

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر

قاسم فضلی^۱

چکیده

ویتگنشتاین متأخر و گادامر معتقدند فهم متضمن کاربرد است. در اندیشه آنها، حضور «دیگری» در فهم راستین نمایان می‌شود. ویتگنشتاین بر آن است که ما نمی‌توانیم هیچ شکل زندگی خاصی را مستقل از شکل‌های دیگر زندگی بفهمیم. گادامر نیز می‌گوید «من» نسبت به گفته‌های دیگری گشوده است، زیرا گفتگوی واقعی فقط با چنین گشودگی‌ای میسر می‌شود. از دیدگاه ویتگنشتاین، اساساً داشتن زبان خصوصی برای انسان مقدور نیست، زیرا قواعد حاکم بر کاربرد واژه‌های مبین‌حسیات، قواعدی همگانی و اجتماعی‌اند. ما این قواعد را در صحنه‌جامعه و در گفتگو با دیگران یاد می‌گیریم و به کار می‌بندیم. نزد گادامر نیز زبان محیطی است که در آن، دو طرف گفتگو به فهم متقابل می‌رسند و ویژگی هر گفتگوی راستین این است که دو طرف گفتگو برای دیدگاه و گفته‌های یکدیگر ارزش قائل باشند.

کلیدواژه‌ها: زبان، فهم، فهم دیگری، گفتگو.

۱. دکترای فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات؛

ghasemf3000@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۶

مقدمه

فیلسوفان حوزه فکری انگلیسی‌زبان و غیرانگلیسی‌زبان معمولاً یکدیگر را جدی نمی‌گرفتند (رورتی، ۱۳۸۶، ۹۵) ولذا میان‌شان مثلاً بین برتراند راسل و ژان پل سارتر-هیچ گفتگوی جدی‌ای صورت نگرفت. بر این اساس، بعضی از مفسران معتقدند فلسفه غرب در سراسر قرن بیستم، «شکاف»^۱ ژرفی را تجربه کرد که در نتیجه آن، دو مشرب فلسفی متفاوت از حیث موضوع و روش به‌نام‌های «قاره‌ای»^۲ یا «اروپایی»^۳ و «تحلیلی»^۴ به‌وجود آمدند (Lawn, ۲۰۰۶, xi). علت این‌گونه بی‌اعتنایی‌ها چیزی جز «جزم‌گرایی» نیست. جزم‌گرا به کسی می‌گویند که نه تنها بر درستی باورهایش اصرار می‌ورزد بلکه گمان می‌کند دیگران نیز باید باورهایش را بپذیرند درحالی‌که خود به شواهد موجود و آراء دیگران اهمیتی نمی‌دهد (شمس، ۱۳۸۴، ۲۳-۲۴). جزم‌گرا با «دیگری» همچون یک شیء یا وسیله برخورد می‌کند. گادامر و ویتگنشتاین از جمله فیلسوفانی هستند که جزم‌گرایی را نمی‌پذیرند. گادامر معتقد است آدمی باید در برابر گفته‌های شخص دیگر باز و گشوده باشد، زیرا هرگونه تماس واقعی انسانی، با چنین گشودگی میسر می‌شود و «به یکدیگر تعلق داشتن، همواره به معنی توانایی گوش فرا دادن به یکدیگر است» (Gadamer, ۱۹۹۴, ۳۴۴). ویتگنشتاین نیز جاه‌طلبی را مرگ تفکر می‌دانست و معتقد بود فیلسوف اهل هیچ دسته فکری‌ای نیست و فیلسوف بودن او به همین است (۱۳۸۴، بند ۴۵۵).

۱. Split, Spalt

۲. Continental

۳. European

۴. Analytic

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر ۱۴۳

در نیمه دوم قرن بیستم، رفته رفته فیلسوفان تحلیلی و فیلسوفان قاره‌ای، اندیشه‌یکدیگر را جدی گرفتند و باب گفتگو باز شد. در میان فیلسوفان آلمانی زبان، هابرماس و در میان فیلسوفان انگلیسی زبان، ریچارد رورتی، برجسته‌ترین چهره‌هایی هستند که بر بیهوده بودن این نزاع پافشاری کرده‌اند. رورتی می‌گوید: مایه تأسف است که هیچ نشانی از پرشدن شکاف میان به اصطلاح فلسفه «تحلیلی» و فلسفه «اروپایی» نیست، زیرا کاری که در این دو سنت انجام گرفته‌است، یعنی ضدیت با دوگانه‌انگاری، تا حد زیادی هم‌پوشانی دارد (رورتی، ۱۳۸۶، ۹۵).

در آن‌سو، هابرماس بر زبان، گفتگو، ارتباط، اخلاق، بازاندیشی خود و اندیشه‌انتقادی که آن را رهایی‌بخش می‌شمارد، تأکید بسیار دارد. تئودور آدرنو^۱ می‌گفت: روشنگری، در مقام پیش‌روی تفکر در عاقل‌ترین مفهوم آن، همواره کوشیده است آدمیان را از قید و بند ترس رها و حاکمیت و سروری آنان را برقرار سازد. با اینحال، کره خاکی که اکنون به تمام‌میروشن گشته است، از درخشش ظفرمند فاجعه تابناک است (آدرنو، ۱۳۸۴، ۲۹). از نظر هابرماس برداشت یک‌سویه آدرنو از روشنگری، یعنی توجه صرف به عقل ابزاری، همانا نادیده‌هانگاشتن عقل ارتباطی بود که ارمغان روشنگری است. بنیان عقل ارتباطی نیز زبان است.

هابرماس معتقد است امروز مسأله زبان جای مسأله سنتی آگاهی را گرفته است. از دیدگاه او زبان و ارتباط ویژگی‌متمايزکننده انسان از جانوران است؛ به کارگیری زبان است که به انسان امکان می‌دهد نظامی از نقش‌ها و هنجارهای اجتماعی پدید آورد. او می‌نویسد: «آنچه می‌تواند ما را از طبیعت جدا کند... زبان است. از طریق ساختار زبان است که استقلال و مسؤولیت مهبای ما می‌شود» (Habermas, ۱۹۸۴, ۳۱۴). به نظر

۱. Theodor Adorno (۱۹۰۳-۱۹۶۹)

۱۴۴۱ و فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

هابرماس کار و مقصد اصلی زبان، فهمیدن است و از آنجا که فهمیدن بر زمینه هماهنگی و توافق ممکن می‌گردد، هر گفتگوی طبیعی و حتی گفتگوی عادی مبتنی بر این زمینه و به سوی این مقصد است.

نگاهی که ویتگنشتاین متقدم به «زبان» دارد، او را همچون فرگه و راسل در زمره فیلسوفان تحلیلی قرار می‌دهد. او اعتقاد داشت که گزاره‌ها^۱ تصاویر امور واقع هستند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶، بند ۲/۱). اما از نظر ویتگنشتاین متأخر و گادامر فهم و شناخت از طریق و به واسطه زبان حاصل می‌شود و مبتنی بر عمل است نه ذهن. تیلور بر آن است که تصویری که گادامر و ویتگنشتاین متأخر از زبان به دست دادند، در راستای رویکرد «H.H.H» (هامان، هردر و هومبولت) بود (Lawn, ۲۰۰۶, ۴).

