمان حال را در متن و افق کلی گذشته و آینده درک می‌کنیم.

دومین مقوله‌ای که ديلتای از آن سخن می‌گوید، «تجلی»^۲ است. این واژه به طور معمول زمانی به کار می‌رود که کسی احساسات خود را آشکار سازد و متجلی کند. اما منظور ديلتای از این مقوله، عینی شدنِ خلاقیت‌های ذهنی است که تجربهٔ زیستهٔ آدمیان به شمار می‌آید. در این معنا دین، حقوق، سیاست و جز آن، تجلیات زندگی بشری هستند به همین سبب ديلتای مقولهٔ «درون‌نگری»^۳ را روش مناسب علوم انسانی محسوب نمی‌کند. او در پی آن است که ساخت زندگی درونی بشری را از طریق تفسیر آثار (دینی، حقوقی، ادبی) بفهمد. به همین سبب «فهم» سومین مقوله‌ای است که ديلتای از آن سخن می‌گوید. از نظر او «فهم» مقوله‌ای عقلانی نیست بلکه نوعی مقولهٔ شهودی است و به همین سبب است که ديلتای آنرا از «تبیین»^۴ جدا می‌کند. او بر آن است که ما با عقل و قوهٔ تفکر تبیین می‌کنیم اما با تمام نیروی ذهنی خود می‌فهمیم. به همین سبب معتقد است که مقولهٔ تبیین کردن، به شناسایی طبیعت مربوط است و مقولهٔ فهم به درک تجلیات دنیای انسانی. دنیای انسانی از طریق فهم است که در اختیار محقق قرار می‌گیرد در

1. Breaching

2. Expression

3. Introspection

4. Explanation

این معنا فهم عبارت است از نوعی تجربه مجدد زندگی، یعنی دنیایی که دیگری در جریان تجربه زندگی خود آن را زیسته است. باز می‌توانیم بگوئیم که نمونه درخشان این نوع فهم در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری به دست آمده است یعنی زمانی که وبر به فهم تجربه زیسته پروتستانها و درک آنها از خداوند نائل می‌شود. مصالح مورد استفاده وبر، تجلیات زندگی پروتستانها یعنی متون دینی و زندگی متفکران یا افراد معمولی پروتستان است. تمامی سعی او این است که مثلا اضطرابی را بازگوید که از میان رفتن میانجیگری کلیسا در فرد پروتستان ایجاد کرده است. به عبارت دیگر، هدف او فقط توصیف مبانی نظری پروتستانتیسیم نیست، این کار را دیگران به نحو بهتری انجام داده‌اند، هدف او فهم تجربه زیسته اضطراب فردی است که تنها در برابر خداوند ایستاده است، خداوندی که سرنوشت و تقدیر او را معلوم کرده است و او بر طبق الهیات مذهب خود به هیچ رو قادر به درک عقلانی آن نیست. اما همین فرد پروتستان نیز از طریق نوعی فهم، اضطراب ناشی از همین تقدیر را می‌فهمد و سعی می‌کند آن را با کار، که به منزله تکلیف الهی اوست، تجلی دهد.

توصیف سرنوشت مذهب پروتستان، مصداقی است بر این گفته دیلتای که انسان موجودی است تاریخی. اما منظور دیلتای از تاریخی بودن چیست. از نظر دیلتای تاریخی بودن به دو معناست:

۱) آدمی خود را از طریق درون‌نگری نمی‌فهمد بلکه از طریق عینیت یافته‌های زندگی می‌فهمد، آدمی هر آن چیزی است که تاریخ به او می‌گوید.

۲) سرشت انسانی، سرشتی ثابت نیست که از طریق روندی عقلانی به دست آید.

دیلتای با نیچه موافق است که انسان موجودی است که هنوز تعیین نیافته است. انسان همواره گذشته خود را می‌کاود و از آن، چیزی نو می‌سازد. این کاویدن گذشته به منزله برده گذشته بودن نیست بلکه یگانه راهی است که او می‌تواند از طریق معرفت به نفس به آزادی دست یابد. معنای دیگر گفته دیلتای آن است که انسان از تاریخ‌گریزی ندارد آنچه او بوده، هست و خواهد بود، فقط می‌تواند در تاریخ تجلی یابد. دیلتای می‌گوید کلیت سرشت انسانی همان تاریخ اوست.

