

نکاتی در باب هرمنوتیک (زندآگاهی)

نوشته هانس گئورگ گادامر

ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی

چکیده: این مطلب از ضمائم مندرج در کتاب (فلسفه در قرن بیستم) به ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی است. در این مقاله، گادامر ضمن اشاره به نارسایی علوم در تبیین حقایق، متذکر می‌شود که ما در حصار و قید اسارت نوعی بیگانه‌گشتگی هستیم که نامش تاریخ‌انگاری است. کلیات علوم و همچنین صورت مثالی اصل تحقیق و رسیدگی که به علم حاکم است، بسیار محدود است. به همین جهت، هرمنوتیک بسی کلی‌تر از کلیت علوم است. در هرمنوتیک، اصل این است که در هر زبانی هر چیزی را می‌توان گفت و بیان کرد و به این جهت، زبان به هیچوجه تجربه ما را محدود نمی‌کند، بلکه صرفاً واسطه‌ای است که با آن به اشیاء نزدیک می‌شویم. تماس گرفتن با عالم از طریق زبان، عین وضع و موقع بشر به طور کلی است. برای شرح این موقعیت، طبعاً باید تمام صور و همه امکانات زبان را مورد رسیدگی قرار داد.

اصطلاح هرمنوتیک (زندآگاهی) عنوان اساسی برای تلقی و رهیافت ما از وضعیت کنونی بشر است.

به نظر من، مسأله هرمنوتیک (زندآگاهی) صرف مسأله روش علوم انسانی نیست و از بحث‌های کنونی در باب شیوه‌های علمی تفکر و تفلسف نیز ناشی نشده است، بلکه مسأله‌ای است مربوط به بشر و امکانات و آینده او، به نحوی که شاید تکلیف آینده بشر در آن معین شود.

چیزی که مرا به این راه کشانده است، بحث قدیم و معروف در باب پیش‌فرضهای روش‌شناسی علوم انسانی است. اختلافی که معمولاً میان علوم انسانی و علوم طبیعت قائل شده‌اند، به هیچ وجه کافی و قانع‌کننده نیست و دانشمندان ما اکنون راضی نیستند که گفته شود آنان در حل مسائل، در حد اصل علیت باقی می‌مانند، و از این بابت حق هم دارند. آنان با تأکید و از روی اطمینان اظهار می‌دارند که در بنیادی‌ترین زمینه‌ها و میدانهای نظریه جدید، مسأله زبان و زبان‌شناسی نیز اهمیتی عظیم دارد و مسائل حول آن می‌گردد. من بحثی را به یاد می‌آورم که در فرهنگستان علوم هایدلبرگ با فیزیک‌دانهای خودمان داشتم. من درصدد بیان و وصف اختلافی بودم که میان گوناگونی زبانها و دامنه و وسعت زبان و ادبیات از یک سو، و زبان ریاضی که برای علوم طبیعت اساسی و بنیادی است از سوی دیگر، وجود دارد. همکاران من با من موافق بودند و گفتند «اینکه ریاضیات چیست» از حدود علم و اطلاع ما بیرون است، اما در مورد استفاده‌ای که از ریاضیات می‌کنیم، ما نیز درست در همان طریقی هستیم که شما برای رسیدن به حقیقت وصف می‌کنید. شما در این راه پدیدارها را تفسیر می‌کنید و با دقت و وسواس اوصاف آنها را به زبان می‌آورید و چیزهایی را که کافی و رسا نیست کنار می‌گذارید. فیزیک‌دان نیز به زبان نیاز دارد و زبان ابزار و شاید طریق و راه او باشد. در واقع، زبان برای فیزیک‌دان نحوی شاکله و صورتبندی است که از پیش به کار او تعیین می‌بخشد. این را هم بگویم که عده‌ای از فیزیک‌دانهای ما بر اهمیت زبان مادری که در حکم اساس و مبنای هر قرارداد و مواضعه‌ای است تأکید می‌کردند و این

نیز تأییدی است که در علوم، صورتهای رمزی صناعی و اعتباری دخالت دارد. از سوی دیگر، در علوم انسانی بتدریج این تمایل تقویت شده است که بگویند و اثبات کنند که تحلیل متون و تفهم و درایت تاریخی و ورود در فرادهدشی که دائماً در تغییر است غایت و غرض نهایی کار نیست، بلکه تصور علم شامل مطالب و امور ثابت و دائم و تحقیق در طبیعت و ماهیت بشر نیز می‌شود و نتایج کشف او روشهای جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی و نظایر اینها را هم دربرمی‌گیرد.

