

تأثیر کانت

بر هرمنوتیک فلسفی

دکتر مهدی رهبری

درآمد

از قرن بیستم به بعد به ویژه از میانه آن، هرمنوتیک تغییر شیوه عمده‌ای یافت به گونه‌ای که از طریق هرمنوتیک پدیدارشناسانه هایدگر، تردیدهای عمده‌ای در مبانی و چارچوبهای هرمنوتیک پدید آمد. چنین تردیدهایی که با هایدگر آغاز و توسط شاگردش گادامر دنبال شد، به جای ارائه روش برای فهم نیت مؤلف و دستیابی به معنای درست که هدف هرمنوتیک کلاسیک بوده است، به نحوه وقوع فهم و شرایط شکل‌گیری آن می‌پردازد. هرمنوتیک مدرن یا فلسفی بر خلاف هرمنوتیک کلاسیک، با انکار دستیابی به معنای درست متن، هر گونه فهم و دریافتی را نسبی دانسته که تحت تأثیر موقعیت مفسر و زبان شکل می‌گیرد. چنین چرخش بزرگی در هرمنوتیک از شکل

هرمنوتیک یا علم تفسیر متون، از گذشته‌های دور تا نیمه دوم قرن بیستم بیشتر به منظور تفسیر متون نوشتاری به ویژه متون مقدس و کلاسیک به کار می‌رفت. این امر به خصوص در قرون وسطی و با اختلاف میان آباء کلیسا بر سر تفسیر انجیل نمود بارزتری پیدا می‌نمود. پس از آن از قرن هفدهم، هرمنوتیک از حالت لغت‌شناسی صرف خارج شده و شکل علمی به خود گرفت به گونه‌ای که به تدریج با ظهور شلایرماخر و دیلتای، هرمنوتیک به روشی جهت دریافت معنای متن از طریق شناخت نیت مؤلف، همدلی با او، و دریافت شرایط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی (روانشناسانه) در کنار روش فنی یا فقه‌اللغته تبدیل گردید.

قدیمی و روش شناسانه آن به هرمنوتیک فلسفی و مدرن، تحت تأثیر عوامل مختلفی شکل گرفت که به ویژه از قرن هجدهم به بعد بر عرصه فلسفه و علم سایه افکنده بود. در این مقاله سعی می‌گردد تأثیر کانت را به عنوان نخستین ساختارشکن در دوران مدرن بر دگرگونی بنیادین هرمنوتیک مورد بررسی قرار دهیم.

۱- هرمنوتیک فلسفی

پس از دیلتای، اقدام اساسی، بهبود و پیشرفت معرفت شناسی علوم روحی نبوده بلکه شک کردن در فرض مسلم و بنیادین آن بود، یعنی این فرض که علوم روحی می‌توانند به وسیله یک روش شناسی مناسب، با علوم طبیعی به رقابت پردازند. این فرض پیشین که بر تمامی آثار دیلتای مسلط است، حاکی از این معنی است که هرمنوتیک یک نوع «نظریه معرفت» است و مباحث آن درباره فهم و تبیین می‌تواند در چارچوب بحث مورد علاقه نوکانتیها یعنی «بحث روش» ادامه یابد. آنچه توسط هایدگر و بعدها گادامر مورد سؤال قرار می‌گیرد نیز اساساً همین پیش فرض مسلم بود که بر اساس آن هرمنوتیک، همان معرفت شناسی پنداشته می‌شد. به این ترتیب کار این دو فیلسوف را نمی‌توان تداوم ساده طرح دیلتای تلقی نمود، بلکه آن را باید کوششی جدی در نفوذ به عمق طرح معرفت شناسی برای افشای شرایط هستی شناسانه آن دید. در معرفت شناسی سخن بر سر چیستی معرفت و راه رسیدن به معرفت درست و تشخیص آن از معرفت نادرست است.

سوژه بیرون از هستی بوده و به عنوان شناسنده می‌تواند به معرفت درست دست یابد. در حالی که در هستی شناسی سخن بر سر شرایط شکل‌گیری معرفت است نه خود معرفت. از این رو سؤال در خصوص چیستی هستی به عنوان مکان شکل‌گیری معرفت و شناخت است. در هستی شناسی هستی فعال است و انسان مقهور هستی است.

اگر بتوانیم به گفته پل ریکور حرکت نخست یعنی حرکت از هرمنوتیک روش شناسانه خاص به عام را تحت پوشش نوعی انقلاب کپرنیکی بدانیم، آن‌گاه باید حرکت دوم را یک واژگونی یا انقلاب کپرنیکی دوم بنامیم که پرسشهای مربوط به موضوع روش را مجدداً در متن هستی شناسی بنیادین قرار می‌دهد. بنابراین هایدگر و گادامر هرگز در صدد کامل کردن معضله روش شناسی برخاسته از تفسیر متون مقدس یا دنیوی توسط فقه اللغه، روانشناسی، نظریه تاریخ یا نظریه فرهنگ نبوده‌اند. بلکه درست بر عکس، با پرسش جدیدی مواجه ایم: به جای طرح سؤال «چگونه می‌شناسیم؟» پرسش اصلی هرمنوتیک هستی شناسی این است: «وجه وجودی آن موجودی که تنها به واسطه فهم وجود دارد، چیست؟»^(۱)

هرمنوتیک هستی شناسانه که عمدتاً به هرمنوتیک فلسفی نیز مشهور است، توسط مارتین هایدگر در قرن بیستم طرح و آن‌گاه توسط شاگرد وی هانس گئورگ گادامر، بالنده گردید. هرمنوتیک هستی شناسی که تأمل فلسفی در باب پدیده فهم را وجهه همت خود قرار

هولاب، نظریه تفسیر «بود شناختی» به جای مسئله فهم به عنوان شناخت جهان به مسئله «بودن در جهان» می‌پردازد.^(۳)

هایدگر و گادامر، هر دو به هرمنوتیک خویش بنیانی هستی‌شناختی داده، تا از این طریق سهم خود را از هرمنوتیک روش‌شناختی جدا و متمایز سازند. با وجود این، اهداف هر یک در باب هرمنوتیک متفاوت از دیگری است. در حالی که هایدگر هدف فلسفه راستین و حقیقی را پاسخ به پرسش از معنای هستی که در گذشته در میان فلاسفه یونان باستان رایج بوده و از زمان ارسطو تاکنون به جای آن به هسته‌ها نه هستی روی آورده شد، می‌داند، گادامر هرگز در صدد شناخت حقیقت هستی نیست، بلکه هستی‌شناسی مورد نظر وی، هستی‌شناسی فهم است و از آنجا که فهم را دائماً تفسیری می‌داند، در ماهیت تفسیر تأمل می‌کند. وی به جای ارائه روش تفسیر، در خود تفسیر و شرایط وجودی حصول آن اندیشه می‌کند. تأمل در ماهیت فهم و تفسیری بودن آن، برای هایدگر هدفی درجه دوم است که در ضمن تحلیل ساختار دازاین^۲ و به قصد رسیدن به هدفی دیگر، یعنی پاسخ به پرسش از معنای هستی، مورد توجه قرار می‌گیرد، حال آنکه برای گادامر، گشودن حقیقت فهم و بنیانهای وجودی آن، غرض اصلی است و در ورای آن، هدف دیگری را دنبال نمی‌کند. تفاوت دیگری که در باب هستی‌شناسی میان هایدگر و گادامر وجود دارد، آن است که هایدگر برخلاف

