



# گادامر و علوم انسانی

مهدي معين زاده

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

زمستان ۱۳۹۷

معین‌زاده، مهدی، ۱۳۴۷-  
گادامر و علوم انسانی / مهدی معین‌زاده. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.  
شش، ۲۷۰ ص. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: ۴۵۶: فلسفه علوم انسانی؛ ۲۱)  
بها: ۱۹۰۰۰۰ ریال  
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.  
کتابنامه، ص. [۲۶۳] - ۲۶۶: همچنین به صورت زیرنویس.  
نمایه.  
۱. گادامر، هانس-گتورگ، ۱۹۰۰ - ۲۰۰۲ م. -- دیدگاه درباره علوم انسانی.  
۲. Gadamer, Hans-Georg -- Views on humanities. ۳. علوم انسانی -- فلسفه. ۴. Humanities - Philosophy. ۴. علوم انسانی.  
۵. Humanities. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.  
۱۳۹۷ م ۳۴ گ / B۳۲۴۸  
شماره کتابشناسی ملی  
۱۹۳  
۵۳۷۷۹۵۴



## گادامر و علوم انسانی

مؤلف: مهدی معین‌زاده

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ویرایش و صفحه‌آرایی: اعتصام

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۷

تعداد: ۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم-سبحان

قیمت: ۱۹۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰)

نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰، ص.پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵

تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۰۲۶۰۰۲۶۴۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

www.ketab.ir/rihu: فروش اینترنتی

## سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارآیی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی رحمته‌الله بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می داند از تلاش های مؤلف محترم اثر، آقای دکتر مهدی معین زاده و نیز از ارزیاب محترم جناب آقای دکتر سیدمحمدرضا حسینی بهشتی سپاسگزاری کند.

## فهرست مطالب

مقدمه.....	۱
پیشینه تحقیق.....	۱۱
گزارشی بس کوتاه از یک زندگی بسیار طولانی.....	۱۲

### فصل اول: علوم انسانی علوم اخلاقی، تاریخی، روحی

۱. مقدمه فصل.....	۱۷
۲. علم تاریخی.....	۲۱
۱- ۲. انگاره پیشرفت.....	۲۲
۲- ۲. دیلتای و تاریخمندی ذاتی تجربه.....	۲۵
۳- ۲. ایده روح جمعی.....	۳۰
۳. علم روحی.....	۳۲
۴. علم اخلاقی.....	۴۳
۵. علم غیر قانون بنیاد.....	۵۵
۶. نتیجه فصل.....	۶۳

### فصل دوم: در باب غیر سوپوزکتیو بودن حقیقت در علم انسانی (۱)

۱. مقدمه فصل.....	۶۷
۲. چهار مفهوم اومانستی.....	۶۸
۳. نقد بر زیبایی‌شناسی و هنر کانتی.....	۷۱
۴. مدلل ساختن تضمن هنر بر حقیقت غیر سوپوزکتیو به‌عنوان الگوی حقیقت در علم انسانی از طریق تفسیر آرای کانت.....	۷۴
۱- ۴. زیبایی آزاد و وابسته.....	۷۴
۲- ۴. ایدئال زیبایی.....	۷۴
۳- ۴. زیبایی طبیعی و زیبایی هنری.....	۷۵
۴- ۴. مفهوم نبوغ و هنر نابغه.....	۷۷
۵. مدلل ساختن تضمن هنر بر حقیقت از طریق بحث تمثیل و سمبل.....	۷۹
۶. مدلل ساختن تضمن هنر بر حقیقت از طریق نقد مفهوم هنر ناب.....	۸۲
۷. تأثیرپذیری گادامر از هگل و هایدگر در بحث تضمن هنر بر حقیقت.....	۸۵

۸۶	.....	۸. محو دوگانه سوژه – ابژه در هنر به عنوان الگوی حقیقت در علم انسانی
۹۱	.....	۹. حقیقت در هنر الگوی حقیقت در علوم انسانی
۱۰۰	.....	۱۰. نتیجه فصل

### فصل سوم: در باب غیر سوژکتیو بودن حقیقت در علم انسانی (۲)

۱۰۵	.....	۱. مقدمه
۱۰۷	.....	۲. فریدریش شلایرماخر مؤسس حقیقت سوژکتیو هرمنوتیک
۱۱۸	.....	۳. مکتب تاریخی آلمان: سوژکتیویته در علوم تاریخی
۱۲۹	.....	۴. ویلهلم دیلتای؛ سوژکتیویته، بنیان علوم انسانی
۱۴۷	.....	۵. نتیجه

### فصل چهارم: تاریخ اثرگذار

۱۵۱	.....	۱. مقدمه
۱۵۴	.....	۲. پیشداوری، حجیت و سنت
۱۷۹	.....	۳. اعتبار هرمنوتیکی فاصله تاریخی
۱۸۵	.....	۴. تاریخ تأثیر و علم انسانی
۱۹۸	.....	۵. مسئله کاربرد به مثابه بنیان عام انسانی
۱۹۹	.....	گام اول
۲۰۴	.....	گام دوم
۲۰۸	.....	گام سوم
۲۱۲	.....	گام چهارم
۲۱۸	.....	رویکرد حداقلی
۲۱۸	.....	رویکرد حداکثری
۲۱۹	.....	۶. مسئله زبان و جهان و نسبت آن با علم انسانی
۲۲۵	.....	۷. نتیجه فصل

### فصل پنجم: هرمنوتیک فلسفی و علوم انسانی

۲۲۹	.....	۱. مقدمه
۲۳۰	.....	۲. هایدگر؛ نقطه عطف هرمنوتیک معرفت‌شناختی به هستی‌شناختی
۲۳۹	.....	۳. آیا می‌توان علمی بر اساس هرمنوتیک فلسفی بنا کرد؟
۲۶۳	.....	منابع و ماخذ

### نمایه‌ها

۲۶۷	.....	نمایه اشخاص
۲۶۹	.....	نمایه اصطلاحات

## مقدمه

مسئله «علوم انسانی»، طی سال‌های اخیر، محل تأملات بسیار در فضای فکری کشور بوده است. گاه در ظل مسئله کلان‌تری همچون «علم دینی» یا «علم سکولار» یا «علوم بومی» بدان اندیشیده شده و گاه ذیل عناوینی مانند علوم انسانی اسلامی، علوم انسانی بومی، اسلامی کردن (یا بومی کردن) علوم انسانی، ناکارآمدی علوم انسانی و... مستقیماً بدان پرداخته شده است. به اعتقاد ما، این تأملات در چند مورد محدود با یکدیگر توافق دارند: مناقشه‌ای که قریب دو قرن در مغرب زمین بر سر چیستی علوم انسانی رفته است، ندارند.

بی‌تردید هرگونه نظریه‌پردازی در باب علوم انسانی باید چنین مناقشاتی را مدنظر قرار دهد و توجه داشته باشد که علوم انسانی شاخه‌ای از معرفت بشری است که نه تنها درباره محتوا، بلکه حتی در خصوص عنوان آن هم تعین و تثبیتی مورد وفاق وجود ندارد؛ دوم آنکه، این تأملات عموماً به نقد مألوف و معهودترین تلقی از علوم انسانی، یعنی پوزیتیویسم که به نام‌های دیگری همچون تلقی کنتی، طبیعت‌گرایی یا قیاسی - قانونی (N-D)<sup>۱</sup> نیز مشهور است، می‌پردازند. اقبال به روش تحقیق کیفی در علوم اجتماعی تأییدی بارز برای این مدعاست. چنان‌که می‌دانیم این روش از نظریه‌های کنش متقابل نمادین،<sup>۲</sup> پدیدارشناسی،<sup>۳</sup> نظریه عمل متقابل<sup>۴</sup> و... بهره می‌جوید (استراس و کوربین، ۱۳۸۵، ص ۹) و این نظریات از تلقی پوزیتیویستی معرفت

- 
1. Deductive-nomothetic
  2. Symbolic interaction
  3. phenomenology
  4. interactionism

دورند؛ سوم آنکه، این تأملات غالباً به هرمنوتیک فلسفی گادامر و اینکه بتوان بر چنین رویکردی، علمی انسانی مبتنی کرد به دیده تردید می‌نگرند.

