

دیویدسن، هابرماس، و ایدهٔ اینترسوبژکتیویته

محمد رضا اسمخانی*

چکیده

در این مقاله، ابتدا می‌کوشم توصیف مختصری از مسئلهٔ کانونی فلسفهٔ مدرن؛ یعنی نسبت سوژه-اُبژه و راه‌حل‌های ممکن برای آن ارائه دهم. سپس می‌کوشم با رهیافت مقایسه‌ای به توضیح نقاط مشترک راه‌حل دو فیلسوف معاصر، یعنی دیویدسن و هابرماس، به این مسئله بپردازم. این راه‌حل که بر ایدهٔ اینترسوبژکتیویته تکیه دارد در این حکم خلاصه می‌شود که رابطهٔ سوژه و اُبژه در بستری اینترسوبژکتیو قوام می‌یابد. نکتهٔ مورد تأکید این مقاله این است که هرچند این دو فیلسوف از چارچوب‌های فلسفی متفاوتی تغذیه می‌کنند، ولی عملاً از جهت نحوهٔ مواجهه‌اشان با این مسئله همگرایی‌های زیادی دارند. بدین منظور، هدف این است که وجوه مشترک کار ایشان در چند بُعد تحلیل و بررسی می‌شوند: چرخش زبانی؛ ایدهٔ مثلث‌بندی در برابر جهان.‌های سه‌گانه؛ «مفاهمه/ارتباط» به منزلهٔ بنیادِ زبان؛ «عقلانیت مشترک» سوژه‌های زبانی معرفتی: اصل همدلی در برابر ادعاهای اعتبار؛ و در نهایت ظرفیت «گفتگوی بیناشخصی» برای برقراری ارتباط بین اندیشه‌ها یا چارچوب‌های فکری متفاوت.

واژگان کلیدی: اینترسوبژکتیویته، چرخش زبانی، مفاهمه و ارتباط زبانی، عقلانیت، گفتگوی بیناشخصی.

* دانشجوی دکتری فلسفه، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ایران؛

m.r.esmkhani@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۶؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰]

مقدمه

از نظرگاه تاریخ فلسفه، فلسفه مدرن که در کارهای فلاسفه بنامی همچون دکارت، هیوم، و کانت تجسم کامل یافت، در راستای پرهیز از مسائل متافیزیکی باستانی که برای سده‌های طولانی فلاسفه را به خود مشغول داشته بود، عملاً مسیر راحت‌تر و به-ظاهر معقول‌تری را انتخاب کرد و کار فلسفی اصیل را پژوهش در باب «فاهمه بشری»، «حدود و گستره معرفت»، «شرایط امکان معرفت»، «ساختار تجربه سوژه»، و مانند اینها تعریف کرد، و در صدد برآمد با کنکاش در «قوای شناختی» سوژه شناسا؛ در عین آنکه از بلندپروازی‌های فلاسفه باستان، که طلب کسب معرفت در عوالم مثالی و هویات نادیدنی و غیره را داشتند، پرهیز کند، دعاوی فروتنانه‌تری در باب مدعیات معرفتی ما، شیوه شناخت ما از جهان، منطق پژوهش و غیره صادر کند. بسیاری از کارهای فلسفی فلاسفه مدرن را می‌توانیم ذیل همان «اجماع نوکانتی» ای بازتوصیف کنیم که، به تقریر رورتی (Rorty, 1979: 131-164) فلسفه به منزله «معرفت‌شناسی» شکل گرفت و به خودآگاهی رسید، «نظریه معرفت» به هسته اصلی فلسفه تبدیل گشت و خود را همچون «بنیاد علوم» جای زد. طبق روایت وی، با تلاشهای چندگانه این فلاسفه «معرفت» معنای تازه‌ای یافت و رابطه سوژه شناسا (ذهن، یا زبان) با اُبژه شناسایی (طبیعت، جهان) شکل جدیدی، یعنی رابطه «آینه/طبیعت»، گرفت: معرفت همچون چیزی تلقی شد که به «بنیادها» بی‌نیاز دارد، معرفت حقیقی به مجموعه‌ای از «بازنمودهای درست یا ممتاز» تعبیر شد (مثل ایده‌های واضح و متمایز دکارت یا حقایق ترکیبی پیشینی کانت) ذهن آدمی به صورت چیزی عرضه شد که محل ذخیره یا ساخت چنین بازنمودهایی است که «فیلسوف معرفت‌شناس بنیاد» می‌تواند تحقیقش کند، کسی که می‌تواند و می‌باید «نظریه» ای درباره «سرشت، خاستگاه، و مرزهای معرفت انسانی» به عنوان موضوع رسمی معرفت‌شناسی مطرح کند.

همین نحوه صورتبندی وظیفه اصلی فلسفه‌ورزی همراه با خود مسئله‌ای را پیش کشید که بعدها بسیاری از فلاسفه را درگیر خود ساخت، که مستقیماً با رابطه سوژه-اُبژه

ارتباط دارد. در حقیقت، مسئلهٔ کلی‌ای که بویژه به واسطهٔ «شکاکیت روشی» دکارت برای فلاسفهٔ بعدی به جای ماند این بود که درست است که ادراکات سوژه بهترین یا تنها معبرِ اتّصالش به جهان خارج هستند؛ ولی وی هیچ گاه نمی‌تواند از قلمرو ذهنش بیرون رود تا رابطه و نسبت این ادراکات را با متعلقاتشان در جهان خارج مشاهده یا بازبینی کند، ولو اینکه در حقیقت امر آن‌ها «علت» ادراکاتش باشند؛ به این دلیل که تشخیص این رابطه و مشاهدهٔ «همبستگی/تضایف»^۱ بین ادراکات سوژه با بژه‌های جهان خارج نیازمند نقطه‌ای بیرون از ذهن است. بعدها هیوم با اهرم تحلیلهای تجربی-روانشناختی و کانت با وزنهٔ تحلیل‌های استعلایی سعی کردند پاسخی منسجم‌تر و غیرجزمی‌تر به این مسئله ارائه دهند، ولی در کُلّ تمامی مانورهایشان در همان چارچوب بستهٔ نسبت سوژه-بژه باقی ماند و درنهایت در هیوم سایهٔ «شکاکیت» بر این رابطه و جملگی «یقینیات» سوژه مستولی شد و در دیگری، برای خروج از این شکاکیت و نگهداشت این یقینیات، جهان ابژکتیو عملاً بر ساختهٔ خود سوژه تعبیر شد.

فلاسفهٔ متأخری که از راه‌حل دکارتی-هیومی-کانتی ناخرسند بودند هر یک کوشیدند با تکیه بر یک واقعیت غنی‌تر یا عظیم‌تر این مسئله را حل یا منحل سازند و نشان دهند که خود سوژه و ابژه و نسبت‌شان جملگی مُحاط در یک امر فراگیرتر هستند، و دلالت و قوامشان را از آن می‌گیرند: «آگاهی تاریخی» (هگل)، «ارادهٔ قدرت» (نیچه)، «هستی» (هایدگر)، «پرکتیس» (دیوئی)، «زبان» (ویتگنشتاین)، و مانند آن. در واقع، به تفسیر رورتی (Rotry, 1979: 163-164) در همهٔ این راه‌حل‌های بدیل متفاوت شاهد این حرکت بنیادین هستیم که به جای ذهنیت فلسفی اسیر این انگاره که نسبت مبنايي سوژه با ابژه نوعی «رویارویی» یا «مواجهه»^۲ است، این تصویر جایگزین می‌شود که نسبت سوژه با ابژه می‌تواند به گونه‌های دیگری باشد و با واسطه‌های دیگری تحقّق یابد.

اما می‌توان گفت بی‌تردید یکی از راه‌حل‌ها برای مسئلهٔ رابطهٔ سوژه-ابژه، راه‌حل فلاسفه‌ای است که به ایدهٔ اینترسوبژکتیویته^۳ متوسّل می‌شوند که به نظر می‌رسد می-

کوشد با صرف هزینه‌های اندک‌تر، در قیاس با مقولاتی مثل «هستی» و مانند آن، پاسخی رضایتبخش نسبت به این مسئله ارائه دهد. اصل ایده این است که رابطه سوژه-ابژه رابطه‌ای قائم‌به‌ذات و خودبسنده و خودایستا^۵ نیست، بلکه در فضایی اینترسوبژکتیو، و با حضور «سوژه دیگر»، قوام می‌یابد. پیشینه این ایده را در آثار فلاسفه پساکانتی همچون هگل و هوسرل می‌توانیم ردگیری کنیم: برای مثال، هوسرل (Crossley, 1996: 12-21) کوشید در مباحث متأخرش و در پاسخ به پرسش از وجود «آگاهی‌های دیگر» و رابطه من با آن‌ها، به این مقوله پردازد و با پژوهش پدیدارشناختی معنا و مقام اینترسوبژکتیویته که از مجرای تحلیل «تجربه دیگری» به عمل می‌آورد، به این نتیجه مهم نائل آید که اصولاً ابژکتیویته و واقعیت به نحو اینترسوبژکتیو تقویم می‌شوند؛ یعنی این مفاهیم فقط به واسطه حضور سوژه‌ای قوام می‌یابند که سوژه‌های دیگر را تجربه می‌کند.

