



پژوهش‌های فلسفی

سال ۹ / شماره ۱۶ / بهار و تابستان ۱۳۹۴

## نگاه انتقادی گادامر به هوسرل<sup>۱</sup>

علیرضا آزادی<sup>۲</sup>

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده‌ی مسئول)

اشرف فرهادی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تبریز

### چکیده

هوسرل، علاوه بر دیلتای و هیدگر، یکی از کسانی است که گادامر در «حقیقت و روش» بارها به وی اشاره نموده و از اندیشه‌هایش تأثیر پذیرفته است. مواجهه گادامر با هوسرل، علی‌رغم عظمت او در نزد گادامر و تأثرش از وی، همواره مواجهه‌ای هرمنوتیکی بوده است. گادامر با نقد و بررسی عناصر پدیدارشناسی هوسرل در صدد انکشاف ناگفته‌های اوست. شمار اندکی از فلسفه‌ورزان و اهل تتبع در عالم به نسبت و رابطه این دو فیلسوف پرداخته‌اند و در بین این شمار کم، آنچه بیشتر مد نظر بوده تأثرات گادامر از هوسرل بوده است و نه دیدگاه‌های انتقادی گادامر نسبت به هوسرل. در عوض، هدف این مقاله آشکار کردن و برجسته نمودن اندیشه‌های انتقادی گادامر نسبت به مفاهیم کلیدی پدیدارشناسی هوسرل است؛ مفاهیمی همچون ذهنیت استعلایی، ادراک صرف، اندرهم ذهنی، شکاف بین ماهیات و واقعیات، و آگوی دیگر. ضمن نشان دادن وجوه انتقادهای گادامر بر این مفاهیم، به عیان خواهیم دید که وی با وفاداری به سلوک هرمنوتیکی خود صرفاً در صدد بازگویی اندیشه‌های هوسرل نیست بلکه به پشت اندیشه‌های او رفته و با نقد آنها ناگفته‌ها را بیان نموده و افق جدیدی را گشوده است.

**واژه‌های کلیدی:** هوسرل، گادامر، ادراک صرف، اندرهم ذهنی، آگوی استعلایی، آگوی دیگر.

<sup>۱</sup> - تاریخ وصول: ۹۳/۱۱/۲۶ تأیید نهایی: ۹۴/۴/۲

<sup>۲</sup> - E-mail: azadi@tabrizu.ac.ir

## مقدمه

با وجود این که هوسرل با اندیشه‌های تأثیرگذار خویش، گادامر را برای نظریاتش آماده کرد اما او در موضوعاتی همچون امکان یا عدم امکان ادراک صرف (pure perception)، شکاف بین ماهیات و واقعیات، سوژکتیویته (subjectivity) اگوی استعلایی (transcendental ego) و مفهوم اگوی دیگر (alter ego) و اندرهم ذهنی (intersubjectivity) که بحث از آن‌ها در ادامه خواهد آمد، با هوسرل مخالفت می‌کند. با وجود اهمیت بسیار زیاد هر یک از این موارد و مطرح شدن آنها در حقیقت و روش، لازم به ذکر است که هیچ‌کدام از آنها مستقلاً برای گادامر آنچنان اساسی نیستند که مبحث خاصی را در هرمنوتیک خود به توصیف آن‌ها اختصاص دهد. برای گادامر آنچه بسیار مهم است فهم و شرایط امکان آن بوده. و به همین جهت، این موضوعات و مباحث انتقادی مطرح شده در آثارش مستقیم و غیرمستقیم معطوف به فهم است. جالب است که طرح و الگوی او در انتقاد از هریک از این نظریات یکسان است. البته همان‌گونه که دیوید وِسی (David Vessey) می‌گوید به نظر خود گادامر، «اگر چه ماکس شلر نخستین فیلسوفی بود که محدودیت‌های نظریات هوسرل را تشخیص داده و مقتدرانه آن‌ها را بیان کرده بود، اما این تنها هایدگر بود که با تتبع خویش در افکار پیشینیان توانست یک راه حل مناسبی برای آن مسایل فراهم آورد» (Vessey, 2007a: 14). ما در این جا به مهم‌ترین موارد مخالفت گادامر با هوسرل به طور جداگانه خواهیم پرداخت.

### ۱. انتقاد بر ادراک صرف (pure perception)

در هرمنوتیک فلسفی گادامر، هیچ ادراک صرفی وجود ندارد تا با توجه به آن ما بتوانیم ابژه‌های ادراکی را از اعمال مفسر جدا کنیم. اذهان هرگز نمی‌توانند، یک لوح نانوخته و خالی باشند. از همین رو، یکی از انتقادات گادامر بر هوسرل، انتقاد او بر نظریه‌ی ادراک صرف است. هوسرل می‌گوید که ما باید «همه چیز را به جریان آگاهی محض تقلیل دهیم» (ایده‌ها... ۱ ص ۱۱۸ / به نقل از رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۲۱) و از همین رو در پی ادراک صرف از هر ابژه بود و برای این مقصود، هرگونه پیش‌داوری و نظریه در مورد آن ابژه را کنار می‌گذاشت تا ابژه خودش را به طور مستقیم و عاری از هر پیرایه و پیش‌داوری در آگاهی ظاهر کند. به همین جهت است که او تأکید می‌کند که اصولاً فلسفه به مثابه علم متقن به وجود نمی‌آید مگر، از طرفی، با حذف «هر پیش‌داوری ممکن»، و از طرف دیگر، «به لطف بداهت‌های نهایی برخاسته از خود سوژه» (تأملات دکارتی، ۳۶ - ۳۷ / به نقل از رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۵۶) گادامر به مخالفت با این

نظر هوسرل پرداخت و مدعی شد که هیچ ادراک صرفی از ابژه وجود ندارد. گادامر نه تنها معتقد نبود به این که پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌ها را باید کنار گذاشت بلکه او شرط هر فهمی را پیش‌فهم می‌دانست (Gadamer, 2003: 277-285). از نظر او، انسان هیچ‌وقت با ذهنی خالی به دنبال فهم چیزی نمی‌رود. البته با توجه به تأکید گادامر بر نقش پیش‌داوری‌ها نباید دچار سوءفهم شد که گادامر مینا را در ذهنیت گذاشته است، او به تعامل و دیالوگ بین مفسر و ابژه یا متن قائل است.

هوسرل به دنبال این بود تا فلسفه را به علمی متقن تبدیل کند و آن هم چیزی نخواهد بود مگر پدیدارشناسی. برای تبدیل فلسفه به علم متقن مراحل را باید طی کرد، که یکی از مهم‌ترین آن مراحل مراجعه به ذات اشیاء، بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری برای رسیدن به ادراکی صرف از آن‌ها است. بدین معنا که می‌بایست هر نوع فرض پیشینی و نیز تمام فلسفه‌های گذشته را کنار گذاشت و حکم خود را درباره‌ی تعلیم هر فلسفه قبلی تعلیق کرد. برای تأسیس یک فلسفی علمی که قبلاً سابقه نداشته است هیچ کاری نمی‌توان کرد مگر پرهیز از پیش‌داوری‌ها و کنار گذاشتن تمام افکار و عقاید و توجه به حکم عقل در شناخت حقیقت با متابعت از عین اشیاء. در واقع با تحویل پدیدارشناسی، فلسفه اساسی متقن می‌یابد و با آن پدیدارها بی‌واسطه و بدون هر گونه شکی داده و شناخته می‌شوند. آگاهی می‌بایست معطوف به ماهیت و ذات محض معلوم، پیراسته از هر گونه حکم و داوری هستی‌شناسانه بوده و فقط در این صورت است که انسان می‌تواند ذات معلوم را به صورت صرف شهود کند و ادراکی کلی و ناب را چون ادراک‌های ریاضی به دست آورد که کلیت آنها پیشینی است نه پسینی (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۸-۲۶).