این ناآرامی و بی‌قراری که در مورد عالم تاریخی احساس می‌شود، طبعاً بسیار موجه و قابل درک است و من معتقدم که وظیفه همیشگی فلسفه این است که برای تمام جهت‌گیریهای گوناگونی که در کار تحقیق پدید می‌آید و شدت پیدا می‌کند، زمینه مشترکی بیابد. اکنون دیگر تقابل قدیم میان علم طبیعت و علوم انسانی محو و ناپدید شده و بحث در باب اختلاف روشها به گذشته تعلق یافته است. من از ابتدا که کار تحقیق را شروع کردم، کارم تفسیر (زندآگاهی) بود و شاگردانم مدام از من می‌خواستند که در باب این روش تعلیم فلسفی برایشان چیزهایی بگویم. چرا روش تفسیر متون کاری صرفاً فلسفی است و چرا نباید چنانکه غالباً می‌گویند و مواردی از آن نیز پیش می‌آید، آن را پرداختن به گذشته تاریخی دانست؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش از تفکر در باب بعضی شرایط و مقدمات تجربه هنری و تجربه تاریخی آغاز کرده‌ام. من با رجوع به فرادهدش و سابقه هرمنوتیک دریافتم که مدار این فرادهدش، تجدید و تکرار بدیع و مثمر فعل اصیل ابداع است.

در سرتاسر مطالبی که رمانتیکها و اخلاف آنان در باب فهم بشر گفته‌اند، مفهوم مساهمه در نبوغ و مشارکت در فهم نوابغ یک امر بنیادی است، اما این چیزی نبود که مرا کاملاً قانع و راضی کند و هم-اکنون می‌گویم که چرا قانع نشدم. اول اینکه این تصور مشارکت در درک و فهم نوابغ یک پرملاعی

است. من آنقدر بی‌پروا نیستم که در حق خود، ظنّ مشارکت در نبوغ افلاطون و ارسطو و هگل ببرم و از این طریق تفکر آنان را دریابم. نمونه‌ها و موارد دیگری از مشکلات نیز وجود دارد؛ فی‌المثل عمق مآثر و فرادش دینی و اعماق اساطیر و افسانه‌ها را چگونه می‌توان درک کرد؟ در این موارد، مصنف و مؤلف نابغه‌ای نیست که بتوان در نبوغ او سهیم و شریک شد و اگر کسانی را به نام مؤلف بشناسیم، چنانکه صاحبان انجیل‌ها و سن‌پل را می‌شناسیم، بدون هیچ شک و شبهه‌ای می‌توانیم بگوییم که مضمون حقیقی انجیل با وجهه نظر شخصی و خاص صاحبان آن یکی نیست و همین جاست که مسأله بسیار دشوار می‌شود. با تحقیقاتی که در علم کلام جدید صورت گرفته، وجهه نظر شخص یحیی قدیس و پل قدیس نسبت به واقعه جلوه و تجلی خدا در مسیح تا حدی مشخص و تفکیک شده است. اما شأن و وظیفه‌ای که با مآثر و سنن دینی پیشنهاد شده است با مطالعه و تحقیقی که برای تفکیک نظر شخصی نویسندگان و گردآورندگان مآثر دینی صورت می‌گیرد به انجام نمی‌رسد و به همین جهت این پرسش به میان می‌آید که چرا و از کجا تمامی این مآثر و آثار را می‌توانیم فرادش دینی بدانیم؛ فرادشی که به هیچ وجه اختصاص به اشخاص و شخصیتها ندارد، بلکه یک فرادش دینی است که در جمع روحانی قدیسان قوام یافته و به همین جهت مرجع هر حکم و فتوایی در مسیحیت دانسته می‌شود. این مثال دیگری بود در تأیید اینکه چرا و از چه حیث نمی‌توان از نظریه بازآفرینی حقیقی که بر مبنای دعوی مشارکت در نبوغ مؤلف قرار دارد راضی بود. اما من عاقبت از خود پرسیدم که در مورد تاریخ چه باید بگوییم. در باب تاریخ تنها یک نظریه وجود دارد که از بعضی جهات قانع‌کننده است. البته بعضی نکات مبهم و مشکوک نیز در آن می‌توان یافت. تنها نظریه‌ای که امکان درک معنایی از تاریخ به ما می‌دهد و تفسیر معنای حقیقی آن را موجه و مبین می‌سازد، به نظر