دو فیلسوفی که نگارنده در اینجا قصد مقایسه‌اشان را دارد، اولاً می‌کوشند از مدخل کنکاش‌های زبانی پاسخ اینترسوبژکتیوشان را صورتبندی دهند، ثانیاً به دو اردوگاه فلسفی متفاوت؛ یعنی فلسفه تحلیلی و فلسفه اروپایی، تعلق دارند، و از این جهت به ما کمک می‌کنند راهی برای گفتگو و پُل‌زدن بین پاسخهای متفاوت به پرسشهای پایای فلسفی بجوییم. از اینرو، در آنچه در پی می‌آید، ملاحظات دانلد دیویدسن، فیلسوف پراگماتیست-تحلیلی آمریکایی، و یورگن هابرماس، فیلسوف انتقادی-پراگماتیست آلمانی، در باب این مسئله به صورت مقایسه‌ای مطرح می‌شوند و تلاش می‌شود رگه‌های فکری مشترک ایشان در باب این مقوله در چند تراز مورد بحث قرار گیرد. هدف ضمنی نگارنده، از این مقایسه، دو چیز است: یکی، برجسته‌سازی نفس ایده اینترسوبژکتیویته به عنوان پاسخی مکفی به مسئله سوژه و ابژه و دیگری آشکارسازی عملی ظرفیت «گفتگوی بیناشخصی» به عنوان یکی از دستاوردهای این دو فیلسوف.

۱. وجوه مشترک

۱-۱. چرخش زبانی

«چرخش زبانی» را به طور کلی می‌توانیم به چرخش یا جنبشی اطلاق کنیم که در انتهای سده نوزدهم و ابتدای سده بیستم در جهان فلسفی روی داد و به طور خلاصه، از خالاش گفتمان ناظر به معرفت/ذهن (معرفت‌شناسی) و گفتمان ناظر به واقعیت/جهان (متافیزیک) جای خودش را به گفتمان ناظر به معنا (فلسفه زبان) داد و در نتیجه‌اش این پرسش کانتی که «معرفت چگونه امکان‌پذیر است» و «حدود و ثغور معرفت آدمی کجاست» به این پرسش که «زبان چگونه امکان‌پذیر است» و «مرز سخن معنادار کجاست» تبدیل شد. ریچارد رورتی، به عنوان فیلسوفی که بیشترین تلاش را برای تنقیح محتوا و مفاد مفهوم «چرخش زبانی» و مفاهیم مشابه مانند «پارادایم زبانی» کرده است، به این تعریف صریح تاریخی اشاره می‌کند: «این چرخش زمانی رخ داد که فلاسفه، با وانهادن موضوع تجربه و برگرفتن موضوع زبان، نه لاک بلکه فرگه را سرمشق خود قرار دادند» (Rorty, 1999: 24-5). در همین راستا، وی اصل اساسی این چرخش را اینگونه بر می‌شمارد: «همه پرسشهایی که فلاسفه درباره مفاهیم، کلیات، یا ماهیات پرسیده‌اند که (الف) با پژوهشهای تجربی در باب رفتار یا ویژگیهای جزئی‌های مُدرج در این مفاهیم، کلیات، یا ماهیات پاسخ‌دانی نیستند و (ب) می‌توان به آن‌ها به نحوی پاسخ داد با پاسخ به پرسشهایی درباره کاربرد تعابیر زبانی، و لاغیر، پاسخ‌دانی هستند» (Rorty, 1967: 11). بدین ترتیب، با این چرخش، قرارست «پایگاه فلسفه-ورزی» به روی مقولات زبان‌واری مثل «معنا»، «نشانه»، «گفتمان»، و «مفاهمه/ارتباط»، و مانند آن انتقال یابد و سایر مباحث کلاسیک فلسفی از مدخل این مقولات مفصل‌بندی شوند و قرارست با استنباط حقایق مفهومی مندرج در «کاربرد زبان» به پرسشهای ظاهراً ناگشودنی معرفت‌شناختی و متافیزیکی پاسخ گفته شود. البته این شیفت بنیادین که در پی آن زبان جایگزین «ذهن» یا «آگاهی» می‌شود، بی‌دلیل

نبوده است (Rorty, 1999: 64)، چون گویی فلاسفه بر این نظر بوده‌اند که این حرکت پیشرونده است، چرا که ظاهراً ارائه شرحی علی از «ظهور تکاملی» آرگانسیم‌های کاربر زبان از ارائه شرحی علی از «ظهور متافیزیکی» آگاهی از بطن ناآگاهی آسان‌تر می‌نماید.

شاید بتوانیم این چرخش زبانی را به نحو مطلوب‌تر با پارادایم فلسفی رقیبی شناسایی کنیم که قصد جایگزینی‌اش را دارد: «فلسفه آگاهی»^۷، چنانکه در آثار هابرماس رویت می‌کنیم (Habermas, 2003: 1-82)، «دوگانه‌گرایی سوژه-اُبژه»، چنانکه در آثار دیویدسن مشهودست و یا همان «اجماع نوکانتی» که رورتی از آن سخن می‌گوید. مشخصات این پارادایم فلسفی را که مورد حمله انتقادی فلاسفه معتقد به چرخش زبانی است می‌توانیم این‌گونه برشماریم (Finlayson, 2005: 28-30): (۱) سوبژکتیویته دکارتی^۸: چیزی موسوم به «سوژه شناسا» («نفس»، «خود»، «اگو» و مانند آن) وجود دارد که واجد یک «ذهن آینه‌وار» است که همان قلمرو ذهنی درونی ایده‌ها و ادراکات می‌باشد؛ (۲) دوگانه‌گرایی متافیزیکی^۹: به طور کلی دو جوهر بالذات متفاوت وجود دارند که مشخصات ممتازشان آنها را به یکدیگر تقلیل‌ناپذیر می‌سازد؛ یعنی جوهر متفکر یا ذهن مند و جوهر مادی؛ (۳) میناگرایی^{۱۰}: کُل دستگاہ معرفتی را می‌توانیم به روی مجموعه‌ای از داده‌های حسی یا تجربه‌های مشاهده‌ای پایه، یا مجموعه‌ای از ادراک‌های یقینی و مانند آن مبتنی سازیم؛ و (۴) معرفت‌شناسی «علمی بنیادین»، یک «دپارتمان فکری» جدید، یا یک «صناعت جدید» است که «قادرست و بیژگی‌های «صوری» (یا... ویژگی‌های «ساختاری»، «پدیدارشناختی»، «گرامری»، «منطقی»، یا «مفهومی») هر حوزه‌ای از حیات بشری را کشف کند (Rorty, 1979: 155-164).

اما نکته مهم در باب دو فیلسوف منتخبمان، نه تنها اشتراک نظر ایشان در همین چرخش زبانی و گریز از این «فلسفه آگاهی» است، بلکه اینکه خود ایشان سهم عمده و ویژه‌ای در پیشبرد لوازم و نتایج این پارادایم زبانی داشته‌اند و چنانکه خواهیم دید، هر

یک با اتکاء بر یک «نظریه معنا»ی خاص می‌کوشند پایگاه اصلی فلسفه‌ورزی زبان‌بنیاد خود را پی‌ریزی کنند. اگر از دیویدسن آغاز کنیم، وی، به عنوان شاگرد بلا فصل کواین و بافاصله ویتگنشتاین، کوشید بحث از «معنا» و «زبان» را که به دست این فلاسفه پی‌ریزی و تحکیم شده بود، توسعه و تعمیق بخشد. دیویدسن در کلیت فلسفه زبان خود دو ایده اصلی دارد (Davidson, 2001/1: 17-36; 125-140; Eynine, 1991 : 72-; Glüer, 2011: chap. 2: 114): اول اینکه ما می‌توانیم معناداری کلمات را با بررسی نقش و سهم نظام‌مند آن‌ها در «شرایط صدق»^۱ جملات حاوی آن‌ها، در قالب یک نظریه صدق تارسکی گونه مطلوب، توضیح دهیم؛ دوم، ایده «تفسیر ریشه‌ای»^۲، که با این پرسش آغاز می‌شود که چطور تشخیص می‌دهیم که چنین نظریه صدق با رفتار معمول انضمامی افراد تناسب و همخوانی دارد و چطور می‌دانیم این نظریه در مورد یک «زبان ویژه» صدق می‌کند. در اینجا است که «مفسر ریشه‌ای» می‌تواند با تکیه بر «شواهد تجربی» معین، که مرتبط با رفتارهای کلامی و غیر کلامی گویشور است، کلمات وی را فهم کند.