گادامر بر خلاف هوسرل نه به دنبال علمی و متقن کردن فلسفه بود و نه به امکان در پراتز گذاشتن پیش‌فرض‌ها در ادراک قائل بود. بلکه وی چندان برای پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها اهمیت قائل بود که یکی از عناوین حقیقت و روش را «پیش‌داوری به مثابه شرط فهم» گذاشته است (Gadamer, 2003: 277).

گادامر به شهود مستقیم از داده و چنین ادراک صرفی به دیده تردید می‌نگرد و در حالی که در نزد هوسرل کل تفسیر عملی ثانوی است، مدعای گادامر در رد ادراک صرف از یک ابژه، مبتنی بر این امر است که تمام ادراکات چیزی جز تفاسیر نیستند.

آیا هوسرل صلابت این اصل خویش یعنی «به سوی خود اشیاء» را

در آغاز تحلیلش از بداهت شناخت‌مان، از طریق مدل متعارف ادراک حسی دنبال می‌کند؟ آیا ادراک حسی امر مسلم و مفروض است، یا انتزاعی است که به یک امر ثابت منتزع از یک داده موضوعیت می‌بخشد؟ شلر با روابط زنده‌ای که با فیزیولوژیست‌ها و روان‌شناسان این عصر و نیز با عمل‌گرایی آمریکایی و هایدگر داشت، به قوت بیان کرد که ادراک حسی هرگز داده مفروض و مسلم نیست. بلکه بیشتر وجهی از یک رویکرد عملی به جهان است. ما همواره در حال شنیدن، گوش دادن به چیزی و استنتاج از چیزهای دیگر هستیم. ما با شنیدن، دیدن، دریافت کردن و... در حال تفسیر کردن هستیم. بدیهی است که برتری واقعی از آن تفسیر است اما هوسرل چنین تحلیلی را نمی‌پذیرد، ... و معتقد است که کل تفسیر عملی ثانوی است (Vessey, 2007a: 14).

گادامر در مقاله «فلسفه و ادبیات» خویش به این امر اشاره نموده و معتقد است که هوسرل دو چیز را از هم تفکیک می‌کند، یکی ادراک چیزی یا حکم درباره چیزی به مثابه چیزی، به لحاظ معنی یا ارزش است، و دیگری لایه‌ی بنیادین پدیده ادراک حسی است. اولی در نزد هوسرل عالی‌ترین شکل فعالیت ذهنی است که خود مبتنی بر دومی است. در این صورت، باید گفت که سوبیه‌ی هرمنوتیکی برای هوسرل در مرحله بعد مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، حضور عینی و انضمامی ابژه‌های ادراک در ادراک محض قبل از هر چیزی است. با این حال، هوسرل در اثر توصیفی‌اش کاملاً به دقت به نحو هرمنوتیکی عمل کرده و تمام مساعی‌اش همواره معطوف به پدیدار در وسیع‌ترین افق‌ها با دقت فزاینده بوده است. اما او در این مورد که خود مفهوم پدیدار تا چه حد با امر تفسیر در هم تنیده است تأملی نکرده است. هیدگر کسی بود که پس از هوسرل به این درهم‌تنیدگی مفهوم پدیدار با کار تفسیر اشاره کرد و نشان داد که اصل پدیدارشناختی هوسرل دربردارنده یک پیش‌داوری مکتوم جزمی است. او به طور مداوم در جهت تفسیر تلاش کرد، اگر چه ادراک را فعل نخست می‌دانست (Gadamer, 1985: 241-2). در واقع گادامر از دو جهت به هوسرل ایراد می‌گیرد:

**نخست** این که ادراک، یک فرایند دو مرحله‌ای نیست. به این صورت که نخست، یک ابژه یا یک ایده به آگاهی داده شود، و سپس در مرحله دوم، ما آن ابژه یا ایده را به آن شیوه‌ای تفسیر کنیم که آن را بامعنا سازیم. آن چیزی که برای آگاهی ظاهر می‌شود، اصلاً نتیجه‌ی تفسیر است؛ نتیجه‌ی یک تعامل تفسیری با محیط شخص، و در نتیجه، خود همواره یک

تفسیر است. به قول گادامر: «هر دیدن‌ای، پیشاپیش ادراک کردن چیزی است به مثابه چیزی» (Gadamer, 1985: 242). در واقع آنچه برای هوسرل قبولش بسیار مشکل بود، این بود که ادراک مقید به عوامل واقعی و اساساً ماقبل آگاهی باشد (vessey, 2007a: 14-5).

**دوم** این که اعتقاد به امکان ادراک صرف، هوسرل را به مدلی از معرفت هدایت می‌کند که تمام معرفت، مبتنی بر ادراک حسی خواهد بود، اما این قول قول صوابی نمی‌تواند باشد. زیرا «زمانی که حضور همه‌جانبه مورد تفسیر واقع شود، ما دیگر نمی‌توانیم آنچه را که داده‌ای بی‌واسطه است بر آن داده‌ای که باواسطه است اولویت دهیم؛ زیرا هر چیزی با واسطه است. آگاهی حسی مقام والایش را از دست می‌دهد و امکان منابع درست و نا-ادراکی (حسی) بصیرت به پدیدار را آشکار می‌کند» (Ibid: 15).

گادامر، مستقیماً به هایدگر به عنوان «کسی که می‌بیند» استناد می‌کند؛ نوعی دیدن که گادامر را با تأکید هوسرل بر اهمیت دیدن مستقیم در پدیدارشناسی، پیوند می‌زند. گادامر انگیزه‌ی اصلی در پدیدارشناسی را پیوند دادن ما به اشیاء، به واسطه ادراک شدن حضور جسمانی‌شان می‌داند. آموزه‌ی اصلی پدیدارشناسی هوسرل آن بود که معرفت قبل از هر چیزی دیدن یا شهود کردن است. به نظر گادامر، این هوسرل نبود، بلکه هایدگر بود که واقعاً به دیدن ماهوی عمل می‌کرد. وقتی هایدگر سخنرانی می‌کرد شخص می‌توانست اشیاء را جلوی خودش ببیند؛ گویی اشیاء به طور جسمانی قابل فهم و ادراک‌اند (Moran, 2002: 441).

## ۲. انتقاد بر نظریه‌ی شکاف بین ماهیات/ ذوات و واقعیات

از دیگر انتقادهای گادامر بر هوسرل، شکافی است که هوسرل بین ماهیات و واقعیات قایل شده است. پدیدارشناسی هوسرل، منحصراً درباره‌ی ماهیات و ذوات مطالعه می‌کند، نه امور و وقایع. به اصطلاح هوسرل، پدیدارشناسی علم ماهیت و علم به ذات است. مطلقاً هست بودن، مورد مطالعه‌ی آن نیست (Husserl, 2002: xxx). روش هوسرل، تحویل بود و در تحویل، واقعیت یا فعلیت اشیاء کنار گذاشته می‌شود تا ماهیت آنها درک شود و به مثابه آیدوس نگریسته می‌شوند (Ibid xxxix & xliii). از نظر هوسرل نه تنها واقعیت اشیاء و خصوصیات طبیعی آنها باید کنار رود، حتی باید خصوصیات طبیعی و واقعی شخص پدیدارشناس و تاریخی‌مندی و سرگذشت او نیز کنار رود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۹۷ و ۱۸۲). پس برای رسیدن به ماهیت و ذات محض باید هر گونه حکم و داوری هستی‌شناسانه و غیره را کنار گذاشت. البته ماهیت در پدیدارشناسی به معنی متداول آن نیست. یعنی بیان ذاتیات ثابت یک

شی نمی‌باشد. ماهیت در عرف پدیدارشناسی، عبارت است از آن چیزی که در شعور و آگاهی انسان به صورت پدیدار آشکار می‌شود. او می‌خواست ماهیات را بدون هیچ گونه مانع و حجابی توصیف کند.

