

اندیشه جهان‌مندی انسان در فلسفه دانالد دیویدسن

مجتبی درایتی*

چکیده

دانالد دیویدسن به‌جد به نقد دوگانه‌انگاری سوپرتکتیو- ایزکتیو، با تلقی دکارتی از آن، می‌پردازد و ریشه بسیاری از مشکلات اصلی فلسفی را اعتقاد به این دوگانه‌انگاری می‌داند. در نظر وی، این دوگانه‌انگاری، ریشه در گونه‌ای تصور از رابطه بین انسان و جهان دارد که بین آنها جدایی و ناهمگونی ذاتی می‌بیند؛ جدایی‌ای که بروز آشکار آن در شکاف بین سوپرتکتیو و ایزکتیو است. دیویدسن خود می‌کوشد نشان دهد پیوند وثیق و عمیقی بین انسان و جهان وجود دارد. در مقاله حاضر با عنوان «جهان‌مندی انسان» از این پیوند یاد شده، تلاش می‌شود ریشه‌های این اندیشه که در سرتاسر فلسفه او جریان دارد، نشان داده شود. به‌طور خاص در این مقاله بر سه ویژگی انسان که با تحلیل دیویدسن مستقیماً ما را به درون جهان می‌برند، تمرکز شده است: ذهن‌مندی، عقلانیت و فاعلیت. این اندیشه نشان می‌دهد که در نظر دیویدسن

* دکترای فلسفه غرب و استاد مدعو در دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.

ویژگی‌های قوام‌بخش انسان تنها در جهان شکل می‌گیرند و انسان تنها در جهان می‌تواند انسان باشد.

واژگان کلیدی: انسان، جهان‌مندی، عقلانیت، تفکیک سوپژکتیو-ابژکتیو، اینترسوپژکتیویته.

مقدمه

در مقاله «اسطوره امر سوپژکتیو» دیویدسن از «امیدبخش‌ترین و جالب‌ترین تغییری که در فلسفه این روزگار در حال رخ‌دادن است» سخن می‌گوید و آن را تغییر نگاه به دوگانه‌انگاری‌های دیرپای فلسفه، به طور خاص دو دوگانه‌انگاری سوپژکتیو-ابژکتیو و طرح-محتوا، و امید به کنار گذاشتن آنها می‌داند. در نظر او حاصل این تغییر، «پیدایش نگاهی اصلاح‌شده نسبت به رابطه ذهن و جهان» است (Davidson, 1988, p.43). می‌توان در اینجا به جای تعبیر «ذهن» که گاهی ممکن است تلقی محدودتری را به ذهن متبادر کند، از تعبیر «انسان در مقام اندیشنده / سوژه» استفاده کرد. «تصحیح نگاه ما نسبت به رابطه انسان در مقام اندیشنده (سوژه) و جهان» دقیقاً همان کاری است که خود دیویدسن در پی آن است. وی سر آن دارد نشان دهد پیوند انسان و جهان نزدیک‌تر و محکم‌تر از آن چیزی است که عمده فلاسفه پیشین، دست‌کم عمده فلاسفه عصر جدید، تصور می‌کنند. این نگاه جدید نسبت به رابطه انسان و جهان، آن چیزی است که دیویدسن با فلسفه خود به ما می‌دهد.

می‌توان از این نگاه جدید به «جهان‌مندی انسان» تعبیر کرد؛ تغییری که در خود آثار دیویدسن یافت نمی‌شود، اما در جای‌جای این آثار می‌توان دلالت‌هایی مؤید بر این اندیشه یافت و مقصود از این مقاله بیرون‌کشیدن این دلالت‌هاست. در این مقاله پس از طرح ایده اصلی‌ای که دیویدسن در فلسفه خود به بیان آن می‌پردازد، یعنی برداشتن واسطه‌ها و فاصله‌ها از میان انسان و جهان، به واکاوی سه وجه از خصوصیات اساسی انسان در مقام موجودی اندیشنده که وی را با جهان پیوند می‌دهند، می‌پردازیم تا نشان دهیم چگونه دیویدسن رابطه انسان و جهان را از طرق متعدد برقرار می‌سازد و چگونه است که انسان

برای آنکه انسان باشد، باید در جهان و به اصطلاح «جهان‌مند» باشد. در پایان نیز بررسی خواهیم کرد که دیویدسن با فلسفه خود چه تغییر اساسی‌ای در رابطه انسان اندیشنده و جهان، یا همان سوپژکتیویته و ابژکتیویته، پدید آورده است.

۱. انسان و جهان؛ بی‌فاصله، بی‌واسطه

لب لباب ادعای دیویدسن در نظریه معرفت خویش را می‌توان این دانست که فاصله‌گذاشتن یا واسطه‌گذاشتن بین انسان، به طور خاص در مقام اندیشنده و جهان، امری مردود است. در سنت تجربه‌گرایی و به تبع آن در سنت فلسفه تحلیلی، این واسطه به عنوان شاهد توجیه‌کننده معرفت در مورد عالم خارج مورد استفاده قرار می‌گیرد. نقش واسطه در دوره‌های مختلف بر عهده تصورات، بازنمودها، داده‌های حسی و تحریک‌های سطحی گذارده شده است. تصور مبنایی عموماً بر این بوده است که این واسطه‌ها از آن‌رو که از برخی خواص جهان خارج و برخی خواص عالم ذهن توأمان برخوردارند، می‌توانند نقش میانجی بین این دو عالم برقرار کنند و معرفت ما به عالم خارج را موجه و مقبول سازند.

در نظر دیویدسن این واسطه‌گذاری‌ها تنها فاصله بین انسان و جهان را زیاد می‌کند و در این فاصله انواع کج‌روی‌های فکری، همچون شکاکیت و نسبی‌انگاری امکان بروز پیدا می‌کنند. هرچه فاصله بین انسان و جهان بیشتر شود، از این دست افکار بیشتر و باقوت‌تر رشد پیدا می‌کنند. طرح وی آن است نشان دهد نه تنها چنین فاصله‌ای وجود ندارد، بلکه خصوصیت اصلی‌ای که موجودی را به انسان بدل می‌سازد، یعنی عقلانیت او، جدای از جهان، امکان شکل‌گیری ندارد. وجود جهان در شکل‌گیری عقلانیت، نقش تقویمی دارد. عقل تنها در جهان می‌تواند عقل باشد؛ به تعبیر دقیق‌تر، انسان تنها در جهان می‌تواند انسان باشد. افزون بر این، خصوصیات دیگر انسان، از قبیل ذهن‌مندی و فاعلیت، نه تنها وی را در مقابل جهان قرار نمی‌دهند، بلکه وی را مستقیماً به میانه جهان می‌برند.

