

Sophia Perennis
Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribiution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 20, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 43

Gadamer against Cartesian epistemology

pp. 151-177

DOI: 10.22034/iw.2023.404539.1704

Hossein Shafaqi *

Abstract

Descartes found the main basis of modern thought. As a critic of modern thought, Gadamer has a critical approach to Descartes' philosophy. If we don't pay attention to this point, we can't understand many themes of Gadamer's philosophy. Descartes' epistemology is the origin of the idea of absolute human reason in the history of modern philosophy, from its perspective, one can achieve universal and certain knowledge and truth. Gadamer's thoughts on understanding and truth criticize this idea, i.e. this Cartesian approach in modern epistemology. Gadamer's criticism of the Cartesian approach of modern epistemology targets the foundations of Descartes' philosophy; e.g. the concept of absolute reason, foundationalism, certainty, and denying the validity of tradition. Here we will examine Gadamer's critical approach to these Cartesian themes and then we will try

* Assistant Professor of Contemporary Intercultural Studies Department, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran. Iran. h.shafaqi@ihcs.ac.ir
Recived date: 28/6/2023 Accepted date:1/8/2023

to ask the Cartesian problem of validity and epistemological justification from Gadamer and examine the possible answer derived from his works.

Keywords: Gadamer, Descartes, modern epistemology, foundationalism, certainty, tradition

Extended Abstract

One of the most important philosophers whose ideas about understanding are in contrast to Gadamer's views is Descartes. Here I try to clarify this contrast under several headings.

1- The concept of absolute reason and Gadamer's rejection of it
Gadamer's refutation of the concept of absolute reason obviously is anti-Cartesian and anti-Enlightenment. Following Hegel, Gadamer places reason in the historical situation and rejects the modern Cartesian view of absolute rationality. As a result, absolute reason is not possible for Human that has historical property: reason for us is only in historical form and It is concrete and depends on the historical situation.

Rejection of foundationalism

In his epistemological program, Descartes relies human knowledge on the basis of certain knowledge; knowledge that has his standard of clarity and distinction and could not be doubted. All forms of foundationalism believe that a sound explanation of human knowledge must answer the question of how our epistemic claims about the world can be justified. But there is a problem here. The basics of the language are unnecessary and the norms of knowledge have reached us through history. Both of these cases have roots in very distant ages that we can never secure them from any possible doubt. From Gadamer's point of view, the failure of foundationalism does not necessarily require skepticism but can encourage us to accept fallibility.

fallibility

One of the important properties of Gadamer's thought, which has an anti-Cartesian aspect, brings him closer to contemporary empiricists, and has a realistic character, is his fallibility.

Gadamer calls the fallible knowledge he is looking for comprehensive knowledge and contrasts it with definitive knowledge. Experience dialectically leads us to comprehensive knowledge. Gadamer's comprehensive knowledge is based on his special attitude towards the nature of experience. According to Gadamer, "being an experienced or experienced person" is always and essentially a non-prejudiced person, who is prepared and ready to have new experiences and learn from them in a special way because of the many experiences he has had and the knowledge he has gained from them.

Rejection of Cartesian isolated subject and modern subjectivism

Gadamer rejects the Cartesian image of the subject. According to him, there is no isolated subject without a world and without history that is supposed to find its way out of isolated consciousness; Historical subject and historical object belong to each other.

Method problem

Gadamer is against the basic Cartesian attitude that the correct method as a completely mechanical and machine process, containing a set of precise rules, can lead us to accurate, certain, and justified knowledge and understanding. According to him, this view of the method, especially in the humanities, is not compatible with the dynamic and complex character of human experiences; experiences in which prejudices, contexts, and the history of the work itself, all of which are dynamic in nature, play a central role.

Gadamer and a Cartesian question

What is the criterion for distinguishing true prejudices from false prejudices? How can we have a critical approach to the prejudices of tradition? The mentioned questions has a Cartesian tone. Because it was Descartes who was looking for a justified basis for every knowledge. From Gadamer's point of view, time distance can be very helpful in such a situation.

conclusion

One of the results of Gadamer's critical approach to Descartes's thought is the rejection of a fixed, stable, and all-inclusive concept of the subject. Therefore, the Cartesian subject, which is an entity without relation to the social, cultural, and historical context, has no place in Gadamer's hermeneutics.

According to the rejection of the Cartesian image of the subject, reason also finds a historical place, and certain and universal claims for all times and places lose their validity, as a result, fallibility becomes inevitable. Accepting fallibility does not mean denying the possibility of knowledge and the possibility of attaining the truth, but it means paying attention to the requirements and limitations of the historical situation of mankind in achieving knowledge and getting closer to the truth. Therefore, knowledge, like man himself, finds a historical character and finds a deep relationship with tradition. One of the obvious mistakes of Descartes' epistemology is not paying attention to the requirements of human historical existence; a mistake that has led to efforts and searches to achieve timeless and placeless claims about the truth, and as a result, a platform has been provided for all kinds of narratives of modern dogmatism.

References

- Cling, Andrew D. (1985) "Foundationalism and Permanence in Descartes' Epistemology" *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXIII, No. 2. pp.145-156
- Descartes, René (1641), - *Meditations First Philosophy*- (Oxford World's Classics) Michael Moriarty, Oxford University Press, USA (2008)
- Descartes, Rene (1649) - *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*- (Oxford World's Classics) Oxford University Press (2016)
- Echeverria, Eduardo J. (2006)- "Gadamer's Hermeneutics and the Question of Relativism" in: *Hermeneutics at the Crossroads*- Kevin J.

- Vanhoozer (ed.), James K. A. Smith (ed.), Bruce Ellis Benson (ed.) - Indiana University Press
- Gadamer, Hans-Georg (1977) *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press
 - Gadamer, Hans-Georg (1981), "Hermeneutics as Practical Philosophy," in *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1981), pp. 88-112.
 - Gadamer, Hans-Georg (1979), "The Problem of Historical Consciousness," in *Interpretive Social Science: A Reader*, ed. Paul Rabinow and William M. Sullivan (Berkeley: University of California Press)
 - Gadamer, Hans-Georg (2013) *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Bloomsbury
 - Grondin, Jean (2003) - *The philosophy of Gadamer*- Plant, Kathryn (tr) McGill-Queens University Press Acumen, (Continental European philosophy)
 - Hylton, Peter (2007) *Quine*, Routledge, New York
 - Lawn, Chris and, Keane, Niall (2011) *The Gadamer Dictionary*, Continuum, (Continuum Philosophy Dictionaries)
 - Ma, Lin and Van Brakel, Jaap, (2016). *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, State University of New York Press
 - Malpas, Jeff (2022) "Hans-Georg Gadamer" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/entries/gadamer/>>
 - Meyers, Robert G. (1988) - *The Likelihood of Knowledge* -(Philosophical Studies Series 38) Springer Netherlands
 - Moser, Paul K. (1999) "foundationalism" in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Edition-Robert Audi, Cambridge University. pp. 321-323
 - Nixon, Jon (2017) Gadamer: 'the problem of method' Lancaster Seminar Paper, <https://www.researchgate.net/publication/316968729_Gadamer_%27the_problem_of_method%27>
 - Quine, W.V.O. (1969), "Epistemology Naturalized" in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press) 69-90
 - Wachterhauser, Brice (2002) "Getting it Right: Relativism, Realism and Truth" in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, Robert J. Dostal. Cambridge University Press.

این مقاله دارای درجه

علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۵۱-۱۷۷

گادامر در برابر معرفت‌شناسی دکارتی

حسین شقاقی*

چکیده

دکارت مبانی اصلی اندیشه مدرن را پایه-گذاری کرد. گادامر در مقام منتقد اندیشه مدرن، طبیعتاً به فلسفه دکارت رویکرد انتقادی دارد. بسیاری از مضامین فلسفه گادامر بدون التفات به این نکته قابل فهم نیست. معرفت‌شناسی دکارت منشاء پیدایش ایده عقل مطلق و در عین حال بشری‌ای در تاریخ فلسفه مدرن است که از چشم‌انداز آن می‌توان به معرفت و حقیقت همه‌شمول و یقینی دست یافت. اندیشه‌های گادامر در باب فهم و حقیقت به طور مستقیم به این رویکرد دکارتی در معرفت‌شناسی مدرن انتقاد دارد. انتقاد گادامر به رویکرد دکارتی معرفت‌شناسی مدرن، مبانی اصلی اندیشه دکارت را هدف قرار می‌دهد؛ از جمله مفهوم عقل مطلق، مبنای‌گرایی، معرفت یقینی، و رد اعتبار سنت. در اینجا رویکرد انتقادی گادامر به این مضامین دکارتی را مطالعه می‌کنیم و سپس سعی خواهیم کرد گادامر را در برابر مسأله‌ی دکارتی اعتبار و توجیه معرفت‌شناختی قرار دهیم و پاسخ ماخوذ از آثار او را بررسی کنیم.

کلیدواژه: گادامر، دکارت، معرفت‌شناسی مدرن، مبنای‌گرایی، یقین، سنت.