اما گادامر انتقاد می‌کند که از طرفی، پدیدارشناسی ماهیات نمی‌تواند، آنچه را که واقعی است به چنگ آورد. از طرف دیگر، به نظر گادامر این تفکیک ماهیت از واقعیت خود مبتنی بر تفکیک دوآلیستی سوژه-ابژه‌ی دکارتی است که اساساً با ماهیت دازاین به مثابه بودن-در-عالم مغایرت دارد.

در واقع، این ایده‌ی دانش ماهیات (knowing of essences) که باید فلسفه‌پردازی را احیاء کند، و این تحلیل توصیفی، حوزه‌ی بی‌انتهای آگاهی که باید دانش علمی را پیش ببرد و فرضیات پیشینی‌اش را شامل شود، ممکن است حدی و رای آن چیزی داشته باشد که خود پدیدارشناسی نمی‌تواند به دست آورد. حتی یک دانش پدیدارشناسی کامل از ماهیات ممکن نیست بتواند تا واقعیت آنچه را که واقعی است، واقعیت آگاهی اندیشنده و تجربه واقعیت را به دست آورد. حتی اگر تمایز بین واقعیت و ماهیت، حقاً علیه علوم خاص به عنوان بزرگ‌ترین حوزه پژوهش پدیدارشناسی تعیین شده باشد، واقعیت‌مندی واقعی-واقع‌بودگی اگزیستانس-تنها یک عامل ممکن، نهایی و اخیر نیست که به طور جامع با تعیناتش درک شود. دشواری این است که هستومندی دازاین با پژوهش پدیدارشناسانه، می‌تواند فقط به عنوان یک ایدوس، یک ذات آشکار شود. اما دازاین با یکه بودن و متناهی و تاریخی‌مندی‌اش، ترجیحاً نه به عنوان مصداقی از ایدوس، بلکه بیشتر به عنوان واقعی‌ترین عامل شناخته می‌شود. به طور کلی، هوسرل و پژوهش پدیدارشناسانه در این بن‌بست بایستی با حد تناهی، و تاریخی‌مندی خود مواجه شود. در دایره پدیدارشناسان این ماکس شلر بود که با این وضع مواجه شد (Vessey, 2007a: 16).

از نظر گادامر در زندگی، زمان و اطراف‌مان حقایق تاریخی و واقعی وجود دارند که نمی‌توان از آن‌ها فرار کرد و در مجاورت با ما هستند که هوسرل آن‌ها را نادیده گرفته و فقط ماهیات را مد نظر قرار داده، و قائل به جدایی آن‌ها با واقعیت شده است. اما با این ماهیات چگونه می‌توان واقعیت را به دست آورد؟

اگر چه شلر از کسانی است که به خاطر توانایی‌اش در ایجاد پیوند میان ماهیت و واقعیت ستودنی است، اما به نظر گادامر فقط رویکرد اساسی هایدگر به فلسفه‌ورزی، مسایل پدیدارشناسی را بدون توسل به دوگانه‌انگاری حقیقت و واقعیت حل کرده است (Ibid: 15-16). به نظر گادامر هرمنوتیک واقع‌بودگی هایدگر- که پدیدارشناسی را نه بر وجوه ماهوی آگوی استعلایی، بلکه بر ویژگی جسمانی و این جهانی دازاین متنی می‌سازد- خرده‌گیری کامل از پدیدارشناسی ماهوی هوسرل را فراهم می‌آورد (Ibid: 17). از نظر هایدگر چیستی و ماهیت دازاین در وجود او نهفته است. هر دازاین دارای وجودی خاصی، و در قلمرو امکان‌های ویژه است و با انتخابی که می‌کند، نحوه‌ی هستی خود را می‌سازد (Heidegger, 1962: 78-9).

### ۳. انتقاد از سوژکتیویته (subjectivity)<sup>۱</sup>

اختلاف دیگر بین هوسرل و گادامر به ماهیت سوژکتیویته مربوط است. هوسرل با تحویل پدیدارشناسی (phenomenological reduction) اعتقاد به وجود جهان را تعلیق و توقیف می‌کند تا ذهن فقط با صرف پدیدار مواجه شود. در نتیجه‌ی همین تحویل است که من محض یا موضوعیت نفسانی استعلایی به عنوان آنچه در تاویل نهایی باقی می‌ماند، با بداهتی یقینی عیان می‌شود. این من، خود هرکس با افکارش است. این من نه من دکارت است که بیندیشد و نه من تجربی، بلکه من/آگوی استعلایی است و همیشه درباره‌ی امری است. یعنی بدون محتوا و متعلق نمی‌باشد (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۲۶-۳۱). آگو برای هوسرل همه چیز است و هر امکانی به‌واسطه آن محقق می‌شود. هوسرل آن را مبنای تمام پدیدارها می‌دانست.

در هرمنوتیک فلسفی گادامر جایی برای آگوی استعلایی نیست. گادامر معتقد است که هوسرل سوژکتیویته و خودآگاهی را یکی فرض کرده است. از این رو، او با تأکیدی که بر یقین می‌کند به سنت دکارتی تعلق دارد. گادامر اگر چه با برنتانو به خاطر رجوع به ارسطو و ایرادی که به برتری خودآگاهی می‌گیرد موافق است، اما بر این باور است که این شلر بود که این طرح را دنبال کرد نه هوسرل. به نظر گادامر اولویت را باید به پیش‌دادگی شیء داد نه به خودآگاهی. هایدگر همان درس را از ارسطو می‌گیرد و به جای تأکید بر افعال مقوم آگاهی بر ویژگی انکشافی و آشکارگی ابژه تأکید می‌کند، نظریه‌ای که گادامر معتقد است با قاعده کلی هوسرلی، «بازگشت به خود اشیاء» سازگارتر است (Vessey, 2007a: 17). در واقع، همان گونه که داستال می‌گوید، گادامر آگاهی را بیشتر از سنخ هستی (Being) می‌داند تا آگاهی/هوشیاری (conscious). از این رو بر گشودگی آگاهی بر جهان و هستی تأکید می‌کند (Dostal, 2002: 251).

هوسرل با بازگشت به ایده‌آلیسم استعلایی در پژوهش‌های منطقی و نیز در ایده‌ها، می‌خواست که با تحویل (reduction) به خودآگاهی مسلم، یک مبنای یقینی برای پدیدارشناسی فراهم آورد. اما گادامر این را اشتباه می‌داند و با توسل به هرمنوتیک شک و تردید سه‌گانه‌ی کارل مارکس، فریدریش نیچه و زیگموند فروید، استدلال می‌کند که نه تنها خودآگاهی یقینی نداریم بلکه ما حتی نمی‌توانیم دسترسی ویژه‌ای به اذهان خودمان را ضمانت کنیم. مارکس، نیچه و فروید متفق‌القول‌اند که کسی نمی‌تواند دقیقاً پیش‌دادگی خودآگاهی را به عنوان یک داده، در نظر بگیرد (Vessey, 2007a: 18).

از طرف دیگر، گادامر انتقاد عمیق‌تری از آگوی استعلایی در ارتباط با توصیف زمانمندی آن دارد. به نظر هوسرل زمان آگاهی، اساسی‌ترین سطح آگاهی است به طوری که هر چیزی که برای آگاهی ظاهر می‌شود در یک افق زمانی ظاهر می‌شود. این بحث را در زیر مطرح می‌کنیم.

