

بررسی و نقد هرمنوتیک فلسفی گادامر از دیدگاه هرمنوتیک انتقادی هابرماس

چکیده

موضوع این مقاله، نقد هرمنوتیک فلسفی گادامر توسط هرمنوتیک انتقادی هابرماس است. در این مقاله، ضمن مرور مختصر بر تاریخچه هرمنوتیک (پیشامدرن، مدرن و معاصر)، نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر و هرمنوتیک انتقادی هابرماس به طور اخص مورد توجه قرار گرفته است. سپس، از خلال روش شناسی هرمنوتیک انتقادی به کاستی ها و نارسایی های نظریه گادامر اشاره می شود. گادامر با طرح مفاهیم جدیدی چون پیش فهم ها، حلقه فهم، زبان و تاریخ مندی، ادغام افق ها و متمرکز ساختن هرمنوتیک بر آنها، فصلی نو در این علم گشود. به نظر می رسد که دیدگاه های گادامر درباره پیشداوری، حجیت و سنت، کانون انتقادات هابرماس است. از دید هابرماس هرمنوتیک گادامر جریانی محافظه کارانه است، زیرا این هرمنوتیک نمی تواند خود را از اقتدار موجود در سنت رها نماید. هابرماس در برابر تقلیل گرایی زبانی گادامر مقاومت می کند و نشان می دهد که زبان کلیت فرآیند اجتماعی را دربر نمی گیرد، زیرا خود زبان به نیروهای غیر زبانی و سیستم های سلطه ای وابسته است که می توانند سنت های زبانی را تغییر دهند. هابرماس استدلال می کند که دیدگاه گادامر در مورد پیش داوری و اقتدار سنت به انکار قدرت تفکر و بازاندیشی در انسان ها می انجامد.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، هرمنوتیک انتقادی، هرمنوتیک فلسفی، تاریخ مندی، سنت، نسبی گرایی، زبان

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تاریخ زندگی بشر حاکی از تفسیر و تبیین جهان در قالب روایات اساطیری است. ماهیت متفاوت انسان ها نشان می دهد که تفاسیر آدمی از هستی اش و جهان، متکثر است. این تکثر مبداء تفاوت افکار و فرهنگ ها و سنن و تمدن آدمی در تاریخ بوده است، تا جایی که عرصه تاریخ را عرصه تفسیر و انسان را موجودی تاریخ مند در عرصه تفسیر نامیده اند. موجودی که با آفرینش های نظری و عملی، خود و جهان را معنی می کند و پیوسته در جستجوی معانی پدیده های قابل فهم است. انسان، چیزی به جز لحظه های پیوسته تفسیر و تحقق فهم نیست. علم هرمنوتیک بنیان تمام دانش هایی است که با فهم پدیده ها سر و کار دارد و عرصه فراگیر آن ساختار وجودی آدمی تا معرفت شناسی و هستی شناسی توسعه پیدا کرده است.

سنت هرمنوتیک یا تفسیری در علوم اجتماعی، در طی دهه های گذشته همواره به عنوان یکی از سنت های جایگزین مکتب پوزیتیویستی مطرح بوده است. در این مدت متفکران مختلفی به این عرصه پا گذاشته اند و این سنت در درون خود با انشقاق ها و دسته بندیهای گوناگونی مواجه بوده است، اما پرداختن به تمام نحله ها و شقوق این سنت نظری و روش شناختی، خارج از توان یک مقاله است، در این مقاله تلاش می شود در ابتدا تاریخچه مختصر نظری از این سنت مورد کنکاش قرار گرفته و در بخش اصلی پژوهش، نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر با هرمنوتیک انتقادی هابرماس به طور اخص مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

تاریخچه هرمنوتیک

اصطلاح "Hermeneutice" از فعل یونانی "hermeneuin" به معنای «تفسیر کردن» گرفته شده است و معنای اسمی آن "hermeneia" یعنی «تفسیر» است. اشکال مختلف این کلمه متضمن به فهم در آوردن چیز یا موقعیتی مبهم است. این واژه را مرتبط با «هرمس» خدای پیام رسان یونانیان می دانند که واسطه ای به عنوان مفسر و شارح بود و پیام خدایان را که محتوای آن فراتر از فهم آدمیان بود برای آنها به صورت قابل درک در می آورد. در حقیقت مفسر، کار هرمس را انجام می دهد و می کوشد تا هرمس گونه معنای سخن را کشف کند (احمدی، ۱۳۷۷، ۴-۶). هرمنوتیک پیش از مدرن بیشتر به شرح معنا Exegesis و تفسیر متون دینی پیوند می یابد تا به فلسفه. بطوریکه کتاب مقدس به عنوان مهمترین متن، مرکز توجه هرمنوتیک باستانی و قرون وسطایی را شکل می دهد (علمی، ۱۳۸۵، ۱۲۸).

هرمنوتیک به معنای مدرن آن در دوران رومانیتیک (۱۷۹۸-۱۸۷۰) به اوج بلوغ و تکامل خود رسید. در هرمنوتیک مدرن پرسش از فهم این یا آن متن نیست، بلکه پرسش اصلی این است که «خود تفسیر یعنی چه؟» می توان این پرسش اصلی را نقطه عطفی در انتقال از هرمنوتیک سنتی به مدرن دانست. هرمنوتیک مدرن که توسط شلایر ماخر و ویلهلم دیلتای بسط و گسترش یافته است، معنی هر متن را در پیوند با عمل ذهنی مورد نظر مولف مشخص می سازد. لذا رسالت درک و فهمیدن معنی هر متن را می توان همان بازیافت یا از نو زنده کردن نیت اصلی و حقیقی مولف یا خالق آن متن دانست، و بدین ترتیب تفسیر یک متن اساساً مستلزم نوعی خود جا به جایی و فراقکنی تخیلی از سوی مفسر است. بدین معنی که مفسر باید به لحاظ فاعلی، زمانی و مکانی خود را جای مولف قرار دهد (نوذری، ۱۳۷۹، ۶۵۴). بدین ترتیب مفسر با دور ساختن هرگونه پیشداوری قبلی و نقطه نظرات شخصی یا کنار گذاشتن هرگونه ذهنیت خودی و دخالت ندادن زمینه های فکری- عقیدتی قبلی خود و پذیرش یا اخذ قالب های ذهنی مولف و تطبیق خود با آن شرایط بر فاصله ای که وی را از مولف دور می سازد، فایق می آید (همان).

بنابراین از دیدگاه متفکران رومانتیک متن دارای معنا است؛ معنای واحدی که قابل دستیابی است و می‌بایست روش‌هایی نیز برای نیل به معنای متن ارائه نمود. کاربرد هرمنوتیک فوق در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سبب می‌شود که هستی را با همه زیر مجموعه آن یعنی جامعه، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، طبیعت و... دارای معنا و نیت‌مند بدانیم. معنایی که واحد بوده و می‌توان با استفاده از روش و ابزارهای صحیح، به آن دست یافت (grondin, ۱۹۹۵, ۶). هرمنوتیک مدرن دو رسالت ویژه برعهده داشت: الف- بسط و گسترش هرمنوتیک پیشامدرن که خود را در چارچوب محدود مذهبی محصور کرده بود؛ ب) تبدیل هرمنوتیک به روشی که شکل و ساختار علوم اجتماعی تجربی Social sciences و نیز رشته‌های علوم انسانی Humanities را معین می‌کند. بنابراین این نوع هرمنوتیک دارای استلزام پوزیتیویستی است زیرا مطابق با این نظریه، نیت و منظور اصلی مولف چیز خاصی است، تفسیری که آن نیت اصلی را آشکار و عرضه کند، تفسیر صحیحی است که دیگر تفاسیر را به عنوان تفسیرهای غلط و نادرست باطل می‌سازد (Linge and trans, ۱۹۷۶, ۵).

اما در قرن بیستم، شاهد ظهور رهیافتی فلسفی در هرمنوتیک هستیم. شخصیت‌های کلیدی این دوره، هانس-گئوگ گادامر، مارتین هایدگر، و پل ریکور است. در حالی که مسئله هرمنوتیکی در آثار هرمنوتیک رومانتیک با مسئله «معرفت» مرتبط است، این بحث در آثار هایدگر با مسئله «وجود» پیوند می‌خورد (تامسون، ۱۳۷۹، ۱۷۰). در واقع، هرمنوتیک فلسفی چرخشی بود از روش‌شناسی و معرفت‌شناسی هرمنوتیک به هستی‌شناسی و پدیدارشناسی فهم (واعظی، ۱۳۸۲، ۱۲۷). مطرح کردن پرسش فراموش شده وجود و نظریه پردازی در باب این امر که آدمی نمی‌تواند از جایگاه تاریخی خود در جهان بیرون برود، از گزاره‌های بنیادی این نحله است (جمشیدپها و شالچی، ۱۳۸۷، ۱۶۱).

فیلسوفان هرمنوتیک پیش از هایدگر رسالت هرمنوتیک را تحلیل پدیده‌ی فهم در تقابل با دیگر اعمال انسانی همچون شناخت یا زبان می‌دانستند. از این رو، میان علوم طبیعی و علوم انسانی تمایز قایل بودند. آنان پدیده‌ی فهم و تأویل را مخصوص علوم انسانی می‌دانستند که نمی‌توانند بسان علوم طبیعی از راهی عینی به شناخت برسند، ولذا به تأویل پدیده‌ها می‌پردازند، این جریان فلسفی که در هرمنوتیک رومانتیک از شلایر ماکس (۱۷۶۸-۱۸۳۴) تا ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) را در برمی‌گرفت، یک نقطه‌ی ضعف داشت و آن این که فهم را تابعی فرعی از شناخت می‌دانست. تحلیل هایدگر از دازاین (Dasein) به مثابه‌ی بودن در جهان، فهم ما از فهم را تغییر داد و آن را از پدیده‌ای فرعی به مشخصه‌ی اصلی یا اساس تجربه‌ی انسانی تبدیل کرد. چنان که گادامر گفته است: تحلیل زمانمند هایدگر از دازاین، به نحو قانع‌کننده‌ای نشان داد که فهم فقط یکی از انواع متنوع رفتارهای ممکن ذهن یا سوژه نیست، بلکه وجه هستی دازاین است. و از این رو تمامیت تجربه‌ی او از جهان را در برمی‌گیرد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ۱۹). باید گفت که هرمنوتیک فلسفی "مفسر محور" است و ذهنیت و مراد مولف را نادیده می‌گیرد و هدف تفسیر را فهم مراد مولف نمی‌داند (نوروزی طلب، ۱۳۸۶، ۶۴).