* استادیار گروه مطالعات میان فرهنگی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. رایانامه:

shpost58@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۷

یکی از طرق برای فهم اندیشه‌های متفکران بزرگ تاریخ فلسفه، نگاه کلی به جایگاه آنها در سیر تاریخ فلسفه و مقایسه آنها با اندیشه‌های دیگر متفکران دوران‌ساز است. بر همین اساس برای فهم اندیشه‌های گادامر مطالعات بسیاری برای مقایسه آثار او با آثار متفکرانی چون هایدگر، ویتگنشتاین، و ... صورت گرفته است. اما یکی از مهمترین فیلسوفانی که اندیشه‌های گادامر در باب فهم در تقابل با دیدگاه‌های او است، بی شک دکارت است. در اینجا سعی می‌کنیم ذیل چند عنوان این تقابل را برجسته و روشن کنیم. با این خوانش، گادامر به مثابه منتقد نگرش حاکم بر معرفت‌شناسی مدرن معرفی می‌شود.

۱. مفهوم عقل مطلق و ردیه گادامر بر آن

برای بررسی ردیه گادامر بر برداشت مطلق از عقل باید به تاریخ فلسفه مراجعه کنیم. رد مفهوم عقل مطلق آشکارا طینی ضد دکارتی و ضدروشنگری دارد. شکاکیت دکارت در واقع تلاشی است برای کنار زدن باورهایی که به تبع تاریخ و جامعه و تجربیات حسی خطاپذیر مقبول واقع شدند، تا مسیری برای بنیان معرفت بر مدار عقل مطلق و محض گشوده شود.

اولین معرفت یقینی‌ای که تاملات شکاکانه دکارت بدان راه می‌یابد، معرفت به «وجود من» است. (رک: Descartes 1641: 18) این معرفت به گواه خود آثار دکارت حاصل یک شهود عقلی محض است. «من» در اینجا هم به مثابه موضوع معرفت و هم در مقام صاحب معرفت یک «من» محض عقلانی و منفک از انطباعات حسی است. معرفت به «من» از مسیر شهود عقلانی حاصل می‌شود. عقل و شهود عقلانی در اینجا به معنای مطلق فهمیده می‌شود؛ بدین معنا که عقل هیچ نسبت و وابستگی‌ای به عناصر نسبی و متغیری همچون حواس و تجربه و جامعه و دوره تاریخی و ... ندارد.

عقل طی این سنت مدرن دکارتی و در دوره روشنگری داعیه همه‌شمولی^۱ دارد. در دوره مدرن عقل به نوع و شکلی از اندیشه یا قوای اندیشیدن ارجاع می‌دهد که دعاوی‌ای همه‌شمول ارایه می‌کند، دعاوی‌ای در باب این مساله که کدام اندیشه یا عمل معقول است. در این دوره ادعا می‌شود که بعضی از احکام و نتیجه‌گیری‌ها، فارغ از شرایط تاریخی و اجتماعی، صادق‌اند، چرا که آنها به عقلانیتی فراگیر و نه محلی وابسته‌اند. (رک:

(Lawn & Keane 2011: 116-117)

در این سنت فکری نوعی توانایی یافتن اعتبار همه‌شمول، و رسیدن به حقیقت مطلق، به عقل بشری نسبت داده می‌شود. با این برداشت از عقل اگر فردی سخن یا نظریه‌ای و

یا حتی سبکی از زندگی را دارای اعتبار دانست، آن را برای همه انسان‌ها معتبر و موجه و بلکه قابل تجویز می‌داند.^۲

بنابراین عقل مطلق داعیه عمومیت و همه‌شمولی دارد و کارکرد آن محدود به شرایط تاریخی و اجتماعی سوژه نیست. در برابر این تلقی همه‌شمول از عقل، تلقی‌ای هگلی وجود دارد که عقلانیت را محلی و تاریخی می‌داند. گادامر به تبعیت از هگل عقل را درون موقعیت تاریخی قرار می‌دهد و تلقی دکارتی مدرن از عقلانیت نامحدود را مردود می‌داند (رک: Lawn & Keane 2011: 117) بر اساس این رویکرد گادامری به عقلانیت، حتی آزادترین انسان‌ها، به لحاظ اجتماعی و تاریخی در مقایسه با انسان‌هایی در موقعیت‌های اجتماعی و تاریخی دیگر، یا دست‌کم در مقایسه با یک موقعیت فرضی اجتماعی و تاریخی، به جهات مختلف مقید و محدوداند. بنابراین عقل مستقل نیست بلکه همواره وابسته به موقعیت‌هایی است که درون آنها عمل می‌کند. در نتیجه عقل مطلق برای انسان تاریخی ممکن نیست: عقل برای ما صرفاً به شکل تاریخی و انضمامی و وابسته به وضع و موقعیت^۳ وجود دارد. (رک: Echeverria 2006: 51 & 56) نزد گادامر عقل خصلتی تاریخی پیدا می‌کند و به وضع تاریخی انسان وابسته می‌شود. عقل و عقلانیت بشر وابسته به وضع و موقعیت بشر است. «... عقل مطلق برای انسان تاریخی شدنی نیست. عقل برای ما صرفاً به معنای انضمامی و تاریخی وجود دارد، یعنی عقل ارباب خود نیست بلکه همواره وابسته به موقعیت‌های مفروضی که در آنها عمل می‌کند باقی می‌ماند.» (Gadamer 2013: 288)

محدودیت عقل نزد گادامر صرفاً به معنای کانتی کلمه نیست (هرچند گادامر معنای کانتی از محدودیت عقل را نیز نفی نمی‌کند) بلکه او محدودیتی از نوع هگلی را مدنظر دارد. کانت، تحت تاثیر شکاکیت هیوم، حدودی را برای عقل ترسیم می‌کند. کانت دعاوی عقل را به عنصر پیشین در معرفت طبیعت محدود کرد. در عین حال عقل کانت هنوز واجد عنصر همه‌شمولی است، چرا که به نظر می‌رسد عقل تمامی انسان‌ها، فارغ از اینکه متعلق به چه دوره تاریخی و چه اجتماعی باشند، واجد شاکله مفهومی یکسانی است. اما گادامر عقل را دارای محدودیتی وابسته به بافت و زمینه تاریخی می‌داند. (رک: Gadamer 2013: 288) بافت و زمینه تاریخی‌ای که انسان در آن قرار دارد عقل را مقید می‌کند. بر همین اساس است که گادامر «عقل مطلق» را ناممکن می‌داند. محدودیت هگلی‌ای که گادامر برای عقل ترسیم می‌کند، تمایز بین انسان‌های ادوار مختلف تاریخ را

برجسته می‌کند. گادامر مفهومی از عقل بشری را که بتواند از تاریخ فراتر برود و مدعی دست یافتن به حقیقت به معنای مطلق کلمه بشود، رد می‌کند. (رک: Echeverria 2006: 51)

۲- رد مبنای‌گرایی

بر اساس مبنای‌گرایی کل معارف دو قسم اند: معارفی که به خودی خود یقینی اند و معارفی که به معارف یقینی متکی‌اند و به وسیله آنها توجیه می‌شوند. در معرفت‌شناسی مبنای‌گرایانه معرفت و توجیه معرفت‌شناختی را ساختاری دولایه می‌بیند: بعضی مصادیق معرفت و توجیه، غیراستنتاجی یا مبنایی اند، و سایر مصادیق استنتاجی یا غیرمبنایی‌اند؛ بدین معنا که دسته دوم نهایتاً از معرفت یا توجیه مبنایی استنتاج می‌شوند. (رک: Moser 1999: 321)

مبنای‌گرایی در تاریخ معرفت‌شناسی مدرن، و از دکارت به بعد در فلسفه غرب غالب بوده است. دکارت در کتاب *تأملات* تمامی معارف انسان را در معرض شک می‌بیند و همه آنها را کنار می‌گذارد. سپس سعی می‌کند عمارت جدیدی برای معرفت بنا کند که تمامی اجزای آن یا کاملاً یقینی باشند و یا بر معارف یقینی مبتنی باشند و از چنین معارفی به نحو ضروری استنتاج شوند. (رک: Descartes 1641: 13-17) از این رو دکارت در برنامه معرفت‌شناسی خود معارف بشری را بر پایه معارف یقینی مبتنی می‌کند؛ معارفی که معیار وضوح و تمایز مورد نظر او را تأمین می‌کنند و محل شک و تردید قرار نمی‌گیرند. (رک: Cling 1985: 148) برنامه دکارت در تاریخ فلسفه جدید به الگویی مقبول بدل شد. عقل‌گرایان، اصول عقلی و تجربه‌گرایان، تجربه‌های ساده و بی‌واسطه حسی را معارف یقینی دانستند و سعی کردند سایر معارف را از طریق این مبانی توجیه کنند.