می‌دهد، نه تنها هیچ‌گونه علاقه‌ای به ارائه روش و بیان اصول و قواعد حاکم بر فهم و تفسیر چه در باب فهم متن و چه در باب مطلق علوم انسانی ندارد، بلکه به نقد روش‌شناسی پرداخته و این ایده را که «از راه تنقیح روش می‌توان به حقیقت رسید»، به نقدی اساسی می‌کشد.^(۴)

به گفته رابرت هولاب،^۱ در قرن بیستم نوآوری اصلی در زمینه نظریه تفسیر، حاصل کار هایدگر و گادامر بوده است. چرخش مورد نظر آنها را می‌توان در سه حوزه خلاصه نمود:
۱- نظریه تفسیری مدرن در مقابل سنتی که دست کم از عصر روشن‌گری آغاز شده است، دیگر صرفاً به فهم و تعبیر و تفسیر آثار مکتوب و سخن و بیان علاقه‌مند نیست؛

۲- برخلاف سنت تفسیر رمانتیک از شلایرماخر تا دیلتای، تفهم دیگر بر ارتباط با شخص دیگر و یاروانشناسی دیگری تمرکزی ندارد؛

۳- نظریه تفسیری فوق‌حوزه‌ای را مورد تفحص قرار می‌دهد که مقدم بر تمیز مورد نظر دیلتای میان علوم طبیعی و علوم انسانی است و اساسی‌تر از آن است. نظریه تفسیری قرن بیستم از حوزه معرفت‌شناسی‌ای که نظریات فهم و تفهم پیشین در درون آن عمل می‌کردند فاصله می‌گیرد و به قول هایدگر به درون حوزه «بودشناسی بنیادی» وارد می‌شود. منظور این است که تفهم را نباید به صورت متعددی تصور کرد؛ ما با فهم امری یا مفعولی سروکار نداریم، بلکه فهم به معنی «شیوه بودن ما در جهان» و یا شیوه اساسی هستی ما پیش از هرگونه ادراک یا فعالیت فکری دریافت می‌شود. بنابراین از دید

از اجزاء و عناصر وجود یا حیات انسان در جهان تعریف می‌شود؛ یعنی وجود حضوری دازاین که به عقیده هایدگر ویژگی اصلی آن نوعی تمایل و سرشت یا خوی طبیعی^۵ اساسی برای درک خود و جهان است. زبان واسطه‌ای است که مقوله فهم در آن و توسط آن صورت می‌گیرد. بنابراین زبان برای حیات انسانی و فهم، پدیده‌ای ضروری و الزامی است. برای هایدگر و گادامر، زبان و فهم، جزء جنبه‌های ساختاری غیرقابل تفکیک و جدایی ناپذیر وجود انسان در جهان به شمار می‌روند.^(۶)

زبانی خواندن فهم، به نفعی تر مهم دیگری از نظریه هرمنوتیک سنتی توسط هرمنوتیک فلسفی می‌انجامد و آن قابل تقلیل دانستن معنی هر متن به نیت مؤلف آن است. این عمل احیا و اعاده نیت مؤلف از نظر اصول می‌تواند اقدامی نهایی و کامل به حساب آید. در شیوه هرمنوتیک هایدگر، فهم مبتنی بر پیش ساخت یعنی مفروضات، انتظارات و مفاهیمی است که قبل از هر نوع تفکری بر تجربه فرا افکنده شده‌اند. این پیش فهمها، افق هرگونه فعل خاص فهمیدن را تشکیل می‌دهند. تحلیل از روزمره گی ما نشان می‌دهد که آنچه را ما مسئله انگیز و قابل فهم می‌شماریم، معلول عامل پنهان و مقدراتی است که فهم ما قبل از تفکر واجد آن است. هایدگر این حالت پیش فهم را «وضعیت هرمنوتیکی» می‌نامد؛ این وضعیت ناظر به ساختار هرمنوتیکی وجود بشری بوده که

دیلتای به مشکل اصلی علوم انسانی، یعنی مسئله عینی کردن فهم^۳ و چگونگی حقیقت در دستاوردهای این علوم، توجهی نشان نداده، در حالی که برای گادامر، این امر، مسئله‌ای اساسی است. به عبارت دیگر، گادامر از هستی‌شناسی فهم به معرفت‌شناسی پل می‌زند و میان این دو در نوسان است و به نتیجه‌گیری از تحلیل خویش از ماهیت فهم و تأویل و شرایط وجودی آن در زمینه علوم انسانی پرداخته و نشان می‌دهد که برخلاف دیلتای، نمی‌توان از طریق «روش» به «حقیقت» دست یافت و اساساً می‌بایست حقیقت را به گونه‌ای دیگر و متفاوت با آنچه در سنت فلسفی و علمی تصور شده در نظر گرفت و توجه به روش و سعی در تنقیح آن نه تنها ما را به حقیقت نمی‌رساند، بلکه موجب بیگانگی ما با موضوع مورد شناسایی خواهد شد.^(۴)

هرمنوتیک هستی‌شناختی از سوی دیگر، برخلاف هرمنوتیک سنتی، بر «مرکزیت زبان»^۴ تأکید می‌ورزد. درک و تفسیر به مثابه تداخل افقها اساساً یک فرایند زبان‌شناختی است. از طریق واسطه «زبان» است که گذشته و حال به طور متقابل در هم نفوذ می‌یابند. هایدگر معتقد است که زبان و فهم جنبه‌های ساختاری جدایی‌ناپذیر هستی انسان در جهان به شمار می‌روند. افقهای ما پیشاپیش با تأمل و اندیشه از طریق زبان در اختیارمان قرار گرفته‌اند. پیش‌داوریهای ما در زبانی که به کار می‌بریم جای می‌گیرند.^(۵) از نظر هایدگر که بر سرشت یا خصلت عام و جهانی و هستی‌شناختی درک و زبان تأکید می‌ورزد، فهم یا درک به عنوان یکی

3. objectivity
5. disposition

4. Language

«الف- حلقه هرمنوتیکی نه صوری و رسمی است و نه معطوف نیت مؤلف و نه بخشی از یک جبرعینی، بلکه بر عکس بیانگر محاط شدگی مقوله درک یا فهم در بازی زبانی است.

ب- لذا درک یا فهم تنها در چارچوب بازی زبانی خاص امکان پذیر است. از این رو وقتی کسی به متنی برمی خورد و انتظار معنی خاصی را از آن دارد، این انتظار یا پیش نگرش، یک عمل کاملاً ارتجالی و خودانگیخته صرف یا یک عمل بدوی و اصلی نیست، بلکه یک حرکت آموخته و حساب شده و رو به پیش در بازی است.^(۸) بنابراین از نظرگاه هرمنوتیک هستی شناسی یا فلسفی، برخلاف هرمنوتیک روش شناسی، ساختار دوری فهم نهایتاً بر ساختار دوری خود زبان متکی است. تمام تفسیرها و تأویلهای ماهتیباً بی انتها، نامحدود و مشروط است. هیچ گونه معیار یا ملاکی وجود ندارد که به کمک آن بتوان تفاسیر مختلف و متنوع را مورد بررسی، داوری و نقد قرار داد و از این رو، دستیابی به نیت راستین مؤلف و متن نیز امکان ندارد.