اندیشه گادامر بیشتر از حیث قول به تعدد تفاسیر، قرائت‌های متون دینی،<sup>۱</sup> یا از حیث نسبت آن با نقد ادبی و هنری<sup>۲</sup> مورد بحث قرار می‌گیرد تا استعداد آن برای ارائه و تفسیری از علوم انسانی. شاید یک دلیل این بی‌اعتنایی به تلقی گادامر از علوم انسانی آن باشد که هرمنوتیک فلسفی وی، چنان‌گاری از حیثیت تجویزی است که مشکل بتوان ابتناء امری بر آن را به تصور آورد. گادامر خود در مقدمه‌ای که بر چاپ دوم «حقیقت و روش» نگاشت، گفت: تجربه نافذ در علم انسانی از محدوده تجربه علمی بمعنای مألوف آن بیرون می‌افتد و به تجربه‌ای از آن‌سوخ که در فلسفه و هنر و حتی دین با آن مواجهیم، پهلومی‌زند (TM: XXI). چه تلقی افراطی از علوم انسانی مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی – که علم انسانی را ایستادن در معرض تاریخ هنوز اثرگذار می‌داند – و چه تلقی معتدل‌تر آن – که علم انسانی را عبارت از تفسیر سنت می‌شمرد – کمتر رخصت بنیان‌گذاری چیزی بر خود می‌دهند و البته علوم انسانی را معروض تبدیل به هستی‌شناسی بنیادین می‌کنند... اصحاب علوم انسانی که از طرفی مواجهه پوزیتیویسم با انسان را نه در خور وی می‌یابند و از سوی دیگر، هرمنوتیک فلسفی گادامر را متضمن استحاله این علوم می‌شمرند، متوجه رویکردهای هرمنوتیکی دیگری به علوم انسانی می‌شوند که کمتر با بنیان‌های تاکنونی این علوم در می‌پیچد؛ رویکرد هرمنوتیکی دیلتای به علوم انسانی.

ترجمه دو جلد<sup>۳</sup> از مجموعه شش جلدی نوشته‌های اصلی دیلتای، در شرایطی که بسیاری از متون فلسفی فیلسوفان طراز اول هنوز به فارسی ترجمه نشده‌اند، نشانی از این عنایت نامتعارف به وی دارد، خاصه آنکه خود مترجمان انگلیسی آثار او، نشرش را پیچیده و پر از تعقید می‌شمرند. به اعتقاد ما، دیلتای خود از نتایجی که بصیرت‌هایی در باب تاریخمندی ذاتی تجربه و ابتناء علوم انسانی بر تجربه حیات حاصل می‌شود، هراسید و این سبب جرح و تعدیل‌هایی به

۱. مناقشاتی که بدنال انتشار کتاب «هرمنوتیک کتاب و سنت» محمد مجتهد شبستری بوجود آید، نمونه‌ایست از اینگونه مباحث.

۲. کتاب‌هایی چون «ساختار و تاویل متن» یا «حقیقت و زیبایی» بابک احمدی آراء گادامر را از این حیث مورد بررسی قرار می‌دهند.

۳. کتاب «مقدمه بر علوم انسانی» که مجلد اول و «تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی» که مجلد سوم مجموعه نوشته‌های اصلی دیلتای است، توسط آقای منوچهر صانعی دره‌بیدی به فارسی ترجمه و توسط انتشارات ققنوس به چاپ رسیده است.



ضرر تاریخت و فلسفه حیات و به نفع عینیت‌گرایی پوزیتیویستی در اندیشه وی شد. این راه حد وسط، همانند بسیاری از طرق مشابه - هر چند به بهای عقیم کردن دو طیفی که راه، واسطه‌العقد آنها می‌شود - این حسن را داراست که می‌توان اموری را به سلامت و عافیت برآن بنا کرد. تغییر همراه با سلامت و عافیت در تلقی پوزیتیویستی از علوم انسانی به گمان ما همان است که اصحاب تأمل در علوم انسانی در کشورمان غایت خود قرارداده‌اند. از همین رو، هرمنوتیک معرفت‌شناختی ديلتای بیش از هرمنوتیک فلسفی گادامر مورد توجه قرار گرفته است. البته گادامر چنان‌که به تصریح و در مواضعی از مقدمه بر چاپ دوم حقیقت و روش و نیز در مقالات کتاب هرمنوتیک فلسفی بدان پرداخته است، به هیچ‌روی، منکر لزوم کار روشمند در حوزه علوم انسانی نیست. چنین به نظر می‌رسد که او کار روشمند در علوم انسانی را برازنده قامت همان جهان تکنولوژیکی می‌داند که هم این علوم و هم این روش‌ها بدان تعلق دارند. علوم انسانی‌ای که پدیدارهای مربوط به انسان را در قالب انتظام‌ها و روابط علی و آماری می‌آورد، از ملزومات جهان تکنولوژیک، یعنی جهانی است که فراهم آورنده آن بیش از همه چیز داعیه دستکاری و تغییر است؛ چنین علم و عالمی در خود همدیگرند.

نزد گادامر نیز، همچون هایدگر، انکاری نسبت به علم رویکرد تکنولوژیک به عالم و علم حاصل از این رویکرد نمی‌توان یافت، البته گادامر ضمن به رسمیت شناختن کار روشمندی که در حوزه علوم انسانی جهت نیل به مقاصدی معین انجام می‌شود، معتقد است که فهم - چه در حوزه علم طبیعی، چه علم انسانی - امری ذاتاً گریزان از روش است.

در این نوشتار ما در پی بررسی تأثیر بالقوه آرای گادامر روی فلسفه علوم انسانی بوده‌ایم و بر لفظ بالقوه تأکید داریم. به‌رغم آنکه هر کتابی، ولو در سطح عمومی و نه چندان تخصصی، که درباره فلسفه علوم انسانی به تحریر درآمده، موضعی را به گادامر و هرمنوتیک او اختصاص داده است، اما به اعتقاد ما، تأثیر بالفعل اندیشه گادامر بر علوم انسانی ناچیز بوده است.

از این تأثیر بالفعل ناچیز نیز بخشی مولود کثرفهمی‌هایی از مفاهیم مطرح شده توسط وی بوده است. برای نمونه، از آموزه‌هایی همچون گفتگو، افق، امتزاج افق‌ها، دیالکتیکی بودن ذاتی حقیقت و... بیشتر برای طرح علوم انسانی در بستر چند فرهنگی استفاده شده است. برای نمونه، چارلز تیلور می‌نویسد: «مفهوم افق و امتزاج افق‌ها نشانگر آن است که «علم» ما به دیگر زمان‌ها و دیگر مردمان، وابسته به موقعیت و وضعیتی که ما خود در آن واقعیم... این بدان معناست که ما نباید نحوه بودن خود را تنها نحوه بودن «طبیعی» بدانیم (Taylor, 2002, p.132). تیلور مفهوم افق

گادامر را به مفهوم «بازی زبانی» ویتگنشتاین نزدیک می‌کند و از تفاوت‌های اساسی آنها غفلت می‌ورزد، به این تفاوت‌ها در فصل چهارم نوشتار حاضر خواهیم پرداخت. فی‌الجمله از آموزه‌های گادامر عموماً برای طرح علم انسانی‌ای مبتنی بر نسبییت فرهنگی استفاده شده است.

با هر معیاری که به مسئله نظر شود، گادامر را باید در شمار فیلسوفانی محسوب‌داشت که «علوم انسانی» محل و محمل تأملات گسترده‌شان بوده است. کمتر کتابی - نگاشته شده در باب فلسفه علوم انسانی - می‌توان یافت که ذیل عناوینی چون مکتب تفهومی، رویکرد هرمنوتیکی، رویکرد تاریخی و... بحثی مشیع به وی اختصاص داده نشده باشد. گادامر هر چند آرای بی‌سابقه در این عرصه ارائه می‌دهد، اما علوم انسانی و فلسفه آن دل‌مشغولی اصلی او نبوده است و وی ذیل مسئله‌ای بزرگ‌تر، همچون هرمنوتیک و بالاتر از آن فلسفه به معنی اخص آن، معطوف علوم انسانی می‌شود.

