

معنا، معرفت و دیگری در فلسفه دیویدسن

-
- سرشناسه: اسمخانی، محمدرضا، ۱۳۶۲ -
- عنوان و نام پدیدآور: معنا، معرفت و دیگری در فلسفه دیویدسن / محمدرضا اسمخانی.
- مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۷.
- مشخصات ظاهری: ۴۶۴ ص.
- شابک: ۶-۳۶۴-۲۷۸-۶۰۰-۹۷۸
- وضعیت فهرست نویسی: فیبا
- یادداشت: کتابنامه: ص. ۴۴۵-۴۵۵.
- یادداشت: نمایه.
- موضوع: دیویدسن، دونالد، ۱۹۱۷ - م.
- موضوع: Davidson, Donald
- موضوع: معنی‌شناسی (فلسفه)
- موضوع: Semantics (Philosophy)
- موضوع: شناخت (فلسفه)
- موضوع: Knowledge, Theory of
- موضوع: دیگری (فلسفه)
- موضوع: Other (Philosophy)
- رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۶ الف ۵ د ۹ / B۹۴۵
- رده‌بندی دیویی: ۱۹۱
- شماره کتاب‌شناسی ملی: ۵۱۱۲۷۳۱
-

معنا، معرفت و دیگری در فلسفه دیویدسن

محمّد رضا اسمخانی





انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

تألیف و ترجمه محمد رضا اسمخانی

معنا، معرفت و دیگری

در فلسفه دیویدسن

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۳۹۷

چاپ رسام

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۶ - ۳۶۴ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 600 - 278 - 364 - 6

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۴۵۰۰۰ تومان

فهرست

پیشگفتار ۹

بخش اول: از معنا و معرفت تا دیگری

مقدمه	۲۷
نگاهی اجمالی به زندگی و فلسفه دیویدسن	۳۹
۱. نظریه تفسیر	۴۹
فرگه و پیوند معنا با صدق	۵۰
شرایط دیویدسنی «نظریه معنا»	۵۵
نقد دو نظریه معنا: معنا به مثابه «هستومند» و معنا به مثابه «مفهوم»	۵۹
نظریه معنای دیویدسنی	۶۴
طرحی از نظریه صدق تارسکی	۶۷
انگاره دیویدسنی «صدق»	۷۴
نظریه تفسیر دیویدسنی: گذر از معنا به تفسیر	۸۹
کواین و قیود قوام بخش تفسیر: اصل چریتی و کل گرایي	۹۴
نقبی به دو انتقاد مهم	۱۰۸

نتیجه	۱۱۴
ضمیمه: کواپن و دیویدسن	۱۱۷
۲. نظریه عقلانیت	۱۲۵
اصل چرتی و عقلانیت	۱۲۶
کل گرای امر ذهنی	۱۳۲
تقلیل ناپذیری و علی-استعدادی بودن امر ذهنی	۱۳۴
هنجارمندی حالات ذهنی و معیارهای عقلانیت	۱۴۲
تفسیرگرایی هنجاری و منتقدانش	۱۴۷
معضل غیرعقلانیت	۱۵۴
۳. نظریه باور	۱۵۹
الف. نظریه غیربازنمودی باور	۱۶۱
ب. صدق حداکثری باورها	۱۹۲
۴. آموزه اینترسوپژکتیویته	۲۵۳
اینترسوپژکتیویته: دلالت، اهمیت، و تاریخچه	۲۵۴
مسئله ابژکتیویته: پیوند باورمندی، مفهوم داری، و صدق مداری ...	۲۶۳
آموزه مثلث بندی و سرچشمه های ابژکتیویته اندیشه	۲۶۸
مثلث بندی و زبان مندی اندیشه	۲۸۳
صدق اینترسوپژکتیو: معیار نهایی اندیشه	۲۹۰
مفاهمه بیناشخصی: بنیاد اجتماعی زبان	۲۹۹
نقبی به سه انتقاد مهم	۳۴۴
دیالوگ: بستر کشف حقایق	۳۵۲
نتیجه	۳۵۴

بخش دوم: دیویدسن و فیلسوفان اروپایی

۱. دیویدسن، هایدگر، و صدق / حقیقت	۳۶۱
---	-----

۱. صدق/حقیقت و موجودات متفکر	۳۶۱
۲. بحث دیویدسن دربارهٔ صدق	۳۶۵
۳. هایدگر و حقیقت	۳۸۰
۴. نتیجه	۳۸۸
۲. در همسایگی گادامر	۳۹۵
۱. مقدمه و پس‌زمینهٔ تاریخی	۳۹۵
۲. نقاط توافق گادامر و دیویدسن	۳۹۶
۳. صدق/حقیقت و بازنمایی: تناقض آشکار	۳۹۸
۴. کل‌گرایی و رئالیسم: مثلث‌بندی	۴۰۴
۵. نقاط اختلاف نظر دیویدسن با گادامر	۴۰۸
۶. نقدی گادامری بر دیویدسن	۴۱۰
۷. نتیجه	۴۱۵
۳. دیویدسن، دریدا، و تفاوط	۴۲۵
۱. مقدمه	۴۲۵
۲. صدق/حقیقت	۴۲۸
۳. مجازهای لغزنده	۴۲۹
۴. بازگشت به تفاوط از طریق صدق/حقیقت	۴۳۳
۵. چرا نزد دیویدسن تفاوط وجود ندارد؟	۴۳۷
منابع	۴۴۵
الف) منابع انگلیسی	۴۴۵
ب) منابع فارسی	۴۵۴
نمایه	۴۵۷

پیشگفتار

فهم از طریق گفتگو و سروکار داشتن با گویشوران دیگر و هستومندهای حاضر در جهان شکل می‌گیرد و بسط می‌یابد. آلتیئا (aletheia) («نامستوری») همان رویداد آشکار یا گشوده شدن است که چنین برهم‌کنش گفتگومحورانه‌ای را که خاستگاه فهم است ممکن می‌سازد... بدین ترتیب، خودِ گفتگو همچون امری «حقیقت‌مند» (truthful) قوام می‌یابد، نه فقط از این حیث که می‌تواند به حقیقت به مثابه مطابقت یا انسجام منتهی گردد، بلکه از این جهت که خودش به سانِ روند مستمر گسست و بازترکیب قوام می‌یابد، به طوری که در اولی امکان‌های جدید معنا آشکار می‌گردند، و در دومی برخی از این امکان‌ها برگرفته می‌شوند و امکان‌های دیگر مستور و پوشیده می‌شوند. بدین ترتیب، گفتگو آشکار و هویدا می‌کند، و [در عین حال] مستور و پوشیده می‌سازد؛ [و] خودِ حقیقت عین آشکارسازی-مستورسازی است (Malpas 1992, 269).

در این پیشگفتار می‌کوشم مسئله اصلی، ایده محوری، ساختار کلی، و انگیزه‌های نگارش این اثر را تشریح کنم، تا در ذهن خواننده نقشی از رشته پیوند بخش‌های مختلف، دست‌کم آن‌گونه که مقصود نگارنده بوده است، بسته شود.

ایمانوئل کانت در سده هجدهم میلادی، چهار پرسش بنیادین را در دستور کار فلاسفه قرار داد – «چه می‌توانم بدانم؟»، «چه باید بکنم؟»، «به چه چیز می‌توان امید داشت؟»، و «انسان چیست؟» – که در صدرشان پرسش از «شرایط امکان» معرفت قرار داشت. لودویگ ویتگنشتاین نیز در سده بیستم پرسشی عجالی‌تر و بنیادین‌تر به این فهرست افزود: «چه می‌توانم بگویم؟»، و بدین ترتیب قطار فلسفه انتقادی را

بر روی ریل جدیدی قرار داد: چرخش از امکان و مرزهای «معرفت» به امکان و مرزهای «زبان». نه این‌که فلاسفه پیش از این به چنین مسائلی نمی‌پرداختند، بلکه موضوع این است که با این دو چرخش «پایگاه» اصلی فلسفه‌ورزی تغییر کرد، و «ذهن» و «زبان» مبدل به چارچوبی شدند که فیلسوف بنا به ظرفیت‌های آن‌ها تکلیف مسائل دیگر را مشخص می‌کرد. برای نمونه، دیگر مسئله اصلی آن نبود که خدا یا ارزش‌های اخلاقی در واقع امر وجود دارند یا نه، بلکه مسئله آن شد که خدا یا ارزش‌های اخلاقی در ساخت تجربه ذهنی یا زبانی سوژه (جهان معرفتی یا معنایی وی) نقشی دارند یا ندارند، یعنی آیا ذهن و/یا زبان سوژه توان معرفتی و کیش معنایی لازم را برای پردازش این ایده‌ها دارد (چرا و چگونه). این اثر نیز کنکاشی است در بنیادهای فلسفی «معنا» و «معرفت» از زاویه نگاه فیلسوف معاصری که از قضا با دو اندیشمند پیش‌گفته نسبت تنگاتنگی دارد: دانیل دیویدسن. این فیلسوف برجسته می‌کوشد در پروژه فلسفی‌اش به شکلی موازی هم به این مسئله بپردازد که «معرفت انسانی» (human knowledge) چگونه ممکن است، و هم به این پرسش که «معنای زبانی» (linguistic meaning) چه مقومات و سازه‌هایی دارد.