آنچه انسان را عاقل و انسان می‌سازد، صرفاً جهان به صورت مجموعه‌ای از اشیا نیست، بلکه این جهان باید همچنین متشکل از موجوداتی باشد که بتوانند با وی ارتباط برقرار

کنند. در نظر دیویدسن، فکر از زبان جدایی‌ناپذیر است (Davidson, 1982, p.100). همچنین زبان خصوصی ناممکن است؛ لذا انسان برای اینکه امکان تفکر داشته باشد، باید زبانی را از مجرای ارتباط برقرارکردن با انسان‌های دیگر فراگیرد. پس وجود انسان‌های دیگر نیز برای شکل‌گیری تفکر و عقلانیت انسان ضروری است. عقل در مواجهه با عقل است که شکل می‌گیرد؛ فرد در میان جماعت انسان‌هاست که انسان می‌شود.

۲. انسان به مثابه موجود اندیشنده (سوژه)

دیویدسن همچون دکارت از تردیدناپذیری وجود فکر آغاز می‌کند: «آنچه من به یقین می‌دانم، این است که فکر وجود دارد و سپس در مورد آنچه از آن نتیجه می‌شود، سؤال می‌کنم» (Davidson, 1995a, p.5). در نظر وی، از این واقعیت که فکر وجود دارد، مطالب بسیار زیادی نتیجه می‌شود (Ibid, p.6). اما شباهت دیویدسن و دکارت در همین جا پایان می‌یابد. دکارت و دیویدسن از یک‌جا (وجود فکر / می‌اندیشم) آغاز می‌کنند، اما اساساً روش آنها با هم متفاوت است. دیویدسن رویکردی را در پیش می‌گیرد که می‌توانیم آن را استعلایی بدانیم مبنی بر اینکه برای وجود این فکر، چه شرایط ضروری‌ای متصور است که وجود آن نشانگر تحقق پیشین آنهاست. وی تحلیل مبسوطی در مورد ماهیت تفکر و وجه تمایز فکر از غیرفکر انجام می‌دهد؛ چیزی که در روایت دکارتی مفقود است.

هر دو فیلسوف از وجود فکر، راه به سوی وجود جهان می‌برند، با این تفاوت که دکارت در پی استدلال آوردن است و به چیزی خارج از فکر (خدا) متوسل می‌شود تا جهانی به کلی جدای از انسان و انسانی به کلی جدای از جهان را تصویر کند؛ در حالی که دیویدسن با تحلیل خود از فکر و ویژگی‌های ذاتی آن پیوند انسان با جهان را برقرار می‌سازد.

هر دو فیلسوف از سوژه آغاز می‌کنند؛ اما تلقی‌ای کاملاً متفاوت از چیستی سوژه دارند. سوژه دکارتی سوژه فارغ از جهان است؛ اما سوژه دیویدسنی سوژه‌ای در جهان است. بررسی وجوه مختلف انسان به مثابه اندیشنده در نظر دیویدسن روشن می‌سازد که وی

چگونه از طرق گوناگون می‌کوشد این موجود متفکر را با جهان پیوند دهد؛ پیوندی ناگسستنی و ذاتی برای انسان؛ پیوندی که با گسستن آن، وجود انسان با همه خصیصه‌های ممیز آن از بین خواهد رفت.

در زیر با بررسی سه وجه اساسی انسان‌بودن (عاقل‌بودن، فاعل‌بودن و ذهن‌مندی) در نظر دیویدسن به واکاوی این امر می‌پردازیم که چگونه تأمل درباب این وجوه و شرایط شکل‌گیری آنها ما را به پیوند ناگسستنی انسان و جهان می‌رسانند.

۱-۲. انسان عاقل: جهان به مثابه شرط عقلانیت

وجه تمایز حیوان غیرعاقل از حیوان عاقل در درک و تصویری است که حیوان عاقل از جهان ابژکتیو دارد. همین درک و تصور است که مبنای حکم‌هایی قرار می‌گیرد که وی صادر می‌کند؛ حکم‌هایی که می‌توانند صادق یا کاذب باشند. درک اینکه حکم‌ها صادق یا کاذب‌اند، موجود عاقل را مستقیماً با جهان ابژکتیو پیوند می‌دهد.

فکر ضرورتاً بخشی از جهانی عمومی و مشترک است. نه تنها دیگران اغلب می‌توانند با توجه‌کردن به وابستگی‌های علی که محتوای افکار ما را فراهم می‌آورند، بدانند که ما به چه می‌اندیشیم، بلکه خود امکان فکر، معیارهای مشترک صدق و ابژکتیویته را طلب می‌کند (Davidson, 1988, p.52).

در عبارت بالا دیویدسن برای پیوند زدن فکر با جهان به طور خاص بر خود امکان فکر تأکید می‌کند. امکان فکر منوط به وجود معیارهای مشترک صدق و ابژکتیویته است و محتوای فکر نیز از مجرای وابستگی‌های علی فکر با جهان خارج حاصل می‌آید.

در نظر دیویدسن فصل ممیزه عقل از غیرعقل، داشتن رویکردهای قضیه‌ای است (Davidson, 1982, p.95). این رویکردهای قضیه‌ای، برداشتی از صدق ابژکتیو را پیش فرض دارند:

اگر من بر حق باشم، باور، قصد و دیگر رویکردهای قضیه‌ای، همگی اجتماعی‌اند؛ بدین معنا که بر داشتن مفهوم صدق ابژکتیو تکیه دارند. این مفهومی است که جز با سهیم‌بودن و آگاه‌بودن بر سهیم‌بودن، در یک جهان و طریقی برای اندیشیدن درباره آن جهان با شخصی دیگر نمی‌توان از آن

برخوردار بود (Davidson, 1989a, pp.199-200).