گادامر ناقد رویکرد پوزیتیویستی به علوم انسانی است، اما این حقیقت را هرگز نمی‌توان وجه اصلی و ممیزه تلقی او از این علوم شمرد، چنان‌که اندیشمندان و نحله‌های فکری دیگری نیز در این نقد با او همداستان بوده‌اند: دیلتای، نئوویتگنشتاینی‌ها (وینچ، تیلور و...)، هابرماس و... مشخصه اصلی تفکر او درباره علوم انسانی، حتی ابتناء این علوم بر هرمنوتیک نیز نیست، این همان کاری است که دیلتای، نزدیک به یک قرن پیش از وی، بدان اهتمام ورزیده بود. خصیصه بنیادین درنگ گادامر در علوم انسانی، ابتناء آن بر هرمنوتیک فلسفی است. هرمنوتیک فلسفی که به اعتقاد ما همان فلسفه هرمنوتیکی هم هست، مشیر است به این معنا که فلسفه اساساً چیزی جز تفسیر نیست، این رویکردی بود که هایدگر متأخر نیز در بازپسین مراحل تفکر خود هر چه بیشتر بدان گرایید.

شاید اشاره‌ای بسیار مجمل به وجه افتراق هرمنوتیک فلسفی با نظریه هرمنوتیکی از یک‌سو و هرمنوتیک رهایی‌بخش هابرماس از سوی دیگر، تصویری کلی از این موضع فکری به دست دهد. نظریه هرمنوتیکی که ای. دی. هیرش از منادیان آن بود، در پی یافتن معیارهای عینی و بین‌الذهانی است که تمیز تفسیر معتبر از نامعتبر به مدد آنها ممکن شود. هرمنوتیک فلسفی اصولاً عنایتی به مسئله اعتبار در تفسیر ندارد و در پی فهم خود پدیدار فهم است. از سوی دیگر، هرمنوتیک فلسفی به سبب قول به اندراج ذاتی کاربرد در فهم، آشکارا تأکید بر کاربرد فهم ندارد و این البته در حالی است که رهایی‌بخشی جزء لاینفکی از هرمنوتیک هابرماس است.

گادامر را می‌توان ملتقای سه جریان فکری شمرد؛ یک جریان، جریان فلسفه محض

است، فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، کانت، هگل و هایدگر در تکوین افکار و آرای وی موثر افتاده‌اند. گادامر، تأکید بر گفتگو و قول به ذات دیالکتیکی حقیقت را از افلاطون دارد، مفهوم فرونیسیس را که از اساسی‌ترین ارکان تفکر اوست از ارسطو. وی با اینکه به نقد زیبایی‌شناسی کانت می‌پردازد و حتی سوژکتیو شدن هنر و زیبایی‌شناسی را عاملی در جهت استتار حقیقت علوم انسانی می‌شمرد، اما می‌توان گفت که به یک معنا فیلسوفی کانتی نیز هست؛ زیرا او در هر حال مساعی خود را مصروف فهم فهم می‌کند و این در راستای همان طرح کانتی است. معنایی از تاریخت و منفی‌بودن ذاتی تجربه را - که از نقاط عطف اندیشه اوست - گادامر از هگل گرفته‌است، اما در باب هایدگر وامداری گادامر به او جابه‌جا در آرایش هویدا است. تضمن هنر بر حقیقت، تقویم فهم به پیش‌فهم و مهم‌تر از همه عین وجود شمردن فهم، تنها اندکی از بسیار موارد بصیرت‌های هایدگراند که در اندیشه گادامر مجال بروز و ظهور یافته‌اند.

از دیگر سو، گادامر یک هرمنوتیسین است و وارث جریان هرمنوتیکی؛ جریانی که خود وی در حقیقت و روش با ارائه تفسیری از تاریخ آن، نمونه‌ای از مطالعه تاریخی مزعوم خویش و بالاتر از آن مصداقی از فحوای علوم انسانی را پیش می‌کشد. هرمنوتیک رماتیک که شلایرماخر چهره برجسته آن بود و با دیلتای مبنای علوم انسانی نیز قرار گرفت، مورد نقد گادامر قرار می‌گیرد. این نقد عمدتاً حول دو محور تقرر معنا در نیت مؤلف یا عامل تاریخی و امکان بازسازی این نیت یا شرایط تاریخی می‌چرخد.

گادامر در اینکه هرمنوتیک از عرصه معرفت‌شناسی به عرصه هستی‌شناسی معطوف گردد، پیرو هایدگر است. هایدگر پرسش بنیادین - پرسش از هستی - را به تحلیل ساختار بنیادین دزاین، یعنی هستنده‌ای که فهمی از هستی دارد، فروکاست. تحلیل دزاین نیز متعاقب آن هرمنوتیک دزاین نامیده‌شد. بدین ترتیب، هرمنوتیک به عرصه پرسش بنیادین از هستی اندر آمد. ادامه هرمنوتیک هستی‌شناسانه هایدگر، هرمنوتیک فلسفی گادامر است، البته این هرمنوتیک نیز به‌نوبه خود ملهم هرمنوتیسین‌هایی - مشهورترین آنها پل ریکور - قرار گرفت.

می‌توان گادامر را فیلسوف علم انسانی هم تلقی کرد. از این حیث او خلف دیلتای است و پیرو عزم وی جهت ابتناء علم انسانی (یا به تعبیر محبوب دیلتای، علم روحی) بر هرمنوتیک. تأملات گادامر درباره علم انسانی در واقع ادامه تلاشی بود که دیلتای برای استقلال این علم از

علم طبیعی و افتراق بین فهم<sup>۱</sup> و تبیین<sup>۲</sup> مصروف می‌داشت. گادامر با دیلتای و حتی ماکس وبر و وینچ در این دقیقه هم‌نوا بود که افعال آدمی، بر خلاف پدیده‌های طبیعی، دارای معنا هستند، بنابراین، متعلق فهم قرار می‌گیرند و نه تبیین.

تأملات گادامر درباره علوم انسانی را بیشتر در کتاب حقیقت و روش می‌توان یافت؛ هر چند درک درست این تأملات در گرو مطالعه کتاب‌های دیگری چون هرمنوتیک فلسفی، دیالکتیک هگل، عقل در عصر علم و ... است. از دیگر سو، استخراج نظریه‌ای منسجم در باب علوم انسانی از خلال انبوه تأملات تاریخی، فلسفی، اتیمولوژیک، ادبی و ... به هیچ‌روی سهل نیست. آنچه به‌نظر ما پیش از همه چیز ممد کشف آرای گادامر درباره علوم انسانی است، ایضاح عناوینی است که مترادف با علوم انسانی به‌کاررفته‌اند. از دیدگاه گادامر، علوم انسانی علمی تاریخی، اخلاقی و روحی هستند. از سوی دیگر، این اصطلاحات جملگی برای اشاره به آنچه امروزه عموماً علوم انسانی خوانده می‌شود، به‌کار رفته‌اند.

در فصل اول به جستجوی چرایی اطلاق این عناوین بر علوم انسانی پرداخته‌ایم. از آنجا که این تعبیر هر یک نشان‌دهنده جنبه‌ای از تلقی گادامر این علوم نیز هست، به گمان ما، آغاز کلام با ایضاح این اصطلاحات، مدخلی نیکو برای درک آرای گادامر در باره علوم انسانی است. از همین‌رو، فصل یکم از به ایضاح این عناوین می‌کوشد.

ما رهیافت گادامر به علوم انسانی را چنین درک کرده‌ایم: برای درک چیستی این علوم، ابتدا باید دانست از آنجا که سوژه این علوم خود ابژه آن نیز هست و از سوی دیگر، انسان موجودی ذاتاً مشروط به شرایطی از جمله تاریخمندی است، استعلای او از این شرایط و کسب معرفتی استعلایی درباره او ناممکن است. بنابراین، حقیقتی که علوم انسانی در پی کشف ستر از آن است، حقیقتی مبتنی بر دوگانه سوژه - ابژه نیست و حقیقت از سنخی دیگر غایت قصوای علوم انسانی است. از همین‌رو، گادامر در پی امحاء سوژکتیویته بر می‌آید. نقد زیبایی‌شناسی مدرن که به اعتقاد گادامر، کانت و کتاب نقد قوه حکم وی نقطه عطفی در تکوین آن است، یکی از محمل‌هایی است که گادامر در آن می‌تواند به نقد رابطه سوژه - ابژه پردازد و البته تصویر و تصویری از معرفتی غیر مبتنی بر این رابطه ارائه دهد. افزون بر این، گادامر همواره

1. Verstehen=understanding

2. explanation

در پی یافتن حوزه‌هایی است که در آنها حقیقت الزاماً در قالب روش یافت نمی‌شود و مسلماً هنر و زیبایی‌شناسی یکی از این عرصه‌هاست.

فصل دوم این نوشتار به همین اعتبار است که به امحاء سوپژکتیویته از طریق نقد زیبایی‌شناسی مدرن اختصاص یافته‌است.

