



هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر

علی ربانی گلپایگانی^۱

چکیده

هرمنوتیک فلسفی که مارتین هایدگر آن را بنیان نهاده بود، مورد نقد برخی از متفکران پیرو سنت ایده‌آلیستی آلمان قرار گرفت. گادامر در دفاع از هرمنوتیک فلسفی با التزام به اصول مطرح شده هایدگر، اندیشه‌های جدید خود را در این باره مطرح کرد. هستی‌شناسی فهم و تجربه و تاریخ‌مندی آن دو، هستی‌شناسی زبان و جای‌گاه هرمنوتیکی آن، منطق مکالمه یا دیالکتیکی بودن فهم و معرفت، ادغام افق‌ها، رابطه متن و تاویل‌کننده یا خواننده آن، پیش‌فرض‌های فهم و تاویل مفاهیم و اصول محوری هرمنوتیک فلسفی گادامر را تشکیل می‌دهند. وی در تاکید خود بر دیالکتیکی بودن فهم و معرفت، وام‌دار افلاطون و هگل است. چنان‌که در تاکید بر جنبه کارکردی و پراگماتیسمی فهم از حکمت عملی ارسطو الگوبرداری کرده است.

اهتمام گادامر به تفسیر متن، که در آغاز در هرمنوتیک فلسفی هایدگر چندان مورد توجه نبود، هرمنوتیک فلسفی را کاربردی‌تر و قابل فهم‌تر کرده است. این اهتمام از نگرش خاص گادامر به زبان نشأت می‌گیرد که اندیشه‌ای کاملاً ابتکاری به شمار می‌رود. او زبان را صرفاً وسیله‌ای برای بیان و انتقال افکار نمی‌داند. بلکه برای زبان هویتی عینی قائل است که نقش انسان‌درک و شناخت آن است نه وضع و ساختن آن.

اندیشه‌های گادامر را برخی از معاصران آلمانی وی چون اریک هرش و هابرماس نقد کردند. اساسی‌ترین نقد هرمنوتیک فلسفی دو مطلب است: یکی این‌که روش‌شناسی فهم را چندان جدی نمی‌گیرد. کاری که در کانون هرمنوتیک ماقبل فلسفی قرار داشت. با این‌که بدون داشتن روش استوار منطقی برای فهم، دست یافتن به فهم میسر نخواهد بود. دیگری این‌که این تفکر فلسفی به نسبی‌گرایی و شکاکیت لجام‌گسیخته‌ای در معرفت می‌انجامد.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک، متون فهم، گادامر، تاویل، تفسیر

درآمد

هانس گئورگ گادامر ۲ در سال ۱۹۰۰ میلادی در برسلاو. که امروزه شهری است در جنوب غربی لهستان به نام وروتسلاو. به دنیا آمد. پس از اخذ مدرک دیپلم به تحصیل در رشته‌های زبان آلمانی، تاریخ و فلسفه در دانشگاه‌های ماربورگ و مونیخ پرداخت (۱۹۱۸-۱۹۲۲). در فلسفه شاگرد هارتمن و بعد مارتین هایدگر بود و در سال ۱۹۲۲ به اخذ درجه دکترا فلسفه از دانشگاه ماربورگ نائل آمد. در سال ۱۹۲۸ تز پرفسوری خود را نزد هایدگر نوشت. در دوران هیتلر در آلمان به عنوان دانشیار فلسفه تدریس می‌کرد، اما هیچ سازشی با رژیم ناسیونال-سوسیالیست نکرد.

درس‌هایش به چشم گشتایو غیر سیاسی می‌آمد. مابین سال‌های ۱۹۳۲ تا ۱۹۴۶ در دانشگاه‌های لایپزیک و فرانکفورت، اخلاق و زیبایی‌شناسی تدریس می‌کرد. از سال ۱۹۶۸ تا ۱۹۶۹ جانشین یاسپرس در دانشگاه هایدلبرگ شد. در سال ۱۹۸۹ سمینار بین‌المللی فلسفه با همکاری او افتتاح شد. وی عضو آکادمی‌های مختلف فلسفه بوده و به گرفتن مدال هگل و مدال آکادمی ملی روم نائل شد.

هستی‌شناسی، هرمنوتیک، فلسفه زبان، فلسفه تاریخ و اندیشه کلاسیک زمینه‌های پژوهش‌های علمی او بوده است. برگزیده مقاله‌ها (در چهار جلد)، خرد در روزگار علم، مجموعه آثار (هشت جلد)، اخلاق افلاطون، افلاطون و شعر، گوته و فلسفه، هگل و دیالکتیک قدیم، حرکت پدیدارشناسی نمونه‌هایی از آثار علمی و فلسفی او می‌باشند. مهم‌ترین اثر فلسفی او کتاب حقیقت و روش^۳ نام دارد که در سال ۱۹۶۰ منتشر شده است.^۴

کتاب حقیقت و روش که مروری انتقادی بر زیبایی‌شناسی جدید و نظریه فهم تاریخی از منظری اساساً هایدگری دارد، و علم هرمنوتیکی تازه، مبتنی بر هستی‌شناسی زبان را نیز ارائه می‌دهد، واقعه‌ای اساسی در تحول و تکامل نظریه هرمنوتیکی به شمار می‌رود. پیش از وی امیلیوبتی^۵ کتابی را با عنوان نظریه عام تاءویل نگاشت و قصد وی این بود که نظریه‌ای عام و جامع و مانع و مجموعه‌ای از قوانین اساسی برای همه اشکال تاءویل عرضه کند که بتواند به مثابه مبنایی برای تاءویلی معتبر به کار آید. بتی اساساً در سنت ایده‌آلیستی آلمان قرار دارد و به قبول بدهت همان پیش‌فرض‌هایی تمایل دارد که هایدگر آن‌ها را به پرسش گرفته بود. بدین ترتیب، بتی نظریه هرمنوتیکی هایدگر را به معارضه خوانده بود. اینک نوبت گادامر بود که در دفاع از هرمنوتیک هایدگری، دیدگاه جدید خود را در این باره عرضه کند. گادامر، برداشت ماقبل هایدگری از علم هرمنوتیک به مثابه مبنایی روش شناختی برای علوم انسانی را پشت سر گذاشته و شائن خود روش را به پرسش فرامی‌خواند. وی، علم هرمنوتیک را به عنوان قواعد کمکی عامی برای علوم انسانی تعریف

نمی‌کند، بلکه آن را کوششی فلسفی می‌داند برای توصیف فهم به مثابه عمل هستی‌شناختی در انسان. در این جا فهم عمل ذهنی انسان، در برابر عین تصور نمی‌شود، بلکه نحوه هستی انسان به شمار می‌رود.

گادامر، مستقیماً از مسائل مربوط به ضابطه مند کردن اصول صحیح تاءویل بحث نمی‌کند، بلکه او می‌خواهد پدیدار خود فهم را آشکار کند. البته، وی اهمیت ضابطه دار کردن چنین اصولی را منکر نیست، بلکه مقصود وی متوجه پرسش مقدماتی و بنیادی تری است و آن این که، که فهم چگونه ممکن است، آن هم نه فقط در علوم انسانی، بلکه در کل تجربه انسان از جهان. این دیدگاه گادامر، در واقع دیدگاهی است که هایدگر پیش از او مطرح کرده بود.

رویکرد گادامر به حقیقت دیالکتیکی است نه روش شناختی. از دیدگاه وی حقیقت از راه روش به دست نمی‌آید، بلکه از راه دیالکتیک حاصل می‌شود. روش، از آشکار ساختن حقیقت تازه ناتوان است، فقط آن نوع حقیقتی که قبلاً در روش مضمحل بوده، با استفاده از روش آشکار می‌شود. گذشته از این، کشف خود روش از طریق روش حاصل نمی‌شود، بلکه با استفاده از دیالکتیک حاصل می‌شود. در روش، موضوع مورد تحقیق رهبری و نظارت و دست‌کاری می‌شود، اما در دیالکتیک موضوع مورد مواجهه پرسشی طرح می‌کند که محقق به آن پاسخ می‌گوید. بر این اساس، موقعیت تاءویلی، موقعیت پرسش‌گر و موضوع پرسش نیست، پرسش‌گری که روش‌هایی می‌سازد تا موضوع پرسش را در چنگ خود بیاورد؛ به عکس، در این جا پرسش‌گر خود را موجودی می‌یابد که امر واقع از او پرسش می‌کند. در چنین موقعیتی، نمی‌توان از شاکله فاعل موضوع (سوژه) استفاده کرد، زیرا فاعل شناسایی اینک به موضوع شناسایی بدل می‌شود.

دیالکتیک مورد نظر در هرمنوتیک گادامر بر ساختار هستی، چنان که در آثار متاخر هایدگر توضیح داده شده و بر پیش ساختار فهم، چنان که در «هستی و زمان» مطرح شده، مبتنی گردیده است. مقصود این دیالکتیک به گونه‌ی بارزی پدیدار شناختی است، یعنی به وجود یاشیء مورد مواجهه رخصت داده می‌شود که خودش را آشکار سازد. علم هرمنوتیک دیالکتیکی خودش را می‌گشاید تا هستی شیء از او پرسش کند و لذا شیء مورد مواجهه خودش را در هستی‌اش منکشف می‌سازد. از دیدگاه گادامر، این امر به دلیل زبانی بودن فهم انسان و نهایتاً خودهستی ممکن است.^۶

مفاهیم اساسی در هرمنوتیک گادامر عبارتند از:

۱. هستی‌شناسی فهم و تجربه
۲. تاریخ‌مندی فهم و تجربه
۳. هستی‌شناسی زبان
۴. جای‌گاه زبان در هرمنوتیک
۵. منطق مکالمه



۶. ادغام افق‌ها

۷. رابطه متن و تأویلگر

۸. پیش فرض‌های فهم و تأویلگر

اینک به تبیین و بررسی مفاهیم و اصول یادشده می‌پردازیم:

هستی‌شناسی فهم و تجربه

فهم، از دیدگاه گادامر، عمل ذهنی انسان در برابر عین تصور نمی‌شود، بلکه نحوه هستی خود انسان به شمار می‌رود. علم هرمنوتیک کوششی است فلسفی برای توصیف فهم به مثابه عملی هستی‌شناختی در انسان. وی، در این باره پیرو هایدگر است. هرمنوتیک هستی‌شناختی هایدگر و گادامر پدیده معرفت و شناخت را با پدیده فهم یکسان نمی‌داند. فهم یک پدیده یا یک متن متضمن چیزی بیشتر از شناخت اجزای تشکیل دهنده آن است. فهم در حقیقت همان تفسیری است که برای انسان، درباره چیزی به دست می‌آید. فهم در فرایند ساده و روشن مواجهه با موضوعی معین و جمع‌آوری اطلاعات لازم خلاصه نمی‌شود. این تفاوت را می‌توان با عبارتی دیگر نیز بیان کرد و آن این که واژه فهم را در هر دو مورد به کار ببریم، با این تفاوت که مورد نخست را فهم شناختاری و مورد دوم را فهم تفسیری بنامیم.