تعلق خاطر اصلی دیویدسن به چرخش زبانی را به طرز عیانی می‌توانیم در همین ایده «تفسیر ریشه‌ای» بنگریم که به صراحت با «شرایط امکان فهم دیگری» مرتبط است: «هدف مطالعه تفسیر ریشه‌ای دریافتن این نکته است که چگونه امکان‌پذیر است که یک شخص به فهم گفتار و اندیشه شخصی دیگر برسد و [نکته اینکه] این توانایی مبنای درک ما از جهانی مستقل از خودمان است و از اینرو مبنای نفس امکان‌اندیشه» (Davidson, 2004: 143). تفسیر ریشه‌ای، به طور خلاصه، به موقعیتی اشاره دارد ما در مقام مفسر قرارست گویشور دیگری را فهم یا تفسیر کنیم، بر مبنای شواهد و قرائنی که هیچ‌گونه شناختی درباره «معانی» کلمات وی یا هیچ‌گونه شناخت تفصیلی به «حالات ذهنی» وی را مفروض نمی‌گیرد، دو مقوله‌ای که معمولاً در نظریه‌های فلسفی پارادایم آگاهی بدانها استناد می‌شود. اما اتخاذ موضع روش‌شناختی مفسر ریشه‌ای بر اصلی استوار است که یکی از بنیادهای فکری دیویدسن است: ویژگی‌های معناشناختی

زبان اساساً ویژگی‌هایی عمومی هستند و آنچه هیچ کس نتواند از کلیتِ شواهدِ مربوطه دست‌چین کند، در بحث از «معنا» هیچ شأن و جایگاهی ندارد. همین مفروضات، «نظرگاهِ سوّم‌شخص» مفسّر ریشه‌ای را به پایگاهِ زبانی فلسفه‌ورزیِ دیویدسن مبدل می‌کند. برای نمونه برجسته، یکی از نتایج این تلقی این است که ما هیچ «دادگاه استیناف» دیگری به جز همین روندِ تفسیر ریشه‌ای در اختیار نداریم، و هیچ معیارِ ابژکتیوی به غیر از معیارهای بیناشخصی حاکم بر فضای تفسیر، برای صورتبندی احکامان درباره «امور عقلانی» و «امور صادق» در دست نداریم.

هابرماس نیز در دوره‌ای مهم از تفکر فلسفی‌اش کوشید «فلسفه اجتماعی» خود را با دستاوردهای این چرخش زبانی هم‌تراز سازد و از راهبردِ کلیدی این چرخش (یعنی تقدّم بخشی به پرسشهای ناظر به اینکه ما از کلمات و تعابیرمان چه معنایی مُراد می‌کنیم) استفاده کند تا به پرسشِ کلیدی چپستی «نظم اجتماعی»^{۱۳} در نظریه جامعه‌شناسی پاسخ دهد (: Habermas, 1998: 105-182; 215-306; Finlayson, 2005 : 1-61; Owen, 2002: 31-72). نکته مشابه با کارِ دیویدسن این است که وی نیز می‌کوشد با اهرمِ یک نظریه معنا؛ یعنی «نظریه معنای پراگماتیک»^{۱۴}، به این هدف نائل آید. مبنای اساسی این نظریه معنا این است که معنای زبانی با معنای گزاره‌ای^{۱۵} که با جنبه گزارشی یا توصیفی زبان پیوند دارد تخلیه نمی‌شود، بلکه سویه مهم و کلیدی دیگری دارد که با ساختارِ اجرایی زبان سروکار دارد: معنای پراگماتیک.

توضیح آنکه، بسیاری از نظریه‌های معنای استاندارد، از جمله نظریه معنای کلاسیک و اولیه خودِ دیویدسن، معنای یک جمله را با «شرایط صدق» آن هم‌تراز می‌گیرند، به طوری که فهم معنای یک جمله را با دانستن اینکه چه چیزی یک جمله را صادق/کاذب می‌کند، برابر می‌انگارند. اما اولین و آشکارترین ضعف این نظریه‌های معنا این است که آن‌ها در بهترین حالت می‌توانند فقط حجم محدودی از کلیتِ زبان را توضیح دهند یعنی بخشی از زبان که با تعابیر مختلف «توصیفی»، «گزاره‌ای»، «بازنمودی»، یا «شناختی» بدان ارجاع داده می‌شود، بخشی که در آن ما گزارشی یا خبری از یک واقعیت را در قالب

یک جمله بیان می‌کنیم. ولی نکته این است که زبان علاوه بر این کارکرد که چیزی را گزارش دهد یا بازنمایی کند، کارکردهای دیگری نیز دارد، که طبق این نظریه معنای جدید، «کارها»یی است که زبان انجام می‌دهد؛ یعنی «کاربردهای زبان»، که یکی از مهمترینشان، استفاده از زبان به منزله ابزاری برای برقراری «مفاهمه/ارتباط»^{۱۶} است؛ یعنی زمانی که گویشوری قصد دارد چیزی را درباره جهان به مخاطبش انتقال دهد. نکته موردنظر ما اینکه، همین مفهوم ارتباط از همین جا به نقطه اتکاء بحث‌های فلسفه زبانی هابرماس و نیز به طور گسترده بحث‌های جامعه‌شناختی وی مبدل می‌شود، چرا که نزد وی، این نحوه کاربرد زبان برای «هماهنگ‌سازی کُنش‌ها»ی دو سوژه زبانی، و کارکرد پراگماتیک گفتار در راستای ایجاد یک «فهم مشترک» و تثبیت یک «اجماع اینترسوبژکتیو»^{۱۷} بر دیگر کارکردهای زبان اولویت و تقدم دارد، و مبنای نوین و بدیعی برای «نظم اجتماعی» می‌چیند.

بدین ترتیب، می‌بینیم که چگونه این دو فیلسوف می‌کوشند ابتدا به طرح یک نظریه معنا یا فلسفه زبان پایگاهی برای دیگر مباحث فلسفی‌شان ایجاد کنند. در همین ارتباط، نقطه مشترک دیگر جالب فلسفه زبانی این دو فیلسوف این است که زمانی که ما همسو با دیویدسن استناد به «معانی» به منزله هویت انتزاعی را در فلسفه زبان مجاز ندانیم و درصدد برآییم بر هویت انضمامی‌تری سرمایه‌گذاری کنیم تا بتوانیم نظریه معنای شرایط صدقی امان را بنا کنیم و یا همسو با هابرماس وجه پراگماتیک گفتار و زبان را بر وجه گزاره‌ای آن تقدم بخشیم، «واحد مبنایی حامل معنای زبان» نیز از هویتاتی مثل «گزاره»، «جمله»، و غیره تغییر می‌کند و جای خود را به «اظهارات زبانی»^{۱۸} می‌دهند که مختصاتی کاملاً شفاف و تفحص‌پذیر دارند: کلمات و اصواتی که یک گویشور نزد یک شنونده در یک موقعیت ویژه برای هدف یا دلیلی معین آدا می‌کند. به نظر می‌رسد اصرار بر تکیه بر چنین هویت‌های مصداقی^{۱۹} بشدت با مبادی چرخش زبانی پیشگفته همسویی دارد، که هدف بنیادین‌اش این است که تا حد امکان از «هویت‌های مفهومی» پرهیز کند: نه تنها از استناد به هیچ «هویت ذهنی» که در دسترس سوژه‌های دیگر

نیست احتراز کند، بلکه از تمسک به هویتِ مجردِ دست‌نیافتنی و رازآمیزِ دیگر مثلِ «گزاره‌ها» نیز پرهیز کند.

۲-۱. مثلث‌بندی در برابر جهان‌های سه‌گانه

یکی از مباحثِ فلسفیِ غامض در تاریخِ اندیشهٔ فلسفیِ اصولاً ارائهٔ یک نظریهٔ منسجم و رضایت‌بخش در بابِ نسبتِ سه جهانِ سوپزکتیو (ذهنی)، اُبزکتیو (عینی) و اینترسوپزکتیو (بین‌الذهانی) است. آیا ما می‌توانیم نگرشِ «تقلیلی» به اینها داشته باشیم و برای مثال، بکوشیم رویدادهای جهانِ ذهنی را به رویدادهای جهانِ فیزیکیِ عینی تقلیل دهیم؟ آیا شناختِ من از «دیگری» تقلیل‌پذیر به شناختِ من از حالاتِ ذهنی شبیه‌سازی‌شده با الگوی حالاتِ ذهنیِ خودم هست؟ یا آیا می‌توانیم این سه جهان را در عین قائل شدن به ارتباط با هم، به نحو مستقل از هم تعریف کنیم؟ به نظر می‌رسد نظریه‌های فلسفیِ زبان‌بنیادِ دیویدسن و هابرماس از این حیث که نگرش غیرتقلیل‌گرایانه به این سه جهان دارند و هر سه را معتبر و در کنار هم می‌نشانند قابلِ مقایسه و مشترک هستند. لُبِّ سخنِ ایشان این است که هر سوژهٔ معرفتی و هر گویشور به عنوان کاربرِ زبان همزمان در سه جهانِ زندگی می‌کند یا با سه واقعیتِ ارتباط دارد، هرچند که برای هر دوی ایشان یکی از این وجوه و واقعیت‌ها اهمیتِ بیشتری دارند.