۲- هرمنوتیک و نقد مدرنیته

«هرمنوتیک فلسفی» به عنوان بزرگترین و مهمترین جریان تفسیری که توجه زیادی را در عرصه های مختلف به خود معطوف داشته است و همچنین اندیشه های هایدگر و گادامر به عنوان معروفترین شارحان این جریان، بدون تردید، متأثر از جریانهای عمده فلسفی بوده که درون و بیرون حلقه رهیافت تفسیری قرار می گیرند. این جریانات که عمدتاً در مخالفت با سنت تفکر

زمینه ساز همه تفسیرهای موضعی ماست؛ (تاریخ مندی ذاتی بشر) پس داشتن یک پیش فهم هستی شناسانه از وجود، بخشی از ساختار دازاین به منزله یک موجود است. بنابراین هستی شناسی فهم موجودات در هرمنوتیک هایدگر با تأمل در «بودن - در» آغاز می شود، نه مطالعه «بودن - با».^(۷) برای همین است که هایدگر دستیابی به نیت مؤلف را با وجود چنین پیش فرضهایی امری محال می داند. هایدگر برخلاف دیلتای معتقد است کسی مؤلف را بهتر از او نمی فهمد بلکه به گونه ای متفاوت او را می فهمد. گادامر نیز معتقد است که نظر به زمینه ها و ذهنیت تاریخی گری مفسر، معنی یک متن هرگز قابل تقلیل به نیت مؤلف آن متن و به زمینه یا بستری که وی متن را در آن به رشته تحریر در آورد، نیست. در محور و کانون موضع گادامر این ایده هایدگری قرار دارد که هستی و جهان در زبان آشکار و برملا می گردند و این آشکارشدگی یا افشاء از نیت یا هدف هر مؤلف خاصی فراتر می رود یا اینکه موجب استعلائی آن می گردد. گادامر بر ماهیت نامحدود، تسلسلی، گذرا و مشروط هر نوع تفسیر تأکید دارد. جان کانالی بحث و استدلال گادامر را در این باب که تفسیر هرگز نمی تواند امری نهایی یا کامل به حساب آید، با زبان تعابیر و اصطلاحات ویتگنشتاینی بازپروری کرده است. کانالی در مقاله خود تحت عنوان «گادامر و اقتدار مؤلف: رویکرد بازی زبانی» می نویسد که استدلال گادامر را می توان در چارچوب تعابیر و اصطلاحات ویتگنشتاینی به شرح زیر باز پروری کرد:

متافیزیک مدرن سربرآوردند، چرخه عظیمی را از هرمنوتیک متدولوژیک به آنتولوژیک سبب گردیدند. از آن رو که متافیزیک مدرن همچون متافیزیک کلاسیک تفکری بنیادگرانه دارد، چنین تفکری بابتی توجهی به تاریخمندی دانش، برای استدلالها و تفکرات بشری بنیادهایی نهایی و ثابت جستجو می‌کند. جستجو برای یافتن چنین بنیادهایی به ثنویت^۶ / واقعیت / اندیشه می‌انجامد. تفکر متافیزیکی اندیشه را باز نمود جهان واقع دانسته و به دنبال بازنمایی اصلی و معرفت راستینی است که به حقیقت مطلق و نهایی راه می‌برد. علاوه بر این، چنین تفکری از همان ابتداء با «بازی تفاوتها»^۷ همراه است و به دنبال اصل و مرکزیتی است که شالوده معنایی مفاهیم و رویدادها را می‌سازد. باور به چنین مرکزیت معنایی با تعمیم دادن تفسیر ویژه و واحدی از کل امور صورت می‌پذیرد. این بدان معناست که چنین تفکری در صدد ساخت هویت واحدی بر می‌آید؛ یعنی با مرکزیت دادن به تفسیر خاصی از واقعیت و به حاشیه راندن دیگر تفاسیر بی‌شمار، و با انکار تفاوت و تکثر بالقوه معنایی، در صدد طرح هویت‌های تام و تمامی است که متضمن معنایی نهایی باشد.^(۹)

از سویی دیگر عصر مدرن، پدیده‌های انسانی را با پیدایش خود به کام نیستی کشانده و زمینه‌های مرگ هستی انسانی را فراهم آورد. از این رو هایدگر بنیاد متافیزیکی خردباوری مدرن را در ایمان به افسانه سوژه یکپارچه‌ای می‌یابد که در فلسفه مدرن به صورت سوژه‌ای عقلانی مورد تأکید قرار گرفته است؛ سوژه‌ای که قادر

6. dualism

7. play of differences

قرار داشتند که «معرفت انسانی را ناشی از تجربه حسی می‌دانستند»^(۱۲) نیل به معرفت حقیقی و قابل اطمینان از طریق مشاهده و استقراء امکان پذیر است.

مذهب عقل و مذهب تجربی از دو مسیر جداگانه، هدف واحدی را دنبال می‌نمودند و آن یافتن بنیادی کاملاً یقینی برای شناخت است.^(۱۳) پس اولاً از دیدگاه مدرنیته معنا وجود دارد و یا به عبارت دیگر حقیقتی برای هستی می‌بایست متصور شد؛ حقیقتی که هستی براساس آن بنا گردیده است. همچنین معنا یا حقیقت هستی قابل دستیابی است و می‌توان با

ابزارهای مناسب به معنای اصلی دست یافت و آن را از معنای نادرست یا غیرحقیقی تمیز داد. مدرنیته به منظور نیل به این هدف، و با رویکردی معرفت‌شناسانه، عقل و تجربه بشری را بهترین ابزار فهم تلقی نموده و سایر ابزارها را تحت عنوان سنت و خرافه یا آزمون ناشدنی، طرد می‌نماید. در این راستا اندیشمندان اصولی را پیش روی محققان قرار می‌دهند تا بر آن اساس بتوان به گونه‌ای بی طرفانه به شناختی قطعی، نهایی و درست دست یافت؛ همان مسئله‌ای که توسط هرمنوتیک کلاسیک پی گرفته شده، ولی سبب مخالفت هرمنوتیک مدرن را فراهم می‌سازد.

در این میان یک نقطه عطف مهمی در نظریه شناخت توسط نقادی شکاکانه هیوم شکل می‌گیرد. هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) اصل علیت را مورد حمله قرار می‌دهد. «از زمان برونو و گالیله، علم و فلسفه خیلی به قوانین طبیعت و ضروت تابع علت و معلول تکیه داشتند. اسپینوزا فلسفه عالی

خود را بر روی این تصور غرورآمیز بنا کرده بود. ولی هیوم می‌گفت ببینید که ما اصلاً علت و معلول و قوانین طبیعت را ادراک نمی‌کنیم. آنچه ادراک می‌کنیم حوادث و نتایج و توالی امور است. علیت و ضرورت، استنباط ماست. قانون طبیعت یک ضرورت ابدی که تمام حوادث مجبور به اطاعت از آن باشند، نیست؛ بلکه تلخیص و تعبیری است که دستگاه تجربه ما به عمل آورده است...»^(۱۴) نقادی شکاکانه هیوم نشان داد که بررسی معرفتی که ما از طریق تجربه حسی به دست می‌آوریم، به شکاکیت یاس‌آمیزی درباره امکان شناخت یقینی منتهی می‌شود.