این اثر، با محوریت این دو مسئله، در دو بخش تألیف و ترجمه تنظیم شده است. بخش نخست خود دو ستون اصلی دارد: یکی «فلسفه زبان» و «نظریه تفسیر»^۱ دیویدسن، و دیگری «آموزه اینترسوبژکتیویته».^۲ با نگاهی فراگیرتر، و با بسط ابژه‌های تفسیر از «اظهارات زبانی» (linguistic utterances) به رویدادهای فرهنگی، متون ادبی، اپیزودهای تاریخی و غیره، که جملگی محصول «کنشگران انسانی» (human agents) هستند، می‌توان گفت که لب کلام نظریه تفسیر دیویدسن این است که انسان «حیوان مفسر» (interpreter animal) است، و تاریخ انسانی چیزی جز «تاریخ تفسیرها» (history of interpretations) نیست: آدمیان همیشه با اتکا بر مجموعه کل‌گرایانه منحصربه‌فردی از باورها، انتظارات، و امیال پس‌زمینه‌ای‌شان به سراغ تفسیر رویدادهایی می‌روند که خود بافت کل‌گرایانه دارند، و مختصات تفاسیرشان را در راستای دو بُردار «منطق» (استلزامات منطقی مسلط بر زنجیره گزاره‌ها یا جملات، مثل «سازگاری») و «صدق» (داده‌ها و شواهد تجربی برآمده از

واقعیت، یا، به تعبیر رورتی، «فشارهای علی» جهان خارج) هم شکل می‌دهند و هم تغییر. اما کار دشواری که دیویدسن در پیش گرفته نشان دادن این موضوع است که ما در عین این‌که می‌توانیم «تفسیرهای متکثر» مقبولی از یک رویداد داشته باشیم، مادامی که شرایط تفسیر دیویدسنی برقرار باشند، این تفسیر هیچ‌گاه به نقطه‌ای نمی‌رسند که به طور کامل برای یکدیگر نامفهوم یا نامعقول شوند؛ به بیان دیگر، هرچند ممکن است بتوانیم از اندیشه‌های دیویدسن این خط فکری را بیرون بکشیم که «تعبیر کردن» در حقیقت نوعی «برساختن»^۱ است، این برساخته‌های تفسیری همگی از پس‌زمینه معرفتی-معنایی غنی مشترکی بهره‌مند هستند، و درست مانند «نقشه‌ها»ی متفاوتی که اشخاص مختلف با قصدها و انگیزه‌های متفاوت از سرزمینی واحد ترسیم می‌کنند، می‌توانند راه‌های مختلف مشروعی برای معنادار کردنِ ابژه تفسیر تلقی گردند، و درست همچون این نقشه‌ها، به واسطه خطوط ارتباطی ظریف و زرف، به روی یکدیگر نگاشت‌پذیر و به یکدیگر ترجمه‌پذیر هستند.

در نهایت، مغز بخش تألیفی این اثر را که در فصل آخر تشریح می‌شود می‌توان در این حکم خلاصه کرد: رابطه سوژه-ابژه رابطه‌ای قائم‌به‌ذات و خودبسته (self-contained) و خودایستا (self-subsistent) نیست، بلکه در فضایی اینترسوبژکتیو، و با حضور «سوژه دیگر»، قوام می‌یابد. به بیانی تفصیلی‌تر، امور موسوم به «محتوا» (یعنی، معانی اظهارات زبانی یا متعلقات حالات ذهنی) نه هستومندهایی در ذهن سوژه هستند، نه در جهان مثال‌گونه افلاطونی-فرگه‌ای جای دارند، نه از مواجهه منفردانه سوژه با جهان فراچنگ می‌آیند، نه به هیچ معنایی از «ذوات ثابت» برخوردارند، و نه این‌که به وسیله سوژه (ها) «خلق» یا «تصویر» می‌شوند. آن‌ها در جهانی سه‌بُعدی که مشتمل بر حداقل دو سوژه انسانی و یک جهان مشترک است، به بیان مسامحه‌آمیز، «ساخته می‌شوند»، یا به تعبیری که شاید به مذاق دیویدسن خوش‌تر آید، «پدیدار می‌گردند». در تحلیل ناب دیویدسنی از ساخت زیربنایی «محتوا»، به جای این تصویر که سوژه، به مثابه کاربر زبان یا دارنده حالات ذهنی، برخی هویات از پیش تعین‌یافته یا پاره‌ای هستومندهای از پیش حاضر را فراچنگ می‌آورد و آن‌ها را در موقعیتی به کار می‌برد، این تصویر جایگزین می‌گردد که در

ژرف‌ترین سطوح این «گنش‌های بینادذهنی تفسیری موقعیت‌مند» هستند که به خود محتوای قالب مشخصی می‌دهند، و همین است فحوای این حکم چالش‌برانگیز دیویدسنی که «مفاهمه زبانی» است که به «معنا» حیات می‌بخشد، نه برعکس، و دومی است که اولی را پیش‌فرض دارد، نه برعکس.

از این رو، حکم نهایی دیویدسن در باب «معنا» و «معرفت» سوژه که با جایگیری «سوژه دیگر» («دیگری») قوام می‌یابند این است که این دو مقوله‌هایی در بسته و «موندوار» نیستند، «بازنمودی» و «التفاتی» هم نیستند، بلکه، به بیان دقیق‌تر، «رابطی» (relational) هستند: آن‌ها از بیخ و بن با «طبیعت» و «جامعه»‌ای که سوژه در آن زیست می‌کند گره خورده‌اند. از این رو، درخت معنا و معرفت نه در داده‌های حسی خام، بازنمودهای ذهنی تفسیرنشده، و شهودهای درونی، بلکه در «برهمکنش‌های مفاهمه‌ای» (communicative interactions) ریشه دارد، یعنی «پراکنشی اینترسوبژکتیو» که بین سوژه‌ها و تجربه‌های مشترکشان شکل می‌گیرد. با این وصف، گزاره نیست اگر بگوییم که در نگاه دیویدسن خود «سوژه» اساساً نوعی «شبکه تفسیر» منحصربه‌فرد است که در مرز میان «طبیعت» و «جامعه» قرار دارد، یا، به بیان بهتر، «روی می‌دهد»، و جهان و تجربه سوژه تابعی سه‌متغیره از ساختار شناختی زیست‌شناسی بنیاد وی، سامانه مفهومی-هنجاری اجتماع، و اقتضائات جهان فیزیکی بیرونی است.