در صفحات پیش اشاره شد که دیلتای وارث دو سنت مسلط قرن نوزدهم یعنی رمانتیسیم و تجربه‌گرایی* است. او از این جهت تجربه‌گراست که گمان می‌برد فقط با فهم است که می‌توان

به تجربه زنده بشری دست یافت نه با اتکا به مقولات کلی عقل. هر چند پوزیتیویست‌های قرن بیستم به مقوله فهم به عنوان مسئله‌ای شهودی، حمله کردند اما ديلتای از آن جهت خود را تجربه گرامی دانست که بهتر از پوزیتیویست‌ها نقش تجربه را هم در علوم طبیعی و هم در علوم انسانی دریافته است و به همین سبب معتقد بود که برای آنکه بتوان به شیوه‌ای کاملاً تجربی به درک زندگی بشر نائل آمد باید تجربه زیسته انسان را فهمید. از سوی دیگر می‌توان گفت که از آنجا که ديلتای فهم را امری عقلانی نمی‌داند به سنت رمانتیک نیز تعلق دارد، سنتی که حتی در اندیشه گادامر نیز حضوری برجسته دارد. البته گادامر برآن است که ديلتای به طور کلی و به رغم تلاش‌های خود برای یافتن راهی متفاوت از پوزیتیویست‌ها برای فهم تجارب بشری هنوز «پوزیتیویست» است. سبب این گفته گادامر آن است که ديلتای درصدد بازسازی تجارب تاریخی گذشته است. به عبارت دیگر او تاریخ را مبدل به عین یا ایزه‌ای می‌کند که ذهن یا سوژه بشری می‌باید آن را بازسازد. به طور کلی از نظر گادامر هر نوع تلاش برای بازسازی به پوزیتیویسم طبیعت‌گرایانه می‌انجامد زیرا جدایی ذهن و عین را از قبل امری مسلم تلقی می‌کند. نکته دیگر آنکه از نظر گادامر ديلتای به رغم تلاش‌های خود برای فهم تاریخت فهم بشری قادر نشد این معضل را حل کند زیرا سوژه‌ای که ديلتای از آن سخن می‌گوید از آن جهت که سوژه‌ای برسازنده است، قادر به درک این مسئله نیست که خود همین سوژه نیز موجودی تاریخمند است. به عبارت دیگر ديلتای ایزه را تاریخی می‌کند ولی از فهم تاریخی بودن سوژه غافل است و سبب اینکه او هنوز به پوزیتیویسم باج می‌دهد، همین درک ناکافی او از تاریخت سوژه و فهم است.

هرمنوتیک مبتنی بر گفتگو

پیش زمینه آثار گادامر، تلاش‌های هایدگر برای هستی‌شناسانه کردن مقولات فهم و تاریخمندی است. از همین رو پیش از پرداختن به آرای گادامر بهتر است اندکی در مورد نظریات هایدگر توضیحاتی داده شود. از نظر هایدگر، تاریخ چیزی عینی، یعنی سرگذشت عینی بشر، نیست بلکه از نظر او انسان، اساساً موجودی تاریخمند است و تاریخمندی، یکی از اگریستانس‌ها یا شرایط

— ادامه از صفحه قبل

ملاک با معنا بودن به حساب می‌آورند، در حالیکه تجربه‌گرایی به شیوه غیر پوزیتیویستی آن، نوعی تلاش برای بیوند دادن نظریه با جهان خارج اعم

پیشینی وجود اوست. مقوله فهم نیز چنین است. از نظر هایدگر پیش فرض تفسیر، نوعی فهم مشترک است که او نام آن را پیش - ساخت می‌گذارد که خود به سه ساخت تقسیم می‌شود.

۱) تمامی تفاسیر با «پیش - داشت» آغاز می‌شود. منظور هایدگر آن است که تفسیر، مبتنی بر چیزی است که ما از قبل در اختیار داشته‌ایم. این پیش زمینه، از قبل، بر قلمرو مورد نظر مسلط است و ما از قبل شیوه‌های ممکن پرسش کردن را معین می‌سازیم.

۲) تفسیر نیازمند پیش‌بینی است. منظور این است که ما باید قبل از ورود به مسئله، مشخص سازیم که پیشاپیش به چه چیزی می‌خواهیم برسیم، هر چند ممکن است این پیش‌بینی در تجربه غلط از آب درآید اما بدون این پیش‌بینی تفسیر ممکن نیست.

۳) تفسیر نیازمند پیش - درک است. یعنی تفسیر مبتنی است بر آنچه ما از پیش درک کرده‌ایم.