با وجود این، دوران مدرن در واقع تجلی بارز نفی روشن‌گرانه - اومانیستی سنت و اقتدار در برابر عقل و علوم طبیعی بود. دورانی که با الهام و کمک گرفتن از دستاوردهای جنبش‌ها و حرکتهای مختلف نظیر دستاوردهای اکتشافات علمی، انقلاب صنعتی، اکتشافات جغرافیایی استعمادی، رفورماسیون و اصلاح دینی و کنار رفتن خرافه‌های مذهبی، بر آمدن نهضتهای اصلاح‌گرانه، نواندیش، علمی و انقلابی در عرصه تفکر دینی که ظهور پروتستانتیزم یکی از موارد آن است، رنسانس و روشن‌گری، ظهور تفکرات لیبرال اومانیستی و دموکراسی پلورال، جامعه مدنی، تفکر اصالت فرد و اصالت اجتماع به موازات هم و... توانست عرصه‌ها و چشم‌اندازهای تازه‌ای در برابر دیدگان نسلهای خود بگشاید. دورانی که قبل از هر چیز شالوده و زیر بنای آن بر یک فرض اساسی استوار بود: عقل انسانی و فرد مستقل به عنوان تنها منبع

معنا، حقیقت و شناخت، یعنی همان سوژه مفروض به دانستن دکارتی و گزاره ایستمولوژیک می‌اندیشم، پس هستم دکارتی، و در پی آن نفی هرگونه تصور یا پندار دیگر برای یافتن یا معرفی منشاء و مبنایی برای معنا، حقیقت و شناخت اعم از ایده‌آلیستی، متافیزیکی و یا دیگر اشکال غیر علمی آن.

اما به تدریج از قرن هجدهم به بعد، نقدهای جدی به عقلانیت باوری مدرن و تأکید بر جنبه‌های غیر عقلانی شناخت که از کانت آغاز و آن‌گاه در اندیشمندانی چون نیچه به اوج رسید، شکل می‌گیرد و جریانات عمده‌ای را در فلسفه سبب می‌گردد که در شکل‌گیری هرمنوتیک هستی‌شناسی نقش مؤثری ایفا نمود. میشل فوکو در «مجمع فلسفه نیچه» به چنین تأییراتی اشاره دارد. از نگاه او جهت شناخت چنین تأییرگذاری، می‌بایست به نظام تفسیری قرن شانزدهم برگشت که مبتنی بر نظام شباهت بود. آنجا که چیزها شبیه یکدیگر دانسته می‌شوند، آنجا که شباهت وجود دارد، چیزی می‌خواهد گفته شود و می‌تواند رمزگشایی شود. این نظام خود از پنج مفهوم دقیق تشکیل می‌شوند: تناسب یا انطباق، همدلی، الگوبرداری، امضاء که در میان ویژگیهای قابل رویت یک فرد، تصویری از ویژگیهای نادیدنی و پنهان است، و سرانجام قیاس که این همانی روابط میان دو یا چند گوهر متمایز است. در آن روزگار، نظریه نشانه و فنون تفسیر استوار بر تعریفی بسیار روشن از تمامی انواع ممکن شباهت بود. این دو، دو نوع واکنش کاملاً مجزا

را بنیاد گذاردند: گذری جانبی از یک شباهت به شباهتی دیگر و گذر ژرف از شباهتی سطحی به شباهتی ژرف‌تر.^(۱۵)

بر اساس نظر فوکو، فنون تفسیر تحت تأثیر تکامل اندیشه مدرن در سده هفده و هجده، به حلت رکود دچار شد. اما در سده نوزدهم تحت تأثیر افرادی چون نیچه و فروید، امکان جدیدی برای هرمنوتیک شکل گرفت. فوکو چنین امکان جدیدی را این‌گونه بر می‌شمارد: قبل از سده نوزدهم، نشانه به نحوی هماهنگ در فضایی قرار داشتند که خود در تمامی جهات هماهنگ بود. نشانه‌های زمین به آسمان و نیز به جهان زیر زمینی باز می‌گشتند. این نشانه‌ها از انسان به جانور و از جانور به گیاه و بالعکس ارجاع می‌کردند. از سده نوزدهم به این سو، نشانه‌ها طبق ساحتی که می‌توان آن را ژرمنامید - به شرطی که منظور ما از آن، نه درون بودگی، بلکه بیرون بودگی باشد - در فضایی کاملاً متفاوت طبقه‌بندی شده‌اند که مطابق آن نشانه‌ها در شبکه‌ای پایان‌ناپذیر و نامحدود قرار گرفتند، نه به این دلیل که این نشانه‌ها مبتنی بر شباهتی بی‌مرز هستند، بلکه به این دلیل که دیگر گشادگی و شکافی پرناسدنی وجود دارد. امکان دوم سده نوزدهم نیز در باب تفسیر، از دید فوکو آن بود که حقیقت هر تفسیری، همواره پاره پاره و ناتمام است. این امکانات جدید، به دواصل بنیانی دیگری وابسته است و آن دو اصل اول، اصول هرمنوتیک مدرن را تشکیل می‌دهد: نخست اینکه، اگر تفسیر هرگز نمی‌تواند به پایان برسد، صرفاً به این دلیل است که چیزی برای

تفسیر وجود ندارد. هیچ چیزی وجود ندارد که صرفاً برای تفسیر ساخته شده باشد، زیرا در نهایت همه چیز تفسیر است. هر نشانه، فی نفسه، آن چیزی نیست که خود را در معرض تفسیر قرار می‌دهد، بلکه در حکم تفسیر نشانه‌های دیگر است. سرانجام از نگاه فوکو، واپسین امکان جدیدی که سده نوزدهم برای هرمنوتیک مدرن فراهم نمود این است که تفسیر ناگزیر است که خود را تابی نهایت تأویل کند و همواره خود را تصحیح نماید.^(۱۶)

بدینسان نقد به مدرنیته به ویژه به خردباوری و قطعیت در معرفت‌شناسی آن و ظهور امکانات جدید تفسیری در قرن بیستم، سبب شکل‌گیری هرمنوتیک فلسفی گردید. هرمنوتیک فلسفی

۳- تأثیر کانت بر هرمنوتیک

بیانگر عدم کفایت روش علمی و روش تفهمی دیلتای و وبر و همچنین کوشش در جهت گذشت از زیبایی‌شناسی مدرن است. آگاهی هرمنوتیکی از نظر مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر علاوه بر اینکه آشکارا در برابر آگاهی روش‌شناسانه علمی قرار دارد، در مقابل دو وجه از تجربه از خود بیگانگی - تجربه از خود بیگانگی آگاهی زیبایی‌شناسانه، و تجربه از خود بیگانگی آگاهی تاریخی - قرار می‌گیرد. به اعتقاد او ما می‌توانیم آگاهی هرمنوتیکی را با این نمونه‌های از خود بیگانگی به مثابه امکانی جامع‌تر که باید بسط‌اش بدهیم در تضاد بدانیم. گادامر در «حقیقت و روش»، حمله خود بر فاعل‌گرایی را با قراردادن طریق دیالکتیک در برابر روش و همچنین از طریق نقد آگاهی زیباشناختی و آگاهی تاریخی پیش برده است که به مقابله با