#### ۴. انتقاد بر مفهوم زمان - آگاهی

هوسرل، زمان را در ارتباط با آگاهی مورد مطالعه قرار می‌دهد. هر آگاهی ماهیتاً زمانمند است. پدیدارها در طی زمان و جریان گذر دائمی پدیدار می‌شوند. هوسرل در کتاب *پدیدارشناسی آگاهی از زمان درونی* به جریان آگاهی در پرتو زمانمندی می‌پردازد. به نظر او رویکرد طبیعی برای درک آگاهی درونی از زمان کار ساز نیست و باید از طریق روش پدیدارشناسانه این کار انجام شود. یعنی با روش تحویل باید تمام اعیان طبیعی، زیست - جهان و در نهایت خود سوژه را در پراتنز نهاد و تنها باید معطوف به ذات خودآگاهی فارغ از تمام اعیان طبیعی شد تا در التفات به ذات آگاهی زمانمندی آن را مشاهده کرد. هوسرل در بخش سوم این کتاب از سه سطح تقویم زمان و اعیان زمانی سخن می‌گوید. این سطوح از سطح به ژرفا عبارتند از: (۱) زمان عینی یا زمان جهانی (زمان متعالی) (Transcendent or objective time) که به وسیله‌ی ساعت و گاه‌شمارها قابل اندازه‌گیری است و بیانگر زمان و مدت رخداد رویدادهای طبیعی است که در زیست - جهان تحقق می‌یابند. (۲) زمان درونی یا حلولی (Immanent or subjective time) یعنی واحدهای حلولی که در ارتباط با زندگی آگاهانه هستند. در این سطح، با مدخلیت یادآوری، توالی وجود دارد و یک تجربه می‌تواند هم‌زمان، قبل یا بعد از یک تجربه‌ی دیگر تکرار شود. در زمان عینی، دیرند وجود ندارد. زمان درونی جنبه شخصی و خصوصی دارد. زمان درونی یا حلولی در آگاهی مطلق و بی‌زمان تقویم



می‌شود. محتوای حلولی دربرگیرنده تمام زیسته‌های تجربی، اعم از داده‌های حسی، نمودها، اعمال، احکام، آرزوها، طلب و چیزهایی‌اند که به وسیله‌ی تخیل بازآفرینی می‌شوند. خصلت اساسی این محتوای حلولی این است که در عین استمرار کنونی، خود ناظر به چیزی در آینده و گذشته هستند. از طریق نگاه‌داشت (یادآوری اولیه) و پیش‌یازی محتوای بالفعل جریان آگاهی به هم پیوند می‌خورد. ۳. سومین و ژرف‌ترین سطح تقویم زمان، جریان مطلق آگاهی یعنی آگاهی از زمان درونی، یا ذهنیت مطلق است که زمان را می‌سازد. هوسرل آن را «آگاهی از جریان مطلق تقویم زمان» (the absolute flow of time-constituting consciousness) می‌نامد. این سطح، لایه‌ی بی‌زمانی است که خاستگاه زمانمندی است و خود بر هیچ سطح دیگری استوار نیست. با این حال این سطح، کیفیت منحصر به فرد دارد و با سطوح دیگر متفاوت است. اما منشاء همه تفاوت‌ها و این همانی‌هاست. هوسرل معتقد است پدیده‌هایی که زمان را می‌سازند، خود اعیانی غیرزمانی‌اند. یعنی تعیین زمانی ندارند و به لحاظ زمانی عینی نیستند. بنابراین در مورد این اعیان غیرزمانی نمی‌توانیم از قبل، بعد، اکنون، آینده و گذشته سخن بگوییم. این پدیده‌ها ذهنیت مطلق‌اند (Husserl, 1991: pp. 76-77).

گادامر زمانمندی درونی را برای تمامی مسایل تقویم پدیدارشناسی (Phenomenological constitution) امری محوری می‌بیند. اشکال مختلف ابژه‌های تقویم شده نشان‌گر انواع مختلف زمانمندی است. اما تمام مسایل تقویم به خودتقویمی زمانمندی برمی‌گردد. تقویم زمانی برای همه ابژه‌های فهم به کار برده می‌شود، خواه ابژه‌های فیزیکی ادراکی باشد و یا معانی ایده‌ال. هرچند پدیدارشناسی زمان آگاهی درونی، خصوصاً برای مبانی زمانی تقویم هویت ابژه‌ها قصد شده بود. گادامر تقویم زمانی را به عنوان «فرآوری» (production) معنای معتبر ابژه ادراکی توصیف می‌کند که به دنبال تحویل استعلایی می‌آید، یک محصولی که صرف ایجاد و خلق نیست، بلکه ایجاد فهم است به همان شیوه‌ای که تحویل صرف انکار جهان نیست، بلکه تعلیق اعتقاد درباره‌ی آن است. با تحویل جهان کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه از جنبه متفاوتی دیده می‌شود، و فهم از یک امر موهوم و مجعول در تقویم ایجاد نمی‌شود، بلکه مرتبط با خود-نمایانگری ابژه التفاتی است (Lammi, 2008: 69). بنابراین تحلیل تقویمی (Constitutional analysis)، عبارت از تحلیل ساختار زمانی ابژه مورد نظر با ارجاع به یک مبانی مشترک در زمانمندی تجربه زیسته است. مبنای همان سیلان و جریان (flux) است. گادامر قبول می‌کند که هوسرل در مورد این معنای محدود مبنای، در کارش موفق بوده است. نیازی به تأکید بر وجود مبانی نهایی برای یافتن تقویم هویت در تکرار یکنواختی‌ها در

درون سیلان زمانی نیست. آنچه هست یک تغییر مبنایی و اولیه است تغییری که در عین حال، وجود پیوسته و مداومی است که یک صورت زمانی برای ظهور هر چیزی در سیلان را تقویم می‌کند. موجودات برای ما، یعنی همان چیزهای همیشگی زیست-جهان‌مان، بر اساس تغییر هراکلیتوسی ساخته می‌شوند. به نظر گادامر در سطح خود این سیلان و تغییر، هوسرل نشان می‌دهد که وحدت، پیش‌شرطی ضروری برای تجربه‌های مجزا اما مرتبط با هم است؛ تجربه‌هایی که از آن‌ها هویت هر ابژه مدرکی ساخته می‌شود. هر دوی آنها، این وحدت را در آگوی اصلی یا خود اصلی یافتند. از این رو این آگوی اصلی، یعنی همین آگویی که مبنای تجربه زمانی است، زماناً تقویم می‌شود. آگاهی مقوم زمان در اصطلاح کانت، که گادامر آن را به کار می‌گیرد، نمایانگر عمیق‌ترین سطح پژوهش پدیدارشناسی در مورد وحدت استعلایی یا خود ادراک حسی است. اما در حالی که هوسرل مبنای نهایی آن وحدت اصلی را در ذهنیت استعلایی یا آگوی استعلایی می‌یابد، گادامر نزدیک‌ترین معادل برای این مبنای نهایی را پدیدار اندرهم ذهنی، دیالوگ، زبان، مراسم و تشریفات دینی و بازی می‌داند (Ibid: 69-70).