فهم تفسیری را نباید با معیارهای عینی‌گرایی که در مورد ارزیابی فهم شناختاری به کار می‌روند، محک زد.

نمونه‌ای از فهم تفسیری را که نمی‌توان با معیارهای عینی در علوم تجربی سنجید، می‌توان در تفسیرهای روان‌کاوانه یافت. تفسیری که تحلیل روانی ارائه می‌دهد، به ندرت می‌تواند به شیوه‌ای عینی و تجربی درست یا غلط محسوب گردد. حقیقت این تفسیر، بیشتر در قدرت آن از لحاظ تعمیق فهم بیمار از نقش خود و گشودن عرصه‌های جدید از ادراک نفس نهفته است. حقیقت تفسیر از طریق نقش مفید و سازنده آن که به بهبودی و درمان می‌انجامد، بر شخص بیمار روشن می‌گردد. این گونه فهم روان‌شناختی را می‌توان چنین تعریف کرد: «تحقیقی است که در آن عینیت تفسیر نمی‌تواند مستقل از ارزش یا کاربرد تفسیر تعیین گردد». به عبارت دیگر، چنین فهمی جنبه پراگماتیستی دارد. بدیهی است، یک نظریه عینی‌گرا (تجربه‌گرا) از فهم که بر دست‌یابی به واقعیت عینی مسئله تاءکید می‌کند، از ارائه توضیحی روشن‌گر در باب پدیده فهم در فرایند روان‌درمانی ناتوان است.

ارائه تفسیر و بیانی رسا از پدیده فهم مستلزم تحقیق و بررسی طیف وسیعی از علوم، به ویژه توجه به آن رشته‌هایی است که در آن‌ها فهم و تفسیر نقش قابل ملاحظه‌ای دارند. گادامر خود به رشته‌ی روان‌کاوی نمی‌پردازد. او توجه خود را بیشتر بر علوم انسانی به ویژه تاریخ، حقوق و لغت‌شناسی، متمرکز کرده است.

این علوم است. هنر، به ویژه هنر ادبی (در مقابل هنر بصری)، نیز مورد اهتمام گادامر قرار گرفته است، زیرا به نظر گادامر هر نوع فهم در نهایت در چارچوب زبان تحقق می‌یابد.

فهم و پراکسیس

فهم پیوسته در ارتباط با یک وضعیت خاص شکل می‌گیرد. بدین جهت، نمایان‌گر نقطه نظر و دورنمای ویژه‌ای است. هیچ دیدگاه بی دورنمایی وجود ندارد که بتوان از آن تمامی دورنماهای ممکن را نگرینست. بدین جهت، تفسیر فرایندی تاریخی دارد و متضمن میانجی‌گری میان گذشته و حال است و وضعیت مفسر شرط مهمی برای فهم متن است. از این رو، فهم علاوه بر جنبه تفسیری، جنبه کاربردی نیز دارد، و این جنبه در هرمنوتیک گادامر مرکزیت دارد، زیرا از آن‌جا که فهم همواره در یک وضعیت ریشه دارد، مسئله اصلی، نگرینستن به درون این وضعیت و تشخیص این امر است که در این جا چه چیزی در حال رخ دادن است. بر این اساس، از دید گادامر پیوند بسیار نزدیکی میان فهم و عمل یا پراکسیس وجود دارد و روشن کردن رابطه آن دو یکی از اهداف مهم هرمنوتیک گادامر است.

گادامر معتقد است که هرمنوتیک فلسفی او با فلسفه عملی ارسطو پیوندی نزدیک دارد. هر دو نظام فکری در برگیرنده تفکر کلی است، اما کلیت در هر دو نظام با توجه به ضرورت پیوند و ربط تفکر با مسائل عملی محدود می‌شود. پراکسیس مورد نظر ارسطو، کنش اخلاقی است و پراکسیس مورد نظر گادامر واقعیت تفسیر است. وجه مشترک آن دو، بازاندیشی در مورد جوهر شکل‌های متفاوت عمل است. مرکز و کانون هر دو آن‌ها به روشنی نظریه پراکسیس است. گادامر معتقد است که آن‌چه ارسطو درباره حکمت عملی می‌گوید، به طور کلی درباره فهم صادق است. حکمت عملی خصلت عام و کلی تأمل در باب اصول را با خصلت خاص و جزئی درک وضعیتی معین ترکیب می‌کند. آن‌چه حکمت عملی را از حکمت نظری متمایز می‌سازد، آن است که حکمت عملی با امور خاص و تغییرپذیر سر و کار دارد، نه با مسائل عام و جاودانه ثابت. این نوع حکمت، علاوه بر معرفت عقلی و کلی مستلزم تجربه نیز است و در این معنا به معرفت یک استادکار شبیه می‌باشد.

تجربه از نگاه گادامر، به معنای اصطلاحی آن، یعنی عمل ادراک و شناخت به منزله مجموعه‌ای از داده‌های مفهومی نیست. این تعریف به شناخت‌های علمی و بی‌توجه به تاریخ‌مندی فهم و تجربه اختصاص دارد. بر پایه این اصطلاح فقط آن‌چه تحقیق‌پذیر است، واقعی می‌باشد و هیچ جایی برای جنبه‌های غیر عینی شونده و تاریخی تجربه وجود نخواهد داشت. مقصود وی از تجربه همان است که در عرف عام حکمت نامیده می‌شود؛ مثلاً فردی که در تمام زندگی‌اش با مردمان داد و ستد



داشته، نوعی توانایی برای شناخت آن‌ها کسب می‌کند که آن را «تجربه» می‌نامیم. این تجربه او با این که دانشی عینی شونده نیست، در نحوه تاءویل او از رفتار دیگران دخالت دارد. این توانایی او دانشی است به چگونگی رفتار مردم که نمی‌توان با الفاظ مفهومی چونان تجربه‌های مصطلح شرح داد. گادامر مدعی است که کمال دیالکتیکی تجربه نه در شناسایی، بلکه در آمادگی برای تجربه نهفته است. انسان صاحب تجربه کسی است که محدودیت‌های هر پیش‌بینی و تزلزل همه نقشه‌های انسانی را می‌شناسد. این امر او را از جزم‌گرایی باز می‌دارد و برای تجربه جدید آماده می‌کند. به اعتقاد گادامر تجربه حقیقی، تجربه تاریخ‌مندی خود آدمی است. قوای انسان در تجربه به کار می‌افتد و عقل طراح او به مقابله با محدودیت‌های آن‌ها برمی‌خیزد. انسان، موجودی که در تاریخ قرار می‌گیرد و عمل می‌کند، از راه تجربه به آینده‌ای بصیرت می‌یابد که هم‌چنان می‌تواند پر از انتظار و نقشه باشد. این بلوغ حاصل از تجربه که آدمی را در آمادگی شایسته برای آینده و گذشته قرار می‌دهد، خود ذات آن چیزی است که گادامر به عنوان آگاهی که به طور تاریخی عمل می‌کند در نظر دارد.^۷

نقد

بدون شک، اصرار گادامر بر گشودگی به تجربه بیشتر و تصدیق تهای بشر، شایسته تحسین است. اما اکنون این پرسش مطرح است که آیا این گشودگی می‌تواند به منزله معیاری برای سنجش نتایج فهم و تفسیر عمل کند؟ اگر چه فهم همواره در وضعیتی خاص ریشه دارد، در عین حال می‌کوشد تا از این وضعیت فراتر رفته و حقیقتی را در باره این وضعیت بر زبان آورد. به عبارت دیگر، این اندیشه گادامر انسان را به ورطه نسبی‌گرایی و شکاکیت در معرفت می‌افکند. چنان که تفصیل بیشتر آن در بحث‌های بعدی خواهد آمد.

تاریخ‌مندی فهم و تجربه

آیا انسان می‌تواند به شناختی عینی و ثابت درباره اشیاء - خصوصاً وقایع تاریخی - دست یابد؟ این پرسشی است که نظریه پردازان هرمنوتیک به آن پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. دیلتای با آن که از اندیشه کسانی که علوم انسانی را با علوم طبیعی مقایسه کرده و الگوی عینیت‌گرایی در علوم طبیعی را برای انسان توصیه می‌کردند، سخت انتقاد می‌کرد، به آرمان دست‌یابی به دانش عینی در تحقیقات تاریخی و علوم انسانی معتقد بود و این همان چیزی است که مورد نقد گادامر واقع شده است. از نظر وی، ادعای دانش به طور عینی معتبر در گرو موقفی در ورای تاریخ است که از آن موقف بتوان به خود تاریخ نگریست و چنین موقفی در دست‌رس انسان نیست. انسان همواره از موقفی که در زمان و مکان دارد می‌بیند و می‌فهمد. به گفته گادامر انسان نمی‌تواند فوق نسبت تاریخ بایستد و دانش به طور عینی معتبر کسب کند. این رویکرد فهم را امری تاریخی و زمان‌مند می‌داند. فهم از آن نظر که فهم است همواره در سه

حالت زمان‌مندی به طور هم‌زمان عمل می‌کند: گذشته و حال و آینده. چون فهم، وجه بارز هستی از این یا نفس آدمی است، تاریخی و زمان‌مندی بودن فهم به علوم انسانی و تاریخی اختصاص ندارد، بلکه همه علوم را شامل می‌شود. اکنون اگر این دیدگاه را درباره تاریخ به کار ببریم، معنای آن این خواهد بود که گذشته را هیچ‌گاه نمی‌توان هم‌چون شیء در گذشته دانست که از آن چه مادر زمان حال و آینده هستیم مطلقاً جداست. بدین ترتیب، دیدن گذشته بر حسب خود گذشته به صورت رؤیایی تحقق نیافته در می‌آید که با ماهیت خود فهم در تعارض قرار می‌گیرد، چرا که فهم همواره با حال و آینده مامربوط است. زمان‌مندی فهم در دیدن همواره جهان بر حسب گذشته، حال و آینده آن چیزی است که تاریخ‌مندی فهم نامیده می‌شود.^۸

سنت و زبان

سنت چیزی است که موضوع فهم و تاءویل واقع می‌شود و از سویی، سرشت سنت این است که باید در محیط زبان زندگی کند. بر این اساس، موضوع تاءویل، سرشتی زبانی خواهد داشت. سنت زبانی به معنای دقیق کلمه سنت است، یعنی چیزی است که منتقل می‌شود. حال، این انتقال گاه صورت شفاهی داشته که اسطوره، افسانه، آداب و رسوم نمونه‌هایی از آن هستند و گاه به شکل سنت مکتوب درآمده که نشانه‌هایش برای هر خواننده آشنا با الفبا، روشن است. این واقعیت که سنت سرشتی زبانی دارد در سنت مکتوب نمایان‌تر است. در نوشتار، زبان از تحقق کامل خود فاصله می‌گیرد. هر سنتی در بیکر نوشتار، بازمان حال هم‌زمان می‌شود. بدین گونه نوشتار در خود، هم‌زیستی یگانه گذشته و حال را همراه دارد تا آن‌جا که آگاهی در زمان حال امکان دست‌رسی آزادانه به تمامی سنت مکتوب را دارد. ذهن فهمنده که دیگر به انتقال شفاهی که دانش گذشته را به زمان حال پیوند می‌زند وابسته نیست، به واسطه آشنایی مستقیم با سنتی مکتوب فرصتی بدیع برای گسترش افق خود به دست می‌آورد و این گونه، جهان خود را با بعدی تازه و ژرف‌تر غنا می‌بخشد.