در کنار هرمنوتیک فلسفی، نظریه هرمنوتیکی انتقادی Critical Hermenutics رشد کرد که با عنوان «هرمنوتیک منفی» شناخته می‌شود. در هرمنوتیک منفی هدف از تفسیر، روشن ساختن این نکته است که متون دارای تضاداند و انسجام ندارند. هرمنوتیک منفی تحت تأثیر نظریه پسا ساختارگرایی «بر شکافت‌ها، گسست‌ها و بن بست‌هایی که در درون متن وجود دارد، تأکید می‌کند» در این نگرش وظیفه هرمنوتیک رمززدایی و کاهش توهم آگاهی است. در این مکتب که مکتب شبهه‌نایمیده می‌شود و متأثر از آرای مارکس، نیچه و فروید است، هرمنوتیک دیگر در پی احیای معنایی مستور در متن نیست، بلکه در پی «کاهش دروغ‌ها و توهمات آگاهی» است (جمشیدپها و شالچی، ۱۳۸۷، ۱۶۱). صاحب نظران مکتب هرمنوتیک منفی معتقدند باید مفهوم انسجام را رها کرد و عدم انسجامی را برملا نمود که متن سعی دارد آن را پنهان کند. در واقع آنچه در متن

مسکوت گذاشته شده است، بیش از آن که اظهار شده است، مورد توجه قرار می‌گیرد و به شیوه‌هایی که متن می‌کوشد از طریق آنها وحدتی تصنعی و رای تضادهای اجتماعی تصویر کند توجه می‌شود (همان، ۱۶۲). یورگن هابرماس و کارل اوتو آبل که نمایندگان اصلی گرایش علم تاویل انتقادی به شمار می‌روند، به تاثیر عوامل غیر زبانی در امور فرهنگی پرداختند. هابرماس و آبل در دهه ۱۹۶۰ انتقادات مهمی را به مبانی اصلی هرمنوتیک وارد کردند. به طوریکه نقد هابرماس از گادامر، مهمترین متن نظری این نحله است.

با توجه به مطالب اشاره شده، مسأله اصلی مورد بحث در این مقاله بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی گادامر با هرمنوتیک انتقادی هابرماس است. برای این منظور ابتدا به بررسی هرمنوتیک فلسفی گادامر پرداخته می‌شود.

هرمنوتیک فلسفی گادامر

گادامر به پیروی از هایدگر دیدگاه خاصی در مورد هرمنوتیک دارد. این فیلسوف طرفدار هرمنوتیک فلسفی بوده و در مقابل هرمنوتیک رومانتیک موضع گیری می‌کند. گادامر به دنبال این پرسش بود که فهم چگونه تحقق می‌یابد؟ نه این که چگونه می‌توان به فهم درستی نایل آمد؟ یعنی به صورت معرفت‌شناسی درجه‌ی دوم از کیفیت تحقق فهم گزارش می‌دهد. گادامر تلاش فلسفی خود را با کانت مقایسه می‌کند. همان‌گونه که کانت به دنبال شرایط امکان معرفت بود، وی نیز در جستجوی دستیابی به شرایط امکان فهم است. به بیان دیگر اگر پرسش بنیادین کانت این بود که شرایط معرفت چیست تا علم جدید بر مبنای آن امکان پذیر باشد، پرسش اصلی گادامر هم این است که فهم چگونه امکان پذیر است؟ از نظر وی اموری که فهم را امکان‌پذیر می‌سازد در همه تفسیرها حضور داشته و رسالت فیلسوف آن است تا به ماهیت مشترک فهم‌ها دست یابد.

از نظر گادامر، در فهم متن چند عامل دخالت دارند که عبارتند از:

واقعۀ فهم: گادامر فهم را واقعه‌ای می‌داند که ورای خواست و عمل ما برای‌مان رخ می‌دهد (Gadamer, ۱۹۸۹, ۸). فهم از نظر گادامر ورای آنچه ما انجام می‌دهیم یا انجام دادن آن را اراده می‌کنیم، ورای اراده معطوف به قدرت، و ورای ضبط و مهار روش‌شناسانه برای ما اتفاق می‌افتد. فهم رخدادی است که به گونه‌ای عام و فراگیر برای انسان حادث می‌شود، رخدادی که نمی‌توانیم کاری در مورد آن انجام بدهیم. فهم از نظرگاه فلسفی، ایجاد یا برساختن نیست. فهم عمل سوژه بر روی ایزه نیست و اساساً به هیچ نحوی از انحا آن چیزی نیست که مفسران انجام می‌دهند (وایسنهایمر، ۱۳۸۱، ۵۷). بنابراین از نظر گادامر واقعه فهمیدن، تنها توسط فاعل شناسا صورت نمی‌پذیرد و یا این که تنها به موضوع شناسایی اختصاص ندارد بلکه محصول گفت وگویی فاعل شناسا و موضوع شناسایی است (Gadamer, ۱۹۸۹, ۴۶۵).

گادامر با پیروی از نظریه هایدگر بدین مطلب اشاره می‌کند که سوژکتیویسم ارمغان دنیای جدید است و در برابر سنت فیلسوفان یونانی قرار دارد که نه فاصله پر نشدنی میان ذهن و عین می‌دیدند و نه بر اصالت فاعل شناسا می‌کوشیدند. فهم برای آنها عمل فاعل شناسا یا همان ذهن به شمار نمی‌آمد فهم واقعه‌ای بود که از تعامل و گفتگو میان خارج و ذهن پدید می‌آمد. روش دیالکتیکی افلاطون نمونه‌ای از چنین تفکر است. در این شیوه، نه فاعل شناسا و نه موضوع شناسایی هیچ کدام فاقد نقش نیستند. نقش آنان در واقع نقش دو طرف یک گفتگو است. به گفته گادامر دیالکتیک عنوانی است که از زمان فیلسوفان یونان برای اشاره به چنین منطقی از تفکر، انتخاب شد (Gadamer, ۱۹۷۶, ۵). در این راستا، گادامر بر اساس بهره‌گیری از امکانات افلاطون و سقراط، بر این باور بود که در جریان مهم هرمنوتیکی، با یک متن باید به گفتگو پرداخت و همانند دیالوگ

دو متکلم، آنقدر گفتگو را ادامه داد تا طرفین به نوعی توافق برسند و در توصیف فرآیند تفسیر، بر این باور بود که هر فهمی، یک تفسیر است زیرا هر فهمی در وضعیت خاصی، ریشه دارد پس نمایانگر نقطه نظر و دورنمایی ویژه‌ای است. هیچ دیدگاه مطلق وجود ندارد که بتوان از آن، تمامی دور نماهای ممکن را نگریست. تفسیر ضرورتاً یک فرآیند تاریخی است اما صرف تکرار گذشته نیست بلکه در معنای حاضر و موجود، مشارکت دارد. از این رو «یگانه تفسیر صحیح»، گمان باطلی است. از نظر گادامر، تفسیر یک متن نمی‌تواند به بررسی قصد مؤلف یا درک عصر مؤلف، محدود شود زیرا متن، تجلی ذهنیت مؤلف نیست بلکه تنها بر پایه گفت و گویی میان مفسر و متن هستی، واقعیتش را باز می‌یابد (هوی، ۱۳۷۹، ۱۴).

تاریخ‌مندی فهم: گادامر به پیروی از هایدگر هدف تاویل متن را نه نیت مولف، بلکه خود متن می‌داند. هرمنوتیک تلاشی است برای غلبه بر «فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز» یعنی حل این مساله که چگونه یک اثر، جدا از فرهنگ اصلی و شرایط تاریخی-اش می‌تواند با مخاطب امروزی خود ارتباط برقرار کند و از سوی او فهمیده شود.

به اعتقاد گادامر پس از اینکه یک واقعه روی می‌دهد یا یک متن یا اثر هنری پدید می‌آید برداشتها و فهم‌هایی از آن صورت می‌گیرد. این برداشتها و فهم‌ها تاریخ فهم آن حادثه یا متن را می‌سازد و تاریخ فهم در قرائت و داوری آیندگان نسبت به آن تاثیر تام خواهد داشت. این تاریخ فهم را تاریخ اثر گذار آن متن می‌نامند. تاریخ اثرگذار هرگز به صورت کامل تحت کنترل و اختیار مفسر قرار نمی‌گیرد. مفسر هیچ‌گاه نمی‌تواند اموری را که در گذشته رخ داده است مستقیماً مشاهده کند، بلکه آنها را از افق فهم‌ها و برداشتهایی که قبلاً حاصل کرده است، مشاهده و درک می‌کند (Weinsheimer, 1985, 181).

بنابراین، به باور او فهم به صورتی اجتناب‌ناپذیر، تاریخی است و فرد هرگز از موقعیت تاریخی‌اش رهایی نمی‌یابد. چرا که پیشداوری‌های ما با تاریخ گره خورده‌اند و صرفاً زاییده خصوصیات شخصی ما نیستند. وی می‌نویسد: «آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است و ریشه در گذشته‌ای دارد که مخلوق او نیست و به سوی آینده‌ای است که بر آن کنترلی ندارد.» (پالمر، ۱۳۷۷، ۲۹۷). در حقیقت، هرمنوتیک گادامر زاییده مبانی شناخت‌شناسانه وی بود. وی با اتکا بر این مبانی اعتقاد داشت که حقیقت لایه‌لایه است و از راه گفت‌وگو تنها به پاره‌ای از آن می‌توان دست یافت. به نظر او، چون هر فهمی در وضعیتی خاص ریشه دارد، پس هر فهمی نوعی تفسیر است، از این رو، هیچ تأویلی قطعی نیست (Gadamer, 1990, 579).

البته این به آن معنا نیست که متن را می‌توان به هر شکل تاویل کرد. «فهم هرمنوتیکی نتیجه گفتگویی اصیل میان حال و گذشته است و این فهم هنگامی رخ می‌دهد که میان حال و گذشته ادغام افق‌ها وجود داشته باشد. در نهایت این کنشی است مبتنی بر فهم خویشتن، فهم واقعیت تاریخی ما و پیوستگی آن با گذشته» (احمدی، ۱۳۷۷، ۱۳).

سنت و فهم: گادامر همانند لودویک ویتگنشتاین، یکی از اهداف هرمنوتیک را رابطه میان «فهم» و «پراکسیس» می‌دانست به این معنا که فهم بر زمینه و چارچوبهای معنایی خاص متکی است که توسط آن شکل می‌یابد. به عقیده وی فهم و کاربرد نمی‌تواند به طور قطعی از یکدیگر جدا شوند (هوی، ۱۳۷۹، ۱۲-۱۶). به همین دلیل است که گادامر بر سنت‌ها تاکید می‌کند. بر خلاف گفته روشنگری که فرد می‌باید از نقطه‌ای خنثی به جهان بنگرد، از نظر گادامر همین سنت است که به فرد اجازه می‌دهند سنت‌های دیگر را بفهمد. پس سنت‌مند بودن، پیش فرض فهم سنت‌های دیگر است. گادامر برای توضیح آرای خود، سه نوع رابطه «من و تو» را مشخص می‌کند (Gadamer, 1976, 321-325). البته «من» و «تو» لزوماً اشاره به دو فرد نیست، بلکه هدف بیشتر این است که «من» به عنوان یک سنت می‌خواهد «تو» به عنوان سنتی دیگر را بفهمد یا «من» به عنوان یک نسل یا یک قشر می‌خواهد «تو» یعنی نسلی دیگر و قشری دیگر را بفهمد.