گرایشات عمده و غالب عصر یعنی رویکرد رومانتیک ایده آلیسم آلمانی و دیگری‌گرایی پوزیتیویستی که بر علوم تجربی و انسانی سایه افکنده است و مدعی روش یگانه در وصول به حقیقت است، می‌پردازد.^(۱۷)

همان‌گونه که اشاره شد، چرخش از هرمنوتیک متدولوژیک شلایرماخر و دیلتای که معتقد به دستیابی به معنای متن و حقیقت امور از طریق روش مشخص بوده‌اند، به هرمنوتیک آنتولوژیک یا فلسفی که به نسبی بودن شناخت به علت زمانمندی، موقعیت‌مندی و تاریخمندی فهم معتقد است، طی فرایندی طولانی صورت پذیرفت که از کانت شروع شد.

نفی نظم ضروری در طبیعت از یکسو و از سوی دیگر نفی یک خود جوهری و ذاتی یا متحد توسط هیوم موجب تسریع در وقوع بحران فلسفی‌ای شد که فلسفه روشن‌گری تا ظهور کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) گرفتار آن بود؛ و تنها پس از طرح و ارائه نقدهای اساسی سه‌گانه کانت (نقد عقل محض، نقد عقل عملی و نقد داوری) بود که فلسفه روشن‌گری تا حدود زیادی توانست از این بحران فلسفی نجات پیدا کند. نیت فلسفی دیوید هیوم بهره‌برداری از کاشته‌های فیزیک نیوتنی، اعمال روش علوم طبیعی درباره سرشت و ماهیت انسان و پایه‌ریزی و تدوین علمی اساسی و زیربنایی درباره انسان بود. وی نیز منشاء شناخت را تأثیرات و انطباعات حسی می‌دانست، لیکن در حالی که

لاک نظم نسبتاً پایداری را در قدرت ترکیب ساز ذهن می‌دید، و بارکلی نیز خود ذهنیت را بیانگر نوعی قدرت معنوی می‌دانست، تحلیل هیوم نشانگر وجود موارد مشابه و یکسانی از امکان حدوث در ذهن و در عالم بیرونی بود. به عقیده هیوم تمام وحدت و هم‌شکلی در تجربه ادراکی از «اجتماع و به هم پیوستن کیفیت ذهن» برمی‌خیزد. «اجتماع عقاید» یک واقعیت است، لیکن روابط و مناسبات شباهت، مجاورت و علت و معلولی‌ای که «اجتماع عقاید» به وجود می‌آورد فاقد اعتبار ذاتی هستند، زیرا روابط مذکور در واقع محصول نوعی «عادت ذهنی» غیر قابل توضیح هستند. از این‌رو اصل علیت که کلیه شناختها بر آن استوارند، بیانگر وجود پیوندهای ضروری بین اشیاء نیست، بلکه صرفاً عارضه پیوند و اتصال مستمر آنها در اذهان انسانهاست. وانگهی خود ذهن، پیش از آنکه قوه مستقلی باشد، صرفاً «مجموعه‌ای از دریافتها» است بدون وحدت یا کیفیتی به هم پیوسته و منسجم^(۱۸)

کانت تحت تأثیر هیوم می‌گوید: «من آشکارا اذعان می‌کنم که این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار، سالها پیش، مرا از خواب جزمی مذهب‌ان بیدار کرد و به پژوهشهای من در قلمرو فلسفه نظری جهت دیگری بخشید.» و از سوی دیگر، نمی‌توانست بپذیرد که شناسایی آدمی یکسره قابل تأویل و تقلیل به تجربه حسی است و بلکه معتقد بود که «در اینکه همه شناخت با تجربه حسی آغاز می‌شود هیچ شکی نیست، اما هر چند همه شناخت ما با تجربه حسی آغاز

می‌شود، از این جا لازم نمی‌آید که شناخت یکسره از تجربه ناشی شود.»^(۱۹)

در مجموع، دو جریان عمده فلسفی اروپا بر اندیشه کانت تأثیر گذاشت: مشرب عقل‌گرایی دکارتی که از طریق اساتید خود کسب کرده بود، آن هم به شکلی که لایب‌نیتس و ولف مطرح کرده بودند. دوم مشرب تجربی یا امپیریسیسم که وقتی با ترجمه برخی آثار هیوم به زبان آلمانی آشنا شد، به تأثیر و اهمیت شگرف آن پی برده بود. کانت در فرهنگ فلسفی غرب یکی از برجسته‌ترین فلاسفه و هم‌طراز با افلاطون و ارسطو به‌شمار می‌آید. فلسفه‌وی بسیار اصیل، بدیع، گسترده و تأثیرگذار بوده و در مقاطع مختلفی سربرآورده است که یک نمونه آن تأثیر بر هرمنوتیک فلسفه هایدگر و گادامر می‌باشد.

کانت برای ارتباط با عالم واقع و نیل به معرفت، دریچه دیگری جز تجربه حسی نمی‌شناسد و راهی دیگر نمی‌داند، اما در عین حال جدا معتقد است که در معرفت ما عناصر و مفاهیمی وجود دارد که نمی‌توان آنها را یکسره ناشی از تجربه دانست و اینها همان مفاهیمی هستند که انکارشان مودی به شکاکیت است. از این‌روست که کانت را ایده‌آلیست می‌خوانند. اما ایده‌آلیسم کانت شناخت‌شناسانه است نه هستی‌شناسانه؛ بدین معنا که کانت می‌گوید «قبول دارد که چیزهایی خارج از ذهن ما وجود دارد ولی شناخت ما از این جهان، شناخت دقیقی نیست و ما به ذات جهان پی نمی‌بریم. جهان را از حیث خودمان می‌شناسیم، برای اینکه ایده‌هایی در ما وجود دارد که از طریق آنها

مفاهیمی ذهنی و پیشینی^۹ می‌باشند، مربوط می‌سازد و آن‌گاه به حکم و قضاوت می‌پردازد.^(۲۲) بدین ترتیب فهم امور احساس شده را تحت یکی از این مقوله‌ها که به منزله طبقه یا نوعی هستند قرار می‌دهد و بدین وسیله ادراک آنها را کامل می‌سازد. پس جهان خارج ما تاخر یا پسینی^{۱۰} است، در حالی که تقدم در ذهن ماست و مقوله‌ها به صورت امور ما تقدم یا پیشینی، داده‌های خارجی یا حسی را تحت کنترل می‌گیرد. فرق زمان و مکان با این مقوله‌ها در این است که زمان و مکان صورتهای شعور یا درک مستقیم^{۱۱} را تشکیل می‌دهند، در صورتی که مقوله‌ها مفاهیمی هستند که امور حسی یا پدیده‌های محسوس تحت آنها قرار می‌گیرند. همان‌گونه که گفته شد، زمان و مکان و مقوله‌ها همگی ذهنی‌اند و قسمتی از دستگاه ادراکی ذهن را تشکیل می‌دهند.^(۲۳)