بی‌تردید، این دستاوردی مهم از نظرگاه فیلسوف تحلیلی «طبیعی‌گرا» (naturalist) برای گذر از حلقه در بسته سوژه-ابژه است؛ مسئله‌ای که به مثابه میراث فلسفه دکارتی-هیومی-کانتی ذهن و ضمیر اغلب فلاسفه متأخر را به خود مشغول داشته است. در حقیقت، مسئله کلی‌ای که دکارت برای فلاسفه بعدی به جای گذاشت این بود که درست است که ادراکات سوژه بهترین یا تنها معبر اتصالش به جهان خارج هستند، وی هیچ‌گاه نمی‌تواند پا از اقلیم ذهنش بیرون بگذارد تا رابطه و نسبت این ادراکات را با متعلقاتشان در جهان خارج مشاهده کند، ولو این‌که در حقیقت امر آن‌ها علت ادراکاتش باشند. چون تشخیص این رابطه و مشاهده «همبستگی» یا «تضایف» (correlation) بین ادراکات سوژه با ابژه‌های جهان خارج نیازمند نقطه‌ای بیرون از ذهن است، و اساساً امکان وجود چنین نقطه‌ای است که هر دو سناریوی «شیطان فریبکار» مختل‌کننده این رابطه و «خدای خیرخواه» تضمین‌کننده این نسبت را

منطقی می‌سازد. بعدها هیوم با اهرم تحلیل‌های تجربی-روانشناختی و کانت با وزنه تحلیل‌های استعلایی سعی کردند پاسخی منسجم‌تر و غیرجزمی‌تر به این مسئله ارائه دهند، ولی در کل مانورهایشان در همان چارچوب بسته نسبت سوژه و ابژه باقی ماند، و در نهایت در یکی سایه سهمگین «شکاکیت» بر این رابطه و جملگی «یقینیات» (certainties) سوژه سیطره یافت، و در دیگری، برای خروج از این شکاکیت و نگهداشت این یقینیات، جهان ابژکتیو عملاً بر ساخته خود سوژه تعبیر شد. اما فلاسفه ناکرسند متأخر، در واکنش به این چاه ویل دکارتی، هر یک کوشیدند با تکیه بر واقعیتی غنی‌تر یا منبعی عظیم‌تر این مسئله را حل یا منحل کنند، و نشان دهند که خود سوژه و ابژه و نسبتشان جملگی مُحاط در امری فراگیرترند، و دلالت و قوامشان را از آن می‌گیرند: «آگاهی تاریخی» (هگل)، «اراده قدرت» (نیچه)، «هستی» (هایدگر)، «پرکتیس» (دیویی)، «زبان» (ویتگنشتاین)، و مانند آن. عملاً در همه این راه‌حل‌های بدیل متفاوت شاهد این حرکت بنیادین هستیم که به جای ذهنیت فلسفی‌ای که اسیر این انگاره است که نسبت اولیه سوژه با ابژه را، پیرو استعاره «ادراک بصری»، نوعی «رویارویی» یا «مواجهه» (confrontation) — برای نمونه، مواجهه بازنمودهای ذهنی با متعلقانشان — در نظر می‌گیرد، این تصویر جایگزین گردد که نسبت سوژه با ابژه می‌تواند به گونه‌های دیگری باشد، و با واسطه‌های دیگری تحقق یابد.

در همین راستا، می‌توان گفت دیویدسن مقدمه استدلال دکارت را می‌پذیرد مبنی بر این‌که چنین کاری برای سوژه ممتنع است که، به منظور تشخیصِ صحیحِ ادراکاتش یا تعیینِ مطابقتشان با جهان، از پوسته مغز-ذهن یا از دایره ادراکاتش خارج شود، ولی برای تضمین معرفت و توضیح امکان آن به «سوژه دیگر» متوسل می‌شود. این دو سوژه، علاوه بر این‌که از ساخت تجربه مبنایی مشترکی برخوردار هستند و در بطن جهان فیزیکی مشترکی جای دارند، همراه با یکدیگر هم می‌توانند روابط علی باورها-ابژه‌ها را مشاهده کنند، و هم درباره‌شان گفتگوی زبانی داشته باشند. بدین ترتیب، دیویدسن قصد دارد با طرح انگاره «اینترسوبژکتیویته» سوژه را به وساطت سوژه‌ای دیگر به ابژه متصل سازد، و با سهم‌دهی مناسب و وزن‌دهی درست به هر کدام از این سه مؤلفه در روند ساخت «محتوا»، سوژه را با جهان آشنای پیرامونی و دیگرانی که با آن‌ها مفاهمه دارد آشتی دهد، و توازن

درخوری میان آن‌ها ایجاد کند. به همین جهت است که در متن کتاب شاهد جهل چندسویه تأمل برانگیز دیویدسن برای رسیدن به این نتیجه هستیم که نه تنها «جهان» بلکه «دیگری» در بنیادین‌ترین لایه‌ها در خود ساخت معانی کلمات و بافت معرفت سوژه حضور دارد، و رابطه معرفت‌شناختی و معناشناختی سوژه-ابژه نه «استنتاجی-استدلالی» (argumentative-inferential)، نه «برساختی» (constructive) نه «انعکاسی-بازاندیشانه» (reflective)، نه «پدیدارشناختی» (phenomenological) بلکه «تفسیری-برهمکنشی» (interpretative-interactional) است، آن هم با حضور قوام‌بخش (constitutive) «سوژه‌های دیگر».

حال شاید بتوانیم در مقیاسی کلان‌تر به راحتی دو نتیجه مستقیم و البته پُرکشش از این آموزه استخراج کنیم: نخست این‌که، به طور کلی لکه بدنام همیشگی «شکاکیت» از چهره فلسفه در هر یک از سه حوزه «ذهن دیگری»، «جهان خارج»، و «ذهن سوژه» پاک، و شکاکیت همچون «توهمی فلسفی» پدیدار می‌گردد، چون شکاک دقیقاً سودای این را در سر دارد که به نحوی از انحا یکی از رشته‌های این شبکه به هم پیوسته را منقطع سازد، و به پرسش بکشد. زمانی به عمق این حرکت دیویدسن بیشتر پی می‌بریم که به این نکته توجه کنیم که، گذشته از بسیاری از فلاسفه باستان مثل افلاطون و ارسطو که اساساً به واسطه جبهه‌گیری نظری نظام‌مندشان در برابر دیدگاه‌های شکاکانه توانستند نظام فلسفی «یقین» بنیادشان را برپا کنند یا فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا که با توسل به زور و قهر قصد پاسخگویی به شکاک جهان خارج را داشتند غافل از این‌که خود این حرکت فقط باز نمود یا باور مشکوک دیگری به خزانه شکاک می‌افزاید، در نظر بسیاری از فلاسفه مدرن، به ویژه در روایت عقل‌گرایانه-ایدئالیستی، «شکاکیت» اساساً نقطه آغاز مطلوبی در جهت بنا کردن فلسفه‌ای اصیل است، کما این‌که دکارت این مسیر را پیمود، و همچنان که هوسرل اندرز می‌داد که فیلسوف باید «یک بار در زندگی‌اش» با یک تصمیم ریشه‌ای برای دستیابی به «نقطه آغاز» جدید در همه داشته‌های معرفتی‌اش شک کند یا آن‌ها را به حالت تعلیق درآورد. از این جهت، دیویدسن در عین آن‌که پرچم «فلسفه مدرن» و «عقلانیت» همبسته با آن را که با دکارت برافراشته شد بالا نگه می‌دارد، و فاصله‌اش را با فلاسفه پسامدرن، با طرح بلندپروازانه‌شان راجع به گفتمان‌ها، عقلانیت‌ها، و زبان‌های متفاوت و پاره‌پاره، حفظ می‌کند، دو مساهمت دلال‌آمیز

در فلسفه‌های دکارتی دارد: طرح «شکاکیت» و جستجوی «نقطه صفر» ناب اساساً از ابتدا منتفی است، و نمی‌توان حتی در مقام «روش» یا «رهیافت» بدان اندیشید؛ و «سویژکتیویته» یا «آگاهی»‌ای که در روند «تأملات دکارتی» (Cartesian Meditations) پس از رفع شکاکیت یا گذار از تقلیل‌های پدیدارشناختی قوام می‌یابد به هیچ وجه نمی‌تواند بنیاد «اندیشه» قرارگیرد، چرا که خودش به زمینه غنی‌تری به نام «اینترسویژکتیویته» گره خورده است.