رویکردهای قضیه‌ای بنا به سرشت کل‌گرایانه خود با هم شکل می‌گیرند؛ لذا داشتن یک گزاره واحد به معنای داشتن منطقی عمدتاً صحیح و داشتن الگویی از باورهای منطقیاً منسجم است. با این وصف، همه رویکردهای قضیه‌ای، نیازمند زمینه‌ای از باورهایند. دیویدسن معتقد است برای داشتن یک باور، ضروری است مفهوم باور را داشته باشیم و برای داشتن مفهوم باور باید فرد زبان داشته باشد (Davidson, 1982, p.102). داشتن مفهوم باور بدین معناست که ما باوری در مورد باور خود داشته باشیم. در اینجا دیویدسن بر مفهوم حیرت تأکید می‌کند. حیرت آنجا حاصل می‌آید که ما باوری داریم و باور خود را صادق می‌دانیم، اما در موقعیتی خاص درمی‌یابیم که باور ما نه صادق، بلکه کاذب بوده است. حیرت، مستلزم وجود باورهایی در مورد صحت باورهای ماست. همین امکان حیرت نشان می‌دهد که وجود باورهای ما با باورهای دیگر در خصوص صدق یا کذب باورهای ما همراه است؛ یعنی ما درکی در این خصوص داریم که باورهای ما ممکن است صادق یا کاذب باشند. «پس داشتن مفهوم باور به معنای داشتن مفهوم صدقِ ابژکتیو است» (Ibid, p.104).

افزون بر این، در نظر دیویدسن، فکرداشتن با زبان داشتن پیوند ناگسستنی دارد و «هیچ مخلوقی نمی‌تواند تفکر داشته باشد، مگر آنکه زبان داشته باشد» (Ibid, p.100) و زبان تنها ممکن به وجود موجودات عاقل است. برای وجود زبان لازم است دست‌کم دو موجود عاقل وجود داشته باشند که بدان زبان تسلط داشته باشند. بنابراین صرف وجودی قادر به تکلم نشانه‌ای است برای ما که دست‌کم یک موجود عاقل و قادر به تکلم دیگر نیز وجود دارد. از این مطلب نتیجه می‌شود که «عقلانیت، خصیصه‌ای اجتماعی است. تنها کسانی که با هم ارتباط برقرار می‌کنند، از آن برخوردارند» (Ibid, p.105).

از سوی دیگر در برقرارکردن ارتباط زبانی با دیگری و برای اینکه گفتار وی را بفهمم، لازم است بتوانم به همان چیزی بیندیشم که وی بدان می‌اندیشد. به تعبیر دیگر «باید در جهان وی سهیم باشم» (Ibid). بدین ترتیب ارتباط برقرارکردن بسته به این است که دو

طرف، ارتباط مفهومی از جهان مشترک، جهان اینترسوبژکتیو، داشته باشند و بدانند که دیگری نیز از چنین مفهومی برخوردار است. «مفهوم جهانی اینترسوبژکتیو مفهوم جهانی ابژکتیو است؛ جهانی که هر ارتباط برقرارکننده‌ای می‌تواند باورهای در مورد آن داشته باشد» (Ibid.).

افکار و کلمات ما، ما را به درون جهان می‌برند؛ بدین دلیل است که ما می‌توانیم باورهای صادق و کاذب داشته باشیم و بگوییم که چه چیزی کاذب است و چه چیزی صادق. این پیوند با جهان تنها به وسیله عکس‌العمل‌های مشترک به محیطی مشترک می‌تواند برقرار شود (Davidson, 1997b, p.275).

مجموعه آنچه در مورد خود ماهیت تفکر گفته شد، نشان می‌دهد که برای داشتن فکر باید درکی از جهان ابژکتیو داشته باشد و برای وجود این درک، ارتباط با انسان‌ها (سوزه‌ها) ضروری است. بدین ترتیب خود وجود فکر، ما را بدین جا می‌رساند که باید جهانی مستقل از ما که سوزه‌هایی غیر از ما را نیز شامل است، وجود داشته باشد. حاصل آنکه فکر و عقل تنها درون جهان شکل می‌گیرد و بنابراین انسان به مثابه موجود عاقل تنها در جهان می‌تواند وجود داشته باشد. عقلانیت منفک از جهان قابل تصور نیست.

۲-۲. انسان فاعل؛ سنخیت ذهن و جهان

توجه دیویدسن به نقش فاعلی انسان نیز راهی به سوی پیوند انسان و جهان ایجاد می‌کند. در تاریخ فلسفه به طور کلی، و در سنت عقل‌گرایی به طور خاص، مشکلی در خصوص رابطه ذهن (نفس) انسان و بدن او، به طور عام بین جهان به مثابه نفس و جهان به مثابه جسم، وجود داشت که ناشی از جدایی بسیاری بود که بین این دو حوزه فرض می‌شد. در این رابطه ذهن انسان و جهان، توصیف انسان به مثابه فاعل از جهتی درست در نقطه مقابل آنچه ذیل توصیف انسان به مثابه ذهن بدان پرداختیم، قرار می‌گیرد. در انسان به مثابه ذهن، بخشی از بحث به تأثیری که عالم فیزیکی در ذهن می‌گذارد، برمی‌گردد و اینکه تغییرات ویژگی‌های ذهنی تنها در صورتی ممکن‌اند که تغییری متناظر در حوزه ویژگی‌های فیزیکی رخ داده باشد. در نظر دیویدسن، بحث از فعل و بحث از ادراک و معرفت، هردو، ما را

و اداری می‌سازند که با مسئله‌ی رابطه‌ی بین ذهن و جسم، و به تعبیر عام‌تر، رابطه‌ی فکر و جهان روبه‌رو شویم. وی این نسبت را چنین توصیف می‌کند:

جهان فیزیکی به حواس ما هجوم می‌آورد و نتیجه‌ی تصویر مفهومی پیچیده‌ای از آن جهان است. ما با توسل به آن تصویر به استدلال در این باره می‌پردازیم که چگونه می‌توانیم از طریق فعل به مقاصد خویش دست یابیم. در ادراک جهان فیزیکی موجب فکر می‌شود، در فعل فکر تغییراتی در جهان فیزیکی ما پدید می‌آورد (Davidson, 2001a, p.277).