پس جهان من حیث خودش آن‌گونه که هست بر ما عرضه نمی‌شود بلکه از طریق زمان و مکان و فرمهای ذهنی شناخته می‌شود. ما هیچ‌گاه جهان را من حیث خودش نمی‌شناسیم و تجربیات همگی در ارتباط با انسان است و اطلاعات را به طور معینی دریافت می‌کنیم. بدین ترتیب تصویری که ما از جهان داریم با تصویر جهان یکی نیست. کانت بر خلاف متافیزیسیستها که سعی اشان بر آن بود که جهان را آن طوری که هست بشناسند، زمان و مکان را عام و ضرور می‌داند که خلاف آن نمی‌شود

جهان را می‌بینیم. یعنی ایده‌های ذهن را بر جهان تحمیل می‌کنیم.»^(۲۰)

کانت در «نقد عقل محض» درخصوص شناخت معتقد است که درانسانها سه قوه وجود دارد:

۱- قوه‌ای که مستقیماً با جهان خارج در ارتباط است. واقعیات جهان هستی از طریق حواس به ذهن ما می‌رسد و فکر زمانی بر واقعیتهای عمل می‌کند که واقعیات برحس عرضه یا داده شوند. ولی لازم نمی‌آید آنچه داده شده است خود ترکیبی از ماده و صورت نباشد که صورت آن را حس انسان تحمیل کرده است. عقیده کانت این بود که داده، یک چنین ترکیبی است. پس لفظ داده باید به معنی داده به آگاهی تلقی شود، بدون اینکه مستلزم این باشد که حواس اشیاء فی نفسه را ادراک می‌کنند، یعنی اشیاء را چنان که مستقل از عمل ترکیب کنندگی عامل معرفت انسانی وجود دارند. تجربه حسی خود متضمن یک چنین فعالیتی است، یعنی ترکیب بر حسب شهودات حسی پیشینی مکان و زمان. از آنجا که داده‌های حسی پراکنده و مغشوش است، ذهن به آنها شکل می‌دهد. اولین چیزی که بر ذهن ما تحمیل می‌شود و اولین قالبهایی که در ذهن وجود دارد، واقعیت زمان و مکان است، یعنی انسان نمی‌تواند چیزی را بیرون از زمان و مکان تصور کند.^(۲۱)

۲- قوه فاهمه^۸: فهم به منزله قوه قضاوت است. پس از آنکه امور حسی تحت صورتهای زمان و مکان قرار گرفتند، برای اینکه به صورت معرفت درآیند، فهم آنها را با مقوله‌های دوازده گانه که

8. understanding 9. a priori
10. a posteriori 11. intuition

تصور کرد و هر کجا رویم، زمان و مکان وجود دارد. ما هستیم که جهان را در زمان و مکان می بینیم. ما به جهان فرم می دهیم. ایده آلیسم کانت به این معناست که ذهن ما از خودش قوه و چیزی دارد. ذهن ما فعال است.

۳- غیر از شهود حسی و فهم، مرکز دیگری نیز وجود دارد که کانت آنرا عقل اعلی^{۱۲} می نامد که همچون جهان مثل افلاطونی است. عقل یا مفاهمه عملش این است که کثرات حسی را ترکیب کنند و فایده آنها در اطلاقشان بر داده های شهود حسی است. ولی بعضی تصورات نیز هستند که هر چند انتزاع محض از تجربه نیستند، در عین حال قابل اطلاق بر داده های شهود حسی نیستند. اینها متعالی و درگذرنده از تجربه اند. به این معنی که هیچ اعیانی در تجربه داده نمی شوند و نمی توانند داده شوند که مطابق با آنها باشند.

از این قبیل اند مفهوم نفس، خدا و روح.^(۲۴)

برای روشن شدن بحث توضیح داده می شود که کانت معتقد است هر نوع حکم یا داوری^{۱۳} دو شکل دارد: ۱- احکام تحلیلی^{۱۴} یا احکام پیشینی و ما تقدم؛ ۲- احکام ترکیبی^{۱۵} یا احکام پسینی و ما تاخر.^(۲۵) هر حکم زمانی تحلیلی است که نفی آن به پوچی یا نامعقولیت منطقی بینجامد. برای مثال گزاره های «یک پدر مذکر است»، احکامی تحلیلی محسوب می شوند، زیرا نفی آنها به لحاظ منطقی محال، پوچ و نامعقول است. صدق این گزاره ها به سادگی با تحلیل اجزا و عباراتی که به کمک آن بیان شده اند، پیداست. حکم یا گزاره ای که تحلیلی نباشد، ترکیبی است. کلیه احکام مربوط به

موضوعات تجربی، احکامی ترکیبی محسوب می شوند، به ویژه احکام و گزاره هایی که بیانگر قوانین تجربی طبیعت هستند، مثل این حکم که «مس هادی جریان برق است». این احکام، خواه صادق یا کاذب را می توان بدون بروز تناقض نفی نمود. به همین ترتیب حکم یا گزاره ای پیشینی و ما تقدم است که «مستقل از تمام تجربه ها و حتی مستقل از هرگونه تأثیر و تأثرات و انطباعات حسی باشد». لذا این گزاره که «انسان روحی جاودانه دارد»، چون به لحاظ تجربی نه قابل اثبات و نه قابل نفی (تأیید یا تکذیب) است، حکمی - اگر معنادار باشد - پیشینی محسوب می شود. حقیقت یا صدق و در واقع ضرورت منطقی آنها را می توان بدون توسل به تجربه، آزمون، یا مشاهده و صرفاً به مدد تحلیل اجزاء آنها آشکار ساخت. اگر این دو طبقه بندی را با هم ترکیب نماییم و توجه داشته باشیم که کلیه احکام تحلیلی باید پیشینی نیز باشند، در آن صورت سه نوع احکام خواهیم داشت که متقابلاً مانع و مشترکاً جامع هستند:

۱- احکام تحلیلی پیشینی؛

۲- احکام ترکیبی پسینی؛

۳- احکام ترکیبی پیشینی.^(۲۶)

لازم به یادآوری است که لایب نیس کلیه احکام را تحلیلی می دانست. به عقیده وی حتی اجزای احکام تجربی را نیز تا زمانی که پیوند آنها به لحاظ منطقی ضروری باشد، می توان به لحاظ نظری تحلیل نمود. در حالی که به اعتقاد

12. Transcendent

14. Analytic

13. judgement

15. Synthetic

ذات شیء و به عبارت دیگر دنیای ذات را با شیء آن طور که به نظر انسان می‌رسد با دنیای پدیده‌ها^{۱۶} مخلوط کنند و آنچه را که در مورد دنیای پدیده‌ها به کار می‌رود در دنیای ذات که موضوع متافیزیک است دخالت دهند. صورت‌های زمان و مکان و مقوله‌های دوازده گانه چنان که گفته شد، اساس معرفت انسان را درباره دنیای پدیده‌ها تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، آنچه را که ما به وسیله حواس از دنیای پدیده‌ها می‌گوییم، ابتداء تحت صورت‌های زمان و مکان قرار می‌دهیم و از این راه آنها را به صورت ادراکات حسی درمی‌آوریم و بعد هر یک از این ادراکات را با مقوله متناسب مربوط می‌سازیم و در نتیجه معرفت به امور حسی به وجود می‌آید. حس و فهم در این زمینه فعالیت می‌کنند و ما را با دنیای پدیده‌ها آشنا می‌سازد. قلمرو کار حس و فهم دنیای پدیده‌هاست و فعالیت آنها محدود به امور موجود در دنیای پدیده‌ها می‌باشد.^(۳۰)