در رابطه اول «من-تو»، «تو» ابزاری است در خدمت اهداف «من» و بر حسب مضامین کلی درک می‌شود. تفکر قیاسی و پوزیتیو به این حوزه تعلق دارد و کلیه تحقیقات آماری و تجربی در واقع فقط با تبدیل «تو» به شیء و موضوع مورد مطالعه و با ابزارهای تحقیقی گوناگون (مثل طیف و پرسشنامه و جداول و محاسبات آماری) قادرند به نوعی رابطه شناختی با «تو» دست یابند. این نوع فهم، حتماً نیازمند روش است و به شیوه‌ای عینی کار می‌کند. اگر بر مبنای این رابطه به سنت نگاه کنیم سنت به موضوعی جدا از ما بدل می‌شود و در خدمت اهداف ما قرار می‌گیرد. گادامر ضمن غیراخلاقی خواندن این روش می‌نویسد «آن کسی که سنت را به این شیوه می‌فهمد و آن را به ابژه مبدل می‌کند در واقع با آن سنت به شیوه‌ای دلبخواهی و فاصله‌گیرانه برخورد می‌کند» (Gadamer, ۱۹۷۶, ۳۲۲).

در دومین رابطه «من-تو»، «تو» به عنوان امر شخصیت یافته مد نظر قرار می‌گیرد. این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری یا غیریت غیر نه بر حسب مضامین کلی (که مشخصه نوع اول است) بلکه بر حسب خاص بودن آن شخص مورد نظر قرار می‌گیرد. یعنی دیگری بودن دیگری و گذشته بودن گذشته به کمک تأمل «من» بر «تو» انجام می‌گیرد. زمانی که «من» ادعا می‌کنم که دیگری را در شرایط و وضعیتهای عینی او می‌فهمم در واقع به نوعی مدعی هستم که بر او تفوق و برتری دارم. گادامر می‌گوید «این رابطه، رابطه‌ای بلاواسطه نیست بلکه رابطه‌ای تأملی است و برای هر ادعایی، نوعی ضد ادعا وجود دارد و به همین سبب برای هر یک از دو طرف رابطه این امکان وجود دارد که دیگری را از میدان به در کند» (Gadamer, ۱۹۷۶, ۳۲۲). در این حالت نیز باز تاریخ چیزی بیرونی است که به کمک تأمل «من» فهمیده می‌شود. این نوع عینیت که حاصل تأمل «من» است از نظر گادامر فهم اصیل را نابود می‌کند.

اما گادامر با این عبارت رابطه سوم را تشریح می‌کند: «این رابطه برترین نوع تجربه هرمنوتیکی» است زیرا که «در این نوع رابطه، نوعی گشودگی به سنت وجود دارد که آگاهی مؤثر تاریخی فراهم کننده آن است.» (Gadamer, ۱۹۷۶, ۳۲۴). رابطه سوم رابطه‌ای است که در آن «من» معنا را به «تو» فرا نمی‌افکند بلکه اجازه می‌دهد که دیگری، یعنی «تو» با توجه به دیگری بودنش، خود سخن بگوید. در این رابطه، دیگر از رابطه خدایگان و بنده که هگل آن را جوهر تاریخ می‌داند خبری نیست. بلکه حاصل این رابطه نوعی گفتگوی اصیل است.

پیش‌فهم‌ها و دور هرمنوتیک: گادامر ادعاهای دیلتای را قبول ندارد که مورخ باید تلاش کند تا ذهنیت یا پیشداوری‌ها و تعصبات خود را به نفع عینیت کنار بگذارد. به عقیده گادامر ذهنیت مفسر پیش شرط ضروری هرگونه درک و فهم است. همین طور افق خاص فرهنگی یا تاریخی هر مفسر چیزی نیست که مانع درک و فهم گردد بلکه برعکس پایه و مبنای اصلی هر نوع درک و فهم بشمار می‌آید. از نظر گادامر زیستن در چارچوب یک افق تاریخی شرط هستی‌شناختی یا وجودشناختی است و نه یک معضل معرفت‌شناختی. زمان، شکاف یا خلأیی نیست که بایستی آن را پر نمود یا بر آن پل زد، بلکه بستر دایمی عرف و عادات و آداب و سنن است که گذشته از طریق آن و در درون آن خود را عرضه می‌کند. بدین ترتیب تفسیر و تاویل متضمن تداخل افق‌ها است (Linge, and trans, ۱۹۷۶, ۷)

در این راستا، با کمی تعمق در نوشته‌های گادامر می‌توان به وضوح، تعریف او از حلقه فهم را نیز درک کرد و دریافت که او نیز همچون هایدگر به حلقه فهم معتقد بوده و فهم را دستاورد دور هرمنوتیکی یا حلقه فهم می‌داند. دور هرمنوتیکی یعنی اینکه برای دستیابی به فهم، هیچ نقطه شروع حقیقی وجود ندارد؛ زیرا هر فهمی دربردارنده یک فهم قبلی است. هیچ فهمی بدون پیش فرض نیست (منوچهری، ۱۳۸۷، ۵۷). معنای دیگر دور هرمنوتیکی این است که هیچ فهم جزئی نمی‌تواند بدون توجه به کل بدست آید. در حالیکه روش‌های طبیعت‌گرا جزء نگر هستند، دور هرمنوتیکی به معنای ضرورت پرداختن به جزء و کل و

حال و گذشته در رابطه با یکدیگر است. پس فهم کل از شناخت اجزاء حاصل می‌شود و اجزاء نیز متقابلاً با رجوع به کل فهمیده می‌شوند (منوچهری، ۱۳۸۷، ۵۷). در فرایند تفسیر، گذشته و حال با یکدیگر پیوند می‌خورند و از آنجا که هر تفسیری متعلق به زمان خود می‌باشد هیچ‌گاه مفسر به قصد مولف پی نخواهد برد. به عبارت دیگر، پیش بینی معنا که به ما امکان می‌دهد به درون یک متن راه یابیم، از ذهنیت خودمان نشأت نمی‌گیرد بلکه، از اشتراکی که ما را به سنت پیوند می‌دهد حاصل می‌شود. اما این اشتراک در ارتباط ما با سنت همواره در حال تغییر و تحول است.

ادغام افق‌ها: یکی از نقاط عطف در هرمنوتیک گادامر، بحث "ادغام افق‌ها" است. از نظر گادامر، پیش داوری‌ها آن قدر مهم‌اند که موقعیت هرمنوتیکی خواننده، برگرفته از آنها است. وی موقعیت هرمنوتیکی خواننده را افق می‌نامد. از آن جا که هر فرد دارای موقعیتی هرمنوتیکی است، پس دارای افق است و چون فرد همواره در حال آزمودن پیش‌داوریهای خود است، افق او همواره در حال تغییر و شکل‌گیری است و ثبات ندارد (واعظی، ۱۳۸۱، ۲۶۲).

از دیدگاه گادامر، فهم یک حادثه است. اتفاقی که پیش‌بینی ناپذیر است و نمی‌توان آن را هدایت کرد. رخدادی است غیر ارادی و تکرار ناپذیر که در پی یک گفتگو، در لحظه خاصی رخ می‌دهد و آن لحظه از نظر گادامر لحظه امتزاج یافتن افق‌ها و لحظه-ای سرنوشت‌ساز است. امتزاج افق‌ها در پی پرسش و پاسخ مفسر و اثر و فهم در پی این امتزاج و گفتگوی پیش‌بینی ناپذیر آنها حاصل می‌شود و همراه با ایجاد فهمی جدید، افقی جدید هم شکل می‌گیرد. به همین جهت است که گادامر فهم را فعالیتی تولیدی می‌داند نه بازسازی کننده؛ چرا که بازسازی به معنای دقیق آن امکان‌پذیر نیست. ما خود در افق معنایی خویش محاط شده‌ایم و این امکان وجود ندارد که خود را یکسره از علایق و پیش‌فرض‌ها و پرسش‌ها و انتظارات خویش درآوریم و به بازسازی کامل افق معنایی گذشته بپردازیم (همان، ۲۴۵). بنابراین گادامر به دخالت دوسویه ذهن مفسر و خود اثر در سامان-دهی محصول به نام فهم و تفسیر معتقد است.

زبانمندی فهم: در بسیاری از الگوهای پوزیتویستی، زبان به عنوان پدیده‌ای تعریف می‌شود که نقش بازنمایی واقعیت را دارد؛ یعنی کار و نقش زبان در سایه این الگوها بازنمایی آن چیزی است که واقعیت نامیده می‌شود. این مدل تا اندازه‌ای تحت تاثیر مدل دکارتی است که در آن، ارتباط میان شیء با شیء یا مدرک با مدرک در گفتمان‌های خاصی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. اما بنا به استدلال گادامر، ویژگی ذاتی کل پدیده فهم، ارتباط آن با زبان است. همانطور که اشاره شد فهم از سنت نشأت می‌گیرد؛ همچنین باید گفت که "سنت در زبان وجود دارد او در زبان وجود می‌یابد" و این جز ماهیت سنت است (Edgar and Sedgwick, ۲۰۰۰, ۳۸۹). از این رو، زبان و فهم ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. یعنی "آنچه درباره فهم صدق می‌کند، به همان اندازه درباره زبان نیز صدق می‌کند. هیچ یک از آنها صرفاً به مثابه امری که بتواند به طور تجربی مورد پژوهش قرار گیرد، درک نمی‌شوند. هیچ یک از آنها مطلقاً ابژه نیستند بلکه هر آنچه را که می‌تواند ابژه باشد احاطه کرده‌اند" (Edgar and Sedgwick, ۲۰۰۰, ۴۰۴).

بنابراین، نمی‌توان گفت که جهان، فی نفسه یعنی مستقل از زبان وجود دارد. دنیای ذهنی آدمی بر زبان او مقدم نیست و زبان یکی از دارایی‌های آدمی نیست بلکه دنیای ذهنی هر فرد، سرشت زبانی دارد و در زبان شکل می‌گیرد. بنابراین تجربه ما از جهان، زبانی است. بقاء یا تغییر نگرش ما به جهان و خودمان هم در زبان صورت می‌پذیرد. واقعه زبانی، منعکس کننده امور ثابت و متغیر اشیاء است. زبان مخلوق اندیشه تأملی ما نیست؛ بلکه در ساماندهی جهت‌گیری ما نسبت به جهان سهیم است. این جهان است که خود را در زبان می‌نمایاند. گادامر بر آن است که دنیای ذهنی ما در زبان و محاط به آن است؛ از این رو امکان ندارد ما بتوانیم خویش را از قید زبان رها سازیم و دنیای زبانی خویش را همچون موضوع و ابژه بررسی کنیم (Edgar

(Sedgewick, ۲۰۰۰, ۴۶۳). بدون کلمات، فهم ما ضعیف است. زبانی که ما با آن سخن می‌گوییم، پنجره‌ای را بر روی جهان ما می‌گشاید که در غیر این صورت آن پنجره بر روی ما بسته است. زبان مانع فهم ما از جهان نیست، بلکه شرط امکان فهم آن است.