هایدگر تمامی این مسائل را در این گفته خلاصه کرده است که انسان به جهان پرتاب شده است و منظور او این است که انسانها آن طور که پوزیتیویست‌ها با مقوله «بری از ارزش» خود می‌خواهند ثابت کنند در خلاء زندگی نمی‌کنند بلکه در فرهنگ خاصی به دنیا می‌آیند که دارای ارزشها و برداشتها و جهان‌بینیهای متفاوتی است. از نظر هایدگر برخلاف آنچه پوزیتیویست‌ها می‌گویند کلیه این موارد، پیش‌زمینه رویارویی انسان با جهان و اساساً مقوم خود جهان نیز هستند و تصور زهدون آنها و رسیدن به ذهن بری از تعصبی که در واقع کعبه آمال پوزیتیویست‌هاست، تصور خطایی بیش نیست. از نظر هایدگر زبان نیز همین گونه است یعنی جزو پیشینیهای بشر است. ممکن است ما به شیوه تجربی، زبان را یاد بگیریم اما زبانمند بودن، جزو ذاتی بشر است. این همان امری است که پوپر، سوسور و چامسکی هم به آن اشاره کرده‌اند (اباذری ۱۳۷۷: ۲۳۷). اینها نکاتی بودند که گادامر از هایدگر می‌گیرد تا نظریه هرمنوتیک خود را پی‌ریزی کند.

گادامر به ایده ذهن دکارتی که یکی از بنیانهای عصر روشنگری است حمله می‌کند، ذهنی که به جهان به عنوان عین می‌نگرد و می‌خواهد قوانین آنرا کشف کند، به همین سبب است که گادامر بر مسئله تعصب یا «پیشداوری»^۱ تأکید می‌کند. عقل‌گرایان و پوزیتیویست‌ها هر دو در این نکته شریک بوده‌اند که ما برای رسیدن به علم، باید پیشداوریها و تعصبات خود را کنار بگذاریم.

از نظر گادامر چنین چیزی نه ممکن است نه مطلوب.*

گادامر می‌گوید ما دارای پیشداوریه‌ها هستیم و این پیشداوری که از تاریخچه شخصی و تاریخ ما برمی‌خیزد نه فقط راه را بر شناخت ما نمی‌بندد بلکه گشاینده جهان به روی ماست. منظور گادامر از تاریخ، سنتها است. برخلاف گفته روشنگری که فرد می‌باید از نقطه‌ای خنثی به جهان بنگرد، از نظر گادامر همین سنت است که به فرد اجازه می‌دهد سنتهای دیگر را بفهمد. پس سستمند بودن، پیش فرض فهم سنتهای دیگر است. برای تشریح این موضوع گادامر از مقوله‌ای سخن می‌گوید به نام Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein که منظور از آن آگاهی‌ای است که تاریخ به طور مؤثر در آن در حال عمل کردن است یا آگاهی‌ای است که به طور تاریخی عمل می‌کند یا آگاهی تاریخی اصیل.

گادامر برای توضیح آرای خود، سه نوع رابطه «من - تو»^۱ را مشخص می‌کند (گادامر ۱۹۷۵، صص ۳۲۱-۳۲۵). پیش از پرداختن به این سه رابطه لازم است درباره «من - تو» توضیحاتی داده شود. «من» و «تو» لزوماً اشاره به دو فرد نیست، بلکه هدف بیشتر این است که «من» به عنوان یک سنت می‌خواهد «تو» به عنوان سنتی دیگر را بفهمد یا «من» به عنوان یک نسل یا یک قشر می‌خواهد «تو» یعنی نسلی دیگر و قشری دیگر را بفهمد. مثلاً دانشگاهیان یا «من» می‌خواهند روحانیون یا «تو» را بفهمند. حال باز می‌گردیم به سه نوع رابطه‌ای که از نظر گادامر میان «من» و «تو» وجود دارد.

در رابطه اول، «تو» ایزه یا موضوعی در دسترس است. در رابطه دوم، «تو» نوعی فرافکنی تأملی است و در رابطه سوم، «تو» سنتی است که سخن می‌گوید. در رابطه اول «من - تو»، «تو» ابزاری است در خدمت اهداف «من» و بر حسب مضامین کلی درک می‌شود. تفکر قیاسی و پوزیتیو به این حوزه تعلق دارد و کلیه تحقیقات آماری و تجربی در واقع فقط با تبدیل «تو» به شیء و موضوع مورد مطالعه و با ابزارهای تحقیقی گوناگون (مثل طیف و پرسشنامه و جداول و محاسبات آماری) قادرند به نوعی رابطه شناختی با «تو» دست یابند. این نوع فهم، حتماً نیازمند روش است و به شیوه‌ای عینی کار می‌کند. اگر بر مبنای این رابطه به سنت نگاه کنیم سنت به موضوعی جدا از ما بدل می‌شود و در خدمت اهداف ما قرار می‌گیرد. گادامر دلتای را متهم می‌کند که به رغم تلاشهایش برای فهم «دیگری» این الگو را برگزیده است و لاجرم در مدار