توضیح آنکه، دیویدسن در مباحثِ متأخرِ فلسفهٔ زبانی‌اش به ایدهٔ «مثلث‌بندی»^{۲۰} متوسل می‌شود تا بحثِ ریشه‌های «معنا» و «محتوا» را روشن سازد (Davidson, 2001/1: 123-134, 205-220, 107-122; Joseph, 2004: 175-196; Gluer, 2011: 212-244). به زعم وی، «من» برای اینکه زبان و گفتارِ «دیگری» را بفهمم، باید قادر باشم به «جهانِ ذهنی» او دسترسی داشته باشم؛ یعنی بتوانم به همان چیزهایی بیندیشم که او می‌اندیشد؛ و این خود مفهومی از یک «جهانِ مشترکِ موردِ توافقِ طرفینِ ارتباطِ زبانی» یا یک «جهانِ اینترسوپزکتیو» را اقتضاء دارد که هر یک از ایشان در اختیار دارد و به‌درستی فکر می‌کند که دیگری هم آن را دارد: «حصولِ توافقِ دربارهٔ

یک شیء و وصول به فهمِ گفتارِ یکدیگر لحظاتِ مستقلی نیستند، بلکه جزئی از فرایندِ بیناشخصی مثلث‌بندی جهان هستند» (Davidson, 2005: 275). بدین قرار، دیویدسن در اینجا به تمثیل یا استعارهٔ «مثلث‌بندی» استناد می‌کند تا ایدهٔ اینترسوبژکتیویته‌اش را روشن کند. آرایش این آموزه به صورت سراسر است بدین شرح است که دو شخص در دو زاویهٔ یک مثلث، و وجه مشترکی از جهان پیرامونی در زاویهٔ دیگر مثلث قرار دارند. بدین ترتیب (Davidson, 2001: 128)، موقعیت پایهٔ مندرج در این ایده دست‌کم دو موجود زنده را در بر دارد که همزمان با یکدیگر و با محیط و جهان مشترکشان برهمکنش دارند؛ در نتیجه، این موقعیت را می‌توانیم فرآوردهٔ برهمکنشی سه‌گانه بدانیم: هر سوژه همزمان با جهان و سوژه یا کنشگر دیگر برهمکنش دارد، و هر یک یاد می‌گیرد عکس‌العمل‌های دیگری را با تغییرات یا اشیاء حاضر در جهانی همبسته سازد که خود وی نیز به آن عکس‌العمل نشان می‌دهد.

برای مثالی انضمامی از ایدهٔ مثلث‌بندی، موقعیت مبنایی «آموزش زبان» توسط یک معلم به شاگردی مبتدی بر پایهٔ «یادگیری اشاری»^{۲۱} کلمات را در نظر بگیرید. در این وضعیت این عناصر حضور دارند: معلم به عنوان نمایندهٔ جامعه‌ای از گویشوران، شاگرد به عنوان فردی که می‌خواهد زبانِ اولی را یاد بگیرد یا کسی که می‌خواهد زبانِ دومی را رمزگشایی کند و جهانی مشترک که مشتمل است بر اشیاء و رویدادهای محیطِ مشترکِ پیرامونی. معلم قاعده‌مندی و الگویی در «رفتار زبانی» این شاگرد می‌یابد که می‌تواند با اشیاء و رویدادهای پیرامونی متناظر کند. حال اگر معلم درصدد بر آید باور و اندیشه‌ای به این شاگرد نسبت دهد، عملِ همبسته‌سازیِ مندرج در آموزهٔ مثلث‌بندی ضرورت می‌یابد. دلیلش هم این است که تا مثلی شکل نگیرد که یک ضلعش این دو را به هم مرتبط سازد، و برهمکنش پاسخهای آن‌ها به یکدیگر را لحاظ کند و دو ضلعش هر یک از این دو را با خصایص مشترکِ جهان پیرامونی‌شان پیوند بزند، هیچ راهی برای پاسخ به این پرسش نداریم که این شاگرد با این الگوی رفتاری به چه جنبه‌ای از جهان پیرامونی‌اش پاسخ می‌دهد. به‌واقع در برهمکنش این دو با هم و هر یک با جهان پیرامونی، اشتراکی

در عکس‌العمل‌ها به محرک‌های مشترک حاصل می‌شود که همین امر به باورهای آن‌ها، و اندیشه و گفتارشان، «محتوا» می‌بخشد. حال نکته موردنظر ما در اینجا این است که در این تلقی، هر سه اینها حکم ارکانی را دارند که با هم بدنه اصلی ایده اینترنت‌سوژکتیویته را می‌سازند: لزوم حضور یادگیرنده یا شاگرد که بدیهی است، چرا که او سوژه اصلی اندیشه و زبان است، بدون یک جهان مشترک پیرامونی نیز که از خلال موقعیتهای «اشاری» جنبه اشتراکی می‌یابد، جریان رابطه بین زبان-جهان منقطع می‌شود و بدون حضور آموزنده یا معلم نیز ایده وجود تفاوت بین «خطا/نادرستی» و «درستی»، به عنوان هنجارهای قوام‌بخش اندیشه، جوهره نمی‌یابد. بدین ترتیب، در این وضعیت سه‌ضلعی، یکی از اضلاع دو سوژه را به هم متصل می‌سازد، و دو ضلع از این مثلث هر یک از این سوژه‌ها را با جهان مشترک پیرامونی پیوند می‌دهد.

در هابرماس نیز نگرش سه‌وجهی مشابهی به واقعیت و زبان را می‌توانیم ردگیری کنیم (Habermas, 1998: 21-104). وی برای زبان سه «کارکرد» اصلی یا «شیوه-های ارتباطی» پایه^{۲۲} قائل است که تحویل یا تقلیل آن‌ها به یکدیگر را ناروا می‌داند: (۱) کارکرد «شناختی»^{۲۳} که متکفل بازنمایی رویدادها و اوضاع امور جهان است، (۲) کارکرد «بیانی»^{۲۴} که معطوف به بیان یا ابراز تجربه‌ها و قصدهای گویشور است و (۳) کارکرد «برهمکنشی»^{۲۵} که متوجه انتقال مطالبی به مخاطب است. بدین ترتیب، نکته دیویدسنی‌وار هابرماس این است که هر نمونه از کاربرد زبان در حالت بنیادین متضمن «مثلی» است که یک گویشور، یک مخاطب/شنونده، و یک جهان مشترک پیرامونی را در بر دارد و ما در نظریه معنایمان باید همگی آن‌ها را به حساب آوریم. متناسب با این‌ها، وی «کنش‌های گفتاری»^{۲۶} به عنوان مبنایی‌ترین نوع کنش‌های ارتباطی (در برابر کنش‌های «غیرگفتاری» مثل ژست‌های فیزیکی) را به سه دسته تقسیم‌بندی می‌کند: اخباری، تنظیمی، و بیانی^{۲۷}، که در هر کدام یک «محتوا» یا موضوع ویژه محوریت دارد: محتوای اخباری، روابط بینافردی و قصد گویشور. برای مثال، سوژه با استفاده از کنش

گفتاری «تنظیمی» در شیوه ارتباطی «برهمکنشی» قرار داد، و قصد دارد درباره محتوایی مرتبط با «روابط بینافردی» سخن بگوید. بر این اساس، نکته‌ای که همواره در کار هابرماس مشهود است، تأکید بر تقلیل‌ندادن یا نادیده‌گیری یکی از این کارکردها یا کُشهای گفتاری به نفع دیگری است. افزون بر اینها، هابرماس برای تحکیم بیشتر زیربنای این نظریه، به نظریه «جهان‌های سه‌گانه»^{۲۸} که از کارل پوپر وام گرفته است متوسل می‌شود: همه کُنشگران زبانی همزمان در سه واقعیت زندگی می‌کنند یا با سه واقعیت ممتاز سروکار دارند: جهان واقعیت‌های فیزیکی-مادی بیرونی، جهان حالات و رویدادهای ذهنی درونی یا جهان آگاهی، جهان ارزش‌ها و هنجارهای به نحو بین-الاذهانی تثبیت‌شده، یا همان «جهان اجتماعی». به تعبیر دقیق‌تر، هر اظهار زبانی آداشده توسط یک گویشور در پیوند است با سه واقعیت: در هر اظهار زبانی رابطه‌ای با جهان خارجی اشیاء و رویدادها مُستتر است، هر اظهار زبانی متضمن قصد یا نیتی درونی است، و هر اظهار زبانی با واقعیت‌های هنجاری جافتاده پیوند ناگسستنی دارد.

بنابراین، دومین وجه مشترک ایشان به نگرش سه‌گانه و یکپارچه‌شان به ابعاد مختلف زبان و واقعیت بر می‌گردد که طبق آن سوژه‌های زبانی-معرفتی در حین تفکر و گفتگو عملاً در سه جهان مختلف تقلیل‌ناپذیر به هم درگیرند: هم با حالات ذهنی خود، مثل قصدها، سروکار دارند، هم به رویدادهای جهان مشترک پیرامونی نظر دارند، و هم گفتار و تفکرشان را با سوژه‌های زبانی-معرفتی دیگر هماهنگ می‌سازند.