هرمنوتیک انتقادی هابرماس

نظریه انتقادی رهیافت جدیدی به علوم انسانی - اجتماعی است که همه بنیان‌گذارانش اعضای مکتب فرانکفورت - که در ۱۹۲۳ تاسیس شد - بودند. این مکتب تفسیری نو از جامعه، فرهنگ، سیاست و اقتصاد ارائه می‌کرد. متفکران این مکتب در مواجهه با معضلات پیش آمده در دنیای سرمایه‌داری، مجموعه دستاوردهای این جوامع را از دست رفته می‌پنداشتند و معتقد بودند که سرمایه‌داری در بن‌بست کامل قرار گرفته است. البته اندیشه‌های اول این مکتب در یک ناامیدی مطلق حاکم بر شرایط آلمان و خود آنها تکوین یافت. اما در سال ۱۹۶۹ که موسسه تحقیقاتی مکتب فرانکفورت با مرگ آدورنو و بعد هورکهایمر، منحل گردید، نظریه انتقادی در شکل جدید و به صورتی مفصل‌تر با دیدگاه‌های هابرماس تداوم یافت (نوذری، ۱۳۸۱، ۶۸-۶۹).

هابرماس از فلسفه سیاسی اجتماعی ارسطو، کانت و هگل و مارکس و همچنین آرنت و راولز؛ فلسفه وجودی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک هوسرل، هایدگر، دیلتای و گادامر؛ فلسفه زبان ویتگنشتاین، آستین، استراوسون، سرل و چامسکی؛ و سرانجام فلسفه علم پوپر بهره برده است. حاصل این بهره‌وری پردازش تئوریک تزاها و مقوله‌های کلیدی مندرج در این فلسفه‌ها است که با استفاده از رویه بازسازی عقلانی هابرماسی بازتاب تئوریک نوآورانه‌ای در شبکه تئوریک فلسفه وی پیدا کرده است (منوچهری و نجاتی حسینی، ۱۳۸۵، ص ۱۱). هابرماس اولین نوع شناخت را شناخت پوزیتیویستی یا اثبات‌گرایی می‌نامد. رویکرد پوزیتیویسم با ادعای درک علمی از قواعد و رویدادهای سیاسی - اجتماعی همراه است. این جریان با استفاده از روش‌های علوم طبیعی سعی در تدوین علوم اجتماعی نوینی دارند (Edgar and Sedgewick, ۲۰۰۰, ۵۹۹). این دسته از علوم به توضیح داده‌های بیرونی توجه دارند و اطلاعاتی از دنیای خارج به ما می‌دهند و دیدگاه استعلایی آنها سلطه تکنیکی بر اشیاء است. هابرماس اثبات‌گرایی را درست، اما ناقص می‌داند؛ درست است، زیرا توانایی بیانگری بسیاری از مسائل را در علوم طبیعی داراست، و ناقص است، زیرا اگر به ساحت انسان و روابط انسانی گام نهد به غایت ضعیف و کم اثر می‌شود. او سپس به نقد سخنان امثال کنت و دورکیم می‌نشیند و می‌گوید: پوزیتیویسم نوعی علم‌گرایی است که بر روش علوم طبیعی معاصر حاکم گشته و بر اساس این نوع علم‌گرایی، تنها قضایا و مفاهیمی می‌توانند در عرصه دآوری معتبر به شمار آیند که با قضایا و مفاهیم علوم طبیعی هماهنگ و همسو باشند (نوذری، ۱۳۸۱، ۴۶).

اما هابرماس ضمن تایید حوزه علوم طبیعی در شناخت و علایق انسانی و قبول عینیت علمی، اصل پوزیتیویستی شناخت واقعیت‌ها بدون ارزش‌ها را نقد می‌کند به نظر هابرماس این دیدگاه رابطه میان شناخت و علایق انسانی را نادیده می‌گیرد. هابرماس با وجود تایید بعد تجربی علوم ربط انسان‌ها به هم را در داد و ستد و تعامل اجتماعی کاملاً متفاوت از نوع رابطه انسان با طبیعت می‌داند (لسناف، ۱۳۸۰، ۴۳۳).

هابرماس در ادامه در دسته‌بندی خود از علوم، به دومین دسته از آنها یعنی رویکرد هرمنوتیکی اشاره می‌کند. این رویکرد که اساساً بر ابعاد فرهنگی و زبان‌شناسی رفتار انسان تاکید دارد، دیدگاهی نسبتاً پیشرفته‌تر است. شناخت مذکور که بر تمایز میان علوم فرهنگی و علوم طبیعی تاکید دارد، با کنش متقابل انسان‌ها و نیز رفتارها و کارکردهای فردی و اجتماعی انسان‌ها سروکار

دارد. بر این اساس، انسان‌ها به تفسیر و تبیین کنش‌هایی در جهت منافع سازمان‌های اجتماعی می‌پردازند. برای ادراک این علایق باید نگرش اثباتی را کنار گذاشت که بر اساس آن افراد در رده اشیا طبیعی گذاشته شده و به وسیله ذهنی مستقل درک می‌شوند، زیرا فهم ما در مطالعات اجتماعی مفروض بر فهم پیشاپیش جهان ذهنیت است (بشیریه، ۱۳۸۳، ۲۰۴).

به نظر هابرماس، این حوزه تحلیل تفسیری از ارزش‌ها و معانی سازنده رفتار انسانی بیانگر علاقه به حفظ اجماع یا وفاق اجتماعی است. هابرماس می‌گوید، ربط انسان‌ها به هم در داد و ستد تعامل اجتماعی کاملاً متفاوت از نوع رابطه انسان با محیط طبیعی است و لوازم علوم اجتماعی با علوم طبیعی فرق می‌کند. انسان‌ها در مقام موجودات اجتماعی با یکدیگر تعامل دارند و برای تعامل نیازمند درک یکدیگرند و این کار را آنها با استفاده از زبان مشترک انجام می‌دهند. این نوع علاقه و شناخت ما از جامعه را هابرماس شناخت عملی می‌نامد (لسناف، ۱۳۸۰، ۴۳۴). از دید هابرماس، انسان‌ها در مقام موجودات اجتماعی با یکدیگر کنش متقابل دارند؛ بر ای انجام این کنش متقابل نیازمند فهم و درک یکدیگرند؛ این کار را با استفاده از زبان مشترک انجام می‌دهند؛ و این گونه کنش متقابل مبتنی بر تفاهم صورت گرفته به واسطه زبان در قالب یک کنش ارتباطی عقلانی تحقق می‌یابد (منوچهری و نجاتی حسینی، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

به نظر می‌رسد که هابرماس در اینجا تحت تاثیر هگل قرار دارد، زیرا نظریه روح هگل مبتنی است بر انگاره محیط میانجی که درون آن یک خویشتن با خویشتن دیگر ارتباط برقرار می‌کند و از این طریق، دو خویشتن به طور متقابل یکدیگر را به منزله سوژه شکل می‌دهند. آگاهی بستری میانجی است که بر مبنای آن سوژه‌ها با یکدیگر برخورد می‌کنند. این آگاهی بنیانی است برای پرهیز از انگاره ایده‌آلیستی خودسالاری اراده و سوژه به منزله موجودیتی در-خود-باش. دیگر تاسیس من بر اساس تامل من منفرد بر خودش درک نمی‌شود، بلکه از طریق طیفی از فرایندهای سازنده روی می‌دهد که در این فرایندها میانجی بینا سوژه‌ای که درون آن خویشتن فردی شکل می‌گیرد، اولویت دارد (میلر، ۱۳۸۲، ۸۸-۸۹). در همین راستا است که به نظر هابرماس به محض آن که شناخت را مبتنی بر ارتباط و تعامل تصور کنیم، عقلانیت بر حسب توانایی مشارکت‌کنندگان مسئولی ارزیابی خواهد شد که داعیه‌های اعتبار معطوف به ادراک بین‌الذنهانی را در معرض توجه خود قرار می‌دهند. عقل ارتباطی ملاک‌های خود را در آن رویه‌ها و فرایندهای استدلالی و احتجاجی می‌یابد که مستقیم یا به طور غیر مستقیم طرح داعیه‌های مربوط به صدق گفتاری، درستی هنجاری، حقانیت ذهنی و تناسب زیبایی‌شناسانه را ممکن می‌سازد (کهون، ۱۳۸۲، ۶۳۴).

هابرماس در نهایت وارد سومین و مشهورترین مرحله روش‌شناسی خود یعنی رویکرد انتقادی و رهایی بخشی می‌شود. رویکرد انتقادی دست‌کم از دو نظر با رویکردهای دیگر تفاوت دارد: نخست از نظر اهمیتی که برای منافع سیاسی و اجتماعی در توسعه و شکل‌گیری علوم اجتماعی و به طور کلی علم و فناوری قائل است و تردیدی که در مورد استقلال علوم ابراز می‌کند، و دوم از جنبه تاکیدی که بر ایدئولوژیک و جهت‌دار بودن علوم و نفی بی‌طرفی ارزشی آنها دارد (سیدامامی، ۱۳۸۷، ۸۲).

فلسفه سیاسی هابرماس در این مرحله از به هم پیوستگی ارزش‌ها و علایق انسانی و شناخت آغاز می‌کند. نظریه کلیدی علایق شناخت ساز (علاقه به شناخت و کنترل طبیعت از طریق علوم تجربی، علاقه به شناخت و درک و فهم جهان انسان‌ها به وسیله علوم هرمنوتیکی و علاقه به رهایی و آزاد کردن آگاهی از قید و بند سلطه و قدرت به واسطه شناخت انتقادی) است که با محوریت علاقه رهایی بخش، یک پشتوانه عملی بر ای برانگیختن افراد در جهت تأمل و بازنگری در مورد وضع خویش با هدف نجات و رهایی آگاهانه از قید و بند سلطه، قدرت و سرکوب است. هابرماس انگاره علاقه رهایی‌بخش را امری بدیهی فرض می‌گیرد که پروژه علم انتقادی با آن همخوانی دارد، علمی که بر مفهوم تأمل-بر-خود مبتنی است. او می‌گوید عمل

تأمل خودش را به منزله حرکت رهایی‌بخشی می‌شناسد (Habermas, ۱۹۷۲, ۱۹۵). هدف علاقه‌شناختی رهایی‌بخش عمل تأمل است. این علاقه امکان مبارزه با شرایط اجتماعی سرکوبگر را از طریق آگاهی دادن در مورد تعیین‌های فرایند خودسازی انسان‌ها فراهم می‌آورد و انسان‌ها به یمن این علاقه رهایی‌بخش، از توانایی تأمل بر پرورش خودشان و توانایی عمل خودسالارانه برخوردارند.