گادامر مفهوم سوپراکتیویته استعلایی مورد نظر هوسرل را به عنوان نوعی اصل سامان بخش اندیشه تأملی (reflective thinking) می‌نگرد. تأمل، یک گام به عقب در آگاهی است که تجربه زمانی بی‌واسطه را تکرار می‌کند اما در بی‌واسطگی‌اش دخالت ندارد، و اساساً اندیشه تأملی نامتناهی است. زیرا همواره تأمل می‌تواند بر روی تأمل باشد. گادامر می‌گوید که این مفهوم ذهنیت استعلایی هوسرل است که سیر تهی بی‌پایان تکرار را دربرمی‌گیرد. اگرچه، چنین فرضیه‌ای ممکن است به نحو دیالکتیکی لازم شود، اما به نظر گادامر به طور پدیدارشناسانه قابل حصول نمی‌باشد. اما علی‌رغم این اختلاف، گادامر با شیوهی هوسرل در باب فهم ساختار هویت در درون سیلان زمانی موافقت می‌کند (Ibid: 70). هوسرل در بند ۱۵ تأملات دکارتی نوشته است: «وظیفه‌ی تأمل، تکرار زیسته‌ی اولیه نیست، بلکه مشاهده و روشن سازی محتوای آن است. تأمل زیسته‌ی اولیه را تغییر داده است و در حقیقت زیسته‌ای، ماهیتاً متفاوت به جای زیسته‌ی اولیه نشسته است. در نگرش تأملی، زیسته‌ی التفاتی جدیدی فراهم می‌شود؛ زیسته‌ای که با ویژگی قصدیش، یعنی رجعت با زیسته‌ی قبلی، همین زیسته و نه زیسته‌ی دیگری را در آگاهی حاضر می‌کند و حتی به نحو بدیهی حاضر می‌کند» (هوسرل، ۱۳۸۶: ۷۴).

بنابراین گادامر توصیفات اگومحور (egocentric) در باب تقویم را رد می‌کند و توصیفات هابدگر را که بر «تجربه زیسته‌ی» هستی‌های تجسم یافته در جهان متمرکز است،

قبول می‌کند. هایدگر و موریس مرلو پوتی هرگز توصیف خودم‌محور در باب تقویم را به کار نبردند بلکه هر دو صریحاً مسایل زمان-آگاهی را بیان کردند. به علاوه، حتی اگر تقویم اساساً غیراگومدار باشد و در عوض ریشه در روابط متقابل بدنی با محیط‌مان دارد، ما هنوز ابژه‌ها را به عنوان ابژه‌های زمانی- مکانی درک و تأمل می‌کنیم. اما آن‌ها چگونه خصلت زمانی‌شان را به عنوان ابژه‌های تأمل و به عنوان ابژه‌های آگاهی به دست می‌آورند؟ (Vessey, 2007: 1-2). گادامر در این‌جا مثل بحث‌های قبلی که حق را به هایدگر می‌داد، باز هایدگر را محق می‌داند. چون هایدگر توصیف اگوم‌محور در باب تقویم را به کار نمی‌برد. تحلیل هایدگر از زمان، تحلیلی اوتولوژیکی است نه تقویمی. هایدگر زمان را افقی برای افشای موجودات در نظر می‌گیرد.

خلاصه این که، گادامر با شیوهی هوسرل در باب تقویم شناسایی ابژه‌ها در درون جریان زمان موافقت می‌کند. اما او بر خلاف هوسرل در قلمرو آگاهی سیر نمی‌کند و مبنا را ذهنیت استعلایی قرار نمی‌دهد که به موجب آن معتقد شود که ذهنیت استعلایی با آگاهی‌اش، ابژه‌ها را در زمان تقویم می‌کند. گادامر کلاً بر خلاف هوسرل، قایل به مبنای نهایی نیست.

#### ۵. انتقاد بر مفهوم آگوی دیگر (alter ego) و اندرهم ذهنی (intersubjectivity)

گادامر به هوسرل انتقاد می‌کند که اگر خودآگاهی ویژگی کلیدی سوژکتیویته است، چگونه ما از دیگران به عنوان سوژه‌های خودآگاه، آگاه می‌شویم، تبیین این امر مشکل خواهد بود؛ زیرا ما هرگز خودآگاهی دیگری را درک نمی‌کنیم. گادامر کلاً توصیف هوسرل از اندرهم ذهنی را ناقص و معیوب می‌یابد. از آن‌جا که هوسرل آن‌چه را که با ادراک حسی حاضر می‌شود، مقدم و برتر می‌داند، او با آن‌چه که ما درک می‌کنیم، - بدن دیگری- شروع می‌کند و سپس استدلال می‌کند که ما از دیگری به شیوه‌ای مشابه آگاهی که در آن شیوه، از خودمان آگاهی مستقیم داریم و از دیگری به عنوان یک سوژه، به واسطه ادراک غیرمستقیم از طریق تشبیه، آگاهی داریم. تأکید هوسرل بر ادراک، ضرورتاً اطمینان می‌دهد که هرگز نمی‌توان از دیگری به عنوان یک سوژه، آگاهی مستقیم داشت (Vessey, 2007a: 19-21).

هوسرل از راه همدلی، تشبیه و جفت‌وجورسازی پی به دیگری می‌برد. هوسرل بیان می‌کند که من، ابتدا به بدن خودم پی می‌برم، بدن مجموعه‌ای از ادراکات است که تحت کنترل من هستند. بعد برای این بدن، قایل به روان می‌شوم. پس من به خودم بی‌واسطه و مستقیم دسترسی دارم. دیگری را با خودم قیاس می‌کنم. همان‌طور که بدن خود من، مجموعه‌ای از ادراکاتی است که تحت کنترل من قرار دارند با مشاهده رفتار هماهنگ و تحت کنترل بدن

دیگری در قیاس به خودم، آن را نیز صاحب یک بدن می‌دانم و از طریق جفت و جورسازی میان آن بدن و بدن خودم، عنصر روانی را برای او قائل می‌شوم و او را به‌عنوان یک آگوی دیگر می‌نگرم. بنابراین دسترسی به نفس دیگری هرگز مستقیم و بی‌واسطه نیست. چون اگر چنین بود، او جزئی از وجود خود من می‌بود. پس آنچه بی‌واسطه داده شده است، خود من است و به دیگری همچون شبیه با خودم از طریق ادراک باواسطه می‌رسم.

هوسرل با سیر از دیگری اول (بدن من) به دیگری دوم (دیگر من)، به فرایند اندرهم ذهنی می‌رسد. وی در بند ۵۵ تأملات دکارتی می‌نویسد:

اندرهم ذهنی، اشتراکی است که میان من، یعنی آگوی روان-تنی آغازین که در بدن آغازین من و به وسیله‌ی آن عمل می‌کند، و «دیگری» که در حضور غیرمستقیم‌اش تجربه می‌شود، برقرار می‌شود. آنچه در نخستین مرحله به صورت اشتراک متقوم می‌شود و بنیان کلیه‌ی اشتراکات اندرهم ذهنی دیگر قرار می‌گیرد، مشترک بودن «طبیعت» است که مشترک بودن بدن «دیگری» و من روان-تنی‌اش را که با من روان-تنی خودم جفت و جور شده است، شامل می‌شود. اشتراکات دیگری نیز وجود دارد. بر پایه اشتراکات انسان‌ها، اعمال من، یعنی آن‌گونه اعمال که توسط تجربه غیرمستقیم از دیگری در من دیگر نفوذ می‌کنند، یعنی اعمال خاص به معنای شخص، که خصلت اعمالی از «من نسبت به تو»، یعنی خصلت اعمال اجتماعی را دارند که از طریق آن‌ها هرگونه ارتباط میان اشخاص انسانی برقرار می‌شود، به آسانی قابل درک است. با اشتراک اجتماعی، عینیت‌های روحی خاص متقوم می‌شوند. این اشتراکات در مراتب مختلف ممکن‌شان، به صورت شخصیت‌های مرتبه بالاتر - کلیسا، دولت و غیره - متقوم می‌شوند. بعد محیط فرهنگی شکل می‌گیرد (هوسرل، ۱۳۸۶: ۲۰۴ - ۱۹۹ و ۱۸۴)