دوم این‌که، دیویدسن با طرح ایده اینترسویژکتیویته راه‌حل بدیعی برای مسائلی پیش می‌نهد که در حوزه‌های دیگر فکری نیز ریشه دوانیده‌اند. از جمله این‌ها می‌توان به رابطه «قصد» (مؤلف یا نویسنده) و «سنت»، ارتباط «طبیعت» و «فرهنگ»، و مناسبات «تاریخ» و «سوژه» اشاره کرد. برای نمونه، این پرسش را در نظر بگیرید که «متن ادبی» یا «ایده علمی» تا چه اندازه محصول مستقیم افکار و قصدهای نویسنده/مؤلف/دانشمند است، و تا چه میزان برآیند سنت فکری یا بافت فرهنگی‌ای است که این افکار در آن پروراندۀ شده‌اند. مثلاً مادام‌بوواری تا چه اندازه محصول تخیلات شخص گوستاو فلوربر، و تا چه میزان فراورده سنت ادبی و ساختار اجتماعی فرانسه سده نوزدهم است، یا مکانیک کلاسیک و قوانینش تا چه حد حاصل تأملات و محاسبات شخصی نیوتن، و تا چه اندازه حاصل بده‌بستان معرفتی وی با فلسفه طبیعی جافثاده معاصر خود است.

شاید بتوانیم دیدگاه دیویدسن را در این باب این‌گونه تقریر کنیم: سوژه به واسطه زبان با گذشته تماس حاصل می‌کند، با زنجیر زبان به جامعه حاضر گره خورده است، و با آهرمش می‌تواند خود را به آینده «فراافکند» و از «خودیت» موجودش فراتر رود؛ زبان و شرایط اجتماعی‌اش سوژه را هم مقید می‌سازد، و هم بستری آزاد برای آفرینش معانی در اختیارش می‌گذارد؛ در یک سیر دیالکتیکی بی‌پایان هم زبان در هیئت مهارناپذیر سنت و تاریخ «سوژه» را می‌سازد، و هم سوژه با آهرم قصدهای ارتباطی‌اش بنای تاریخی «زبان» را متحول می‌کند. بنابراین، وفق این تفسیر سنت، تاریخ، فرهنگ و جامعه دیگر ساختارهای پیشین‌بنیاد فروسته‌ای از «معانی صلب» نیستند بلکه بسترهای باز متحولی از «معانی جدید» هستند، و زبان برخاسته از این سرچشمه‌ها که بدواً زیست‌جهان سوژه را شکل می‌دهد صرفاً شرایط تخلف‌ناپذیر و قواعد تخطی‌ناپذیری برگفتار وی «بار نمی‌کند»، بلکه سوژه را برای زایش‌های نوین

«باردار می‌کند»؛ یا، به عبارت گویاتر یکی از مفسران، خود زبان به ظرفیتی یا منبعی برای «گشودگی» (openness) مبدل می‌گردد، و به سوژه امکان می‌دهد که از طریق مشارکت و مساهمت در فرایند دیالکتیکی مفاهیم دست به خودگشایی (خودهودیاسازی) (self-unfolding) و دیگرگشایی زند. از این رو، به نظر می‌آید، در طرح ترکیبی دیویدسن، آنچه جنبه افتراقی و انفرادی دارد (افزوده‌های منحصربه‌فرد سوژه‌ها) و آنچه جنبه اشتراکی دارد (لایه‌های مشترک و جمعی سوژه‌ها) دو روی یک سکه واحد هستند، و معنا و دلالتشان را از همین فرایند کسب می‌کنند: گفتگوی اینترسوبژکتیو.

همراستا با این خطوط است که پاره‌ای از مفسران به منظور تعیین سقفی برای جای دادن دیویدسن و هرمنوتیسین‌هایی نظیر نیچه و گادامر در یک اردوگاه، عنوان «تاریخ‌گرایی معناشناختی» (semantic historicism) را ضرب کرده‌اند:^۱ این دیدگاه که هر گونه مفهوم یا معنایی به واسطه «برهمکنش‌های گفتگو محورانه» آدیان شکل می‌گیرد، کنشگرانی که جاودانه مهر تاریخت و زمانمندی بر پیشانی‌شان خورده است. بدین ترتیب، این خط فکری هرمنوتیکی در این بستر با مبنایی طبیعی‌گرایانه تثبیت می‌گردد که آدیان در زبانمندی‌شان اساساً در یک «گفتگوی اینترسوبژکتیو» بنیادین، سیال، زمینه‌مند، و گشوده درگیرند که علاوه بر خودفهمی (self-understanding) مشتمل بر فهم «دیگری» و فهم جهان است. مؤلفه مهم در نوشتار پیش رو، البته، همین حضور پررنگ «دیگری» است: دیویدسن در عین آنکه می‌خواهد نقش مقتضی و سهم درخور «دیگری» را حتی در تقویم شخصی‌ترین حالات ذهنی سوژه برجسته سازد، در بخش‌های دیگر فلسفه‌اش می‌کوشد این دو نکته طرفه را نشان دهد که نه «دیگربودگی» (otherness) دیگری می‌تواند به حد و مرزی برسد که برایمان به تمامی «نامفهوم» (unintelligible) گردد، و نه سیطره

1. Ramberg B.T., 2015, 'Davidson and Rorty: Triangulation and Anti-Foundationalism', in *The Routledge Companion to Hermeneutics*; Lee Braver, 2011, 'Davidson's Reading of Gadamer: Triangulation, Conversation, and the Analytic-Continental Divide', in *Dialogues with Davidson Acting, Interpreting, Understanding*, edited by Jeff Malpas; and Puolakkka k., 2011, *Relativism and Intentionalism in Interpretation: Davidson, Hermeneutics, and Pragmatism*, Lexington Books.

و هیمنه دیگری می تواند چندان فراگیر گردد که خود «سوبژکتیویته» به مخاطره افکنده شود.

واضح است که این دیدگاه می تواند از حیث فرهنگی نتایج پدرا منه ای داشته باشد. اگر، از سویی، «زبان» و «مفاهمه» همه آن چیزی باشد، یا مهم ترین چیزی باشد، که ما، در مقام انسان های کرانمند تخته بند تاریخ و زمان، برای فهم خود و دیگران در اختیار داریم، و از آن جا که پیشاپیش از زبان همراه با هر گونه ساختار و معانی صلب «شیئت زدایی» شده است، که نتیجه ای جز قبض-و-بسط پذیری معانی و «مذاکره پذیر»^۱ شدن مفاهیم ندارد، و، از سوی دیگر، اگر بپذیریم که هیچ دلیل فلسفی قاطعی بر این امر وجود ندارد که نظام های فکری مختلف در مجموعه ای خاص و «از پیش تعین یافته» (pre-determined) از باورهای تجربی، ساختارهای مفهومی، و هنجارهای معرفتی مشترک هستند تا در روند تفسیر در جستجوی یافتن آنها باشیم، بلکه اصولاً دقیقه مشارکت در هر فرایند تفسیر این است که به دنبال معنا و مفهوم «مشترک جدیدی» باشیم، بدین معنا که در عوض تلاش برای آن که «دیگری» را در روند تفسیر با تیغ هنجارهای تفسیری مان برش دهیم، بکوشیم نظریه تفسیری در دستان را منطبق با اقتضائات ابژه تفسیر به قدری منعطف سازیم که توافق خام اولیه ای را که پیش شرط و نقطه آغاز چاره ناپذیر فهم است به توافق غنی تر واپسین با گویشور/نویسنده، توافقی که همان فهم به منزله غایت است، ارتقا دهیم، آنگاه شاید بتوانیم همنا با مفسران دیویدسن از حوزه های فکری مختلف چند نتیجه مشهود را به طور سراسر استنباط کنیم.