از وجوه اشتراک تمامی برنامه‌های مبنای‌گرایانه، اشتیاق به کشف شرایط امکان تمامی اشکال معرفت است. تمام اشکال مبنای‌گرایی در این باور اشتراک دارند که تبیین مناسب از معرفت بشری باید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه دعاوی معرفتی ما درباره جهان را می‌توان بدون شک و تردید توجیه کرد. اما در اینجا معضلی وجود دارد. مبانی زبان غیرضروری‌اند و باید و نبایدها و هنجارهای معرفتی به واسطه تاریخ به ما رسیده‌اند و هر دو این موارد (مبانی زبان و هنجارهای معرفتی) ریشه در اعصار بسیار دوری دارند

که آنها را از فهم ما فراتر می‌برند. ما هرگز نمی‌توانیم آنها را به قدر کافی وضوح بخشیم، تا آنها را از هر شک ممکن ایمن کنیم. (رک: Wachterhauser 2002: 68-69)

طرد هرگونه شک و دفاع از مبنایابی با سه مانع مهم روبرو است: (۱) تکیه کامل ما به هنجارهایی که به نحو تاریخی به ما رسیده‌اند، و (۲) مبانی غیرضروری زبان، که نمی‌توان آنها را به قدر کفایت بررسی کرد تا امکان خطا را از بین برد. و (۳) اختیار و آزادی عمل خود ما در زبان و تاریخ. بنابراین ما هم به زبان و تاریخ وابسته‌ایم و درون آنها محدودیم و هم در چارچوب آن دو تا حدی مختاریم. نه محدوده وابستگی ما به زبان و تاریخ و نه محدوده آزادی ما را نمی‌توان کاملاً معین کرد. انسان در وضع تاریخی خود درگیر است و هرگز نمی‌تواند از این وضع خارج شود و به تاریخ به مثابه یک کل نگاه کند. این عدم تعیین ناشی از «محدودیت»^۴ ما، دفاع از هر روایتی از مبنایابی، و به تبع رد کامل شکاکیت - که آرمان مهم دکارت و معرفت‌شناسی مبنایابانه اوست - را به وسیله قواعد بازی خود شکاک ناممکن می‌کند. (رک: Wachterhauser 2002: 69 و کوزنز هوی ۱۳۷۱: ۱۷۴)

گادامر با برنامه مبنایابی مخالف است. اما آیا این بدین معنا است که هرمنوتیک گادامر روایتی از شکاکیت یا نسبی‌گرایی است؟ بعضی فیلسوفان درون سنت هرمنوتیکی و بیرون آن بر این باورند که هرمنوتیک شکاکیتی است در لباس آلمانی و فرانسوی. اما گادامر مخالف این نظر است. صرفاً به شرطی می‌توانستیم هرمنوتیک را روایتی از شکاکیت یا نسبی‌گرایی بدانیم که شکاکیت یا نسبی‌گرایی و برنامه مبنایابی، تنها الگوهای ممکن در نظریه‌پردازی در باب معرفت بودند. اما به نظر گادامر چنین نیست و راه سومی نیز وجود دارد. (رک: Wachterhauser 2002: 68-69)

از نگاه گادامر این که بگوییم اگر برنامه مبنایابی معرفت شکست بخورد، تمام تلاش معرفتی بشر، از جمله معرفت به معرفت (معرفت‌شناسی) فروریخته و شکست خورده خواهد بود، غیرمنطقی و مغالطه است. از نگاه گادامر، شکست مبنایابی لزوماً مستلزم شکاکیت نیست بلکه می‌تواند ما را به پذیرش خطاپذیری^۵ وادارد. (رک: Wachterhauser 2002: 70) و خطاپذیری نگرشی است که در عین این که نافی یقین دکارتی است معرفت را ناممکن نمی‌داند. التزام گادامر به خطاپذیری خود از دلایل مخالفت او با شکاکیت و نسبی‌گرایی محسوب می‌شود. در بخش بعدی با عنوان خطاپذیری به این بحث می‌پردازیم.

۳- خطاپذیری

خطاپذیری به معنای رد این اندیشه است که در بین معارفمان می‌توانیم به چیزی یقین داشته باشیم. در مقابل، پذیرش و تصدیق وجود معارف یقینی به معنای پذیرش خطاناپذیری است. (رک: Meyers 1988: 19) بنابراین خطاپذیری معرفت یقینی، غیرقابل تردید و خطاناپذیر را مردود می‌داند. مفهوم «یقین» در معرفت‌شناسی دکارتی محوریت دارد. دکارت نه تنها بعضی معارف را یقینی می‌داند، بلکه برنامه معرفت‌شناسی او این است که تمامی معارف را بر مبنای معارف یقینی مبتنی کند. از این حیث خطاپذیری با معرفت‌شناسی دکارت، که سرآغاز معرفت‌شناسی مدرن محسوب می‌شود، تقابل و تعارض دارد.

در واقع مبنایگرایی دکارتی سخت‌گیرانه‌ترین روایت از مبنایگرایی است و باور یقینی غیرقابل تردید و خطاناپذیر به مثابه مبنای معارف، نقشی کلیدی در آن ایفا می‌کند و صفت یقینی بودن را به باورهای غیرمبنایی نیز انتقال می‌دهند. باورهای مبنایی دکارت، یقینی‌اند و قادراند یقین را برای باورهای غیرمبنایی‌ای که به این باورهای مبنایی تکیه دارند، نیز تضمین کنند. (رک: Moser 1999: 321)

بنابراین مفهوم «یقین»، که مخالف خطاپذیری است، نقش محوری‌ای را در معرفت‌شناسی دکارتی ایفا می‌کند. این جایگاه محوری یقین، نزد فیلسوفان پس از دکارت نیز تداوم یافت و معرفت‌شناسان عقل‌گرا و تجربه‌گرای کلاسیک، تلاش خود را به سمت بازسازی کل عمارت معرفت بر مبنای معارف یقینی به کار بستند.

اما در مقابل، از خصیصه‌های مهم اندیشه گادامر که هم جنبه‌ای ضددکارتی دارد و هم او را به تجربه‌گرایان معاصر نزدیک‌تر می‌کند و هم خصلتی واقع‌گرایانه دارد، خطاپذیری او است. همانطور که در بخشی قبلی متذکر شدیم، مخالفت گادامر با مبنایگرایی او را در معرض اتهام به شکاکیت و نسبی‌گرایی قرار می‌دهد. اما گادامر مخالف این پیش‌فرض است که یا باید یک سری معارف را مبنایی و یقینی بدانیم یا به دامن شکاکیت و نسبی‌گرایی بیفتیم.

به نظر او از این واقعیت که نمی‌توانیم یقین حاصل کنیم، و نمی‌توانیم کل نظام معرفت را بر مبنای یقینی استوار کنیم، نتیجه نمی‌شود که نمی‌توانیم معرفت حاصل کنیم. گادامر اساساً منکر این آموزه سنت مبنایگرایی دکارتی است که معرفت معادل یقین است. «یقین» یک مفهوم هنجاری معرفتی نیست، بلکه به مجموعه‌ای از مفاهیم ارجاع می‌دهد که دامنه

معنای آنها قلمروهای شناخته شده تحلیلی‌ای مثل منطق و ریاضی را و نیز بعضی موقعیت‌های محدود تجربی را در بر می‌گیرد. بسیاری از معارف چنین یقینی را واجد نیستند و از این رو ممکن است بعداً معلوم شود که آنها کاذب و نادرست بودند. (رک: Wachterhauser 2002: 70) از واقعیت مذکور، نه شکاکیت بلکه شکست مبنایگرایی و فرض اساسی آن (معادل بودن معرفت و یقین) حاصل می‌شود.

بر اساس خطاپذیری ممکن است در مورد باورهایی که ما آنها را صادق و موجه می‌دانیم اشتباه کنیم. با توجه به رویکرد عقل‌گرایانه دکارتی به معرفت، ممکن است چنین به نظر برسد که خطاپذیری آموزه‌ای است که با رویکرد تجربه‌گرایانه به معرفت، در مقایسه با رویکرد عقل‌گرایانه، سازگارتر است. اما واقعیت این است که خطاپذیری با هر دو دیدگاه کلاسیک معرفت‌شناسی (عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی) در تعارض است و صرفاً روایت‌های معاصر از تجربه‌گرایی است که به خطاپذیری استقبال نشان می‌دهند.

عقل‌گرایی دکارتی معرفت را یقینی و تردیدناپذیر و خطاناپذیر تعریف می‌کند و به تبع آن معرفت را بر مبنای معارف عقلی یقینی بنا می‌نهد، چرا که بر اساس استدلال دکارت، هیچ معرفت تجربی‌ای خطاناپذیر نیست و هر آنچه از طریق حواس تجربی دریافت می‌کنیم یا به واسطه نقص قوای شناختی و یا به واسطه شک موسوم به رویابین، محل تردید است. (رک: Descartes 1641: 13-14)

اما تلاش برای ساختن بنای معرفت بر شالوده‌های یقینی و خطاناپذیر مختص عقل - گرایایی دکارتی نبود و تجربه‌گرایان کلاسیک نیز در این تلاش سهیم بودند، با این تفاوت که تجربه‌گرایان کلاسیک مبنای یقینی را همان احساس یا انطباعات حسی کنونی و آنی دانستند. (رک: Hylton 2007: 39) از نگاه این دسته از تجربه‌گرایان، هرچند ممکن است تجربه ما را فریب دهد و مثلاً میله صافی را که نیمی از آن درون آب فرورفته، به شکل شکسته ببینیم و درباره حوادثی که در گذشته تجربه کردیم دچار خطای حافظه شویم، ولی تجربه حسی کنونی‌ای که هنوز به مرحله عینیت‌بخشی و شیئیت‌بخشی نرسیده است، معرفتی غیرقابل تردید و خطاناپذیر است و تلاش معرفت‌شناسی باید معطوف به این باشد که کل نظام معرفت را از این معرفت اولیه خطاناپذیر استخراج کند. از لاک و هیوم تا راسل و تجربه‌گرایان پوزیتیویست و کارنپ، همگی در همین مسیر به استدلال پرداختند تا نظام معرفتی مورد نظر را طراحی کنند، تلاشی که عملاً به شکست انجامید. (رک: Quine 1969: 74)

پس از این تجربه شکست خورده، اندیشه خطاپذیری قوت گرفت و به ویژه در جریان فلسفه پساتحلیلی به اندیشه‌ای مقبول و شایع بدل شد. بر اساس این خطاپذیری باورهای ما می‌توانند موجه و به حدکافی معقول و بنابراین شایسته عنوان معرفت باشند در عین این که هیچ مبنای یقینی و خطاناپذیر نداشته باشند.