در واقع، تثبیت اندیشه‌ها از راه نوشتار برای پدیده هرمنوتیکی مسئله مرکزی است و این تا آن‌جا است که جدایی آن از نویسنده و گیرنده یا خواننده خاص آن، بدان زندگی خاص خودش را می‌بخشد. آن‌چه در نوشتار ثبت می‌شود، خود را آشکارا به گستره معنایی می‌رساند که همه کسانی که می‌توانند بخوانند، به طور برابر در آن مشارکت دارند.

زبان نوشتاری نسبت به زبان گفتاری ضعف و قوتی دارد. نقطه ضعف آن، چنان که افلاطون گفته. این است که اگر کلام مکتوب به ورطه بدفهمی، عمدی یا غیر عمدی، بیفتد، کسی نمی‌تواند به یاریش بشتابد. افلاطون، در مورد ناتوانی کلام مکتوب وضعی مهم‌تر از ضعف گفتار می‌یابد. هنگامی که از دیالکتیک، برای رفع ضعف گفتار یاری می‌گیرد، و موقعیت کلام مکتوب را کاملاً ناامید کننده اعلام می‌کند، ولی باید یادآور شویم

که این ضعف یک جانبه نیست، زیرا از سوی دیگر کلام مکتوب قوتی درخور توجه دارد و آن این است که در نوشتار، معنای آن چه گفته می شود صرفاً برای خودش وجود دارد و از تمامی عوامل عاطفی بیان و ارتباط جدا است. نوشتار دارای این امتیاز روش شناختی است که در آن مسئله هرمنوتیک در ناب ترین شکل خود و جدا از هر عنصر روانی جلوه گر می شود.^۹

هستی شناسی زبان

در اندیشه معروف و معهود عالمان، زبان در جای گاه نشانه قرار دارد و نقش وسیله و ابزار را ایفا می کند. گادامر با این اندیشه سخت مخالف است. به اعتقاد وی، چنین نگرشی به زبان از علم تجربی سرچشمه می گیرد که کمال مطلوب آن نام گذاری دقیق و بی ابهام است. در حالی که اگر نیک بیندیشیم، حیات خود زبان بی هیچ تأثیری از این جریان به راه خود می رود. سرچشمه تاریخی وسیله انگاری درباره زبان به اعتقاد گادامر تصور «لوگوس» در تفکر یونانی است. لوگوس برای نشانه ها واقعیتی آماده و از قبل معلوم فراهم می کند که این نشانه ها بر آن ها دلالت می کنند و مسئله واقعی فقط در جانب فاعل شناسایی است که از آن ها استفاده می کند. کلمات وسایلی اند که انسان برای منتقل کردن افکارش به کار می برد. اکنون، این پرسش مطرح می شود که اگر زبان نشانه یا صورت نمادی آفریده انسان نیست، پس چیست؟ گادامر در پاسخ این پرسش می گوید:

در وهله نخست کلمات چیزی نیستند که متعلق به انسان باشد، بلکه متعلق به موقعیت اند. انسان به دنبال، کلماتی می گردد که متعلق به موقعیت می باشند. وقتی که می گوئیم «درخت سبز است» آن چه به زبان می آید، تفکر انعکاسی انسان در مقام موضوع نیست. آن چه در این جا مهم است، صورت کلام یا این واقعیت که این کلام را ذهنیت انسانی مطرح کرده، نیست. واقعیت مهم این است که درخت به لحاظ خاصی منکشف می شود. سازنده این کلام هیچ یک از کلمات این قول را اختراع نمی کند، بلکه آن ها را می آموزد. جریان یادگیری به تدریج حاصل می شود و این کار با غور در جریان سنت صورت می گیرد. او کلمه نمی سازد و به آن معنا نمی بخشد.

«کلمه زبانی نشانه ای نیست که آدمی آن را وضع کند؛ هم چنین شیء موجودی نیست که آدمی برای آن معنایی بسازد و به آن ببخشد، یعنی با ساختن نشانه ای چیز دیگری را مرئی گرداند. هر دو احتمال خطاست؛ دقیقاً به این دلیل که جنبه تصویری معنا در خود کلمه نهفته است. کلمه همواره از قبل معنا دار است.»^{۱۰}

پس، کلمه بیان روح یا ذهن نیست، بلکه بیان موقعیت و هستی است و شکل گیری کلمات محصول تدبیر (reflection) نیست، بلکه محصول تجربه است. کسی که خودش را بیان می کند، واقعاً آن چیزی را بیان می کند که می اندیشد. یقیناً کلمه از عمل فعالیت ذهن بیرون می آید؛ آن چه گادامر ادعا می کند این است که کلمه عبارت از خارجی کردن خود تدبیر نیست. نقطه شروع و پایانی در کلمات تدبیر نیست، بلکه امری است که در

کلمات بیان می گردد، یعنی واقعیت عینی. واقعیت اصلی و اساسی در مورد زبان، صورت آن نیست، بلکه قدرت سخن گویی آن است. نوع زبان ها را نباید طبق صورت آن ها تعیین کرد، بلکه باید طبق آن چه از حیث تاریخی به ما منتقل می کند تعیین کرد، بنابراین، زبان را نمی توان از تفکر جدا کرد.

گادامر برای نشان دادن جای گاه هستی شناختی زبان، واژه انکشاف یا بازنمایی را پیشنهاد می دهد. زبان جهان ما را منکشف می سازد. از نظر گادامر جهان همان محیط پیرامونی ما نیست. این تنها انسان است که جهان دارد، حیوانات جهان ندارند، چنان که زبان نیز ندارد. البته، حیوانات به نحوی یک دیگر را می فهمند، اما علایم و نشانه های آوایی که حیوانات از طریق آن ها با یک دیگر رابطه برقرار می کنند، زبان نیست مگر برای دانشمندی که با دیدی صرفاً ابزاری به زبان می نگرد، یعنی آن را نشانه می شمارد. اما زبان قدرت آشکار کردن فضایی را دارد که در آن، جهانی می تواند خود را منکشف سازد و این کاری است که حیوانات قدرت انجام دادن آن را ندارند. فی المثل، حیوانات نتوانسته اند از وسیله ای که برای تفاهم با یک دیگر دارند برای رسیدن به فهمی درباره یک موقعیت یا وضعیت، من حیث هو، در گذشته یا آینده استفاده کنند.^{۱۱}

از آن جا که افق اندیشه های ما، در زبانی که به کار می بریم بازتاب می یابد، پس ما همواره جهان خود را در زبان و به شکلی زبان گونه باز می یابیم و باز می شناسیم. زبان و واقعیت از یک دیگر جدایی ناپذیرند و محدودیت های دانش ما، همان محدودیت های زبانی است که از آن استفاده می کنیم. ما رابطه ای فراسوی خود با جهان نداریم که سپس آن را به یاری زبان بیان کنیم. جهان ما همین زبان است. زبان به هیچ رو ابزار یا وسیله نیست، ماهیت ابزار جز این نیست که پس از استفاده کنارش می گذاریم، اما با واژگان زبان نمی توان چنین کرد. در تمامیت دانشمان از خویشتن و از جهان همواره با زبان خویش. کار می کنیم.^{۱۲}

جای گاه زبان در هرمنوتیک

از دیدگاه گادامر زبان در هرمنوتیک نقش بنیادی دارد، زیرا نقطه مرکزی در هرمنوتیک مسئله فهم است و زبان محیطی است که در آن، دو طرف به فهم متقابل می رسند و بر سر موضوع با هم توافق می کنند. فهم، آن گونه که طرف داران رمانتیسیم می گفتند: از طریق رسوخ به درون دیگری و ادغام بی واسطه در دیگری حاصل نمی شود، بلکه فهم آن چه کسی می گوید، به معنای تفاهم و توافق بر سر موضوع مورد بحث است، نه به معنای رسوخ در دیگری و باز زیستن تجربه های وی و تفاهم و توافق بر سر یک موضوع به میانجی زبان به دست می آید. بی دلیل نیست که مسائل خاص فهم و تلاش برای چیرگی بر آن ها که خود یک فن به شمار می رود. و موضوع هرمنوتیک هم همین است. به طور سنتی به گستره دستور زبان و فن بیان تعلق دارد. فقط زمانی که دو گوینده بتوانند در جریان گفت و گو منظور خود را از راه زبان

برسانند، مسئله فهم می تواند مطرح شود. گفت و گو جریانی است که در آن فهم متقابل رخ می دهد.

حصول تفاهم در یک گفت و گو، این پیش انگاشت را همراه دارد که طرفین برای چنین کاری آمادگی دارند و می کوشند تا ارزش کامل چیزی را که مغایر نظرشان است و با آن مخالف اند، به رسمیت بشناسند. اگر این کار را هر دو طرف انجام دهند و هر یک از آن ها در عین پای بندی به استدلال خود، به سنجش استدلال مخالف نیز بپردازد، سرانجام می توان به یک زبان و بیان مشترک دست یافت.

