



نقد آگاهی روش شناسانه در هرمنوتیک فلسفی گادامر

ملک یحیی صلاحی *

علیرضا اسمعیل‌زاد **

در این مقاله به‌طور مشخص این نکته مورد توجه قرار می‌گیرد که چگونه آگاهی هرمنوتیک به نحوی که در هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر بیان شده - از برخی جهات در واکنش به آگاهی روش شناسانه دکارت شکل گرفته است. آگاهی روش شناسانه دکارت به مفهومی از عقلانیت نظر دارد که مبتنی بر سوپژکتیویته است. بر اساس مفهوم عقل معطوف به سوژه خاستگاه عقلانیت، یک ذهن مجرد است که جهان عینی به‌عنوان موضوع شناخت در برابر آن قرار دارد. اما آگاهی هرمنوتیک - که به‌دنبال تأسیس مفهوم عقلانیت بر پایه برداشتی از بین‌الذهانیت است - از جهتی در واکنش به نتایج عقلانیت معطوف به فاعل شناسایی (دیدگاه استعلایی محض) که بر پایه قوای تقویمی سوژه استعلایی قرار دارد، شکل گرفته است.

هرمنوتیک فلسفی، آگاهی هرمنوتیک، نقد آگاهی روش شناسانه، روش شناسی

*. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.

** دانش‌آموخته دکترای علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

مقدمه

ویژگی فلسفه غرب در دوران مدرن و به ویژه در عصر روشن نگری اثبات عینیت تجربه و شناخت ما از دیدگاه اول شخص است. چنین دیدگاهی، به طور مشخص، در تاکید دکارت بر سوژه عقلانی و خودآگاهی ریشه دارد که در مرکز فلسفه او جای گرفته است. آنچه دکارت انجام داد، اثبات محور بودن عقل انسانی و مطرح کردن مسائلی برای فلسفه تا سه سده بعد از خود بود. دکارت پدر فلسفه جدید غرب است. فلسفه جدید در حرکت به سوی محوریت سوژکتیویته Subjectivity و هم در نگرش ابژکتیویسم علمی متأثر از آموزه‌های دکارت است.

در طرح نظریه‌شناسایی نیز با دکارت یک سری مباحث در باب معرفت آغاز شد که از طریق لایب نیتس، لاک، بارکلی، هیوم و کانت مجادلاتی سیصد ساله را تولید نمود و تمام فلسفه جدید غرب را تحت تأثیر قرار داد. محوریتی که دکارت بر سوژکتیویته به عنوان جایگاه و داور شناخت می‌دهد در عصر روشن‌نگری از طریق دریافت‌های فلسفی کانت صورت تازه‌ای می‌یابد. از این طریق سوژکتیویته نه تنها در مرکز تفکر فلسفی قرار می‌گیرد بلکه به موضوع کامل فلسفه تبدیل می‌شود. سوژکتیویته تنها به منزله موجودی در جهان تلقی نمی‌شود، بلکه به تعبیری جهان را بر بنیاد خود می‌آفریند. از سوی دیگر سوژکتیویته با تأمل در خویشتن تنها خودش را نمی‌شناسد بلکه ساختار هر گونه سوژکتیویته ممکن را باز می‌شناسد.

اما راهی که با دکارت بر محور سوژه عقلانی و خودآگاه آغاز گشته بود، پس از کانت نیز از راه‌های مختلف پی گرفته شد. رد شیء فی‌نفسه یا شناخت ناپذیر کانت به اثبات اصل وحدت عالم و معلوم یا شناسایی و هستی از جانب هگل منجر شد. این حکم هگل که هستی یعنی هستی برای آگاهی و جهان چیزی نیست مگر محتوای آگاهی، به پیش نهادن پدیدارشناسی روح انجامید. برای هگل از آن‌جا که شناسنده چیزی جز ذهن نیست جهت شناخت موضوع مورد شناسایی، آن موضوع نیز باید ذهنی باشد. بنابراین کل واقعیت باید ذهنی باشد تا امکان شناخت فراهم شود. به این ترتیب فلسفه مدرن که با دکارت بر محور سوژه بشری شکل گرفت از طریق هگل وضوح بیشتری می‌یابد. اما هوسرل، از جانب دیگر، با پدیدارشناسی استعلایی خویش سنت فلسفی دکارت را که موقعیت بنیادی ذهن بشر را موقعیت ذهن شناسنده در جهانی از اعیان یا موارد شناسایی می‌دانست، به نهایت وضوح و کمال خود رسانید.

