

The Relationship between History and Understanding from the Perspective of the German Historical School

Asgar Vaezi 

Associate Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: a_vaezi@sbu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 10 June 2025

Received in revised form 01 July 2025

Accepted 17 July 2025

Published online 22 November 2025

Keywords:

Ranke, Droysen, Gadamer, history, understanding, historian.

ABSTRACT

In the nineteenth century, special attention was given to history and its relationship with understanding. Initially, Hegel, adopting a philosophical and meta-historical perspective on history grounded in an a priori and teleological principle, viewed the movement of history as deterministic yet progressing toward perfection. However, the emergence of the German Historical School in the nineteenth century arose as a reaction to Hegel's philosophy of history. Ranke, Droysen, and Dilthey, the founders of this school, firmly maintained that the history of the world should not be understood through an a priori or meta-historical framework, arguing that humans, as historical beings, cannot observe the course of history from a meta-historical standpoint. Consequently, the Historical School, by connecting the understanding of history to hermeneutics, deemed the comprehension of world history possible only some posteriori, relying on empirical research. Furthermore, concerning the possibility of understanding past historical periods, the Historical School emphasized that an objective understanding of earlier eras is feasible only if we interpret the past not by our contemporary standards but by the standards of those times. Nevertheless, the Historical School encountered two significant challenges. The first was the prevailing belief in human historicity, which considered an objective understanding of the past unattainable. The more substantial issue was that, by rejecting God or Spirit as meta-historical factors determining historical events, the Historical School struggled to justify the coherence and unity of history. This article will elucidate the perspectives of Ranke and Droysen on how history should be understood while also addressing the criticisms directed at them.

Cite this article: Vaezi, A. (2025). The Relationship between History and Understanding from the Perspective of the German Historical School. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52), 631-652. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.67768.4132>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The nineteenth century witnessed an intensified philosophical preoccupation with the relation between history and understanding. In contrast to Hegel's philosophy of history, which conceives the historical process as the rational and teleological self-unfolding of Spirit, the German Historical School sought to ground the study of history in empirical inquiry and hermeneutic interpretation rather than speculative metaphysics. Figures such as Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, and later Wilhelm Dilthey aimed to understand history from within its own temporal and cultural contexts rather than from a transcendental standpoint. Yet this shift from metaphysical to empirical historiography generated a new internal problem: once divine or transcendental foundations were rejected, how could the unity and coherence of history still be justified? This paper explores how Ranke and Droysen each confronted that problem and how their efforts ultimately prepared the ground for Gadamer's philosophical hermeneutics.

The first part examines Ranke's conception of historical understanding as an attempt to preserve intelligibility without metaphysics. Rejecting Hegel's dialectical teleology, Ranke nonetheless sought to defend the unity of world history, offering three complementary interpretations. In the hermeneutic interpretation, he likens history to a text whose coherence arises from the interrelation of part and whole, the classical hermeneutic circle. In the empirical interpretation, he treats history as composed of "scenes of freedom," shaped by the creative acts of autonomous agents whose contributions connect distinct epochs. Finally, in the theological-aesthetic interpretation, he invokes a divine, impartial spectator whose perfect vision guarantees the unity of history; the historian, by practicing self-effacement, approximates this impartiality and accords all periods equal value. These three perspectives expose a fundamental tension: Ranke's desire to explain history empirically depends on the very metaphysical assumptions he aimed to overcome.

Accordingly, the paper develops three critiques of Ranke. First, conceptual inconsistency: he rejects metaphysical explanation yet relies on a divine perspective to secure coherence, reproducing in attenuated form the teleological structure of Hegel's philosophy. Second, neglect of historicity: Ranke's notion of impartial observation presupposes that the historian can transcend his own temporal horizon, whereas understanding is always situated within a historical perspective. Third, a mistaken analogy between text and history: history, unlike a completed text, lacks a single author and definitive closure; its meaning is perpetually open and cannot be grasped through the same hermeneutic principles that govern literary interpretation. Together, these critiques reveal the internal limits of Ranke's project; his empirical historiography cannot sustain historical unity without reintroducing metaphysical premises.

The second part turns to Droysen, whose theory of historical thinking offers a more self-conscious and methodologically refined alternative. For Droysen, the distinctive task of the human sciences lies not in causal explanation but in interpretive understanding. He rejects speculative models of history and insists that meaning arises from the lived interactions of human beings within cultural life. The meaning of historical events, he argues, always exceeds the intentions of individual agents. To account for this excess, Droysen introduces the concept of expression, the linguistic, institutional, and moral forms through which collective life articulates itself. The

historian's task is to interpret these expressions rather than reconstruct private mental states. In this respect, Droysen relocates hermeneutics from the psychology of individual minds to the social and ethical domain of moral forces. He also insists that the historian belongs to history: understanding is a historically mediated event, not a detached act of observation. Consequently, historical knowledge is perspectival, provisional, and open-ended, an ongoing dialogue between present and past mediated by tradition and interpretation.

Even so, the paper argues that Droysen's theory remains marked by unresolved tension. Despite rejecting Romantic psychologism, he occasionally reintroduces the inner–outer model of Schleiermacher's hermeneutics, implying that external expressions mirror inward states. This oscillation between a social conception of meaning and residual psychologism leaves his account conceptually unstable, though it remains a significant advance over Ranke's.

The conclusion reinterprets both thinkers through Gadamer's philosophical hermeneutics. Ranke and Droysen, in different ways, pursue a form of objectivity in historical understanding: Ranke through divine impartiality, Droysen through methodological rigor. Gadamer shows why both projects remain incomplete. Understanding itself is historical; it is shaped by the interpreter's prejudgments, tradition, and horizon. There is no timeless vantage point outside history from which the historian can secure absolute coherence. Historical knowledge is not the repetition of a fixed past but an event of fusion between horizons that are themselves historically conditioned. From this perspective, the German Historical School marks the transition from metaphysical philosophy of history to philosophical hermeneutics.

The paper concludes that the Historical School's enduring contribution lies not in its empirical historiography but in revealing, perhaps unintentionally, the historical nature of understanding itself. By rejecting Hegel's speculative system while struggling to preserve the unity of history, Ranke and Droysen paved the way for Gadamer's insight that finitude, perspective, and tradition are not limitations of understanding but its very conditions. The path from Ranke's divine impartiality through Droysen's methodological reflection to Gadamer's hermeneutic ontology traces the philosophical transformation in which history ceases to be a mere object of knowledge and becomes the medium through which all understanding is made possible.

نسبت تاریخ و فهم از منظر مکتب تاریخی آلمان

اصغر واعظی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: a_vaezi@sbu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در قرن نوزدهم توجه ویژه‌ای به تاریخ و نسبت آن با فهم شد. ابتدا هگل با نگاهی فلسفی و فراتاریخی به تاریخ و بر پایه یک اصل پیشین و غایت‌شناختی، حرکت تاریخ را جبری و در عین حال رو به کمال دانست، اما ظهور مکتب تاریخی آلمان در قرن نوزدهم واکنشی به فلسفه تاریخ هگل بود. رانکه، درویزن و دیلتای که بنیان‌گذاران این مکتب بودند بر این اصل پافشاری کردند که تاریخ جهان را نباید بر پایه اصلی پیشین و فراتاریخی فهم کرد، زیرا انسان به‌منزله موجودی تاریخی نمی‌تواند از موضعی فراتاریخی نظاره‌گر جریان تاریخ باشد. از این رو، مکتب تاریخی ضمن پیوند زدن فهم تاریخ به هرمنوتیک، فهم تاریخ جهان را صرفاً به نحو پسین و با تکیه بر تحقیق تجربی ممکن دانست. مکتب تاریخی از سوی دیگر در ارتباط با امکان فهم دوره‌های تاریخی گذشته بر این اصل تاکید کرد که فهم عینی دوره‌های تاریخی پیشین در صورتی ممکن است که گذشته را نه با معیارهای امروزی خود، بلکه با معیارهای خودشان بشناسیم، اما مکتب تاریخی با دو مشکل بزرگ مواجه شد؛ مشکل اول غلبه یافتن باور به تاریخ‌مندی انسان بود که فهم عینی گذشته را ناممکن می‌دانست. مشکل بزرگ‌تر این بود که مکتب تاریخی با کنار گذاشتن خدا یا روح به‌منزله عوامل فراتاریخی تعیین‌بخش به رویدادهای تاریخی، با معضل توجیه انسجام و وحدت تاریخ مواجه شد. در این مقاله ضمن تبیین دیدگاه‌های رانکه و درویزن در خصوص چگونگی فهم تاریخ، نقدهای وارد بر آن‌ها را بیان خواهیم کرد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱	
کلیدواژه‌ها: رانکه، درویزن، گادامر، تاریخ، فهم، مورخ.	
استناد: واعظی، اصغر. (۱۴۰۴). نسبت تاریخ و فهم از منظر مکتب تاریخی آلمان، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۲)، ۶۳۱-۶۶۲ https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.67768.4132	
ناشر: دانشگاه تبریز.	© نویسندگان.



مقدمه

تا پیش از ظهور مکتب تاریخی^۱، نظریه غالب در نسبت تاریخ و فهم، نظریه فلسفه تاریخ هگل^۲ بود. هگل تاریخ را بر پایه یک اصل پیشین و غایت‌شناختی^۳ تفسیر می‌کرد که در آن تاریخ به منزله فرایندی عقلانی و هدفمند به سوی تحقق آزادی و خودآگاهی روح (Geist) در حرکت است. او در مقدمه درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ می‌نویسد:

تنها اندیشه‌ای که فلسفه به همراه می‌آورد، اندیشه صرف، خرد است، این که «خرد بر جهان سیطره دارد»،
[و] این که همچنین «تاریخ جهان خردمندانه جریان دارد» (هگل، ۱۳۹۶، ۲۳).