گادامر توصیف هوسرل از دیگر من و اندرهم ذهنی را قبول ندارد. به نظر گادامر این توصیف هوسرل نمی‌تواند از سوژه‌های دیگر، بماهو سوژه، به ویژه همچون یک تو (Thou) در دیالوگ به طور بی‌واسطه به ما آگاهی دهد. وی می‌پرسد که آیا واقعاً تجربه کردن دیگری، دستاورد ثانوی ادراک زنده‌ای است که مبتنی بر ادراک صرف یک شیء دارای بعد است؟ آیا نخست یک چیز دارای بعد و قابل ادراک وجود دارد که سپس یک شخص «می‌شود»؟ آیا این

همان چیزی است که به نظر می‌رسد «اشیاء فی نفسه» باشد؟ «احساسات همدلی» شلر، «بودن-با»ی هایدگر، توصیف کلاسیک سارتر از «نگاه‌های مواجهه شده با یکدیگر» و تحلیل‌های مرلو پونتی از «دیدگاه» متوجه نقد همان نقطه آغازین است (Gadamer, 1994: 106).

به نظر گادامر همه‌ی این فیلسوفان، نظریات متفاوتی در باب اندرهم ذهنی داشتند- حتی بعضی نظریه‌ی خود را در مخالفت با دیگری بسط داده‌اند- اما نظر مشترک‌شان این است که ما نه تنها از دیگران که نخست به عنوان ابژه‌های بی‌جان و سپس به عنوان جان‌دار ادراک می‌شوند، آگاهی نداریم، بلکه همچنین بنا بر نظر آنها خودآگاهی ویژگی برجسته ذهنیت نیست در حالی که هوسرل خودآگاهی را ویژگی برجسته ذهنیت می‌دانست. هر چند آن‌ها، همچنین در بسیاری جاها درباره این که ما چگونه باید سوژکتیویته را بفهمیم، اختلاف نظر دارند و نظریاتشان در مورد اندرهم ذهنی معرف این اختلاف است. اما باز هم به نظر گادامر چهره مهم، ماکس شلر است (Vessey, 2007a, 21).

ماکس شلر در نظریه همدلی<sup>۲</sup> خود می‌گوید که شناخت دیگری، بر تجربه‌ی اولیه از دیگری مبتنی است. دیگری تنها به صورت بدن به من داده نشده که بتوانم حالات خاص روانی خود را در آن بیابم. در واقع، من نمی‌توانم از طریق تمثیل با حالات روانی خود، صفات زنده دیگری را نوسازی کنم؛ زیرا این صفات زنده در تعبیری که دیگری بدان وسیله آن‌ها را بیان می‌کند، بی‌واسطه ادراک می‌شوند. ادراک دیگری مانند مانکنی نیست که من بتوانم زندگی درونی او را تخیل کنم، بلکه ادراکی است از تمامیتی زنده و مبین همان نوعی که من در آغاز، نگاه را می‌بینم نه چشم‌ها، نه شرمندگی و نه سرخی صورت را. تعبیر تنها یک پدیدار فیزیکی نیست که من بتوانم، آن‌طور که یاد می‌گیرم، به معنی ضمیمه کنم و به آن هم دلالت روانی را ضمیمه کنم. تعبیر و معنای آن یک واحد را می‌سازند؛ اما این که من بخواهم کیفیت درونی دیگری، از قبیل شادی یا غم را در ضمن علائم بدنی ادراک کنم، این معنی را هم دارد که من خود را عین دیگری نمی‌دانم؛ زیرا در آن صورت خودم نمی‌توانم از خودم خارج شوم و حالات او را به عنوان حالات خودم و نه به صورت حالات خاص وی ادراک کنم. پس همدلی، نوعی شناخت است که به من امکان می‌دهد، حالاتی را بفهمم که احساس نمی‌کنم و شاید هرگز نتوانسته‌ام احساس کنم؛ مانند بودا که فقر و بینوایی بینوایان را فهم کرد، با آن‌که تا آن وقت چیزی جز تمتع و آسایش توانگری احساس نکرده بود (دارتیک، ۱۳۸۴: ۷۱). پس در نظریه همدلی شلر دسترسی به دیگری، همچون داده‌ای اولیه به نظر می‌رسد نه همچون دوباره‌سازی.

گادامر مثل هایدگر، برای به دست آوردن بصیرت لازم برای حل مسایل فلسفی معاصر و برای پرهیز از خطاهای متفکران جدید، بارها به یونانی‌ها برمی‌گردد. او برای جایگزینی بیانی از توصیف اندرهم ذهنی که بتواند از «تقدم اساسی من فکر می‌کنم دکارتی» اجتناب کند به توصیف ارسطویی دوستی برمی‌گردد و با مرتبط کردن دوستی با دیالوگ، آن را به عنوان نسخه‌ای از تبیین دیالوگی اندرهم ذهنی ارائه می‌کند.

ارسطو، اراده نیک، روابط متقابل و شناخت را به عنوان شرایط حداقلی در هر نوع از دوستی می‌داند.<sup>۳</sup> اگر ما دیالوگ را آن گونه بفهمیم که گادامر می‌فهمد، هر سه این مفاهیم را در هر دیالوگی ملاحظه خواهیم کرد: دیالوگ به معنی همکاری کردن برای رسیدن به یک فهم مشترک، و فهم روشن و مناسب درباره‌ی یک موضوع. ارسطو همچنین ویژگی‌های دیگری را برای دوستی مطرح می‌کند: هم‌زیستی دوستان با هم، ایتنای دوستی بر عشق به خود، امکان دوستی با هرکسی، و اینکه دوستی یک تمایل مشترک به خیر و نیکی است. گادامر با برجسته کردن این ویژگی‌ها استدلال می‌کند که منظور ارسطو از هم‌زیستی، مداخله مشترک در جنبه‌های اجتماعی زندگی است. گادامر این خصلت هم‌زیستی در دوستی را به خصلتی از خودمان مرتبط می‌سازد که هم زمینه‌ای برای هر دیالوگی فراهم می‌آورد و هم در دیالوگ آگاهی و شناخت را ایجاد می‌کند. وی ضرورت خود-دوستی برای دوستی را، با خودت را بشناس (know thyself) مرتبط می‌کند. در واقع به نظر وی، خود-دوستی به عمیق‌ترین آگاهی انسان، که نیازمند شناخت درباره خویش است، تعلق دارد. با دوست داشتن خود باید محدودیت‌های خود را بشناسد. اگرچه ارسطو بهترین شکل دوستی را تنها بین بهترین مردم در نظر گرفته است، اما زمانی که او از دوستی در نابرابری (friendships of inequality) بحث می‌کند، معتقد است که هرکسی می‌تواند با هرکسی دوست شود- حتی ارباب با برده (برده به عنوان انسان نه برده)- زیرا حتی با یک برده نیز امکان توافق هست. اختلافات ممکن است مشکل ارتباطی ایجاد کنند، اما نمی‌توانند مانع شوند که دیالوگ اتفاق بیفتد. گادامر می‌گوید دوستی تمایلی است تا از یکدیگر یاد بگیرند، تمایلی است تا اعتبار به دست آورند. هدف از گفتگو این است که یک فهم مشخص از موضوع به دست آید. دوستی، زمانی دوستی است که آنچه را برای هر دو طرف بهترین است، فراهم آورد. دیگری آیین خودشناسی است. آگو و دیگری با مراجعه به آنچه وجه مشترک‌شان هست و آنچه در تأثیر متقابل‌شان با هم درک می‌کنند، همدیگر را می‌فهمند. دوستی احساس فرد را نسبت به زندگی افزایش می‌دهد و فهم خود فرد از