پرداختن به تأثیرات تفکر دکارت مستلزم بازخوانی کل فلسفه سده‌های هفدهم، هجدهم و نوزدهم و هم واکنش‌هایی است که در سده بیستم برانگیخته است. این همه، به هر صورت در

حدود یک گزارش کوتاه نمی‌گنجد. اشاراتی که در آغاز این گفتار به تأثیر تفکر دکارت داشتیم تنها به جهت تأکید بر چگونگی حضور فلسفه او در سده‌های بعدی می‌باشد. اما آن‌چه مورد نظر ماست و به موضوع این بررسی شکل می‌دهد، پرداختن به بخشی از واکنشی است که دکارت و فلسفه‌او در تفکر معاصر برانگیخته است. به‌طور مشخص این نکته مورد توجه قرار می‌گیرد که چگونه آگاهی هرمنوتیک به نحوی که در هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر بیان شده از برخی جهات در واکنش به آگاهی روش شناسانه دکارت شکل گرفته است. آگاهی روش شناسانه دکارت به مفهومی از عقلانیت نظر دارد که مبتنی بر سوپراکتیویته است. بر اساس مفهوم عقل معطوف به سوژه، خاستگاه عقلانیت یک ذهن مجرد است که جهان عینی به‌عنوان موضوع شناخت در برابر آن قرار دارد. اما آگاهی هرمنوتیک که خاستگاه مناسبی برای عقلانیت معطوف به گفتگوست و به‌دنبال تأسیس مفهوم عقلانیت بر پایه برداشتی از بین‌الذهانیت است از جهتی در واکنش به نتایج عقلانیت معطوف به فاعل شناسایی (دیدگاه استعلایی محض) که بر پایه قوای تقویمی سوژه استعلایی قرار دارد شکل گرفته است.

گزارش حاضر نخست به بازاندیشی در فلسفه دکارت می‌پردازد و این‌که چگونه نزد او سوپراکتیویته در مقام جایگاه و هم‌داور شناخت قرار می‌گیرد. سپس در ادامه، این موضوع پی‌گرفته می‌شود که چگونه در نظریه تأویل معاصر، گادامر به دریافت خود از آگاهی هرمنوتیک در مواجهه با آگاهی روش شناسانه دکارت شکل داده است.

۱ - باز اندیشی در فلسفه دکارت

وقتی از بازاندیشی در فلسفه دکارت سخن می‌گوییم مقصود واقعی ما چیست؟ بهتر است ابتدا بپرسیم مقصود ما چه چیزی نیست؟ در پاسخ باید بگوییم در این‌جا هدف ما پرداختن نظامند به زندگی، آثار و افکار یک فیلسوف به گونه‌ای که در کتاب‌های تاریخ فلسفه معمول است نمی‌باشد. پس منظور واقعی ما و نحوه مواجهه ما با افکار و متون باقی‌مانده از این متفکر چگونه باید باشد؟ روش کار ما تفسیری است؛ بنابراین در بازاندیشی تفکر دکارت لازم است مناسبت occasion آن‌چه را که از طریق آثار دکارت آشکار می‌شود مشخص کنیم. این بدان معناست که ما نمی‌توانیم در بازخوانی تفکر دکارت با تحویل سخن او به گروهی از گزاره‌ها، زمینه یا بستر سخن او را - که معنای سخن او بدان وابسته است - نادیده بگیریم. برای آن‌که بدانیم دکارت از چه سخن گفته، لازم است دریابیم که این سخن در پاسخ به چه چیزی بیان شده است و در پی پاسخ به چه پرسشی بوده است. اما این پرسش احتمالاً در هیچ یک از متون باقی‌مانده از دکارت با وضوح مناسب بیان نمی‌شود. اگر ما بخواهیم دکارت و آثار او را به درستی بفهمیم