من، فلسفه هگل است، زیرا هگل در نظریه تاریخی خود گفته است که اوقات و مواقعی هست که در آن طرحها و افقها و کوششهای یک مرد بزرگ مصمم و معتقد با جهت سیر کلی عصر مطابقت دارد و به عبارت دیگر، عین جهت‌گیریهای کلی یک عصر است. هگل این امر را «مظهر جان جهان» می‌خواند و مرادش این است که طرح شخصی یک فرد آدمی، در مواردی حاکی از جهت‌گیری و تمایل حقیقی عصر است. باید اذعان کرد که در این صورت می‌توان تمایل و جهت‌گیری و یک عصر را با تفسیر افکار و آراء آن شخص تفسیر و بیان کرد. اما اگر حتی در داعیه هگل - مشعر بر اینکه تمام نبوغ قهرمانان تاریخ را در تفکر خود خلاصه کرده است - چون و چرا روا نداریم، این نکته بسیار روشن است که این قبیل توافقات استثنایی است و تجربه تاریخ به هیچ وجه گواه همسویی و هم‌جهتی طرحها و هدفهای شخصی با جهت سیر حقیقی حوادث نیست. برعکس، در تجربه تاریخ نشانه‌های امکان پیداست. ما این امکان را حواله می‌نامیم. اما لفظ حواله مقتضی وجود کسی است که چیزی را حواله می‌دهد، به این جهت باید تصریح کرد که مسأله معنی تاریخ و جهت سیر حوادث با چشم‌انداز بازیگران صحنه و حتی با وجهه نظر کارگردانان تماشاخانه تاریخی یکی نیست.

کالینگوود، مورخ برجسته و فیلسوف عالی‌مقام نیز نظریه‌های هگل را با قدری تعدیل و با حفظ همین نکات قابل اشکال بازگرفته است. او برای توجیه نظر خود مثالی را ذکر کرده و گفته است که جنگ ترافالگار که وقوع آن برای امپراتور انگلیس اثر و اهمیتی بسیار قاطع داشت، بدان جهت در کل جریان آن قابل درک است که دریاسالار نلسون پیروز و غالب شده است. اکنون چون طرح نلسون اجرا شده است می‌توانیم جهت سیر حوادث را با توصیف و بیان مقاصد (و نقشه‌های) دریاسالار وصف کنیم. اگر نلسون شکست خورده بود این امر امکان نداشت.