آیزایا برلین بر آن است که نزد یوهان گئورگ هامان^۲ زبان اولین و آخرین وسیله و معیار عقل است. زبان چیزی است که ما با آن می‌اندیشیم؛ اندیشه‌ها را به آن ترجمه نمی‌کنیم. هنر، اندیشه و دین ما، همه از ریشه واحدی می‌رویند و پاسخ ما به عوامل خارجی هستند. به نظر هامان ریشه واحد همان خداوند است که مانند پدری با ما سخن می‌گوید و مبانی زبان را به ما می‌آموزد و لذا جهان ما را برای ما ادا می‌کند (برلین، ۱۳۸۵، ۱۰۵).

روینز در توصیف اندیشه یوهان گوتفرید فون هردر^۳ درباره زبان می‌گوید: او بر آن بود که انسان بدون زبان فاقد اندیشه و بدون اندیشه فاقد زبان است. زبان و اندیشه از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند؛ زبان هم ابزار اندیشه آدمی، هم محتوای آن و هم

۱. propositions

۲. Johann Georg Hamann (۱۷۳۰-۱۷۸۸)

۳. Johann Gottfried von Herder (۱۷۴۴-۱۸۰۳)

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر ۱۴۵

صورت آن است (روبینز، ۱۳۸۷، ۳۲۷-۳۲۸). در اندیشه ویلهلم فون هومبولت^۱ آدمی در دنیایی زندگی می‌کند که در اصل و در واقع منحصرأ ساخته و پرداخته زبان اوست. او از یک سو زبان را وسیله تفکر و حدیث نفس می‌داند و از سویی دیگر معتقد است نیروی زاینده زبان از نیروی زاینده تفکر جداشدنی است. هومبولت معتقد است اگرچه زبان‌ها برخوردار از ویژگی‌های همگانی هستند، با اینحال، هر زبانی یک «جهان فکری»^۲ و جهان‌بینی منحصر به خود را فراهم می‌سازد (Humboldt, ۱۹۷۱, ۲).

ویتگنشتاین متأخر با استفاده از مفاهیم نظیر «بازی زبانی»، «شکل‌های زندگی» و «شبهت‌های خانوادگی» و نیز اندیشه به یادماندنی «معنا، همان کاربرد است»، باعث شد بعضی مفسران گمان برند او دیگر فیلسوفی تحلیلی نیست، زیرا او معنادار بودن صحبت درباره اعیان مطلقاً بسیط، وجود گزاره‌های بنیادین و مفهوم تحلیل نهایی را آشکارا رد کرد (فن، ۱۳۸۱، ۸۷). تحلیل، دیگر روش فلسفی او نیست. او از سر انتقاد، تحلیل‌گر را کسی می‌داند که «می‌کوشد تا کنگر واقعی را با برهنه کردن آن از برگ‌هایش بیابد» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، ۱۶۴).

۱. ارتباط بین فهم و زبان

۱-۱. دیدگاه ویتگنشتاین

ویتگنشتاین متقدم بر آن است که ما در ساختن و فهم بی‌نهایت قضایا توانایییم، زیرا معنای قضایا را به نحو تلویحی، از روی ساختارشان محاسبه می‌کنیم. معنای یک گزاره مولکولی، مطابق با قواعد ترکیبی تابع‌ارزش، از قضایای بنیادین (اتمی)

۱. Wilhelm von Humboldt (۱۷۶۷-۱۸۳۰)

۲. thought world

۱۴۶ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

سازنده‌ها آنها استنتاج می‌شود. معنای یک قضیه بنیادین از اسم‌های خاص، که معانی عناصر غیر قابل تحلیل قضیه‌اند، نتیجه می‌شود. فراشد محاسبه مسبق به فراشد تحلیل است، زیرا مقومات و شکل‌های منطقی قضایای روزمره زیر سطح گرامری‌شان پنهان‌اند (Glock, ۱۹۹۶, ۳۷۲-۳۷۳). ویتگنشتاین می‌گوید:

آدمی دارای این توانایی است که زبان‌هایی بسازد که به وسیله آنها هر معنایی می‌تواند بیان شود، بی‌آنکه به این امر توجه داشته باشد که هر واژه چگونه نشانگری می‌کند و چه چیزی را نشانگری می‌کند؛ درست هم‌چنانکه انسان سخن می‌گوید، بی‌آنکه بداند چگونه آوای جداگانه فرآورده می‌شوند... (۱۳۸۶، بند ۴/۰۰۲)

از نظر ویتگنشتاین فهم یک گزاره مسبق به فهم سازه‌های آن است، «اگر سازه‌های گزاره فهمیده شوند، می‌توان گزاره را فهمید» (همان، بند ۴/۰۲۴). در ترجمه یک زبان به زبان دیگر نیز نمی‌توان گزاره‌های یکی از زبان‌ها را به گزاره‌های زبان دیگر ترجمه کرد بلکه «این فقط سازه‌های گزاره‌ها هستند که ترجمه می‌شوند» (همان، بند ۴/۰۲۵).

نگاه ویتگنشتاین متأخر کاملاً متفاوت است. او تفسیری غیر روان‌شناختی از فهم را بسط می‌دهد. او این اندیشه مشترک ذهن‌گرایان و افلاطون‌گرایان را رد می‌کند که جملات صرفاً پوششی قابل درک از اندیشه‌های مستقل از زبان فراهم می‌کند. به نظر وی، فرگه و راسل در این عقیده کهن‌فراشدها و تصاویر ذهنی با معنای جمله ارتباطی ندارند محق بودند، اما در این اندیشه که مفهوم معنا را بدون ارجاع به مفهوم فهم تبیین کنند، خطا کردند. ویتگنشتاین معتقد است فهمیدن یک گفته نه همانا داشتن یک تجربه است و نه چیز دیگری که در ذهن شنونده رخ می‌دهد. فهمیدن

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر ۱۴۷

همانا یک توانایی است، توانایی ای که در چگونگی واکنش شنونده به گفته آشکار می‌شود (۱۳۸۱، بندهای ۳۱۳، ۳۱۷، و ۵۰۱ تا ۵۱۰).

گلاک می‌گوید در اندیشه ویتگنشتاین، فهمیدن یک واژه همانا توانایی ای است که به سه شکل خود را نشان می‌دهد: در چگونگی به کارگیری واژه، در چگونگی پاسخ به کاربرد واژه توسط دیگران و در چگونگی تبیینی که کسی در برابر پرسش از معنای واژه به دست می‌دهد (Glock, ۱۹۹۶, ۳۷۳).