در بحث انسان به مثابه‌ی فاعل، بحث بر سر این است که چگونه تغییرات در ذهن انسان می‌تواند تغییرات متناظر را در عالم فیزیکی پدید آورد. از این‌رو بحث در این خصوص صرفاً با آن دسته از رفتارهای انسان که «فعل» او شمرده می‌شوند، سروکار دارد. توضیح آنکه انسان ممکن است کارهای مختلفی انجام دهد که همه‌ی آنها فعل او نباشند؛ برای مثال، فردی برای بازکردن در به سمت در حرکت می‌کند و در این میان بدن او به کلید چراغ کشیده شده، چراغ روشن می‌شود. روشن کردن چراغ کاری است که توسط شخص انجام شده و بدن وی مستقیماً در انجام آن دخیل بوده است، اما فعل او به شمار نمی‌آید؛ چراکه با قصد او انجام نپذیرفته است. پس فعل انسان کاری است که او انجام می‌دهد و به نحوی با حالات ذهنی وی در ارتباط است؛ به تعبیر دیگر حاصل تأثیر ذهن وی است، نه صرفاً بدن وی.

نظر خاص دیویدسن درباره‌ی فعل انسان این است که قصدها، امیال و ویژگی‌های روان‌شناختی صرفاً دلیل افعال وی نیستند، بلکه علت آنها نیز می‌باشند. وی با این نظر، میان عقل انسان و فعل او رابطه‌ی علی و پیوند نزدیک‌تری برقرار می‌کند. رابطه‌ی علی بین عقل و فعل انسان نشان می‌دهد که این دو از دو سنخ متفاوت نیستند؛ چراکه در علیت، سنخیت شرط است.

در نظر دیویدسن آنچه افعال را از دیگر رخدادها متمایز می‌کند، پیشینه‌ی علی افعال است. رخدادهایی افعال به شمار می‌آیند که بنا به دلایلی انجام شده باشند. در نظر وی، از یک فعل انسان می‌توان توصیف‌های متفاوتی داشت برای مثال، فرد دست خود را حرکت

می‌دهد، کلید را فشار می‌دهد، چراغ و اتاق را روشن می‌کند و بدون اطلاع، دزد را باخبر می‌کند که در خانه است. در نظر دیویدسن، فرد تنها یک فعل انجام می‌دهد، اما از این فعل، چهار توصیف متفاوت می‌شود. این فعل واحد تحت برخی توصیف‌ها قصدمند و تحت برخی دیگر بدون قصد است. در مثال بالا، در توصیف «باخبرکردن دزد» فعل فرد بدون قصد و در باقی توصیف‌ها فعل وی با قصد است. در نظر دیویدسن، انسان را فاعل آن‌گونه فعل‌هایی می‌توان دانست که بتوان توصیفی مبتنی بر قصد از آن ارائه داد (Davidson, 1971, p.46). از این‌رو اساساً آنچه یک فعل را از سایر رخدادها متمایز می‌کند، آن است که فاعل آن، تحت توصیفی، با قصد آن را انجام داده است (Ibid, p.50). بدین ترتیب وجه فاعلیت انسان به طور مستقیم با قصدهای وی پیوند می‌یابد.

هر فعل قصدمندی بنا به دلیلی مناسب انجام می‌شود (Davidson, 1976, p.264). با توسل به این دلیل است که فعل فاعل تبیین می‌شود. تعبیر دیویدسن در این مورد آن است که «دلیل فعل را عقلانی می‌سازد (Rationalize)» (Davidson, 1963, p.3). دیویدسن معتقد است عقلانی‌سازی، نوعی تبیین علی است. دلیل نخست برای یک فعل، علت آن است و یک دلیل تنها در صورتی فعل را عقلانی می‌سازد که منجر بدان شود که ما چیزی را ببینیم که فاعل در فعل خود دیده است یا تصور می‌کنیم که دیده است؛ یعنی «جنبه، نتیجه یا وجهی از فعل که فاعل آن را خواسته است، بدان میل داشته است، باارزش تلقی کرده است، عزیز داشته است، تکلیف، سودمند، الزامی یا مطبوع دانسته است» (Ibid).

از این‌روست که وی فعل مبتنی بر دلیل را متقوم به عقلانیت و علیت می‌داند:

دو ایده در مفهوم عمل کردن بنا به دلیل - و بدین ترتیب، در مفهوم رفتار به طور کلی - وارد می‌شوند: ایده علت و ایده عقلانیت. دلیل، علتی عقلانی است. یکی از طرق وارد شدن عقلانیت روشن است: علت باید باور یا میلی باشد که در پرتو آن فعل معقول باشد (Davidson, 1974, p.233).

در نظر وی، همین باور یا میل، علت فعل به شمار می‌آید. باور و میل اموری‌اند که حوزه امور روان‌شناختی یا همان حوزه عقلانیت ما را شکل می‌دهند. فعل گونه‌ای رخداد

است و علتِ رخداد خود باید از سنخ رخداد باشد و مشخص است که باور یا میل، خود گونه‌ای حالت یا رویکرد است و نه رخداد. در نظر دیویدسن، این «تغییر در رویکردها» یا «ظهور یک باور یا میل» است که رخداد به شمار می‌آیند و به واقع همین‌ها هستند که علت فعل‌اند، نه خود باور یا میل (Davidson, 1993, p.288 / نیز Davidson, 1963, p.12).

اسناد یک باور، میل، قصد یا هرگونه رویکرد قضیه‌ای دیگر بنا به هنجارهای عقلانیت انجام می‌پذیرد؛ هنجارهایی از قبیل همسازی، تطابق با شواهد موجود. این هنجارها قوام‌بخش امور روان‌شناختی و به‌طور کلی عقلانیت انسان است. با این اوصاف اگر تبیینی مبتنی بر قصد از یک مورد از فعل قصدمند همه شرایط عقلانیت را برآورده سازد، دیگر شرط مازادی باقی نخواهد ماند که برآورده کردن آن برای رساندن ما به آنچه علت مرتبط آن فعل است، لازم باشد (ر.ک: Lanz, 1989, p.43). به تعبیر دیگر، هنگامی که بتوان رفتار افراد را بنا به باورها و امیالی که همه معیارهای عقلانیت را برآورده می‌سازند، تبیین نمود، می‌توان آن باورها و امیال را علت آن رفتار دانست.