فصل سوم غایتی ذوجهین را منظور می‌دارد؛ تاریخی از هرمنوتیک ارائه می‌شود و در خلال آن، گادامر هم به نقد تاریخی‌گری و هرمنوتیک رمانتیک – که هر دو نمودهای معرفت‌مبئی بر دوگانه سوژه – ابژه‌اند – می‌پردازد و هم نمونه‌ای از یک روایت تاریخی را ارائه می‌دهد که احتمالاً نوعنمون تاریخ و بلکه همه علوم تاریخی (علوم انسانی) مورد نظر اوست. اینجا هم البته از عرصه‌هایی است که حقیقت بی‌آنکه لزوماً در قالب روشی افتد، قابل رهگیری است. واقع آن است که محوری‌ترین آموزه گادامر که موضع تاریخی، هنری و هرمنوتیکی او را به ترتیب از تاریخی‌گری مکتب تاریخی، هنر سوپژکتیو کانتی و هرمنوتیک رمانتیک افتراق می‌دهد، آموزه تاریخ تأثیر است. برای فهم این مفهوم باید تأملات گادامر درباره نقش پیشداوری در فهم، اعتبار سنت، نقش هرمنوتیکی فاصله تاریخی، مسئله کاربرد و... را مورد مذاقه قرار داد.

با در نظر گرفتن این تأملات که موضوع فصل چهارم است، ما به آستانه هرمنوتیک فلسفی گادامر و رابطه آن با علوم انسانی می‌رسیم. پیشداوری – درست در جهت خلاف آنچه روشنگری مدعی آن بود – از دیدگاه گادامر مقوم فهم است و بدون آن فهمی ممکن نیست. پیشداوری‌ها از طریق سنتی که ما در آن زیسته‌ایم و به تعبیری بدان تعلق داریم به ما می‌رسند. سنت از نظر گادامر فی‌نفسه حائز حجیت است؛ زیرا امور غیر حقیقی در سیر تاریخ زدوده می‌شوند و تنها آنچه تلائمی با وجود آدمی دارد، به شکل سنت به حیات خود ادامه می‌دهد. بنابراین، تاریخ نقش زداینده امور غیر حقیقی را دارد. فاصله تاریخی ممد فهم است، نه مانع آن. هر چه فاصله زمانی ما از واقعه‌ای تاریخی بیشتر باشد، امور عَرَضی آن بیشتر زدوده می‌شوند و آنچه بر جا می‌ماند، به حقیقت نزدیک‌تر است. تبیین تاریخی یک واقعه چیزی جز بررسی تاریخ تأثیر آن واقعه نیست. تاریخ تأثیر دسترسی به واقعه فی‌نفسه را جدای از تأثیراتی که بر ما نهاده است، ناممکن می‌کند، پس سودای بازسازی شرایط تاریخی که تاریخی‌گری در دماغ می‌پرورد، سودایی است خام. معنای واقعه تاریخی را در آثار آن باید جست، همچنان‌که معنای متن را در تفاسیر آن.

از سوی دیگر، ما خود محصول تاریخ تأثیر هستیم. تناهی آگاهی آدمی اقتضای آن دارد که وی هرگز نتواند از شرایط تاریخی و سنت خود استعلا جوید و سنت و تاریخ را ابژه‌گردانی کند. آن آگاهی‌ای که قرار است به مطالعه تاریخ پردازد، خود معروض تغییرات و تحولات تاریخی است. در عین حال، تاریخ نیز معروض تأثیری است که آگاهی تاریخی بر آن می‌نهد. این طفره‌روی تمام عناصر مطالعه انسان سبب می‌شود که علم تاریخی و انسان هرگز تشکیل دوگانه ابژه - سوژه ندهند.

گادامر که در کنه تأملاتش، در باره علوم انسانی، در حقیقت فهم پدیدار فهم را منظور دارد، طبعاً این پدیدار را به شکل تفسیر سنت تلقی می‌کند. هایدگر می‌گفت که دازاین عین فهم است. او همواره از قبل خود را پرتاب شده در وضعیتی می‌یابد. دازاین این وضعیت را فهم‌کنان، وجود دارد، یعنی وجود او عین فهم این وضعیت است، از آنجا که بین دازاین و وضعیت، چنان رابطه دوسویه‌ای هست که هر یک مقوم دیگری است، این رابطه به صورت دوگانه سوژه - ابژه درآمدنی نیست. ربطی دوری، از سنخ دوری هرمنوتیکی بین این دو برقرار است. موقعیت رابطه دازاین و وضعیتی که او در آن پرتاب شده، موقعیتی از همین رو هرمنوتیکی است، پس وجود دازاین که چیزی جز فهم نیست، همان تفسیر وضعیتی است که همواره از قبل خود را پرتاب شده در آن می‌یابد.

همه این عناصر در اندیشه گادامر نیز قابل رهگیری است. پرتاب‌شدگی انسان برای گادامر، پرتاب‌شدگی در سنت است. انسان سنت خود را فهم‌کنان می‌زید. فهم انسان که علم انسانی خود را متکفل آن ساخته، فهم سنت است. علم انسانی چیزی نیست مگر فهم سنت. به اعتقاد گادامر، موقعیت هرمنوتیکی متضمن عنصری است که در هرگونه تجربه آدمی از جمله تجربه مواجهه با سنت و تفسیر آن به چشم می‌آید؛ عنصر کاربرد.

گادامر هنگامی که از مفهوم فرونسیس نزد ارسطو سخن می‌گوید؛ نخستین اعلام نضج‌گیری علم انسانی را در اخلاق نیکوماخوس می‌جوید. غایت اخلاق در این کتاب به‌رغم آنچه افلاطون می‌گفت، نیل به گزاره‌ای عمومی در باره چیرستی خیر نیست، بلکه خوب زیستن است که آن هم عبارت است از: تشخیص چگونگی عمل کردن در وضعیتی خاص و جزئی. افلاطون بر آن بود که پس از نیل به گزاره کلی درباره خیر از طریق نظرورزی، کافی است آن کلی بر مورد جزئی‌ای که آدمی با آن مواجه است، حمل گردد. رابطه بین وضعیت جزئی‌ای که انسان واقعاً با آن روبه‌روست از یک سو و قاعده اخلاقی از سوی دیگر، برای ارسطو بسیار انضمامی‌تر از آن بود که افلاطون مطرح می‌کرد.

اصالت در اخلاق ارسطو با وضعیت جزئیة است. آنچه عمل را از آدمی طلب می‌کند، همین وضعیت است و البته چنین وضعیتی چند و چون عمل را با نگاهی به اصل راهنمای اخلاقی رقم می‌زند. ارسطو این عمل در وضعیت جزئیة در پرتو راهنمایی قاعده اخلاقی را لب اخلاق، حکمت عملی (فرونسیس) و مفهوم کاربرد می‌شمرد. هر جا تنش باشد، کاربرد بهترین معرف کیفیت رابطه بین دو سوی تنش است. در تفسیر متن، تنش هست بین پیش‌فهمی که مفسر از متن دارد (انتظار مفسر از متن) و آنچه مفسر نقداً در متن می‌یابد. در تفسیر متن مقدس، تنش هست بین نص متن و وضعیت جزئیة‌ای که تکلیف آدمی را متن جو یا می‌شود. در مطالعه تاریخ، تنش هست بین پرسش کنونی - که از منظر آن به تاریخ نظر می‌شود - و واقعه‌ای واقع در گذشته. در حقوق (هرمنوتیک حقوقی) تنش هست، بین قانون و مورد جزئیة‌ای که قانون می‌باید بر آن جاری شود و... این است که گادامر مسئله کاربرد را مسئله کانونی هرمنوتیک می‌شمرد. کاربرد ذاتاً در فهم مندرج است. اساساً هر فهمی، کاربرد است. ارسطو تشخیص داده بود که افزون بر عالم طبیعت، عرصه دیگری نیز هست که ناموس آن کاربرد است. این عرصه همان عرصه اخلاق است و حکمت عملی. عرصه علوم انسانی به تعبیر کنونی. فهم سنت - که گادامر علم انسانی را عبارت از همان می‌داند - متضمن عنصر کاربرد است و به همین لحاظ نسبت انسان با سنتی که آن را می‌فهمد، نسبتی هرمنوتیکی است. گادامر به‌صراحت موقعیت اخلاقی ارسطو را - که متضمن عنصر کاربرد بود - معادل موقعیت هرمنوتیکی کنونی می‌داند. علم انسانی - که ارسطو با اصطلاحاتی چون اخلاق و حکمت عملی بدان اشاره می‌کرد - اکنون عبارت است از: برقراری نسبت هرمنوتیکی با سنت، یعنی تفسیر سنت که از دیدگاه گادامر معنای فهم سنت را می‌دهد.