یکی از شعارهای همیشگی ویتگنشتاین این بود که دنبال معنا نروید، دنبال کاربرد بروید؛ «معنای واژه، نوعی به کارگیری آن است» (۱۳۸۷، بند ۶۱). یعنی آدمی فقط از طریق کاربرد یک واژه به فهم آن نائل می‌شود. او در تحقیقات فلسفی به جای آنکه بگوید یک جمله بدان سبب معنا دارد که یک تصویر است، می‌گوید معنای یک واژه و جمله وابسته به «کاربرد» و برآمده و برخاسته از آن است و از آنجا که کاربردها، دستخوش شرایط و زمینه‌های گوناگون و در نتیجه متفاوتند، معنی واژه نیز دستخوش همان تفاوت‌هاست. از این رو، جستجوی معنایی ذاتی و فراگیر در فراسوی کاربردهای گوناگون کوششی بیهوده و ناکارآمد است. آنچه می‌یابیم، چون همانندی عضوهای یک خانواده، تنها قسمی همانندی است نه همانی (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، بند ۳۲).
ویتگنشتاین می‌گوید:

به من می‌گویید: «شما این بیان را می‌فهمید، نه؟ خوب پس - من دارم آن را در معنایی که شما با آن آشنایید به کار می‌برم». انگار معنا جوی است که واژه را همراهی می‌کند، که آن را با خود برای هرگونه کاربرست به کار می‌برد. برای مثال، اگر کسی بگوید که جمله «این آنجاست» (به شیئی که روبه‌روی اوست، اشاره دارد) برای او معنی‌دار است، «آن وقت باید از خود پرسد که در چه

۱۴۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

اوضاع و احوال خاصی این جمله واقعاً به کار می‌رود. در آنجاست که این جمله معنی دارد. (همان، بند ۱۱۷)

او در جای دیگر می‌نویسد:

فیلسوفی می‌گوید که جمله «من اینجا هستم» را می‌فهمد، چیزی را از آن مراد می‌کند، چیزی را می‌اندیشد؛ حتی هنگامی که اصلاً فکر نمی‌کند که این جمله چگونه، در چه موقعیت‌هایی به کار می‌رود. (همان، بند ۵۱۴)

مراد ویتگنشتاین از کاربرد، بیان اوضاع و احوال خاص و محیطی است که بیان در آن گفته یا نوشته می‌شود. کاربرد یک بیان، بازی زبانی‌ای است که این کاربرد در آن سهمی دارد. فهم عبارت، یعنی فهم بازی زبانی. کاربرد ماهرانه قاعده، یعنی درگیری در فعالیت جمعی‌ای که پیروی از قاعده را ممکن می‌کند. به بیان دیگر، توافق جمعی‌ای نیاز است تا معنا به کار رود و قاعده مطرح شود. این توافق باید میان کاربران زبانی خاص در جامعه‌ای خاص صورت گیرد.

۲-۱. دیدگاه گادامر

گادامر در هرمنوتیک فلسفی می‌پرسد: «چرا مسأله زبان در مباحث فلسفی روز از همان مرکزیتی برخوردار است که یک ونیم سده پیش مفهوم اندیشه، یا «اندیشه به خود اندیشنده» دارا بود؟» (Gadamer, ۱۹۷۷, ۳). لب‌لباب سخن او این است که فهم وابسته به زبان است. او در حقیقت و روش می‌نویسد: «اندیشه‌ای که مرا به بحث زبان رهنمون کرده این است که امتزاج افق‌های واقع در فهم، حقیقتاً، دستاورد زبان است» (Gadamer, ۱۹۹۴, ۳۷۵). او در آغاز بحث خود پیرامون زبان سخنی از شلایرماخر بر زبان می‌آورد: «در هرمنوتیک هیچ پیش‌انگاشته‌ای نیست مگر زبان» (Ibid, ۳۸۳).

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه وگادامر ۱۴۹

سپس، در فراشد تحلیل خود از زبان می گوید: «وجودی که می تواند فهمیده شود زبان است» (Ibid, ۴۷۵).

واینسهایمر می گوید این جمله به این معناست که وجود، خودش را در زبانقابل فهم می سازد. وجود، خودش را در زبانی قابل فهم تفسیر می کند. همان طور که نور تنها به هنگام قابل رؤیت ساختن چیز دیگر، قابل رؤیت می شود، هستی نیز خود را تنها در فراشد تاریخی آشکارگی موجودات قابل فهم، یعنی در زبان، نمایان می سازد. این فراشد همانا رخداد مستمر حقیقت^۱ است، یعنی خودآشکارگی وجودی که بی واسطه با انسان های تاریخ مندی که در زمان ها و جاهای متفاوت زندگی می کنند، سخن می گوید (Weinsheimer, ۱۹۸۵, ۲۴۵-۲۴۹).

در اندیشه گادامر، هرمنوتیک نمایانگر نحوه به هم پیوستگی کل تجربه های انسانی در جهان است، زیرا هر تجربه ای ناگزیر باید فهمیده شود. برای فهمیدن، زبان انسان نقش اصلی را ایفا می کند. از سوی دیگر، فهم و تفسیر برای همه فعالیت ها و ارتباط های انسانی ضروری است و از آنجا که فهم بیرون از زبان ممکن نیست، «زبان مندی»^۲ پایه ای ترین ویژگی هستی انسانی است. به نظر او هر فهمی تفسیر است و واسطه هر تفسیری، زبان است.

۲. شأن «دیگری» در سپهر زبان و فهم

چارلز تیلور معتقد است چالش بزرگ سده بیست و یکم، هم در علوم اجتماعی و هم در سیاست، همانا فهم دیگری است. آن دوران، دیری است به سر رسیده که اروپایی ها و دیگر «غربی ها» تجربه و فرهنگ خود را غایتی می انگاشتند که تمامی

۱. aleteia

۲. linguisticity

۱۵۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

بشریت آرزوی رسیدن به آن را دارد. دورانی دیگری را می‌شد در مرحله‌ای پیشین در حرکت در همان راهی انگاشت که ما غربی‌ها رفته‌ایم. اکنون می‌دانیم که چه تفرعی خوابیده است. پشت این فکر، ما غربی‌ها کلید فرهنگ‌ها و دوران‌های دیگر را در تملک خود داریم. به عقیده وی، بیشترین سهم در بسط این اندیشه که فهم دیگری باید به جای مدل درک علمی ابژه بنشیند را ویتگنشتاین و گادامر داشتند. از این میان، هرمنوتیک فلسفی گادامر سهمی عظیم در اندیشه فهم دیگری قرن بیستم داشته است، زیرا او الگویی تازه و بس بارور در اختیار ما گذاشته که دارای این توان بالقوه است (Taylor, ۲۰۰۲, ۲۷۹).

۱-۲. دیدگاه ویتگنشتاین

به نظر ویتگنشتاین توافق انسانی ملاک صدق و کذب است، یعنی انسان‌ها در آنچه می‌گویند و در زبانی که به کار می‌برند، توافق دارند. این توافق نه در عقاید که در «شکل زندگی» است. به نظر او، وجود یک زبان یعنی وجود یک شکل زندگی:

به آسانی می‌توان زبانی را تصور کرد که فقط شامل دستورها و گزارش‌های جنگی باشد. یا زبانی که فقط عبارت باشد از پرسش‌ها و عبارت‌هایی برای پاسخ‌آوری یا نه، و بی‌شمار گونه‌های دیگر. زبانی را تصور کردن به معنی تصور کردن شکلی از زندگی است.

(۱۳۸۵، بند ۱۹)

گریلینگ معتقد است مفهوم «شکل زندگی» پیوند نزدیکی با خصلت جمعی زبان دارد؛ خصلتی که منش بنیادین آن است. از نظر ویتگنشتاین به زبانی سخن گفتن، یعنی مشارکت در شکلی از زندگی؛ و مشارکت در شکلی از زندگی، یعنی آموزش دیدن و چنین آموزشی در جمع صورت می‌گیرد (Grayling, ۱۹۸۸, ۸۵-۸۸).