هرگاه گفت و گو میان دو فردی رخ دهد که به زبان یک دیگر آشنایی ندارند و باید فرد دیگری به عنوان مترجم میانجی گری کند، نقش زبان در تحقق فهم نمایان تر می گردد. در این جا مترجم باید معنا را چنان منتقل کند که در چارچوب موقعیت زندگی سخن گوی دیگر فهمیده شود. البته معنا باید حفظ شود، اما از آن جا که باید در دنیای زبانی تازه ای فهمیده شود، باید در این دنیا به شیوه ای دیگر بیان شود. بدین سان، هر ترجمه ای نقش تاءویلی نیز دارد. از این جا روشن می شود که زبان به مثابه میانجی فهم باید آگاهانه و با میانجی گری صریحی آفریده شود. هر جا که ترجمه ضروری است، در واقع میان دو طرف گفت و گو فهمی حاصل نمی شود، بلکه این فهم نخست میان مترجمان شکل می گیرد، یعنی آن کسانی که می توانند در جهان مشترک فهم واقعاً با یک دیگر روبه رو شوند؛ از این رو جایی که فهم حاصل می شود، ترجمه نمی کنیم، بلکه حرف می زنیم. وقتی کسی به راستی بر زبانی مسلط باشد دیگر ترجمه لازم نیست. بدین سان، مسئله هرمنوتیکی تسلط کامل بر یک زبان نیست، بلکه فهم دقیق چیزی است که در میانجی زبان حادث می شود.^{۱۳}

منطق مکالمه

گادامر تأکید کرده است که فلسفه هرمنوتیکی خود را نه هم چون موضعی مطلق، بل بسان راهی به تجربه می شناساند و هیچ اصلی را مهم تر از این نمی داند که آدمی در موقعیت مکالمه قرار گیرد. این موقعیت به این معناست که انسان از پیش احتمال درستی دیدگاه طرف دیگر گفت و گو را پذیرفته باشد دیگر قبول کند که پاره ای از حقیقت نزد او است. بر پایه این اصل، گادامر معتقد است هیچ پرسش تاریخی نمی تواند به گونه ای تجربیدی، منزوی و یگانه مطرح شود و ناگزیر باید با پرسش های دیگری ترکیب و ادغام شود که ناشی از کوشش مابرای شناختن گذشته می باشند. وقتی آثار گذشته، بدین سان خوانده می شوند، معنایی امروزی دارند، سپس در جریان مکالمه با افق معنایی امروز نشانه هایی از معناهای قدیمی خود را نمایان می سازند. هر اثر کلاسیک ادبی برای زمانه ما پرسش هایی خاص مطرح می کند و پاسخ هایی دقیق به آن ها می دهد، گویا برای این زمان نوشته شده است. اما باید دانست که اثر برای زمانه خود پرسش های دیگری مطرح می کرد و شاید پاسخ هایی دقیق به آن ها می داد.

مکالمه، میان این دو افق روی می دهد.

گادامر در باب منطق مکالمه تحت تأثیر افلاطون بوده است، چنان که خود به این مطلب اذعان کرده و گفته است:

«هر چند همراهان همیشگی من ایده آلیست های آلمانی اند. اما بیشتر، زیر تأثیر مکالمه های افلاطون هستم».

نخستین نوشته های گادامر، چند مقاله در سال ۱۹۲۸ و رساله «اخلاق دیالکتیکی افلاطون» (۱۹۳۳) نمایان گر رویکرد تازه ای به اندیشه ها و روش کار سقراط/افلاطون بودند. گادامر همواره معتقد بود که سقراط پاسخ هایی قطعی و نهایی در اختیار نداشت و هر مکالمه آغاز راستین رسیدنش به احکامی غیر قطعی و موقتی بوده است. البته، به اعتقاد برخی از منتقدان، روش مکالمه های افلاطون نمونه کاملی از منطق مکالمه محسوب نمی شود. هگل در «درس هایی در تاریخ فلسفه» به کاستی شکل بیان فلسفی که افلاطون برگزیده، اشاره کرده است. وی مکالمه های افلاطون را از جنبه ادبی و زیبایی شناسی جذاب دانسته، اما از نظر فلسفی کامل ندانسته است.

شکل کامل مکالمه فلسفی، آن جا نمایان می شود که حقیقت به راستی از پیش نادانسته باشد و در جریان مکالمه یا بحث و جدل فلسفی شناخته شود. این نکته در مورد هیچ یک از مکالمه های افلاطون صادق نیست. سقراط که در بیشتر مکالمه ها حاضر است، بحث را پیش می برد و در جریان بحث به عقاید خود شکل می دهد. در تمامی مکالمه ها بیشتر مخاطبان سقراط شخصیت های درجه دوم هستند و تنها در مناسبتی که با او دارند مطرح می شوند. میان آنان کمتر کسی می کوشد تا عقیده خود را در جریان مکالمه شکل دهد. همگی در نهایت مجذوب استاد می شوند. هگل در این باره گفته است:

«پرسش ها در مکالمه های افلاطون، چنان طرح می شوند که پاسخ از پیش در آن ها نهفته است».

شلایر ماخر نیز، قبل از هگل، نشان داده بود که مکالمه های افلاطون فاقد «منش باطنی» هستند به این شکل که معنا را پنهان نمی کنند، بلکه معنا از آغاز موردی شناخته شده است که تنها باید بیان شود.^{۱۴}

به اعتقاد گادامر در مواجهه انسان با یک شیء یا یک متن گونه ای خاصی از نسبت من، تو برقرار است و آن عبارت است از این که توبه عنوان چیزی که سخن می گوید و پرسش می کند مورد نظر باشد. در این نسبت، انسان خود را مالک و مسلط بر شیء مورد فهم و شناخت خود نمی داند، بلکه با گشاده نظری اجازه می دهد که شیء دیگر با او سخن بگوید و بیشتر، می خواهد بشنود تا این که ارباب باشد و می خواهد دیگری او را اصلاح کند. این نسبت بنیاد آگاهی مورد قبول گادامر در شناخت تاریخ و سنت است.

این ساختار من، تو متضمن نسبت هم سخنی یا دیالکتیک است. پرسش از خواننده یا تاءویل کننده به متن خطاب می شود و در معنایی عمیق تر، متن نیز پرسشی را به تاءویل کننده اش خطاب می کند. ساختار دیالکتیکی تجربه، به ویژه ساختار

هرمنوتیکی آن. در همین ساختار پرسش، پاسخ در هر همسخنی حقیقی انعکاس می‌یابد.

از طرفی، متن قوی جازم است. یعنی پاسخی است به پرسشی که موضوع متن، در برابر آن می‌نهد. اکنون اگر بخواهیم متن را بر حسب پرسشی که بدان پاسخ می‌گوید بفهمیم، باید پرسش‌گرانه به تأویل آن پردازیم و به پشت آن برویم. یعنی ورای آن چه گفته است. پرسشی را مطرح کنیم تا به آن پاسخ گوید. برای تأویل متون، این نکته بسیار اساسی است. نباید به صرف صریح‌تر گرداندن آن چه در متن از پیش صریح است خرسند باشیم. متن باید در افق پرسشی قرار گیرد که منشاء وجود آن گردیده است. رابین جورج کالینگوود، با عمل به این اصل در تأویل تاریخی، می‌گوید که برای فهم واقعه‌ای تاریخی می‌بایست به بازسازی پرسشی پرداخت که اعمال و افعال تاریخی اشخاص پاسخ بدان پرسش بود. به ادعای گادامر، کالینگوود یکی از معدود متفکران دوره جدید است که کوشید منطق پرسش و پاسخ را به ضابطه در آورد و هنوز این کوشش به طور نظام‌وار و جامعی به انجام نرسیده است.^{۱۵}

اتصال یا ادغام افق‌ها

گادامر مفهوم افق را در آثار هوسرل یافت. در کتاب ایده‌های راهگشا برای گونه‌ای پدیدارشناسی هوسرل، افق، نخست به معنای زمینه ادراک حسی آمده است. زمینه‌ای که معناراد در خود زندانی می‌کند. اما آن چه در مفهوم افق اهمیت دارد، موقعیت زمان‌مند است. این جا هوسرل از افق مبهمی که واقعیت‌هایی نامتعین را در خود دارد یاد کرده است. مفهومی که در اندیشه گادامر اهمیت یافته است. هوسرل از تقابل افق‌ها سخن می‌راند و این که هر افقی با افق‌های پیشین مناسبتی دارد و یافتن افق اصیل ناممکن است.

گادامر با آغاز از مفهوم پدیدارشناسیک افق، مسائل سنتی تحلیل ادبی و مباحث زیبایی‌شناسیک را به شیوه‌ای تازه مطرح کرد. او نپذیرفت که تأویل‌کننده در حکم عنصر اندیشور یا سویژه و متن ادبی و یا اثر هنری صرفاً ابژه باشد، بلکه میان آن دو گفت‌وگویی پرسش‌گرانه برقرار است.

مکالمه میان افق معنایی متن و افق معنایی خواننده یا تأویل‌کننده، به معنای درهم شدن این دو افق یا زمانه نگارش متن و زمان حاضر است که در لحظه خواندن و تأویل‌گریزی از این ادغام وجود ندارد، افق امروز ایستا و ثابت نیست، بلکه افقی است گشوده و دگرگونی‌پذیر که با ما حرکت می‌کند، همان‌گونه که ما با آن دگرگون می‌شویم.

نکته مهم دیگر در نسبت میان افق متن و خواننده از نظر گادامر این است: افق معنایی که در درون متن یا کنش تاریخی یا اثر هنری قرار دارد از طریق افق معنایی موجود در خواننده یا تأویل‌کننده و پرسش‌گر قابل کشف و دست‌رسی است. آدمی هنگامی که به تأویل مبادرت می‌ورزد، افق خویش را پشت سر نمی‌گذارد، بلکه برای آن که آن را با افق کنش تاریخی یا متن

متصل کند. وسعت می‌بخشد. دیالکتیک پرسش و پاسخ امتزاج افق‌ها را به دنبال دارد. نتیجه این امتزاج این خواهد بود که انسان به انکشاف و شناخت نفس خود راه می‌برد و بدین طریق، این مواجهه به مرحله‌ای از انکشاف هستی‌شناختی بدل می‌شود. به عبارت دیگر، این انکشاف واقعه‌ای است که ساختار آن، ساختار تجربه، پرسش و پاسخ است، یعنی امری دیالکتیکی است. بر این اساس نکته مرکزی در شناخت متن، حرکت تأویل‌کننده به سوی شناخت خویش است، هر تأویل، راه‌گشای این آگاهی از خویش محسوب می‌شود.

در هرمنوتیک گادامر، دیروز و امروز، اندیشه و کنش، خاطره و نیرو، یکی می‌شوند. وی در کتاب ایده‌نیکی در فلسفه‌های افلاطون و ارسطو تاءکید کرده است که در خواندن آثار افلاطون ناگزیریم، پرسش‌هایی را که او طرح کرده از آن خویش کنیم. در واقع، نه فقط متن افلاطون، بلکه افق معنایی ذهن خویش را می‌شناسیم، این منش ویژه پژوهش فلسفی است که شناخت موضوع را دارای پیش‌فرض‌هایی می‌داند که به راستی هدف آن محسوب می‌شوند. اصل نهایی هرمنوتیک نیز جز این نیست. در شناخت موضوع، خویشتن را می‌شناسیم. روش هایدگر در بررسی اندیشه‌های فلسفی گذشته نیز همین بود. گادامر گفته است که هم چون هایدگر «ما نیز نمی‌توانیم درباره افلاطون چیزی بدانیم، ما درباره خویشتن خواهیم دانست. آن هم از راه یکی کردن پرسش‌هایی که پیش روی افلاطون قرار داشتند، با پرسش‌هایی که برابر ذهن ما وجود دارند.»^{۱۶}

کاربرد اصطلاح افق در واقع تلاشی است برای توصیف مفید بودن تفسیر به یک زمینه و تعلق آن به یک وضعیت خاص. گادامر معتقد است که ادراک هر شخصی از این یا آن وضعیت، همواره با فهم قبلی او از وضعیت خودش آمیخته و همراه است. اما نگاه مفسر منحصرأبه زمینه یا وضعیتی که پیش از برخورد با متن داشت، محدود نمی‌شود. به گفته گادامر یک افق هیچ‌گاه بسته نیست، بلکه برعکس باز و انعطاف‌پذیر است، افق با ماست و ما درون افق حرکت می‌کنیم.