ممکن است در آینده خطای این باورها آشکار شود. اما از این واقعیت که ممکن است بر خطا باشیم نتیجه نمی‌شود که ممکن نیست بر حق و صادق باشیم. ممکن است بر حق و صادق باشیم، به علاوه این که می‌توانیم یقین کافی (به معنای متعارف از اصطلاح یقین؛ و نه یقین دکارتی) برای توجیه قانع شدن خود فراهم کنیم. فعالیت معرفتی ما همچون فعالیت انسان گنگ و احمق، تصادفی و از روی شانس و اقبال نیست. چنین نیست که معرفت متعارف انسان، باور به هر چیزی باشد که بدون بررسی و آزمایش، احتمالاً -مثلاً- پنجاه درصد صادق است. فعالیت معرفتی ما متکی بر چیزی بیش از شانس و احتمال است. می‌توانیم معیارهای معرفت را توسعه دهیم و مورد آزمون‌های مجدد قرار دهیم. اینها به ما شواهد قابل اعتماد و عقلانی‌ای ارایه می‌کنند تا بتوانیم ادعا کنیم در موارد متعدد چیزی را می‌دانیم و صرفاً از روی ظن و گمان سخن نمی‌گوییم. (رک: Wachterhauser 2002: 70-71)

مثلاً آیا به آنچه می‌بینم می‌توانم اعتماد کنم؟ اگر آنچه می‌بینم در شرایط نوری عادی رخ دهد و چند نفر دیگر در شرایط مشابه آن را ببینند و آنچه می‌بینم با محتوای حافظه‌ام و تجربه‌ام از موقعیت‌های ادراکی مشابه سازگار باشد، می‌توانم به آنچه می‌بینم اعتماد داشته باشم. آیا در چنین مواردی نیز ممکن است بر خطا باشم؟ بله، ولی اعتمادم به این موارد دلبخواهی و من‌عندی^۶ و چشم و گوش بسته نیست. من به دلایلی کافی به آنچه می‌بینم اعتماد می‌کنم. اما به تعبیر آستین کافی، کافی است، کافی همه چیز نیست. «کافی» به معنای «کافی» برای متقاعد کردن شکاک نیست بلکه: «کافی است برای متقاعد کردن دیگر عاملان معرفتی در جایگاه مشابه [با ما]». (رک: Wachterhauser 2002: 71)

گادامر خطاپذیری را که مبتنی بر تجربه است، می‌پذیرد. نزد گادامر، تجربه، تاریخی و هرمنوتیکی است و ریشه در سنت دارد. از نگاه او تجربه خصلتی دیالکتیکی دارد. گادامر در خصوص ویژگی دیالکتیکی تجربه معتقد است که برخی از تجربیات، پیش‌فرض‌هایی را که ما در ابتدا برای آن تجربیات آورده‌ایم، تأیید می‌کنند، و برخی دیگر، که گادامر به

پیروی از هگل آن‌ها را جنبه سلبی تجربه^۷ می‌نامد، به عنوان تصحیح‌کننده‌ای برای آنچه ما مسلم فرض کرده بودیم، عمل می‌کنند. (رک: Gadamer 2013: 361-362)

بنابراین تجربه حاوی دو جنبه است؛ جنبه سلبی و جنبه ایجابی. جنبه ایجابی تجربه همان هنگام محقق می‌شود که پس از آزمون اندیشه‌ها و تصوراتمان تجربه را موبد آن اندیشه‌ها و تصورات تلقی می‌کنیم. اما جنبه ایجابی تجربه، به خلاف آنچه در سنت تجربه‌گرایی تصور شده است، همواره حاوی حقیقت مطلق نیست، بلکه عمدتاً مقارن با گرایش ذهن به یک نوع توهم در باب تجربه، کارکرد خود را ایفا می‌کند. ذهن انسان معمولاً مایل است تجارب حسی را موبد اندیشه‌ها و تصورات ذهنی خود بداند، و از جنبه‌های منفی و ناسازگار تجربه با اندیشه‌ها و تصورات ذهنی صرف‌نظر کند. فرانسیس بیکن، مروج بزرگ تجربه علمی، هنگامی که از تمایل ذهن انسان به حفظ تنها چیزهای مثبت و فراموش کردن موارد منفی در حافظه صحبت می‌کرد، به این نکته التفات داشت. به نظر گادامر نیز این یک ویژگی اساسی ذهن انسان است و اساساً مقداری توهم یا حتی فراموشی برای معرفت ضروری و حیاتی است. به بیان گروندن معنای توجه گادامر به افسانه پرومتئوس اثر آیسخولوس این است: بزرگترین هدیه‌ای که پرومتئوس برای انسان آورد آتش نبود، امید بود، هدیه‌ای که وقتی به انسان‌ها داده شد، دیگر تاریخ و زمان مرگشان را نمی‌دانستند. توهم، فراموشی مرگ، برای زندگی و خلاقیت ضروری است. اگر همیشه به مرگ فکر کنیم چگونه زندگی کنیم؟ تنها در صورتی می‌توانیم آینده‌ای داشته باشیم که فراموش کنیم که آینده‌ای نداریم. نمی‌توانستیم زندگی کنیم، اگر زندگی فاقد ویژگی تاحدی توهمی بودن بود. (رک: Grondin 2003: 117)

با این حال، اشتباه می‌کنیم که توهم مذکور را به یک فریب یا یک دروغ ساده حیاتی تشبیه کنیم. به بیان گروندن می‌توانیم به کاربرد اصطلاح اسپانیایی *illusion* متوسل شویم که به معنای داشتن یک هدف، یک امید، یک دلخوشی، یک ایدئال، به کار می‌رود، چیزی که ما را زنده می‌کند (کاربردی که شاید شادی زندگی در زبان اسپانیایی را تبیین کند). کل زندگی نیاز به توهم و ایمان دارد، و آرمان‌ها، لذت، سعادت در آن نقش دارند. انسان تنها در صورتی می‌تواند در برنامه‌ها مشارکت کند که عدمی بودن و نیستی‌اش در آینده را فراموش کند. پرومتئوس این امید را به انسان داد. (رک: Grondin 2003: 117)

اما در کتاب حقیقت و روش، بر جنبه مهم دیگری از افسانه‌ای که آیسخولوس روایت می‌کند، تأکید شده است: *pathei manos* این اندیشه که ما از طریق رنج حکیم و خردمند^۸ می‌شویم. منظور گادامر این است که تجربه راستین/حقیقی آن چیزی است که ما را غافلگیر می‌کند، ما را به عقب می‌اندازد، و انتظارات ما را مخدوش می‌کند. این همان جنبه سلبی تجربه است و با دیدگاه‌های پوپر در باب سرکوب انتظارات ما در برابر تجربیات ابطال‌گر و به تبع آن اصلاح افق انتظارات، قابل مقایسه است. از نگاه گادامر جنبه سلبی تجربه ما را به تجدیدنظر در انتظارات خود سوق می‌دهد و افق‌های جدیدی را به روی ما می‌گشاید. این تجربه سلبی بی‌شک در علم نیز اتفاق می‌افتد؛ یعنی در دیالکتیک آزمون و خطا که کارل پوپر ابطال‌گرا به شیوایی از آن سخن گفته است. (Grondin 2003: 117)

این شکل جدیدی از معرفت است که تحت هدایت تجربه هرمنوتیکی است: معرفت از طریق آگاهی به جهل خود. تجربه راستین و حقیقی در وضع سلبی پدیدار می‌شود؛ یعنی جایی که تجربه ما را از نادرستی باورمان آگاه می‌کند: «بنابراین، سلبی بودن تجربه معنای مولد عجیبی دارد. اصلاً چنین نیست که ما به شکل فریب خورده‌ای چیزی را بینیم و سپس اصلاح کنیم، بلکه [از مسیر تجربه سلبی] معرفت جامعی به دست می‌آوریم.» (Gadamer 2013: 362) تجربه سلبی هرمنوتیکی در اینجا به ما اجازه می‌دهد مجدداً افقی را به دست آوریم. مجرب بودن و اهل تجربه بودن مساوق است با همین بلند همتی در کسب افق نو. (رک: Grondin 2003: 117)

۴- معرفت همواره در حال شدن

گادامر معرفت خطاپذیر مورد نظر خود را معرفت جامع^۹ می‌نامد و آن را در مقابل معرفت قطعی^{۱۰} قرار می‌دهد. تجربه به شکل دیالکتیکی ما را به سمت معرفت جامع سوق می‌دهد. مفهوم معرفت قطعی، التزام به جزم‌اندیشی را به همراه دارد. اگر همچون دکارت و معرفت‌شناسان کلاسیک، تلاش در معرفت‌شناسی معطوف به رسیدن به باور یقینی و خطاناپذیر باشد، آنچه در فرجام این تلاش به مثابه معرفت یقینی مطرح می‌شود (چه اصول عقلی عقل‌گرایان و چه مبانی تجربی تجربه‌گرایان) موضوع جزم‌اندیشی خواهد بود و در نتیجه هیچ رویکرد نقادانه در برابر آن راه نخواهد یافت. اما معرفت جامع گادامر معرفت قطعی نیست. نگاه گادامر به معرفت جامع مبتنی بر نگرش خاص او به ماهیت تجربه است. به گفته گادامر، «فرد با تجربه یا مجرب بودن»^{۱۱} به این معنا نیست که «کسی