در این راستا هابرماس، روانکاوی و مارکسیسم را دو شکل مهم نظریه انتقادی می‌نامد. نظریات انتقادی جایگاه‌های خاصی به عنوان راهنمای کنش انسانی دارند، زیرا هدف و مقصد آنها معطوف به ایجاد روشننگری در عوامل یا کارگزاران است، یعنی معطوف ایجاد این توانایی در کارگزاران که بتوانند منافع حقیقی و راستین خود را تشخیص داده و آنها را تعیین کنند. نظریات انتقادی ذاتاً و به طور ماهوی نظریات رهایی‌بخش هستند، به عبارت دیگر این نظریات موجب آزادی و رهایی کارگزاران از نوع خاصی از قهر و اجبار می‌گردند (Habermas, ۱۹۷۲, ۲۲۸).

در این مرحله هابرماس به روانکاوی رو می‌آورد و بیان می‌کند که روانکاوی به فهم ساختارهای عموماً نمادین گرایش ندارد، بلکه به فهم تأمل بر خود گرایش دارد. نظریه روانکاوانه کار را از تجربه مقاومت شروع می‌کند، یعنی از نیرویی که مانع از ارتباط آزادانه و علنی محتواهای سرکوب شده می‌شود (Habermas, ۱۹۷۲, ۲۲۸). هابرماس روانکاوی را نظریه‌ای برای تحصیل معنا می‌داند که عمومیت و کلیت نظریه‌ی تأویل را زیر سؤال می‌برد. به نظر هابرماس نظریه تأویل بر زبانی معمولی یا طبیعی به عنوان آخرین «زبان فراگیر» تکیه می‌کند. اصولاً برای آنکه فهم، واقع شود هر چیز باید به زبان عمومی قابل ترجمه باشد. اما به زعم هابرماس هم در روانکاوی و هم در نقد ایدئولوژی ما با وضعیتی مواجهیم که گوینده نسبت به معنی گفته‌های خود آگاه نیست و بر آن کنترل ندارد. چرا که اساساً تحت فشار و سرکوب اجتماعی نیت خود را به شکل صور بیانی قابل پذیرش هدایت کرده و از صورت اصلی خود خارج می‌سازد. سخنان و گفته‌ها در هر دو مورد «به نحوی منظم مخدوش» می‌شود و به این لحاظ برای دیالوگ مورد نظر گادامر نامناسب است. به نظر هابرماس قبل از آنکه گفتگویی صورت گیرد باید فرآیند غیرتأویلی بکار رود که توسط آن راهی به درون حوزه‌ی معنایی که به علل آسیب‌شناختی مسدود شده است گشوده شود، تا با افشای مخدوش‌شدگی یک حکم یا گفتار، آن حکم یا گفتار قابل طرح در گفتگو و مباحث گردد (هولاب، ۱۳۷۸، ۱۰۵ - ۱۰۴).

به طور خلاصه منطق چند مرحله‌ای روش شناختی در فلسفه سیاسی هابرماس را می‌توان به صورت زیر بازسازی کرد (منوچهری و نجاتی حسینی، ۱۳۸۵، ۱۰).

الف) صورت بندی و طرح مفروضات اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بر اساس منطق صوری و فلسفه تحلیلی و فلسفه علوم اجتماعی؛

ب) آزمون و واکاوی این مفروضات و استدلالات با داده‌ها و یافته‌های آمپیریک علوم انسانی اجتماعی مدرن؛

پ) تکمیل استنتاجات آزمون شده با بینش شهودی عقلانی هنجاری اصیل و ابداعی؛

ت) کاربست استنتاجات نهایی در یک الگوی مثالی ناب (تیپ ایده آل کانتی وبری)؛

ث) نقد تحلیلی وضع موجود بر مبنای هم‌گرایی یا واگرایی نسبت به تیپ ایده آل؛

ج) تجویز الگوی هنجاری (تصریحی و تلو یحی) در جهت انطباق دادن وضع موجود با الگوی مثالی.

نقد هرمنوتیک فلسفی گادامر از دیدگاه هرمنوتیک انتقادی هابرماس

یکی از مهم ترین مکالمه های فکری در چند دهه اخیر بحثی است که میان گادامر و هابرماس از ۱۹۶۷ آغاز شد. هابرماس در «منطق علوم اجتماعی» با دیدی انتقادی به هرمنوتیک پرداخت. او در نقد گادامر از منش «خرد گریز» دیدگاه پوزیتیویستی در علوم اجتماعی جانب گادامر را گرفت، اما در گرایش خود او به «نسبیت» و انکار ضرورت وجود ضابطه ای قطعی در داوری و نیز کمبود دیدگاهی انتقادی در مورد مبنای هستی شناسانه نظریه انتقاد کرد. گادامر در مقاله ای تحت عنوان «خطابه، هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» به اعتراضات هابرماس جواب می دهد؛ هابرماس متقابلاً در مقاله ای با نام «مروری بر حقیقت و روش گادامر» انتقاد خود از هرمنوتیک گادامر را تکرار می کند. به طور کلی، انتقادات اصلی هابرماس از گادامر شامل موارد زیر می شود:

الف - مفهوم سنت

اولین نقد هابرماس بر پیامدهای اندیشه گادامر، در خصوص عمل سیاسی رهایی بخش است. مشاجرات ضدروشنگری گادامر درباره پیشداوری، حجیت و سنت، کانون انتقادات هابرماس است. از دیدگاه گادامر تفسیرگر و موضوع تفسیر هر دو جزء فراگرد واحدی هستند و سنت نه به عنوان مجموعه معارفی که در اختیار ماست، بلکه به عنوان زبان به ارث رسیده ای که درون آن زیست می کنیم، تصور می شود. وی گادامر را متهم می کند که زبان را نظام مبادله ناب و خالصی می بیند که از جانب قدرت و فراگردهای اجتماعی خدشه نمی بیند. حال آن که از نظر هابرماس باید به بررسی کژتابی ها و سلطه ایدئولوژیکی که از طریق میراث عمومی فرهنگ ها انتقال می یابد، پرداخت (هوی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰). بنابراین هابرماس نقد اول خود به گادامر را در پاسخ به کتاب حقیقت و روش او اظهار می دارد. بحث اصلی او در اینجا آن بود که هرمنوتیک گادامر جریانی محافظه کارانه است، زیرا این هرمنوتیک نمی تواند خود را از اقتدار موجود در سنت رها نماید (Habermas, ۱۹۸۸).

(۱۶۹)

همانطور که قبلاً اشاره شد، گادامر مدعی بود که هم بررسی سوژه دانش و هم ابژه تحت بررسی آن باید به عنوان بخشی از سنت فهمیده شوند. به همین جهت، قضاوت درباره یک کار هنری یا یک رویداد تاریخی، هرگز در یک فضای آزادی مطلق به دست نمی آید. فهم از طریق پیش داوری های سنت به دست می آید. هیچ گونه فهم آزاد از پیش داوری وجود ندارد؛ زیرا محتوای همه ایده ها هویت خود را مدیون سنت هستند. بنابراین حتی یک انقلاب نیز ایده های خود را مدیون سنت است، و آن صرفاً به صورت تغییر و تعدیل اتفاق می افتد و نه تغییر رادیکال (Hedberg, ۲۰۰۳, ۴) به نظر می رسد که دیدگاه گادامر در اینجا کاملاً تحت تاثیر نظریات هگل قرار دارد. اما سوال اصلی این است که آیا مفهوم گادامری از سنت با ایده هگلی از تاریخ سازگار است یا نه؟ یعنی آیا گادامر نیز به فهم کارویژه های آزادی به عنوان بخشی از خودآگاهی در بستر تاریخی می پردازد؟ در دیدگاه هگل، آزادی نه تنها به عنوان بخشی از پیشرفت تاریخی عمل می کند، بلکه آن همچنین ابزاری ضروری برای خود-آگاهی محسوب می شود. همچنین، آزادی به عنوان ارزشی عقلانی درک می شود که وجود آن مدیون توجیه شدن توسط عقل می باشد. در همان زمان، این توجیه به صورت توجیه آزادی به عنوان ارزشی بالاتر می شود که نمی تواند توسط ارزش های دیگر باطل شود.

از نظر گادامر، آزادی به عنوان بخشی از سنت محسوب می شود. به همین جهت، سنت است که آزادی را به مفهومی والا تبدیل می کند. اما با این توجیه "فراردادی" (conventional) آزادی توسط سنت، آزادی به ارزشی در میان ارزش های دیگر تبدیل می شود. این استدلال جایگاه آزادی را سست می کند، زیرا صرفاً فقدان ارزش های رقیب است که می تواند، موقعیت والای آزادی را توجیه کند (Hedberg, ۲۰۰۳, ۴). از دیدگاه هابرماس، گادامر نقش بیش از حد مهمی به سنت و مکالمه با آن داده است و ضابطه ای برای شناخت دقیق احکام ارائه نکرده و با طرح مفهوم مکالمه با سنت، اعتبار هر تائیلی را تقلیل داده یا یکسره از میان برده است. به گمان او، ما همواره سنت یا افق گذشته را با جهان کنونی خویش همخوان می کنیم و زمانی آن ها را می شناسیم که تسخیرشان کرده باشیم. یعنی از آن ما (یا امروزی) شده باشند. اما به نظر هابرماس، کار اصلی ما در علوم اجتماعی این است که در زیست جهان خود معیار، ضابطه یا دستاویزی بیابیم که به یاری آن بتوانیم پدیدارهای سنتی و پیشین را امروزی کنیم. از این رو گادامر پیش از آن که با سنت مکالمه کند، تسلیم منطق آن می شود. در حالی که اندیشه نقادانه ما می تواند سنت را بپذیرد یا رد کند. اساس بحث هابرماس گذر از زبان است و رسیدن به ارتباط مستقل از هر گونه ابزار (احمدی، ۱۳۷۲، ۵۷۰).