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر ۱۵۱

اولریش آرنسوالد بر آن است که در اندیشه ویتگنشتاین «شکل‌های زندگی» دست‌خوش تغییرات دائمی‌اند، اما با این وجود درون چارچوبی قرار می‌گیرند که نسبتاً پایدار است؛ درست مانند آب‌های رودخانه که نسبت به بستر کم و بیش ثابت‌خود، مدام در حرکت‌اند. ویتگنشتاین می‌گوید:

اسطوره ممکن است بار دیگر به جریان بیفتد، بستر رودخانه اندیشه‌ها جابه‌جا شود. اما من میان حرکت آب در بستر رود و جابه‌جایی خود بستر فرق می‌گذارم؛ اگر چه میان این دو تفکیک دقیقی وجود ندارد... آری، بخشی از ساحل آن رودخانه از صخره سخت است که در معرض هیچ تغییری نیست یا فقط در معرض تغییری نامحسوس است و بخشی دیگر از شن و ماسه‌ای که اینجا و آنجا شسته یا ته‌نشین می‌شود. (۱۳۸۷، ۹۷-۹۹)

به تعبیر آرنسوالد، ویتگنشتاین استعاره «بستر رودخانه»^۲ را به‌عنوان یک تصویر پیشنهادی برای شکل‌های گوناگون زندگی بشر یا رفتارهای گوناگون بشر به کار می‌گیرد، که خودشان همیشه در جریان دائم هستند (Arnsward, ۲۰۰۲, ۲۴). در این تصویر، بستر رودخانه، شکل زندگی مشترک و عامی است که به هم‌شکل‌های زندگی و همه جوامع، همچون یک کل تعلق دارد. بر این اساس، انسان‌ها در بعضی سنت‌ها و تاریخ شکل‌های زندگی شریک هستند. به اعتقاد آرنسوالد دو روش متفاوت وجود دارد که با آنها می‌توانیم درباره شکل‌های زندگی صحبت کنیم. اولی

۱. forms of life

۲. river-bed

مفهوم یک شکل زندگی از منظر عامل فردی است که هدفش همانا تبیین هستی خودش در جهان است. چنین مفهومی یک شکل زندگی را به عنوان ذاتاً منفرد تعیین می‌کند و نیاز به رجوع به چیزی فراتر از یک شکل زندگی مورد بحث نیست. دومی مفهومی جمعی از یک شکل زندگی است. این مفهوم درباره تعلق داشتن به یک رودخانه است که در آن شکل‌های زندگی متفاوت شناورند، به طوری که خود رودخانه چیزی جز درون قلمرو جامعه نیست.

ایده یک شکل زندگی منفرد که یک عامل فردی احتمال دارد در ذهن داشته باشد بر شکل زندگی شخصی‌ای دلالت می‌کند که در عمل هر عامل فردی آشکار می‌گردد، در حالی که برعکس، شخصی که خودش را به عنوان بخشی از یک مجموعه مشترک شکل زندگی می‌فهمد، با قلمرو اجتماعی و تأثیر متقابل درونی ارتباط دارد. او ممکن است در پی فهم شکل‌های متنوع زندگی درون این قلمرو اجتماعی باشد، اما هدف او همانا فهمی کامل از اعمال ویژه فردی نیست (Ibid, ۲۶). در اندیشه‌ویتگنشتاین، شناخت و زبان ما دقیقاً بنا شده بر یک واقعیت و بر یک زمینه سختی است که به واسطه آن توانایی ما برای انجام بازی‌های زبانی رشد می‌کند. این «طبیعت»^۱ که اغلب «تاریخ طبیعی»^۲ خوانده می‌شود، چیزی نیست جز داشتن یک شکل زندگی. این بنا شده بر این واقعیت است که انسان‌ها جزو یک قلمروی اجتماعی‌اند که رسیدن به نوعی قضاوت مشترک و راه‌های عمل کرد مشترک و بدین سان فهم دیگری را میسر می‌سازد. در نتیجه، می‌توانیم بگوییم، با ویتگنشتاین، رسیدن به فهم شکل‌های دیگر زندگی «فقط آن چیزی است که ما انجام

۱.nature

۲.natural history

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر ۱۵۳

می‌دهیم. این مورد استفاده و مرسوم در میان ما یا یک واقعیت تاریخ طبیعی ماست» (Wittgenstein, ۱۹۵۶, I, ۶۳).

نتیجه آنکه، شناخت یک «شکل زندگی» تنها در پرتو وجود دیگری فراهم می‌شود. اگر ما دارای شناختی از یک شکل زندگی باشیم، همواره شناختی بیش از یک چنین شکلی از زندگی را خواهیم داشت. این ادعا به معنای انکار شکل زندگی فردی نیست بلکه تنها به این معناست که ما نمی‌توانیم هیچ شکل زندگی خاصی را مستقل از شکل‌های دیگر زندگی بفهمیم (Arnsward, ۲۰۰۲, ۲۴).

۲-۲. دیدگاه گادامر

پرسش اساسی گادامر درباره فهم دیگری است. دیگری نزد او در بر دارندگی‌های سخن، اثر هنری، نهاد اجتماعی، کل فرهنگ، کل جامعه، دوران تاریخی، متن یا حتی خود عامل فهم می‌باشد. او بین «من-تو»^۱ سه نوع نسبت قائل می‌شود. در نسبت اول، تو متعلق شناسایی برای من است؛ در نسبت دوم، تو با فراقنی تأملی توسط من ایجاد می‌شود و در نسبت سوم، من در برابر تو باز و گشوده^۲ است. در نوع اول، طرف دیگر نسبت، یعنی دیگری، چیزی خاص در حوزه تجربه شخص دانسته می‌شود؛ چیزی که همچون وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است. در اینجا «تو» امری کلی است که حاصل تفکر استقرایی شخص است، یعنی از مواجهه با موارد خاص به دست می‌آید. اگر نسبت ما با «سنت» چنین نسبتی باشد، به سادگی در دام «روش‌ها» و «شیء‌انگاری» سنت می‌افتیم (Gadamer, ۱۹۹۴, ۳۵۷).

در نوع دوم نسبت «من-تو»، شخص، «تو»ی شخصی (و نه کلی) را مراد می‌کند.

۱. I-Thou

۲. openness

در این باره نیز گادامر معتقد است از آنجا که شخص با تأمل طرح این «تو» را در انداخته، این «تو» بخشی از وجود خود شخص است و در این مورد نیز مواجهه واقعی با دیگری یا «تو» صورت نمی‌بندد. بر این اساس است که شخص گاه توهم می‌کند که «غیر» را بهتر از خود او می‌شناسد، زیرا این «غیر» کسی جز خود او نیست. اگر چه نوع دوم نسبت «من-تو» به آگاهی تاریخی منجر می‌شود، اما این همان آگاهی تاریخی‌ای است که گادامر آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. در اینجا شخص مخاطب خود را نه به حسب مفاهیم کلی بلکه در توجه به وجهه جزئیّت و خاص بودن آن می‌شناسد. اما حصول علم به «غیریت»^۱ غیر و گذشته بودن گذشته بدین نحو است که شخص در تأمل خود «تویی» می‌سازد و آن را معلوم خود قرار می‌دهد و از آنجا که شخص مدعی می‌شود که غیر را در عین مشروط بودنش به شرایط مختلف و همچنین به طور عینی می‌شناسد، و نیز از آنجا که طرح این غیر را خود عالم و داننده در انداخته، نسبت میان آن دو، در واقع چیزی جز سلطه نیست. در اینجا سلطه، اصل اساسی است، زیرا عالم با تأمل خود تاریخ را معلوم خود می‌سازد و لذا بر آن سیطره دارد (Ibid, ۳۵۹-۳۶۱).