دنیای ذات یا شیء فی نفسه را نمی‌توان به وسیله حس و فهم شناخت. این دنیا موضوع متافیزیک است و عقل اعلی موضوعات آن را مطرح می‌سازد. صورت‌های مکان و زمان و مقوله‌ها را نمی‌توان در دنیای ذات به کار برد. تناقض آرای اصحاب عقل درباره موضوعات متافیزیک نتیجه به کاربردن حس و فهم یا تطبیق صورت‌های مکان و زمان و مقوله‌ها در مورد خدا، روح، آزادی اراده و محدودیت جهان یا نامحدود بودن آن می‌باشد. بنابراین کانت برای اینکه

هیوم، تمام احکام یا تحلیلی (و لذا پیشینی) هستند و یا ترکیبی پسینی هستند و هیچ حکم ترکیبی پیشینی وجود ندارد.^(۳۷)

بدین ترتیب حدوث احکام ترکیبی پیشینی دو کارکرد فلسفی در پی دارند: نخست عرضه و شناساندن صریح و در صورت امکان کامل آنها و دوم اثبات نه تنها این نکته که این قبیل احکام هم در جریان تحقیق تجربی ایجاد می‌گردند و هم زمانی که تعهدات اخلاقی برای شخص در نظر گرفته می‌شوند، بلکه اثبات این نکته که هر فرد با ارائه این قبیل احکام در واقع درستی و حقانیت خود را ثابت می‌کند. کانت با طرح این سؤال که «احکام ترکیبی پیشینی چگونه ممکن می‌گردند؟» به تدوین چارچوبی برای مسئله فوق می‌پردازد. این نکته موضوع محوری «فلسفه انتقادی» کانت محسوب می‌شود. پاسخ به سؤال فوق الذکر نیز مستلزم نقد کلیه دانش‌های نظری و اخلاقی و بررسی مدعای متافیزیک در خصوص ارائه شناختی استعلائی است.

در خصوص احکام و قضایای ترکیبی پیشینی، کانت معتقد بود که این نوع قضایا هم در ریاضیات و هم در علوم طبیعی و متافیزیک به کار می‌روند.^(۳۸) مفهوم زمان و مکان را شالوده مفاهیم ریاضی و هندسی تلقی می‌کرد و مقوله‌ها را اساس مفاهیم علوم طبیعی می‌دانست. به نظر کانت، موضوع و روش متافیزیک با آنچه در رشته‌های دیگر وجود دارد فرق می‌کند.^(۳۹) اشتباه اصحاب عقل در این است که می‌خواهند موضوع متافیزیک را که همان شیء فی نفسه یا

متافیزیک را به صورت رشته‌ای مستقل در آورد و بنیان آن را محکم سازد، دو کار کرد: نخست اینکه موضوع آن را از موضوع دیگر رشته‌ها متمایز ساخت، دوم اینکه منبع تصورات متافیزیکی را عقل اعلی قرار داد، و موضوعات متافیزیکی را از طریق ایمان^{۱۷} و توجه به ارزش علمی^{۱۸} این گونه موضوعات در زندگی انسان اثبات نمود. به نظر کانت معرفتهایی که به وسیله حس و فهم به وجود می‌آیند عقل اعلی را راضی نمی‌سازند. عقل اعلی می‌خواهد جهان را خوب بشناسد، یعنی آن را به طور کامل و جامع توضیح دهد و تصویری از جهان ترسیم کند که مطلق و نهایی باشد. حس و فهم از شناختن جهان چنانچه هست عاجز هستند. زیرا ذات جهان محسوس نیست و آنچه از طریق حواس وارد ذهن نشود موضوع صورتهای زمان و مکان و مقوله‌ها قرار نمی‌گیرد. از طرف دیگر عقل نظری هرگز نمی‌تواند این امور را اثبات کند.^(۳۱) به نظر کانت از طریق ایمان، اثبات موضوعات متافیزیک ممکن است. وقتی دو نظر مخالف از لحاظ منطقی قابل دفاع باشند، اثبات یاردهیچ یک ممکن نیست. اما اگر روش عقلانی (عقل اعلی) را درباره هر یک از آنها به کار بریم و آن را به دنیای نات مربوط نماییم، در این صورت تناقض از میان می‌رود و نظر و ضد آن هر دو قابل دفاع خواهند بود، بدون اینکه ما را دچار تناقض گویی کنند. کانت در «نقد عقل عملی» روایتی جامع و کامل در خصوص بنیاد مابعدالطبیعه ارائه می‌دهد. این نقد را که می‌توان ادامه فلسفه انتقادی کانت دانست، به

بررسی اصول ترکیبی پیشینی می‌پردازد که سازنده دانش یا شناخت ما درباره آنچه که باید باشد، به خصوص شناخت ما راجع به آنچه باید انجام دهیم، به شمار می‌روند. هدف این نقد نشان دادن این اصول و اثبات مشروعیت آنهاست. قانون اخلاقی - که با آن می‌توانیم در خصوص الزام آور بودن و یا عدم الزام آور بودن یک کنش قضاوت کنیم - با تحلیل تجربه اخلاقی انسان و تحلیل زبانی که انسان این قانون را در چارچوب آن تدوین می‌کند، به وجود می‌آید. کانت سعی در نشان دادن این نکته دارد که اخلاقیات کنش یا فعل هر انسان، ویژگی رفتاری یا ویژگی تمایل وی برای ایجاد یک وضعیت خاص نیست. این ویژگیها بیانگر آن نیست که شخص وظیفه خود را به خاطر وظیفه انجام می‌دهد. برای درک این نکته باید چیزی را که کانت قاعده یا اصل مبنایی^{۱۹} می‌نامد، بشناسیم. قاعده یا اصل مبنایی هر کارگزار یا عامل^{۲۰} قاعده‌ای است عمومی که وی در توجیه و تبیین کنش خود به کار می‌گیرد. به اعتقاد کانت، قاعده مبنایی هر شخص در صورتی که با قانون اخلاقی سازگار باشد، قاعده‌ای اخلاقی است.^(۳۲)

17. faith

18. pragmatic

19. Maxim

20. Agent

21. Objective

بشری جانبدارانه، نسبی، و غیرقطعی است، تنها می توان از کثرت فهم و شناخت سخن راند. (۳۵) به عبارت دیگر از دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، رسیدن به معنای اصلی متن و کشف نیت مؤلف، آن گونه که هرمنوتیک روشی مدعی آن است، امری غیرممکن بوده و مفسر تحت تأثیر ذهنیت شکل گرفته توسط سنت، زبان و... از امکان ارائه تفسیری درست، نهایی و بی طرفانه ناتوان خواهد بود. (۳۶) چنین چرخشی در هرمنوتیک که با تردیدهای فلسفی کانت به وجود آمد، پس از وی نیز ادامه داشت، تا بدان جا که با ظهور نیچه و فروید، نقش «خواست قدرت» و «تمایلات بشری» نیز در شناخت و فهم برجسته شده، به گونه ای که دیگر تفهم یک امر عینی و بی طرفانه تلقی نمی شده است. چنین تردیدهایی در نهایت سبب ظهور هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم گردید که تردیدهایی بنیادین را در هرمنوتیک روشی و کلاسیک به وجود آورد.