اول این که، وقتی از مفهوم «خوانش» (ادبی یا غیره) به مثابه گفتگویی بینا خودی و با زبان خودمان به سمت «گفتگویی اینتر سوبژکتیو» عبور کنیم، آنگاه نفس مطالعه «ادبیات» و متون ادبی معنایی دیگرگونه و پرمایه تر، و مواجهه با «متن دیگر»ی که به زمان-مکان دیگری تعلق دارد محتوای «زایا» تری می یابد، چرا که من خواننده دیگر قرار نیست متن ادبی پیش رو را به چارچوب تفسیری خود «برگردانم»، بلکه بناست با در هم شکستن چارچوب ذهنی خویشتن از تجربه زیستی-ادبی ای که زاویه دید «سوژه دیگر» در اختیارم گذاشته است «چیزهای جدیدی» بیاموزم، و چه بسا خود

نظریه تفسیری ام را قبض و بسط دهم (همین ایده در قالب ایده «هرمنوتیک تفاوت» (hermeneutic of difference) به کتاب نظریه ادبی پس از دیویدسن^۱ انجامید). دوم این که، موانع احتمالی گفتگوی بین نظام‌های فلسفی مختلف که در جغرافیایا و تاریخ‌های متفاوت تکوین یافته‌اند برداشته می‌شود، و در این جا مبنای مُتَقَنی برای آنچه «فلسفه مقایسه‌ای» یا «تطبیقی» (comparative philosophy) نام گرفته است پی‌ریزی می‌گردد. فهمیدنِ نظام‌های فلسفی دیگر، هرچند «دشوار» و هرچند با «تفاوت»‌های چشمگیر عجین باشد، نه تنها امکانپذیر بلکه درس‌آموز و دانش‌افزاست، چرا که هم همین تفاوت‌ها و اختلاف‌ها ریشه در «توافق گسترده» و «زمینه مشترک» دارد، و هم این‌که اصلاً خود این تنوع‌ها و تکررها منبع نظرگیر و ارزشمندی برای گسترانیدن دیدگاه‌های فلسفی خودمان است (همین ایده به نگارش کتاب فلسفه دیویدسن و فلسفه چینی^۲ انجامید).

سوم این‌که، بابِ همدلی با فلاسفه‌ای همچون ریچارد رورتی^۳ باز می‌شود که جایگاه و نقشِ فیلسوف را در عرصه فرهنگ از یک «معرفت‌شناس» — ناظری که به دنبال «مبنای مشترک»ِ گفتمان‌ها می‌گردد — به «هرمنوتیسین» — بازیگری که «تاریخیت فهم» (historicity of understanding) را گردن نهاده است — تغییر یا ارتقا می‌دهد، و دغدغه جایگزینی «گفتگو» (conversation) به جای «رویاری» (confrontation) را دارد. چون، بنا به تفسیر رورتی، اگر نقد دیویدسن بر امکان تمایز «شاکله-محتوا» (scheme-content) و رهایی از بند انگاره «شاکله مفهومی» و همچنین طرح‌کوانینی‌اش در زدودن هرگونه «معرفت پیشاتجربی» به معنا و در نتیجه مبدل نمودنِ نظریه معنا به نظریه‌ای سراسر «تجربی» را بپذیریم، دیگر جایی برای این مسئله فلسفی نمی‌ماند که ساختارِ ذهن/زبان چگونه با ساختارِ جهان گره می‌خورد، و بدین ترتیب آن رانه اصلی فلسفه معرفت‌شناسی بنیادِ مدرن مبنی بر جستجوی چارچوبی خنثی، غیرتاریخی، فراگیر، و نظام‌مند که می‌تواند کل محتوای معرفتی-معنایی ممکن را در ظرفِ خود «جای دهد» مرتفع می‌گردد. از این رو،

1. *Literary Theory after Davidson*, 1993, Dasenbrock, R. W. (ed.)

2. *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy*, 2006, Bo Mou (ed.).

3. Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

فیلسوف مطلوبِ رورتنی از ایدئال وصول به چنین گفتمان بنیادین و چارچوب فراگیری دست برمی دارد، و به جای «تبیین» هر گونه عقلانیت و گفتمان بیگانه «امیدوارانه» می‌کوشد گفتمان‌ها و عقلانیت‌های دیگر را به خودی خود «فهم کند»، و در عوض تلاش معرفت‌شناختی نافرجام برای تعیین «حدود» و «شرایط» زمینه یا چارچوب مشترک، از طریق «گفتگو» به «ایجاد» زمینه‌ای مشترک مبادرت می‌ورزد. با این تلقی، برداشت حداکثری کلاسیک از فلسفه در کسوت «رشته برتر» (master discipline) یا فرازبانی که برای همه حوزه‌های فکری — علم، هنر، دین، و غیره — رأی صادر می‌کند، به این برداشتِ حداقلی (minimalistic) تغییر هیئت می‌دهد که فلسفه در مقام نوعی «ژانر فرهنگی» فقط یکی از چندین صدای نازدودنی موجود در جریان پیوسته «گفتگوی انسانی» است.

باری، گفتن ندارد که جدا از ایده اصلی و اصیل دیویدسن در باب اینترسوپژکتیویته، فلسفه وی ابعاد و وجوه پُربار و بااهمیت دیگری نیز دارد که بالطبع هدف و حجم این اثر اجازه پرداختن به آن‌ها را نمی‌دهد: از این حکم زیربنایی‌اش در حوزه متافیزیک که «سراغِ حکمت دریافتن این امر است که همانندی/همسانی (sameness) همیشه با یک محمول نسبت دارد [و از این رو، نسبی است]»، تا کارهای نظریاتش در باب متافیزیک «رویدادها»، نظریه بدیعش در باب «استعاره»، و ایده مهمش درباره مقوله «علیت». با این حال، به گمانم، خواننده به قدر کافی با سایر آرای اصیل وی در این اثر مواجه خواهد شد: این‌که محمول کلی «صدق» مفهومی اولیه، بنیادین، و گریزناپذیر در دستگاه شناختی مان است که تن به هیچ «تعریفی» نمی‌دهد، بلکه در روابط و مناسباتش با شبکه باورها، کنش‌ها، و اظهاراتِ زبانی «کنشگران انسانی» تجسم و تبلور می‌یابد؛ این‌که ذهن و زبان نه چیزی را «بازنمایی» می‌کنند و نه با چیزی «مطابق» هستند و نه قرار است چنین کنند؛ این‌که ما باید به زبان نگرشی دارویی داشته باشیم، چنان‌که نه «ذاتی» برایش قایل باشیم و نه «غایتی»؛ این‌که زبان ابزار نیست بلکه «اندام اندیشه گزاره‌ای» آدمی است؛ این‌که قراردادهای، قواعد، منطق مشترک — چه اجتماعی چه ژنتیکی — هیچ جایگاه ذاتی و اصیلی در «زبان‌آموزی» ندارند؛ این موضع انسان‌گونه‌انگارانه که فقط موجوداتِ زبانمند هستند که «اندیشه» و قابلیت تفکر دارند؛ این‌که همه انسان‌ها در لایه‌های بنیادین معرفتی واجد نوعی «عقلانیت مشترک» هستند که همین امر

پنجره‌های «فهم یکدیگر» را به روی انسان‌ها می‌گشاید؛ این‌که ایده «نسبی‌گرایی» انگاره‌ای نادرست یا نامنسجم است؛ این‌که یک جهان واحد رویدادها داریم («وحدت‌گرایی هستی‌شناختی») ولی پاره‌هایی از این جهان باید با دو الگوی توصیف متفاوت ذهنی و فیزیکی مفهوم‌پردازی شود («کثرت‌گرایی مفهومی»); این‌که «فهم» سرتاسر ماهیت «زبانی»، «تفسیری»، و «کُل‌گرایانه» دارد، و در نتیجه «دور هرمنوتیکی» یکی از ارکان فهمیدن «دیگری» است؛ این‌که زبان در هرمنوتیکی‌ترین سطحش پدیده‌ای «موقعیتی»، «بافتی»، و «آنی» است، و شکل‌گیری معانی بر محور هیچ «روش الگوریتمی» و «قاعده مکانیکی» ویژه‌ای نمی‌گردد؛ و این‌که «معرفت» بنیاد خاص و ممتازی ندارد، و در نتیجه معرفت‌شناسی‌ای که چنین بنیاد یا مبنایی را می‌جوید درگیر تلاشی بیهوده و نافرجام است.

البته، برجسته‌سازی پاره‌ای از ملاحظات فوق در این اثر با موضوعی دیگر ربط وثیق دارد. یکی از محرک‌های تلویحی و انگیزه‌های ضمنی تألیف و ترجمه این اثر، معرفی دیویدسن در مقام یکی از نمایندگان اصلی و پیشرو دو جریان به هم مرتبط «پراگماتیسم منطقی» (logical pragmatism) و فلسفه «پساتحلیلی» (post-analytic) است.^۱ درباره جریان نخست در متن توضیحات مختصری آمده، فقط در این‌جا ذکر این نکته بجاست که در این مثنی فلسفی، همان‌طور که عنوانش حکایت می‌کند، با عصاره‌گیری از میوه‌های دو درخت پراگماتیسم – از جمله این ایده که ابدانال کلاسیک وصول به «معرفت یقینی» که در فلاسفه بزرگی همچون افلاطون و دکارت یکی از غایات اصیل فلسفه‌ورزی برشمرده می‌شد گمراه‌کننده و دست‌نیافتنی است – و پوزیتیویسم منطقی – از جمله اتکای روش‌شناختی به «تحلیل‌های منطقی-زبانی» در گفتمان فلسفی – قالب تفکری جدیدی شکل می‌گیرد که هم به «ضوابط منطقی» (البته با سرمایه‌گذاری بیشتر بر منطق جدید) حساس است، و هم به «اصول پراگماتیک» وفادار.