در نوع سوم، خصوصیت اصلی همانا باز بودن و گشوده بودن اساسی «من» در برابر «تو» است. بدون چنین گشودگی‌ای هر گونه تماس واقعی انسانی ناممکن است. به بیان گادامر، «به یکدیگر تعلق داشتن، همواره به معنی توانایی گوش فرا دادن به یکدیگر است» (Ibid, ۳۶۱). در این نسبت، فاعلیت «من» در کار نبوده و معانی توسط من ساخته نمی‌شود، بلکه برعکس، فتوح و بازبودن اصیلی در آن هست که مجال آن را فراهم می‌آورد تا چیزی گفته شود. به بیان گادامر، «آن کس که امکان آن پیش می‌آورد و

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه وگتشتاین و گادامر ۱۵۵

خود را مهیا می‌سازد تا چیزی به او گفته شود، تنها آن کس واقعاً فتوح و گشایش دارد». در این نسبت، آدمی مشتاق است به سمع قبول بشنود و هوای سلطه و استیلا ندارد بلکه امکان آن را فراهم می‌آورد تا غیر در وجود او تصرف کند.

۳. گفتگو و ارتباط آن با فهم و زبان

۳-۱. اهمیت گفتگو

گفتگو ابتدایی‌ترین و در عین حال ژرف‌ترین، پیچیده‌ترین و متمدنانه‌ترین شکل روابط اجتماعی است. به همین سبب می‌توان گفت: گفتگو عمل زبانی ساده‌ای با هدف تبادل نظر و اطلاعات میان دو فرد یا افراد گوناگون است. در حقیقت، ویژگی گفتگو در جوهر اخلاقی، فلسفی و سیاسی آن نهفته است، زیرا آنچه در امر گفتگو تجلی می‌یابد، نخست مسأله احترام گذاشتن به دیگری است، سپس اهمیت جستجوی حقیقت و سرانجام بُعد اجتماعی این حقیقت. به بیان گادامر، «ما در گفتگو زندگی می‌کنیم؛ همچنین می‌توانیم بگوییم ما یک دیالوگ زنده هستیم» (۱۳۸۴، ۷۰).

نمونه بارز گفتگو، گفتگوهای سقراطی است. گفتگوی سقراطی اولاً، برخلاف گفتگوی سوفیستی، برای برانگیختن، توجه و بیدار کردن صورت پذیرفته است. ثانیاً، برخلاف گفتگوی عادی، سنجش نظر دیگران است نه وادار کردن دیگران به پذیرش آراء خود. به تعبیر یاسپرس، «گفتگوی سقراطی نبرد دوستانه و آزادانه برای دستیابی به حقیقت است» (Jaspers, ۱۹۵۳, ۱۵۷). ویژگی مدرنیته و پدیدارشناسی کلاسیک، قبول سوژه بی‌طرف و تکیه بر فلسفه آگاهی است اما در اندیشه پست مدرن‌ها، پدیدارشناس‌ها و هرمنوتیست‌ها سوژه بی‌طرف و فلسفه آگاهی رد می‌شود و «گفتگو» محور قرار می‌گیرد.

۲-۳. نگاهی به جایگاه گفتگو در اندیشه فیلسوفان

امانوئل لوی‌ناس^۱ خود را اندیشمندی می‌داند که در مورد «هستی برای دیگری» می‌اندیشد. هدف لوی‌ناس از اندیشه فلسفی، نه شناخت هستی است و نه شناخت فاعل شناسا که خود را به عنوان سوژه‌ای قدرتمند، پایه و اساس همه شناخت‌های جهان می‌داند. برای او تفکر درباره «حضور دیگری» در زندگی این سوژه مهم است، زیرا «دیگری» مانع زندانی شدن سوژه در درون ذهنیت خویش می‌شود. به همین دلیل، لوی‌ناس در میان فیلسوفانی که در جستجوی هستی بی‌نام و نشان هستند- آنچه او «موجودیت بدون موجود» می‌نامد- از رنسانس و نوزایی سوژه‌ای سخن می‌گوید که در قبال گناه‌ها، اشتباهات و حتی مرگ «دیگری» مسئول است. او می‌گوید:

از نظر من، مسئولیت یعنی مسئولیت در قبال دیگری و در نتیجه یعنی مسئولیت در قبال آنچه کرده من نیست، یا حتی در قبال آنچه برایم مهم نیست؛ یا آنچه دقیقاً برایم مهم است و در هیأت چهره با آن مواجه می‌شوم. (لوی‌ناس، ۱۳۸۷، ۱۰۹-۱۱۰)

«دیگری» از دیدگاه لوی‌ناس، کسی است که همیشه بیرون از «من» و فراسوی «من» قرار می‌گیرد. در اندیشه او زبان، محل دیدار «من» و «دیگری» است. سخن گفتن به معنای نزدیک شدن به «دیگری» است. امکان گفت و شنود میان «من» و «تو» بدین خاطر است که «تو» مطلقاً با «من» متفاوت است. «من» در گفت و شنود با «دیگری» باید از حاکمیت ذهنی خود بکاهد و به دیگری و برای دیگری پاسخ دهد. از نظر لوی‌ناس آنچه که «من» را به سوی «دیگری» جلب می‌کند، خواستن متافیزیکی جهان نامرئی است؛ خواستی که در جستجوی «بی‌نهایت» در «دیگری» است. «بی‌نهایت» در شکل خواستی پدیدار می‌شود که با کشیده شدن به سوی «دیگری» امکان می‌یابد.

۱. Emmanuel Levinas (۱۹۰۶-۱۹۹۵)

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویستکشتیان و گادامر ۱۵۷

در اندیشه لویناس ما در برخورد با چهره‌دیگری با بی‌نهایت مواجه می‌شویم. چهره، نشانه بی‌نهایت است؛ وقتی مسئولیتی را که در برابر چهره‌دیگری بر عهده داریم، بشناسیم، بی‌نهایت سر برمی‌آورد. چهره و گفتار به هم متصل‌اند. چهره سخن می‌گوید. چهره حرف می‌زند و از همین طریق هر نوع گفتاری را ممکن می‌سازد و آغاز می‌کند.

هایدگر معتقد است ما انسان‌ها گفتگو هستیم. بودن انسان ریشه در زبان دارد و در اصل، زبان در گفتگو سامان می‌گیرد. اما گفتگو نه فقط طریقه‌ای است که زبان در آن جاری است بلکه فقط به‌عنوان گفتگوست که زبان ذاتی است. او در کتاب فلسفه چیست؟ می‌گوید:

فلسفه، پرسش درباره‌وجود یا دقیق‌تر، درباره وجود باشنده است. این پرسش نخستین‌بار، یونانیان و فقط یونانیان را به شگفت‌آورد. فلسفه نه تنها پرسش درباره‌هستی بلکه گفتگوی انسان و وجود، خطاب وجود به انسان و نیز شنیدن ندای هستی باشنده و هم‌سخنی با آن است. (Heidegger, ۱۹۵۶, ۴۹; ۶۷; ۷۱; ۹۳)

هایدگر از یک سو می‌گوید این شنیدن و گفتن و گفتگو در خدمت زبان است و از سوی دیگر بر آن می‌افزاید که امروز دریافتن معنای این سخن برای ما دشوار است، زیرا می‌پنداریم زبان چیزی جز ابزاری برای بیان نیست و از این رو زبان است که باید در خدمت اندیشه باشد، نه اندیشه در خدمت زبان. او در توضیح این وضعیت می‌نویسد:

ما از آن رو از فهم این نکته ناتوانیم که از تجربه یونانی از زبان بی‌بهره‌ایم. برای یونانیان، ذات زبان چونولوگوس (سخن یا عقل) نمایان شد. با آنکه امروزه با کوشش‌های گوناگونی که برای

۱۵۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

تفسیر معنای لوگوس و «legein» به کار برده‌ایم، اندک چیزی از آن درمی‌یابیم، ولی نه می‌توانیم به ذات زبان بازگردیم و نه آن را به سادگی بپذیریم. (Ibid, ۹۴)

از نظر هابرماس زبان و ارتباط، ویژگی متمایزکننده انسان از جانوران بوده و به کارگیری زبان است که به انسان امکان می‌دهد نظامی از نقش‌ها و هنجارهای اجتماعی پدید آورد. او می‌گوید:

آنچه می‌تواند ما را از طبیعت بالاتر برد، تنها چیزی است که ما می‌توانیم طبیعت آن را بشناسیم، یعنی زبان. ساختار آن خودفرمانی و مسئولیت را رویاروی ما می‌گذارد. (Habermas, ۱۹۸۴, ۳۱).