۳-۱. «مفاهمه/ارتباط» به منزله بنیاد زبان

سومین وجه مشترک این دو فیلسوف که ما را مستقیماً به ایده اینترنت سوپزکتیویته می‌رساند، وزن و اعتباری است که ایشان به مقوله «فهم» به منزله «رویدادی بیناشخصی» یا همان «مفاهمه/ارتباط» اعطاء می‌کنند و آنرا هسته اصلی «زبان‌مندی» آدمی می‌انگارند. از این جهت نیز اشتراکات آن‌ها، علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری بیانی و مبادی فلسفی، بسیار آشکار است. البته این نکته را به‌نوعی می‌توانیم در ادامه نگرش سه‌بعدی

ایشان نسبت به زبان و واقعیت بیان کنیم که بواقع پاسخی است که ایشان به پرسش از «تقدّم» یا «اهمیت» یکی از این ابعاد و وجوه پیش می‌کشند.

این ایده را می‌توانیم به خوبی در امتداد آموزهٔ مثلث‌بندی دیویدسن استخراج کنیم، که وی قصد دارد با آن این نکته را اثبات کند که اصولاً معنا به دلیل خصلت هنجاری‌اش نیازمند «معیارهای بیناشخصی» است و فضای اینترسوبژکتیو مندرج در این آموزه می‌تواند چنین مطالبه‌ای را برآورده سازد. از اینرو به زعم دیویدسن، با حضور «دوم‌شخص»، به عنوان نماد جهان اینترسوبژکتیو، بنیادی برای تقویم اندیشه شکل می‌گیرد، و بدین ترتیب اندیشه و محتوایش وابسته به جریان «مفاهمه» می‌شود: «حالات ذهنی یک شخص تنها به شرطی محتوا دارند و تفسیرپذیر هستند که این شخص با دیگران «مفاهمه» داشته باشد؛ [از اینرو] تنها مفسر است که تفسیرپذیر است» (Davidson, 2005: 49). به عبارت دیگر، درست است که هر سه ضلع یا سه رأس مثلث مذکور برای تکوین معنا/محتوا اهمیت دارند، ولی آنچه جنبهٔ کلیدی و بنیادین دارد بُعد اینترسوبژکتیو زبان است که با حضور دوم‌شخص قوام می‌یابد: «مفاهمه، و شناخت اذهان دیگر متضمّن در آن، مبنای مفهوم ما از اینترسوبژکتیو است... هیچ برون‌رفتی از این استاندارد به منظور سنجش اینکه که آیا بر نهج صواب هستیم یا نه وجود ندارد» (Davidson, 2001/1: 217). از اینرو، دیویدسن نقش بی‌بدیل و منحصری‌فردی به معرفت دوم‌شخص یا اینترسوبژکتیو نسبت می‌دهد و آن اینکه اساساً با حضور «دیگری» در موقعیت مثلث-بندی و بنیانگذاری مفاهمهٔ بیناشخصی، «معیارهای نهایی معرفت و معنا» شکل می‌گیرد، و شرایط صدق و کذب و در نتیجه معانی اظهارات زبانی قوام می‌یابند: «جماعتی از اذهان مبنای معرفت است؛ این جماعت فراهم‌آورندهٔ معیار و سنجهٔ همه چیز است. معنا ندارد در مورد کفایت این سنجه بپرسیم یا در جستجوی استاندارد نهایی‌تر بر آییم» (Davidson, 2001/1: 218).

اما دومین وجه آراء دیویدسن که شباهت زیادی با ایده‌های هابرماس دارد، مباحثی

است که وی در کارهای متأخرش مطرح می‌کند و می‌توانیم آن‌را در قالبِ تزِ «تقدّم مفاهمه بر معنا»^{۲۹} بیان کنیم (Davidson, 2001/2: 265-280; 2005: 89-108). توضیح اینکه دیویدسن در پاسخ به این پرسش که آیا زبان هویتِ جمعی یا فردی دارد، قطعاً گزینهٔ نخست را انتخاب می‌کند، ولی برای نحوهٔ بیانِ «اجتماعیت» زبان به لحاظِ سلبی قائل به این است که توسّل به قواعد، قراردادهای زبانی، شرایطِ تصدیقِ جاافتاده، کاربردهای مقبولِ اجتماعی و مانند اینها هیچ یک از پسِ تحلیلِ این اجتماعیت بر نمی‌آیند و به لحاظِ ایجابی معتقدست که ریشهٔ حیثِ اجتماعیِ زبان را باید در جایی دیگر بجوییم: ارتباطات و مفاهمه‌های زبانی که بر قصدهای ارتباطیِ گویشوران استوار است. به تعبیر دیگر، وی در اینجا باز «مفاهمه» همچون رویدادی اینترنت سوپزکتیو را مبنای کار قرار می‌دهد و آن‌را به این معنای دقیق به کار می‌گیرد: «فهماندن آنچه در ذهن دارید به دیگری، به وسیلهٔ کلماتی که به همان نحوی تفسیر و فهم شوند که می‌خواهید یا قصد دارید که تفسیر شوند» (Davidson, 2001/1: 120). در حقیقت، می‌توان گفت، همین «قصد» پس پشتِ این کُنشِ بیناشخصیِ فهماندن است که در کانونِ زبان و گفتار قرار دارد: «در نهایت مصدرِ یگانهٔ معنای زبانی تولیداتِ قصدمدارانهٔ نمونه‌جملات است. اگر چنین کُنشهایی معنا نداشته باشند، هیچ چیزی معنا نخواهد داشت» (Davidson, 2005: 170). بدین ترتیب، دیویدسن در این مباحث به صراحت «قصد» فهم‌شدن - فهم‌کردن و خودِ پدیدهٔ «فهمیدن» را در بطنِ نظریهٔ زبان خود جای می‌دهد، و به این حکم می‌دهد که «این فهم است که به معنا حیات می‌بخشد، نه برعکس» (Davidson, 2005: 121) و اینکه «هدفِ نهایی در سخن گفتن، نه درست به کار بردن زبان بلکه فهم‌شدن است، چون هیچ نکته‌ای در زبان و رای مفاهمهٔ موفقیت‌آمیز وجود ندارد» (Davidson, 2005: 258).

بنابراین، در این تلقی «مفاهمهٔ زبانی» به منزلهٔ یک هویتِ جمعی و «ارتباطاتِ زبانیِ قصدبنیاد» هم بر مقولاتی مثل «معنا» تقدّم دارند، و هم مبنای اینترنت سوپزکتیوِ زبان هستند. حال نکتهٔ مقایسه‌ای بعدی این است که می‌توان خطّ فکریِ مشابهی را در آراءِ

هابرماس ردگیری کرد (-Habermas, 1998: 21-104, 105-182, 215-256). در بخش قبل از چرخش زبانی کار هابرماس صحبت کردیم؛ یعنی (چرخش از یک برداشت «سوبژکتیو دکارتی» از سوژه شناسا به یک برداشت «ارتباطی-اینترسوبژکتیو») که در طرح «کاربردشناسی عام»^{۳۰} وی تجسم می‌یابد که در واقع نوعی صورتبندی ایده «اینترسوبژکتیویته» مطابق با الگوی «ارتباط زبانی» است. خط مشی آگاهانه هابرماس این است که، برخلاف ایده بسیاری از زبان‌شناسان، وی می‌کوشد توانایی سخن گفتن و ارتباط برقرار کردن سوژه را با یک «ساختار زبانی اینترسوبژکتیو» تبیین کند، چرا که «گرایش به فهم متقابل» را هسته اصلی هرگونه ارتباطی می‌انگارد و «رسیدن به فهم» برای وی «غایت ذاتی» گفتار است. همچنین این پروژه زیربنای زبانی نظریه کنش ارتباطی وی را شکل می‌دهد که به همین دلیل آن را «کاربردشناسی ارتباط»^{۳۱} نیز می‌خوانند: پژوهشی درباب فعالیت‌های زبانی روزمره که می‌کوشد آن دسته «قابلیت‌ها یا توانش‌های عامی» را شناسایی و بازسازی کند که زمانی مدخلیت دارند که کنشگران اجتماعی با هدف رسیدن به «فهم متقابل» با هم برهمکنش دارند، یا به تعبیر هابرماس، شرایط عام «فهم متقابل ممکن». این «توانش‌ها یا قابلیت‌های ارتباطی» برای هابرماس اهمیت کلیدی دارند، چرا که وی «کنش ارتباطی» را بنیادین‌ترین نوع کنش اجتماعی معرفی می‌کند (در قیاس با رقابت‌ها، نزاع‌ها، یا کنش راهبردی به طور کلی). به عبارت دیگر، همانطور که اشاره کردیم، برای هابرماس، زبان سه کارکرد اساسی دارد، ولی برای او که دغدغه‌های کنش اجتماعی دارد، کاملاً واضح است که مهمترین این ابعاد و وجوه زمانی پدیدار می‌شود که شخصی مطلبی را درباره جهان به شخص دیگر انتقال می‌دهد و بدین وسیله از ابزار زبان برای مفاهمه و ارتباط استفاده می‌کند. با این برداشت، هابرماس فکر می‌کند که کارکرد پراگماتیک اصلی زبان درکل این است که مخاطبان زبان را به یک «فهم مشترک» به مثابه یک «توافق اینترسوبژکتیو» می‌رساند.