به نظر می‌رسد که در این نظریه یک مورد استثنایی به جای قاعده قرار گرفته است. به طور کلی تاریخ در ابر تیرگی قرار دارد و ما را در برابر پرسش قرار می‌دهد. تاریخ مقتضی آن است که تمام منابع را برای کشف جهت سیر حوادث تفسیر کنیم، بی‌آنکه در موقعیت مطلوب و دلخواهی باشیم که بتوانیم کسی را باعث و پدیدآورنده این جریان بدانیم. من وقتی اثر ديلتای را که در آلمان به بسط و تفصیل این مسائل مدد بسیار رساند تحلیل می‌کنم، متوجه می‌شوم که او نیز امکاناتی برای تبیین این مطلب نداشته است. این نکته بسیار پر معنی است که ديلتای شرح زندگی و مخصوصاً شرح زندگی به زبان و به قلم خود اشخاص را برای تبیین امکان تفسیر تاریخ و فهم روش منطق حوادث مناسبتر می‌دانست، زیرا به نظر او در این قبیل آثار، پیوند حوادثی که به کل نتیجه‌ای صورت می‌بخشد، بدون پیوند و نسبتی که در یاد و تذکر شخص به جان آزموده شده باشد نیست. اما این استثناست که کسی هم مفسر باشد و هم گواه حوادثی که خود مصدر و منشأ آنها بوده است. در هر حال، معمولاً و قاعدتاً وظیفه مورخ درست در مقابل این وضع قرار دارد. شخصی که حوادث زمان خود را شرح می‌دهد آن مجال و وسعت دید را ندارد که بتواند تمام اوضاعی را که در هم می‌آمیزند و بر هم اثر می‌گذارند و وقایع را صورت می‌بخشند وصف کند. به این جهت مفسر از رجوع به یک شاهد عینی و گواه دست اول و بی‌واسطه طرفی بر نمی‌بندد. می‌بینید که کار بسیار سخت و دشوار است، زیرا ما به پدیدآورنده تاریخ دسترسی نداریم و این اندیشه و سودا که در سر ارباب فقه‌اللغه بود بیهوده است.

در مرحله سوم، من مفاهیم اساسی علم استحسان را مورد رسیدگی قرار داده‌ام، زیرا کاملاً واضح است که اثر هنری را نمی‌توان با اندیشه مشارکت در قوه ابداع و نبوغ هنرمند و از طریق بازآفرینی اثر اصلی تفسیر کرد. اثر هنری، چنانکه کانت گفته است، با نبوغ پدید می‌آید. کانت در این قول از آن جهت حق

دارد که اثر نبوغ قابل تقلید نیست و نمی‌توان کیفیت و نحوه پدید آوردن آن اثر را درک کرد. در زبانهای اروپایی، چنانکه می‌دانیم، ریشه و اصل لفظی که معنی نبوغ (ingenium) می‌دهد لاتینی است و با توجه به معنی این لفظ می‌توان گفت که نبوغ فعل شهود و ابداع است، یعنی در اینجا سخن از روش در میان نیست و به هیچ وجه نمی‌توان قریحه و ذوق نابغه را تکرار و تجدید کرد و تحت ضابطه و قاعده درآورد و تابع روش قرار داد. در نتیجه مفسر هم نمی‌تواند اثر هنری را مجدداً پدید آورد و اثر اصلی و فعل ابداع را تفسیر کند.

در ادبیات هرمنوتیک همواره این افسانه وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد که باید افق حقیقی شاعر را تجدید کرد و بازیافت و امکانات زبان و وسایل و وسایط بیان او را فراهم ساخت و در این صورت است که با تجدید فعل ابداع می‌توان شعر را تفسیر کرد. به نظر من این مطلب وهمی و افسانه‌ای است. اگر گفتن و پدید آوردن یک قطعه شعر خوب این اندازه آسان بود، همه ما شاعر می‌شدیم و اگر به این آسانی می‌توان شعر را توضیح داد و همه مقاصد و معانی آن را باز گفت، این شعر باید بسیار سطحی و تصنعی باشد. در اینجا میان فعل ابداع نابغه و آزمایشی که ما در هنگام خواندن شعر و تماشای اثر نبوغ و آثار هنری داریم فاصله‌ای وجود دارد که پیمودن آن از عهده ما بر نمی‌آید و درست به همین جهت است که معمولاً در باب چگونگی آزمایش تفسیری سؤال می‌کنند و تبیین آن را می‌خواهند. آزمایش تفسیری به ما می‌آموزد که اثر هنری دامنه و وسعتی دارد که تمام آن را نمی‌توان درک کرد. با این همه، بیهوده نیست که ما به معنای عمیقی که در اثر هنری ظاهر می‌شود پی می‌بریم و تسلیم می‌شویم.