در این راستا، با اینکه هابرماس با این اندیشه گادامر که فهم به طور کلی مبتنی بر پیش - ساختارها و سنت های مرتبط با چارچوب های عمل اجتماعی انسان در جهان هستند مخالفت نمی کند، اما اعتقاد دارد که این واقعیت که سنت ها مقدم بر مباحثه گفتگومانی بین اذهان هستند، بدین معنی نیست که اذهان متعاقباً نمی توانند از طریق گفت و گو به نقد یکدیگر بپردازند. در واقع تمایز اساسی هابرماس با گادامر در این نکته نهفته است که او برخلاف گادامر بر برابری مباحثه ای مفسران با موضوعات تفسیر خود تاکید دارد و همچنین به اصلاح دیدگاه دگماتیک گادامر در باب اقتدار سنت ها بر مفسران خود می پردازد (Harrington, ۲۰۰۱, ۳۲). هابرماس در مقابل نگاه مثبت گادامر به مرجعیت و سنت، مفهوم «تأمل» را پیش می نهد. به نظر هابرماس تمجید پیشداوری های نهفته در سنت ها از جانب گادامر متضمن نفی و انکار توانایی های ما در تأمل درباره آن پیشداوری ها و رد آنهاست. افراد همچون دریافت کنندگان منفعلی به نظر می آیند که در جریان بی پایان میراث تاریخی خود گرفتار آمده باشند. هابرماس خواهان افزودن بُعدی انتقادی به اندیشه ی تائیلی است که امکان انجام نقد ایدئولوژی را فراهم کند. برداشت هابرماس از شناخت ریشه در سنت و حجیت ناشی از سنت ندارد. بلکه مبتنی بر «بینش و تصمیم عقلانی» است که به موجب آن می توان آنچه را که از گذشته به ارث رسیده، به چالش کشید و نقد کرد (هولاپ، ۱۳۷۸، ۹۹).

بنابراین، هابرماس با این دیدگاه گادامر موافق است که رویکردهای اجتماعی، اساساً فهم هایی تفسیری هستند که توسط زبانی که حامل سنت های فرهنگی هستند، میانجیگری می شوند. مفسر در فرآیند فهم، ارزش ها و اعتقادات ساختمان خود را دخالت می دهد. اما هابرماس، در آخرین تحلیل، با قطعیت زبان و سنت های فرهنگی در نظریات گادامر مخالفت می کند، زیرا در آن صورت عقلانیت به سنت هایی تقلیل پیدا می کند که به زمان، مکان و فرهنگ محدود است. (daallmayer and McCarthy, ۱۹۷۷, ۳۵۹). به اعتقاد هابرماس، گادامر تصور می کند زبان فرانهادی است که همه نهادهای اجتماعی به آن وابسته می باشند (Tejera, ۱۹۸۶, ۸۳). به عبارت دیگر، زبان با نهادهای اجتماعی همسان می شود، و تمایز بین زبان و واقعیت غیرزبانی از بین می رود، و بدین ترتیب امور اجتماعی به تفسیر زبان تقلیل پیدا می کند. اما هابرماس در برابر این تقلیل گرایی زبانی مقاومت می کند و هشدار می دهد که زبان کلیت فرآیند اجتماعی را دربر نمی گیرد، زیرا خود زبان به نیروهای غیر زبانی و سیستم های سلطه ای وابسته است که می توانند سنت های زبانی را تغییر دهند. هابرماس استدلال می کند که دیدگاه گادامر در مورد پیش داوری و اقتدار سنت به انکار قدرت تفکر و بازاندیشی در انسان ها می - انجامد (daallmayer and McCarthy, ۱۹۷۷, ۳۵۹).

هابرماس سعی می کند ظرفیت های تفکر انتقادی را تقویت کند تا جزمیت های سنت را از بین ببرد. به همین جهت، او پیشنهاد می دهد که هرمنوتیک باید با نقد ایدئولوژی همراه شود. به عبارت دیگر زبان به عنوان یک فرانهاد درک نمی شود، بلکه به عنوان امری تصور می شود که توسط فرایندهای اجتماعی قدرت سیاسی، کار و ایدئولوژی تحدید شده است (daallmayer and McCarthy, ۱۹۷۷, ۳۶۰).

بدین ترتیب، هرمنوتیک هابرماس در پی احیای معانی مستور در متن نیست، بلکه در پی «کاهش دروغها و توهمات آگاهی» است. گادامر که در پی کشف حقیقت در متن بود، از سوی هابرماس مورد انتقاد قرار گرفت که نقش ایدئولوژی را در رسیدن به تفاهم ندیده است، حال آن که حقایقی که مورد تفاهم قرار می گیرند، ممکن است ناشی از سلطه باشند و گادامر به گونه های تلویحی به آنها مشروعیت می بخشد (جمشیدیها، شالچی، ۱۳۸۷، ۱۷۶).

البته، پاسخ گادامر این است که اولاً تجربه هرمنوتیکی به شکلی هستی شناسانه و نه معرفت شناسانه است. زبان مندی شیوه اصلی تجربه انسانی است. از این رو ممکن نیست که زبان تحت تاثیر کار و ایدئولوژی قرار گیرد، زیرا خود این «شرایط» از طریق زبان وساطت شده و معنی می یابند. به عبارت دیگر، همه ابژه های دانش و روش شناسی آنها توسط افق های زبانی احاطه شده اند. به همین دلیل، از فهم تاریخمند و زبانمند انتظار نقد ایدئولوژی نمی رود زیرا سنت به شکلی غیرانتقادی مورد پذیرش واقع می شود. بنابراین، تفکر انتقادی، که به ایده آلیزه کردن عقلانیت می پردازد، نمی تواند استقلال خود از سنت تاریخی را اعلام کند و نمی تواند از حلقه هرمنوتیک جدا شود (Gadamer, ۱۹۷۶, ۱۸-۱۹).

ثانیاً، از نظر گادامر اندیشه اقتدار و حجت سنت ضرورتاً اقتدار طلبانه نیست. حجت و اقتدار راستین به دلیل پیروی کورکورانه از قدرتی برتر تداوم نمی یابد بلکه دلیل این تداوم حصول معرفتی برتر است. از نظر وی این روشنگری بود که چهره ای زشت از «مرجعیت» ارائه کرد و آن را اطاعت کورکورانه به حساب آورد و در مقابل عقل و آزادی نشانند و با اصرار بر نفی هر گونه پیشداوری در علم، هر گونه مرجعیت را کنار گذاشت. در حالی که از نظر گادامر مرجعیت به معنای تبعیت غافلانه نیست، بلکه در بسیاری از جاهایی که اشخاص مرجعیت می یابند، به این دلیل است که افراد آزادانه و عاقلانه مرجعیت آنها را می پذیرند. بنابر این مرجعیت، اطاعت کورکورانه نیست، بلکه آگاهانه به دست می آید و بر اساس خرد ورزی و اختیار است، نه اینکه امری در مقابل آنها باشد (واعظی، ۱۳۸۰، ۵-۱۰).

ب- گستردگی حوزه علوم

همانطور که اشاره شد در نظر گادامر، همین که شخص برای تفهم در کلیت آن، شان تفسیری قائل شود و آن را هرمنوتیکی بداند و بدین نکته توجه کند که در تفهم، حقیقت در مرتبه زبان به ظهور می رسد، دیگر نمی تواند هرمنوتیک را صرفاً متکفل تبیین و توضیح مبنای روش شناسی علوم انسانی - در مقابل روش شناسی علوم طبیعی - بداند؛ وقتی می بینیم که در همه صور تفهم حقیقت به ظهور می رسد، ما با کلیت هرمنوتیک روبه رو هستیم و تفکیک روش شناسی علوم انسانی از روش شناسی علوم طبیعی از میان برمی خیزد. گادامر در این قول خود مستظهر به مبانی وجودی (هستی شناسی) تفهم آدمی بود. به اعتقاد او، دیلتای با تفکیک روش های علوم طبیعی از علوم انسانی و تاریخی، (Geisteswissenschaften) را بر مبنای مستحکمی استوار سازد و از این نظر نتوانسته بود کلیت و عمومیت هرمنوتیک را نشان بدهد. اما گادامر به متابعت از هایدگر به نفس تفهم توجه می کند و می خواهد ببیند در تفهم آدمی به طور کلی، چگونه وجود ظهور پیدا می کند و در این راه اگر چه بر اصول

دیلتایی وقع تمام می‌نهد، اما تفکر او، از حیث آنکه ناظر به بنیانگذاری یک هرمنوتیک عام و کلی است، بیشتر صبغه تفکر شلایرماخر را به خود می‌گیرد. (Gadamer, ۱۹۸۹, ۱۸-۱۹).

به نظر گادامر نه تنها سنت ماهیتی زبانی دارد، بلکه خود فهم نیز فرآیندی زبانی دارد... زبان واسطه‌ای جهان شمول است که خود فهم از طریق آن آشکار می‌شود. فهم از طریق تفسیر امکان پذیر می‌شود... و از طرف دیگر، تفسیر به واسطه زبانی محقق می‌شود که به ابژه اجازه می‌دهد تا در جهان تحقق یابد. بنابراین در هرمنوتیک فلسفی زبان به شکل ساختار اونتولوژیک جهان شمول آشکار می‌شود، زیرا آن باعث افشاء معنی به شکلی می‌شود که می‌تواند مورد فهم قرار گیرد. به همین دلیل، او نه تنها از زبان هنر بلکه از زبان طبیعت و به طور خلاصه هر زبانی که پدیدارها دارند، صحبت می‌کند (Gadamer, ۱۹۸۹, ۴۳۴).

در اینجا گادامر از جهان شمولی زبان به جهان شمول بودن هرمنوتیک می‌رسد. البته این جهان شمولی به دو شیوه صورت می‌گیرد: در حالت اول، جهان شمولی از این حقیقت ناشی می‌شود که فهم ساختاری زبانی دارد و هرگاه که ما با سنت در تماس هستیم، آن خود را بر ما آشکار می‌کند. در حالت دوم، جهان شمولی ناشی از این امر است که موجودات انسانی به شکل بودن-در-جهان تحقق می‌یابند. به این معنی که از طریق زبان، ما به تجربه جهان می‌پردازیم. به عبارت دیگر، چون جهان به شکلی مستقیم بر ما ارائه نمی‌شود، بنابراین باید جهان را از طریق زبان درک کنیم. در هر دو مورد، جهان شمولی هرمنوتیک از طریق ماهیت جهان شمولی زبانی اتفاق می‌افتد، به گونه‌ای که هرمنوتیک، نه بر بنیان متدولوژیک علوم انسانی مصطلح، بلکه به جنبه‌ای جهان شمول از فلسفه تبدیل می‌شود (Gadamer, ۱۹۸۹, ۴۳۳).

در مقابل هابرماس در نقد هرمنوتیک گادامری معتقد است که او به گستردگی حوزه‌ی علائق و به تبع آن علوم توجهی ندارند. هابرماس بر مبنای سه جنبه علاقه و نفع، یعنی کنترل بر طبیعت که در حوزه کار رخ می‌دهد، علاقه و نفع عملی که در پی فهم کنش متقابل است و با میانجی زبان رخ می‌دهد و علاقه و نفع رهایی بخشی که در عرصه زبان و جامعه رخ می‌دهد، سه دانش به ترتیب طبیعی تجربی، هرمنوتیکی تاریخی و رهایی بخشی را از یکدیگر تمییز می‌دهد. بدین ترتیب او حوزه شناخت را فراتر از گادامر مشاهده می‌کند (نیوتون، ۱۳۷۳، ۱۹۹-۲۰۱).