باید متون باقی مانده از او را به زمینه خود بازگردانیم. به بیان دیگر باید اولویت را به پرسشی بدهیم که پاسخ به آن در ضمن این متون آمده است. یعنی دقیقاً آنچه که بیان نمی‌شود و ناگفته‌ها و پیش‌فرض ضمنی متن است. اما پیش‌فرض ضمنی، ناگفته‌ها و یا آن پرسشی که پاسخ به آن در ضمن متون باقی مانده از این متفکر آمده است - و این متون پاسخ آن پرسش یا پیش‌فرض ناگفته می‌باشند - کدام است؟

در پاسخ به این پرسش باید توجه داشت که دلمشغولی دکارت، در نهایت، صرفاً نظری نیست؛ یعنی تنها اهتمام علمی نیست بلکه با این پرسش علم‌ی وجودی existential-practical روبه‌روست که چگونه بنیانی قابل اطمینان و ملاکی قطعی بیابد که اساسی برای یقین فراهم سازد. در واقع آن پرسشی که پاسخ به آن در ضمن آثار دکارت آمده این است که: آن بنیادی که بتواند اساس واقعیت و محور اندیشه، داوری، یقین و سلطه قرار گیرد کدام است؟

دکارت در پاسخ به این پرسش و در جستجوی فضایی تردید ناپذیر به این جا رسید که به‌غیر از «آگاهی» خود چیز دیگری را یقینی نمی‌داند. او با طرح قضیه «می‌اندیشم، پس هستم»، سوپراکتیویته را به عنوان بنیادی یقینی که باید اساس واقعیت و داوری و مبنای فلسفه و علم جدید قرار گیرد تشخیص می‌دهد. دکارت با طرح این قضیه، فلسفه مدرن را بر پایه‌ثنویتی قرار می‌دهد. بر این اساس در جریان شناسایی ما با دو بخش روبرو هستیم: فاعل شناسایی و موضوع مورد شناخت. ثنویت دکارت نوعی ثنویت جوهری است. او از دو نوع جوهر سخن می‌گوید: جوهر فکر و جوهر امتداد. دکارت بدن خود انسان را نیز - به مانند عالم خارج - از مصادیق جوهر امتداد می‌شمارد.

تفکر دکارت متضمن اعتقاد به حقیقتی پنهانی و ارایه‌روشی قابل اطمینان برای دریافت آن است. او در بخش دوم رساله «گفتار» اصول و اساس روش خود را در چهار قاعده خلاصه کرده است:

نخست این که هیچ‌گاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم، جز آن که درستی آن بر من بدیهی شود. یعنی از شتاب‌زدگی، و سبق ذهن سخت بپرهیزم و چیزی را به تصدیق نپذیرم؛ مگر آن که در ذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچ‌گونه شکی باقی نماند.

دوم آن که هر یک از مشکلاتی را که به مطالعه در می‌آورم، تا می‌توانم و به اندازه‌ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم به اجزاء نمایم.

سوم آن که افکار خویش را به ترتیب جاری سازم و از ساده‌ترین چیزها که علم به آن‌ها آسان‌تر باشد آغاز کرده، کم کم به معرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارند ترتب فرض کنم.

چهارم آن که در هر مقام، شماره امور و استقصا را چنان کامل نمایم و بازدید مسایل را به اندازه‌ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است.^(۱)

دستیابی به معیار شناخت و راه بردن به حقیقت با توجه به تفکیک سوژه-ابژه، مساله اصلی فلاسفه دوران مدرن بوده است. با ثنویت جوهری دکارت آن‌ها با این مسأله روبه‌رو بودند که چگونه یکی از این دو جوهر دیگری را که ذاتاً از او متمایز است دریافت می‌کند. گرایش به روش‌شناسی و معرفت‌شناسی در دوران مدرن که با دکارت آغاز می‌شود در واقع کوششی برای غلبه بر این بیگانگی، عدم تعلق و دوگانگی است.