خودش را تأیید می‌کند.<sup>۴</sup> بنابراین مطابق نظر گادامر دوستی، رابطه بین اشخاصی را که گفتگو را ممکن می‌سازند، آشکار می‌کند. این شرطی برای دیالوگ است و در دیالوگ فهمیده می‌شود. دوستی تجسم حسن نیت، شناخت محدودیت‌های خود فرد و شناخت وجوه مشترک ما با دیگران است؛ دیگرانی که ممکن است فهمی را داشته باشند که ما نداشته باشیم، آنها می‌توانند در مورد یک موضوع چیزی به ما بیاموزند و در نهایت، آنها شرط خودفهمی هستند. گفتگو فهم دوستی و رابطه‌ای است که برای کسب بصیرت‌های مشخص، بی‌نظیر است. از نظر گادامر تنها در گفتگو است که دوستان می‌توانند همدیگر را بیابند و آن نوع انجمنی را ایجاد کنند که در آن هر کسی برای دیگری یکسان باقی می‌ماند؛ زیرا هر دو خود را در دیگری و دیگری را در خود می‌یابد. به علاوه، این توصیف روابط بین اشخاص، مشکلات توصیف من - تو در باب اندرهم ذهنی و شکل رازگونه بودن بین دوطرف را ندارد، بلکه رابطه متقابل بین دوستان را روشن می‌سازد به طوری که اگر یکی خیرخواه طرف دیگر باشد آن طرف نیز باید خیرخواه او باشد. همچنین نشان می‌دهد که اجتماع در روابط دوستانه پربار می‌شود و بر اساس رابطه دوستی ساخته می‌شود. و بالاتر از همه این‌ها، مبنای مشترک مخصوصاً زبان را - مبنایی که اشخاص را شکل می‌دهد به همان‌سان که دیالوگ را در نخستین مرحله ایجاد می‌کند - حاضر می‌سازد (Vessey, 2005: 64).

می‌توان این نتیجه را گرفت که اندرهم ذهنی یا به تعبیری دوستی، جهانی است که قلمرو آن نه به آگو متعلق است و نه به آگوی دیگر، بلکه قلمرو مابین این دو است. اندرهم ذهنی، حضور مشترک آگو و آگوی دیگر است و بدون حضور آن دو وجود ندارد. آگو برای خودش یک عالم دارد و آگوی دیگر نیز یک عالم دارد. پس اندرهم ذهنی، عالم مشترک بین این دو است.

بنابراین از نظر گادامر بر خلاف هوسرل ما در دیالوگ و گفتگو با دیگران، آنها را مستقیماً می‌فهمیم و با هم رابطه‌ای تعاملی داریم. در توصیف گادامر از اندرهم ذهنی، زبان نقش کلیدی دارد در حالی که هوسرل در توصیف خود به زبان توجهی نکرده و این یکی از اساسی‌ترین اختلاف‌های بین هوسرل و گادامراست. زبان در هرمنوتیک فلسفی گادامر از مهمترین مفاهیم کلیدی است.

از نظر گادامر، انسان‌ها دارای عالم مشترکی هستند که حاصل فهم مشترک آنها از امور و اشیا بوده و در زبان به ظهور می‌رسد. زبان به انسان‌ها امکان می‌دهد که عالم مشترک و بینابینی داشته باشند. این عالم هم بین انسان‌های هم‌دوره و هم انسان‌هایی که در دوره‌ها و

افق‌های مختلف گذشته و حال زیست می‌کنند، مشترک است. گادامر بر خلاف گذشتگان بر وحدت سویه‌های فهم تأکید می‌کند. به این منظور به عالم مشترکی نیاز هست که در آن ارتباط سویه‌های فهم متحقق شود و به ظهور برسد. این عالم، همان عالم زبان است. با وجود زبان مشترک، عالم مشترک واحدی نیز وجود دارد. زبان فقط برای ارتباط با دیگران نیست، بلکه ورود به عالم آن‌هاست (Gadamer, 2003: 371).

### نتیجه

اندیشه‌ی فلسفی گادامر علی‌رغم تأثرش از اندیشه‌ی فلسفی هوسرل، دارای حیات مستقل خود است. شکی نیست که گادامر، هوسرل و پدیدارشناسی‌اش را بسیار جدی می‌گیرد و می‌داند که از جمله دلایل اصلی دغدغه هوسرل در تأکید بر علم متقن، پرهیز از غلبه نگاه نسبی‌انگارانه در عرصه فرهنگ است. با این حال، همان‌گونه که دیدیم گادامر:

- چرخش استعلایی هوسرل و نیز قرائت او از سوژه را درست نمی‌داند و با نقد ادراک صرف هوسرل با قوت بیشتر بر پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌ها تأکید کرده و اساساً آنها را شرط هر فهمی می‌داند. اما در عین حال، او مبنا را در ذهنیت نگذاشته است، بلکه به تعامل و دیالوگ بین مفسر و ابژه یا متن قائل است. علاوه بر آن، بر خلاف مدعای هوسرل مبنی بر تحصیل ادراک صرف از یک ابژه، گادامر تمام ادراکات را چیزی جز تفاسیر نمی‌داند.

- گادامر با رد شکاف هوسرلی بین ماهیات واقعیات تأکید می‌کند که پدیدارشناسی ماهیات نه تنها نمی‌تواند آنچه را که واقعی است به چنگ آورد، بلکه خود این تفکیک ماهیت از واقعیت را مبتنی بر تفکیک دوآلیستی سوژه-ابژه‌ی دکارتی می‌داند که اساساً با ماهیت دازاین به مثابه بودن-در-عالم مغایرت دارد.

- هوسرل با تحویل پدیدارشناسی به مواجهه‌ی ذهن با صرف پدیدار فرامی‌خواند. اما در نهایت، آنچه با تحویل استعلایی باقی می‌ماند و با بداهتی یقینی عیان می‌شود چیزی جز من محض یا موضوعیت نفسانی استعلایی نیست. گادامر با متعلق دانستن هوسرل به سنت دکارتی معتقد است که هوسرل سوژکتیویته و خودآگاهی را مساوی فرض کرده است، و به برتری خودآگاهی قائل است، اما بر خلاف وی به نظر گادامر و استادش هیدگر اولویت را باید به پیش‌دادگی شیء داد نه به خودآگاهی.

- گادامر با شیوه‌ی هوسرل در باب تقویم شناسایی ابژه‌ها در درون جریان زمان



موافقت می‌کند. اما او بر خلاف هوسرل در قلمرو آگاهی سیر نمی‌کند و مبنا را ذهنیت استعلایی قرار نمی‌دهد که به موجب آن معتقد شود که ذهنیت استعلایی با آگاهی‌اش، ابژه‌ها را در زمان تقویم می‌کند. گادامر کلاً برخلاف هوسرل، قایل به مبنای نهایی نیست و همچون هایدگر توصیف آگو محور در باب تقویم را به کار نمی‌برد. تحلیل هایدگر از زمان، تحلیلی اونتولوژیکی است نه تقویمی. هایدگر زمان را افقی برای افشای موجودات در نظر می‌گیرد.