هگل همچنین در مقدمه عقل در تاریخ می‌نویسد:

همه چیز) در تاریخ به وجه عقلانی روی داده است و تاریخ جهانی (حاصل) سیر عقلانی و ضروری روح جهانی است. روح گوهر تاریخ است و طبع آن همیشه یگانه و یکسان است و این طبع را در هستی جهان عیان می‌کند (هگل، ۱۳۵۶، ۳۳).

از این رو، هگل تاریخ را نه مجموعه‌ای از رویدادهای تصادفی، بلکه فرایندی غایت‌مند می‌داند که در آن عقل از طریق تناقض‌ها و نزاع‌های تاریخی (دیالکتیک) به سوی غایت خود - یعنی آزادی و خودآگاهی - پیش می‌رود.

این که خرد بر جهان حکم می‌راند با مطلب دیگری در پیوند است که برایمان به‌خوبی شناخته شده است، به واقع در شکل حقیقت مذهبی، که «جهان به تصادف و علت‌های بیرونی و اتفاقی واگذار نشده است، بلکه نوعی مشیت بر جهان فرمان می‌راند» (هگل، ۱۳۹۶، ۲۷).

از سوی دیگر، از آنجا که هگل تاریخ را فرایندی می‌داند که در آن عقل به تدریج خود را آشکار می‌کند و به خودآگاهی و آزادی می‌رسد، پس حرکت تاریخ را حرکتی رو به کمال و پیشرفت می‌داند.

تاریخ جهانی همان‌گونه که در پیش متعین گردید، تکامل آگاهی روح از آزادی‌اش و تحقق یافتن تکوین شده از چنین آگاهی را به نمایش درمی‌آورد (هگل، ۱۳۹۶، ۸۶).

هگل از این حرکت روح در تاریخ به «بازگشت روح به خودش»^۴ تعبیر می‌کند که یکی از ایده‌های محوری فلسفه هگل است. این مفهوم به فرایند خودآگاهی روح اشاره دارد که در آن روح از طریق تجربه‌های تاریخی و دیالکتیکی به شناخت کامل و مطلق خویش نائل می‌شود. این ایده به‌ویژه در بخش‌های پایانی پدیدارشناسی روح مورد توجه قرار گرفته است. او در فصل هشتم این کتاب با عنوان دانش مطلق در بند ۸۰۴ می‌نویسد:

¹ Historical School

² Hegel

³ teleological principle

⁴ return of spirit to itself

روح همین حرکتِ آن «خود»ی است که خودش را از خویشتن بیرون آورده و در جوهر خویش غوطه‌ور شده و، در مقام سوژه، از آن جوهر بیرون آمده و به درون خود بازگشته است.» و در ادامه همین بند می‌افزاید: «دانش، این بی‌فعالیتی ظاهری است که صرفاً می‌اندیشد که چگونه آنچه به‌طور خودبه‌خودی تمایز یافته، در درون خودش حرکت می‌کند و به وحدت خویش بازمی‌گردد (هگل، ۱۹۷۷، ۴۹۰).

اما جهان بینی تاریخی یا مکتب تاریخی در واکنش به نگاه عقلی و فلسفی هگل به تاریخ سربرآورد. مکتب تاریخی، برخلاف فلسفه تاریخ هگل، تاریخ را علمی تجربی می‌دانست که باید آن را از درون و به حسب خودش فهمید، یعنی در چارچوب دور کل و جزء. هدف مکتب تاریخی رهاسازی تاریخ از اصول نظری و پیشین هگل بود. رانکه^۱، درویزن^۲ و دبلتای^۳ بر این اصل پافشاری کردند که تاریخ جهان را هرگز نمی‌توان بر پایه یک اصل پیشین فهم کرد چرا که ما انسان‌ها به‌منزله موجوداتی تاریخی نمی‌توانیم از موضعی فراتاریخی نظاره‌گر جریان تاریخ جهان باشیم. از این رو، مکتب تاریخی تنها راه فهم تاریخ جهان را شیوهٔ پسین و تکیه بر تحقیق تجربی می‌داند.

مقاومت مکتب تاریخی در برابر دیدگاه غایت‌شناختی^۴ هگل دربارهٔ تاریخ بر پایهٔ یک غایت، اوج^۵ یا کمال^۶ تاریخ، مبتنی بر این پیش‌فرض است که، برخلاف تصور هگل، هیچ نقطهٔ ثابتی بیرون از تاریخ وجود ندارد تا تاریخ را از آن نقطه فهمید. این مورخان تأکید می‌کنند که تاریخ فقط از درون قابل فهم است (واینزهایمر، ۱۹۸۵، ۱۴۳).

به این ترتیب، رانکه و درویزن از نخستین مورخان بودند که برای پایه‌ریزی امکان مطالعات تاریخی به هرمنوتیک روی آوردند. این حرکت با دبلتای به اوج رسید زیرا او برای نخستین بار روش‌شناسی هرمنوتیک رمانتیک را به درون مکتب تاریخی وارد ساخت.

۱. چگونگی فهم تاریخ از منظر رانکه

مکتب تاریخی با نفی هر گونه نگرش پیشین و فراتاریخی به تاریخ، عملاً با معضل چگونگی توجیه وحدت و انسجام تاریخ مواجه شد. این در حالی است که تفسیر فلسفی هگل با حتی تفسیر کلامی از تاریخ با چنین معضلی مواجه نبود، زیرا هر دو تفسیر وحدت و انسجام تاریخ را بر پایه یک اصل پیشین و فراتاریخی مفروض می‌گیرند، با این تفاوت که فلسفه تاریخ هگل وحدت تاریخ را به بازگشت روح به خودش^۷ ارجاع می‌دهد و تفسیر کلامی آن را به طرح و نقشه الهی^۸.

براین اساس یکی از مهم‌ترین کوشش‌های لئوپولد فن رانکه صرف توجیه وحدت و انسجام درونی تاریخ شد. از عبارات رانکه چنین استنباط می‌شود که او سه گونه تعبیر یا تلقی را در ارتباط با توجیه انسجام تاریخ ارائه کرده است.

¹ Leopold von Ranke

² Johann Gustav Droysen

³ Wilhelm Dilthey

⁴ teleological

⁵ climax

⁶ fulness

⁷ return of spirit to itself

⁸ divine plan

۱-۱. تعبیر هرمنوتیکی یا استعاری

رانکه درپاره‌ای از عبارات خود با استفاده از تعبیری استعاری تاریخ را همانند یک متن دانسته است. همچنان که یک متن به‌خودی‌خود و فی‌نفسه دارای انسجام درونی است، تاریخ نیز به‌خودی‌خود و فی‌نفسه دارای انسجام درونی است. در نتیجه، همان‌طور که متن‌ها فی‌نفسه و صرف‌نظر از اصول جزمی پیشین معنادار هستند، رویدادها و کنش‌های تاریخی نیز فی‌نفسه و صرف‌نظر از نظریه‌پردازی‌های پیشین در باره تاریخ معنادارند. پس تاریخ به همان اندازه از انسجام و وحدت درونی برخوردار است که یک متن دارای انسجام و وحدت درونی است.

رانکه ... از آن‌جا که فرض می‌کند وحدت واقعیتهای در مورد تاریخ است و بنابراین تاریخ شبیه متن است. این را هم فرض می‌کند که اصول شلایرماخری هرمنوتیک متنی در مورد تاریخ نیز کاربرد مستقیم دارد. درست همان‌طور که متن آغاز و پایان دارد، تاریخ نیز چنین است (وارنکه، ۱۴۰۲، ۴-۳۳).

۱-۲. تعبیر تجربی

پیش‌تر اشاره شد که مکتب تاریخی به جای تکیه بر نگرش فلسفی به تاریخ، بر واقعیت‌ها و داده‌های تجربی تکیه می‌کند. در نگرش فلسفی، ارتباط بین اجزاء و دوره‌های تاریخی بر پایه یک اصل درونی توجیه می‌شود و آن اصل ضرورت دیالکتیکی است. رانکه اما بر آن است تا وحدت درونی تاریخ را بر پایه یک اصل تجربی توجیه کند و آن اصل «صحنه‌های آزادی»^۱ است. طبق نظر رانکه، رویدادهای تاریخی نه بر پایه ضرورت دیالکتیکی، بلکه به‌واسطه اراده‌های آزاد رقم می‌خورند. رابطه میان دوره‌های تاریخی مکانیکی و دترمینیستی نیست، بلکه این صحنه‌های آزادی است که دوره‌ها و اجزاء تاریخ را به هم پیوند می‌زند، اما مقصود رانکه از صحنه‌های آزادی چیست؟ رانکه معتقد است سلسله نامتناهی رویدادهای تاریخی بر پایه اراده آزاد انسان‌ها رقم می‌خورند، اما این رویدادها را می‌توان به دو دسته رویدادهای تاریخ‌ساز و رویدادهای غیرتاریخ‌ساز تقسیم کرد. مقصود از رویدادهای تاریخ‌ساز یا رویدادهای حقیقتاً تاریخی، رویدادهای پر اهمیتی است که در شکل‌گیری دوره بعدی تاریخ نقش‌آفرین است. از این جهت می‌توان گفت این رویدادها ماندگار و ثمربخش هستند. به تعبیر گادامر:

یک رویداد هنگامی حقیقتاً تاریخی است که تاریخ را بسازد- یعنی هنگامی که دارای تأثیری^۲ باشد که به آن اهمیت تاریخی ماندگار می‌دهد (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۱).