نظریه هرمنوتیک به صورتی که من آن را بسط داده‌ام از سه مبدئی که ذکر کردم آغاز شده است و از همان آغاز بود که فهمیدم ما در حصار و قید اسارت نوعی بیگانه گشتگی هستیم که نامش تاریخ-انگاری است.

به طور طبیعی کم و بیش روشن است که ممکن نیست فهم یک شعر در وهله اول حاصل پژوهش تاریخی باشد. فهم شعر تجربه‌ای است که ما را مسخر می‌کند. نه اینکه ما بخواهیم تجربه خود را چنانکه هست تفسیر کنیم، بلکه ما آزمایشی را تفسیر می‌کنیم که ما را تسخیر کرده است. پیداست که در این وضع آنچه مورد نظر قرار می‌گیرد، به هیچ وجه قوه ابداع شخص صاحب اثر نیست. این بود که از خود پرسیدم این تفسیر چگونه انجام می‌شود و ملاک و میزان آن چیست. چون من فیلسوفم و بیشتر با متون قدیمی فلسفه سروکار دارم، در وهله اول این پرسش را از خود پرسیدم که وقتی یک متن فلسفه را بدقت تفسیر می‌کنند، در وجودشان چه می‌گذرد و می‌دیدم که همواره واسطه‌ای میان دید زبانی ما نسبت به عالم و زبان متن وجود دارد و گمان می‌کنم که این مطلب مسلمی است. ما گهگاه می‌بینیم که فیلسوفان، بر سیل عادت، الفاظ موجود در متون فلسفه را در نوشته‌های خود می‌آورند و برای اینکه به خواننده بگویند که عین لفظ و اصطلاح مؤلف را نقل و تکرار کرده‌اند، آن را در گیومه قرار می‌دهند. اما به نظر من، اینان در این موارد از فهم متن و پرسشی که در آن مطرح می‌شود سرباز می‌زنند و اعراض می‌کنند. اگر باید مطلبی را فهمید، ناچار باید آن را تفسیر کرد. تفسیر و تفهّم به این معنی است که من مطلبی را به زبان خود بگویم. به این جهت، ترجمه نمونه و مثال تفسیر است، زیرا در ترجمه، نه فقط ناگزیر باید الفاظ معادل را پیدا کرد، بلکه باید معنای حقیقی متن را در یک افق زبانی کاملاً جدید و متفاوت بازسازی کرد. یک ترجمه درست و جدی، همواره متضمن فهمی است



که می‌توان آن را تبیین کرد. به نظر من- و البته این نظر چندان مورد بحث قرار نگرفته است- ترجمه بدون فهمی درست‌تر و دقیق‌تر از فهم مطالبی که به زبان مادری می‌خوانیم و می‌شنویم، غیر ممکن است. به این جهت، نظم امور معکوس است. ما از فهم و تفهّم ابتدا می‌کنیم و ترجمه برایمان ممکن می‌شود، زیرا ما نمی‌توانیم پیش از فهم چیزی که در متن مورد بحث قرار گرفته است ترجمه را آغاز کنیم. این مطلب کم و بیش روشن است، اما برای اینکه حقیقت آن معلوم شود، باید از قهر و استبداد روش‌شناسی علمی پرهیز شود. بنابراین تفکر فلسفی من با این پرسشها شروع شد: آیا فلسفه درک خاصی است یا اینکه وضع و موقعیت بنیادی بشر در هر آزمایشی است؟ عالم را چگونه می‌توان آزمود یا چگونه به آزمایش ما در می‌آید؟ آیا پیوسته و همواره از طریق زبان و با زبان نیست که ما به وقایع و امور راه می‌بریم و مگر زبان به تمام امکانات و شرایط تفسیر نتایج مشاهدات و ملاحظات صورت‌بخشیده است؟