1. Glock, Hans-Johann, 2003, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge University Press; *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, 2010, edited by James Williams et al., Continuum; and Christopher Norris, 1997, *Resources of Realism: Prospects for 'Post-Analytic' Philosophy*, Palgrave Macmillan.

جریان دوم نیز نگرش فلسفی جدیدی است که به مانند هر جنبش «پسا» گونه از بطن سنت تحلیلی برمی خیزد، ولی نسبت به پاره‌ای از مبنایی‌ترین مفروضات این جریان نگاه انتقادی دارد. برای نمونه، این حکم شبه‌نیست‌انگارانه معروف دیویدسن را در نظر بگیریم که چیزی یا هستمندی در جهان به اسم «زبان» نداریم، و هرچه هست «کنشگران انسانی» است و قصدها و باورها و اظهاراتشان، که نزد بسیاری حامل این پیام مستقیم است که خود «فلسفه زبان» که روزی ملکی طلق فلسفه تحلیلی بود به کاری تهیگن مبدل می‌شود. با این وصف، دیویدسن را معمولاً در کنار ویتگنشتاین متأخر، ریچارد رورتی، جان مکداول، و تا حدی هیلاری پاتنم در زمره مشعلداران این سنت برمی‌شمارند. شاید بتوان گفت که این دسته فلاسفه با درجات متفاوت، پس از جذب و هضم نسبی میراث کواين در باب نقد دو جزم تجربه‌گرایی (تقلیل‌گرایی، و تمایز تحلیلی-ترکیبی)، و تعهد نسبی به این دقیقه که صحبت از «صدق» را باید حداقلی کرد، به فراخور فلسفه‌شان تکلیف خود را با چند آموزه مهم سنت تحلیلی مشخص کرده‌اند: باز نمودگرایی (representationalism) ذهنی یا زبانی (معرفت/ذهن همچون «آینه طبیعت/واقعیت»، و معنای زبانی همچون امری از-پیش-تعیین-یافته که به سان برجسبی بی‌تاریخ به ابژه‌ای آویزان است، و سوژه بدان دسترسی معرفتی دارد)، معرفت‌شناسی شاکله-محتوایی (امکان انشقاق سراسر است/واقعیت به «دروندهای ذهنی» و «بروندهای عینی»، یا تفکیک میان ذهن تفسیرکننده و داده‌های تفسیرنشده)، و کاوش معرفت‌شناختی «بنیادهای متمایز» (ریشه‌داری معرفت در مجموعه‌ای از باورهای ممتاز یقینی، مبنایی، شهودی، یا غیره). برای نمونه، در سه متفکر نخست این ایده مشترک را می‌توانیم ردگیری کنیم که زبان «رسانه» خنثایی که آدمی به وسیله‌اش جهان را «بازنمایی کند» نیست، بلکه «پرکتیسی» است که به نحو جمعی اجرا می‌گردد و به شکل «کل‌گرایانه» (holistic) افاده معنا می‌کند، و اساساً پرسش از «مطابقت» اجزایش (برای نمونه، جملات) با چیزی دیگر (برای نمونه، امور واقع) باطل است.

اما سه نکته پایانی در خصوص «متنیت» این متن. نگارش متن تألیفی درباره فیلسوف معاصری در طراز دیویدسن، آن هم با وجود شمار اندک آثار اصلی و تفسیری به زبان فارسی، دست‌کم برای نگارنده کاری دشوار بود، و ترجمه کتابی

مقدماتی یا تفسیری در باب وی بسیار آسان‌تر می‌نمود. ولی از آن‌جا که محل اصلی بحث ایده «اینترسوبژکتیویته» در فلسفه وی بود، مسیر برای کار تألیفی جدید باز شد. با این وصف، در کلیت بخش تألیفی کوشیده‌ام با اتخاذ دو راهبرد در نهایت اثر موزونی پدید آورم که هم به کار خواننده ناآشنا با دیویدسن بیاید، و هم مخاطب آشنا بی‌نصبیب نماند: اول این‌که در باب برخی مفاهیم فنی فلسفی، به‌خصوص فلسفه تحلیلی، کمی بیشتر درنگ کرده‌ام، و توضیحاتی تفصیلی داده‌ام. در این‌جا بیشتر از منابع دایرةالمعارفی، فرهنگ لغت‌های فلسفی، و کتب درسنامه‌ای استاندارد بهره برده‌ام تا تعاریف و تقسیم‌بندی‌های رایج فلسفی به شکل معیار انتقال یابد؛ از این رو، طبیعی است که خواننده آشنا با این مفاهیم می‌تواند از آن‌ها صرف‌نظر کند، و به مسیر اصلی استدلال بازگردد. دوم این‌که کوشیده‌ام آموزه‌های اصلی دیویدسن را در هر بخش، وفادارانه و با کمک تفاسیر معتبر، همراه با «دلالتهای آن، چه دلالت‌های تاریخی و چه مفهومی، ترسیم کنم تا خواننده آشناتر با دیویدسن، او را در منظر یا بستر جدیدی بنگرد.

نکته بعد این‌که، در ابتدا بنا بود این کتاب در دو مجلد منتشر شود: یکی اثر مستقل تألیفی درباره «آموزه اینترسوبژکتیویته» دیویدسن، و دیگری ترجمه مجموعه‌ای از مقالات با مرکزیت نسبت دیویدسن با فلاسفه «دیگر». در نهایت امر، بنا به عللی ترجیح داده شد بخش دوم کار کوتاه گردد، و هر دو بخش در یک مجلد گنجانده شود. از افزودن بخش ترجمه به قسمت تألیف نیز دو هدف در ذهن داشته‌ام: اول این‌که، خواننده پس از سیر در آرای دیویدسن و مطالعه برخی نقدهای درونی به کارش، تصویر فلسفی وی را در قالب وسیع‌تری بنگرد، و تماس بیشتری با ظرفیت‌ها و/یا گستره فلسفه وی حاصل کند. دوم این‌که، همان‌طور که ریشه «افلاطونی» کار دیویدسن به ما می‌آموزد، «گفتگو» در مقام «دیالکتیک دوطرفه گشوده» هم بستری مطمئن و ایمن برای وصول به «حقایق» و «حکمت» است، و هم زمینه پرمایه‌ای است که خودفهمی‌مان در آن پرورده می‌شود. با این توضیح، روشن است که یکی از مجاری و منافذ چنین گفتگویی، رویارویی و مصاف فلاسفه‌ای است که به‌ظاهر از مبادی و منابع فلسفی متفاوتی تغذیه می‌کنند. خواننده با خواندن سه فصل بخش ترجمه، به ارزش و رَسش این گفتگوی دوجانبه پی خواهد برد.