آدمی هرگز نمی‌تواند خود را از افق خویش به طور کامل جدا سازد. از سوی دیگر، آن لحظه یا سوبه‌ای از گذشته نیز که مورد علاقه و توجه است، خود حتماً در افقی محصور بوده است. این امر چه بسا موهم این باشد که فهم افق گذشته ممکن نیست، ولی تصور افق به منزله پدیده‌ای باز و انعطاف‌پذیر، دست‌یابی به نوعی فهم از گذشته را ممکن می‌سازد. افق مفسر می‌تواند آن قدر گسترش یابد که افق گذشته را دربرگیرد، ولی این امتزاج افق‌ها را نباید با برداشت و جذب کامل گذشته به درون موضع خود شخص یا شناخت گذشته آن‌طور که فی‌نفسه بوده است، اشتباه گرفت. نتیجه این امتزاج شکل‌گیری افقی جدید است. امتزاج از یک طرف مستلزم گسترش افق موجود است، زیرا تحقیق و مطالعه تاریخی برخی پیش‌داوری‌ها را پاک کرده و شکیبایی و اغماض را در آدمی تقویت می‌کند و از طرف دیگر، مستلزم آن است که افق گذشته در کانون دید قرار گیرد و

عناصری که پیش از این مبهم و ناروشن بودند، به عناصر روشن و قطعی آن افق تبدیل شوند.

در چارچوب چنین افق گسترش یافته‌ای که از امتزاج افق گذشته و حال به دست می‌آید، هم می‌توان به تمایزها و تفاوت‌های میان افق‌های قبلی پی برد و هم این نکته را دریافت که فهم گذشته مشروط به زمان حال است. نتیجه چنین قاعده هرمنوتیکی این است که تفسیر پیوسته ناکامل و نسبی است، زیرا هنوز باید به پرسش‌هایی درباره وضعیت خویشتن و چگونگی تأثیر آن بر تحصیل ما از گذشته، پاسخ گفت. علاوه بر این، تفسیر به زمینه و شرایط تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه‌های معینی بستگی دارد. این علایق و زمینه‌ها نیز خود در فرایند تفسیر تغییر یافته و اصلاح و تعدیل خواهند شد. این آگاهی مضاعف و متکامل، همان چیزی است که گادامر آن را آگاهی هرمنوتیکی تاریخی می‌خواند. به گفته وی، هر اندیشه حقیقتاً تاریخی باید در باب تاریخ مندی خود نیز بیندیشد.^{۱۷}

رابطه متن و تاویل کننده در هرمنوتیک

وظیفه علم هرمنوتیک اساساً فهمیدن متن است، نه مؤلف. متن، به این دلیل فهمیده نمی‌شود که متضمن نسبتی میان اشخاص است، بلکه به دلیل مشارکت در موضوعی فهمیده می‌شود که متن منتقل می‌کند و آدمی به متن اجازه می‌دهد که در جهان کنونی خودش به او خطاب کند و به صورت هم عصر با وی نمایان شود. به اعتقاد گادامر، ذهنیت مؤلف یا خواننده هیچ کدام مرجع واقعی نیست، بلکه دقیقاً خود معنای تاریخی که اثر در زمان حال برای ما دارد مرجع واقعی است، این مطلب از نتایج تاریخی بودن فهم است. زیرا فهم عبارت است از مشارکت در جریان سیال سنت، در لحظه‌ای که گذشته و حال به هم می‌آمیزند. کار تاویل عبارت است از مرتبط کردن معنای متن با زمان حال. این مطلب را «اطلاق» یا انطباق^{۱۸} می‌نامند. بر این اساس، فهم و توضیح متن به طور کلی کافی نیست، می‌باید تصریح شود که متن چگونه برای وضع زمان حال سخن می‌گوید.

در کتابی از ی. ی. رامباخ، با عنوان «مبادی تاویل متون مقدس»^{۱۹} (۱۷۲۳) تاویل متضمن سه توانایی دانسته شده است: توانایی فهم، توانایی تبیین و توانایی اطلاق. این سه توانایی یا سه قوه با هم به انجام رسیدن فهم را ممکن می‌سازند. طبق تحلیل گادامر، در فهم از آن حیث که فهم است چیزی مانند اطلاق متن برای فهم موقعیت کنونی همواره صورت می‌گیرد. فهمیدن، به معنای شناختن و توضیح دادن، متضمن در خود داشتن چیزی مانند اطلاق یا نسبت متن با زمان حال است. علم هرمنوتیک کلامی و فقهی به این جنبه از هر فهمی توجه می‌کند و لذا در این نظام‌های تاویلی الگوی بهتری برای درک اعمال فهم در تاریخ



وادبیات فراهم می‌شود تا در سنت علم لغت، سنتی که عامل اطلاق را به طور مصنوعی از قلم می‌اندازد. بر اساس این نگرش گادامر، علم هرمنوتیک فقهی و کلامی می‌باید الگویی برای تاءویل ادبی باشد.

برپایه این اصل (اطلاق) هم در علم هرمنوتیک فقهی و هم در علم هرمنوتیک کلامی وظیفه تاءویل صرفاً این نیست که کوششی عتیقه شناختی برای ورود به جهانی دیگر به کار ببرد، بلکه وظیفه تاءویل این است که بکوشد فاصله میان متن و موقعیت کنونی را از میان بردارد. تاءویل باید نه فقط مشتمل بر این توضیح باشد که متن در جهان خودش چه معنایی می‌دهد، بلکه باید مشتمل بر این توضیح نیز باشد که متن بر حسب لحظه کنونی ما چه معنایی می‌دهد. به عبارت دیگر، «فهم متن همواره متضمن اطلاق آن است».

اصل اطلاق، در برنامه اسطوره زدایی جلوه‌ای کلامی به خود گرفته است؛ فی المثل در علم هرمنوتیک رودلف بولتمان،^{۲۰} اسطوره زدایی نتیجه تنش میان متن متعلق به زمان گذشته و نیاز برای اطلاق آن در زمان حال است. اسطوره زدایی، کوششی به شیوه عصر روشن‌گری، یعنی سنجیدن هر چیز با توجه به ادعای عقل، برای پاک کردن کتاب مقدس از اسطوره نیست، بلکه کوششی است برای یافتن جایی برای این ادعا که امروز کتاب مقدس درباره ما چه دارد که بگوید. این روش، شیوه‌ای علمی درباره کتاب مقدس نیست که آن را چونان شیئی مطالعه کند که هیچ‌گونه ادعای شخصی درباره ما ندارد، به کارگیری روش علمی درباره کتاب مقدس به معنای خاموش کردن آن است. این کتاب را نباید صرفاً آزمود، زیرا وقتی که سخن می‌گوید، آدمی باید خود بدل به شیء شود که کتاب مقدس او را مخاطب خود ساخته است. وقتی که معیار ثابت و بی‌چون و چرایی اختیار شود که پیام این کتاب با آن سنجیده شود، کتاب مقدس دیگر شنیده نمی‌شود، بلکه آزموده می‌شود. اما از نظر بولتمان، کتاب مقدس نه رساله‌ای علمی است و نه زندگی‌نامه‌ای غیرشخصی؛ کتاب مقدس، ابلاغ پیام بشارت است.^{۲۱}

گادامر در سرآغاز بخش سوم کتاب حقیقت و روش درباره نسبت تاءویل‌گر و متن و نقش هر یک از آن دو در تحقق فهم یادآور شده است که: میان متن و خواننده یا تاءویل‌کننده آن گفت‌وگویی از قبیل گفت‌وگویی که میان دو شخص رخ می‌دهد، ولی وضعیت هرمنوتیکی متن دقیقاً همان وضعیت دو طرف گفت‌وگو نیست، زیرا متن‌ها «شرح و وصف‌های ماندگار زندگی‌اند که باید فهمیده شوند». این نکته بدین معناست که یکی از طرفین گفت‌وگوی هرمنوتیکی، یعنی متن تنها به واسطه طرف دیگر (تاءویل‌گر) بیان می‌شود. تنها با او نشانه‌های نوشتاری دوباره معنا می‌گیرند. باین همه، به واسطه این واگردانی به زبانی قابل

فهم است که موضوعی که متن از آن حرف می‌زند، بیان می‌شود. این درست هم چون گفت‌وگویی واقعی و زنده است که در آن موضوع مشترک، طرفین گفت‌وگو را. و در این جا متن و تاءویل‌گر را. به یک‌دیگر می‌پیوندد. درست همان گونه که مترجم شفاهی تنها با درگیر شدن در موضوع گفت‌وگویی که در حال ترجمه آن است، می‌تواند فهم متقابل را امکان‌پذیر سازد. تاویل‌گر نیز باید در رویارویی با متن، با معنای آن درگیر شود. رابطه تاویل‌گر و متن را می‌توان گفت‌وگویی هرمنوتیکی نامید. گفت‌وگویی هرمنوتیکی، هم چون گفت‌وگویی زنده و واقعی، زبانی مشترک می‌یابد و یافتن زبان مشترک، هم چون مکالمه واقعی، فراهم آوردن ابزاری برای حصول فهم متقابل نیست، بلکه بیشتر، خود کنش فهم و تفاهم است. بیان دو طرف این گفت‌وگویی هرمنوتیکی متن و تاویل‌گر ارتباطی هم چون ارتباط میان دو انسان شکل می‌گیرد که چیزی بیش از انطباق صرف است. در این جا، متن موضوع را به حد زبان می‌کشاند و این امر حاصل کار تاءویل‌گر است، یعنی متن و تاویل‌گر هر دو، در این کار سهیم‌اند. از این رو نباید معنای متن را با دیدگاه ایستای خشک قیاس کرد که تنها یک پرسش را پیش روی کسی که می‌خواهد آن را بفهمد، می‌نهد. این نکته بدین معناست که بپذیریم اندیشه‌های خود تاویل‌گر تعیین‌کننده است، ولی نه هم چون دیدگاهی شخصی که او به آن اعتقاد دارد یا می‌خواهد آن را تحمیل کند، بلکه هم چون نظر یا امکانی که شخص وارد بازی می‌کند، با آن خطر می‌کند و همین امر یاری می‌دهد تا شخص بتواند آن چه را متن می‌گوید از آن خود کند. گادامر این مطلب را «ادغام افق‌ها» نامیده است. بر این اساس، گفت‌وگویی کامل تحقق می‌یابد که در آن چیزی که به بیان می‌آید نه فقط از نویسنده متن است و نه از آن تاویل‌گر متن، بلکه چیزی است مشترک.^{۲۲}