بدین ترتیب دیویدسن با کمک گرفتن از حیث فاعلی انسان، رابطه مستقیمی بین حالات روان‌شناختی وی، یا به تعبیری، رخدادهای ذهنی وی و رخدادهای جهان خارج برقرار می‌کند. انسان به مثابه مجموعه‌ای از حالات روان‌شناختی جدای از جهان فیزیکی نیست، بلکه درون آن جهان قرار دارد و در تعامل علی با آن است. دیویدسن جایگاه انسان به مثابه مجموعه‌ای از ویژگی‌های غیرفیزیکی را درون جهان فیزیکی تعریف می‌کند. تصویر انسان در این جهان، تصویر غریبه‌ای در شهر نیست. انسان اهل جهان است. انسان خود مستقیم در جهان است و مستقیم بر آن تأثیر می‌گذارد. در این میان هیچ نیازی به واسطه‌گیری وجود ندارد.

باری، فعل انسان تبلور عقلانیت وی است. هنجارهایی که بر عقلانیت وی حاکم است، در فعل وی نیز نمود پیدا می‌کند. پس آن حصه از جهان که به واسطه فاعلیت انسان شکل می‌گیرد نیز تبلور عقلانیت انسان، به تعبیر دیگر، تبلور انسانیت در جهان است. تأثیر مستقیم و علی ذهن در جهان نشانگر سنخیت این دو است. انسان شناسنده از جنسی

جدای از جهان نیست؛ لذاست که می‌تواند تأثیر مستقیم در جهان بگذارد. انسان از جنس جهان و جهان از جنس انسان است.

۲-۳. انسان ذهن‌مند؛ اتکای وجودی به جهان

دیویدسن بر خلاف کواین که نگاهی کاملاً فیزیکی‌انگارانه به ذهن داشت و ذهن و ویژگی‌های فیزیکی نیست. با وجود این، وی همچنین معتقد نیست ذهن و جسم از دو جوهر ذاتاً متمایز سرشته باشند. به باور وی، ویژگی‌های ذهنی به ویژگی‌های فیزیکی اتکای وجودی (Supervenience) دارند. این ویژگی‌های فیزیکی لزوماً ویژگی‌های فیزیکی خود موجود صاحب ذهن نیستند، بلکه می‌توانند ویژگی‌ای در هر جای عالم باشند که تغییرات آنها موجب ایجاد تغییر در ذهن فرد شوند.

حالات سوپزکتیو بر حالت مغز یا سیستم عصبی اتکای وجودی ندارند: دو انسان ممکن است حالات فیزیکی مشابهی داشته باشند، اما حالات روان‌شناختی غیرمشابهی داشته باشند. البته این، بدان معنا نیست که حالات ذهنی بر حالات فیزیکی اتکای وجودی ندارند؛ زیرا اگر حالات روان‌شناختی متفاوت‌اند، باید تفاوتی فیزیکی «در جایی» وجود داشته باشد. اما تفاوت فیزیکی مورد نظر ممکن است در همان شخص نباشد؛ ... آن ممکن است در جایی دیگر باشد (Davidson, 1989b, pp.61-62).

در نظر وی، کاملاً ممکن است که دو انسان از حیث ویژگی‌های فیزیکی کاملاً شبیه هم باشند، اما حالات روان‌شناختی آنها با هم متفاوت باشد؛ چراکه عناصر خارج از بدن نیز در تعیین حالت ذهن شخص دخیل‌اند. به طور مشخص‌تر، «ممکن است دو گوینده در وجوه فیزیکی «مرتبط» شبیه هم باشند و با این حال از کلمات یکسان، معانی متفاوتی را در نظر داشته باشند؛ بدین علت که تفاوت‌هایی در موقعیت‌های خارجی‌ای که ایشان در آن موقعیت‌ها این کلمات را آموخته‌اند، وجود داشته است» (Davidson, 1988, p.44).

نمونه‌ای که دیویدسن ارائه می‌کند، از مثالی از پاتنم گرفته است (ر.ک: Putnam, 1975, pp.223-227). در این مثال، فرض می‌شود که کره‌ای با نام «همزاد زمین» وجود

داشته باشد با ساکنانی هم‌زبان با ما و به طور خاص، انسانی که در خصوصیات فیزیکی کاملاً شبیه من باشد. همزاد زمین در تمامی خصوصیات شبیه زمین است، با این تفاوت که مایعی کاملاً شبیه آب، روی آن وجود دارد که گرچه بیشتر خصوصیات قابل تشخیص آب را دارد، ساختار شیمیایی آن متشکل از اکسیژن و هیدروژن نیست، بلکه ساختاری کاملاً متفاوت (XYZ) دارد. ساکنان همزاد زمین نیز این مایع را «آب» می‌نامند- که ما برای سهولت در تمییز از عنوان «وآب» برای آن استفاده می‌کنیم. همزاد من هنگامی که با آن مایع مواجه می‌شود، دارای این باور است که در حال دیدن وآب است و نه آب. حال فرض کنید من از زمین به همزاد زمین منتقل شوم، بدون اینکه از ماهیت وآب خبر داشته باشم. در این صورت هنگامی که با وآب مواجه می‌شوم، این باور در من شکل می‌گیرد که در حال دیدن آب هستم و نه وآب- که البته خطاست. با این اوصاف من و همزاد من در عین حال که دارای ویژگی‌های فیزیکی کاملاً یکسانیم، از باورهای کاملاً متفاوت برخورداریم. این نشان می‌دهد که داشتن یک فکر یا رویکرد قضیه‌ای، مستلزم رابطه‌ای خاص با آن شیء خارجی که متعلق فکر یا رویکرد قضیه‌ای است، می‌باشد. حاصل آنکه «حالات ذهنی تا اندازه‌ای بر مبنای علت‌ها و معلول‌هایشان تشخیص داده می‌شوند» (Davidson, 1989b, p.62).