سوژه شدن هر چه بیشتر انسان و ابژه شدن هر چه بیشتر طبیعت از نتایج روش دکارت است. در واقع به گونه‌ای که هایدگر در مقاله «عصر تصویر جهان» نشان می‌دهد وقتی جهان به تصویر مبدل می‌شود و به‌عنوان ابژه، موجودیتش به نحوه فرآینش آوردن آدمی وابسته باشد، آدمی در میانه آن چه هست به سوژه تبدیل می‌شود.^(۲) از این جاست که جهان، طبیعت و «دیگری» به موضوع شناخت تبدیل شده و موجودیت مستقل خود را در منیت فاعل شناسا از دست می‌دهند و چونان منبع ذخیره، موضوع دستکاری، بهره‌برداری، استثمار، تعرض و انضباط بخشی قرار می‌گیرند.

نهایتاً، با توجه به اینهمه شاید چندان بی‌وجه نباشد اگر بگوییم ذات آگاهی روش شناسانه دکارت قالب‌گذاری و در چارچوب نهادن امر واقع بر مبنای خواست سوپژکتیویته است.

۲- آگاهی هرمنوتیک گادامر

تا این‌جا اشارات پراکنده‌ای به تفکر دکارت داشتیم و نشان دادیم که چگونه سوپژکتیویته در فلسفه او در مقام جایگاه شناخت ظاهر می‌شود و بر این اساس دریافت او از آگاهی روش شناسانه شکل می‌گیرد. در ادامه به این موضوع می‌پردازیم که چگونه در نظریه تأویل معاصر، گادامر به دریافت‌های خود از آگاهی هرمنوتیک در مواجهه با آگاهی روش‌شناسانه دکارت شکل داده است.

گادامر در نقد آگاهی روش‌شناسانه دکارت و هم در انتقاد از مرکزیتی که او به ذهنیت و سوپژکتیویته می‌دهد، بیش از همه، متأثر از مواضع هایدگر است. هایدگر این سوال را پیش

کشید که آیا رابطه ذهن و عین - که فلسفه غرب از دکارت تا هوسرل بر اساس آن قرار گرفته به - راستی وصفی کافی از مناسبات ما با چیزها ارائه می کند؟ هایدگر این تصور را که انسان ذهن یا فاعل شناسنده‌ای در دنیای مرکب از موارد شناسایی یا اعیان است نمی پذیرد. به باور او آدمیان در درجه اول و به عادی ترین وجهی که هستند، نه فاعل شناسایی و ذهنی مورد نظر دکارت هستند و نه تماشاگر و ناظر مورد اشاره هوسرل که با یک پنجره شیشه‌ای نامریی از جهان موارد شناسایی یا اشیایی که در آن به سر می برند جدا باشند. چنین نیست که از واقعیت خارجی معینی که «آن جا بیرون از ماست» جدا باشیم و بعد بخواهیم آن واقعیت خارجی را در مقام چیزی مطلقاً غیر از خودمان بشناسیم و با آن رابطه برقرار کنیم، بلکه بر عکس ما موجوداتی کارپیرا هستیم؛ موجوداتی در جهانی از هستی و جدا نشدنی از آن و به بیانی دیگر «موجوداتی موجود» (being beings).^(۳)

گادامر، هم چنین، به مانند هایدگر بر آن است که ما باید پیوستگی دانایی و نادانی را به گونه‌ای جدی بررسی کنیم. در این صورت ممکن است در این پیوستگی به نوعی تلازم ماهوی میان شناسایی و بازشناسی برسیم که فقط در تفکر اسطوره شناختی به حیات مقدم اسطوره‌ای و تذکر منتج از آن تقسیم می شود.^(۴) این تفسیر بر پایه یکی از معتقدات اساسی گادامر عرضه شده است، یعنی این عقیده که انسان‌ها هرگز از بصیرت‌هایی برخوردار نیستند که کاملاً روشن و متمایز باشد، بلکه فقط دارای بصیرت‌های ناقصی در اندرون ابهام دایمی هستند. به این ترتیب هر آلتیاء Aletheia یا حقیقت، که آن‌ها بدان علم دارند پیچیده به لئه، یا فراموشی است.^(۵) اما پیوستگی دانایی و نادانی نتایج بسیار گسترده‌ای دارد. مهم ترین نتیجه چنین دریافتی برای بحث ما این است که نشان می دهد طرح روش شناختی دکارتی را نمی توان به مرحله اجرا درآورد؛ از آن جا که هیچ سرآغاز یقینی وجود ندارد، هرگز نمی توان به نتایج یقینی رسید.