از قبل همه چیز را می‌داند و بهتر از هر کس دیگری می‌داند. بلکه برعکس، شخص باتجربه و مجرب همواره و اساساً فردی غیرجزم‌اندیش^{۱۲} است، که به خاطر تجربیات زیادی که داشته و معرفتی که از آنها گرفته است، به شکل خاصی مهیا و آماده داشتن تجربیات جدید و یادگیری از آنها است.» (Gadamer 2013: 364)

در معرفت‌هرمنوتیکی، گادامر قصد دارد به روی دیگران باز و گشوده باشد. و معرفتی که موضوع اکتساب کردن است، بیش از آن که از یک فرآیند فکری و عقلی ناشی شود از تجربه ناشی می‌شود. (رک: Grondin 2003: 116) تجربه به شکل دیالکتیکی ما را به سوی شناخت و معرفت جامع هدایت می‌کند، اما این معرفت جامع، ایده‌ای همواره در حال شدن است و هیچگاه متوقف نمی‌شود، در غیر این صورت با معرفت قطعی مواجه بودیم. به نظر گادامر «دیالکتیک تجربه تحقق مناسب خود را نه در معرفت قطعی، بلکه در گشودگی^{۱۳} به تجربه می‌یابد، که این خود از طریق خود تجربه ممکن می‌شود» (Gadamer 2013: 364). منظور گادامر از انکار علم قطعی انسان این است که انسان -ها هرگز نمی‌توانند حرف آخر را درباره چیزی که از لحاظ معنا غنی است بگویند، همیشه چیزهای بیشتری برای گفتن وجود دارد؛ چیزهایی که می‌توان آموخت، همواره خیلی زیاد است و هیچگاه اندک نیست. (رک: Echeverria 2006: 65)

دکارت معرفت را مقارن با یقین می‌دانست و امکان شک در باب یک باور را دلیلی کافی تلقی می‌کرد برای این ادعا که آن باور شایسته عنوان معرفت نیست. این رویکرد عملاً و به نحو اجتناب‌ناپذیر به شکاکیت می‌انجامد چرا که تجربه‌ی قرن‌ها ادوار معرفت -شناسی نشان داده است عملاً چنین معرفتی دست‌نیافتنی است. گادامر رویکردی واقع -بینانه‌تر به ماهیت معرفت دارد و در جستجوی معرفت کامل و تماماً یقینی و خطاناپذیر نیست.

اما به خلاف تصور دکارتی، انکار معرفت کامل به چیزی اصلاً به معنای انکار هر گونه معرفتی به آن شی نیست. از همین جا تفاوت اندیشه گادامر در باب معرفت با شکاکیت تام و نسبی‌گرایی خام آشکار می‌شود. گادامر رویکردی واقع‌بینانه به ماهیت معرفت دارد و از همین رو معرفت تام و کامل و قطعی را انکار می‌کند ولی معرفت به طور کلی را مردود نمی‌داند و شکاکیت را نمی‌پذیرد.

گادامر همین رویکرد در باب معرفت را در باب تفسیر نیز تصدیق می‌کند و معنای این گفته او که «تفسیر همیشه در راه است» (Gadamer 1981: 105 qtd in:)

Echeverria 2006: 65) همین نکته است. تفسیر یک متن هیچگاه به نقطه پایان نمی‌رسد و هیچ مفسری سخن آخر را درباره معنای یک متن نخواهد گفت بلکه تفسیر یک متن تا رسیدن به معرفت جامع بدان، پروژه‌ای همواره در حال شدن است: «همواره مفروض می‌گیریم ادعای . . . تفسیر . . . چیزی بیش از یک تخمین ۱۴ نیست: فقط یک تلاش قابل قبول و ثمربخش است اما واضح است که این تلاش هرگز قطعی نیست.» (Gadamer 1981 105 qtd in: Echeverria 2006: 65)

نسبت سنت با معرفت

گادامر به هر دو جریان کلاسیک معرفت‌شناسی رویکردی انتقادی دارد، او هم عقل‌گرایان و هم تجربه‌ی تجربه‌گرایان را مفاهیمی نارس می‌داند. در هر دو جریان کلاسیک کل نظام معرفت بناست به یک مفهوم کلیدی (عقل یا تجربه) متکی شود. اما عقل و تجربه‌ای که بنا است تکیه‌گاه و شالوده ساختمان معرفت باشند، عقل و تجربه روزمره و عرفی نیستند، بلکه عقل و تجربه محض‌اند. برای فهم این مفاهیم باید به مفهوم ذهن نزد معرفت‌شناسان کلاسیک توجه کنیم.

دکارت برای رسیدن به مبنای مستحکم معرفت، با برنامه شکاکیت خود ذهن ما را گام به گام از تمامی معارف و باورها و مفاهیم خالی می‌کند، و نهایتاً ذهن بسیط و خالی را به مثابه اولین عنصر یقینی نظام معرفتی به ما معرفی می‌کند. دکارت سعی می‌کند اصول عقلی‌ای را که خداوند به این ذهن بسیط موهبت کرده است، کشف کند و از این راه پی نظام معرفت خود را بسط دهد. دکارت پس از کشف مبانی معرفت، معارف غیر مبنایی را با تکیه بر مبنای یقینی استنتاج و موجه می‌کند.

از سوی دیگر تجربه‌گرایان هم همچون دکارت ما را با مفهوم ذهن به مثابه لوح سفید مواجه می‌کنند. بنابراین نقطه آغاز بنای نظام معرفت تجربه‌گرایان هم همین مفهوم ذهن خالی و بسیط است. لوح سفید ذهن با مواجه با تجربیات حسی، انطباعات و تاثیراتی می‌پذیرد و تصورات ساده و بسیطی بر آن شکل می‌گیرد و به تدریج این نقش‌ها و تصورات ساده و بسیط با استمداد از قوای ذهن به تصورات و اصول پیچیده مبدل می‌شوند.

بنابراین هم عقل‌گرایی کلاسیک و هم تجربه‌گرایی کلاسیک سعی می‌کنند ما را به نقطه صفر مفاهیم بنیادین خود (عقل و تجربه) هدایت، و معرفت‌شناسی را از همین نقطه آغاز کنند. اما گادامر نه عقل و نه تجربه را به شکل محض ممکن نمی‌داند. هر دو این مفاهیم

از نگاه او وابسته به تاریخ و سنت‌اند. تاکید گادامر به جایگاه سنت، از نوع تاکید سنت-گرایان نیست، چرا که به سنت خاصی نظر ندارد. بلکه سنت از نگاه او در اینجا «معرف تمام آن چیزهایی است که در فرایند فهم «عینیت‌پذیر» نیستند، اما به نحو غیرملموس فهم را متعین می‌کنند. فهم بر مبنای برخی مقاصد و انتظارات به جا مانده از گذشته و حال عمل می‌کند». (گروندن ۱۳۹۳: ۶۰)

ما چیزی را فارغ و منفک از سنت و تاریخ تجربه نمی‌کنیم. موضع و موقعیت ما به مثابه سوژه، موقعیتی محض و منفک از تاریخ و سنت نیست. بنابراین تلاش دکارتی (تلاشی که تجربه‌گرایان کلاسیک نیز موید و موافق آن‌اند) برای بی‌اعتبار کردن و کنار زدن سنت، و معرفی موقعیت سوژه محض و فارغ از سنت و تاریخ، تلاشی عبث است. سوژه به مثابه فاعل شناسا موقعیتی تاریخی و وابسته به سنت دارد و از این رو تجربه محض و فارغ از سنت و تاریخ برای او امکان ندارد: «تجربه اصیل تجربه تاریخی بودن خود است» (Gadamer 2013: 366)

از این رو گادامر به نوعی احیاگر اعتبار حجیت و اتوریته سنت است. او این تز مدرنیستی را که یک تضاد بی‌قید و شرط و مطلق بین سنت، از یک سو، و عقل انتقادی و تجربه، از سوی دیگر، وجود دارد، رد می‌کند. سنت در ما حضور دارد و باورها و معارفی که به واسطه تاریخ و افراد به ما رسیده است، تماما قابل حذف و تشکیک نیست. ممکن است اعتقاد من به یک باور بر مبنای قول یا گواهی کسی موجه باشد؛ یعنی صرفا بر این مبنای که چه کسی آن را گفته است آن را بپذیریم، چرا که او فردی آگاه است؛ مثلا معلم یا متخصصی است که جایگاه ویژه‌ای برای علم به چیزی دارد. (رک: Echeverria 2006: 65)

به نظر گادامر شخصی که چنین جایگاه تخصصی‌ای دارد «دید وسیع‌تری نسبت به چیزها دارد یا بهتر مطلع است ... بنابراین، به رسمیت شناختن حجیت و اتوریته همواره با این اندیشه مرتبط است که آنچه فرد صاحب اتوریته می‌گوید غیرمنطقی و دلخواه نیست، بلکه اساسا صحت آن قابل کشف است. منشاء و ذات اتوریته ادعایی معلم، ارشد و متخصص همین است. پیش‌داوری‌هایی^{۱۵} که صاحب اتوریته القا کرده است توسط [همان] شخصی [= فرد صاحب اتوریته] که آنها را ارائه می‌دهد مشروعیت می‌یابند. اما به این ترتیب آنها نه فقط به نفع یک شخص بلکه به نفع یک محتوا تبدیل به پیش‌داوری

می‌شوند، زیرا همان استعدادی را که می‌توان برای باور به چیزی، از راه‌های دیگر-مثلاً از طریق دلایل موجه- به وجود آورد، ایجاد می‌کنند» (Gadamer 2013: 292).