پیش‌فرض‌های فهم و تاویل

یکی از اندیشه‌ها و اصول شناخته شده و معروف در تاریخ معرفت بشری لزوم پرهیز از پیش‌داوری در شناخت اشیاء، اشخاص و حوادث تاریخی است. بر این اساس، به پژوهش‌گران توصیه می‌شود که در پژوهش‌های خود، به ویژه درباره وقایع و حوادث تاریخی، از هر گونه پیش‌داوری برحذر باشند و به گذشته با عینک زمان حال ننگرند. اما گادامر، و همه طرف‌داران تاریخی بودن فهم، با این اصل معروف مخالفت کرده و ادعا می‌کند که پیش‌داوری‌های ما در تاویل اهمیت به‌سزایی دارند، زیرا پیش‌داوری‌ها واقعیت تاریخی وجود آدمی را تشکیل می‌دهند. بر این اساس، پیش‌داوری‌ها چیزی نیستند که ما باید از آن‌ها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم چنین کنیم. این‌ها اساس وجود ما هستند و به واسطه آن‌هاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم. این اصل را به گونه‌ای هرمنوتیکی بدین نحو می‌توان بیان

کرد: هیچ تأویل بی‌پیش فرضی امکان‌پذیر نیست. هیچ متنی مقدس یا ادبی یا علمی بدون پیش فرض تأویل نمی‌شود. زمان‌مندی گذشته حال آینده هم برای فهم علمی (تجربی) و هم برای فهم غیر علمی به کار می‌رود؛ این زمان‌مندی کلی و جهان‌شمول است. درون یا بیرون این علوم هیچ فهم بدون پیش فرضی امکان‌پذیر نیست. اما، پیش فرض‌هایمان را از کجا می‌آوریم؟ از سنتی که در آن قرار گرفته‌ایم. سنت به منزله موضوع تفکر در برابر تفکر ما قرار نمی‌گیرد، چرا که تار و پود روابط و نسبت‌ها و افقی است که تفکر ما در درون آن انجام می‌شود.^{۲۳}

اریک هرش و نقد گادامر

آرا و اندیشه‌های گادامر دربارهٔ هرمنوتیک و مبادی و نتایج آن را پاره‌ای از صاحب‌نظران نقد کرده‌اند. از جمله آنان، اریک. د. هرش^{۲۴} (متولد ۱۹۲۸) از طرف‌داران مکتب نوکلاسیک در هرمنوتیک است. این مکتب به معنای نهایی متن اعتقاد دارد و قصد و نیت مؤلف را هدف اصلی هرمنوتیک و معیار ارزیابی تفاسیر مختلف می‌داند. هرش دیدگاه گادامر را که به محوریت متن از نگاه خواننده و تأویل‌گر معتقد است، سخت نقادی کرده است؛ برخی از نقدهای وی بدین قرار است:

نقد اول: اگر شکاف میان گذشته و حال همان قدر که هرمنوتیک تاریخی گرا ادعا می‌کند، ژرف و ناگذشتنی است، پس هیچ فهمی، حتی فهم متون زمان حال هم ممکن نخواهد بود، زیرا زمان حاضر هم مفهومی دگرگونی‌ناپذیر و ایستا نیست و می‌توان اجزای تشکیل‌دهندهٔ زمان حال را مورد سؤال قرار داد و مدعی شد که این اجزای نیز از یک دیگر فاصله دارند. پس هر لحظه با لحظهٔ دیگر متفاوت خواهد بود و در نتیجه به ورطهٔ آگنوستیسیسم یا عدم امکان شناخت خواهیم افتاد. علاوه بر این، این شکاف را در مورد افراد و نسل‌ها نیز می‌توان مطرح کرد. تمایز میان فرهنگ‌های گوناگونی که در یک زمان وجود دارند، همان قدر زیاد است که تمایز میان نسل‌ها و عصرهای تاریخی.^{۲۵} در پاسخ نقد مزبور گفته شده است: اگر چه تاریخی‌گرایان اصطلاح زمان حال را به نحوی گنگ و مبهم به کار می‌برند و مرز آن را دقیقاً روشن نمی‌کنند، اما تقسیم آن به لحظه. چنان که هرش فرض کرده است. کمکی به حل مسئله نمی‌کند، زیرا بنا بر این فرض تشخیص وحدت رخداد تاریخی از خلال لحظه‌های متکثر تشکیل‌دهندهٔ آن ناممکن خواهد شد،^{۲۶} یعنی بحث گذشته و حال. در هر صورت (خواه تاریخی‌گرا باشیم یا عینی‌گرا) مطرح است. هرگاه زمان را به لحظه‌ها تقسیم کنیم، همان‌گونه که تشخیص زمان حال با مشکل مواجه می‌شود، تشخیص زمان گذشته نیز با چنین مشکلی مواجه خواهد شد. در این صورت بحث دربارهٔ حوادث گذشته و حال به کلی فاقد موضوع خواهد شد.

دربارهٔ دومین اشکال هر ش می توان گفت: گادامر فهم و تفسیر را مبتنی بر گفت و گو و پرسش و پاسخ می داند و در این جهت تفاوتی میان گفت و گوی گذشته و حال، یعنی متن و تاءویل گر و افراد یا فرهنگ های معاصر و هم زمان قائل نیست. این مطلب که آیا از طریق این گفت و گو می توان به معنای نهایی و قطعی دست یافت یا نه، به نسبی گرایی در فهم و معرفت مربوط می شود، نه به مسئله شکاکیت مطلق.

نقد دوم: گادامر، فهم و تفسیر را یک چیز می داند و جدایی آن دو را از یک دیگر صرفاً یک تصور انتزاعی می شمارد. وی در کتاب حقیقت و روش مکرراً اصرار می ورزد که «هر فهمی یک تفسیر است». تفسیر یک فرایند تاریخی است که طی آن معانی نهفته در فهم و معنای این فهم برای خودش، پیوسته دقیق و روشن تر می گردد. بر این اساس، تمایز میان مهارت و توانایی فهمی (فهم متن) و مهارت و توانایی تشریحی (شرح و توضیح متن) از میان برداشته می شود. هیرش در نقد این دیدگاه گفته است:

«تلاش برای محو این تمایز، حتی در برابر ساده ترین پرسش ها به مشکلات خجالت بار منطقی می انجامد. پرسش هایی چون «شراح پیش از پرداختن به شرح و توضیح خویش چه چیز را می فهمد؟» دشواری گادامر در مواجهه با این پرسش زمانی کاملاً آشکار می گردد که او به توصیف فرایند تفسیر می پردازد. او نمی تواند بگوید که مفسر معنای اصلی و اولیهٔ متن را می فهمد، زیرا این مترادف ندیده گرفتن تاریخ مندی فهم است. از طرف دیگر او نمی تواند بگوید که مفسر شرح و توضیح بعدی خود را می فهمد، زیرا چنین گفته ای به روشنی مهمل و بی معناست.»^{۲۷}

دیوید هوی^{۲۸} پس از نقل نقد مزبور در پاسخ آن گفته است: «اگر دو گفته فوق تنها راه حل های ممکن بود، آن گاه نظریه گادامر به راستی غیر قابل فهم می شد، ولی تقسیم فرایند فهم و تقلیل آن به دو بخش، یعنی یک فهم اولیه و توضیح متعاقب آن، توصیف گویا و رسایی از این فرایند نیست. دست یابی به یک فهم نخستین تنها می تواند محصول نوعی روشن گری باشد که نه فقط ویژگی های درونی متن، بلکه هم چنین فهم مفسر از موضوع و داده های تفسیری خود را نیز شامل می شود. این داده ها را عوامل تاریخی گوناگونی تشکیل می دهد، از جمله سنتی که مفسر بر آن تکیه دارد، تراکم تاریخی تفاسیر قبلی و وضع علم در دوران معاصر (اهداف، روش ها، مضامین و... که در حال حاضر رواج دارند). گادامر مدعی است که این عوامل را هرگز نمی توان به طور کامل از فرایند فهم متن حذف کرد، بلکه فقط می توان به آن ها کم و بیش صراحت بخشید، ناقدی که نقش این عوامل در شکل گیری فهم خود را ندیده می گیرد، به عنینت نزدیک نمی شود، بلکه از آن دور می گردد.

هرش، آن چه را که گادامر، مسئلهٔ مرکزی هرمنوتیک می نامد، هیچ اشاره ای نمی کند، یعنی مسئلهٔ مهارت اجرایی یا کاربردی.^{۲۹} از نظر گادامر همان طور که فهم همواره تفسیر است، به شکلی مشابه فهم همواره از قبل متضمن کاربرد است. این

دیدگاه ناشی از دیدگاه اصلی گادامر دربارهٔ تاریخ مندی فهم و تعلق آن به وضعیت زمانی، تاریخی و انضمامی خاصی است. با این حال، باید چنین برداشت کرد که مفسر صرفاً معنای خاص خود را بر متن تحمیل می کند، یا آن که فقط معنای متن از دید خود (و نه معنای فی نفسه آن) را می فهمد. غایت تفسیر هنوز هم می تواند سوئیفه فهمی باشد، یعنی بازسازی پرسش هایی که متن خود معرفت تلاشی برای پاسخ گویی به آن هاست.

مفسر متن وضعی کاملاً شبیه وضع کارگردان تئاتر در به صحنه آوردن نمایش یا وضع قاضی دادگاه در صدور حکم دارد. متن ادبی، نمایش نامه و آیین نامه قضایی همگی متونی تاریخی و محصول ادوار قبلی هستند و معمولاً برای تفسیر آن ها می توان به سوابق قبلی رجوع کرد. اما از آن جا که وضعیت فعلی هرگز با وضعیت تفاسیر پیشین دقیقاً یک سان نیست، حتی قاضی نیز نمی تواند صرفاً به تکرار احکام و سوابق مشابه بسنده کند. او نیز چون دیگران باید برای عادل بودن، تاریخ سوابق قبلی را بر حسب عوامل جدید مربوط به زمینه موجود مورد تفسیر مجدد قرار دهد.^{۳۰}

نقد سوم: اعتقاد به تاریخ مندی فهم و تجربه که از ارکان هرمنوتیک گادامر به شمار می رود، دیدگاه وی را با نقد نسبی گرایی مواجه ساخته است. گادامر کوشیده است تا چگونگی پیدایش فهم و تفسیر را روشن سازد و این کار را با تاریخی دانستن فهم و تفسیر و مشروط بودن آن به پیش فرض ها و شرایط فرهنگی مفسر به انجام رسانده است. اما هیچ گونه ضابطه ای برای تشخیص فهم و تفسیر درست از نادرست ارائه نکرده است. با آن که برای صاحب نظران علوم انسانی پرسش مرکزی به بنیاد و پایه هایی مربوط می شود که بر اساس آن ها می توان اعتبار تفاسیر و حقانیت بینش های آنان را اثبات کرد. هر نظریهٔ هرمنوتیکی باید از عهدهٔ قضاوت دربارهٔ گونه های متخاصم فهم های تفسیر برآید، در غیر این صورت با خطر نسبی گرایی مواجه شده و ارزش روش شناختی نخواهد داشت. دیوید هوی در پاسخ به این نقد از دو گونه نسبی گرایی یاد کرده است: نسبی گرایی ذهنی گرا (افراطی) و نسبی گرایی زمینه گرا^{۳۱} (معتدل).