نکته دیگری که در اینجا وجود دارد، نقش افراد دیگر، افزون بر من و شیء خارجی، در تشخیص متعلق فکر است. در نظر دیویدسن، در مواجهه با وآب در هردو مورد، یعنی در اینکه من بر این باورم که در حال دیدن آب می‌باشم و همزاد من بر این باور است که در حال دیدن وآب می‌باشد، هردوی ما می‌دانیم که به چه باور داریم و در اینکه باور ما چیست، بر خطا نیستیم. این خود باور است که در من نادرست و خطا و در همزاد من صادق است. زمانی من به خطا بودن باور خود آگاه می‌شوم که به ماهیت وآب آگاهی پیدا کنم و آن را مرجع صحیح کلمه «آب» در همزاد زمین تشخیص دهم. تشخیص ماهیت وآب و اینکه در همزاد زمین مرجع چه کلمه‌ای است، منوط به دخالت موجود عاقل دیگری است که در ارتباط با وی تمییز درست اشیا و درک نسبت درست زبان و فکر با

جهان حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر، تشخیص علت‌ها و معلول‌های درست و حقیقی یک حالت ذهنی در مثلث‌سازی و با دخالت موجود عاقل دیگری ممکن می‌شود. حاصل آنکه ماهیت حالات ذهنی هم بسته به چگونگی اشیا در جهان فیزیکی و هم بسته به نحوه روابط در جامعه زبانی متشکل از موجودات عاقل است.

محتوای یک رخداد ذهنی در هویت آن رخداد مدخلیت اساسی دارد؛ به نحوی که اگر دو رخداد ذهنی محتواهای متفاوت داشته باشند، یقیناً رخدادهای متفاوتی‌اند (Davidson, 1987, p.32). به همین جهت، افرادی که در همه جنبه‌های فیزیکی مرتبط شبیه یا یکسان‌اند، ممکن است در معنایی که منظور دارند یا آنچه بدان می‌اندیشند، با هم تفاوت داشته باشند. به طور حتم چیز متفاوتی در مورد آنها وجود دارد و در نظر دیویدسن این تاریخ علی آنهاست که متفاوت است (Ibid, p.33).

با این وصف می‌توان بسط و گسترش دیگری در نظریه اتکای وجودی دیویدسن ایجاد کرد که خود بدان تصریح نکرده است، اما با کلیت نظر او سازگار است. وی خود حالات فیزیکی مؤثر در شکل‌گیری حالات روان‌شناختی را از حالات فیزیکی خود شخص به حالات فیزیکی در هر جایی در جهان تعمیم داد. اکنون می‌توان گفت که این حالات فیزیکی نه صرفاً اشیا و اجسام بی‌جان، بلکه بدن موجودات عاقل دیگر را نیز می‌تواند دربر گیرد. حالات فیزیکی بدن اشخاص دیگر در حالات روان‌شناختی آنها مؤثر است. به تعبیر دیگر، حالات روان‌شناختی وی بر حالات فیزیکی بدن وی اتکای وجودی دارند. حال همین حالات روان‌شناختی نیز از طریق مثلث‌سازی (Triangulation) با دیگر افراد جامعه انسان‌ها تأثیر مستقیم در شکل‌گیری حالات روان‌شناختی ما دارند؛ لذا می‌توان گفت که حالات روان‌شناختی ما بر حالات فیزیکی بدن انسان‌های دیگر نیز می‌تواند اتکای وجودی داشته باشند.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نظریه اتکای وجودی دیویدسن را پس از سر گذراندن تعمیم‌ها چنین بیان کرد که حالات روان‌شناختی یک شخص بر حالات فیزیکی، اتکای وجودی دارند و تغییر آن حالات روان‌شناختی، جز با تغییری در این حالات فیزیکی

ممکن نیست. این حالات فیزیکی می‌توانند در بدن خود شخص، یا در اشیاء و رخداد‌های بیرون از بدن او، اعم از جسم موجودات غیرعاقل یا موجودات عاقل باشند. بدین ترتیب تأمل در خواص و حالات ذهن انسان، خود ما را به رابطه تنگاتنگ این حالات با جهان خارج می‌رساند. در واقع دیویدسن با بسطی که در نظریه اتکای وجودی ویژگی‌های ذهنی بر ویژگی‌های فیزیکی می‌دهد و حیطة ویژگی‌های فیزیکی مرتبط از این جهت را از ویژگی‌های فیزیکی خود فرد به کل ویژگی‌های فیزیکی موجود در عالم گسترش می‌دهد، گام متناظری در حوزه فلسفه ذهن خود برمی‌دارد تا افزون بر اینکه ذهن و بدن را از حیث وجودی با هم یکی می‌کند، ذهن انسان را مستقیماً با جهان در کلیت خود و نه صرفاً در صورت بدنی که با آن مرتبط است، پیوند دهد.

۳. سوپزکتیویته، ابژکتیویته، اینترسوپزکتیویته

دیویدسن مخالفتی با سوپزکتیویته بودن معرفت ندارد؛ بدین معنا که هر فرد دسترسی ویژه‌ای به معرفت خود دارد، بلکه بر درستی آن تأکید می‌کند. آنچه دیویدسن از قبول آن سر باز می‌زند، تلقی‌ای از سوپزکتیویته است که معنای بیان‌ها و محتوای افکار را از واقعیت خارجی جدا می‌کند و بین جهان «من» و جهان، آن‌گونه که بر دیگران ظاهر می‌شود، تفاوت می‌گذارد. همین تلقی است که امر سوپزکتیو را مقدم بر امر ابژکتیو قرار می‌دهد و قائل می‌شود که جهانی سوپزکتیو مقدم بر شناخت واقعیت خارجی وجود دارد. اما در نظر دیویدسن، «امر ابژکتیو و اینترسوپزکتیو... ذاتی هر چیزی هستند که بتوان آن را سوپزکتیویته نامید و بستری را می‌سازند که سوپزکتیویته در آن شکل می‌گیرد» (Davidson, 1991, p.219). به تعبیر دیگر، تا جهانی متشکل از اشیاء و انسان‌های دیگر وجود نداشته باشد، سوپزکتیویته شکل نمی‌گیرد.