پانوشتها

1. Paul Ricoeur, "The Task of Hermeneutics," in *Heidegger and Modern Philosophy*, Ed. Michael, Murray: yale, 1978, pp.141-160.
2. H. G. Gadamer, *Truth and method*, ed. G. Barden, J. Cumming, London, 1988, pp. 162-184.
۳. رابرت هولاب، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی، ۱۳۷۵، صص ۸۲-۸۱.
4. Reiner wiehl, "Heidegger, Hermeneutics & ontology", in *Hermeneutics and Modern*

22. Criticism

تفکر را واداشت تا خود را مورد بازنگری و تأمل قرار دهد. او معتقد بود که شرایط تحقق موضوعات آگاهی همان شرایط تحقق خود آگاهی است و به تعبیر واضح تر شرایط و پیش فرضهای وجود، همان شرایط و پیش فرضهای معرفت است. به این ترتیب او به حدود قابلیت و فاعلیت انسان در امر معرفت توجهی ویژه پیدا کرد و فلسفه را به معرفت شناسی تقلیل داد که این حرکت تا به امروز ادامه دارد. (۳۳) همچنین توجه به تأثیری که ذهن از خود در شناسایی به جای می نهد و سنجش و ارزیابی توانایی عقل در نیل به معرفت، یعنی همان مفهومی که کانت از آن به عنوان «نقادی»^{۳۲} یاد می کند، میراث ارزشمندی است که از او باقی مانده و به طور یکسان به موافقان و مخالفان او رسیده است و به تعبیر مرلوپنتی، «یکی از کشفیات کانت... این بود که کل تجربه ما از جهان، تماما شبکه ظریف و پیچیده ای از مفاهیم است که اگر بخواهیم به آنها مفهومی مطلق بخشیم تا آنها را به قلمرو وجود ناب انتقال دهیم، همگی به تناقضاتی رفع ناشدنی خواهد انجامید. (۳۴)

هرمنوتیک فلسفی نیز تحت تأثیر کانت و دیگر جریانات فکری به محدودیت فهم بشری در نیل به معنای متن و معرفت معتقد است. تأثیری که ذهن از خود در جریان شناخت بر جای می گذارد، سبب آن می گردد تا دیگر نتوان از فهمی عینی، درست، قطعی و نهایی سخن گفت. از دیدگاه های دیگر و گادامر، فهم تحت تأثیر سنت، زبان، زمان، موقعیت، اعتقادات و حالات مفسر قرار داشته، و از آنجا که فهم و شناخت

- غلامعلی حداد عادل، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸، ص ۱۱.
۲۰. محمد رضوی، «تقریرات درسی اندیشه سیاسی غرب»، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
21. Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, Trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan, 1987, pp. 298-300.
۲۲. مقولات دوازده گانه از نظر کانت به چهار دسته که هر یک از سه مقوله تشکیل شده، تقسیم می شوند و به ترتیب عبارتند از: اول، کمیت که شامل وحدت، کثرت و کلیت می شود. دوم، کیفیت که شامل اثبات یا واقعیت، نفی و حصر می گردد. سوم، نسبت که مشتمل بر جواهر و عرض، علت و معلول و عمل متقابل می باشد.
- شرف الدین خراسانی، از برونو تا کانت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۳.
23. Jeffrie Murphy, **Kant, The Philosophy of Right**, London: Macmillan, 1970, p.28.
24. Kant, **op.cit**, pp. 301-303.
۲۵. ایمانوئل کانت، **سنجش خرد ناب**، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲، صص ۸۳-۸۰.
۲۶. حسینعلی نوذری، **مدرنیته و مدرنیسم**، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹، صص ۱۲۰-۱۱۹.
۲۷. هارتناک، پیشین، ص ۱۲.
۲۸. اشتفان کورنر، **فلسفه کانت**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، صص ۲۳۴-۲۰۴.
۲۹. آلن وایت، «کانت و فلسفه اولی»، ترجمه همایون همتی، فصلنامه اندیشه، مهر ۱۳۷۸، شماره ۱۵۹.
30. Murphy, **op.cit**, p. 30-33.
31. Kant, **op.cit**, pp. 629-644
32. Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason**, Trans and ed. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 79.
۳۳. آلن گالوی و پائین برگ، **الهیات تاریخی**، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۹، ص ۱۰.
۳۴. محسن میری، «زمینه های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی هرمنوتیک»، کتاب ماه، شماره ۱۵.
35. Damyanti Gupta, **Political Thouth & Interpretation: The Linguistic Approach**, Jaipur/India: Poiter Publishers, 1990. p. 20.
36. Hans Georg Gadamer **Truth and Method**, **op.cit**, 1988.
- Philosophy, Edited by Erice R. wachterhausey, State university of New york Press, 1986.
5. Damyanti Gupta, **Political thought & The linguistic Approach**, Jaipur/ India: Pointer Publishers, 1990, p.23.
6. **Ibid**, p. 54.
7. Paul Ricoeur in **Main Trends of Research in The Social and Human Sciences, Part II**, vol. 2 ed. Jacques Havet, The Hague: mouton Publishers, UNESCO, 1978, p. 1361.
8. John M. connoly, "Gadamer & the Author's Authority: A Language - Game Approach", **Journal of Aesthetics and Art criticism**. 44, No.3, (1986), p.276.
9. Richard Appignanesi and Chris Garratt, **Introducing Postmodernism**, Cambridge: Icon Books Ltd, 1999, pp. 10-20.
۱۰. بابک احمدی، **معمای مدرنیته**، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹.
11. Patricia Waugh, **Postmodernism: A Reader**, London: Edward Arnold, 1999, pp. 160 -170.
۱۲. ریچارد اچ. پاپکین، **آروم استرول، متافیزیک و فلسفه معاصر**، ترجمه جلالالدین مجتوبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۵۸.
۱۳. حسینعلی نوذری، **صورت بندی مدرنیته و پست مدرنیته**، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹، صص ۶۰-۵۸.
۱۴. ویل دورانت، **تاریخ فلسفه**، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۳.
15. G.L.Ormiston and A.D.Schrift eds. **Transforming Hermeneutic Context**, New York: State University of New york press, 1990, pp. 59-61.
16. **Ibid**, pp. 59-62.
۱۷. هانس گئورگ گادامر، «همگانیت مسئله هرمنوتیک»، ترجمه بابک احمدی و دیگران، در: هرمنوتیک مدرن، تهران: نشر مرکز، ص ۹۱.
۱۸. فردریک کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، جلد ششم، صص ۴۱۹-۴۰۹.
۱۹. یوستوس هارتناک، **نظریه معرفت در فلسفه کانت**، ترجمه