*. تحقیقات کسانی همچون تاماس کورن و میشل فوکو که اولی از پارادایم و دومی از ایستمه سخن می‌گوید گواهی است بر صحت این ادعا.

پوزیتیویسم باقی مانده است. گادامر ضمن غیر اخلاقی خواندن این روش می نویسد «آن کسی که سنت را به این شیوه می فهمد و آن را به ابژه مبدل می کند در واقع با آن سنت به شیوه‌ای دلبخواهی و فاصله‌گیرانه روبرو می شود» (گادامر ۱۹۷۵: ۳۲۲).

در دومین رابطه «من-تو»، «تو» به عنوان امر شخصیت یافته مد نظر قرار می گیرد. این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری یا غیریت غیر نه بر حسب مضامین کلی (که مشخصه نوع اول است) بلکه بر حسب خاص بودن آن شخص مورد نظر قرار می گیرد. یعنی دیگری بودن دیگری و گذشته بودن گذشته به کمک تأمل «من» بر «تو» انجام می گیرد. زمانی که «من» ادعا می کند که دیگری را در شرایط و وضعیتهای عینی او می فهمم در واقع به نوعی مدعی هستم که بر او تفوق و برتری دارم. گادامر می گوید «این رابطه، رابطه‌ای بلاواسطه نیست بلکه رابطه‌ای تأملی است و برای هر ادعایی، نوعی ضد ادعا وجود دارد و به همین سبب برای هر یک از دو طرف رابطه این امکان وجود دارد که دیگری را از میدان به در کند» (گادامر ۱۹۷۵). در این حالت نیز باز تاریخ چیزی بیرونی است که به کمک تأمل «من» فهمیده می شود. این نوع عینیت که حاصل تأمل «من» است از نظر گادامر فهم اصیل را نابود می کند.

گادامر با این عبارت رابطه سوم را تشریح می کند: «این رابطه برترین نوع تجربه هرمنوتیکی» است زیرا که «در این نوع رابطه، نوعی گشودگی به سنت وجود دارد که آگاهی مؤثر تاریخی فراهم کننده آن است» (گادامر ۱۹۷۵: ۳۲۴). رابطه سوم رابطه‌ای است که در آن «من» معنا را به «تو» فرا نمی افکند بلکه اجازه می دهد که دیگری، یعنی «تو» با توجه به دیگری بودنش، خود سخن بگوید. در این رابطه، دیگر از رابطه خدایگان و بنده که هگل آن را جوهر تاریخ می داند خبری نیست. بلکه حاصل این رابطه نوعی گفتگوی اصیل است.*

مقوله دیگر گادامر که این نوع هرمنوتیک را در کلیت آن بیان می کند مقوله «پیوند افقها»^۱ است. منظور گادامر از این مقوله آن است که رابطه «من» و «تو» نوعی پیوند افقهاست یعنی در این رابطه «یکی» «دیگری» را به موضوع شناخت خود بدل نمی کند بلکه با او درگیر گفتگویی باز و گشوده می گردد که حاصل آن از قبل معین نیست. اما نکته مهم در اینجا آن است که «من» در جریان گفتگو، نه با ذهنی خنثی بلکه با تمامی تعصبات و ارزشها و پیشداوریهایش وارد گفتگو می شود و باید به «تو» یا دیگری نیز اجازه دهد که مجهز به همین عناصر با «من» به گفتگو

*. برای توضیح بیشتر درباره این سه نوع رابطه و جایگاه آن در فلسفه هرمنوتیکی گادامر، رجوع کنید به پالمر (۱۹۶۹).

بپردازد.