در مقابل، رویدادهای غیرتاریخ‌ساز رویدادهایی هستند که تأثیر ماندگاری ندارند و منشاء پدید آمدن رویدادهای مهم بعدی نیستند. بنابراین، رویدادهای تاریخ‌ساز نمایانگر لحظات تاریخ‌ساز یا لحظات حقیقتاً تاریخی است. «ما چنین لحظاتی را که در آن یک کنش آزادانه تأثیری قطعی بر تاریخ دارد لحظات تاریخ‌ساز یا نقاط عطف تاریخی می‌نامیم، و افرادی را که کنش‌هایشان دارای چنین تأثیری است می‌توان هم‌نوا با هگل «افراد تاریخی»^۳ نامید. رانکه این افراد را «ذهان مبدع»^۴ می‌نامد» (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۱).

¹ scenes of freedom

² Wirkung

³ historic individuals

⁴ original minds

در نظر رانکه، «صحنه‌های آزادی» حلقه‌های پیونددهنده میان اجزاء تاریخی هستند. این بدان معناست که تحولات تاریخی بر پایه تصمیم آزاد کنش‌گران تاریخی پدید می‌آید. به این ترتیب، در هر دوره از دوره‌های تاریخ صحنه‌هایی وجود دارد که ریشه در اراده آزاد کنش‌گران تاریخی دارد و سبب پدید آمدن دوره بعد می‌شود. همین رویدادهای تاریخ‌ساز یا صحنه‌های آزادی است که وحدت و انسجام تاریخ را تضمین می‌کند. هر دوره از تاریخ همواره چیزی را تقدیم دوره بعد می‌کند. رانکه در بخش اول از جلد نهم کتاب تاریخ جهان^۱ می‌نویسد:

هر عملی که حقیقتاً جزئی از تاریخ جهان است... هرگز صرفاً نفی^۲ محض نیست، بلکه می‌تواند در لحظه‌ی گذرای حال چیزی را برای آینده به بار آورد، که در درون خود احساسی کامل و بی‌واسطه از ارزش ماندگارش را شامل می‌شود (نقل شده از گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۰).

در نتیجه، میان دوره‌های مختلف تاریخی انقطاع و ناپیوستگی وجود ندارد چرا که در هر دوره چیزی وجود دارد که سبب پدید آمدن دوره بعد می‌شود و همین امر مبنای وحدت و انسجام تاریخ نزد رانکه است.

پس حوادث و رویدادهای تاریخی در چارچوب قوانین تاریخی به یکدیگر پیوند می‌خورند و پیوستگی میان اجزاء و دوره‌های مختلف تاریخ را به وجود می‌آورند. گادامر در این ارتباط به این سخن رانکه استناد می‌کند:

پیوستگی^۳ - که هر در آن را «نظام توالی رویدادها»^۴ می‌نامد - ظهور خود واقعیت تاریخی است. آنچه به لحاظ تاریخی واقعیت دارد بر اساس قوانین دقیق توالی^۵ پدیدار می‌شود: رویدادهای بعدی در پرتو نوری روشن و مشترک سرشت و تأثیر رویدادهای پیشین را معلوم می‌سازند (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۰).

و سپس خود گادامر در ادامه می‌افزاید:

بنابراین نخستین اظهار در ارتباط با ساختار صوری تاریخ - یعنی این که تاریخ در همان از بین رفتن‌اش به وجود می‌آید - این است که در سرتاسر تغییر سرنوشت انسان‌ها، پیوستگی زندگی بی‌وقفه ادامه دارد (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۰).

نکته مهمی که در فهم اصطلاح صحنه‌های آزادی باید به آن توجه کرد این است که آزادی اذهان مبدع در تعیین بخشی به رویدادهای حقیقتاً تاریخی یک آزادی مطلق نیست بلکه یک آزادی گره‌خورده با ضرورت است، ضرورتی که خود ریشه در آزادی اذهان مبدع دیگر دارد. درست است که صحنه‌های آزادی که برخاسته از اراده آزاد انسان‌های مبدع است موجب پیدایش دوره‌های تاریخی جدید می‌شود، اما دوره‌های جدید خود بر پایه یک ضرورت شکل گرفته است؛ بر پایه آنچه قبلاً به وقوع پیوسته، یعنی بر پایه میراث دوره قبل. مساله این است که آزادی اذهان مبدع به منزله کنش‌گران تاریخی، معطوف به آینده است نه معطوف به گذشته. همه تلاش یک کنش‌گر تاریخ‌ساز این است که بر بنیان شرایط موجود که در اینجا و اکنون است و وی در آن قرار دارد راهی را به سوی آینده بگشاید.

¹ Weltgeschichte

² negation

³ continuity

⁴ order in the succession of events

⁵ strict laws of succession

او می‌کوشد تا با استفاده از شرایط و امکانات موجود اجتماعی - تاریخی که به آن تعلق دارد و در آن زیست می‌کند آینده را بسازد. آزادی او هیچ نقشی در پدید آوردن این شرایط و امکانات اجتماعی - تاریخی ندارد. او به سادگی فقط وارث چنین شرایط و امکاناتی است. این شرایط ناخواسته بر او تحمیل شده است. آن‌ها ضرورت‌های تاریخی هستند. در نتیجه، کنش‌گران تاریخ‌ساز تنها می‌توانند با فشردن پای خود بر این سنگ زیرین، به سوی آینده گام بردارند. آزادی آن‌ها یک آزادی جهت‌دار است: آزادی به سوی آینده بر پایه میراث گذشته. پس اراده آزاد انسان‌های مبدع در زمینی اعمال می‌شود که به آن‌ها تحمیل شده است. رانکه در این باره می‌نویسد:

ضرورت ملازم آزادی است. این ضرورت در آن چیزی است که پیش‌تر شکل گرفته و نمی‌توان نابودش کرد، چیزی که بنیان هر فعالیت جدیدی است. آنچه پیش‌تر پدید آمده در پیوند با چیزی است که در حال پدید آمدن است ... سلسله‌ای طولانی از رویدادهای پی‌درپی و در کنار هم که از این طریق با یکدیگر پیوند خورده‌اند یک قرن، یک دوره و ... را تشکیل می‌دهند (رانکه، ۱۹۸۱، ۱۹).

اما اگر آزادی کنش‌گران تاریخی معطوف به آینده است و اراده آزاد آن‌ها نقشی در تحقق‌بخشیدن به گذشته‌شان ندارد پس مقصود او از این اصل که هر ضرورتی خود ریشه در آزادی دارد چیست؟ همه سخن رانکه در اینجا این است که خود این موقعیت تاریخی که با همه تعینات و امکاناتش بالضروره به یک کنش‌گر تاریخی تحمیل شده چگونه پدید آمده است. رانکه در مقام پاسخ می‌گوید درست است که موقعیت تاریخی یک کنش‌گر، حال یا گذشته‌ای محسوب می‌شود که ضرورت تاریخی بر او تحمیل کرده است، اما همین موقعیت برای کنش‌گران تاریخی پیش از او دیگر گذشته نبوده است بلکه آینده‌ای بوده است که آن‌ها به‌منزله اذهان مبدع تاریخ‌ساز بر پایه شرایط و امکاناتی که بالضروره در آن قرار داشته‌اند آزادانه رقم زده‌اند. پس موقعیت کنونی اگرچه برای کنش‌گری که اکنون در آن قرار دارد موقعیتی است که ضرورت تاریخی به او تحمیل کرده و آزادی او در شکل‌دهی به آن نقشی نداشته است، اما خود این موقعیت و امکاناتش بر پایه تصمیم‌های آزادانه کنش‌گران و اذهان مبدع پیش از او رقم خورده است. به بیانی دیگر، ضرورت‌های تاریخی که یک کنش‌گر تاریخی در آن قرار دارد خود محصول تصمیم‌های آزاد و خلاقانه کنش‌گرانی است که پیش از او بوده‌اند. پس از سویی، ضرورت قرین و همراه آزادی است و از سوی دیگر، خود این ضرورت ریشه در آزادی دارد.

محدود بودن آزادی مستلزم تناقض نیست. ما می‌توانیم این را از سرشت نیرویی^۱ که خود را اظهار می‌کند دریابیم. به این دلیل است که رانکه می‌تواند بگوید "ضرورت ملازم آزادی است". زیرا ضرورت در اینجا به معنای علت^۲ نیست تا راه را بر آزادی ببندد، بلکه به معنای مقاومتی^۳ است که نیروی آزاد با آن مواجه می‌شود. در اینجا حقیقت دیالکتیکی نیرو که هگل از آن پرده برداشته است آشکار می‌شود. مقاومتی که نیرو با آن مواجه می‌شود خود برآمده از آزادی است. ضرورتی که در اینجا با آن مواجهیم نیروی آن چیزی است که [به دوره بعد] انتقال یافته است و نیروی آن کسانی است که در برابر آن کنش‌گری می‌کنند، ضرورتی که بر هر کنش آزادانه‌ای تقدم دارد. ضرورت با مانع شدن از بسیاری چیزهای ناممکن، عمل را به کنش‌های ممکن

¹ power

² cause

³ resistance

محدود می‌کند. ضرورت خود برآمده از آزادی است و خود به‌وسیله آزادی‌ای که روی آن حساب باز می‌کند مشروط شده است (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۳).