در نظر دیویدسن باورهای ما ابژکتیوند. تعریفی که وی از ابژکتیویته ارائه می‌دهد، این است که «آنها صادق یا کاذب‌اند و با اندکی استثنا، صدق آنها وابسته به اموری مستقل از ماست» (Davidson, 2001b, p.1) یا از آن تعبیر به «آگاهی از امکان بر خطا بودن» می‌کند (Davidson, 1999, p.194). وی همچنین ابژکتیویته را با این اندیشه که ابژه‌ها و

رخدادها جهانی مشترک را اشغال می‌کنند و همچنین اینکه ویژگی‌ها و وجود ابرژه‌ها و رخدادها مستقل از فکر ماست، یکی می‌داند (Davidson, 1990a, p.202). در نهایت، داشتن مفهوم ابژکتیویته این توانایی را به ما می‌دهد که بین اشیا، آن‌گونه که به نظر می‌رسند و اشیا آن‌گونه که هستند، تمییز بگذاریم (Davidson, 1995a, p.4).

دیویدسن منبع نهایی ابژکتیویته را اینترسوپژکتیویته می‌داند؛ یعنی در نهایت این اندیشه که ما در افکار و جهان با دیگران سهیم هستیم. به تعبیر دیگر، منشأ سوبژکتیویته من به مثابه موجود اندیشنده در پیوند من با دیگر سوژه‌ها، یعنی در اینترسوپژکتیویته، است.

اگر ما با دیگران ارتباط نمی‌داشتیم، چیزی وجود نمی‌داشت که «ایده» بر خطاب‌بودن یا، بنابراین، ایده بر حق‌بودن، را بر آن مبتنی سازیم، چه در آنچه می‌گوییم و چه در آنچه بدان می‌اندیشیم. به نظر من، امکان تفکر، همچون امکان ارتباط، بسته به این واقعیت است که دو موجود یا بیشتر، کمابیش همزمان، در حال پاسخ‌دادن به درون‌دادی از جهانی مشترک و از یکدیگرند. ... این همبستگی مثلثی شکل، روابط علی مشتمل بر عکس‌العمل‌های دو موجود- یا بیشتر- نسبت به یکدیگر و نسبت به محرک‌های مشترکی در جهان است که شرایط ضروری برای کاربست داشتن مفهوم صدق را فراهم می‌آورد (Davidson, 1997a, p.83).

اما این، صرف ارتباط بین سوژه‌ها و توافق بین آنها نیست که ما را به ابژکتیویته می‌رساند، بلکه مبنایی تر از همه این است که این ارتباط بین سوژه‌ها در تعامل با جهان از طریق ایجاد رابطه مثلثی شکل بین انسان، موجود عاقل دیگر و جهان ممکن می‌شود:

اینترسوپژکتیویته ریشه ابژکتیویته است، نه بدین دلیل که آنچه مردم بر سر آن توافق دارند ضرورتاً صادق است، بلکه بدین سبب که اینترسوپژکتیویته بر تعامل با جهان مبتنی است (Davidson, 1998, p.91).

در نظر دیویدسن حتی شکاکان نیز معتقدند باورها ابژکتیونند؛ چراکه اگر دست‌کم برخی از باورهای ما به نحو ابژکتیو صادق یا کاذب نباشند، چیزی باقی نمی‌ماند که بتوان در مورد آن تردید کرد. تردید شکاکان معطوف به آن است که آیا ما دلیل خوبی برای آن دسته از

باورهای ما که از قضا صادق‌اند، داریم یا نه؟ به تعبیر دیگر، آیا ما شناخت داریم یا نه؟ در نظر شکاک، اگر ما نتوانیم باورهای خود را موجه سازیم، باید این پرسش را مطرح کنیم که آیا جهان اصلاً همان‌گونه که ما باور داریم، هست یا نه؟ (Davidson, 2001b, p.1). از این رو حتی تردید شکاک در این نیست که باورهای ما ابژکتیو است، بلکه در امکان شناخت جهان خارج یا اذهان دیگر است. «تنها آنان که ... در جهانی مشترک سهیم‌اند، می‌توانند ارتباط برقرار کنند؛ تنها آنان که ارتباط برقرار می‌کنند، می‌توانند مفهومی از جهانی ابژکتیو و ایترسوبژکتیو داشته باشند (Davidson, 1995b, p.234).

سوبژکتیویته، ابژکتیویته و ایترسوبژکتیویته سه رأس یک مثلث‌اند که با هم شکل می‌گیرند و معنا پیدا می‌کنند و متقابلاً به هم معنا می‌دهند. دیویدسن با چنین نظری نه ابژکتیویته را بهسوبژکتیویته تحویل می‌برد و نهسوبژکتیویته را به ابژکتیویته؛ در عین حال پیوندی نزدیک و ناگسستنی بین آن دو ایجاد می‌کند.سوبژکتیویته و ابژکتیویته نزد دیویدسن چنان در هم تنیده‌اند که مجالی برای بروز تنگناهای سابق، مبتنی بر تفکیک سوژه-ابژه باقی نمی‌ماند. پیوند نزدیک سوژه و ابژه در دیویدسن چنان است که سخن گفتن از «تفکیک» در خصوص آنها چندان محلی از اعراب ندارد.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله آمد، می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

۱. اندیشه اصلی دیویدسن این است که هرگونه فاصله‌گذاشتن و واسطه‌گذاشتن بین انسان و جهان مردود است.
۲. جهان در شکل‌گیری عقلانیت، نقش تقویمی دارد؛ عقل تنها در جهان می‌تواند عقل باشد و لذا انسان تنها در جهان می‌تواند انسان باشد.
۳. برای شکل‌گیری عقلانیت، وجود انسان‌های دیگر در جهان ضروری است؛ عقل در مواجهه با عقل است که شکل می‌گیرد و انسان در میان انسان‌های دیگر است که انسان می‌شود.
۴. دیویدسن هرچند همچون دکارت از سوژه و انسان به مثابه موجود متفکر آغاز می‌کند،

اما به واسطهٔ تلقی کاملاً متفاوتی که از چیستی سوژه دارد، به موضعی کاملاً متفاوت با موضع دکارت می‌رسد.