- گادامر به نقد نظر هوسرل در مورد آگوی دیگر و اندرهم ذهنی می‌پردازد و ایدئالیسم استعلایی او را شکست خورده می‌داند. از آنجا که خودآگاهی ویژگی کلیدی سوژکتیویته است، چگونه ما از دیگران به عنوان سوژه‌های خودآگاه، آگاه می‌شویم؟ به نظر هوسرل هر کسی از خود به عنوان یک سوژه آگاهی مستقیم دارد اما از دیگری به عنوان یک سوژه، آگاهی مستقیم نمی‌توان داشت. هوسرل با سیر از دیگری اول (بدن من)، از راه همدلی، تشبیه و جفت و جورسازی، و در نهایت از طریق فرایند اندرهم ذهنی به دیگری دوم (دیگر من) می‌رسد. به نظر گادامر این توصیف هوسرل از سوژه‌های دیگر، از آن جهت که فی‌نفسه هستند، نمی‌تواند به ویژه همچون یک تو (ی) در دیالوگ، به طور بی‌واسطه به ما آگاهی دهد. از نظر گادامر، بر خلاف هوسرل، ما در دیالوگ و گفتگو با دیگران آنها را مستقیماً می‌فهمیم و با هم رابطه‌ای تعاملی داریم. در توصیف گادامر از اندرهم ذهنی، زبان نقش کلیدی دارد. در حالی که هوسرل در توصیف خود به زبان توجهی نکرده است و این نیز یکی از اساسی‌ترین اختلاف‌های بین هوسرل و گادامر است.

در هر حال، به اقرار خود گادامر کار وی در سنت پدیدارشناسی است و او به معنای هوسرلی کلمه «به سوی خود اشیا» گام برمی‌دارد و به حیث التفاتی هوسرل نیز توجه خاصی دارد. گادامر از طریق استادش هایدگر با اندیشه‌ی هوسرل آشنا شد اما کسی که موجب شد تا او بیشتر به ضعف‌های پدیدارشناسی هوسرل پی ببرد، شلر بود نه هایدگر. و دیلتای کسی بود که باعث شد او بتواند بین هوسرل و هایدگر پل بزند. با برجسته کردن انتقادهای گادامر بر هوسرل به نوعی سه هدف تأمین شد: اول، برملا نمودن نقاط ضعف هوسرل. دوم، رفتن از هوسرل به هرمنوتیک فلسفی هایدگر، و سوم، آمادگی برای دریافت هرمنوتیک فلسفی گادامر.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این واژه را دکتر رضا داوری موضوعیت نفسانی و استاد ادیب سلطانی درون آختیگی ترجمه کرده‌اند.
۲. شلر در کتاب طبیعت همدلی (The Nature of Sympathy) به دو نوع پدیدارشناسی قائل

می‌شود: پدیدارشناسی ذات‌انگار و پدیدارشناسی بازساز. او در آنجا همدلی را رکن اصلی پدیدارشناسی بازساز می‌داند. با افزودن همدلی به پدیدارشناسی به مثابه روش، شلر در واقع می‌خواهد از تند و تیزی راسیونالیته آن بکاهد. همدلی برای شلر در کنار جنبه راسیونال پدیدارشناسی موضوعیت پیدا می‌کند و مرجعیت دارد. اندر هم ذهنی و هم افق بودن در پدیدارشناسی شلر همچنان که در هوسرل شاهد هستیم، از عناصر اصلی است؛ با این تفاوت که در نزد هوسرل این امر بیشتر با محوریت و غلبه‌ی راسیو است اما در شلر همدلی اساسی است و ارتباط راسیونال با وجود همدلی ممکن می‌شود. به همین خاطر همدلی، از نظر شلر، فراهم آورنده‌ی ارتباط میان هویت فردی و اجتماعی است.

۳. برای فهم بهتر دوستی و نیز اهمیت آن در نزد ارسطو نگاه کنید به کتاب هشتم و نهم / خلاق نیکوماخسی ارسطو. در کتاب هشتم این اثر، سه شکل مهم دوستی بازشناخته می‌شود. دوستی که مبتنی بر «فضیلت» است، دوستی که مبتنی بر «لذت» است و در نهایت دوستی که مبتنی بر «منفعتی» می‌باشد. به نظر ارسطو تنها دوستی نوع اول فضیلت‌مندانه است که در میان مردان خوب وجود دارد و در آن، افراد یکدیگر را به خاطر وجود ویژگی‌های فضیلت‌مندانه دوست می‌دارند. این اثر مهم ارسطو دو بار به فارسی برگردانده شده است: بار اول توسط ابوالقاسم پورحسینی در سال ۱۳۵۶ و بار دوم توسط محمدحسن لطفی در ۱۳۷۸.

۴. اگر چه گادامر در حقیقت و روش به صورت پراکنده و اندک به مفهوم دوستی می‌پردازد اما در نوشته‌های بعدیش، مخصوصاً در دو مقاله ۱۹۸۵ و ۱۹۹۹ به تفصیل به آن پرداخته است: اولین مقاله در سال ۱۹۸۵ به نام دوستی و معرفت به خود نوشته شد. این مقاله در کتاب هرمنوتیک، دین، و / خلاق وی که توسط جوئل واینسهایمر به انگلیسی ترجمه شده، آمده است. مقاله بعدی به نام دوستی و همبستگی است که در ۱۹۹۹ به چاپ رسیده است. آنچه در اینجا آمده است بیشتر برگرفته از مقاله ۱۹۸۵ است.

## منابع

- پالمر، ریچارد. (۱۳۸۴)، علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ سوم، تهران، انتشارات هرمس.
- دارتیک، آندره. (۱۳۸۴)، پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه‌ی دکتر محمود نوالی، چاپ سوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش، چاپ اول، تهران، نشر نی.
- مسعودی، جهانگیر. (۱۳۸۶)، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، چاپ اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ورنو، روژه و وال، ژان. (۱۳۷۲)، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه‌ی یحیی

مهدوی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.

- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۶)، *تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، چاپ سوم، تهران، نشر نی.

- Dostal, R. J. (2002), *The Cambridge companion to Gadamer*, U.S.A, Cambridge University press.

- Gadamer. Hans George. (2003), *Truth and Method*, The Continuum International Publishing Group Inc.

- ----- (1985), *Philosophy and Literature*, in *Man and World*, 18[2], 241-2.

- ----- (1999), *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, tr. Joel Weinsheimer, Yale University Press.

- Heidegger, Martin. (1962), *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Blackwell.

- Husserl, Edmund. (1982), *Ideas Pertaining to a Pure phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, tr. F. Kersten. Dordrecht: Springer.

- ----- (2002), *The Shorter Logical Investigations*, tr. J. N. Findlay, London and New York, Routledge Taylor & Francis e-Library.

- ----- (1991), *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, tr. John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- Lammi, W. (1991), Gadamer's correction of Heidegger, *Journal of History of Ideas*, University of Pennsylvania Press. Vol. 52. No. 3, pp. 487-507, in, <http://www.jstor.org/stable/2710048>

- ----- (2008), *Gadamer and the Question of the Divine*, continuum London.

- Moran, D. (2002), *Introduction to Phenomenology*, Routledge London and New York.

- Vessey, D. (2005), "Gadamer's Account of Friendship as an Alternative to an Account of Intersubjectivity", *Philosophy Today*, Vol.49/5, pp. 61-6, in

[http://www.davevessey.com/Gadamer\\_friendship.htm](http://www.davevessey.com/Gadamer_friendship.htm)

- Vessey, D. (2007a). "Who was Gadamer's Husserl?" *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VII, pp. 1-23, in

[http://www.davevessey.com/Vessey\\_Gadamer\\_Husserl.pdf](http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf)

- Vessey, D. (2007b). "Gadamer's hermeneutic contribution to a theory of time – consciousness," *indo-pacific Journal of Phenomenology*, Vol. 7, Edition 2, pp. 61-7, in:

[http://www.ipjp.org/index.php?option=com\\_jdownloads&Itemid=25&task=finish&cid=6&catid=11&](http://www.ipjp.org/index.php?option=com_jdownloads&Itemid=25&task=finish&cid=6&catid=11&)