بنابراین، پذیرش محدودیت برای آزادی مستلزم نفی آزادی نیست. رانکه وقتی می‌گوید ضرورت قرین و همراه آزادی است و آن را محدود می‌کند مرتکب تناقض نشده است. مسلماً مقصود از این ضرورت ضرورت علی یا همان ضرورت دترمینیستی نیست زیرا سخن بر سر مقاومت یا محدودیتی نیست که طبیعت بر سر راه تصمیمات تاریخ‌ساز انسان‌های مبدع ایجاد می‌کند. این ضرورت ناظر به ضرورتی است که منشاء آن اراده‌های آزاد انسان‌های دیگر است. اراده‌های آزاد انسان‌های تاریخ‌ساز همواره با مقاومتی مواجه است که ریشه در تصمیمات آزاد انسان‌های تاریخ‌ساز پیش از آن‌ها دارد.

آنچه پدید آمده نمی‌تواند به‌سادگی نابود شود. در نتیجه، آن به تعبیر رانکه «بنیان هر فعالیت جدیدی»^۱ است و با وجود این چیزی است که از طریق کنش‌ها پدید آمده است. از آنجا که آنچه پدید آمده به‌منزله یک بنیان در برابر امر جدید مقاومت می‌کند، کنش جدید را درون بافت و زمینه‌ای به‌هم‌پیوسته قرار می‌دهد. رانکه می‌گوید «آنچه پیش‌تر پدید آمده همبسته با آن چیزی است که پدید خواهد آمد.» این جمله بسیار مبهم آشکارا سعی در بیان سرشت واقعیت تاریخی دارد: آنچه پدید می‌آید آزادانه پدید می‌آید، اما اراده آزادی که از آن نشات می‌گیرد همواره به‌وسیله آنچه پدید آمده محدود می‌شود، یعنی به‌وسیله موقعیتی که در آن پدید می‌آید (گادامر، ۲۰۰۴، ۴-۲۰۳).

بنابراین، رانکه بر این اعتقاد است که آنچه اساس واقعی بسط و توسعه تاریخی را می‌سازد نیروهای تاریخی است، نه ذهنیت تکین افراد. مقصود از نیروهای تاریخی فردیت‌هایی است که خودشان تا حدی توسط این واقعیتی که در برابر آن می‌ایستند تعیین می‌یابند. به این دلیل است که او چنین فردیتی را «نیروی زنده»^۲ می‌نامد. در نظر رانکه نیرو همواره فقط به عنوان تأثیر متقابل نیروها وجود واقعی دارد و تاریخ جز این تأثیر متقابل نیروها نیست.

۱-۳. تعبیر کلامی-زیبایی‌شناختی

تعبیر سوم رانکه برای توجیه وحدت و انسجام تاریخ تعبیر کلامی-زیبایی‌شناختی است. این تعبیر هم کلامی است و هم زیباشناختی. این رویکرد از آن جهت کلامی است که رانکه برای توجیه وحدت و انسجام تاریخ به خدا متوسل می‌شود. او خدا را ناظری می‌داند که از موضعی بی‌طرف و فراتاریخی همه اجزاء تاریخ و کل انسانیت تاریخی را نظاره می‌کند. خدا ناظری است که همه اجزاء تاریخ از آغاز تا پایان در برابرش حاضر است. همچنین نزد خدا، همه انسانیت تاریخی و همه ادوار آن دارای ارزشی برابر است. خدا همه اجزاء منفرد و دوره‌های گوناگون تاریخ را بی‌طرفانه می‌نگرد. با این بیان، تاریخ کلی جهان در برابر خداوند به‌منزله یک کل واحد و دارای انسجام حاضر است. رانکه معتقد است مورخ نیز با تقرب جستن به این موضع خدایی می‌تواند وحدت و انسجام تاریخ را حفظ کند. به دیگر بیان، فهم تاریخی هنگامی دارای اعتبار و مشروعیت است که مورخ نگاه خود به تاریخ را به علم مطلق و فرازمانی خدا به تاریخ

¹ basis of all new activity

² living power

نزدیک کند. رانکه راه چنین تقریبی را رهاسازی^۱ خود از موقعیت تاریخی و فانی‌سازی نفس^۲ می‌دادند. مقصود وی از فانی‌سازی نفس اتخاذ موضعی بی‌طرفانه در فهم همه اجزاء و ادوار تاریخ و ارزش یکسان و برابر دادن به همه آنها است. او می‌نویسد:

تصور من از الوهیت—اگر مجاز به چنین اظهار نظری باشم—این است که خداوند کل انسانیت تاریخی را در تمامیت‌اش می‌بیند (زیرا الوهیت را هیچ زمانی نیست) و تمامی انسانیت تاریخی را دارای ارزشی برابر می‌داند (رانکه، ۱۹۸۱، ۱۶۰).

بدین ترتیب، رانکه می‌کوشد تا با پیوند زدن آگاهی محدود مورخ به آگاهی مطلق خدا، وحدت و انسجام تاریخ را تضمین کند؛ مورخ باید به تحقیق تاریخی خود رنگی الهی بدهد؛ یعنی درست همان‌طور که همه ادوار تاریخ نزد خدا به یک اندازه معتبر و از ارزشی یکسان برخوردار است، مورخ نیز باید دوره‌های مختلف تاریخ را با چنین رویکردی مورد پژوهش قرار دهد.

تأکید رانکه بر فانی‌سازی نفس و در پیش گرفتن نگاهی بی‌طرفانه و با ارزشی برابر نسبت به همه ادوار تاریخی، به نگرش او وجهی زیبایی‌شناختی نیز می‌دهد. درست همان‌طور که آگاهی زیبایی‌شناختی برای همه ادوار هنر ارزشی برابر قائل است و ارزش‌های هنری هر دوره را بر پایه معیارهای همان دوره می‌نگرد، آگاهی تاریخی رانکه نیز برای همه ادوار تاریخی ارزشی برابر قائل است و همه دوره‌های تاریخی را به دیده‌ای واحد می‌نگرد. وی بر این نکته تأکید می‌کند که مورخ باید هر دوره از دوره‌های تاریخی را مطابق با معیارهای همان دوره بفهمد، نه مطابق با معیارهای امروزیین خود. با این بیان، رانکه در تعبیر سوم خود، به تحقیق تاریخی مورخ هم رنگ کلامی می‌دهد و هم رنگ زیبایی‌شناختی.

رانکه مورخ را نه تنها به منزله خدا بلکه همچنین به منزله یک هنرمند تصور می‌کند، یک شاعر حماسی بی‌طرفی که داستان تاریخ جهان را با علم مطلق خود و از بالا چنان می‌سراید که گویی خود او بازیگر نیست. این آمیزه کلامی و زیبایی‌شناختی نتیجه کوشش رانکه برای گریز از ایدئالیسم هگلی بود، اما گادامر می‌پرسد آیا چنین آمیزه‌ای دقیقاً همان چیزی نیست که هگل آن را مذهب هنر^۳ نامید و خودش صورتی از روح مطلق^۴ است (واینزهایمر، ۱۹۸۵، ۱۴۷).

۲. انتقادات وارد بر موضع رانکه

مهم‌ترین انتقادات به موضع رانکه را می‌توان در چهار انتقاد دسته‌بندی کرد که در ذیل به تشریح هر یک از آنها می‌پردازیم:

۲-۱. انتقاد اول: تناقض در دیدگاه

نخستین انتقاد این است که نوعی ناسازگاری در دیدگاه رانکه مشهود است. منشاء ناسازگاری این است که وی از سویی هرگونه تقرب نظری به تاریخ همانند بازگشت روح به خویش در فراشد تاریخ یا تقرب کلامی مبتنی بر طرح و نقشه الهی را مردود می‌شمارد و صرفاً بر بُعد تجربی و عملی مطالعه تاریخی تأکید می‌کند و از سوی دیگر برای توجیه وحدت و انسجام تاریخ عملاً به پیش‌فرض‌های

¹ liberating

² self-extinction

³ religion of art

⁴ absolute spirit

نظری و کلامی متوسل می‌شود. رانکه در مقابل هگل استدلال می‌کند که تاریخ را «صحنه‌های آزادی» می‌سازند و می‌کوشد تا انسجام تاریخ را بر پایه «معطوف به آینده بودن»^۱ رویدادها توجیه نماید، به این معنا که رویدادهای تاریخی از رویدادهای تاریخ‌ساز پیش از خود پدید می‌آیند و در کل‌هایی که نشانگر دوره‌های تاریخی متمایز است انسجام می‌یابند.

معطوف به آینده بودن چنین کنش‌هایی دال بر آن است که رانکه در واقع از هگل چندان فاصله نگرفته است، زیرا هر دو وحدت تاریخ را غایت‌شناسانه در نظر می‌گیرند، اما در مورد رانکه، غایت‌شناسی ایده‌ای نیست که خودش در تاریخ محقق شود، و افزون بر این، غایت‌شناسی او بدون غایت^۲ است. آینده‌ای را که عمل تاریخی-جهانی^۳ رقم می‌زند نقطه معینی در زمان نیست؛ بلکه [خود] این عمل به عبارتی زمان را می‌سازد (واینزهایمر، ۱۹۸۵، ۱۴۵).