اگر راست است که زبان در پرداختن ما به اشیاء تا این اندازه اثر تعیین کننده دارد، شاید کسی بتواند بگوید که در این صورت، ارزش شناسایی ما نسبت به عالم وضعی مشکوک و قابل تردید پیدا می‌کند. اما به نظر من، در این مورد امکانات زبان دست کم گرفته شده است. اینکه با نظر و توجه به کثرت و تنوع زبانها گمان می‌کنند که علم و شناسایی دستخوش نسبیّت می‌شود، به نظر من توهمی بیش نیست، زیرا ما می‌توانیم مطالب را از زبانی به زبان دیگر ترجمه کنیم، می‌توانیم زبان خارجی یاد بگیریم و از آن استفاده کنیم و از شاکله‌های زبان سود جوییم. به هیچ وجه به نظر نمی‌آید که با تعمق در یک زبان جدید چیزی از دست برود و از نظر مخفی بماند، برعکس، در این صورت متوجه و متذکر می‌شویم که عالم وسعت و فسحت بیشتر پیدا کرده و همه چیز تر و تازه و در نتیجه گیرا و آموزنده است.

نظریه‌ای که با آن بتوان این نتیجه را شرح و وصف کرد نظریه هرمنوتیک است. در هرمنوتیک، اصل این است که در هر زبانی هر چیزی را می‌توان گفت و بیان کرد و به این جهت زبان به هیچ وجه تجربه ما را محدود نمی‌کند، بلکه صرفاً واسطه‌ای است که با آن به اشیاء نزدیک می‌شویم. شاید این نزدیکی و توجه به اشیاء محدودیتهایی وجود داشته باشد، اما می‌توان وجهه نظر را تغییر داد و از وجهه نظر دیگر و به زبانی دیگر به امور و اشیاء پرداخت. به این جهت وضع هرمنوتیک بنیادی‌تر از آن است که در بحث علوم انسانی محدود شود، زیرا تماس گرفتن با عالم از طریق زبان اختصاص به علوم انسانی ندارد، بلکه عین وضع و موقع بشر به طور کلی است. برای شرح این موقعیت، طبعاً باید تمام صور و همه امکانات زبان را مورد رسیدگی قرار داد و من خیال می‌کنم که در این مورد، نزدیکی بسیار پرثمری میان تحلیل زبان هر روزی در انگلستان و سنت فلسفه اروپایی وجود دارد که هنوز آثار و نتایج آن ظاهر نشده است.

اما از این هم دورتر باید رفت و این آخرین مطلبی است که اکنون می‌خواهم مطرح کنم و آن مسأله کلیت و عمومیت وجهه نظر هرمنوتیک است. در فلسفه جدید در این باب دو وجهه نظر وجود دارد و این هر دو مشعر بر آن است که یک صورت مثالی شناسایی وجود دارد و آن صورت مثالی رسیدگی و تحقیق است. واضح است که ما هر فکری داشته باشیم، این فکر بدون نحوی تحقیق و رسیدگی گزافه-ای بیش نیست. اما این رسیدگی به هر صورت که باشد، ظاهراً نمی‌تواند صرف رسیدگی و تحقیق کلی و نامشخصی که در قلمرو پژوهش علمی جاری است باشد. به نظر من، تمام حیات بشر مؤسس بر تجربه‌هایی است که مورد رسیدگی و تحقیق قرار می‌گیرد. من معتقدم که واقعیت تجربه، به هیچ وجه محدود در تجربه نامشخص و کلی علوم نیست. به این جهت در کتاب خود در اهمیت مقام فرانسیس