هرمنوتیک گادامر در واقع ادامه هرمنوتیک فلسفی هایدگر است. او با الهام از هایدگر بر آن است که فهم با دانش روش مند آغاز نمی شود و تاریخ بشر با تاریخ تفکیک سوژه - ابرژه شروع نشده است. در واقع پس از آن که روش شناسی نظری کار خود را به انجام رسانده و به ما توانایی پرهیز از خطا را بخشیده است، هنوز برای فلسفه رسالت و غایتی باقی است. در نهایت حقیقت نه از طریق روش بلکه به واسطه دیالکتیک (میان افق فهم و تاویل آدمی با سنت و زبان) نمایان می شود. گادامر لزوم کار روشمند را تصدیق می کند، اما این نکته را نمی پذیرد که روش همه آن چیزی است که به آن نیاز داریم. به نظر او روش در واقع محدود است و فهم از قلمرو حقیقت و خطایی که از طریق روش تعیین می شود فراتر می رود.

آگاهی هرمنوتیکی از نظر گادامر علاوه بر این که آشکارا در برابر آگاهی روش‌شناسانه علمی قرار دارد، در مقابل دو وجه از تجربه از خودبیگانگی - تجربه از خودبیگانگی آگاهی زیبایی‌شناسانه و تجربه از خودبیگانگی آگاهی تاریخی - قرار می‌گیرد. به اعتقاد او «ما می‌توانیم آگاهی هرمنوتیکی را با این نمونه‌های از خودبیگانگی به مثابه امکانی جامع‌تر که باید بسط اش بدهیم در تضاد بدانیم»^(۶) گادامر در «حقیقت و روش» Truth and Method، حمله خود بر فاعل‌گرایی را با قراردادن طریق دیالکتیک در برابر روش و هم‌چنین از طریق نقد آگاهی زیباشناختی و آگاهی تاریخی پیش برده است.

گادامر به مسأله هرمنوتیکی خصلت دیالکتیکی داده است. اما مقصود او از دیالکتیک با آنچه که مورد نظر هگل بود متفاوت است. گادامر در حقیقت و روش به اهمیت و عمق دیدگاه هگل درباره تاریخ اشاره می‌کند؛ با این حال، هیچ‌گاه دنباله‌رو تفکر هگل نیست.^(۷) فلسفه هگل بر پایه خود بنیادی قرار گرفته است. در مقابل گادامر به سنت فکری تعلق دارد که در صدد گذشت از فلسفه سوژه و سرمشق دکارتی ذهنیت می‌باشد. دیالکتیک گادامر دیالکتیک ذهن و عین نیست که پیشاپیش جدایی ذهن - عین و سوژه - ابژه را فرض نماید؛ بلکه دیالکتیکی است میان افق فهم و تأویل آدمی با سنت و زبان. طریق دیالکتیک، راهی است برای پیش بردن تفکر و رسیدن به ساحت حقیقت هرمنوتیکی. اما در این جا تفکر، مربوط به سوژه‌ای مستقل نیست که دیگری را چونان ابژه‌ای به موضوع شناخت و سلطه آگاهی خود تبدیل کرده و به تملک خویش درآورد. میان این فاعل‌گرایی و تفکر مبتنی بر روش نسبت روشنی وجود دارد. در تفکر مبتنی بر روش، فاعل شناسا بر موضوع مورد تحقیق و تفکر نظارت می‌کند و جریان آن را رهبری می‌کند. روش، نحوه تفکر شخص را پیشاپیش مشخص می‌کند. «رویکرد دیالکتیکی به حقیقت برابر نهاد روش انگاشته می‌شود و در حقیقت وسیله‌ای است برای غلبه بر گرایش روش به دادن ساختار قبلی به نحوه دیدن فرد»^(۸) بر خلاف موضع مداخله‌گرانه روش، علم هرمنوتیک دیالکتیکی گشایشی را جستجو می‌کند که هستی شیء از او پرسش کند. گادامر نشان می‌دهد که گستره هرمنوتیک به دیالکتیک پرسش و پاسخ تعلق دارد.^(۹)