برای هابرماس پیوند مفهوم‌های جامعه، جهان‌زندگانی و کنش ارتباطی که وابسته به یکدیگرند، پیوندی بر بنیاد زبان است. زبان، رسانه‌ای است که زندگانی اجتماعی انسان در آن شکفته می‌شود؛ نمودی است که از سویی برخاسته و برآمده از ارتباط با دیگران است و از سوی دیگر، خود زمینه این ارتباط است. با نظر به همین نقش ارتباطی است که هابرماس بر آنمی‌شود تا فلسفه زبان را به‌جای «فلسفه آگاهی»^۱ نشانند. از این دیدگاه است که او در زبان امکانی می‌بیند برای فراتر رفتن از «من‌شناسنده» دکارتی. اگر دکارت حقیقت را در اندیشه‌ای می‌بیند که برای «من» روشن و متمایز است و بدین‌سان بر آن است تا چون فرد و چون من به جستجوی یقین پردازد، هابرماس جستجوی حقیقت را کار «ما» و در گفتگوی خردمندانه، یعنی گفتگوی با دیگری می‌داند. در اینجا سخن نه بر سر فردی و نه بر سر عقلی که به

۱. Philosophy of Consciousness

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر ۱۵۹

ذات خود در بر دارنده مفهوم‌ها و اصل‌های نهادی است، بلکه تکیه بر عقلی است که خود در ارتباط با دیگران پدید می‌آید و شکل می‌گیرد؛ عقلی که ساختارش، ساختار زبان است و در آن جلوه می‌کند.

۳-۳. گفتگو و ارتباط آن با فهم و زبان از دیدگاه ویتگنشتاین

فهم دیگری از طریق گفتگو با او حاصل می‌شود. گفتگو در اندیشه ویتگنشتاین متقدم هیچ منزلتی نداشت، زیرا قائل به زبان خصوصی بود. اما نوشته‌های ویتگنشتاین متأخر سبک گفتگویی دارد (حسینی، ۱۳۸۸، ۱۳۴) و گفتگو با دیگری از ارکان اندیشه‌هاست. ویتگنشتاین متقدم در پاسخ به این پرسش که «چگونه جهان با زبان ارتباط می‌یابد؟» می‌گوید: «ما تصویری از واقعیت برای خود تشکیل می‌دهیم» (۱۳۸۶، بند ۱/۲). «یک تصویر، یک الگوی واقعیت است» و «عناصر تشکیل‌دهنده یک تصویر با مابه‌ازای عینی خود متناظرند» (همان، بند ۲/۱۳)، یعنی «عناصر تشکیل‌دهنده یک تصویر، اعیان را نمایش می‌دهند» (همان، بند ۲/۱۳۱).

منظور ویتگنشتاین این است که زبان و جهان، هر دو، ساختاری دارند. زبان ترکیبی از گزاره‌هاست و گزاره‌ها ترکیبی از گزاره‌های «بنیادین». این گزاره‌های ابتدایی نیز ترکیبی از نام‌ها هستند. متناظر با زبان، جهان نیز مجموعه‌ای از امور واقع است و واقعیات از وضعیت‌های چیزها ترکیب شده‌اند. این وضعیت‌ها مرکب از اشیاء هستند. هر سطح از ساختار زبان با سطحی از ساختار جهان جور است. اجزای نهایی تشکیل‌دهنده زبان، یعنی نام‌ها، بر اجزای نهایی تشکیل‌دهنده جهان، یعنی اشیاء، دلالت می‌کنند. گزاره‌های ابتدایی که از ترکیب نام‌ها به وجود می‌آیند با وضعیت‌های چیزها متناظرند که از ترکیب اشیاء به وجود می‌آیند. گزاره‌ها که ترکیبی از گزاره‌های ابتدایی‌اند نیز با امور واقع که ترکیبی از وضعیت چیزها هستند، متناظرند. بدین ترتیب گزاره‌های زبان جهان را به تصویر می‌کشند. بر این اساس، تنها

۱۶۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

زبان دارای معنا، زبان واقع‌گویی است و درباره امور مهمی چون داوری‌های اخلاقی و ارزش‌گذاری‌های زیبایی‌شناسانه نمی‌توان سخن گفت و «درباره آنچه نمی‌توان سخن گفت، باید سکوت کرد» (همان، بند ۷).

در نظر ویتگنشتاین متأخر و گادامر، زبان هرگز خصوصی نیست بلکه به جامعه تعلق دارد. زبان واقع‌گویی تنها یکی از انواع زبان‌هاست. زبان پدیده‌ای ذاتاً همگانی و اجتماعی است، نه ملک شخصی آدمیان. انسان‌ها به زبان تعلق دارند نه زبان به انسان‌ها. به زبانی سخن گفتن، یعنی مشارکت در شکلی از زندگی، و مشارکت در شکلی از زندگی، یعنی آموزش دیدن و چنین آموزشی در جمع صورت می‌گیرد. ویتگنشتاین متأخر با استفاده از تمثیل «بازی زبانی»، گوناگونی کارکردهای زبان را به گوناگونی بازی‌ها مانند کرد و با رد «زبان خصوصی»، شرط فهم دیگری را گفتگو با او در جامعه انسانی دانست.

آدمی می‌تواند خودش را تشویق کند، به خودش دستور دهد، از خودش اطاعت کند، خودش را ملامت یا تنبیه کند و از خودش سؤال کند و خودش هم به آن جواب دهد. حتی می‌توانستیم انسان‌هایی را تصور کنیم که فقط تک‌گو هستند، یعنی انسان‌هایی که فعالیت‌های خودشان را با حرف زدن با خود همراهی می‌کنند و کاوش‌گری که آن‌ها را می‌دید و به حرفشان گوش می‌کرد، ممکن بود در ترجمه زبانشان به زبان ما موفق باشد (این کار او را به پیشگویی درست اعمال‌شان قادر می‌سازد، زیرا او تصمیم‌گیری‌ها و اراده کردن‌هایشان را هم می‌شنود)... ولی آیا می‌توانستیم زبانی را تصور کنیم که کسی در آن می‌توانست تجربه‌های درونی خود، احساسات خود، حالات خود و غیره را برای کاربرد خصوصی‌اش