بنابراین برای رسیدن به معرفت اصیل و معتبر و جستجوی حقیقت/صدق، پیمودن پروژه دکارتی و رسیدن به ذهن خالی و بسیط و بی‌افکندن بنای معرفت از طریق اصول عقلی محض یا تجربه محض شخصی، نه تنها لازم نیست، بلکه ناممکن است. البته گادامر سیطره بی‌چون و چرای سنت را نمی‌پذیرد، اما تقابل مدرن بین عقل یا تجربه در برابر سنت را مردود می‌داند. از نگاه او عقل انتقادی درون خود سنت عملی می‌شود و تجربه نیز همواره وابسته به سنت است، در عین اینکه هر دو، هم عقل و هم تجربه، بر سنت اثرگذاراند. مقصود گادامر از نقد فلسفه جدید و روشنگری، پذیرش سیطره بی‌چون و چرای سنت، و تردیدناپذیر بودن و غیرقابل انتقاد بودن آن نیست. بلکه به یک رویکرد انتقادی خاص به حقیقت/صدق سنت توجه می‌کند. (رک: Gadamer 2013: 293)

به نظر گادامر مبارزه متفکران و حامیان روشنگری علیه سنت و هر گونه پیش‌داوری بر این باور مبتنی است که «چیزی را نمی‌توان حقیقی دانست مگر آن که در عقل بنیاد داشته باشد و بر شالوده یک یقین اولیه استوار شده باشد. ... گادامر می‌گوید تقابل میان عقل و سنت انتزاعی است، زیرا خود این تقابل هم بر سنتی مبتنی است که از دکارت سرچشمه می‌گیرد ... چه بسا سنت هم چیز معقولی در خود داشته باشد و عقل -از جمله عقل دکارتی - نیز به سنت وابسته است» (گروندن ۱۳۹۳: ۶۰-۵۹)

پیش‌داوری‌هایی که سنت برای ما به جای گذاشته همواره در مواجهه انتقادی و تجربی با باورهایمان همراه ما است. در اینجا از منظر معرفت‌شناسی این پرسش پیش روی گادامر قرار خواهد گرفت که معیار تشخیص پیش‌داوری‌های معتبر از پیش‌داوری‌های نامعتبر چیست: «... می‌توان پرسش مبنایی معرفت‌شناختی یک هرمنوتیک حقیقت‌تاریخی را چنین صورت‌بندی کرد: زمینه مشروعیت^{۱۶} و اعتبار پیش‌داوری‌ها چیست؟ چه چیزی پیش‌داوری‌های مشروع را از پیش‌داوری‌های بی‌شمار دیگری که غلبه بر آنها وظیفه غیرقابل-انکار عقل انتقادی است، متمایز می‌کند؟» (Gadamer 2013: 289) این پرسشی است که بدان بازخواهیم گشت.

۵- رد سوژه منزوی دکارتی و سوژکتیویسم مدرن

همانطور که پیشتر ذکر شد سوژه دکارتی که نقطه آغاز نظام معرفت دکارتی است، سوژه-ای محض و مستقل و بسیط است. این ویژگی سبب می‌شود سوژه از جهان بیگانه شود

یا به تعبیر دیگر بدون جهان شود. به سبب نگرش اصالت‌بازنمایی^{۱۷}؛ که به تبعیت از دکارت در معرفت‌شناسی مدرن حاکم شد، متعلق بی‌واسطه آگاهی تصورات ذهنی‌اند. انسان به جهان دسترسی مستقیم ندارد و کل جهان و اعیان درون آن صرفاً به استنتاج‌های ذهن از انطباعات حسی و اصول عقلی تقلیل می‌یابند. حاصل این تفکر یک من‌محوری^{۱۸} است که تصویری منزوی از سوژه مدرن ارائه می‌کند.

ارتباط دادن این سوژه منزوی به جهان، در کل تاریخ معرفت‌شناسی مدرن به معضلی غامض بدل شد. خود دکارت که در کل نظام فلسفی خود سخت‌گیرانه‌ترین معیارها را برای انتخاب شالوده اصلی نظام معرفت خود به کار برد، وقتی به این معضل رسید راه حلی بسیار ساده و تردیدآور را برگزید، و غده صنوبری را محل ارتباط روح با بدن دانست. (رک: Descartes 1649: §§ 31-32) اما به لحاظ فلسفی این راه حل مقبول نیست؛ چرا که درباره همان غده صنوبری نیز این مسأله مطرح می‌شود که آیا از جنس جوهر جسمانی است یا جوهر روحانی. هر پاسخی به این مسأله، معضل ارتباط روح و بدن را مجدداً بازآفرینی می‌کند. پس از دکارت، راه‌های متفاوتی به معضل مذکور داده شد: حذف جوهر روحانی، حذف جوهر جسمانی، و ... اما هر یک از این پاسخ‌ها با معضلات جدیدی روبرو بود.

اما گادامر خود تصویر دکارتی از سوژه را مردود می‌داند. از نگاه او نسبت سوژه به جهان و تاریخ بی‌واسطه است، یا به عبارت دیگر، جهان و تاریخ داده‌های بی‌واسطه سوژه‌اند. بنابراین سوژه منزوی اساساً ناممکن است. سوژه (فاعل شناسایی) و ابژه (جهان و اعیان آن به مثابه متعلق شناسایی) هر دو حیثیت و خصلتی تاریخی دارند. از نظر گادامر، هیچ سوژه منزوی بدون جهان و بدون تاریخ وجود ندارد که قرار باشد راه خود را از آگاهی منزوی^{۱۹} بیابد؛ سوژه تاریخی و ابژه تاریخی در اصل به یکدیگر تعلق دارند. (Echeverria 2006: 66)

از این منظر، کوگیتوی دکارتی (یعنی قضیه معروف «من فکر می‌کنم پس هستم»)، همچنین نظریه «ذهن به مثابه لوح بسیط» مکتب تجربه‌گرایی کلاسیک و عقل محض جریان روشنگری، تماماً محل نزاع و اعتراض گادامرانند. جستجوی سوژه بدون پیش‌داوری، خود یک پیش‌داوری شایع دوران روشنگری است؛ پیش‌داوری‌ای که از نگاه گادامر مردود است: «پیش‌داوری اساسی روشنگری، پیش‌داوری علیه خود پیش‌داوری است که قدرت سنت را انکار می‌کند» (Gadamer 2013: 283). به تبع آن قدرت و

اعتباری که طی این سنت دکارتی به تاملات^{۲۰} ذهن محض داده شده است، کاذب و بی‌اعتبار است.

بین انسان و سنت دوگانگی‌ای وجود ندارد. اما آیا این بدان معنا است که هیچگونه رویکرد انتقادی به سنت از سوی انسان ممکن نیست؟ آیا آنچه سنت می‌گوید مشروعیت تام دارد؟ خیر. از نگاه گادامر رویکرد انتقادی به سنت مردود نیست. اما اعتباربخشی از مسیر تامل^{۲۱} صرف و کاملاً سوپژکتیو دکارتی چگونه ممکن است؟ گادامر می‌پرسد آیا تامل دکارتی از هرجایی از نظام معرفتی‌ای که سنت برای یک فرد بالغ به میراث گذاشته است، اعتبار و مشروعیت و توجیه مطالبه می‌کند؟ به نظر گادامر ویژگی محدود بودن وجود انسان مانع از این است که به چنین پرسشی پاسخ مثبت بدهیم: «کسی که به سن بلوغ می‌رسد، لزوماً آنچه را که به اطاعت دنبال کرده است، اختیار نمی‌کند - اما از روی بصیرت می‌تواند چنین چیزی را انتخاب کند. سنت هیچ برهان و اعتباربخشی‌ای برای چیزی نیست، دست‌کم نه در جایی که اعتباربخشی با تأمل مطالبه می‌شود. اما نکته اینجاست: تامل کجا آن را مطالبه می‌کند؟ هر کجا؟ من به دلیل محدود بودن^{۲۲} وجود انسان و ویژگی ذاتی تأمل، به چنین پاسخی اعتراض می‌کنم.» (Gadamer 1977: 34) بنابراین نقد و عقل انتقادی از نگاه گادامر مردود نیست اما عقل انتقادی با الگوی دکارتی که بر معرفت‌شناسی کلاسیک مدرن سایه افکنده است، شدنی نیست. بلکه عقل انتقادی در عین مواجهه نقادانه با پیش‌داوری‌هایی که از سنت به ارث رسیده است، به خود سنت متکی است و از آن جدا و منفک نیست.

بنابراین در رویکرد انتقادی به سنت و ارزش‌ها و هنجارهای آن و پیش‌داوری‌های به ارث رسیده از آن، همچنان حجیت هنجارهای سنت مشهود است، ولو اینکه ما آزادانه هنجارها و موازین سنت را اصلاح کنیم. (رک: Wachterhauser 2002: 63)

۶- مساله روش

یکی از مهمترین خصوصیات فلسفه دکارت روش‌مند بودن آن است. مساله روش جایگاهی محوری در اندیشه او دارد و معرفت‌یقینی که غایت فلسفه او است، از مسیر روشی حاصل می‌شود که خود موضوع تامل دقیق او است تا جایی که اثری با عنوان *گفتار در روش به کار بردن عقل* را خلق کرده است. با توجه به تاملات و آثار دکارت در می‌یابیم که در روش دکارت، خود عقل و دستاوردهای آن نیز از شک و تردید مصون

نیست، بلکه آنچه محوری است، معرفتی شهودی و لحظه‌ای عقلانی است که بی نیاز از حافظه، یادآوری و باورهای دیگر است.