به نظر گادامر روش شناسی علوم انسانی بر این پیش‌فرض متافیزیکی قرار گرفته که تضمین عینیت علوم انسانی مستلزم فاصله گرفتن از موضوع است. این امر به نظر گادامر به منزله نابودی رابطه مشارکت در موضوع است که بدون آن اساساً امکان فهم پدیده‌های تاریخی ناممکن می‌شود. تجربه هرمنوتیکی مشارکت در موضوع بر خلاف گرایش روش به تضمین عینیت و کشف معنایی ثابت و تغییر ناپذیر در صدد غلبه بر بیگانگی میان افق ما و افق سنتی است که از ما فاصله گرفته است. به این ترتیب گادامر تجربه مشارکت در موضوع و شأن وساطت

هرمنوتیک را در طرح نوعی فلسفه‌فهم تاریخی به کار می‌گیرد. او با بهره‌گیری از مفهوم «اطلاق» application، که به نسبت متن با زمان حال و ارتباط افق معنای متن با افق مفسر اشاره می‌کند، بر ویژگی زمان‌مند فهم تاکید می‌کند.^(۱۰) فهم در نهایت دریافت گذشته چونان رویدادی در زمان حال است. رویدادی که امکانی برای خود فهمی ما پدید می‌آورد. امکانی برای آشکارگی هستی برای زمان حال شخصی‌مان.

گادامر در حقیقت و روش با تأمل در سه قلمرو تجربه‌هرمنوتیکی - زیبایی‌شناسی، تاریخ و زبان - عدم کفایت روش و تفکر مبتنی بر فاعل شناسا را نشان می‌دهد.^(۱۱) موضع گادامر درباره‌پدیدار زیبایی‌شناختی و مخالفتش با زیبایی‌شناسی خود بنیادانه از برداشت هایدگر در مورد ماهیت اثر هنری پیروی می‌کند. هایدگر با آن پیش فرض عینی‌گرایانه که اثر هنری را «قطب دوردست یک رابطه سوژه-ابژه» می‌داند - که قطب نزدیک آن خود ما هستیم - مخالفت می‌کند. او در رساله «منشاء اثر هنری» تفسیر هستی‌شناسانه‌متفاوتی از هنر را مطرح می‌کند. «برای هایدگر اثر هنری یک شیء یا ابژه - یعنی چیزی که توسط یک ذهن یا سوژه فرافکنده شده - نیست»^(۱۲) به نظر او در اثر هنری حقیقت، به معنای آشکارگی و انکشاف در کار است. اثر عالمی بر پا می‌دارد. اثر، آشکارگی عالم را آشکار نگه می‌دارد. به این ترتیب هایدگر طریق فهم اثر را در به کار بستن تفکر پیشین و تلقی اثر چونان موردی خارجی و همچون یک شیء که متعلق آگاهی ما قرار گیرد نمی‌داند. هایدگر ما را به این مقام فرا می‌خواند که در مواجهه با اثر هنری آن‌را به حال خود واگذاریم؛ بیش از آن‌که به دنبال شناخت و سلطه بر آن باشیم به خطابش و پرسشی که از وجود ما می‌کند گوش فرا دهیم. گادامر - به پیروی از هایدگر - بر این باور است که فهم هنر از طریق تقسیم روش‌مندانه‌آن به منزله‌موضوع شناخت و تبدیل اثر به شیء و ابژه‌ای که باید مورد بررسی قرار گیرد و یا از طریق جدا کردن صورت از محتوا حاصل نمی‌شود. فهم واقعی هنر به گشودگی در برابر اثر بزرگ هنری و گوش سپردن به خطاب آن بستگی دارد. گادامر به مانند هایدگر ریشه‌زیبایی‌شناسی خودبنیادانه‌مدرن را در ذهنی شدن عام تفکر، از زمان دکارت به بعد می‌داند.