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر ۱۶۱

بنویسد یا به آنها بیانی شفاهی بدهد؟ خوب، نمی‌توانیم با زبان معمولی مان این کار را بکنیم؟ ولی منظور من این نیست. واژه‌های منفرد این زبان قرار است به چیزی اشاره کنند که فقط فرد سخنگو می‌تواند آنها را بداند و از این رو کس دیگری نمی‌تواند این زبان را بفهد. (۱۳۸۷، بند ۲۴۳-۲۴۶)

خوب درباره زبانی که به وصف تجربه‌های درونی من و آنچه تنها من قادر به فهم آن هستم می‌پردازد چه؟ چگونه واژه‌هایی را به کار گیرم که بیانگر احساسات من هستند؛ همان‌طور که به‌طور معمول عمل می‌کنم؟ پس آیا واژه‌های من با اظهارات طبیعی احساس من پیوند دارد؟ در آن حالت زبان من زبانی «خصوصی» نیست. دیگری همچون من می‌تواند آن را بفهمد. اما فرض کنیم هیچ بیان طبیعی برای احساس خود نداشته باشم و فقط دارای احساس باشم؟ حالا فقط نام‌ها را با احساسات قرین می‌کنم و این نام‌ها را در توصیف‌ها به کار می‌برم. (همان، بند ۲۵۶)

آشکار است که زبان خصوصی نزد ویتگنشتاین دو جنبه دارد: جنبه سلبی و جنبه ایجابی. از حیث سلبی «زبان خصوصی»، اولاً، زبانی نیست که مجموعه‌ای از رمزهای خصوصی باشد. ثانیاً، زبانی نیست که تنها یک نفر با آن صحبت کند. ثالثاً، زبانی نیست که در تک‌گویی از آن استفاده شود. رابعاً، زبانی نیست که مورد استفاده شخصی چون رابینسون کروزوئه باشد. از جنبه ایجابی، زبان خصوصی همانا زبانی است که اولاً، فقط تجربه‌های درونی کاربرش را توصیف کند، یعنی زبانی که کاربر به کار می‌گیرد تا اندیشه‌ها، احساسات و عواطف خویش را ابراز کند. ثانیاً، مردم در آن اشتراک ندارند. ثالثاً، قابل آموزش به دیگران نیست. رابعاً، فقط کاربرش

می‌تواند آن را بفهمد.

بنابراین، درونی‌ترین حالات و احساس‌های کاربر خصوصی^۱، همچون درد و خشم، برای دیگری قابل بیان و لذا قابل فهم نیست. پرسش ویتگنشتاین درباره زبان خصوصی این است که: «آیا می‌توانیم چنین زبانی را تصور کنیم؟ چه چیز ممکن است ما را به این فکر بیندازد که می‌توانیم چنین زبانی را تصور کنیم؟» پاسخ او به اختصار این است که نظریه کاربردی زبان، متضمن تأکید بر ویژگی جمعی زبان است. ما کاربرد واژه‌ها و پیروی از قواعد زبان را از دیگران می‌آموزیم و در ارتباط با دیگران است که زبان را به کار می‌بریم. بنابراین، داشتن زبان خصوصی ممکن نیست (۱۳۸۳، ۱۵).

از دیدگاه ویتگنشتاین، ما در جریان هم‌زیستی اجتماعی، زبان را همچون گوهری برای ارتباط با دیگران به کار می‌بریم. آدمی نمی‌تواند برای الفاظ دلالت‌هایی «خصوصی» اختراع کند و راز آنها را برای کسی فاش کند و باز مدعی باشد که کاربرد این الفاظ فعالیت یا کنش زبانی است. آن‌کس که معنا را در کاربرد بسازد، نمی‌تواند مخترع زبانی شخصی یا خصوصی شود. او می‌گوید: «ممکن است وقتی به خود می‌گویم «امروز آسمان آبی است» فکر کنم که مفهوم آبی، مفهومی است که فقط برای من وجود دارد» (۱۳۸۷، بند ۲۷۵). ممکن است باور کرده باشم که فقط خودم به رنگی خاص می‌گویم آبی، همان‌طور که درد جسمانی من در این لحظه فقط برای من معنا دارد و برای بقیه قابل فهم نیست. ولی همین که عبارت «امروز چقدر آسمان آبی است» را بر زبان آوردم، دیگر از خصوصی بودن بیرون آمده و در معرض داوری معناشناسانه قرار می‌گیرد. ما به کارگیری الفاظ حاکی از تجارب شخصی و حسیات درونی، از قبیل درد و

۱. privatus

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویستکشتساین و گادامر ۱۶۳

رنج، را نیز از دیگران می‌آموزیم و قواعد استعمال این الفاظ نیز، مانند همه الفاظ دیگر، جمعی است (همان، بند ۲۵۷).

۳-۴. گفتگو و ارتباط آن با فهم و زبان از دیدگاه گادامر

گادامر فیلسوفی افلاطونی است. الگوی او در تبیین هرمنوتیک فلسفی، گفتگو بود. خواندیم که او می‌گفت «ما در گفتگو زندگی می‌کنیم. همچنین می‌توانیم بگوییم ما یک دیالوگ زنده هستیم» (گادامر، ۱۳۸۴، ۷۰). در این نسبت، دو طرف گفتگو در پی فهم متقابل اند و «فهم بر رسوخ به درون دیگری، بر ادغام بی‌میانجی در دیگری استوار نیست. فهم گفته دیگری به معنای تفاهم و توافق بر موضوع مورد بحث است، نه به معنای رسوخ در دیگری و باز زیستن تجربه‌های وی. تأکید کردیم تجربه معنا که در فهم رخ می‌دهد، همواره مفهوم کاربست را در خود دارد. اکنون باید یادآور شویم که این فراشد، فراشدی یکسر زبانی است» (Gadamer, ۱۹۹۴, ۳۸۴).

نزد گادامر، زبان محیطی است که در آن دو طرف گفتگو به فهم متقابل می‌رسند و بر سر موضوع با هم توافق می‌کنند. او معتقد است که مسأله هرمنوتیکی نه تسلط کامل بر زبان بلکه فهم دقیق چیزی است که در میانجی زبان حادث می‌شود. تسلط بر زبان شرط اولیه فهم متقابل در گفتگو است و هم‌زبانی دو گوینده، پیش‌انگاشته گفتگو. از دیدگاه گادامر، ویژگی هر گفتگوی راستین این است که هر کس به گفته‌های فرد دیگر توجه کند و برای دیدگاه او ارزش و حق قائل باشد و برای درک چیزی که او می‌گوید به درونش نفوذ کند. او می‌نویسد:

مهم این است که بپذیریم که آنچه دیگری می‌گوید، حقانیت دارد تا بتوانیم در مورد آن با وی به توافق برسیم. به این ترتیب، عقاید دیگری را به شخص او نسبت نخواهیم داد بلکه آن را به سویه

۱۶۴ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

اندیشگی عقاید او مربوط خواهیم کرد. اما آنجا که یک شخص به عنوان یک فرد مورد توجه قرار می‌گیرد، به عنوان مثال در یک گفتگوی درمانی یا در بازپرسی از شخصی متهم، موقعیت، موقعیت فهم متقابل نیست. (Ibid, ۳۸۵)