روش ماخوذ دکارت، از فرایندهای شک برای رسیدن به معرفتی که غیرقابل تردید و شک است (و از این رو یقینی است) استفاده می‌کند. نکته مهمتر آنکه در فلسفه دکارت روش نه صرفاً برای رسیدن به مبانی یقینی نظام معرفت، بلکه همچنین برای رسیدن به هر دعوی معرفت و علم محوریت دارد و اساساً معرفت منحصرأ به نحو روش‌مند حاصل می‌شود. این ادعای دکارت، به مثابه میراثی در اندیشه مدرن پذیرفته شد و روش به بخشی جدایی‌ناپذیر از جستجوی حقیقت و رسیدن به معرفت صادق مبدل شد. (رک: Lawn 2011: 30-31 & 92) به نحوی که حتی می‌توان گفت روش در معرفت-شناسی مدرن، تلویحاً به بخشی از تعریف معرفت بدل شد. وقتی معرفت به «باور صادق موجه» تعریف می‌شود، روش به نحو اجتناب‌ناپذیر نه صرفاً به مثابه طریقی برای رسیدن به معرفت، بلکه به مثابه یکی از اجزای ذاتی معرفت معرفی می‌شود چرا که از نگاه بسیاری از معرفت‌شناسان مدرن، توجیه کردن^{۳۳} صدق دعوی معرفتی صرفاً به نحو روش‌مند حاصل می‌شود.

سنت هرمنوتیک ابتدا با خود ادعای دکارتی روش‌مند بودن فهم و حقیقت مخالفی نداشت. بلکه با یکی دانستن روش علوم انسانی و روش علوم طبیعی به مخالفت برخاست. این رویارویی به ویژه در هرمنوتیک ویلهلم دیلتای رخ داد؛ فیلسوفی که علوم انسانی را به خاطر تفاوت در موضوع (موضوع علوم انسانی مخلوق بشر است و نه طبیعت) و هدف (موضوع علوم انسانی فهم است و نه تبیین) شایسته روشی متفاوت نسبت به علوم طبیعی دانست.

گادامر نیز به این نکته دیلتای واقف است و آن را تایید می‌کند. فهم در قلمروهای علوم انسانی باید با ماهیت و سرشت بشر تناسب داشته باشد. انسانیت انسان به خاطر پیوندهای درونی پیچیده و نسبت نامتعینش با آینده، در معرض شکنندگی، آسیب و تغییر است. به نظر گادامر این چالشی بین علوم طبیعی و علوم انسانی است، و علوم طبیعی در اینجا روش خود را بر علوم انسانی تحمیل می‌کند. در اینجا، خصلت‌های موضوع علوم انسانی، که در واقع خود انسانیت انسان است، نادیده گرفته می‌شود و روایتی ایدئولوژیک و تحریف شده از انسانیت پذیرفته می‌شود. (رک: Nixon 2017: 5)

اما گادامر موضع انتقادی خود را در بحث از روش، فراتر می‌برد. او خود مساله تقید به روش را به چالش کشید. هرمنوتیک گادامر -به خلاف آن طور که گاه تصور می‌شود- به طور کامل مخالف معرفت روش‌مند نیست، بلکه مخالف منحصر دانستن معرفت به معرفت روش‌مند است. گادامر نمی‌خواهد اهمیت مباحث و دغدغه‌های روش‌شناختی را رد کند، بلکه بر نقش محدود روش تاکید می‌کند. او قصد دارد در بحث از فهم، به ویژه در علوم انسانی به نگاه به فهم به مثابه فعالیت عملی، وابسته به بافت و زمینه و موقعیت و مبتنی بر گفت‌وگو اولویت دهد. (رک: Malpas 2022) او در کتاب حقیقت و روش تقید به روش را به ویژه در حوزه‌های هنر، تاریخ و زبان زیر سوال می‌برد، چرا که در این حوزه‌ها با ابعادی از معرفت مواجهیم که نمی‌توان آنها را به نحو روش‌مند (به ویژه روش دقیق مد نظر دکارت) کاوش کرد. (رک: Lawn & Keane 2011: 92)

بنابراین مساله گادامر اولاً زیرسوال بردن اهمیت روش در خارج از حوزه علوم انسانی نیست، در ثانی او نمی‌خواهد در حوزه علوم انسانی، همچون دیلتای، یک روش متفاوت را معرفی کند، بلکه او مخالف این نگرش بنیادی دکارتی است که روش صحیح به مثابه فرایندی کاملاً مکانیکی و ماشینی، و حاوی مجموعه قواعدی دقیق، می‌تواند ما را به معرفت و فهم دقیق و یقینی و موجه برساند. به نظر او این نگاه به روش، به ویژه در علوم انسانی، و قلمروهایی مثل تاریخ و هنر و زبان، با خصلت پویا و پیچیده تجربیات انسانی سازگاری ندارد؛ تجربیاتی که در آنها پیش‌داوری‌ها، پیش‌فهم‌ها، بافت‌ها و زمینه‌ها و تاریخ خود اثر، که همگی طبیعتاً پویانند، نقش محوری را عهده‌دارند.

۷- یک پرسش دکارتی پیش روی گادامر

در اینجا به پرسشی که قبلاً نیز مطرح شد باز می‌گردیم. معیار تشخیص پیش‌داوری‌های صادق از پیش‌داوری‌های کاذب چیست؟ چگونه می‌توان نسبت به پیش‌داوری‌های سنت رویکردی انتقادی داشت؟ این پرسش به ویژه از این حیث اهمیت دارد که هابرماس، گادامر را متهم می‌کند که هیچ مجالی باقی نمی‌گذارد که فرد هنجارها و ارزش‌های سنت‌ها و فرهنگ‌ها را از منظر بیرون از این سنت‌ها و فرهنگ‌ها (با استدلال و دلیل و با تکیه بر ارزش‌های همه‌شمول) مورد انتقاد قرار دهد و از این رو گادامر راه را بر نسبی‌-گرایی می‌گشاید. (رک: Ma & Brakel 2016: 247) بنابراین گادامر برای این که در معرض نسبی‌گرایی قرار نگیرد باید به این مساله پاسخ دهد که معیار تشخیص پیش‌داوری‌های صحیح از پیش‌داوری‌های دیگر چیست.

پرسش مذکور صبغه‌ای دکارتی دارد. چرا که دکارت بود که برای هر معرفتی در جستجوی مبنای مدلل و موجه بود. مبنای معارف ما باید بر دلایل مستحکم مبتنی باشند. خود دکارت معیار موجه بودن را وضوح و تمایز معرفی کرد. فارغ از این که معیار دکارت را بپذیریم یا نه، مساله اصلی قابل حذف نیست. مساله دکارتی پیش روی گادامر نیز مطرح است. معیار صحت یا موجه بودن پیش‌داوری‌ها چیست؟

اگر عقل انتقادی در مواجهه انتقادی با یک یا چند پیش‌داوری نامناسب به جای مانده از سنت، به سایر پیش‌داوری‌های سنت وابسته است، چگونه پیش‌داوری‌هایی را که باید نسبت به آنها مواجهه انتقادی داشته باشیم، از پیش‌داوری‌هایی که باید آنها را حفظ و بر آنها تکیه کنیم، تشخیص دهیم؟ به تعبیر خود گادامر: «چگونه می‌توان پیش‌داوری‌های صادق و حقیقی را، که به وسیله آن می‌فهمیم، از پیش‌داوری‌های کاذب که به وسیله آنها به سوء فهم دچار می‌شویم، تشخیص داد؟» (Gadamer 2013: 309). از نگاه گادامر فاصله زمانی می‌تواند در چنین تشخیصی بسیار یاری‌کننده باشد: «فقط به موجب . . . «فاصله زمانی» می‌توان وظیفه خطیر هرمنوتیک را حل کرد، یعنی کار دانستن اینکه چگونه بین پیش‌داوری‌های کور و آنهایی که روشن‌گرند، بین پیش‌داوری‌های کاذب و پیش-داوری‌های صادق تمایز قائل شویم.» (Gadamer 1979: 156 qtd in: Echeverria 2006: 68)

تحلیل پاسخ گادامر از باب این که به دیدگاه کدام دسته از فیلسوفان نزدیک است، یک نکته است و درستی یا نادرستی پاسخ او سخن دیگری است. در باب فهم یک رویداد یا پدیده، دو نگاه عمده میان فیلسوفان وجود دارد. از نگاه برخی از فیلسوفان، فردی که از حیث زمانی و مکانی و فرهنگی با آن رویداد یا پدیده نزدیک بوده است، فهم بهتری نسبت به کسی دارد که با فاصله زمانی به آن حادثه نگاه می‌کند، چرا که فرد اول به زمینه و بافت ظهور آن پدیده و رویداد اشراف بهتری دارد. دیدگاه فیلسوفان اگزیستانسیالیست، و فیلسوفان هرمنوتیکی مولف‌محور، به چنین رأیی نزدیک‌تر است.