هرمنوتیک گادامر - هرمنوتیک فلسفی - در پی ارائه معیار اعتبار تفسیرها نیست. در پی رهایی بخشی آدمیان هم نیست. تنها در پی فهم است بی‌هیچ داعیه تغییری. گادامر اساساً داعیه تغییر را از طریق نقد ایده‌برساختن به چالش می‌کشد. آیا بر مبنای چنین هرمنوتیکی، علمی قابل تأسیس است. علم مادام که علم است سودای تغییر دارد. سودای دستکاری و تغییر، به‌قول هایدگر، تقدم وجودی بر علم دارد. پس آیا از هرمنوتیک فلسفی - که فهم را عین کاربرد می‌شمارد - علمی برآمدنی است؟ پاسخ به این پرسش محتوای فصل بازپسین این نوشتار را رقم می‌زند.





## پیشینه تحقیق

همانطور که ذکر آن رفت، آرای گادامر بیشتر از حیث شأن هرمنوتیکی مورد عنایت و بحث قرار گرفته‌اند تا از حیث تلقی خاصی که از علوم انسانی عرضه می‌دارند. دلیل این امر افزون بر آنچه گفتیم - تضمن احتمالی آنها بر استحاله علوم انسانی - این نیز می‌تواند باشد که استخراج تلقی ای شفاف از بین انبوه ملاحظات تاریخی و اتیمولوژیک و هنری و... از آثار مشکل او، کار را بر محقق دو چندان دشوار می‌سازد. با وجود این، در این زمینه می‌توان یافت.

- کتاب هرمنوتیک و علوم انسانی اثر پل ریکور<sup>۱</sup> علی‌رغم اینکه به تفصیل به آرای گادامر نپرداخته، به اعتقاد ما بهترین مرجع در این زمینه است؛

- کتاب هرمنوتیک و علوم اجتماعی زیگموند بوومن<sup>۲</sup> تحقیقی است که قسمتی از آن به آموزه امتزاج افق‌های گادامر و نقش آن در علوم اجتماعی می‌پردازد، تحقیق از مایه فلسفی عمیقی برخوردار نیست؛

- مقاله گادامر و علوم انسانی از چارلز تیلور<sup>۳</sup> شامل امهات آرای گادامر درباره علوم انسانی، اما وی از منظری نئوویتگنشتاینی به مسئله نظر افکنده و چنان‌که پیداست به تفاوت بنیادین موضع گادامر با موضعی که ناظر بر امکان بازسازی فرهنگ‌های دیگر است، توجه نداشته است. به‌طور کلی، بیشتر تحقیقات در باره تلقی گادامر از علوم انسانی، از منظری مدافع

---

۱. برای آشنائی با مشخصات کتاب به فهرست منابع انتهای همین نوشتار رجوع شود.

2. Bauman, Z. (1978), *Hermeneutics and Social Science*. London: Hutchinson

3. Taylor, C. (2002), *Gadamer on Human Sciences* in *Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press.

چند فرهنگی به مسئله نگریسته‌اند و آموزه امتزاج افق‌های وی را محملی ساخته‌اند برای طرح امکان نزدیکی فرهنگ‌ها به یکدیگر؛

– خود گادامر مقاله‌ای دارد با عنوان «هرمنوتیک و علوم انسانی»<sup>۱</sup> مشخصه این مقاله آن است که اگر در حقیقت و روش، اخلاق ارسطو به‌عنوان نخستین مرحله نضج‌گیری علم انسانی به‌شمار آمده بود، اینجا سیاست ارسطو نیز بدان ملحق می‌شود. مقاله صرفاً برای کسانی قابل استفاده است که با تأملات گادامر در حقیقت و روش آشنایی کافی داشته باشند؛

– کتاب مقدمه‌ای بر هرمنوتیک فلسفی تألیف جین گروندین<sup>۲</sup> تأملی عالی در باب هرمنوتیک فلسفی است که هر چند مستقیماً به علوم انسانی نمی‌پردازد، درنگ‌های گاه به گاه آن در این زمینه بسیار مفید است.

### گزارشی بس کوتاه از یک زندگی بسیار طولانی

هانس گنورگ گادامر که هم‌زاد قرن بیستم میلادی است، تمام طول این قرن پر التهاب را – دو سالی هم پیش – زیست. او در ماربورگ آلمان زاده‌شد. پدرش استاد شیمی دارویی و رئیس دانشکده شیمی دانشگاه ماربورگ بود. گروندین معتقد است که پشتکاری پولادین – میراث پدر – و ذوق شعری و حس دینی – مرده ریگ مادر – زاد راه او در سفر دراز عمرش بوده‌اند (Grondin, 2003, p.21). گادامر برخلاف ویتگنشتاین که در جنگ اول شرکتی فعال داشت، در هر دو جنگ عالمگیر، به‌دلیل وضعیت جسمانی، معاف از خدمت شد. تحصیل فلسفه را نزد نئوکانتی‌های ماربورگ، چون ناتروپ و هارتمن، پی گرفت. به اعتقاد ما، او تا آخر عمر از پروژه کانتی فهم معرفت فارغ نشد.

سپس به فرایبورگ رفت و زیر نظر هایدگر – که آن زمان هنوز دانشگاهی جوانی بود و به مقام استادی نرسیده – شروع به خواندن فلسفه کرد. او با گذشت زمان هر چه بیشتر به هایدگر نزدیک‌تر می‌شد. وقتی هایدگر کرسی‌ای در دانشگاه ماربورگ به‌دست آورد، گادامر هم به‌دنبال او رفت و یکی از اعضای هسته‌ای دانشجویی شد که لئواشتراس، هانا ارنست و کارل لویت هم جزو آن بودند. تأثیر هایدگر بر گادامر کاملاً آشکار است و او البته هیچگاه سعی در کتمان آن

1. Gadamer, H. G, (1975), *Hermeneutics and Human Sciences in Philosophy and social Criticism*. 1975 (2), Pp307-316.
2. Grondin, J. (1996). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Trans. Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press.

نکرد، جز اینکه، برخلاف هایدگر، او با نازیسم رابطه خوبی نداشت و هیچگاه به عضویت «حزب» در نیامد. در خاتمه جنگ، فاتحان آمریکایی، به دلیل پاک بودن پرونده‌اش از هرگونه کرنش به رایش سوم، در لایپزیک موقعیتی دانشگاهی بدو سپردند.

آلمان شرقی کمونیست، اما بهتر از رایش سوم برای گادامر نبود، آنجا تاب نیاورد، به آلمان غربی مهاجرت کرد و ابتدا در فرانکفورت و سپس در هایدلبرگ به تدریس مشغول شد، تا زمان مرگش در هایدلبرگ بود.

مهم‌ترین اثر فلسفی‌اش را بسی دیرتر از آنچه فیلسوفان شاهکارهایشان را خلق می‌کنند، نوشت. حقیقت و روش در شصت سالگی گادامر و قرن بیستم منتشر شد. آثار بعدی او در حکم تحشیه‌ای بر این اثر کلاسیک و تأثیرگذار هستند. فلسفه گادامر با تاریخ، هنر و ادبیات عجین است. افلاطون، ارسطو، کانت، هگل و هایدگر در ملغمه‌ای به نام هانس گئورگ گادامر با یکدیگر در مکالمه‌اند؛ چنان‌که او خود می‌پسندید.