۵. دیویدسن با تعمیمی که در نظریهٔ اتکای وجودی حالات ذهنی بر حالات فیزیکی پدید می‌آورد، پیوندی مستقیم بین ذهن و جهان، اعم از اجسام بی‌جان و جاندار، برقرار می‌سازد.

۶. امور روان‌شناختی صرفاً دلیل افعال انسان نیستند، بلکه علت آنها نیز به شمار می‌آیند. با این وصف، ذهن انسان مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای در جهان تأثیر علی می‌گذارد و این حالت، سنخیتِ ذهن و جهان را نشان می‌دهد.

۷. سوژه‌ای تنها در جهان امکان وجود ندارد؛ تنها در میان سوژه‌های دیگر است که سوژه، سوژه می‌شود و درکی از سوژکتیویته و ابژکتیویته پیدا می‌کند.

۸. نزد دیویدسن سوژکتیویته، ابژکتیویته و اینترسوژکتیویته با هم شکل می‌گیرند و به هم معنا می‌دهند و هیچ‌یک بر دیگری اولویت و تقدم ندارند.

دیویدسن با تغییری که در نسبت میان سوژه و ابژه ایجاد می‌کند، در اصل نگاه ما به پیوند انسان با جهان را تصحیح می‌کند. آنچه با فلسفهٔ دیویدسن حاصل می‌آید، پیوند سوژه و ابژه است، در مقابل تفکیک سوژه و ابژه. از این‌رو بر خلاف تفکیک سوژه-ابژه که حاصل آن، در تلقی موسوم به دکارتی انسانی جداافتاده از جهان و درخودفرومانده و بریده از دیگر انسان‌هاست، پیوند سوژه-ابژه در دیویدسن انسانی حاضر در جهان و در میان جماعت انسان‌ها به ما می‌دهد.

درک این مطلب که «در جهان‌بودن» از لوازم ذاتی «انسان‌بودن» است، راهی برای حل برخی از مشکلات دیرپای فلسفی به روی ما می‌گشاید که مهم‌ترین آنها مشکل شکاکیت در مورد جهان خارج و حجیت باورهای ما در مورد آن است. ماهیت جهانی که دیویدسن، بودن در آن را از جمله لوازم انسان‌بودن می‌شمارد- یعنی آن جهانی است که افزون بر اشیا و رخدادها لزوماً متشکل از موجودات عاقل دیگری است که ضرورتاً در ارتباط با ما می‌باشند- پیشاپیش گشایشی در مسئلهٔ اذهان دیگر نیز فراهم می‌آورد.

در انتها شایستهٔ ذکر است که اندیشهٔ جهان‌مندی انسان یا در جهان‌بودن انسان، آن‌گونه

که از فلسفه دیویدسن استنباط می‌شود، دارای وجوه شباهت و تفاوتی با روایت هایدگری از این اندیشه است که بحث درباره آن، موضع پژوهشی دیگر است.

منابع و مأخذ

1. Brandl, J. & Gombocz, W. (eds.); **The Mind of Donald Davidson**, Amsterdam: Editions Rodopi, 1989.
2. Davidson, Donald; "Actions, Reasons, and Causes" in Davidson (2001c), pp.3-19, 1963.
3. _____; "Agency" in Davidson; (2001c), pp.43-61, 1971.
4. _____; "Psychology as Philosophy"; in Davidson; (2001c), pp.229-38, 1974.
5. _____; "Hempel on Explaining Action"; in Davidson; (2001c), pp.261-275, 1976.
6. _____; "Rational Animals"; in Davidson (2001d), pp.95-105, 1982.
7. _____; "Knowing One's Own Mind"; in Davidson (2001d), pp.15-38, 1987.
8. _____; "The Myth of the Subjective"; in Davidson (2001d), pp.39-52, 1988.
9. _____; "The Conditions of Thought"; in Brandl & Gombocz (eds.) (1989), pp.193-200, 1989a.
10. _____; "What is Present to the Mind"; in Davidson (2001d), pp.53-67, 1989b.
11. _____; "Epistemology Externalized"; in Donald Davidson (2001d), pp.193-204, 1990a.
12. _____; "Three Varieties of knowledge"; in Davidson (2001d), pp.205-220, 1991.
13. _____; "Reply to Ralf Stoecker"; in Stoecker (ed.) (1993), pp.287-290, 1993.
14. _____; "The Problem of Objectivity"; in Davidson (2004), pp.3-18, 1995a.
15. _____; "Self-Portrait"; in Guttenplan (ed.) (1995), pp.231-236, 1995b.
16. _____; "Indeterminism and Antirealism"; in Davidson (2001d), pp.69-84, 1997a.
17. _____; "Gadamer and Plato's Philebus"; in Davidson (2005), pp.261-275, 1997b.
18. _____; "Irreducibility of concept of self"; in Davidson (2001d), pp.85-91, 1998.
19. _____; "Reply to A. C. Genova"; in Hahn (ed.) (1999), pp.192-194, 1999.
20. _____; "Aristotle's Action"; in Davidson (2005), pp.277-294, 2001a.

21. _____; "Externalism"; in Kotatko, Pagin & Segal (eds.) (2001), pp.1-16, 2001b.
22. _____; **Essays on Actions and events**; second edition Oxford: Oxford University Press, 2001c.
23. _____; **Subjective, Intersubjective, Objective**; Oxford: Clarendon Press, 2001d.
24. _____; **Problems of Rationality**; Oxford: Oxford University Press, 2004.
25. _____; **Truth, Language, and History**; Oxford: Oxford University Press, 2005.
26. Guttenplan, Samuel (ed.); **A Companion to the Philosophy of Mind**; Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1995.
27. Hahn, Lewis Edwin (ed.); **The Philosophy of Donald Davidson**; Chicago and La Salle: Open Court, 1999.
28. Lanz, Peter; "Davidson on Explaining Intentional Actions"; in Brandl & Gombocz (eds.) (1989), 33-43, 1989.
29. Putnam, Hilary; **Mind, Language and Reality**; Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
30. Stoecker, Ralf (ed.); **Reflecting Davidson: Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers**; Berlin: New York: Walter de Gruyter, 1993.