هابرماس چندین محدودیت بر داعیه جهان‌شمولی و کلیت نظریه تأویل گادامری قائل می‌شود. اول اینکه هابرماس اشاره می‌کند که سنت انتقال یافته از طریق زبان، عاری از روابط قدرت نیست هر چند که هرمنوتیک فلسفی آنها را در نظر نمی‌گیرد. هابرماس همچنین روش‌های علوم طبیعی را حتمی محدود کننده برای نظریه تأویل می‌داند چرا که برخلاف الگوی دیالوگی نظریه تأویل، شکل روابط علی در روش‌های علوم طبیعی نه مبتنی بر دیالوگ که مبتنی بر منولوگ و تک‌گویی ذهن فاعل شناسایی درباره موضوع شناسایی است. در این راستا، هابرماس با تکیه بر روان‌شناسی رشد ژان پیاژه ریشه غیر زبانی برای اندیشه عمل قائل می‌شود. پیامد‌های چنین فرضی بنیاد اندیشه عمومیت و جهان‌شمولی نظریه تأویل را ویران می‌کند (هولاب، ۱۳۷۸، ۱۳-۱۶).

بنابراین هابرماس، تحت تاثیر پیاژه، معتقد است که اعمال اجتماعی صرفاً از طریق پیوندهای عینی و واقعی خود با زبان، کار و بخصوص قدرت ادراک می‌شود. کوشش او در هرمنوتیک انتقادی خود، معطوف به این است تا عینیت جریانهای تاریخی را به دعاوی کسانی که درگیر آن جریانها هستند پیوند دهد. به همین جهت جای هیچ‌گونه شگفتی نیست که می‌بینیم او روانکاوی را نمونه‌ای از یک علم‌الاجتماع دیالکتیکی-هرمنوتیکی می‌داند و بر آن است تا از قدرت آزادسازی و سلطه‌زدایی آن استفاده

کند؛ زیرا در نظر او مقصود از طرح و پیش نهادن یک چنین هرمنوتیکی، همانا بازکردن راه است تا توان سلطه‌زدایی افراد نمایان شود و مقاصد و نیات کسانی که فراموش یا سرکوب شده‌اند، فاعلیت پیدا کند و تاریخ را رقم بزند. او درصدد آن است تا از عقاید جدید و از انتقاد سود جوید و با یکپارچه‌کردن همه آنها بر هرمنوتیک غلبه یابد و آن را به انتقاد از ایدئولوژی مسلط، مبدل سازد. این کار مستلزم قبول و اخذ هرمنوتیک و همراه کردن آن با مذهب انتقاد است. در نظر او وقتی انتقاد به میان آمد می‌توان بر هرمنوتیک غلبه کرد و از دور مربوط به آن رهایی یافت. بنابراین هابرماس در کتاب "شناخت و علایق بشری"، معتقد است که مدل روانکاوی می‌تواند به درون حوزه های اجتماعی توسعه یابد. زیرا به نظر هابرماس، زبان ما بدون امکان رهایی از زور و اجبار از طریق مراقبت روانکاوانه، به فریب ما ادامه خواهد داد (Couzens Hoy, ۱۹۸۲, ۱۲۵). البته فروید به مشکلات بسط روان کاوی به حوزه های اجتماعی کاملاً واقف بود. به همین دلیل او در پایان کتاب "تمدن و محتوای آن" مساله شباهت میان حوزه های فردی و گروههای فرهنگی را به چالش می کشد (Freud, ۱۹۶۲, ۹۱)

گادامر نیز در این راستا، مفهوم اجتماع عقلانی فارغ از سلطه ای که هابرماس آن را مطرح می کند را به نقد می کشد، زیرا این تئوری از تفاوت های بنیادین میان حوزه های شخصی و اجتماعی غفلت می کند. گادامر معتقد است که در روانکاوی بیمار می تواند از انحرافات موجود مراقبت شود اما در تعامل اجتماعی بین گروه‌ها با علایق متفاوت، انحراف از هنجارهای یک گروه نمی تواند نشانه بیماری باشد، زیرا خود هنجار موضوعی مورد مناقشه می باشد (Couzens Hoy, ۱۹۸۲, ۱۲۶).

ایراد دیگر گادامر نسبت به هابرماس درباره اغراق و بزرگ نمایی او در مورد نقش و تاثیر اندیشه فلسفی در واقعیت اجتماعی می باشد. گادامر می تواند ایده آل رهایی را به عنوان مولد اهداف جدید بپذیرد و همین امر او را به حامیان توسعه تدریجی زندگی اجتماعی و تاریخی تبدیل می کند. اما به نظر گادامر هنگامی که این ایده ال شکلی تکمیل شده به خود می گیرد، آن به امری تهی و غیر دیالکتیک تبدیل می شود و به همین دلیل گادامر از این امر واهمه دارد که هابرماس به روسپیر دیگری تبدیل شود که به موعظه در مورد اخلاقیات انتزاعی و عقلانی بپردازد. بنابراین او معتقد است که جامعه باید از حکمرانی چنین عقلی آزاد شود (Couzens Hoy, ۱۹۸۲, ۱۲۷).

ج - نسبی گرایی

همانطور که اشاره شد از نظر هابرماس، هرمنوتیک گادامر معرف نوعی انتقاد از خصلت غیر تأملی و خردگریز نظریه پوزیتیویستی علوم اجتماعی است و از این نظر، دیدگاه او قابل قبول می‌باشد. اما از سوی دیگر، هابرماس بر این باور است که در نظریه گادامر گرایی به نسبی گرایی وجود دارد و بنیان هستی شناختی نظریه او نیز که از فلسفه هایدگر اخذ شده است، آن چنان که باید بشود، بازاندیشی انتقادی نمی شود.

هابرماس سعی می‌کند تا به تکمیل این استدلال گادامر که سنت را تنها امر بوجود آورنده فهم می‌داند، بپردازد، زیرا سنت نیاز به این دارد که توسط یک تئوری و معیار جهان شمول به منظور رهایی از نسبی گرایی تکمیل شود. بنابراین کانون مباحثه او این است که آیا اندیشه می‌تواند خود را از شرایط تاریخی خویش آزاد کند؟ (Habermas, ۱۹۷۱, ۲۹۱-۲۹۴). در این راستا، هابرماس با تکیه بر پژوهش‌های آلفرد لورنتر (Alfred Lorenter) نظریه‌ای در باب تأویل عمقی عرضه می‌کند که نه بر وفاداری نسبت به سنت بلکه به مفروضات نظری خاصی متکی است. این مفروضات این واقعیت را در نظر می‌آورند که زبان به شیوه‌ای عمومی بکار برده نمی‌شود و هیچگونه هماهنگی ضروری و لازمی میان نیات، کنش‌ها و گفته‌های بیمار روانی در کار نیست. لذا بایستی به جای «فهم تأویلی ابتدایی» به آنچه لورنتر «فهم صحنه‌ای» می‌نامد روی بیاوریم که با توضیح

صحنه‌ی اولیه، معنای گفته‌ها و نمادها را روشن می‌سازد. به عبارت دیگر معنا را می‌توان به کمک تأویلی عمومی که چارچوبی را جهت توصیف تاریخ توسعه یافتگی فرد یا یک نظام اجتماعی در تمامیت آن فراهم می‌آورد، بازگرداند تا بدین طریق حوادث و عوامل پنهان «ارتباط تحریف شده» را نشان داد (بلاشر، ۱۳۸۰، ۹۹).

هابرماس اندیشه‌های گادامر را در این مرحله با نیچه همسان می‌داند چراکه او نیز نتوانسته بود استانداردها و معیارهایی برای نقد و بررسی فراهم کند. به نظر هابرماس، مطابق با دیدگاه پرسپکتویسم نیچه، هر گمان دلخواهانه‌ای - از قبیل تصور خود علم - می‌تواند امری معتبر تصور شود، البته به این شرط که برخی از نیازهای اساسی را در جهان برآورد. اما هنگامی که ارتباط دانش و منافع به شکل طبیعی خود فهمیده شود، چهره ابژکتیویته از بین می‌رود، اما در عین حال باز هم دانش امری سوژکتیو تلقی می‌شود (Habermas, ۱۹۷۱, ۲۹۵).

همچنانکه آپل نیز در این نکته با هابرماس هم نظر بود که هرمنوتیک نفی اندیشه انتقادی است. او نیز چنین استدلال می‌کرد که وابستگی هر تاویل به پیش‌داوری‌ها سبب می‌شود که پیروان هرمنوتیک برای هر تاویل به عنوان لحظه‌ای از حقیقت در افق دلالت‌ها جایگاهی قائل شوند، و آن را بپذیرند. در نتیجه از نظر آپل نویسندگان هرمنوتیک راه را بر انتقاد از هر تاویلی بسته‌اند زیرا هر تاویلی توجیه خود را نخست از تکیه‌اش بر پیش‌فهم‌ها می‌گیرد، و در این نسبی‌نگری معرفتی هر حکم و حرفی در قلمرو معنا شناسانه‌ای که خودش آفریده، صادق، درست و انتقادناپذیر است. به ویژه که گادامر با پیروی از هایدگر بدفهمی را هم نوعی فهم محسوب کرده و پشت کردن تاویل‌گر به متن را هم نوعی رویکرد به متن خوانده است. در نتیجه، هر کس هر چه بگوید درست است، و جایی برای انتقاد از آن وجود ندارد. هر گاه بخواهیم بطلان حکمی را اعلام کنیم حکم‌گزار خواهد گفت که اگر شما نیز از این پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها شروع می‌کردید، به همین نتیجه می‌رسیدید. در نتیجه، در هرمنوتیک فلسفی هیچ چیز قابل رد و ابطال نیست، همان طور که هیچ چیز به طور کامل قبول نمی‌شود (واعظی، ۱۳۸۲، ۳۴۱).

در مقابل این انتقادات گادامر بیان می‌کند که شکست مبنای پیروزی شکاکیت نیست؛ بلکه تعهد متفاوت تری نسبت به مکتب خطاپذیری به شمار می‌رود. اگر شرایط تاریخ، زبان و خلاقیت عقلانی یا آزادی مانع گونه‌ای یقین شفاف می‌شود که مبنای فکری می‌گردند برای ابطال شکاک ضروری است، نمی‌توان نتیجه گرفت که ما دیگر در اسناد دادن معرفت درباره مجموعه کاملی از موضوعات به خودمان موجه نیستیم. از این واقعیت که ما نمی‌توانیم به یقین دست یابیم، این نتیجه به دست نمی‌آید که ما نمی‌توانیم به معرفت دست یابیم. این نتیجه، تنها هنگامی ممکن بود حاصل شود که معرفت مترادف با یقین بود و گادامر به صراحت منکر یکی دانستن معرفت با یقین است (Gadamer, ۱۹۹۴, ۳۳-۳۶).