رانکه از جهت دیگری نیز به هگل نزدیک است، زیرا هگل پیش از رانکه از افراد تاریخ‌ساز که کنش‌های آزادشان مسیر تاریخ را تعیین می‌کنند سخن گفته بود. رانکه، با وجود انتقادهایی که به رویکرد غایت‌شناسانه و فراتاریخی هگل دارد، خود در عمل به چنین رویکردی متوسل می‌شود که البته در مقایسه با رویکرد هگل تبیین به مراتب ضعیف‌تری از منطق حاکم بر حرکت تاریخ و انسجام آن ارائه می‌دهد. از این رو می‌توان گفت رانکه از فهم پیامدهای نقد خود بر هگل ناتوان است و به همین دلیل ناخواسته در همان مسیری گام نهاده است که هگل پیش از او در آن مسیر رفته بود.

۲-۲. انتقاد دوم: نادیده گرفتن موقعیت مندی فهم

دومین انتقاد مهم به رانکه که گادامر نیز بر آن تاکید دارد این است که رانکه در کوشش‌های خود برای انتقال اصول تفسیر ادبی به مطالعه تاریخی، بعد زمانی فهم تاریخی و موقعیت‌مندى فهم را نادیده گرفته است. مقصود از این انتقاد این است که فهم همواره رخدادی زمان‌مند، افق‌مند و موقعیت‌مند است. گادامر با الهام از آموزه‌های هیدگر بر این نکته پافشاری می‌کند که هرگونه فهمی، و از جمله فهم تاریخی، در پیوند با موقعیت هرمنوتیکی و تاریخی مفسر حاصل می‌شود. هر مفسری موضوع فهم خود را از یک افق و منظر خاص که در پیوند با تاریخت و پیش‌داوری‌های اوست فهم می‌کند. بنابراین، هر فهمی، فهمی از یک موقعیت و چشم‌انداز خاص تاریخی است. لازمه این سخن آن است که مفسر نمی‌تواند خود را از جایگاه و موقعیت تاریخی خود جدا سازد و موضوع فهم را از یک موضع برتر و فراتاریخی نظاره کند. به بیانی دیگر، مورخ نمی‌تواند با رهاسازی خود از موقعیت تاریخی و فانی‌سازی نفس، در تحقیق تاریخی موضعی بی‌طرفانه در پیش گیرد و دوره‌های مختلف تاریخی را از افق فراتاریخی نظاره کند. علاوه بر این، مورخ دیگر نمی‌تواند هر دوره تاریخی را با معیارهای همان دوره فهم کند زیرا لازمه این رویکرد امکان رهاسازی خود از موقعیت تاریخی و قرار گرفتن در موقعیت تاریخی دوره قبل است که تاریخت فهم و افق‌مند دانستن آن چنین تغییر افقی را بر نمی‌تابد.

از سوی دیگر پیوند ناگسستنی فهم مفسر با تاریخت او مستلزم آن است فهم مفسر همواره فهمی محدود و چشم‌اندازانه باشد. در نتیجه، مورخ رویدادهای تاریخی را همواره از زاویه و افق دید محدود خود می‌نگرد و هرگز نمی‌تواند در موضعی خدایی قرار گیرد.

¹ future- oriented

² telos

³ world-historical deed

۲-۳. انتقاد سوم: نفی همانندی فهم متن و فهم تاریخ

دیدگاه رانکه را می‌توان از منظری دیگر نیز مورد نقد قرار داد. رانکه در تعبیر هرمنوتیکی و زیباشناختی خود به سادگی فرض می‌کند که تاریخ همانند متن است و در نتیجه از همان وحدتی برخوردار است که متن از آن برخوردار است. رانکه با مسلم انگاشتن این پیش‌فرض، مدعی می‌شود که برای فهم تاریخ باید همان اصول هرمنوتیکی فهم متن و دور هرمنوتیکی کل و جزء را در مورد تاریخ به کار برد. رانکه ادعای همانندی فهم متن و فهم تاریخ را مطرح می‌کند، غافل از آنکه میان این دو تفاوت‌های آشکاری است. طبق نگرش هرمنوتیک رمانتیک که رانکه نیز به آن سنت هرمنوتیکی تعلق دارد، متن دارای وحدت و انسجام است زیرا مؤلف واحدی متن را پدید آورده است. از سوی دیگر، متن یک کل تمامیت‌یافته است زیرا دارای آغاز و پایان است و همه اجزاء آن تحقق‌یافته است، اما آیا تاریخ نیز چنین است؟ به نظر می‌رسد تفاوت آشکاری میان تاریخ و متن است؛ نخستین تفاوت آن است که تاریخ، برخلاف متن، کتابی ناتمام است، کتابی است که فردای آن نانوشته و پایان آن نامعلوم است. تفاوت دیگر آن است که کتاب تاریخ، برخلاف متن، دارای مؤلفی واحد نیست. رانکه خود بر این اعتقاد است که صحنه‌های آزادی حوادث تاریخی را رقم می‌زنند و اذهان مبدع دوره‌های مختلف تاریخی را پدید می‌آورند. پس کتاب تاریخ مؤلف واحدی ندارد.

۳. چگونگی فهم تاریخ از منظر درویزن

یوهان گوستاو درویزن^۱ در کلان‌نگرش خود نسبت به فهم تاریخی هم‌سو با رانکه است. هر دو به مکتب تاریخی آلمان تعلق دارند و هر دو بر این باورند که فهم تاریخ کلی جهان را نباید بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی و نظریه‌های فلسفی مبتنی کرد. درویزن نیز همانند رانکه بر عنصر تجربه در فهم تاریخی تأکید می‌کند. بنابراین درویزن در همان مسیری گام برمی‌دارد که سلف پیشین او مسیر آن را هموار کرده بود، با این تفاوت که درویزن در باب فهم تاریخی نگرشی به مراتب پخته‌تر ارائه می‌کند.

درویزن در میان مورخان آلمانی نخستین کسی است که منظم‌تر از دیگران درباره روش‌شناسی علم تاریخ

اندیشیده است (فرونه، ۱۳۷۲، ۵۵).

درویزن با نامیدن رویکرد خود به «تفکر تاریخی»^۲، آن را در تقابل با «نظریه الگووار تاریخ»^۳ طرح کرد. وینکلمن^۴، باستان‌شناس و مورخ هنر آلمانی، رویکردی الگووار به تاریخ داشت. او با اصالت دادن به هنر یونان باستان، آن را اوج هنر بشر و الگویی یگانه و تکرارناپذیر دانست که می‌بایست از آن آموخت و آن را تقلید کرد. هردر^۵ نیز ویژگی شایان تقلید و الگووار عهد باستان را به همه دوره‌های تاریخی تعمیم داد و این ایده را طرح کرد که هر دوره تاریخی کمال خاص خود را دارد. (گادامر، ۲۰۰۴، ۱۹۸) اما درویزن در مقابل «نظریه الگووار تاریخ»، مفهوم «تفکر تاریخی» را طرح کرد.

مفهوم تفکر تاریخی اساساً نشان می‌دهد که آنچه می‌توان به‌طور معقول از تاریخ آموخت، نه محتواها و

الگوهای برای تقلید، بلکه روش صوری اندیشیدن است. تفکر تاریخی به معنای توانایی ذهنی برای قرار

^۱ Johan Gustav Droysen (1808-1889)

^۲ historical thinking

^۳ exemplar theory of history

^۴ Winckelmann

^۵ Herder

دادن زمان حال در چشم‌انداز گذشته است، یعنی دیدن حال به منزله نتیجه تحولات گذشته (اسیس، ۲۰۱۴، ۸۲).

درویزن تفکر تاریخی را پایه و اساس علم تاریخ قرار داد. در نظر او، تفکر تاریخی نوعی تفکر تجربی است که در تضاد با تفکر غیرتجربی، صرفاً منطقی و نظورورزانه که ویژگی متافیزیک و الهیات است قرار دارد.

درویزن اذعان می‌کند که هر دو تفکر تاریخی و نظورورزانه مبتنی بر این فرض‌اند که رویدادها و ایده‌ها به‌طور تصادفی در تاریخ بشر رخ نمی‌دهند. هر دو شیوه تفکر فرض می‌کنند که رویدادهای تاریخی درون فرایند تاریخی به هم پیوسته‌اند و در نهایت این فرایند توسط خدا به حرکت درآمده است. با این حال، به گفته درویزن، رویکرد نظورورزانه رویدادهای تاریخی را ناشی از ضرورت‌های منطقی محض می‌داند و بنابراین آن‌ها را قابل پیش‌بینی می‌پندارد. برعکس، روش مبتنی بر تفکر تاریخی گشودگی به مراتب بیشتری به تصادف دارد و حتی هنگامی که روابط علی را توضیح می‌دهد صراحتاً از در نظر گرفتن علل نهایی یا مطلق خودداری می‌کند. دقیقاً به این دلیل که خود را به روابط علی این جهانی محدود می‌کند و بدین ترتیب مسئله علل نهایی و مطلق را به متافیزیک و الهیات واگذار می‌کند. تفکر تاریخی به تحقیق تجربی و استدلال متوسل می‌شود (اسیس، ۲۰۱۴، ۸۳).

تفکر تاریخی درویزن مشتمل بر ویژگی‌هایی است که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها خواهیم پرداخت. نخستین نکته مهم در دیدگاه درویزن توجه به این پرسش بنیادین است که معنای رویدادهای تاریخی چیست؟ چه مولفه‌ای را می‌توان عنصر تقویمی در معنابخشی به رویدادهای تاریخی دانست؟ هدف مورخ از مطالعه رویدادهای تاریخی چیست؟ پیش‌تر توضیح دادیم که از تحلیل‌های رانکه چنین برمی‌آید که او، با ارائه یک تفسیر روان‌شناختی از معنای رویدادهای تاریخی، معنای این رویدادها را با مقاصد پدیدآورندگان آن‌ها، یعنی با مقاصد انسان‌های مبدع پیوند می‌زند. در نتیجه، تاریخ‌دان تنها هنگامی می‌تواند مدعی فهم یک رویداد تاریخی شود که به مقصود پدیدآورنده آن پی برده باشد.