بنابراین حاصل گفته‌های گادامر این است که گفتگوی سنتها با تمامی پیشداوریه‌ها و تعصبات یگانه راه رسیدن به حقیقت است و تحمیل هر گونه اصل پوزیتیویستی این رابطه را مخدوش می‌کند و یکی را به موضوع مطالعه دیگری تبدیل می‌کند و راه را بر هر نوع شناخت اصیل که منجر به حقیقت شود از قبل می‌بندد. آنچه گفتگوی باز و گشوده گادامر را میسر می‌سازد وقوف به تاریخی بودن «من» است. همین وقوف به تاریخی بودن «من» است که نمی‌گذارد «من» به عنوان سوژه‌ای فراجوانی از فراز به جهان بنگرد بلکه او را صرفاً به یکی از طرفین گفتگو بدل می‌سازد. راه وصول به حقیقت وقوف به تاریخمندی خود و دیگری و وارد شدن به گفتگویی باز و گشوده است. گفتگویی که در آن لازم نیست «من» تعصبات خود را به دور افکند اما لازم است که با صداقت به این گفتگو وارد شود.

با تکیه بر آرای گادامر دیگر باید متوجه شده باشیم که ما با پیش فرضهای مدرن فعلی خود، گذشته را می‌شناسیم و این گذشته نیز پیش فرضهای خاص خود یا به تعبیری سنت خاص خود را دارد. اگر به این امر توجه نکنیم، گذشته به موضوع مطالعه و دستکاری ما بدل می‌شود و شناختی مخدوش از آن به دست می‌آید.

رابطه سوم «من-تو» که گادامر به آن اشاره می‌کند و مورد تأیید اوست می‌تواند میان یک شخص و گذشته خود او، دو شخص، دو گروه اجتماعی، دو گروه سنی، دو کشور و غیره باشد. آنچه از نظر گادامر در این رابطه مهم است تاریخمندی هر دو طرف است. فقط بر مبنای این تاریخمندی است که می‌توان به فهم دیگری نائل آمد.

تأکید گادامر بر اهمیت اقتدار و تعصب و سنت و نسبت آنها با فهم، آشکارا برای رویارویی با «یک‌سونگری عقل روشنگری» طراحی شده است. عقلی که چه در شکل پوزیتیویستی آن (بیکن) و چه در شکل عقل‌گرایانه آن (دکارت) هدف نقادی گادامر در کتاب حقیقت و روش قرار گرفته است.

هابرماس که خود را وارث عقل روشنگری می‌داند و روشنگری را پروژه‌ای ناتمام به شمار می‌آورد، ضمن پذیرش بسیاری از آرای گادامر و اهمیت حیاتی آن برای رویارویی با پوزیتیویسم انتقاداتی اساسی به آرای او وارد می‌کند. قصد ما در اینجا بررسی مناقشه میان هابرماس و گادامر نیست.* اما ناگزیریم به اختصار به خطوط کلی انتقادات هابرماس بپردازیم.

انتقادات او را می‌توان تحت دو مقوله کلی قرارداد:

(۱) هابرماس بر آن است که ستایش یک جنبه اقتدار، تعصب و سنت ممکن است به دقت مانع همان چیزی شود که گادامر در آرزوی رسیدن به آن است؛ یعنی گفتگویی آزاد برای رسیدن به تفاهم. از نظر هابرماس، گادامر رخنه قدرت در اقتدار و تعصب و سنت را کاملاً نادیده گرفته است. بنابراین وی بر آن است که ما برای تشخیص تفاهم از سوء تفاهم، نیازمند ملاک‌هایی هستیم که با اتکاء به آنها این دو را از یکدیگر جدا سازیم.

(۲) هابرماس بر آن است که نظریه گادامر در مورد عام بودن هرمنوتیک نیز برخاست، بنابراین ادعای گادامر در مورد هستی‌شناسانه بودن هرمنوتیک و عدم تبعیت آن از هر نوع روشی نیز اشتباهی دیگر است که باز مسئله تمیز دادن تفاهم از سوء تفاهم را غیر ممکن می‌سازد.

هابرماس برای مدلل ساختن ادعای خود، از شیوه روانکاوی فروید به عنوان روشی برای آشکار ساختن تفاهم مخدوش استفاده می‌کند. محور اصلی روانکاوی فروید این نکته است که فرد بیمار اسیر سرکوب‌هایی است که حاصل آن، ارتباط مخدوش او با خود است. بنابراین وظیفه روانکاو استفاده از نوعی هرمنوتیک عمقی برای کشف این سرکوبها و آشکار ساختن آنها برای فرد بیمار است. بیمار از طریق هرمنوتیک عمقی است که بر قدرت اسیرکننده نیروهای ناخودآگاه فائق می‌آید و به ارتباط مخدوش با خود پی می‌برد و به فهمی صحیح از خود می‌رسد. بهبود بیمار ملاک تشخیص رفع این سوء تفاهم و رسیدن به تفاهم با خویش است. از نظر هابرماس در سطح اجتماعی نیز همان طور که مارکس مدلل ساخته است، انسانها بر اثر تأثیر ایدئولوژی، از خود و دیگران، شناخت و آگاهی مخدوشی پیدا می‌کنند. بنابراین در اینجا نیز نوعی نقد ایدئولوژی لازم است تا بتوان بر این آگاهی کاذب غلبه کرد.*