گادامر معتقد است سخن گفتن از گفتگوی هرمنوتیکی کاملاً درست است. گفتگوی هرمنوتیکی، مانند گفتگوی زنده و واقعی، زبانی مشترک می‌طلبد و یافتن زبان مشترک، خودِ عمل فهم است. ارتباط میان دو طرف «گفتگو»ی هرمنوتیکی (متن و مفسر)، ارتباطی همچون ارتباط میان دو انسان است. در این حالت، متن، موضوع را به حد زبان می‌کشاند. متن و مفسر، هر دو در این کار سهیم‌اند؛ هم اندیشه‌های مفسر در تعیین معنای متن نقش دارد و هم افق شخصی مفسر. همین باعث می‌شود در تحقق کامل گفتگو، چیزی به بیان آید که فقط به متن یا نویسنده متن تعلق ندارد بلکه مشترک است. در اندیشه گادامر، فهم متن رابطه‌ای است گفت و شنودی میان خواننده و متن. در این رابطه، خواننده و متن، هر یک دیگری را همچون نفسی آگاه باز می‌شناسد، چنانکه گویی هم خواننده به هستی متن آگاه است و هم متن به هستی خواننده؛ هم خواننده از متن می‌آموزد و هم متن از خواننده. معنا نه یکسره در ذهن خواننده است و نه یکسره در متن بلکه نتیجه رویارویی آنها است. فهم و تفسیر در بنیان، همچون گونه‌ای گفت و شنود است میان چشم‌اندازهای گوناگون. پس شرایط راستین فهم را باید در شرایط گفت و شنود راستین جستجو کرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. بیشترین سهم در بسط این اندیشه که فهم دیگری باید به جای مدل درک علمی ابژه بنشیند را ویتگنشتاین متأخر و گادامر داشتند. نزد این دو فیلسوف، فهم مبتنی و

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویتگنشتاین و گادامر ۱۶۵

متضمن کاربرد است. در اندیشه‌ها آنها، حضور «دیگری» خود را در فهم راستین نمایان می‌سازد. ویتگنشتاین متأخر شناخت یک «شکل زندگی» را تنها در پرتو وجود دیگری ممکن می‌داند و معتقد بود اگر ما دارای شناختی از یک شکل زندگی باشیم، همواره شناختی بیش از چنین شکلی از زندگی را خواهیم داشت. این ادعا به این معناست که ما نمی‌توانیم هیچ شکل زندگی خاصی را مستقل از شکل‌های دیگر زندگی بفهمیم.

نزد گادامر «من» با «تو» (دیگری) نه به منزله یک شیء برخورد می‌کند و نه می‌کوشد تا با تعلیق حق دیگری از طریق بیان عبارتی با معنا، ارباب او گردد. به نظر وی «من» باید نسبت به گفته‌های «تو» (دیگری) باز و گشوده باشد، چراکه هرگونه تماس واقعی انسانی با چنین گشودگی‌ای میسر است.

۲. جلوه فهم دیگری، گفتگو با اوست. پیامد مهم اندیشه ویتگنشتاین در نقد زبان خصوصی، گشوده شدن باب گفتگو با دیگری است. از دیدگاه ویتگنشتاین، اساساً داشتن زبان خصوصی برای انسان مقدور نیست، زیرا قواعد حاکم بر کاربرد واژه‌های مبین حسیات، قواعدی همگانی و اجتماعی‌اند. ما این قواعد را در صحنه جامعه و در گفتگو با دیگران یاد می‌گیریم و به کار می‌بریم. دلیل اینکه می‌توانیم دارای قواعدی حاکم بر زبان باشیم، عضویت‌مان در جامعه‌ای با زبان مشترک است. گادامر نیز در تبیینی که از فهم به دست می‌دهد، «زبان خصوصی» را ناممکن می‌داند. او معتقد است سخن گفتن از گفتگوی هرمنوتیکی، همچون گفتگوی زنده و واقعی، زبانی مشترک می‌طلبد و یافتن زبان مشترک خود کنش فهم و تفاهم است. به نظر او آنچه که دو طرف گفتگو را به فهم متقابل می‌رساند و باعث می‌شود بر سر موضوعی با هم توافق پیدا کنند، «زبان» است. فهم آنچه کسی می‌گوید، به معنای تفاهم و توافق بر سر موضوع مورد بحث است، نه به معنای رسوخ در دیگری و باز زیستن تجربه‌های وی. زبان محیطی است که در آن، دو طرف به فهم متقابل می‌رسند و بر سر موضوع با هم

۱۶۶ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

توافق می‌کنند. از دید گادامر، ویژگی هر گفتگوی راستین این است که هر کس به گفته‌های فرد دیگر توجه کند و برای دیدگاه وی ارزش و حق قائل باشد.

منابع

آدرنو، تئودور (۱۳۸۴) *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مرادفرهادپور و امیدمهرگان، تهران: گامنو.

برلین، آیزایا (۱۳۸۵) *مجموع شمال*، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر ماهی.

حسینی، مالک (۱۳۸۸) *ویتگنشتاین و حکمت*، تهران: هرمس.

رورتی، ریچارد (۱۳۸۶) *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: نی.

روبینز، آ.اچ. (۱۳۸۷) *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*، ترجمه علی محمدحقی‌شناس، تهران: کتاب ماد.

شمس، منصور (۱۳۸۴) *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: طرح نو.

فن، ک.ت. (۱۳۸۱) *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، ترجمه کامران قره‌گزلی، تهران: نشر مرکز.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۴) *آموزه قرن*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: اختران.
لویاس، امانوئل (۱۳۸۷) *اخلاق و نامتناهی*، ترجمه مراد فرهادپور و صالح نجفی، تهران: فرهنگ صبا.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۱) *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

----- (۱۳۸۳ / ۱۳۸۷) *در باب یقین*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.

----- (۱۳۸۴) *برگه‌ها*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.

----- (۱۳۸۶) *رساله منطقی فلسفی*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران:

ارتباط بین فهم و زبان در اندیشه ویستگنشتاین و گادامر ۱۶۷

صراط.

----- (۱۳۸۵) کتاب آبی، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.

Arnsward, U. (ed.) (۲۰۰۲) *Gadamer Century: Essays in Honor of HansGeorg Gadamer*, Massachusetts: Institute of Technology.

Gadamer H. G. (۱۹۷۷) *Philosophical Hermeneutics*, trans. By David Linge, Berkeley: University of California.

----- (۱۹۹۴) *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Continuum.

Glock Hans-Johann (۱۹۹۶) *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Grayling, A. C. (۱۹۸۸) *Wittgenstein*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Habermas, Jurgen (۱۹۸۴) *The Theory of Communicative Action*, Vol. I, *Reason and Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press Boston.

Heidegger, Martin (۱۹۵۶) *What is Philosophy*, trans. William Kluback and Jean T. Wilde, London: Vision Press.

Humboldt, W. von (۱۹۷۱) *Linguistic Variability and Intellectual Development*, translated by George C. Buck and Frithjof A. Raven, Florida: University of Miami Press.

Jaspers, Karl (۱۹۵۳) *The Origin and Goal of History*, London: Routledge.

Lawn, Chris (۲۰۰۶) *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-analytic Philosophy of Language*, London: Continuum.

Taylor, Charles (۲۰۰۲) "Gadamer On Human Scienses", in *The Cambridge Companion to Gadamer*, edited by Robert J. Dostal, Cambridge: Cambridge University Press, pp. ۱۲۶-۱۴۲.

Weinsheimer, Joel (۱۹۸۵) *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and*

۱۶۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

Method, New Haven and London: Yale University Press.

Wittgenstein, Ludwig (۱۹۵۶) *Remarks on Foundation of Mathematics*,
Oxford: Basil Blackwell.