درویزن اما با این نگرش نسبت به معنای رویدادهای تاریخی مخالف است، چرا که معتقد است در بسیاری از موارد کنش‌ها و رویدادهای تاریخی به فراتر از مقاصد کنش‌گران تاریخی می‌روند. درویزن در بند ۴۱ کتاب *مبانی علم تاریخ* می‌نویسد:

نه اراده شخص به‌طور کامل در موقعیتی خاص تحقق می‌یابد و نه آنچه به وقوع پیوسته صرفاً نتیجه قدرت اراده یا هوش اوست. آنچه به وقوع پیوسته، نه بیان محض این شخصیت است و نه بیان کامل آن (درویزن، ۱۸۹۷، بند ۴۱، ۲۹).

همه کوشش درویزن آن است که نشان دهد معنای یک کنش یا یک رویداد تاریخی را نمی‌توان با مقاصد کنش‌گران آن برابر دانست. دلیل این مدعا آن است که کنش‌های تاریخی در درون جهان تاریخی به وقوع می‌پیوندند و در نتیجه همواره این امکان وجود دارد که با مخالفت و مقاومت دیگر کنش‌گران تاریخی مواجه شوند. کنش‌هایی که در جهان انسانی واقع می‌شود متفاوت از کنش‌هایی است که در جهان طبیعت به وقوع می‌پیوندد. کنش‌ها در جهان طبیعت اغلب قابل محاسبه و قابل پیش‌بینی است و براین اساس آنچه واقع می‌شود مطابق با قصد و اراده کنش‌گران آن‌ها خواهد بود. برای مثال، مهندسی که ساخت یک سد بر روی یک رودخانه را محاسبه

و طراحی می‌کند، اغلب سد ساخته شده مطابقت دقیقی با طرح و قصد مهندس دارد، اما کنش‌های کنش‌گران تاریخی در جهان انسانی از قسمی دیگر است. کنش‌گر تاریخی حتی اگر در ذهن خود همه عناصر و مولفه‌هایی را که می‌تواند بر کنش او تأثیر بگذارد در نظر بگیرد و محاسبه کند، باز هم همواره ممکن است کنش واقع شده مطابق با آنچه او قصد کرده است نباشد. این تخلف به دلیل نقص در آگاهی و نادیده گرفتن برخی از عناصر و مولفه‌های تأثیرگذار نیست. ریشه تخلف کنش از قصد را باید در جایی دیگر جست‌وجو کرد. مسئله بر سرجهان انسانی است. کنش‌گر تاریخی کنش خود را در عرصه و میدانی اعمال می‌کند که دیگر کنش‌گران تاریخی انسانی در آن حضور دارند. آن‌ها ممکن است با او هم‌سو شوند و نیروی کنش او را افزایش دهند، اما این امکان نیز وجود دارد که در برابر آن بایستند و مانع از آن شوند که آنچه کنش‌گر قصد کرده تحقق یابد. این مقاومت می‌تواند طیف گسترده‌ای از نتایج را در پی داشته باشد، از ناکام ماندن کامل تحقق قصد و نیت کنش‌گر تا تحقق درصدهای متفاوتی از آن.

الگوبرداری تاریخ از نحوه کار شاعران، چنان که رانکه این‌گونه الگوبرداری می‌کرد، دیگر برای درویزن کافی نبود. فانی‌سازی نفس^۱ به هنگام مشاهده یا روایت [رویدادها]، ما را به واقعیت تاریخ راهبری نمی‌کند، زیرا شاعران از «رویدادهایی که توصیف‌شان می‌کنند تفسیری روان‌شناختی می‌سرایند، اما در زندگی واقعی عناصری کاملاً متفاوت با شخصیت‌ها در کار است» (درویزن، ۱۸۹۷، بند ۴۱، ۳۰). شاعران به واقعیت تاریخی چنان می‌پردازند که گویی این واقعیت توسط اشخاص درگیر با آن طراحی و قصد شده است؛ اما واقعیت تاریخ چنین «قصد شدنی» نیست. در نتیجه، خواسته‌ها و طراحی‌های واقعی کنش‌گران، موضوع مختص به فهم تاریخی نیست. تفسیر روان‌شناختی افراد خاص نمی‌تواند معنای رویدادهای تاریخی را به‌تمامه بیان کند (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۹).

دومین نکته مهم در اندیشه درویزن توجه ویژه او به مقوله بیان و نوع تلقی خاصی است که از بیان ارائه می‌کند.

اهمیت فلسفی علم تاریخ درویزن در این است که او می‌کوشد مفهوم فهم را از عدم‌تعینی که در اتحاد زیباشناختی-همه‌خداانگارانه نزد رانکه دارد برهاند و پیش‌فرض‌های مفهومی آن را صورت‌بندی کند. نخستین این پیش‌فرض‌ها «بیان» است (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۸).

رانکه بر پایه رویکرد زیباشناختی-کلامی خود بر این باور بود که مورخ به‌طور مستقیم از طریق همدلی و با فانی‌سازی نفس و در پیش گرفتن موضعی بی‌طرف به خدای همه‌جا حاضر نزدیک می‌شود و با سهیم شدن در دوره‌های تاریخی گذشته آن‌ها را آن‌گونه که بوده‌اند می‌فهمد و می‌شناسد، اما این سهیم شدن برای درویزن

¹ self-extinction

نه از طریق خدای همه‌جا حاضر^۱ بلکه از طریق دیگر من‌ها^۲، [یعنی] افرادِ خودآئین^۳، است. آنچه این من‌هایِ خودآئین را برای مورخ فهم‌پذیر می‌کند این است که آن‌ها خود را -در زبان و دیگر اشکال زندگی اجتماعی^۴ نظیر خانواده و جامعه، کلیسا و حکومت- بیان می‌کنند (واینزهایمر، ۱۹۸۵، ۱۴۷).

بنابراین موضوع و متعلق فهم تاریخی از نظر درویزن «بیان» است. مورخ برای فهم دوره‌های تاریخی با بیان‌ها سروکار دارد. هر جامعه‌ای خود را در اشکال مختلف زندگی اجتماعی بیان کرده است و مورخ با واسطه و از طریق مواجهه با بیان‌های جامعه مورد نظرش آن‌ها را می‌فهمد.

فهم [طبق نظر درویزن] عبارت است از فهم «بیان» (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۰۸).

درویزن معنای خاصی از بیان را مدنظر دارد که سبب می‌شود تلقی او از بیان کاملاً متمایز از تلقی شلایرماخر و رانکه شود. تفاوت در این است که درویزن بیان را به‌منزله بیان جمعی در نظر می‌گیرد، نه به‌منزله بیان فردی. یعنی بیان از آن جهت که با جامعه و اجتماع پیوند خورده است. درست است که بیان توسط افراد ایجاد می‌شود، اما مورخ درباره افراد بماهو افراد تحقیق نمی‌کند، بلکه درباره آنچه افراد به‌منزله عناصری در حرکت نیروهای اخلاقی^۵ و اجتماعی قصد می‌کنند تحقیق می‌کند. بیان از آن جهت که امری اجتماعی است موضوع فهم تاریخی است. درست است که مورخ با من‌ها و به تعبیر دقیق‌تر با جلوه‌ها و بیان‌های من‌ها سروکار دارد، اما این من‌ها و بیان‌های آن‌ها از آن جهت فهم تاریخی را ممکن می‌کنند که امری اجتماعی‌اند. مورخ با بیان‌هایی سروکار دارد که تا مرتبه تاریخت ارتقاء یافته‌اند و خود را در زندگی اجتماعی که درویزن از آن‌ها به نیروهای اخلاقی تعبیر می‌کند بیان کرده‌اند. نیروهای اخلاقی عبارت‌اند از قلمرو اجتماع اخلاقی مانند خانواده، ملت، دولت و مذهب. یعنی قلمروی که در آن من و بیان‌های او، دیگر امری شخصی نیست بلکه تاریخی شده است. تاریخی شدن من یعنی سهیم شدن من در نیروهای اخلاقی و مشارکت آن در محقق کردن اهداف جمعی. طبق نظر درویزن، مفهوم بیان است که واقعیت تاریخی را به امری معنادار تبدیل می‌کند.

چنین بیان‌هایی، به‌منزله امری اجتماعی، فهم تاریخی را ممکن می‌کنند، زیرا آن‌ها همچنین راهی هستند که من فردی خود را از طریق آن در تاریخ سهیم می‌کند. من بماهو، تا وقتی به‌منزله میل و فهم شخصی در نظر گرفته شود، هنوز تاریخی نشده است. فهم به‌طور مشخص تاریخی نه مستلزم فهم همدلانه افراد است (رانکه) و نه مستلزم تفسیر روان‌شناختی (شلایر ماخر)، زیرا فرد بماهو فقط هنگامی به عنصری از تاریخ بدل می‌شود که خود را بیان کند، برای تحقق اهداف مشترک بزرگ^۶ فعالیت کند، و بنابراین در آنچه درویزن آن را نیروهای اخلاقی تاریخ^۷ می‌نامد سهیم شود. بنابراین به تعبیری می‌توان گفت که هیچ فرد تاریخ‌سازی وجود ندارد زیرا فرد فقط در صورتی تاریخ‌ساز می‌شود که دیگر فرد نباشد. کار مورخ کوشش

¹ omnipresent

² other egos

³ autonomous individuals

⁴ communal life

⁵ movement of moral Powers

⁶ great common goals

⁷ moral powers of history

کردن برای فهم نیروهای اخلاقی، [یعنی] قلمروهای اجتماع اخلاقی^۱، است، نه پرداختن به من‌های دیگر در انزوایشان^۲ (واینزهایمر، ۱۹۸۵، ۱۴۷).