از دید گادامر، آنچه ما می‌دانیم "جهان" است با همه تنوع پیچیده اش. نه فقط اشیای طبیعی و روابط قانون وارشان جهان را می‌سازند، بلکه مردمان، فرهنگ‌های دیگر، سنت‌های دیگر، زبان‌های دیگر، هنارهای دیگر، متون دیگر، نهادها، اعمال و مانند آنها "جهان" را به عنوان واقعیتی معنادار و قابل فهم، آن گونه که هست، می‌سازند. افزون بر آن، جهان دارای معقولیتی "ذاتی" است که به معنایی معین، "مستقل" از زبانها، سنتها و نظرگاههایی است که از درون آنها جهان با ما ارتباط پیدا می‌کند. "در پشت همه نسبیت‌های زبان و قرارداد، خصیصه مشترکی وجود دارد که دیگر زبان نیست" (Putnam, ۱۹۹۴, ۵۴۷).

درک تفسیرگر، موضوع فهم و جهان ذاتاً معقول به عنوان فی نفسه و مستقل از "نظرگاه‌های" چند جانبه ما است. اگر مسأله ضرورتاً این بود که معقولیت جهان به گونه‌ای وجودشناختی به وسیله مجاهدات معرفتی زبان شناختی تشکیل شده است، در آن صورت، اصولاً آنچه می‌توانستیم بشناسیم جهان "مستقل" نبود؛ بلکه چیزی مانند تصویری از خودمان یا یک خود-

فراکنی بود که به وسیله چیزی مانند شیء فی نفسه کانتی بر ما بازنموده می شد. این تصویری نیست که گادامر خواستار بیان آن است. اصولاً آنچه یک نظرگاه قادر به انتقال به ماست، "قطعه" ای از جهان است، "نگرشی" به جهان است، و نه کلیت زبان. اساساً نظرگاه، جهان را فهم پذیر می سازد، نه فهم ناپذیر. اینکه جهان معقولیت خودش را دارد به این معنا است که معقولیت "ذاتی" جهان و از نظر وجودشناختی، "مستقل" از نظرگاههای ما است. (Gadamer, ۱۹۸۹, ۳۱۰-۳۱۵).

بنابراین، مذهب گادامر در نسبیت، با مذهب نسبیت نیست‌انگارانه تفاوت دارد. نسبیت مختار او در واقع با «تذکر» به معنای افلاطونی لفظ، و با تفهیم نفس، (self - understanding) و بنابر تعبیرات هوسرل، با سرشارشدن از معنا و تحقق، (Erfüllung) التفات، و به بیان یاسپرس، با احساس درونی یا قلبی، (Einfühlung) و با غور یا فرورفتن در مراتب نفس، (Hineinversetzen in das Seelische)، و نیز با تفهیم، در مقابل تبیین، مناسبت دارد. از این معنا، گادامر با عبارت متحقق شدن به کمال و انتظار و استقبال از حقیقت، و مجموع شدن و رسیدن به نوعی وحدت معنا، و احساس تمامیت و برآورده شدن انتظارات تعبیر می کند (Gadamer, ۱۹۸۹, ۳۱۰-۳۱۵).

نتیجه گیری

موضوع بررسی این مقاله مقایسه تطبیقی هرمنوتیک فلسفی گادامر با هرمنوتیک انتقادی هابرماس بود. همانطور که اشاره شد، گادامر با طرح مفاهیم جدیدی چون پیش فهم ها، حلقه فهم، زبان و تاریخ مندی فهم، ادغام افق ها و متمرکز ساختن هرمنوتیک بر آنها، نقش مهمی را در هرمنوتیک فلسفی دارد. از دیدگاه گادامر سنت به عنوان زبان به ارث رسیده ای که مفسر درون آن زیست می کند، تصور می شود. بررسی سوژه دانش و هم اژه تحت آن باید به عنوان بخشی از سنت فهمیده شوند. هیچ گونه فهم آزاد از پیش داوری وجود ندارد و همه ایده ها هویت خود را مدیون سنت هستند. این سنت است که آزادی را به مفهومی والا تبدیل می کند.

هابرماس در سه بخش مفهوم سنت، گستردگی حوزه علوم و نسبی گرایی به نقد هرمنوتیک فلسفی گادامر می پردازد. انتقاد هابرماس این است که در تمام شئون کنش بشری، هرمنوتیک یا تاویل برای ایجاد تفهیم، نمی تواند اطلاق عام و جهان شمول داشته باشد. مشکل دیگر گادامر، این است که با طرح تاثیرگذاری افق معنایی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی و پیش فرضها و پیش داوری های او بر فرایند فهم، نسبی گرایی را ترویج می کند، اما تاکید بر نسبی گرایی نیز اولین آسیب را بر خود صاحب نظریه وارد می سازد؛ زیرا معیاری برای اثبات مدعای خود به جا نمی گذارد. هابرماس سعی می کند ظرفیت های تفکر انتقادی را تقویت کند تا جزمیت های سنت را از بین ببرد. برداشت هابرماس از شناخت، ریشه در سنت و حجیت ناشی از سنت ندارد. بلکه مبتنی بر «بینش و تصمیم عقلانی» است که به موجب آن می توان آنچه را که از گذشته به ارث رسیده، به چالش کشید و نقد کرد. به بیان دیگر، در پی آن است تا هرمنوتیک را به نقد ایدئولوژی مبدل سازد.

به نظر می رسد که در پاسخ به انتقادهای هابرماس، هم صدا با گادامر گفت که اندیشه اقتدار و حجت سنت ضرورتاً اقتدار طلبانه نیست. چرا که تجربه هرمنوتیکی به شکلی هستی شناسانه و نه معرفت شناسانه است و زبان مندی شیوه اصلی تجربه انسانی است. از این رو ممکن نیست که زبان تحت تاثیر کار و ایدئولوژی قرار گیرد، زیرا خود این «شرایط» از طریق زبان وساطت شده و معنی می یابند. بنابراین، تفکر انتقادی، که به ایده آلیزه کردن عقلانیت می پردازد، نمی تواند استقلال خود از سنت تاریخی را اعلام کند و نمی تواند از حلقه هرمنوتیک جدا شود.

منابع

- احمدی، بابک؛ مهاجر، مهرا؛ نبوی، محمد. (۱۳۷۷)، *هرمنوتیک مدرن*، تهران: انتشارات مرکز.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۲)، *ساختار و تأویل متن: شالوده شکنی و هرمنوتیک*، نشر مرکز، تهران.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۳)، *عقل در سیاست*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بلاشر، ژوزف. (۱۳۸۰)، *گزیده‌ی هرمنوتیک معاصر*، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، نشر پرسش، آبادان، چاپ اول.
- پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
- تامسون، جان. بی. (۱۳۷۹)، «هرمنوتیک»، ترجمه سید نصیر احمد حسینی، معرفت، ش ۴۶.
- جمشیدپها، غلامرضا؛ شالچی، وحید. (۱۳۸۷)، «هرمنوتیک و مسئله‌ی تاریخمندی فهم انسانی»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، سال اول، شماره ۴.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱)، «مارتین هایدگر و هرمنوتیک فلسفی»، *کلام اسلامی*، شماره ۴۳.
- سید امامی، کاووس. (۱۳۸۷)، *پژوهش در علوم سیاسی*، تهران: انتشارات امام صادق.
- علمی، محمد کاظم. (۱۳۸۵)، «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»، *مطالعات اسلامی*، پیوست شماره ۷۱.
- کهن، لارنس. (۱۳۸۲)، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- لسناف، مایکل. (۱۳۸۰)، *فیلسوفان قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک.
- منوچهری، عباس؛ نجاتی حسینی، سید محمود. (۱۳۸۵)، «درآمدی بر نظریه شهروندی گفت و گویی در فلسفه سیاسی هابرماس»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۲۹.
- منوچهری، عباس. (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: انتشارات سمت.
- میلر، پیتز. (۱۳۸۲)، *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- نوذری، حسینعلی. (۱۳۷۹)، *پست مدرنیته و پست مدرنیسم (تعاریف- نظریه‌ها و کاربردها)*، تهران: نقش جهان.
- (۱۳۸۱)، *بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آراء، اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس)*، تهران: چشمه.
- نوروزی طلب، علیرضا. (۱۳۸۶)، «پرسش از چیستی هرمنوتیک: تحلیل و بررسی مسائل آن»، *باغ نظر*، شماره ۷.
- نیوتون، ک. (۱۳۷۳)، «هرمنوتیک»، ترجمه یوسف ابادری، *فصلنامه ارغنون*، دوره ۱، شماره ۴.
- هولاب، رابرت. (۱۳۷۸)، *یورگن هابرماس (نقد در حوزه‌ی عمومی)*، ترجمه ی حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هوی، د. (۱۳۷۹)، *حلقه انتقادی (هرمنوتیک تاریخ، ادبیات و فلسفه)*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۲)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- وایسنهایمر، جونل. (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

Couzens Hoy. D. (۱۹۸۲), *The critical circle: literature, history, and philosophical hermeneutics*, University of California Press Ltd .

Daallmayer. F. & McCarthy. T. (۱۹۶۷), *A Review of Gadamer Truth and Method*, eds Understanding and Social Inquiry. Indiana: Notre Dame Press.

Edgar. A. & Sedgewick. P. (۲۰۰۰), *Cultural Theory: The Key Thinkers*, New York, Routledge .

Gadamer . H. G. (۱۹۹۰), *after ward to truth and method*, New York, Crossroad.

- Gadamer. H. G. (۱۹۹۴), *what is Truth?* In Brice R. Wachterhauser, ed, *Hermeneutics and Truth*, Evanston: Northwestern University Press.
- Gadmer. H. G. (۱۹۷۶), *philosophical Hermeneutics*, tra. by Davide E.Linge, USA, Barkeley university press.
- Gadmer. H. G. (۱۹۷۶), *Philosophical Hermeneutics*. Trans. and ed. by David Linge. Berkeley: University of California Press, ۱۹۷۶.
- Gadmer. H. G. (۱۹۸۹), *truth and method*, tra. By joel weinsheimer and Donald G. Marshall, continuum , New York.
- Grondin. J. (۱۹۹۵), *sources of Hermeneutics*, state university of New York press.
- Habermas, J. (۱۹۸۸). *On the Logic of the Social Sciences*, MIT Press: Cambridge, Mass.
- Habermas. j. (۱۹۷۱), *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon press.
- Hedberg. P. (۲۰۰۳), *Freedom, Reason and History: The Hegelian heritage in Gadamer and Habermas*, Parabel, Vol. VI, pp. ۱۹-۴۳.
- Putnam. H. (۱۹۹۰), *Realism with a Human face*, Cambridge: Harvard University Press.
- Tejera. E. (۱۹۸۶), *Community, Communication and Meaning: Theories of Buchler and Habermas*, *Symbolic Interaction*, Vol. ۹, pp. ۸۳-۱۰۴.
- Weinsheimer. J. (۱۹۸۵), *Gadamer's Hermeneutics*, New Haven and London.