برای نمونه، در جای‌جای بخش تألیفی اثر این مطلب به چشم می‌خورد که از

منظر دیویدسن «صدق» انگاره‌ای اولیه (primitive) است، و همچون عنصر برساننده در هر «کنش فهم» — هم در سراسر فهم زبانِ خودم، و هم همچون سکوی آغازی برای فهم زبانِ دیگری — حضور ضمنی دارد، و همین درک مبنایی ارسطویی از صدق است که در مقابل موج تنوع معنایی (meaning variance) در میان زبان‌ها، پارادایم‌ها، و گفتمان‌های متفاوت می‌ایستد، و پادزهر «نسبی‌گرایی» و «شاکله‌های مفهومی بدیل» است. ولی به جرئت می‌توان گفت دیویدسن، با وجود نکات ظریف و عمیقی که در تمام فراز و فرود اندیشه‌اش در این باب نگاشته است — برای نمونه، این‌که نظریه منطقی تارسکی چارچوب مناسبی برای صورتبندی بهترین «شهود»‌هایمان از این محمول ارائه می‌دهد، یا این‌که ساختار و محتوای صدق از طریق مناسباتی با «نظام معنا-باور» آدمیان تبلور و وضوح می‌یابد، و حتی این نکته نظرگیر که فهم زبان (که از نظر دیویدسن چیزی معادل با فهم «نظریه صدق» برای آن زبان است) با «فهم جهان» رابطه تنگاتنگی دارد — هیچ‌گاه مستقیم رویاروی «خود» این مفهوم قرار نمی‌گیرد، و هیچ‌گاه به طور شفاف توضیح نمی‌دهد که این «درک صدق» به خودی خود چه بنیاد هستی‌شناختی‌ای دارد، و چه مقومات و سازه‌هایی دارد یا می‌تواند داشته باشد. شخصاً مطمئن نیستم که فیلسوفی که کارش را با «زبان» آغاز می‌کند و پایان می‌دهد، و ساخت ساحتِ اندیشه را امری «زبانی» می‌داند، چارچوب فلسفی‌اش اجازهٔ پرسیدن یا پرداختن به این پرسش را می‌دهد یا نه، ولی به هر روی به پرسش کشیدن مفروضاتِ مبناییِ فلاسفه را کاری فلسفی می‌دانم تا شاید در نتیجهٔ آن دریچهٔ دیگری آشکار شود. از این جهت بود که مقاله «دیویدسن، هایدگر، و صدق/حقیقت» را برای بخش ترجمه انتخاب کردم، چون بحث اصلی این جستار دقیقاً آن است که هایدگر می‌کوشد با بهره‌گیری از رویکرد پدیدارشناختی، که به هر حال شعار هوسرلی «بازگشت به سوی خود چیزها» را سرلوحهٔ کارش دارد، مسیری دیگر برای پاسخ به پرسش از سرشتِ صدق یا حقیقت باز کند. «تا چه قبول افتد و چه در نظر آید..»

و بالاخره این‌که، اساتید بزرگوارِ زیادی، تلویحاً یا تصریحاً، در بر ساخت این اثر نقش و سهم داشته‌اند، ولی در این جا به طور خاص کمال تشکر را دارم از دکتر سعیده کوکب و دکتر حسین شیخ‌رضایی که ملاحظات ریز و درشتان بیشترین سهم را در دگرپرسی این اثر از رساله‌ای دانشگاهی به اثری عمومی داشته است. دو تن از

دوستان عزیز، سید مسعود حسینی و حسن امیری آرا، زحمت خواندن پیشگفتار را کشیدند، و نکات سودمندشان کمک کرد که این قطعه قالب بهتری به خود بگیرد. همچنین باید به دو رساله دکترای خواندنی اشاره کنم که در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به چاپ رسیده‌اند، و نگارنده از آن‌ها استفاده کرده است: «رابطه دلیل و علت عمل از دیدگاه دیویدسن»، مهدی ذاکری، ۱۳۸۵، و «نظریه معرفت در فلسفه دانالد دیویدسن: پیوند انسان و جهان»، مجتبی درایتی، ۱۳۸۹. به‌ویژه، از رساله دوم در برگردان برخی تعبیر فنی دیویدسن استفاده کرده‌ام، از جمله برگردان جالب عنوان مقاله دیویدسن، «پیرایش زیبای آلاز»،^۱ و معادل تغییر یافته‌اش، «آرایش زیبای القاب».^۲ درباره انتخاب نام کتاب، به منظور حفظ پیوستگی با آثار منتشر شده دیگر در زبان فارسی، فقط به افزودن «دیگری» به عنوان کتاب معنا و معرفت در فلسفه کوان سایه میثمی اکتفا کردم، که البته خود همین افزوده یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز این دو فیلسوف را نیز هویدا می‌سازد. در بحث ترجمه اصطلاحات، معادل‌های فارسی رسا و سراسری برای دو اصطلاح مهم «چریتی» (charity) و «اینترسوبژکتیویته» نیافتم، با این حال خواننده می‌تواند دست‌کم در ذهنش اولی را به «همدلی»، «حمل به احسن»، یا «حمل به صواب»، و دومی را به «بین‌الاذهانیت» یا «بین‌اذهنیت» برگرداند. نکته پایانی این‌که تمام بخش‌های برجسته شده در نقل قول‌ها و غیره متعلق به نگارنده است، و بالطبع این‌ها نکات و ملاحظات بوده‌اند که در این اثر دلالت بیشتری داشته‌اند، و نیازمند تدبیر ژرف‌تری هستند.

ا.م.

بهار ۲۰۱۷

نانسی، فرانسه

1. "A nice derangement of epitaphs" 2. "A nice arrangement of epithets"

بخش اول
از معنا و معرفت تا دیگری

مقدمه

اندیشه همچون زبان پدیده‌ای اجتماعی است، از این حیث که یک موجود زنده، بدون داشتن مفهوم صدق اینترسویژکتیو، قابلیت اندیشیدن ندارد؛ مفهومی که تنها در اختیار موجودی است که در یک جهان و یک شیوه اندیشیدن درباره این جهان با موجودی دیگر شریک است، و از این مشارکت آگاه است (121: 92/3).

با خودآگاهی، ما به سرزمین مادرزادی حقیقت وارد می‌شویم... خودآگاهی از آن رو و بدین سبب در خود و برای خود هست که به همین سان برای خودآگاهی دیگر هست؛ یعنی خودآگاهی تنها اگر بازشناخته شود، وجود دارد... این دو یکدیگر را در بازشناسی متقابل بازمی‌شناسند (Hegel, *PS*, 111-112).

هدف اصلی این نوشتار کند و کاوی در دو حوزه محوری فلسفه جدید، یعنی نظریه شناخت و فلسفه زبان، است، و محتوای آن آموزه‌هایی است که از آثار دانیل دیویدسن،^۱ یکی از برجسته‌ترین فلاسفه تحلیلی معاصر، در جهت حل دو مسئله «معرفت» و «معنا» خوشه‌چینی شده‌اند. در این مقدمه ابتدا تصویری کلی از جایگاه و اهمیت این دو مسئله فلسفی به دست می‌دهیم، سپس احوال و آرای دیویدسن را اجمالاً معرفی می‌کنیم و در نهایت نقشه‌ای از مسیر این نوشتار ترسیم می‌کنیم. بحث از ماهیت، حدود، و توجیه «معرفت» را می‌توان مهم‌ترین معضله فلسفه مدرن برشمرد که در فلسفه رنه دکارت،^۲ فیلسوف فرانسوی سده هفدهم، صورت

جدید و رادیکالی به خود می‌گیرد: سوژه بر ابژه «تقدم معرفتی» می‌یابد، و «من اندیشنده» دائر مدار جهان می‌شود. با این «سوژکتیویسم» ریشه‌ای، دیگر همه چیز، حتی خدا، برای اثبات وجود و ماهیتش به «برهان» و «استدلال» نیاز دارد، روندی که نهایتاً از بطن سوژه، و منابع معرفتی‌اش، استخراج می‌شود. فراورده این فلسفه در مبحث رابطه نفس و بدن، به مثابه الگوی اصلی نسبت سوژه و ابژه، در این حکم دکارت تبلور یافت که این مسئله با فکر نکردن به آن بهتر حل می‌شود. افزون بر این، دکارت با تقدم بخشیدن به بحث معرفت، عملاً پرسش‌هایی نظیر «جهان فی نفسه چه احکام و اوصافی دارد؟» را به نفع پرسش «من درباره این جهان چه می‌توانم بدانم؟» کنار زد، و با این حرکت، به قول برنارد ویلیامز،^۱ فلسفه‌ای را بنا گذاشت که با محوریت «من» از پرسشی به صیغه اول شخص شروع می‌شود، و این یعنی بنیان‌گذاری «معرفت‌شناسی اول شخص».