بدین ترتیب، واضح است که در هر دوی این طرح‌های فلسفی، ایدهٔ «فهم» یا «مفاهمه» هم در مرکز توجه فلسفی قرار دارد، چرا که در طرح تفسیر ریشه‌ای دیویدسن «شرایط امکان فهم دیگری» در دستورکار قرار دارد، و در طرح کاربردشناسی عام هابرماس «شرایط عام فهم متقابل»^{۳۲} ممکن یا همان «پیشفرض‌های عام ارتباط» و هم اینکه هر دو این پدیده را در نهایت و در اساسی‌ترین لایه‌های هرمنوتیکی زبان هویتی بیناشخصی و کنشی اینترسوبژکتیو قلمداد می‌کنند. بدین ترتیب، در هر دوی اینها ایدهٔ «زبان خصوصی»^{۳۳} ویتگنشتاین منتفی است و همچون نقطه‌ای بی‌بعد هیچ محتوای جوهری ندارد، برای دیویدسن به این دلیل که: «بدون یک مفسر هیچ جوهره‌ای به این ادعا نمی‌توان داد که گویشور اشتباه کرده است، اینکه طریق همانند یا یکسانی در کلامش پی نگرفته است» (Davidson, 2001/1: 116) و برای هابرماس به این دلیل که: «مفهوم «پیروی از یک قاعده» متضمن اینترسوبژکتیویته اعتبار قواعد است. نظارت بر کنش قاعده‌مند بدین ترتیب فقط در سطحی اینترسوبژکتیو امکانپذیر است» (Habermas, 1988: 128).

۴-۱. عقلانیت سوژه‌ها: اصل همدلی در برابر ایدهٔ ادعاهای اعتبار

چهارمین وجه شباهت این دو فیلسوف که رگه دیگری از کار ایشان در باب ایدهٔ اینترسوبژکتیویته را روشن می‌کند، فرض «عقلانیت» سوژه‌های معرفتی یا کاربران زبان به عنوان پیش شرط زبان‌مندی یا تفسیری‌پذیری ایشان است. از این حیث می‌توانیم ایشان را دو فیلسوف «عقل‌گرا» بخوانیم که به طور پیوسته از عقلانیت سوژه‌های معرفتی-زبانی دفاع می‌کنند و همگام با فلسفه مدرنیته به «عقلانیت مشترک» سوژه‌های شناسا قائل‌اند و از همین امر به عنوان سپری مستحکم در برابر دعاوی نسبی-گرایانه و پست‌مدرن و ایدهٔ «شاکله‌های مفهومی» متکثر قرین آن‌ها استفاده می‌کنند. از اینرو، در اینجا می‌کوشیم هستهٔ اصلی مشترک دیدگاه ایشان را دربارهٔ «عقلانیت» سوژه‌ها شرح دهیم.

دیویدسن در نظریه تفسیرش از اصلی موسوم به اصل همدلی^{۳۴} به عنوان یکی از اصول قوامبخش تفسیر سخن می‌گوید، که به معنایی یکی از شروط تفسیرپذیری «دیگری» است (Davidson, 2001/2: 125-140; Malpas, 2011: 259-280 ; Gluer, 2011:112-152). این اصل، در ساده‌ترین حالت، به مفسر تجویز می‌کند که به مخاطب یا مفسرش «باورها»یی را نسبت دهد که وی در مقام «مفسر» در همان شرایط واجد آنهاست و سپس بر پایه این باورهای فراافکنی‌شده به نتایجی در خصوص «معنا»ی این جملات دست یابد. به بیان دقیق‌تر، مُراد از اصل همدلی اصل دولایه‌ای تفسیر؛ یعنی اصول روش‌شناختی «انسجام» و «مطابقت» است که کارکرد ویژه‌ای در بحث تفسیر دارند: «اصل انسجام مفسر را و می‌دارد تا درجه‌ای انسجام منطقی در اندیشه گویشور کشف کند؛ اصل مطابقت مفسر را و می‌دارد تا گویشور را در حال پاسخدهی به همان خصائصی از جهان تصوّر کند که او ذیل شرایط مشابه به آن‌ها پاسخ می‌گفت. این اصول را [توآمان] می‌توان اصل همدلی نامید (Davidson, 2001/1: 211).

از این ملاحظات این نکته را می‌توان استنباط کرد که این اصل این تجویز را صادر می‌کند که مفسر فرد تفسیرشونده را با نظر به عقلانیت خودش تا حدّ ممکن «معقول گرداند»؛ یا به بیان دیگر، دقیقه این اصل «معقول‌سازی گویشور» است، چون انحراف بسیار زیاد از سازگاری و درستی دیگر مبنای مشترکی باقی نمی‌گذارد تا بتوانیم اصلاً درباره انطباق یا اختلاف داوری کنیم (Davidson, 2001/1: 148-9). بدین ترتیب، واضح است که دیویدسن در اینجا برای تفسیر نوعی «شرط امکان» می‌گذارد، و «اصل همدلی» را به عنوان واسطه‌ای «گریزناپذیر» وارد جریان تفسیر می‌کند تا نشان دهد که مفسر هیچ راهی برای فهم اظهارات گویشور ندارد جز از این طریق که «استاندارهای عقلانیت» خود را بر چارچوب باورهای این گویشور بار کند. بنابراین، از تعابیر گوناگون دیویدسن برای اصل همدلی («پیشفرض روش‌شناختی عقلانیت»، «روش‌شناسی مبنایی هر تفسیر»، و مانند آن) و از اوصاف دیگر این اصل نزد وی (اینکه این اصل نه

یک «گزینه» بلکه «شرط» داشتن یک نظریه معنای کارآمد است (Davidson, 2001/1:197) و مانند آن) این نتیجه را می‌توانیم بگیریم که اولاً اصل همدلی فرضی-ست اجتناب‌ناپذیر و «شرط امکان» تفسیر و مفاهمه و ثانیاً این اصل با بحث «عقلانیت» عجین است، چرا که به زعم دیویدسن اصولاً نمی‌توانیم موجودی را که نظام باورهایش با استانداردهای عقلانیت خود ما همخوانی ندارد «عقلانی» بخوانیم و نمی‌توانیم گامی در جهت تفسیرش برداریم.

حال اگر به بحث‌های هابرماس در باب شرایط «عقلانیت ارتباطی»^{۳۵} (یعنی عقلانیت متجسد در ضمن ارتباطات زبانی روزمرهٔ اعضاء یک اجتماع) روی آوریم (Habermas, 1998: 105-182, 183-214, 215-256; 2003:83-130) ، به ایده‌های مشابهی می‌رسیم. نزد هابرماس، کنش ارتباطی، در ساده‌ترین نمودش، شکلی از برهمکنش است که در آن موفقیت برهمکنش مبتنی است بر پاسخ [ضمنی یا آشکار] «بلی/خیر» یک شنونده به «ادعاهای اعتبار»^{۳۶}ی که با یک اظهارزبانی معین گویشور همراه است. به عبارت دیگر، گویشور، با اجرای هر کنش گفتاری، این «وظیفه» [ضمنی] را متقبل می‌شود که ادعای مطرح‌شده را در صورت به چالش کشیده شدن توسط مخاطب، با دلایل مقتضی پشتیبانی کند، در حالی که همزمان شنونده «وظیفه» [ضمنی] ارائه دلایل برای «آری/نه» صادرهٔ خود را به عهده دارد که دلالت کلی‌اش این است که کنش ارتباطی با «روندهای دلیل‌ورزی» گره خورده است. واضح است که در اینجا هابرماس به مانند دیویدسن، اصولاً شرط درگیری در ارتباطات زبانی بیناشخصی و مفاهمهٔ اینترنت سوپزکتیو را نوعی عقلانیت مشترک بین طرفین قلمداد می‌کند: اول، پیشفرض متقابل عقلانیت؛ یعنی عقلانیتی که «سوژه‌های ارتباط‌برقرارکنندهٔ جویای رسیدن به فهم» متقابلاً به یکدیگر نسبت می‌دهد (نوعی پاسخگویی یا توضیح‌پذیری عقلانی^{۳۷})، و دوم، «اعتبار»ی که آن‌ها برای گزاره‌هایشان «ادعا می‌کنند» (از قبیل «صدق»). بدین ترتیب، نکتهٔ دیویدسنی‌وار هابرماس نیز این است که ما در وضعیت درگیری در «روند فهم متقابل»، از این «فرضهای ایدئال» گریزی نداریم و «ساختار

عقلانی» کُنش ارتباطی در همین پیشفرض‌هایی انعکاس می‌یابد که کُنشگران «باید» داشته باشند اگر به هر حال قرار است در این فعالیت شرکت کنند.