نسبی گرایی ذهنی گرا دست یابی به هرگونه توافقی را از راه بحث عقلانی منتفی می سازد، اما نسبی گرایی زمینه گرا باب تفاهم عقلانی را به کلی مسدود نمی سازد. بر این اساس زمینه گرایی تفسیر متن وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می یابد و از لحاظ این شرایط همواره نسبی به شمار می رود، یعنی از لحاظ زمینه تفسیر که چارچوب هایی خاص یا مجموعه هایی از مفاهیم تفسیری، از جمله روش های تفسیری را دربردارد. از دید زمینه گرایی، تاءمل عقلانی در اظهار نظر به ترجیحات شخصی مفسر ختم نمی شود و اگر چه برای انتخاب زمینه تفسیر نمی توان به طور کامل و قطعی به اسناد و مدارک توسل جست، اما می توان و باید دلایلی در توجیه این زمینه خاص و مناسب بودن آن در قیاس با موارد دیگر ارائه داد، از

آن جا که هیچ زمینه‌ای مطلق نیست، پس راه‌های متفاوتی برای تفسیر وجود دارد. اما این به معنای قبول نسبی‌گرایی افراطی نیست، زیرا همه زمینه‌ها به یک‌سان مناسب یا توجیه پذیر نیستند. زمینه‌گرایی به یک گام نخست عینی و بی‌طرف که نوعی روش شناسی تردید ناپذیر را فراهم می‌آورد اعتقاد ندارد، اما این موضع را نباید نسبی‌گرایی نامید.

در نتیجه، این نظر که تفاسیر از لحاظ وضعیت تاریخی و فرهنگی مفسر نسبی هستند، ضرورتاً نسبی‌گرا نیست. زمینه‌گرایی مستلزم ارائه دلایلی در توجیه تفاسیر است و این دلایل را می‌توان به اندازه دلایلی که هر مفسر عینی‌گرا عرضه می‌کند، واقعی و عینی دانست. این حقیقت که تعیین روش انتخاب زمینه تفسیر هیچ‌گاه به طور کامل و قطعی انجام نمی‌پذیرد، بدین معنا است که چارچوب تفسیر را نمی‌توان به اندازه حقایق درونی تفسیر به طور کامل توجیه کرد، با این حال انتخاب زمینه یا چارچوب تفسیر به هیچ وجه به دل خواه نیست.^{۳۲}

روشن است که توجیه یاد شده مشکل نسبی‌گرایی در فهم و تفسیر را برطرف نمی‌سازد. این مطلب که نسبی‌گرایی زمینه‌ای به معنای تصمیم‌گیری شخصی و فاقد ضابطه کلی نیست، برای حل مشکل نسبیت فهم و تفسیر کفایت نمی‌کند، اگر چه درجه نسبیت را در مقایسه با نسبی‌گرایی ذهنی و افراطی تخفیف می‌دهد، ولی مسئله اساسی به عنوان روش شناسی فهم و تفسیر این است که در برخورد با تفاسیر گوناگون و متعارض از یک متن بر چه اساس و ضابطه‌ای می‌توان عمل کرد؟ آیا همه این تفاسیر از اعتبار یک سانی برخوردارند؟ و گزینش هر یک از آن‌ها سلیقه‌ای است، یا این که ضابطه و معیاری در کار است؟ در فرض نخست، هرمنوتیک از جنبه روش شناسی عقیم و نازاست و در صورت دوم مجمل و نارساست، زیرا معیار و ضابطه‌ای که بتواند راه گشای انتخاب باشد ارائه نکرده است.

گفت‌وگوی هابرماس و گادامر

آرای گادامر درباره زبان، سنت، نسبیت آرای تفسیری و عمومیت هرمنوتیک درباره همه علوم و معرفت‌های بشری، اعم از علوم انسانی و طبیعی، از جمله محورهایی است که یورگن هابرماس^{۳۳} فیلسوف و جامعه شناس آلمانی بحث و نقد کرده است. او کین گفت‌وگو میان هابرماس و گادامر در سال ۱۹۶۷ رخ داد. هابرماس در بررسی انتقادی خود از تحقیقات جدید در عرصه جامعه شناسی و نظریه اجتماعی، فصلی رابه بحث درباره هرمنوتیک اختصاص داد. نتایج این بررسی در کتابی به نام منطق علوم اجتماعی^{۳۴} انتشار یافت. از نظر هابرماس، هرمنوتیک گادامر معرف نوعی انتقاد از خصلت غیر تاءملی و خردگرای نظریه پوزیتیویستی علوم اجتماعی است و از این نظر قابل قبول است. اما از سوی دیگر، هابرماس بر این باور است که در نظریه گادامر گرایشی به نسبی‌گرایی وجود دارد و بنیان هستی‌شناختی نظریه او نیز که از فلسفه هایدگر اخذ شده است،

آن چنان که باید بشود، بازاندیشی انتقادی نمی‌شود. گادامر به این نقد در مقاله‌ای با عنوان «نظریه بیان، هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» پاسخ داد. هابرماس در مقاله‌ای با عنوان «مروری بر حقیقت و روش گادامر» (۱۹۷۰) اساس نقد خود را تکرار کرد و افزود: «با فقدان ضابطه‌ای قطعی در هرمنوتیک گادامر برای داوری درباره گونه‌های مختلف تأویل دیدگاه وی، در نقد مبنای علوم اجتماعی کارایی نخواهد داشت». جدا از این، در همین سال (۱۹۷۰) هابرماس مقاله مفصل تری هم درباره سوبیه همگانی هرمنوتیک نوشت و در آن به کاستی‌های روش شناختی هرمنوتیک پرداخت. گادامر به این نقد در مقاله «پاسخ به هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» در ۱۹۷۱ پاسخ داد.

هابرماس بر این عقیده است که ساخت هرمنوتیکی عام و فراگیر نیست، بلکه تابع مسئله اصلی مورد توجه خود هابرماس است، یعنی مسئله «نقد ایدئولوژی»^{۳۵} که از لحاظ بازاندیشی انتقادی حتی نسبت به نظریه هرمنوتیکی نیز در سطحی بالاتر قرار دارد. برای هابرماس، نقد ایدئولوژی یعنی انتقاد اجتماعی از ایدئولوژی‌های گوناگون بر اساس پارادایم روان‌کاوی طرح ریزی می‌شود. بنابراین، پرسش اصلی در بحث میان هابرماس و گادامر این است که «آیا هرمنوتیک تابع انتقاد از ایدئولوژی است یا این انتقاد خود باید با نظریه هرمنوتیکی فهم توجیه گردد؟».

نقد دیگر هابرماس ناظر به مفهوم سنت در اندیشه گادامر است. از آن جا که گادامر تأویل و سنت را «زبان گونه» می‌داند، هابرماس به مسئله زبان از دیدگاه گادامر نیز پرداخت. به گمان او گادامر نقش بیش از حد مهمی به سنت و مکالمه با آن داده است؛ ضابطه‌ای برای شناخت دقیق احکام ارائه نکرده و با طرح مفهوم مکالمه با سنت، اعتبار هر تأویل را تقلیل داده یا به کلی از میان برده است. هابرماس پذیرفت که تأویل رخدادی است به عنوان مکالمه میان دو افق معنایی، اما تاءکید کرد که این دو افق نیروی برابری ندارند و نیروی امروز در این میان تعیین کننده است. به گمان او، ما همواره سنت یا افق گذشته را با جهان کنونی خویش هم خوان می‌کنیم و زمانی آن‌ها را می‌شناسیم که تسخیرشان کرده باشیم، یعنی از آن ما و به عبارت دیگر امروزی شده باشند. از این رو، گادامر پیش از آن که با سنت مکالمه کند، تسلیم منطق آن می‌شود. بدین طریق، گادامر سرانجام منکر سوبیه انتقادی شناخت می‌گردد. اندیشه ما می‌تواند سنت را بپذیرد، یا رد کند، ماییم که سنت را از اقتدارش تهی می‌کنیم. در این صورت اعتبار سنت نسبی خواهد شد، یعنی سوبیه مطلق آن در مکالمه با زبان حاضر درهم شکسته می‌شود.

اگر چه جزئیات این مناظره همراه با تحول و تحویل نظریه فلسفی هابرماس، تغییر کرده است، اما مسئله اصلی و حیاتی همواره ثابت مانده است و آن این است که آیا فلسفه می‌تواند در حلقه هرمنوتیک باقی بماند، محدودیت شرایط تاریخی را بپذیرد و هم چنان بدون این که مشروعیت خود را نقض کند بتواند اصول عقلانی را به منزله شرط تحقق اعتبار و حقیقت این یا آن فهم خاص، ارائه کند؟ در حالی که گادامر به آن شکلی از

خرد که آن اصول متعالی و بخردانه را شامل می‌شود، باور ندارد و پذیرش آن را آرمان‌گرایی می‌خواند، هابرماس تأکید داشت که این شکل خرد هم‌چون نیرویی وجود دارد و مانع از آن می‌شود که ما تسلیم سنت شویم.