هابرماس در کتاب نظریه کنش ارتباطی (۱۹۸۴)، در جامعه دو حیطه را از یکدیگر تشخیص می‌دهد: نظام و زیست - جهان. از نظر او نظام که بر طبق عقلانیت معطوف به هدف یا عقلانیت ابزاری عمل می‌کند همواره در جامعه‌ای نابرابر و متکی بر زور و قدرت گرایش دارد که زیست - جهان را که محل رسیدن به تفاهم بر مبنای گفتگوی آزاد است به استعمار خود درآورد.

*. بل ریکور در مقاله مشهور خود "هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم" (۱۳۷۳) به طور کلی اصحاب هرمنوتیک را به دو دسته تقسیم

می‌کند. آنها که در جستجوی احیای معنا هستند و آنها که با شبهه در معنای رایج، در صدد رسیدن به معنای اصیل اند. بر طبق این تقسیم بندی می‌توان

به همین سبب وی چهار نوع ملاک را از هم جدا می‌کند و بر آن است که ارتباط افراد در زندگی روزمره را می‌توان از حیث رسیدن به تفاهم یا سوء تفاهم، با آن ملاکها سنجید. این چهار ملاک عبارتند از:

(الف) جملات فهمیدنی باشند.

(ب) محتوای جملات حقیقت داشته باشد.

(ج) گویندگان صادق باشند.

(د) کشش گفتاری به شکل درستی ادا شود.

از نظر هابرماس در زندگی روزمره، خرده‌جهانهای متفاوتی وجود دارد که دارای پیش‌فرضها و مفروضات بدیهی انگاشته‌شده متفاوت هستند. این خرده‌جهانها از طریق هنر، ادبیات، جامعه‌شناسی و فلسفه با یکدیگر گفتگو می‌کنند. وظیفه جامعه‌شناس این است که این زبانها را به زبان روزمره به منظور فراهم آوردن شرایط رسیدن به وفاق اجتماعی ترجمه کند. وضعیت ایده‌آل گفتار که نوعی تیپ ایده‌آل گفتگوی آزاد و بری از زر و زور است، سنجشگر این گفتگوهای روزمره و رسیدن به وفاق خواهد بود. ممکن است حاصل این گفتگوها وفاق باشد یا نباشد. اما صرف گفتگو کردن با رعایت همان چهار ملاک، طرفین گفتگو را وادار به تأمل بر همان مفروضات بدیهی انگاشته‌شده خرده‌جهانهای خود و دیگری می‌کند و حتی اگر وفاقی حاصل نشود، زمینه سوء تفاهم روشن‌تر خواهد شد.

مآخذ

- ۱) ابادری، یوسف (۱۳۷۷) *خرید جامعه‌شناسی*، تهران: طرح نو.
- ۲) بوبینی، روی (۱۳۷۳) «مصاحبه با گادامر»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، شماره ۲.
- ۳) چالمرز، ا. (۱۳۷۴) *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴) نیوتون، ک. م. (۱۳۷۳) «هرمنوتیک»، ترجمه یوسف ابادری، فصلنامه ارغنون، شماره ۴.
- ۵) ریکور، پل (۱۳۷۳) «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، شماره ۳.
- ۶) Benton, Ted (1977) *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, London: Routledge and Kegan Paul.
- ۷) Dreyfus, H. and Rabinow, P. (1986) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: The Harvester Press.
- ۸) Gadamer, Hans-Georg (1975) *Truth and Method*, New York: The Seabury Press.
- ۹) Habermas, Jurgen (1984) *The Theory of Communicative Action Vol. 2, Life World and System: A Critique of Functionalist Reason*, Cambridge: Polity Press.
- ۱۰) Houlub, R. (1991) *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, London: Routledge.
- ۱۱) Palmer, R. (1969) *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.
- ۱۲) Taylor, Charles (1986) *Philosophy and the Human Sciences*, Collected Papers, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University press.
- ۱۳) Schleiermacher, F. (1998) *Hermeneutics and Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press.