با این اوصاف، در حالی که در فلسفه دیویدسن سخن از اصولی مثل انسجام و مطابقت به عنوان اصول پایه تفسیرپذیری دیگری به میان آمد به نظر می‌رسد در نظریه هابرماس پیوند عقلانیت با زبان به واسطه ایده «ادعاهای اعتبار» قوی‌تر هم می‌شود. همانطور که گفتیم، در نظر هابرماس، ما با یک ساختار سه‌وجهی در زبان مواجهیم و در هر کُنش گفتاری اصیل سه رابطه برقرار می‌شود. حال متناظر با هر وجه این ساختار سه ادعای اعتبار پایه وجود دارد که بالقوه در ضمن هر کُنش گفتاری حضور دارند: توضیح آنکه مرتبط با این روابط سه‌گانه متضمن در احکام و تصدیقات سوژه «ادعاهای اعتباری» خاص مطرح می‌شوند، بدین معنا که هرگاه من اظهاری ادا می‌کنم به طور ضمنی ادعا یا داعیه‌ای ظاهراً معتبر ناظر به این جهان‌ها پیش می‌کشم و از اینرو می‌توانم علی‌الاصول از جانب گویشورم در ارتباط با یکی از این ادعاها به چالش کشیده شوم و چنین چالشی معادل است با این خواست که «اعتبار» یا مقبولیت «آنچه [در اظهارم] ادعا شده است» را اثبات کنم یا مبرهن سازم. در این راستا، هابرماس چهار دسته ادعای اعتبار در ساختار کُنشهای گفتاری استخراج می‌کند: «فهم‌پذیری»، که ادعایی است که زبان به‌تنهایی در قلمرو خود بدان دلالت دارد؛ یعنی به معنا یا تفسیر پایه یک اظهارزبانی ارجاع دارد (گویشور باید چیزی «فهم‌پذیر» در اختیار شنونده قرار دهد)؛ ادعای اعتبار «صدق»، که ادعایی است ناظر به مطابقت یا عدم‌مطابقت حکم با جهان نخست، و با «محتوای شناختی» اظهارزبانی گره خورده است؛ ادعای اعتبار «صداقت»، که ادعایی است ناظر به مطابقت حکم صادره با جهان دوم (گویشور باید بخواهد صادقانه نیت‌ها و قصدهایش را بیان کند)؛ و درنهایت، ادعای اعتبار «درستی یا مقتضی‌بودن» که ادعایی است در ارتباط با جهان سوم و مرتبط با شیوه برقراری روابط بیناشخصی.

به زعم هابرماس، هر کُنش ارتباطی یا هر کُنش گفتاری اصیل مستلزم آن است که کلیت همه ادعاهای اعتبار وارد کار شود و همه این دعاوی همزمان طرح شوند، هرچند که گویشور در عمل این امکان را دارد که یکی از این ادعاها را در یکی از انواع کُنشهای گفتاری موضوعیت بخشد؛ چرا که اینها نه «اموری دلخواهی» بلکه بدین معنا لازم و ضروری هستند که همواره همچون «التزاماتی» عمل می‌کنند که ما در ضمن کُنش سخن گفتن رعایت می‌کنیم، از این جهت که ما خودمان را نمی‌توانیم تفهیم سازیم و در یک گفتار معنادار درگیر شویم بدون اینکه پیشفرض داشته باشیم و سرنخ‌هایی به دیگران دهیم که باور داشته باشند که در گفتارمان صادق هستیم و می‌خواهیم گفتاری صادق و مطابق با هنجارهای درست و بایسته داشته باشیم و همه اینها؛ یعنی اینکه هر «ادعای اعتبار» در هر مرحله‌ای از گفتگو و ارتباط زبانی، خودش نوعی تعهد و التزام به «ارائه توجیحات و دلایل بایسته» در کلام است.

بدین ترتیب، مشهود است که از این حیث نیز قرابت زیادی بین آراء این دو فیلسوف وجود دارد: در دیویدسن پیشفرض عقلانیت مشترک بین مفسر و فرد تفسیرشونده اصولاً اهرمی است که چرخ تفسیر را می‌چرخاند و در هابرماس پیشفرض عقلانیت متقابل و نیز ادعاهای اعتبار مندرج در کلام و دلایل ضمنی پشتیبان‌شان اصولاً همان چیزی است که مفاهمه و ارتباطات زبانی را میسر و ممکن می‌کند.

۲. اهمیت «گفتگوی بیناشخصی»

تا اینجا کوشیدم به نقاط اشتراک فلسفه دیویدسن و هابرماس در ارتباط با ایده‌آینترسویژکتیو بپردازم. حال در این بخش آخر به اختصار به موضوع مهم دیگری اشاره می‌کنم که هم از دستاوردهای مشترک این دو فیلسوف است، هم به ایده‌آینترسویژکتیویته گره خورده است و هم با مبنای «مقایسه‌ای» این مقاله تناسب دارد: ایده این است که هیچ مانع مفهومی، معرفت‌شناختی، یا متافیزیکی جدی بر سر راه برقراری «ارتباط/مفاهمه» بین چارچوبهای فکری مختلف یا سوژه‌های معرفتی متفاوت

وجود ندارد و طرفین قادرند یا به دلیل اشتراک در یک «چارچوب مفهومی انسانی مشترک» (دیویدسن) یا با اتکاء بر «دلایل پشتیبان اظهارات زبانی» (هابرماس) هرگونه شکست و ناکامی در مفاهمه را جبران یا مرتفع سازند.

نزد دیویدسن (Davidson, 2001/2: 183-198)، اصولاً ایده «شاکله مفهومی»^{۳۸} (یعنی این ایده که بین شاکله مفهومی (نوعی نظام بازنمایی کننده) و محتوای تجربی (عنصری خنثی و مشترک که بیرون شاکله‌ها قرار دارد) تمایزی قاطع وجود دارد) هیچ معنای محصلی ندارد و «کثرت‌گرایی» عین شده با آن که به «نسبی‌گرایی مفهومی» دامن بزند (یعنی این ایده یا مدعا که آنچه «واقعی» است به نحوی از انحاء به یک شاکله مفهومی «وابسته» است) هیچ اعتباری ندارد. در نتیجه این امر، وی هم به این ایده قائل است که ما انسانها به عنوان «موجوداتی ذهن‌مند» یا موجودات عقلانی اصولاً دربردارنده «یک شاکله مفهومی» هستیم که در طرح کلی‌اش واجد تصویری درست از جهان مشترک پیرامونی است و هم از این تز دفاع می‌کند که ممکن نیست زبانها یا چارچوبهای فکری‌ای وجود داشته باشند که جهان را به نحو ریشه‌ای به شکل کاملاً متفاوتی مفهوم‌پردازی کنند. مبنای این اعتقاد دیویدسن نیز اشاره و ارجاع دائم به «خزانه مشترک باورها و مفاهیم» آدمیان (هسته سخت باورهای صادق در موقعیت‌های ادراکی پایه و الگوهای استنتاجی معتبر) است، خزانه‌ای که «پس‌زمینه موردتوافق» اذهان و زبان‌های مختلف را شکل می‌دهد، و اصولاً هرگونه «اختلاف» یا «تفاوتی» با ارجاع به آنها «معنادار می‌شود»: «ما وضوح اختلاف‌ها و تفاوتها ... را، خواه تفاوت در شاکله‌ها خواه تفاوت در باورها، با گسترانیدن مبنای زبان (ترجمه‌پذیر) مشترک یا گسترانیدن مبنای باور مشترک اصلاح می‌کنیم» (Davidson, 2001/2:197).

هابرماس نیز از مسیری دیگر عملاً هرگونه مانعی برای مسدودسازی ارتباطات زبانی را مرتفع می‌کند (Habermas, 2003: 83-130)، چرا که همانطور که گفتیم، مقولات فهم و معنا را به «دلایلی» گره زده است که مخاطبان می‌توانند راجع به ادعاهای مطرح

شده در کلامِ گویشور مطالبه کنند و گویشور این مسئولیت را دارد که این دلایلِ مقتضی و درخور را به دست دهد. اما هابرماس به طرز ویژه‌تر و بارزتری این سخن را به کُرسی اثبات می‌نشانند و آن بحثِ وی از «گفتمان»^{۳۹} است که آن را «ارتباطی دربارهٔ ارتباط» قلمداد می‌کنند. چنانکه در بحثِ هابرماس بیان داشتیم، معنای یک کُنشِ گفتاری وابسته به «ادّعی اعتبار»ش است، و خودِ ارتباطاتِ زبانی واجد و حاملِ نوعی «عقلانیت ارتباطی» است که به خصلتِ «مناقشه‌پذیری» یا «انتقادپذیری» این ادّعاهای اعتبارِ مطرح‌شده در هر کُنشِ گفتاری (یعنی قابلیتِ ردّ یا قبول داشتن) بر می‌گردد.

حال نکته‌ای که بحثِ هابرماس را از «عقلانیت ارتباطی» به «عقلانیت گفتمانی» ارتقاء می‌دهد، این است که برخلافِ اغلبِ اوقات که شنونده اظهارزبانی و حکمِ صادرهٔ گویشور را می‌فهمد و با ادّعی اعتبارِ مطرح‌شده در اظهارزبانی موافق است که ضمانتِ پیشگفته عمل می‌کند (یک نمونهٔ موفق از کُنشِ ارتباطی)، برخی اوقات این مفاهمه و ارتباط با «شکست» یا «ناکامی» مواجه می‌شود، و یک توافقِ گسست می‌یابد یا مُختل می‌شود؛ یعنی ادّعی اعتبارِ مذکور توسطِ شنونده رد می‌شود یا به هر طریقی شنونده با یکی از ادّعی اعتبارِ مطرح‌شده توسطِ گویشور موافقت ندارد و آن را موردِ مناقشه قرار می‌دهد. حال در همین نقطه است که هابرماس معتقدست این دو کُنشگر از سطحِ «ارتباط» به «موقعیتِ گفتمان» انتقال می‌یابند که در آن ادّعاهای متضمّن در کُنشهای گفتاری برای «توجیه‌پذیری عقلانی»شان به عنوان «صادق»، «درست»، یا «صادقانه» به آزمون کشیده می‌شوند و یگانه هدف یا غایتِ معرفتی این صورتِ بازاندیشانهٔ کُنشِ ارتباطی «توجیه» یکی از ادّعاهای اعتبارِ به چالش کشیده شده است.