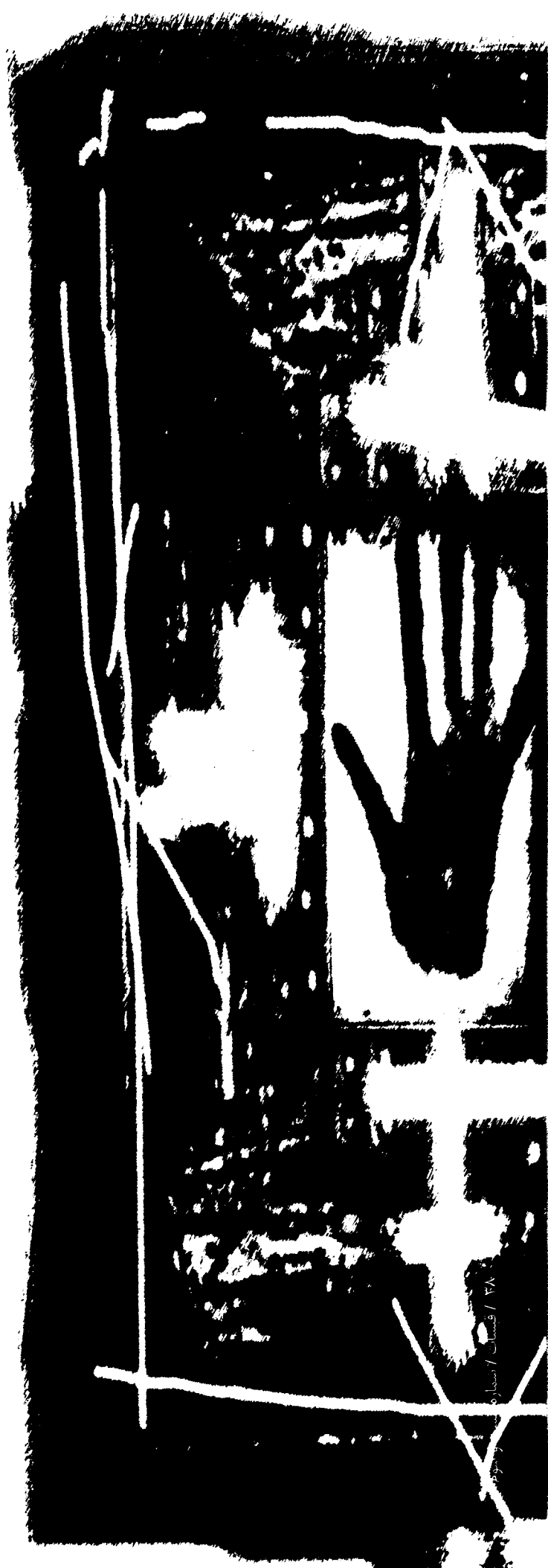
گادامر در پاسخ گفته است: هابرماس در این بحث فراموش کرده است که هرمنوتیک اساساً هستی‌شناختی است (یعنی آگاهی و درک هرمنوتیکی بیشتر با وجود سر و کار دارد تا آگاهی) به نظر گادامر، هابرماس به همان دست‌اویزهای عینی متوسل شده است که خود او در نقد عینی‌گرایی تاریخی آن‌ها را نپذیرفته است. برای هابرماس، نقد ایدئولوژی ضروری است، اما دست‌اویزهایی چون «پیکار طبقاتی» و «جامعه بخردانه» و «عدالت اجتماعی» را به کار می‌برد که خود باید به گونه‌ای نقادانه بررسی شوند و در نقد از افق موجود کفایت نمی‌کنند. بنابراین، به اعتقاد گادامر نظریه هابرماس تحت عنوان نقد ایدئولوژی با اعتقاد به چنین اصول قطعی و نهایی در تعارض است.

هابرماس می‌گوید: اگر ما نتوانیم وضعیت مشخصی را که در آن جای گرفته‌ایم، به یاری برخی اصول عقلانی، به عنوان نوعی محک یا معیار آرمانی سنجش عقل، مورد آزمون قرار دهیم، هرگونه نقدی ناممکن می‌گردد. البته، وی در جست‌وجوی اصولی متعالی و فراهرمنوتیکی است تا بدین وسیله راهی جدا از روش نظریه پردازان عینی‌گرا و پوزیتیویست را برگزیند که معیارهای اساسی فهم و معرفت را اصول تجربی دانسته‌اند. هابرماس برای کشف چنین اصولی به الگوهای نظیر روان‌کاوی و زبان‌شناسی روی می‌آورد، زیرا روان‌کاوی نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بر موانع ایجاد ارتباط واقعی غلبه کرد و همین امر دلیل عمده انتخاب آن به منزله الگوی اصلی است و در مورد علت‌گزینش زبان‌شناسی نیز باید به مفهوم اساسی توانش ارتباطی^{۳۶} گوینده آرمانی^{۳۷} اشاره کرد که امکان تحقق گفتار را در کل توضیح می‌دهد.

هابرماس از دیدگاه گادامر درباره هستی‌شناسی زبان نیز انتقاد کرده است. او می‌گوید:

زبان صرفاً یک جنبه از واقعیت است و عناصر و عوامل تشکیل دهنده دیگری نیز وجود دارد «آن پیوند عینی که کنش‌های اجتماعی تنها به واسطه آن قابل درک می‌گردد، با استفاده از زبان، کار و به ویژه قدرت، تشکیل می‌شود».

این فرودست شدن زبان از طریق ورود و ادغام اجزا و مؤلفه‌های دیگر (یعنی کار و قدرت) مستلزم نوعی واقع‌گرایی نظری است که بر اساس آن، زبان نه در خود بلکه در چیز دیگری ریشه دارد. این نظریه، زبان را بازتاب نوعی واقعیت بنیادین ماقبل زمانی می‌داند، اما از توضیح این مسئله عاجز است که حتی کار و قدرت نیز برای تأیید شدن به منزله نیروهای تشکیل دهنده واقعیت، نخست باید به زبان آورده و فهمیده شوند. زبان به سطح یا مرتبه پدیده قدرت تعلق ندارد، بلکه در واقع آن چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا جهان را با توجه به این



نیروها تعبیر و معنا کنیم.

پی نوشت ها:

1. استاد حوزه علمیه قم.
2. Hans Georg Gadamer.
3. Wahrheit and Method.
4. درباره زندگی و آثار گادامر ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۷۰. ۵۷۱؛ مجله قیاسات، شماره ۱۷، ص ۱۲۸.
5. Emilio Betti.
6. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۱۷۹. ۱۸۴.
7. ر.ک: دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۱۲۸. ۱۵۸؛ علم هرمنوتیک، ص ۱۹۴. ۲۱۱.
8. علم هرمنوتیک، ص ۱۹۶. ۱۱۹.
9. هرمنوتیک مدرن، ص ۲۰۳. ۲۲۱. مقاله «زبان به مثابه تجربه هرمنوتیکی» از گادامر.
10. حقیقت و روش، ص ۳۹۴.
11. علم هرمنوتیک، ص ۲۲۳. ۲۲۹؛ ساختار و تأویل متن، ص ۵۸۱.
12. H.G.Gadamer. Philosophical Hermeneutics.P.62.
13. هرمنوتیک مدرن، ص ۲۰۳. ۲۰۸.
14. ساختار و تأویل متن، ص ۵۷۱. ۵۷۶.
15. علم هرمنوتیک، ص ۲۱۱. ۲۲۱؛ حلقه انتقادی، ص ۱۶۸۱۶۰.
16. علم هرمنوتیک، ص ۲۲۱. ۲۲۳؛ ساختار و تأویل متن، ص ۵۷۴. ۵۷۳.
17. حلقه انتقادی، ص ۲۱۹. ۲۲۲.
18. اطلاق یا انطباق همان جنبه کاربردی فهم است که پیش از این بیان گردید.
19. Institutiones hermeneutica sacraer.
20. Rudolf Bultmann (۱۸۸۴-۱۹۷۶) متکلم نواندیش آلمانی.
21. علم هرمنوتیک، ص ۲۰۴. ۲۰۹.
22. هرمنوتیک مدرن، ص ۲۰۸. ۲۱۰.
23. علم هرمنوتیک، ص ۱۹۹. ۲۰۳؛ هرمنوتیک مدرن، ص ۹۴. ۹۹.
24. E.D.Hirsch فیلسوف و متفکر امریکایی.
25. حلقه انتقادی، ص ۱۲۹. ۱۳۰؛ ساختار و تأویل متن، ص ۶۰۲.
26. حلقه انتقادی، ص ۱۳۰.
27. D.Hirsch, Validity in Interpretation. P. 253.
28. David Cuozens. Hoy.
29. پیش از این از مطلب یاد شده تحت عنوان توانایی اطلاق، بحث شد. عبارت لاتینی آن چنین است: «Subtilitas applicandin».
30. حلقه انتقادی، ص ۱۴۳. ۱۴۶.
31. Contextualism.
32. همان، ص ۱۷۱. ۱۷۲.
33. Jurgen Habermas.
- 34.
35. Ideologiekritik
36. Communicative Competence.
37. Ideal Speaker.
38. درباره مناظره گادامر و هابرماس ر.ک: ساختار و تأویل متن، ص ۵۸۶. ۵۸۹؛ حلقه انتقادی، ص ۲۵۸. ۲۷۸.

اعتراض هابرماس به گادامر ممکن است در انتقاد از الگویی مؤثر باشد که مفهوم هگلی کلمه، الگویی آرمان‌گرا و نه هرمنوتیکی و تاریخی است، ولی گادامر هرگونه تفسیر آرای خود به منزله اندیشه‌ای ایده آلیست یا آرمان‌گرا را رد می‌کند. در حقیقت سرانجام معلوم می‌شود که او بیشتر یک پراگماتیست است. گادامر به این نتیجه‌گیری هابرماس معترض است که کتاب «حقیقت و روش» ادعایی ایده‌آلیستی را مطرح می‌کند، ادعایی مبنی بر آن که زبان تشکیل دهنده و سازنده جهان است. وی در این باره چنین گفته است:

«هیچ کس منکر نخواهد شد که کاربرد عملی علم نوین، جهان و به همراه آن زبان ما را نیز به طرزی بنیادین تغییر می‌دهد، ولی عبارت «و زبان ما را نیز» دقیقاً موضع مرا روشن می‌کند. بر خلاف آن چه هابرماس به من نسبت می‌دهد، معنای کلام فوق به هیچ وجه آن نیست که آگاهی بیان شده و شکل گرفته از لحاظ زبان‌شناختی، هستی‌مادی زندگی عملی راتعیین می‌کند. معنای حرف من فقط این است که تمام واقعیت‌های اجتماعی با همه خشونت و اجبار نهفته در آن‌ها، هر یک به نوبه خود در همان آگاهی شکل گرفته از لحاظ زبان‌شناختی انعکاس یافته و توسط آن بیان می‌شوند.»

گادامر زبان را نه بازتاب فکر می‌داند و نه مقدم بر جهان. وی می‌گوید:

زبان و جهان با هم ظاهر می‌شوند و هرگاه یکی تغییر کند، دیگری نیز تغییر می‌کند. به اعتقاد وی، زبان رفتار همان جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. جهان موضوع یا ابژه‌ای مستقل برای زبان نیست، بلکه جهان خود را در زبان عرضه می‌کند. به نظر می‌رسد هابرماس در تغییر موضع بعدی خویش به سمت نظریه‌ای زبان‌شناختی در باب ارتباط به منزله بنیانی برای یک پراگماتیسم عام تا حدودی به نظریه زبان‌شناختی گادامر نزدیک شده است.

نکته پایانی این که هابرماس راه‌هایی از نسبی‌گرایی را قبول نظریه‌ای در باب حقیقت به عنوان نوعی توافق متعالی و مستقل از حقایق تجربی می‌داند. ولی گادامر بر آن است که چنین معیاری نمی‌تواند راه حل مناسب و عملی برای دیدگاه‌های متعارض در مسائل اجتماعی باشد.

دیوید هوی پس از نقل و بررسی مناظره گادامر و هابرماس گفته است: شاید این مناظره نشان از شکافی است که در آینده، فلسفه هرمنوتیکی را دو پاره می‌کند: پاره‌ای در جهت تاءکید گذاردن بر مقام متعالی هرمنوتیک و پاره دیگر در جهت برجسته کردن خصلت تاریخی گرای آن.^{۳۸}