بیکن تأکید کرده‌ام، زیرا فرانسیس بیکن اولین کسی است که جسارت ورزیده و پیشداوری‌هایی را که در کاربرد روشمند عقل دخالت و تأثیر دارد آشکار کرده است و این مسأله‌ای نیست که خود به خود و به صرافت طبع مطرح شود. ما به قدری گرفتار اشتغالات و پیشداوری‌های خود هستیم که صرف شناسایی قواعد و روش‌ها به هیچ وجه کافی نیست تا ما را در تجربه بشری خود از خطا مصون بدارد. این امر شاید در جریان پیشرفت بزرگ علمی که در آن، اشخاص کار یکدیگر را به نحو بی‌نام و نشان تصحیح می‌کنند ممکن باشد؛ جریان عظیم و مثمیری که عالم را چنانکه اکنون می‌دانیم تغییر داده است. اما افق و چشم‌انداز دیگری هم وجود دارد و شاید بهتر باشد که بگوییم در اینجا محدودیت‌هایی هست. ما همواره در علم با تمام ترقیاتی که کرده است، با هیأتی از متخصصان سروکار داریم و هیچ مشکل و مسأله‌ای نیست که به نظر کارشناسان و مراجع علمی، یک رهیافت و تلقی علمی در آن امکان نداشته باشد. ولی ما که در زمره مردم عادی و غیر متخصص هستیم، در زندگی خود هر لحظه ناگزیریم تصمیماتی اتخاذ کنیم بی‌آنکه محکمه‌ای برای تأیید یا رد آن وجود داشته باشد. روزی در مجلس سخنرانی یک فیلسوف انگلیسی حاضر بودم که در باب امکان یک اخلاق تجربی سخن می‌گفت. او نتیجه گرفت که هیچ‌کس نمی‌تواند چنین امکانی را رد کند. در واقع، تمدن جدید هنوز نتوانسته است قواعدی وضع و پیشنهاد کند که بتوان بر طبق آن همسری اختیار کرد. اما به نظر آن فیلسوف، روزی که بتوان برای چنین اموری به یک اخلاق پیشرفته و سازمانی از متخصصان رجوع کرد، تمام مسائل و گرفتاریهای زناشویی مرتفع می‌شود. گمان می‌کنم این مثال کافی است تا حماقت این قبیل مدعیات را نشان دهد. در واقع، مثال گویای آن است که موقعیت و وضع بشر، با نظر به

تصور عمومی علم و پژوهشهای علمی، اقتضا می‌کند که شأن و مقام تمام نتایج این پژوهشها همواره به نحوی شخصی تعیین شود.

دریافت من این است که در تمام مواردی که در زندگی احساس مسئولیت می‌کنیم، وضع بدین منوال است و تجارب ما در هنر، تاریخ، فلسفه و دین نیز این معنی را تأیید می‌کند. به یک معنی می‌توان گفت که کلیت علوم و همچنین صورت مثالی اصل تحقیق و رسیدگی که بر علم حاکم است بسیار محدود است و به نظر من، به همین جهت هرمنوتیک (یعنی علاقه به جامعیت بخشیدن به علم و به تطبیق و اطلاق هر دانشی بر موقعیت شخصی و خاص) بسی کلی‌تر از کلیت علوم است. در این زمینه، قهراً تداخل‌ها و تلاقی‌هایی وجود دارد. فی‌المثل من بر این باورم که مقبولات و مسلماتی که در علوم اجتماعی اثر تعیین‌کننده و قطعی دارند همواره به قلمرو اصلی و آغازینی بستگی دارند که در آن مردم نحوی تفاهم دارند و هر یک از ما باید تمام معلوماتی را که می‌توان با مطالعه یا از راه آزمایش مشخص به دست آورد در آن درج کنیم و با آن هماهنگ سازیم. با توجه به این معنی، برای من چندان تعجب‌آور نیست که در زمان رشد و پیشرفت روزافزون علوم و تأثیر علم در زندگی اجتماعی، تفکر در باب حدود این قبیل امکانات علوم و بالنتیجه علاقه به تجارب اساسی و بنیادی زندگی بشر نیز رشد کند و افزایش یابد. من معتقدم که اصطلاح هرمنوتیک (زندآگاهی)- که طبعاً مانند تمام اصطلاحات رایج مد روز شده است- عنوانی اساسی برای تلقی و رهیافت ما از وضعیت کنونی نوع بشر باشد و این مطلب به نحوی که من سعی در شرح و بیان آن کرده‌ام، مطلب بسیار مهمی است.