البته فرضِ بنیادینِ دیگرِ هابرماس در اینجا این است که ادّعاهای اعتبارِ موردِ انتقاد باید فقط بر مبنای «نیروی متقاعدکنندهٔ دلایلِ خوب» اعتبارِ مجددِ یابند، چیزی که وی با عنوان «نیروی غیراجباری-غیرتحمیلی استدلالِ بهتر»^{۴۰} به آن ارجاع می‌دهد. از اینرو، قرارست در این فضای گفتمانِ شکست‌ها یا اختلالهای حاصله در بطنِ ارتباطاتِ زبانی با اهرمِ توجیهات و دلایلِ مقتضی مرتفع شود؛ هدفی که به اعتقاد وی، با وضعِ شرایطی

می‌توانیم به آن برسیم که محور همگی‌اشان این باید باشد که این «مجمع توجیه عقلانی» به هر ایراد مرتبط و هر اصلاح ممکن نسبت به «شرایط معرفتی» امان گشوده شود.

بدین ترتیب، از این حیث هم شاهد نوعی همگرایی در آراء این دو فیلسوف هستیم، مبنی بر اینکه عقلانیت مشترک بین انسانها ظرفیت و قابلیت همگراسازی دو سوژه یا چارچوب فکری متفاوت را دارد. از اینرو، «فهم متقابل فرهنگی» به عنوان یکی از مقولات پیچیده هرچند کاری دشوار می‌نماید ولی عملاً با اتکاء بر این ظرفیت عقلانیت مشترک جوازی کامل می‌یابد. حال نکته افزوده ما، اینکه همین ایده «مبنایی عقلانی» برای رهیافت مقایسه‌ای این مقاله یا نوشتارهای مشابه فراهم می‌کند، که می‌کوشند با زدن پُل‌هایی ظریف بین دو فیلسوف یا فلسفه متفاوت به «گفتگویی بیناشخصی» بین آنها شکل دهند، و هیچ چیزی (اعم از مبادی معرفتی مختلف، عناصر پارادایم‌گونه متفاوت، و مانند آن) را مانعی برای این کار بر نمی‌شمرند و تلاش می‌کنند یا با استناد به «دلایل» طرفین برای مدعاهایشان یا ارجاع به «دلایل و شواهد عمومی» پیوندهای اساسی بین اندیشه‌های ظاهراً متفاوت آن‌ها برقرار کند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدم با مقایسه رویکردهای دو فیلسوف معاصر، دیویدسن و هابرماس، نسبت به مسئله کانونی فلسفه مدرن، خطوط مشابه راه‌حل ایشان که بر آموزه «اینترسوژکتیویته» متکی است را تشریح کنم. این دو فیلسوف، با اینکه به دو اردوگاه فلسفی متفاوت تعلق دارند، با استناد به این ایده قائل به این امر هستند که رابطه سوژه با اُبژه رابطه‌ای موناگونه یا شخصی نیست، بلکه در صحنه‌ای اجتماعی یا اینترسوژکتیو و با حضور سوژه دیگر قوام می‌یابد. با این توضیح، رگه‌های مشابه رویکرد این دو را در چهار محور بررسی کردم:

(۱) چرخش زبانی: اینکه هر دوی ایشان، با کنار گذاشتن «فلسفه آگاهی» مدرن و دوگانه‌گرایی ذاتی‌اش، می‌کوشند پایگاه اصلی فلسفه‌ورزی را به روی «زبان» انتقال دهند و از این‌رو از کاوشهای فلسفه زبانی به نتایج دلخواهشان برسند؛

(۲) مثلث‌بندی در برابر جهان‌های سه‌گانه: اینکه هر دوی ایشان، درکی سه‌بعدی و غیریکسویه از زبان‌مندی انسان دارند و هیچ یک از کارکردهای اساسی زبان (شناختی، بیانی، و ارتباطی-برهمکنشی) را به دیگری تقلیل نمی‌دهند، هرچند که کارکرد سوم زبان به دلیل خصلت اینترنت سوپزکتیویش از اهمیت بسزایی برایشان برخوردارست؛

(۳) «مفاهمه/ارتباط» به منزله بنیاد زبان: اینکه هر دوی ایشان، با دو شیوه تحلیل مختلف، به مقوله «فهم بیناشخصی» یا «مفاهمه/ارتباط» اولویت می‌دهند، و این کنش اینترنت سوپزکتیو را عملاً هسته اصلی زبان‌مندی تلقی می‌کنند، و می‌توان گفت حتی «معنا» و «معناداری» را نیز وابسته به آن می‌کنند؛ و

(۴) عقلانیت مشترک سوژه‌های معرفتی (اصل همدلی در برابر ایده مدعیات اعتبار): اینکه یکی از پیش‌شرط‌ها یا پیش‌فرض‌های اساسی نظریه تفسیر دیویدسن و نظریه ارتباط هابرماس وجود عقلانیت مشترک سوژه‌های کاربر زبان است.

این چهار مولفه را می‌توانیم وجوه مشترک کار این دو فیلسوف در ارتباط با ایده اینترنت سوپزکتیو در نظر بگیریم که در مجموع رهیافتی قابل دفاع در قبال مسئله سوژه-اُبژه پیش می‌کشد. به علاوه اینها، نشان دادیم که یکی از دستاوردهای مشترک دیگر آنها؛ یعنی رد ایده شاکله‌های مفهومی متفاوت توسط دیویدسن و انکار امکان مسدودشدن همیشگی جریان ارتباطات زبانی توسط هابرماس، می‌تواند مبنایی معقول برای رویکرد کلی این مقاله و نوشتارهای مشابه پی‌ریزد که درصدد با برقراری «گفتگوی بیناشخصی» بین اندیشمندان و چارچوب‌های فکری متفاوت باب حقایق تازه‌ای را بگشایند.

پی نوشت‌ها

1. correlation
2. certainties
3. confrontation
4. intersubjectivity
5. self-subsistent/ self-contained
6. communication
7. Philosophy of consciousness
8. Cartesian subjectivity
9. metaphysical dualism
10. Foundationalism
- 11 . truth-conditions
12. radical interpretation
13. social order
14. pragmatic theory of meaning
15. propositional meaning
16. communication
17. intersubjective consensus
18. utterances
19. extensional entities
20. Triangulation
21. ostensive learning
22. modes of communication
23. cognitive
24. expressive
25. interactive
26. speech acts
27. constative/regulative/expressive
28. the three worlds
29. priority of communication over meaning
30. universal pragmatics
31. pragmatics of communication
32. mutual understanding
33. private language

34. principle of charity
35. communicative rationality
36. validity claim
37. rational accountability
38. conceptual scheme
39. discourse
40. 'unforced force of the better argument'

فهرست منابع

- Crossley, Nick. (1996). *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, SAGE Publications Ltd, United Kingdom..
- Davidson, Donald. (2001/1). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald. (2001/2). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2nd edn.
- Davidson, Donald. (2004). *Problems of Rationality*, with introduction by Marcia Cavell and Interview with Ernest LePore. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald. (2005). *Truth, Language and History: Philosophical Essays*, with Introduction by Marcia Cavell, Oxford: Clarendon Press.
- Edgar, Andrew. (2005). *The Philosophy of Habermas*. Chesham: Acumen ...
- Evnine, S. (1991). *Donald Davidson*. Cambridge: Polity Press.
- Finlayson, J. G. (2005). *Habermas, A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Glüer, Kathrin. (2011). *Donald Davidson; A Short Introduction..* Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. (1988). *On the Logic of the Social Sciences*. S. W. Nichol森 and J. A. Stark (trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. (1998). *On the Pragmatics of Communication*. M. Cooke (ed.) Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. (2003). *Truth and Justification*. B. Fultner (trans.).

- Cambridge, MA: MIT Press.
- Joseph, Marc, A. (2004). *Donald Davidson*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Malpas, Jeff (2011). "What Is Common to All: Davidson on Agreement and Understanding". In Malpas, Jeff (ed.) (2011). *Dialogues with Davidson: acting, interpreting, understanding*, Massachusetts Institute of Technology, The MIT Press. Chapter 14.
- Owen, David S. (2002). *Between Reason and History : Habermas and the idea of progress*. State University of New York Press, Albany.
- Rorty, Richard. (1967) [1992], (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago :The University of Chicago Press. ؟
- Rorty, Richard. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. (1999). *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books.