فصل اول

علوم انسانی علوم اخلاقی، تاریخی، روحی



## ۱. مقدمه فصل

با اندکی تسامح می‌توان ادعا کرد که متفکران آلمانی صاحب امتیاز فهمی دیگرگونه از علوم انسانی بوده‌اند. در آلمان سده نوزده بود که بر سر فلسفه و روش حاکم بر علوم انسانی تا آن زمان – روش مکانیستی – مناقشه‌ها رفت. ژولین فروند از این مناقشات به «اعلام استقلال علوم انسانی از علوم طبیعی» تعبیر می‌کند (فروند، ۱۳۷۲، ص ۲۵). این تعبیر بدان سبب که ظنین اعلام جدایی آلمان از بقیه اروپا نیز – که به اعتقاد برخی متفکران<sup>۱</sup> هرگز نمی‌توان نقش آن را در اندیشه متفکران آلمانی مغفول داشت یا ناچیز انگاشت – در آن به‌گوش می‌رسد، تعبیری است رسا. نَسَب این اعلام استقلال علوم انسانی از علوم طبیعی را برخی حتی تا لوتر نیز برده‌اند و اعلام استقلال کلیسای پروتستان از کلیسای کاتولیک غرب اروپا. شاهد این ادعا، علم هرمنوتیک است که به‌جز چند مورد معدود و آن هم اخیر، همچون هیرش و بتی، علمی منحصراً آلمانی بوده است. پس از آنکه لوتر مرجعیت کلیسا در تفسیر و تأویل کتاب مقدس را مردود دانست، خلأ به وجود آمده با اقبال مجدد آلمانی‌ها به علمی که در روش‌های تأویل کتاب مقدس – و البته متون کلاسیک نیز – تأمل می‌کرد، پر شد؛ با هرمنوتیک که بعدها اندیشه آلمانی با دیلتسای و گادامر در آن بنیادی برای علوم انسانی نیز جست و یافت. مساعی فریدریش آست<sup>۲</sup> (۱۷۷۸-۱۸۴۱) و فریدریش آگوست ولف<sup>۳</sup> (۱۷۵۹-۱۸۲۴) در راستای روشمند کردن هرمنوتیک برای تأویل کتاب مقدس نشانگر همین است که جهش هرمنوتیک در آلمان نسبتی با اندیشه لوتر دارد و آموزه او مشعر بر نفی وثاقت کلیسا در فهم کتاب مقدس. هرمنوتیک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) نیز هر چند هرمنوتیکی عام تلقی می‌شد و به لزوم ابداع روش‌هایی برای اجتناب از کژفهمی متون، فارغ

۱. همانند آیزیا برلین. ر. ک به سرشت تلخ بشر، آیزیا برلین، ترجمه لیلا ازگار، تهران: فقنوس، ۱۳۸۵، ص ۲۳۲.

2. Friedrich Ast

3. F.A. Wolf

از نوع آنها، واقف بود، اما باز متون خاص و به‌ویژه کتاب مقدس را غایت قصوای خود قرارداده بود و جامعیت هرمنوتیک را فقط در خدمت چنین غایتی می‌خواست<sup>۱</sup> (Weinsheimer, 1985, p.143). بدین ترتیب، نسل‌های پس از لوتر قول او را مبنی بر اینکه «کتاب مقدس خود را تأویل می‌کند»<sup>۲</sup> و ما برای فهم این کتاب که «معنای واحدی دارد»<sup>۳</sup> نیازی به سنت یا هنر فهم (تأکید از من است) نداریم (TM: 176)، تاب نیاوردند و متوسل به ابداع روش‌هایی برای فهم درست کتاب مقدس شدند. لیکن پیداست که توسل به هرمنوتیک برای فهم کتاب مقدس توسط این نسل‌ها مدیون برانداختن مرجعیت کلیسا به‌وسیله لوتر است.

به نظر می‌رسد اینجا باید به دفع یک دخل مقدر پرداخت؛ آیا اصولاً عباراتی چون «فهم آلمانی» که امری جهانشمول مثل فهم و اندیشه را به حیثی جغرافیایی یا تاریخی یا قومی نسبت می‌دهند، واجد معنایی محصل هستند و می‌توان در واقع امر، مابه‌ازایی برای آنها یافت؟ مگر متفکران آلمانی همه یکسان می‌اندیشیده‌اند که ما مجاز باشیم از «فهم آلمانی» سخن گوئیم؟ بدیهی است که از مثلاً «فهم آلمانی» نمی‌توان به‌مثابه یک کل منطقی سخن به‌میان آورد، اما اگر اندیشیدن را تلاشی بدانیم در جهت پاسخگویی به مسائلی که جهان تاریخی - اجتماعی، اندیشمندان را با آنها مواجه می‌کند، پیداست که محصولات مواجهه با امری مشابه، مشابهت‌هایی با هم خواهند داشت. به دیگر سخن، اندیشه اندیشمندان که تجارب تاریخی - اجتماعی مشابهی از سر گذرانده‌اند، به هم خواهد مانست. به اعتبار همین مانده بودن و نه چیزی بیش از آن است که ما به خود اجازه می‌دهیم از امری چون «فهم آلمانی» سخن گوئیم. ديلتای که از منادیان استقلال علوم انسانی از علوم طبیعی بود، خود به‌جای «حس» که در اندیشه کانت به‌مثابه «داده»<sup>۴</sup> و مقوم معرفت و بیژة علوم طبیعی تلقی می‌شود، به مفهوم Erlebnis نقش «دادگی»<sup>۵</sup> را در علوم انسانی می‌دهد (دیلتای، ۱۳۸۸، ص ۴۱۴ - ۴۱۸)؛ مفهومی که با توجه به تضمن بر ریشه Leben (زندگی، زیستن) می‌تواند «تجربه بلاواسطه زندگی» ترجمه و فهم شود. گادامر نیز هر چند از بار ایپستمولوژیکی که دیلتای بر Erlebnis

۱. به هرمنوتیک شلایرماخر در فصل سوم رساله حاضر به صورت مبسوط خواهیم پرداخت.

2. Sui ipsus interperes

3. Sensus literalis

4. given

5. givennes



تحمیل می‌کند، خشنود نیست (TM: 56)، لیکن در اصل بصیرت وی مناقشه نمی‌کند. مفهوم «زیست‌جهان»<sup>۱</sup> هوسرل نیز آشکارا نشانگر تقویم معرفت با شرایط و وضعیت‌های زیستن است. اگر «تجربه زیسته» یا «زیست‌جهان» بنیان معرفت تلقی شود بدیهی است آرای متفکرانی که در جهان تاریخی اجتماعی مشابهی زیسته‌اند، به هم تقرب خواهد جست. اشاره به مناقشه‌ای فکری که منحصراً بین اندیشمندان آلمانی درگرفته و می‌توان آن را در ربطی وثیق با اوضاع اجتماعی سیاسی آلمان دانست، شاید محق بودن ما را در به‌کار بردن عبارت «فهم آلمانی» بیشتر نشان دهد. این مثال، البته ارتباطی تنگاتنگ با بحث حاضر ما نیز دارد. «اندیشیدن در باب دانشگاه و تکلیفی که باید بر عهده گیرد»، فقط بین برخی متفکران آلمانی که اتفاقاً از اعظام اندیشمندان عالم نیز بوده‌اند، در گرفته است. ما در فرانسه یا سنت آنگلو ساکسون کمتر اشاره‌ای به «تکلیف دانشگاه» یا «دانشگاه فرانسوی» و... می‌بینیم. میگل دیستگی وقتی به خطابه «استقلال دانشگاه آلمانی» هایدگر اشاره می‌کند، پیشینه آن را در تاریخ اندیشه آلمان پیش رو می‌نهد.

خطابه هایدگر در دانشگاه فرایبورگ تحت عنوان «استقلال دانشگاه آلمانی»<sup>۲</sup> که به «خطابه ریاست دانشگاه» مشهور شد، به هیچ‌روی، حادثه‌ای بی‌پیشینه و بی‌مانند نبود، این خطابه که طی آن، خطیب سعی داشت علوم دانشگاه را در قلمرو ذاتشان، یعنی قلمرو هستی‌شناسی بنیادین، «فراهم» آورد، خود وارث سنتی بود که نام‌های بزرگی در آن به‌چشم می‌آیند. سابقه این سنت منحصراً آلمانی به کانت می‌رسد و «جدال دانشکده‌ها»<sup>۳</sup> ی. او. اینجا کانت تأکید دارد بر اینکه فلسفه باید نقش وحدت و کلیت‌بخشی بنیاد آموزش در دانشگاه را بر عهده گیرد و حتی فراتر از آن، علوم را در یک کلیت یکپارچه سامان دهد. نمونه برجسته دیگر درسگفتارهای شلینگ است با عنوان «روش مطالعات آکادمیک».<sup>۴</sup> در این درسگفتارها، شلینگ دانشگاه‌های مدرن آلمان را که بر اساس نظریات شلایرماخر طرح ریزی شده بود (دیبستگی،<sup>۵</sup> ۱۳۸۱، ص ۲۷)، فاقد وحدت و پیوستگی درونی می‌شمرد و از آن به «هاویه (تشتت محض)» تعبیر می‌کند.