گادامر در توجه به فلسفه‌فهم تاریخی و نقد آگاهی تاریخی نیز زمینه‌هایی را برای نشان دادن عدم کفایت روش و نقد تفکر سوژه محور جستجو می‌کند. او در رابطه با فهم تاریخ بر این نکته تاکید می‌کند که گذشته همواره از طریق افق زمان حال و آگاهی‌ای که در زمان حال قرار دارد درک می‌شود. بنابراین بر خلاف موضع رمانتیک، ما برای فهم گذشته «موقعیت» خود را ترک نمی‌کنیم و گذشته را به‌عنوان موضوع بیرونی که اکنون از ما فاصله گرفته «بازسازی» نمی‌کنیم. از سوی دیگر گادامر بر آن است که آگاهی کنونی و موقعیت فعلی و به‌عبارتی زمان

حال شخصی ما، خود محصول گذشته و سنت است. او با اشاره به «تاریخ تأثیرگذار» Effective History و «آگاهی ای که به نحو تاریخی تأثیر می‌گذارد» این نکته را پیش می‌کشد که اساساً آگاهی حال حاضر ما متأثر از تاریخ است و در مواجهه با تاریخ تأثیرگذار شکل می‌گیرد.^(۱۳)

بنابراین از یک سو موقعیت کنونی و فهم فعلی ما محصول سنت و گذشته است و از سوی دیگر فهم گذشته به صورت عینی و مستقل از موقعیت‌مندی‌ها، ارزش‌ها و ملاک‌های زمان حاضر امکان‌پذیر نمی‌باشد. به این ترتیب گادامر با آن نوع آگاهی تاریخی که تاریخ را به‌عنوان قطب دورتر رابطه‌ی سوژه‌ها بر فرض می‌کند مخالفت می‌نماید. در این‌جا زمان حال و موقعیت کنونی ما واجد بالاترین حقیقت تلقی نمی‌شود. ما با دعوتی به سوی نوعی گشایش در برابر گذشته، سنت و دیگری روبرو می‌شویم. چنین گشایشی امکان آن را فراهم می‌کند که سنت و موارث گذشته، خود را آزادانه بر ما آشکار سازند. به این ترتیب، همچنین امکان هرمنوتیکی فهم و تأویل متفاوت گذشته میسر می‌شود.

دیدگاه گادامر درباره‌ی زبان نیز مانع از آن می‌شود که فاعلیت سوژه‌شناسا را اصل بگیرد. این امر هم‌چنین بیان‌گر اعتقاد او به عدم کفایت روش می‌باشد. برای گادامر زبان میانجی تجربه‌هرمنوتیکی است. از سوی دیگر هرمنوتیک فلسفی او آشکارا خصلت دیالکتیکی گفتگویی دارد. در واقع گادامر از تفکر به زبان آغاز می‌کند و به خصوصیت گفتگویی فلسفه می‌رسد. این-که از نظر گادامر زبان میانجی تجربه‌هرمنوتیکی است به این معناست که، بر خلاف تصور دکارت، میان سوژه و واقعیت همواره پرده‌ای از زبان وجود دارد. به بیان دیگر «هستی که می‌تواند فهمیده شود زبان است»^(۱۴) اما به نحو دقیق‌تری، این هم‌چنین بدان معناست که زبان تنها ابزاری برای تفهیم و تفاهم نیست که به ما تعلق داشته باشد، بلکه این ما هستیم که به ساحت زبان تعلق داریم و در آن مشارکت می‌جوییم. در واقع ما با عالم و با زبان توأمان مواجه می‌شویم. آدمی و هم هستی، شأن زبان‌مندی دارند. همین سنخیت میان وجود آدمی و هستی است که فهم را امکان‌پذیر می‌کند. در این‌جا زبان چونان حوزه‌تفهم و تفاهم ظاهر می‌شود. «ما چون به درستی نظر کنیم زبان را حیطة‌کنش‌های متقابل افراد interaction و حوزه‌تأثیرگذاری آن‌ها بر یکدیگر و تأثیرپذیری آن‌ها از همدیگر می‌یابیم»^(۱۵) آدمیان به‌واسطه حضور در ساحت زبان و مشارکت در سنتی که به‌ویژه در زبان تجسم یافته، امکان فهم هم‌دیگر و هم‌زبانی با یکدیگر را می‌یابند. «زبان فقط شبکه‌ای بازدارنده نیست، بلکه به همان نسبت بازدارندگی، شبکه‌ای است که به یک تفهیم و تفاهم صمیمانه نیز رخصت عبور و بروز می‌دهد»^(۱۶)