در واقع بیان به این دلیل فهم پذیر است که پیشاپیش امری اجتماعی است. «دانش تاریخی واقعی دانش معتبری از ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی واقعی است که در زیر سطح رویدادهای تاریخی در تعامل‌اند. این ساختارها، که به‌طور خاموش شرایط زندگی انسانی را در زمان حال معینی برقرار می‌کنند، بی‌واسطه قابل دسترسی و درک نیستند.

سومین نکته مهم در دیدگاه دروینز توجه به تاریخت مورخ است. در نظر او، مورخ که قصد فهم تاریخ را دارد از جایگاهی فراتاریخی به تاریخ نمی‌نگرد بلکه همواره در یک موقعیت تاریخی قرار دارد و از آن جایگاه به مطالعه تاریخ می‌پردازد. مورخ فقط با زیست اجتماعی خود در سنتی که به آن تعلق دارد ایثه تاریخی خود را فهم می‌کند. دروینز مانند رانکه معتقد است مورخ باید بر فردیت خود غلبه کند، اما رویکردی که در این خصوص در پیش می‌گیرد کاملاً متفاوت و بلکه حتی مغایر با رویکرد رانکه است. مقصود رانکه از غلبه مورخ بر فردیت خود فراروی مورخ از موقعیت تاریخی خود و اتخاذ موضعی بی‌طرفانه در فهم ایثه تاریخی است، اما مقصود دروینز از غلبه مورخ بر فردیتش منفک شدن او از وضعیت تفرد و انزوایش و ارتقا یافتن به ساحت اجتماعی است. نتیجه چنین رویکردی نه مشاهده بی‌طرفانه رویدادهای تاریخی، بلکه برعکس جانبدارانه نگرستن به آنها از منظر جامعه و فرهنگی است که مورخ به آن تعلق دارد و در آن زیست می‌کند. مورخ در درون شرایط انضمامی وجود تاریخی خود - و نه از موضعی عینی و تعلیق شده بر فراز تاریخ - وظیفه منصف بودن را بر عهده دارد.

عنیت‌گرایی بزرگ‌ترین افتخار مورخ نیست. انصاف برای او این است که بکوشد تا بفهمد (دروینز، ۱۸۹۷، بند ۹۱، ۵۳).

دروینز بر این اعتقاد است که مشارکت مورخ در سنتی که به آن تعلق دارد - و نه تعلیق این سنت‌ها (رانکه) - فهم را برای مورخ ممکن می‌کند. بنابراین تنها بیان به‌منزله ایثه فهم مورخ امری اجتماعی است، بلکه خود مورخ به‌منزله سوژه فهمنده تاریخ نیز هویتی اجتماعی دارد و فقط در صورتی می‌تواند تاریخ را بفهمد که در زندگی اجتماعی عصر و زمانه خود درگیر و در آن سهیم شده باشد. چهارمین نکته مهم در نگرش دروینز این است که مورخ هرگز نمی‌تواند به فهمی کامل و مطلق از تاریخ دست یابد و در نتیجه شناخت او از تاریخ همواره نسبی است. در واقع، لازمه تاریخت مورخ آن است که فهم او از رویدادهای تاریخی مبتنی بر چشم‌انداز او باشد، چشم‌اندازی که ارتباطی مستقیم با جامعه و فرهنگی دارد که مورخ در آن زیست می‌کند و به آن تعلق دارد.

طبق نظر دروینز، حقیقت تاریخی که فراتر از حوزه نقد منابع قرار دارد به هیچ وجه یک حقیقت مطلق نیست. این حقیقت توسط چشم‌انداز و زمینه خود مورخ محدود می‌شود -... دروینز به نوعی حقیقت مطلق اعتقاد داشت که فقط از طریق تجربه دینی می‌توان به آن دست یافت، اما تاکید کرد که این نوع حقیقت چیزی نیست که تاریخ با آن سر و کار دارد - و در این زمینه دست‌کم استدلال‌های او اصلاً هگلی نبودند. از نظر دروینز، حقیقت تاریخی معادل یک حقیقت نسبی است. این بدان معناست که او ارزش حقیقتی را

¹ spheres of ethical commonality

² isolation

که تاریخ‌نگاری صرف به دست آوردن آن می‌شود وابسته به دیدگاه، زمینه، باورها و نظرات خود مورخ می‌داند (اسیس، ۲۰۱۴، ۹۲).

پنجمین نکته مهم در نگرش درویزن پایان‌ناپذیر دانستن وظیفه مورخ است. وقتی فهم مورخ فهمی چشم‌اندازانه است، پس مورخ نمی‌تواند از چشم‌دانی کل رویدادها را نظاره کند و در نتیجه شناخت او از تاریخ همواره ناکامل و «وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر» خواهد بود. طبق نظر درویزن:

کار تاریخی^۱ تحقیق^۲ است و چیزی جز تحقیق نیست (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۱۲).

این ناکامل بودن اساسی است که درویزن بر پایه آن علوم تاریخی را از علوم طبیعی متمایز می‌کند. شناخت تاریخی مانند شناخت در علوم طبیعی نیست که با یک بار تحقیق در مورد ابژه مورد نظر، شناخت حاصل شود و تحقیق به پایان برسد. کار مورخ نه کاری علمی بلکه کاری تفسیری است (شرت، ۱۳۸۷، ۱۰۲). تحقیق تاریخی تصویری از آنچه واقع شده است ارا نه نمی‌دهد، بلکه حوادث و رویدادهای تاریخی را به لحاظ ذهنی بازسازی و تفسیر می‌کند (بلاشیر، ۱۹۸۰، ۱۸-۱۷). در واقع درویزن نخستین کسی است که میان معرفت در علوم طبیعی و معرفت در علوم انسانی یا اخلاقی تمایز قابل می‌شود؛ او شناخت در علوم طبیعی را از جنس تبیین و شناخت در علوم اخلاقی را از جنس فهم می‌داند (فروند، ۱۳۷۲، ۵۸). در نتیجه، فرمول درویزن برای شناخت تاریخی عبارت است از: «فهم از طریق تحقیق» (درویزن، ۱۸۹۷، بند ۸، ۱۲). و این یعنی پایان‌ناپذیر بودن تحقیق تاریخی.

درویزن دو نوع پایان‌ناپذیری را از هم متمایز می‌کند: پایان‌ناپذیری کمی و پایان‌ناپذیری کیفی. او معتقد است تحقیق تاریخی هم به لحاظ کمی پایان‌ناپذیر است و هم به لحاظ کیفی. پایان‌ناپذیری کمی ویژگی‌ای است که هم شناخت تاریخی از آن برخوردار است و هم شناخت تجربی در علوم طبیعی. هر دو نوع علم حرکتی پایان‌ناپذیر به سوی ناشناخته‌ها دارند و نمایانگر اشتباه‌های سیری‌ناپذیر بشر برای شناخت ناشناخته‌ها هستند، اما طبق نظر درویزن، آنچه ویژگی بارز و منحصربه‌فرد علم تاریخ است و این علم را از علوم طبیعی متمایز می‌کند پایان‌ناپذیری کیفی آن است. تجربه به‌منزله موضوع تحقیق در علوم طبیعی مستقیماً و به‌وضوح در دسترس پژوهش‌گر است، برخلاف گذشته تاریخی که پژوهش‌گر دسترسی مستقیم به آن ندارد.

اگر آنچه درباره آن تحقیق می‌شود هرگز نتواند در معرض دید ما قرار گیرد، [در این صورت] تحقیق دارای پایان‌ناپذیری متفاوتی است که می‌توان از آن به پایان‌ناپذیری کیفی^۳ تعبیر کرد. در واقع گذشته تاریخی، برخلاف خوددادی تجربی^۴ در تحقیق درباره طبیعت، چنین است. تحقیق تاریخی برای دستیابی به شناخت، چیزی را که همواره متفاوت است بررسی می‌کند، یعنی سنت را که همواره جدید است. پاسخ این تحقیق، هرگز همانند آزمون تجربی وضوح چیزی را که با چشمان خود فرد دیده می‌شود ندارد (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۱۲).

¹ historical work

² research

³ qualitative infiniteness

⁴ self-givenness of experiment

۴. انتقاد به موضع درویزن

بررسی تطبیقی نگرش رانکه و نگرش درویزن در باب بنیان‌های فهم تاریخی به‌خوبی نشان می‌دهد که دیدگاه درویزن در قیاس با دیدگاه رانکه از اتقان و استحکام بیشتری برخوردار است، اما نوع نگرش درویزن نیز با مشکلاتی جدی مواجه است و بر این اساس انتقاداتی به دیدگاه درویزن وارد است.

مهم‌ترین انتقاد به درویزن آن است که ارتباط خود درویزن با دیدگاهش تا حدی متزلزل به نظر می‌رسد و همین امر سبب شده است تا درویزن در تبیین فهم تاریخی دچار تناقض شود. او از سویی با تأکید بر موقعیت‌مندی فهم و نفی موازنه میان یک کنش تاریخی و مقاصد کنش‌گران آن، مانع از بازگشت به روش‌های هرمنوتیک رمانتیک در فهم رویدادهای تاریخی می‌شود؛ ولی از سوی دیگر، هنگام تبیین دیدگاه خود در فهم رویدادهای تاریخی به نگرش‌هایی روی می‌آورد که کاملاً هم‌سو با اصول هرمنوتیکی شلاپرماخری است.