1. Lebenswelt
2. Die Selbstbehauptung der deutschen Universitat
3. Der Streit der Facultaten
4. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums
5. Miguel de Bistegui

حتی نیچه نیز سهمی در این سنت دارد و او هم در «در باب آینده نهادهای آموزشی ما»<sup>۱</sup> به تعیین تکلیف برای دانشگاه دست می‌یازد. وجه مشترک آرای این فیلسوفان در باره دانشگاه آن است که تجمع علوم گوناگون در آن تضادفی نباید باشد، بلکه وحدتی زنده و پویا همچون وحدت اجزای یک ارگانیسم باید این علوم را گرد خود فراهم آورد. دانشگاه برای آنکه بتواند به معنای واقعی کلمه دانشگاه (Versity-Uni) باشد، باید تباعد (versity) علوم را در وحدتی (uni) حول یک کانون جمع کند، البته کانون این وحدت به اعتقاد کانت، شلینگ و نیچه، فلسفه است و به اعتقاد هایدگر، هستی‌شناسی بنیادین. در فصل پنجم مدلل خواهم ساخت که نتیجه قهری آراء حتی گادامر - که پس از شکست البته سیاسی و نظامی تعیین خارجی جدایی طلبی و برتری‌جویی آلمان بر بقیه اروپا در سال ۱۹۴۵ ارائه شدند - نیز به انحلال علوم انسانی در فلسفه می‌انجامد.

این همدلی و وفاق بین اندیشمندانی که گاه دیگر آرای فلسفی‌شان تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر دارد، جز به زیستن در جهان تاریخی - اجتماعی مشابه به چه چیزی می‌توان منتسب دانست؟ آیزیا برلین مقومات اساسی آن جهان اجتماعی - تاریخی را که «ضد جریان غالب»های آلمانی از اصحاب نهضت رمانتیک گرفته تا ایدئالیست‌ها و حتی کانت عقلگرا در فضای آن به تأمل و تفکر پرداختند، بهادادن به استقلال فردی و قومی، اصالت دادن به عمیق‌ترین سائق وجودی و سرانجام احساس حقارت و کینه ناشی از آن نسبت به سایر ملل اروپایی، به‌ویژه فرانسویان، می‌داند. در واقع، مسئله دانشگاه آلمانی تازه در حال طرح و نضج‌گیری بود که آلمان به اشغال فرانسه در می‌آید و صلح تیلزیت، پروس را به واگذاری دوک نشین ماکدبورگ که مهم‌ترین دانشگاه پروس، یعنی دانشگاه سلطنتی هال در قلمرو آن واقع است، وامی‌دارد. اولیای این دانشگاه از پادشاه پروس تقاضای انتقال دانشگاه را به آن سوی رود الب - که تحت اشغال نیست - می‌کنند. بدین‌گونه پایه‌ریزی مجدد مهم‌ترین دانشگاه آلمان (دانشگاه برلین) را می‌توان واکنشی به حمله نظامی فرانسه دانست.

برخی انگیزه استقلال طلبی آلمانی‌ها را که به صورت عبارت «دانشگاه آلمانی» بر زبان پاره‌ای از روشن‌ترین عقول بشری همچون کانت و نیچه و هایدگر جاری شده حتی عقب‌تر می‌برند و به بی‌اعتنایی قبایل ژرمن آواره به نظام حقوقی جهانشمول امپراتوری روم و کلیسای

1. Bildungsanstalten unserer Uber die Zunkunft = On the Future of Our Educational Institutions

کاتولیک می‌رسانند. این قبایل آداب و رسوم قبیله‌ای خود را که رومیان آن را *Consuetudines gentium* یعنی قانونی که بین تمام ملت‌ها مشترک بود، ترجیح می‌دادند (برلین، ۱۳۸۵، ص ۲۶۷). بر این همه باید حس حقارت آلمان را از اینکه نقش ناچیزی در رنسانس، در مقایسه با ایتالیای سده پانزده و شانزده یا فرانسه شاعران و اندیشمندان داشت، افزود (برلین، ۱۳۸۵، ص ۳۰۴). سخن ما بر سر صحت و سقم این تبیین و تحلیل‌ها نیست، مرادمان تنها نشان دادن نمونه‌ای از این واقعیت بود که گاه مسئله‌ای فلسفی فقط بین اندیشمندان یک مرز و بوم که در جهان تاریخی - اجتماعی مشابهی زیسته‌اند، در می‌گیرد.

به هر حال، سنت فلسفی آلمان، آنچه را در انگلستان با عنوان «علوم انسانی» و در فرانسه بیشتر با عنوان «علوم اجتماعی» می‌فهمیدند، به صورت علوم تاریخی، روحی به فهم آورد. این امر استلزاماتی بس عمیق‌تر از یک تفاوت عنوان صرف دارد. ذیلاً سعی در ایضاح فهم علوم انسانی به مثابه علم تاریخی، روحی و اخلاقی خواهیم نمود، البته هر یک از این عناوین جنبه‌ای از حقیقت علوم انسانی را بر ما روشن می‌سازد و از آنجا که همه آنها در تلقی گادامر از این علوم مندرج هستند، پرداختن مبسوط به آنها، به درک ماهیت علوم انسانی خاصه از منظر گادامر کمک شایانی می‌کند. افزون بر آن، هر یک از این عناوین، حاوی ویژگی‌ای از ویژگی‌های آن سنخ علوم انسانی است که با علوم انسانی پوزیتیویستی ماهیتاً متمایز است.

## ۲. علم تاریخی

قول به وجود حیث تاریخی برای علوم انسانی را می‌توان نخستین نقطه عزیمت از تلقی رایج از این علوم در قرن هجدهم به سوی یک تلقی جدید دانست. تلقی قرن هجدهمی تلقی‌ای بود که بین فلسفه و روش حاکم بر علوم انسانی با فلسفه و روش علوم طبیعی قائل به تفاوتی ماهوی نبود. این تلقی از علوم انسانی (که به نام‌هایی چون تلقی مکانیستی، طبیعت‌گرایانه یا پوزیتیویستی نیز خوانده می‌شود) قوانین فیزیکی را نوعنمون قوانین همه علوم می‌انگاشت و البته این قوانین را فرازمانی یا به تعبیر بهتر فراتاریخی می‌دانست (Stanford, 1998, p.28). در قرن هجدهم، علوم طبیعی عملاً در فیزیک خلاصه می‌شد که البته شامل نجوم نیز بود. زیست‌شناسی و زمین‌شناسی که در قرن نوزدهم با فرضیه داروین متضمن تاریخت گشتند و مسئله تحول زمانی و تاریخی از مقومات آنها شد، در قرن هجدهم مراحل ابتدایی نضج‌گیری را سپری می‌کردند و هنوز با مفاهیم زمان و تاریخ، بیگانه بودند. بدیهی است که شناخت امری فراتاریخی که تحول و صیورورت در آن راهی

ندارد، تفاوت اساسی دارد با شناخت امری که در مورد آن قائل به مدخلیت تاریخ و سیروورت هستیم. اینجا شناخت یک امر با تفتن به این نکته مهم صورت می‌پذیرد که آن امر در منزلی از منازل سیروورت خود است. در واقع، تلقی تاریخی از امری با تلقی آن به مثابه عضوی از یک ارگانیسم هم‌معنان است نه با تلقی به‌عنوان جزئی از اجزای یک ماشین. به تسامح می‌توان ادعا کرد که گذار از قرن هجده به قرن بعد به منزله عبور از تلقی مکانیستی بود به تلقی ارگانیسمی. ما عواملی را در تکوین تلقی تاریخی یا ارگانیسمی دخیل می‌دانیم که تأملی کوتاه در آنها به درک آنچه فهم آلمانی از علوم انسانی نامیده‌ایم، مدد می‌رساند:

### ۱-۲. انگاره پیشرفت

یونان باستان - که می‌گویند تمدن مغرب زمین نسب بدان می‌رساند - با اینکه مورخان بزرگ، همچون هرودوت و توسیدید (توکودیدس)، پرورد؛ اما از ذوق تاریخی دیدن امور چندان بهره نبرده بود. و البته تاریخ‌نگاری امری است غیر از داشتن اندیشه تاریخی. علم به کلیات - که در فلسفه محقق می‌شد - وجه غالب تفکر یونان بود و جا بر معرفت به امور جزئی را که به باور ارسطو، تاریخ، محل تحقق آن است، تنگ می‌کرد. ارسطو در فن شعر، شعر را به دلیل همین احتوای بیشتر بر احکام کلی، فلسفی‌تر و البته مهم‌تر از تاریخ خواند. افلاطون هم که اساساً قلمرو سیروورت را قلمرو وجود حقیقی نمی‌شمرد و احکام جزئی را لایق تعلق معرفت نمی‌دانست، طبعاً تاریخ را خوار می‌داشت، پس طی حکمی کلی که البته خالی از تسامحی نیز نیست، می‌توان گفت که یکی از سرچشمه‌های اصلی تفکر مغرب زمین با تلقی تاریخی از امور بیگانه بود.