دیوید هیوم^۲ بدیل این عقل‌گرایی ریشه‌ای را در سنت تجربه‌گرایی پدید آورد، و در صدد برآمد با پی‌ریزی شناخت نه بر وجود یک «جوهر اندیشنده» بلکه بر «انطباعات حسی بی واسطه»، دامان فلسفه تجربی را از فرض وجود جواهر نفسانی و جسمانی، که در دو فلسفه تجربه‌گرایانه جان لاک و جرج بارکلی عرض اندام می‌کردند، پاک کند، و علمی ناظر به «طبیعت انسان»، همسنگ علم فیزیک نیوتنی، پایه گذارد. نتیجه کار، همان‌طور که خود اذعان داشت، شکاکیتی بود که از حیث نظری می‌توانست تا قلب «جمع تجارب» نفوذ کند. در همین راستاست که برتراند راسل،^۳ دیگر تجربه‌گرای سرسخت بریتانیایی، در قرن بیستم اظهار کرده است که ما هنوز از بسیاری جهات – مثل تحلیل درست مسئله استقرا، تبیین صحیح ماهیت «خود»، و مهم‌تر از همه توضیح دقیق «رابطه علیت» – از هیوم جلوتر نرفته‌ایم.

اما ایمانوئل کانت،^۴ که در فضای فلسفه عقل‌گرایانه لایبنیتس تنفس می‌کند، و به ایده تأسیس «متافیزیک جزئی» اعتقاد دارد، در صدد برمی‌آید بین دو سنت عقل‌گرایی، با تأکیداتش بر عقلانیت ناب و نیز «کلیت» و «ضرورت» در مقام معیارهای معرفت یقینی، و تجربه‌گرایی، با تأکیداتش بر لوح سفید ذهن و نیز ریشه «تجربی» داشتن کل معرفت انسانی، جمع بزند، و توازنی بین «رئالیت» و «ایدئالیت»

1. Bernard Williams 2. David Hume 3. Bertrand Russell

4. Immanuel Kant

برقرار سازد. نتیجه کار وی طرح افکندن نوعی نظام ایدئالیسم استعلایی است که دعوی «رئالیسم تجربی» دارد. دوره بعدی تاریخ فلسفه را شاید بتوان در پرتو تلاش گسترده اکثر فلاسفه برای «حل» یا «انحلال» مسائلی فهمید که نخستین فیلسوفان دوره مدرن برای ایشان به جا گذاشتند؛ به عبارتی، ترجیع‌بند بسیاری از قطعات مهم تاریخ فلسفه را، در این بُرهه، این پرسش کانتی شکل می‌دهد که «شرایط امکان معرفت چیست؟». بدین ترتیب، در این دوران این معضل مطرح می‌شود که نسبت معرفتی یا غیرمعرفتی «سوژه» با «ابژه» از چه قرار است، و هویتی مثل «شیء فی نفسه» چه جایگاهی در نظام متافیزیکی دارند؟

از میان کسانی که به حل موضوع معتقد بودند می‌توان از هگل نام برد که به نظر او دکارت «قهرمان فلسفه مدرن» است، چرا که «اندیشه محض» را مبدأ همه چیز قرار می‌دهد، و کانت «نقطه عظیم فلسفه مدرن آلمان» است، چرا که «اندیشه» یا «آگاهی» انسانی را در حوزه‌های شناخت، طبیعت، اخلاق، و جامعه اولویت می‌بخشد، و برخلاف متافیزیک سنتی و سنت تجربه‌گرایی که هر دو به دلیل التزام و سواس‌گونه‌شان به داده‌های عقلانی و حسی به یک اندازه «جزمی» بودند، ساخت و بافت «آگاهی محض» را در دستور کار خود قرار می‌دهد. اما بر مبنای منطق هگلی هر تلاشی برای «شناخت کل» که بر الگوی سوژه-ابژه (ذهن-عین) مبتنی باشد تناقض‌آلود است، چرا که ماده و صورت شناخت از هم جدا نیستند، و سوژه و ابژه در آگاهی مادی‌تاً یکی هستند؛ از این رو فنومن، حایل بین سوژه و نومن نیست بلکه جهانِ نومنال و جهانِ فنومنال (پدیده‌ای) دو مرتبه از مراتب «شناخت کامل» یک چیزند. بدین قرار، وی می‌کوشد با ارائه مفهوم «روح مطلق» که توأمان هم سوژه و هم ابژه «تجربه آگاهی» است، این تناقض را رفع کند: روح یا آگاهی می‌تواند به واقعیت معرفت یابد، چرا که واقعیت چیزی جز «آگاهی عینیت‌یافته» نیست، و از این رو آگاهی روح از جهان معادل آگاهی روح از خویشتن (خودآگاهی) است. بدین ترتیب، هگل برای غلبه بر تقابل سوژه-ابژه، و رفع دوگانه نومن-فنومن کانتی، به «تحول دیالکتیکی روح» در مقام ذهن-عین وحدت‌یافته متوسل می‌شود، و نوعی پدیدارشناسی طرح‌ریزی می‌کند که برخلاف فلسفه کانتی عین «نومن‌شناسی» است.

از میان کسانی که به انحلال موضوع معتقد بودند می‌توان به نیچه اشاره کرد که تلاش دارد از مسیر دیگری به نقد معرفت‌شناسی مدرن بپردازد و از آن عبور کند. نیچه می‌کوشد با کنار زدن صورت‌گرایی کانتی، تفسیر غنی‌تری از «تجربه انسانی»

ارائه دهد، بدون این‌که در دام نظام‌مندسازی‌های فریبده‌ای مثل نظام فلسفی هگل بیفتند، چون به اعتقاد وی «خواست نظام‌سازی» از اساس ناموجه است، زیرا از آن‌جا که هر شناختی از جداسازی، تحدید و تفکیک نشئت می‌گیرد، «هیچ معرفت مطلق به یک کل وجود ندارد». از این منظر، لب کلام نیچه این است که چیزی به نام «واقعیت ابژکتیو» وجود ندارد، هرچه هست «تفسیر انسانی» است و خود این تفسیرها مسبوق و مشروط به «ارزش‌ها»ی ماتقدمی هستند که در پس پشت اشکال مختلف حیات انسانی نهفته‌اند. راه پیشنهادی نیچه برای خروج از این الگوی در بسته معرفت‌شناختی، گذر از علم به «هنر»، و از معرفت‌شناسی به «زیبایی‌شناسی» است؛ با این توضیح که در نظر نیچه اولاً هر رابطه‌ای بین دال و مدلول رابطه‌ای زیباشناختی است، نه رابطه‌ای علّی و ضروری، و ثانیاً کل فرایند معرفت و حقیقت‌جویی در میل انسان به «آفرینش استعاره‌ها»، یعنی بنیادی‌ترین میل و کشش انسانی، ریشه دارد. اما انسان خواهان «تسلط بر طبیعت» و ایجاد رابطه‌ای ابزاری با جهان است و در این مسیر با منجمدسازی مفاهیم ذهنی به «معرفت علمی» دست می‌یابد و در این راه دعوی «ابژکتیویته»^۱ ای دارد که متضمن یکسان‌سازی استعاره‌ها با خود رویدادها، و فراموشی خصلت استعاری «واقعیت ابژکتیو» جهان است. بدین ترتیب، نیچه تلاشی‌های علم مدرن برای تثبیت خود بر بنیادهای مطلق را به نقد می‌کشد، و سعی می‌کند با عرضه دیدگاه متافیزیکی دیگری، با تقدم بخشیدن «اراده» بر «آگاهی»، نگرش خام عینیت‌گرایانه علوم جدید را «واگشایی کند»، و با انگشت نهادن بر «نتایج نیهیلیستی» علوم جدید از «خواست حقیقت» برانگیزاننده آن‌ها اسطوره‌زدایی کند، و با اهرم فلسفه، و در مقام رسالتی فرهنگی، «میل به معرفت» محتوم به انحطاط علوم طبیعی را مهار کند.

پس از مسئله شناخت، بحث از ماهیت، حدود، و بنیادهای «زبان» و «معنا» را می‌توان مهم‌ترین مسئله فلسفی قرن بیستم به حساب آورد که در سنت فلسفه تحلیلی با اهتمام خاصی در کانون تأملات قرار گرفت. بدون تردید، شخصیت اصلی در این بین گوتلوب فرگه^۱ است که فلسفه‌اش را در فضایی طرح کرد که به تعبیر هوسرل به تعداد هر فیلسوفی «فلسفه» وجود داشت. او همچون خود هوسرل به دنبال پی‌ریزی مبنای منطقی-فلسفی وحدت‌بخشی برای کلیه علوم بود. فرگه که بنا

1. Gottlob Frege (1848-1925)