درویزن وقتی از رویداد تاریخی به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که برای آن درون و بیرون فرض می‌کند و حرکت فهم را به فهم چیزهای درونی از طریق بیان بیرونی آن‌ها توصیف می‌کند عملاً تمایل به بازگشت به نگرش‌های هرمنوتیکی شلاپرماخری را نشان می‌دهد.

با مفهوم بیان^۱ واقعیت تاریخی^۲ به قلمرو معنا ارتقا می‌یابد، و در نتیجه در تأمل درویزن در باب روش نیز هرمنوتیک به جزء لاینفک مطالعه تاریخ بدل می‌شود (گادامر، ۲۰۰۴، ۲۱۳).

بنابراین درویزن فهم رویدادهای تاریخی را با فهم مقاصد عاملان آن پیوند می‌زند.

بیان فردی به‌عنوان یک بیان ساده از طبیعت درونی فهمیده می‌شود که امکان استنتاج رو به عقب به آن طبیعت درونی را فراهم می‌کند. این طبیعت درونی، که این بیان را به‌عنوان یک نمونه ارائه می‌دهد، به‌منزله یک نیروی مرکزی فهمیده می‌شود که به‌خودی‌خود یکی و همان است و با وجود این طبیعت خود را در این صدای واحد، همانند هر یک از بیان‌ها و تلاش‌های خارجی خود، اعلام می‌کند. جزء درون کل فهمیده می‌شود و کل از طریق جزء، شخصی که می‌فهمد، از آنجا که مانند کسی که باید او را بفهمد یک "من"، [یعنی] یک کل فی‌نفسه است، کل بودن دیگری را از بیان فردیش استنباط می‌کند و از بیان فردی دیگری کل بودن او را (درویزن، ۱۸۹۷، بند ۱۰، ۱۴).

از این عبارت درویزن به‌وضوح می‌توان دریافت که تاریخ را باید همان‌طور فهم کرد که شلاپرماخر متن را فهم می‌کرد، یعنی باید از بیان بیرونی یک کنش یا رویداد تاریخی راهی به انگیزه‌های درونی کنش‌گران آن گشود.

¹ expression

² historical reality

تاریخ، که درویزن آن را به منزلهٔ افعال آزادی^۱ می‌نگرد، در عین حال همانند یک متن عمیقاً قابل فهم و معنادار است. فهم تاریخ همانند فهم یک متن در «حضور روحی»^۲ به اوج خود می‌رسد. بنابراین مشاهده می‌کنیم که درویزن دقیق‌تر از رانکه معلوم می‌کند که چه عناصر واسطه‌ای در تحقیق و فهم [تاریخ] دخیل اند، اما درنهایت او نیز وظیفهٔ تحقیق تاریخی را تنها در چارچوب مقولات زیبایی‌شناختی-هرمنوتیکی می‌تواند تصور کند. برای درویزن نیز هدف تحقیق تاریخی بازسازی متن بزرگ تاریخ^۳ از طریق پاره‌های سنت^۴ است (گادامر، ۲۰۰۴، ۱۴-۲۱۳).

نتیجه

مقاله به بررسی دیدگاه‌های دو مورخ برجسته آلمانی، لئوپولد فن رانکه و یوهان گوستاو درویزن، دربارهٔ چگونگی فهم تاریخ و نقدهای وارد بر این دیدگاه‌ها می‌پردازد. مقاله در بستر واکنش مکتب تاریخی آلمان در قرن نوزدهم به فلسفه تاریخ هگل شکل گرفته است که تاریخ را بر اساس اصول پیشین و فراتاریخی تفسیر می‌کرد. در مقابل، مکتب تاریخی بر فهم تاریخ از درون و از طریق تحقیق تجربی تأکید دارد.

رانکه معتقد است که تاریخ باید به صورت تجربی و بدون تکیه بر اصول پیشین یا فراتاریخی فهمیده شود. او تاریخ را به یک متن تشبیه می‌کند که انسجام درونی دارد و از طریق روش‌های هرمنوتیکی قابل فهم است. همچنین، با معرفی مفهوم «صحنه‌های آزادی»، نقش اراده‌های آزاد انسان‌ها را در شکل‌دهی به تاریخ برجسته می‌کند. این صحنه‌ها، به منزلهٔ لحظات تاریخ‌ساز، پیوند میان دوره‌های تاریخی را تضمین می‌کنند. با این حال، او در توجیه انسجام تاریخ به رویکردهای کلامی و زیبایی‌شناختی نیز متوسل می‌شود و مورخ را به اتخاذ موضعی بی‌طرفانه و نزدیک به نگاه الهی دعوت می‌کند.

درویزن نیز بر اهمیت تجربه در فهم تاریخ تأکید دارد و مفهوم «تفکر تاریخی» را در مقابل «نظریهٔ الگووار تاریخ» مطرح می‌کند. او فهم تاریخ را فرآیندی تجربی می‌داند که به الگوهای از پیش تعیین شده وابسته نیست. درویزن نقش «بیان» را به عنوان واسطه‌ای برای درک نیروهای اخلاقی و اجتماعی در تاریخ برجسته می‌کند و معتقد است که فهم تاریخی باید از منظر موقعیت‌مندی مورخ و با تکیه بر تحقیق مداوم صورت گیرد. او برخلاف رانکه، فهم عینی و مطلق تاریخ را ممکن نمی‌داند و آن را نسبی و پایان‌ناپذیر می‌بیند.

گادامر هر دو دیدگاه را نقد می‌کند. او بر «تاریخی بودن فهم» تأکید دارد و معتقد است که مورخ نمی‌تواند از موقعیت تاریخی خود جدا شود یا تاریخ را به صورت عینی بفهمد. گادامر ایده فهم بی‌طرفانه رانکه و حتی تلاش درویزن برای فهم تاریخ از منظر معیارهای خودش را رد می‌کند، زیرا فهم همواره تحت تأثیر افق تاریخی مفسر است. او همچنین تحقیق تاریخی را فرآیندی پایان‌ناپذیر و نسبی می‌داند.

¹ acts of freedom

² spiritual presence

³ great text of history

⁴ fragments of tradition

بنابراین، دیدگاه درویزن در قیاس با دیدگاه رانکه اگرچه از پختگی بیشتری برخوردار است، زیرا به تاریخ‌مندی فهم و نقش نیروهای اجتماعی توجه بیشتری نشان می‌دهد و از اصول متافیزیکی فاصله می‌گیرد، اما خالی از اشکال نیست؛ او در عین تأکید بر موقعیت‌مندی فهم، گاهی به روش‌های هرمنوتیک رمانتیک (مانند فهم انگیزه‌های درونی از طریق بیان بیرونی) بازمی‌گردد که با ادعای اولیه‌اش تناقض دارد. در مقابل، رانکه با وجود تأکید بر تجربه، در عمل به پیش‌فرض‌های کلامی و فراتاریخی وابسته می‌ماند.

گادامر اما با برجسته کردن تاریخ‌مندی و نسبی بودن فهم، محدودیت‌های هر دو دیدگاه را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که فهم تاریخ نمی‌تواند ادعای عینیت یا کمال داشته باشد. از این رو، فهم تاریخ فرآیندی پیچیده، موقعیت‌مند و پایان‌ناپذیر است که نمی‌توان آن را به اصول ثابت یا روش‌های عینی محدود کرد. دیدگاه درویزن گامی به جلو نسبت به رانکه محسوب می‌شود، اما نقدهای گادامر بر هر دو دیدگاه، درک عمیق‌تری از نسبت میان فهم و تاریخ ارائه می‌دهد.

منابع

- شرت، ایون. (۱۳۸۷). *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- فروند، ژولین. (۱۳۷۲). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، ج ۲. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- وارنکه، جورجیا. (۱۴۰۲). *گادامر: هرمنوتیک، سنت و عقل*، ترجمه اصغر واعظی، تهران، نشر نی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. (۱۳۹۶). *درس‌هایی درباره فلسفه تاریخ*، ترجمه ابراهیم ملک‌اسماعیلی، تهران، موسسه انتشارات نگاه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. (۱۳۵۶). *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران، موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.

References

- Assis, A. A. (2014). *What is History for*, Berghahn Books.
- Bleicher, J. (1980). *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul.
- Droysen, J. G. (1897). *Outline of the Principle of History*, translation by E. Benjamin Andrews, GINN & COMPANY.
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*, translation by J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Continuum Publishing Group.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Reason in History*, translated by H. Enayat. Tehran, Scientific Publications of the University of Technology. (In Persian)
- Hegel, G. W. F. (2017). *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. Malak-Esmaili. Tehran, Negah Publication. (In Persian)
- Julien, F. (1993). *The Theories of Human Sciences*, translated by A. M. Kardan. Tehran, Academic Publication Center. (In Persian)
- Ranke, L. V. (1881). *Weltgeschichte*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- Ranke, L. V. (1981). *The Secret of World History; Selected Writings on the Art and Science of History*, Fordham University Press.

- Shirt, E. (2008). *The Philosophy of the Continental Social Sciences*, translated by H. Jalili. Tehran, Ney Publication. (In Persian)
- Warnke, G. (2023). *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, translated by A. Vaezi. Tehran, Ney Publication. (In Persian)
- Weinsheimer, J. C. (1985). *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press.