تفکر مغرب زمین اما سرچشمه‌ای دیگر نیز داشت که ذاتاً تاریخی می‌نمود (کاپلستون، ۱۳۷۳، ص ۱۷۰). تصور تاریخ نه به‌عنوان مجموعه‌ای از رخدادها و نه حتی به‌مثابه سلسله‌ای از ادوار، بلکه به‌منزله حرکت و تحول به سوی هدفی نهایی از ویژگی‌های یهودیت و مسیحیت بود. تطور تاریخی‌ای که مسیحیت منادی آن است هر چند کمتر خصلت فلسفه تاریخ دارد و بیشتر عین دیانت و تأله مسیحی است، لیکن هر چه باشد نوعی تاریخت را در معرفت وارد می‌کند. چنان‌که ایمان آوردن به مسیحیت بیش از هر چیز پذیرفتن یک تاریخ قدسی است. تاریخت دست‌کم در اشکال اولیه آن - چنان‌که در مکتب تاریخی آلمان و هگل دیده می‌شود - بر بنیانی استوار است که تنها توسط دین می‌تواند فراهم آید.

روشنگری قرن هجدهم با آنکه گاه نگرشی غیرتاریخی تلقی می‌شود (همان، ص ۱۸۳)، اما

اعتقاد خلل ناپذیرش به آنچه که می‌توان پیشرفت نوع بشر به سوی آزادی، عدالت، دانائی و سعادت به‌رغم همه تلخکامی‌ها و نامرادی‌ها دانست، عنصری از تاریخی دیدن امور را قویاً در معرفت مدخلیت می‌دهد. روشنگری به علم نوین صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای برای تبیین امور عالم نمی‌نگریست. می‌توان گفت که علم، دین روشنگری بود، یعنی هر آنچه را که غالباً از امری همچون دین انتظار می‌رود روشنگری از علم، چشم داشت و می‌جست. علم برای روشنگری، متضمن درآمدن از ظلمات به نور بود و از ظلم به عدل و از اسارت به آزادی و از تعب به رفاه و در یک کلمه از شقاوت به سعادت.

شاید بتوان کُندورسه را نمونه مبرز این جنبه از روشنگری دانست. او در دهه آخر سده هجدهم (۱۷۹۴) کتابی با عنوان طرح نقشه‌ای تاریخی از پیشرفت‌های روح انسانی نگاشت. مضمون اصلی این کتاب، اعتقاد به قابلیت تکامل انسان بود و پیشرفت بی‌نهایت او در آینده. اعتقاد به اینکه تاریخ نوع بشر، جز پیشرفت تدریجی از توحش به تمدن نیست. کندورسه نُه مرحله تاریخی ذکر کرد که از توحش و غارنشینی (مرحله اول) به شبانی (مرحله دوم) و کشاورزی و اختراع خط (مرحله سوم) می‌رسد و از این یکی به فرهنگ یونان (مرحله چهارم) و سپس روم (پنجم) و جنگ‌های صلیبی (ششم) و اختراع صنعت چاپ (هفتم) و رنسانس (هشتم) و سرانجام، عصر نهم با انقلاب فرانسه به اتمام می‌رسد. وی سپس عصر دهمی را هم به تصور می‌آورد که مراد ما از درج عناوین اعصار قبلی، اشاره به این تصور اوست. عصر دهم، عصر تحقق پیشرفت در جهت برابری ملت‌ها، برابری میان طبقات و بهبود جسمانی، اخلاقی و فکری انسان‌هاست.

اقوال کندورسه را می‌توان عصاره و نوع‌نمون قول روشنگری قرن هجدهمی دانست، به تردیدناپذیری پیشرفت و تعالی نوع بشر. تصور تعالی بشر و اینکه هر عصری منزل و مرحله‌ای از منازل و مراحل این تعالی است، طبعاً می‌تواند تمهیدی محسوب شود برای این قول که ماهیت بشر نیز نه امری متصلب بل در معرض صیوروت است. در واقع هر چند فحوای کلی تعالیم روشنگری با نگرش تاریخی ناهمخوان بود؛ اما مولفه پیشرفت و تعالی آن به اعتقاد ما محملی گشت برای تاریختی که خاصه بر اندیشه آلمانی قرن نوزدهم غلبه داشت.

انگاره پسرقت و قهقرای بشر در طول تاریخ و جستن سعادت آدمی در پس پشت او – جایی در عصر اسطوره یا یونان باستان یا عصر کلاسیک – که وجه مشخصه نحله‌هایی همچون کلاسیسیسم آلمانی یا رمانتیسیسم بود نیز هر چند در ظاهر نقطه مقابل انگاره پیشرفت روشنگری می‌نمود؛ ولی در واقع به همان اندازه می‌توانست محمل تاریخت قرارگیرد (TM: 275).

به‌عنوان مثال وینکللمان<sup>۱</sup> در هنر یونان آن کمال انسانی را می‌جست که «اکنون» چیزی بیش از هبوط از آن نمی‌توانست باشد. به‌نظر او عهد باستان زمان برآمدن بود و عهد حاضر زمان سقوط (Weinsheimer, 1985, p.144). این زمانی دیدنِ اوج و حَضِیضِ انسان با آموزه تاریخت کاملاً سازگار است.

اندیشه یک فیلسوف قرن نوزدهمی دیگر - هگل - نیز هرچند از جنبه‌های دیگر که بدان‌ها اشاره خواهد شد، تأثیری بارزتر بر فهم تاریخی از وجود آدمی و به تبع آن، علوم انسانی نهاده اما از جنبه اشتغال بر انگاره پیشرفت نیز می‌توان ادعا کرد که زمینه تاریخت را فراهم آورده است. در خود عبارت فلسفه تاریخ که هگل نماینده برجسته آن است، مفهوم پیشرفت یا پسرفت - که گفتیم هر دو به یک اندازه محمل تاریخت قرار می‌گیرند - مستتر است. هگل البته به پیشرفت قائل بود. از نظر وی تاریخ داستان تکامل روح است و روح در جریان مبارزه با موانع و در راه رسیدن به آزادی، تاریخ را می‌سازد. در چنین مسیری روح دگرگون می‌شود و مدام رشد می‌کند. وی در کتاب فلسفه حق که در بردارنده امهات آراء او در باب فلسفه تاریخ است از تعالی روح دم زد و اینکه روح پس از طی مراحل پیشرفت به حق مطلق نائل می‌شود (Hegel, 1967, p.216 - 223).

مکتب تاریخی<sup>۲</sup> آلمان هم اگرچه سعی در کتمان آن داشت؛ اما متضمن عنصری از سنخ انگاره پیشرفت بود. این مکتب مدعی آن بود که تأویل رویداد تاریخی و سرانجام تاریخ را از نظر و منظری خارج از خود تاریخ نمی‌جوید و به همین سبب فلسفه تاریخ را بدان‌گونه که هگل منظور می‌داشت و لُب لباب آن احاله تاریخ به امری غیر از خود آن (مثلاً عقل) بود، انکار می‌کرد. دیلتای نقطه آغاز تحلیل خود از تاریخ را نقد فلسفه تاریخ قرار داد. درویزن<sup>۳</sup> و رانکه<sup>۴</sup> نیز تصور امری چون آغاز یا پایان تاریخ را که تداعی‌کننده انگاره پیشرفت یا پسرفت بودند، باطل شمردند. یک وجه مشترک اصحاب مکتب تاریخی آلمان قول به این بود که مثال (ایده) جایی در واقعیت تاریخی ندارد. تاریخ بازنمود صرف است و فقط به‌لحاظ تجربی می‌تواند مورد مطالعه قرار گیرد (TM: 196 - 205)؛ اما چنانکه گادامر نیز به فطانت دریافته است طنین تبیین تاریخ با امری غیر از آن همچنان در این قول بنیادین مکتب تاریخی که روند بی‌توقف تاریخ، عرصه

---

1. Winckelmann  
2. Historical school  
3. Droysen  
4. Ranke