نتیجه‌گیری

در نهایت می‌توان گفت دستیابی به معیار قابل اعتماد شناخت و راه بردن به حقیقت با توجه به تفکیک سوژه ابژه ، مسئله اصلی فلاسفه دوران مدرن بوده است. در عین حال به‌طوری که ملاحظه کردیم میان فاعل‌گرایی و تفکر مبتنی بر فاعل شناسا با آگاهی روش شناسانه رابطه مشخصی وجود دارد. گادامر در چارچوب هرمنوتیک فلسفی خویش ضمن آن‌که راهی را برای گذشت از این فاعل‌گرایی فراپیش می‌نهد عدم کفایت روش را نیز آشکار می‌کند. انتقاد اصلی او به این پیش فرض متافیزیکی در روش شناسی علوم انسانی مربوط می‌شود که تضمین عینیت علوم انسانی را مستلزم فاصله گرفتن از موضوع می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. رنه دکارت، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی (ضمیمه فصل نهم سیر حکمت در اروپا)، تهران؛ کتابفروشی زوار، ۱۳۴۴.
۲. نگاه کنید به: مارتین هایدگر، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف ابادری، ارغنون، س. ۳ ش. ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.
۳. دریافت هیوبرت دریفوس از موضع هایدگر در این باره روشنی بخش است. نگاه کنید به: بریان مگی، فلاسفه بزرگ؛ آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، آذرماه ۱۳۷۷، صص ۴۵۶-۴۱۳.
۴. هانس گئورگ گادامر، مثال خیر در فلسفه افلاطونی- ارسطویی، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶.
۵. همان منبع، از توضیح مترجم پارسی، صص. ۱۱۷-۱۱۶.
۶. هانس گئورگ گادامر، «همگانیت مسئله هرمنوتیک»، ترجمه بابک احمدی و دیگران، در: هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، تهران؛ نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص. ۹۱.
۷. هانس گئورگ گادامر، «دو شیوه در هرمنوتیک» (ترجمه صفحات ۸۱-۷۷ کتاب حقیقت و روش)، نامه فرهنگ، سال سوم، ش ۱، ص ۷۳.
۸. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران؛ انتشارات هرمس، ۱۳۷۷، ص. ۱۸۲.
9. Jean Grondin, Introduction to philosophical Hermeneutics, New Haven and London; Yale University press, 1994, P.116.
۱۰. نگاه کنید به: پالمر، پیشین، ص. ۲۱۱.
۱۱. در جمع بندی این قسمت از این مقاله استفاده شده است: علیرضا اسماعیل‌زاد، هانس گئورگ گادامر و دیالکتیک تفاهم، نامه فلسفه، بهار ۱۳۸۱، صص. ۱۶۱-۱۷۵.
۱۲. دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی؛ ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، تهران؛ انتشارات روشن‌گران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸، ص. ۳۸.

13. Jean Grondin, op.cit, p.114.

14. Joel c.weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics; A Reading of Truth and Method, New Haven and London, Yale University press, 1985, p.213.

۱۵. محمدرضا ریخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران؛ نشر کنگره، ۱۳۷۸، ص. ۲۰۲.
۱۶. هانس گئورگ گادامر، «زندگی: درنگیدن و مراقبه در زبان؛ «اندیشه‌هایی در باب زبان و ادبیات»، ترجمه محمد فرمانی، نامه فلسفه، بهار ۱۳۷۹. ص. ۷۰.