دسته‌ای دیگر از فیلسوفان (مثلاً فیلسوفان مارکسیست و فیلسوفان هرمنوتیکی مفسر‌محور) نظری کاملاً به عکس دارند. به نظر این دسته، تا از یک دوره تاریخی فاصله نگیریم و به مثابه فاعل شناسا، نفع و تعلق ما نسبت به قضاوت و صدور حکم در باب یک رویداد یا پدیده کاملاً زائل نشود، و تا از طریق این فاصله گرفتن نگاهی کلی و جامع در باب بافت و زمینه ظهور آن رویداد یا پدیده و آثار آن حاصل نکنیم، نمی‌توانیم آن

رویداد یا پدیده را به شکل مناسب و درخور بفهمیم. پاسخ گادامر به این دسته از فیلسوفان نزدیک‌تر است.

اما آیا پاسخ گادامر پاسخی درخور و مناسب است؟ آیا می‌توان آن را عملاً به مثابه یک معیار به کار برد؟ اولین معضلی که در مواجهه با پاسخ او به ذهن می‌رسد این است که در مواجهه با پدیده‌ها و رویدادها یا متون و آثاری که متعلق به زمان معاصراند، چگونه باید پیش‌داوری‌های صادق را از پیش‌داوری‌های کاذب و درخور نقد، متمایز کرد. احتمالاً پاسخ گادامر این است که چنین تمایزی دشوار یا ناممکن است، به دلیل همان چیزی که بیان شد؛ یعنی این که فهم صحیح از یک رویداد یا پدیده، مقتضی فاصله زمانی با آن پدیده یا رویداد است.

۸- نتیجه‌گیری

فلسفه دکارت منشاء حاکم شدن نگرش خاصی در فلسفه مغرب زمین است؛ نگرشی که گادامر به جنبه‌های مختلف آن رویکرد انتقادی دارد. انتقاد گادامر به دکارت، انتقاد به اندیشه‌های یک فیلسوف نیست، بلکه انتقاد به تاریخ اندیشه مدرن است و مبانی این اندیشه بیش از همه در اندیشه‌های دکارت پایه‌گذاری شده است.

یکی از نتایج رویکرد انتقادی گادامر به اندیشه دکارت رد مفهومی ثابت و پایدار و همه‌شمول از سوژه در مقام فاعل شناسا است. چه فاعل شناسا را همچون عقل‌گرایان مدرن دارای معارفی عقلانی بدانیم و چه آن را همچون تجربه‌گرایان کلاسیک لوح‌سپیدی بدانیم که از مسیر تجربه حسی، صور بر آن نقش می‌بندند، به یک اندیشه مشابه ملتزم خواهیم بود: ماهیت همگن و همه‌شمول فاعل شناسا. معرفت‌شناسان مدرن هر یک الگویی را در باب چگونگی اکتساب معرفت و چگونگی نسبت ذهن با تصورات و معارف ترسیم می‌کنند. اما نقطه اشتراک آنها این است که تصویر ثابت و همگنی از ذهن انسان‌ها در جوامع و دوره‌های تاریخی مختلف ارایه می‌کنند. اما از نگاه گادامر ماهیت انسان اساساً نامتغیر نیست، بلکه محصول متغیر بافت و زمینه تاریخی است. از این رو سوژه دکارتی که موجودی بدون نسبت با بافت و زمینه اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است، جایی در هرمنوتیک گادامر ندارد.

به تبع رد تصویر دکارتی از سوژه، عقل مطلق که معیار صحت و اعتبار هر ادعایی در باب حقیقت، معرفت و ارزش است، مورد تردید قرار می‌گیرد. عقل نیز جایگاهی تاریخی می‌یابد و دعاوی یقینی و همه‌شمول برای همه زمان‌ها و مکان‌ها اعتبار خود را

از دست می‌دهد در نتیجه خطاپذیری اجتناب‌ناپذیر می‌شود. پذیرش خطاپذیری به معنای نفی امکان معرفت و امکان دست‌یابی به حقیقت نیست، بلکه به معنای التفات به اقتضائات و محدودیت‌های وضع تاریخی بشر در نیل به معرفت و تقرّب به حقیقت است. از این رو معرفت نیز همچون خود انسان خصلتی تاریخی می‌یابد و با سنت نسبتی عمیق پیدا می‌کند. با توجه به اقتضائات وجود تاریخی انسان، دعاوی معرفت و حقیقت منهای چنین نسبتی با تاریخ و سنت قابل تصور نیست، و از خطاهای بارز معرفت‌شناسی دکارت، عدم التفات به این اقتضائات است؛ خطایی که به تلاش و جستجو برای دست‌یابی به دعاوی بی‌زمان و بی‌مکان در باب حقیقت منجر شده و به تبع آن بستری برای انواع روایت‌های دگماتیسم مدرن فراهم شده است.

اگر مساله توجیه صدق باور و فهم را، که از مسائل مهم معرفت‌شناسی دکارتی است، در برابر هرمنوتیک گادامر قرار دهیم، پاسخی روشمند و تعیین‌کننده نخواهیم یافت. اما این نکته با کلیت هرمنوتیک گادامر ناسازگار نیست، چرا که خطاپذیری، یا امکان خطا از اقتضائات فهم و معرفت از منظر گادامر است و از این رو او از ابتدا خود را به ارائه راهکاری که به شکل یقینی و تعیین‌کننده فهم درست و باور موجه را از فهم نادرست و باور ناموجه تمییز دهد، ملزم نمی‌بیند، بلکه با توجه به حیث تاریخی فهم، این که آنچه پیشتر نادرست یا بدون توجیه تلقی می‌شد، درست و موجه از آب در آید، همواره ممکن است. بنابراین فاصله تاریخی یا گذشت زمان تا حد زیادی می‌تواند برای وضوح‌بخشی به آنچه پیشتر مبهم و تیره بود، یاری رساند. اما این وضوح، هیچ‌گاه به حد وضوح و تمایز یقینی مدنظر دکارت نخواهد رسید، و همواره در معرض «شدن» و تغییر است.

پی‌نوشت‌ها

1. universality

۲. می‌توان یکی از نمونه‌های امروزی چنین برداشت دکارتی از عقل را نزد نیگل یافت. به بیان او عقل چیزی است که هر کس درون خود می‌تواند بیابد و در عین حال عقل حجیتی همه‌شمول دارد. به تعبیر او ویژگی ذاتی عقل عمومیت و همه‌شمولی آن است. کسی که به عقل متوسل می‌شود، مدعی است منبعی از اعتبار و حجیت را درون خود کشف کرده که وابسته به یک شخص یا اجتماع نیست، بلکه همه‌شمول است و باید دیگران را نیز متقاعد کند. (رک: Nagel 2001: 3-4)

3. situational
4. finitude
5. fallibilism
6. arbitrary
7. negative aspect of experience
8. wise
9. comprehensive knowledge
10. definitive
11. Being experienced
12. undogmatic
13. openness
14. approximation
15. prejudices
16. legitimacy
17. representationism
18. egocentrism
19. isolated consciousness
20. reflection/reflexion
21. reflection
22. finitude
23. justification

منابع

- کوزنزهوی، دیوید، (۱۳۷۱) *حلقه انتقادی*، مراد فرهادپور، انتشارات گیل
- گروندن، ژان (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک*، محمدرضا ابوالقاسمی، نشر ماهی، تهران
- Cling, Andrew D. (1985) "Foundationalism and Permanence in Descartes' Epistemology" *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXIII, No. 2. pp.145-156
- Descartes, René (1641), - *Meditations First Philosophy*- (Oxford World's Classics) Michael Moriarty, Oxford University Press, USA (2008)
- Descartes, Rene (1649) - *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*- (Oxford World's Classics) Oxford University Press (2016)
- Echeverria, Eduardo J. (2006)- "Gadamer's Hermeneutics and the Question of Relativism" in: *Hermeneutics at the Crossroads*- Kevin J. Vanhoozer (ed.), James K. A. Smith (ed.), Bruce Ellis Benson (ed.) - Indiana University Press3
- Gadamer, Hans-Georg (1977) *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press

- Gadamer, Hans-Georg (1981), "Hermeneutics as Practical Philosophy," in *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1981), pp. 88-112.
- Gadamer, Hans-Georg (1979), "The Problem of Historical Consciousness," in *Interpretive Social Science: A Reader*, ed. Paul Rabinow and William M. Sullivan (Berkeley: University of California Press)
- Gadamer, Hans-Georg (2013) *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Bloomsbury
- Grondin, Jean (2003) - *The philosophy of Gadamer*- Plant, Kathryn (tr) McGill-Queens University Press Acumen, (Continental European philosophy)
- Hylton, Peter (2007) *Quine*, Routledge, New York
- Lawn, Chris and, Keane, Niall (2011) *The Gadamer Dictionary*, Continuum, (Continuum Philosophy Dictionaries)
- Ma, Lin and Van Brakel, Jaap, (2016). *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, State University of New York Press
- Malpas, Jeff (2022) "Hans-Georg Gadamer" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/entries/gadamer/>>
- Meyers, Robert G. (1988) - *The Likelihood of Knowledge* -(Philosophical Studies Series 38) Springer Netherlands
- Moser, Paul K. (1999) "foundationalism" in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Edition-Robert Audi, Cambridge University. pp. 321-323
- Nixon, Jon (2017) Gadamer: 'the problem of method' Lancaster Seminar Paper, <https://www.researchgate.net/publication/316968729_Gadamer_the_problem_of_method>
- Quine, W.V.O. (1969), "Epistemology Naturalized" in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press) 69-90
- Wachterhauser, Brice (2002) "Getting it Right: Relativism, Realism and Truth" in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, Robert J. Dostal. Cambridge University Press.