

## ناسازگاری درونی دیدگاه ویتگنشتاین متأخر

عبدالرحیم فاطمی

عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور

### چکیده

هرچند همه‌ی تلاش «ویتگنشتاین» (Wittgenstein) به منظور سازگاری درونی دیدگاه متأخر خود بوده است، لیکن با بررسی دقیق، مواردی از ناسازگاری درونی در آن مشاهده می‌شود. یکی از موارد ناسازگاری درونی و بیرونی مطابق با تفسیر «کول» (Cavell) و «کریپکی» قرائت شکاکانه از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر است. ویتگنشتاین شک‌گرایی را به طور آشکار بی‌معنا می‌داند. به نظر او اصولاً نباید شکاک حتی برای بیان شک‌گرایی خود از طریق زبان تلاش کند. اگر درباره‌ی هیچ واقعیتی یقین نداشته باشی پس نمی‌توانی درباره‌ی معنای واژه‌هایی که به کار می‌بری نیز یقین داشته باشی. تردیدی که در همه چیز تردید کند تردید نیست. از طرف دیگر دیدگاه او خود نوعی رویکرد به شک‌گرایی است. این مقاله درصدد ارائه‌ی تحلیلی از این ناسازگاری است. و با استدلال قرائت بدیل واقع‌گرایانه در مقابل آن، نشان می‌دهد که تا چه حدی این ناسازگاری درونی مشهود است. در مرحله‌ی بعد به مفهوم نحوه‌ی حیات که یکی از اساسی‌ترین مفاهیم به کار گرفته شده توسط ویتگنشتاین است، می‌پردازد. در این مورد ناسازگاری درونی فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین را در بیان مفهوم فوق نشان خواهیم داد.

**واژه‌های کلیدی:** ناسازگاری درونی، ویتگنشتاین، کول، کریپکی، نحوه‌ی حیات.

## مقدمه

مطابق با برداشت ویتگنشتاین، در نظام باورهای ما، باورهایی وجود دارد که برای ما امکان تردید در آن وجود ندارد؛ زیرا هر تردیدی و هر سؤالی خود بر پایه‌ی آنها صورت می‌گیرد. شک نیاز به مبنای یقینی دارد. برای اینکه شک ورزیدن ممکن باشد باید بعضی از قضایا مصون از شک مانده باشد. در این مورد چیزی که بسیار روشن است لزوم یقین به معنای کلمات حین اظهار شک است. بنابراین شک در همه‌ی باورها امری بی‌معنا و محال است.

ویتگنشتاین در فاصله‌ی زمانی ۱۹۱۶-۱۹۱۴ نوشته است، شک‌گرایی ابطال‌پذیر نیست، بلکه شک‌گرا اگر بکوشد و در جایی که امکان طرح هیچ سؤالی نیست، تردید کند، آشکارا بی‌معناست؛ زیرا شک فقط در جایی ممکن است که سؤالی وجود داشته باشد. سؤال فقط در صورتی ممکن است وجود داشته باشد که جوابی وجود داشته باشد و پاسخ فقط در صورتی وجود دارد که چیزی بتوان گفت (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

اما «کول» شک‌گرایی از دید ویتگنشتاین را یک امکان طبیعی کاربرد زبان دانسته و با مفهوم ویتگنشتاینی «معیار»، شک‌گرایی را به عنوان یک اصل بنیادین فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد. این برداشت شکاکانه‌ی «کول» هرچند قابل نقد و مناقشه است، خود دلیل بر ناسازگاری درونی فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین است.

قرائت «کریپکی» مشتمل بر دو جزئی بودن نظریه‌ی معناداری ویتگنشتاین، قرائت دیگری است که بر اساس آن می‌توان نتیجه گرفت که واقعیتی به عنوان معنا وجود ندارد و همه آنچه می‌توانیم درباره‌ی معنا بگوییم عبارت از شرایط اظهارپذیری است که بر طبق آن، تحت شرایط پذیرفته شده، قابلیت‌های زبانی یک کاربر زبان توسط دیگر کاربران جامعه‌ی زبانی به نحوی به فعلیت می‌رسد که یک واژه را نظیر ایشان به کار برد و از آن تعیین مراد کند. نظر «کریپکی» هم اگرچه نقد می‌شود، اما مؤید ناسازگاری دیدگاه ویتگنشتاین است.

## حقیقت شک‌گرایی «کول»

به نظر «استنلی کول» فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین تأییدکننده‌ی آن چیزی است که کول حقیقت شک‌گرایی می‌نامد. «کول» معتقد است که آموزه‌های ویتگنشتاین همه جا با نوعی واکنش به شک‌گرایی کنترل می‌شود. به نظر کول انگیزه‌ی فلسفی ویتگنشتاین در تأیید نظر نهایی شک‌گرایی را باید در مفهوم یگانه‌ای که در نوشته‌های جدیدتر ویتگنشتاین آمده است یافت. ویتگنشتاین استدلال می‌کند که هر مفهومی که در هنگام سخن گفتن درباره‌ی چیزی بکار می‌بریم وجود «معیارهایی» را ایجاب می‌کند (Cavell, 1979, p.14). «معیارها» وسایل و روشهایی هستند که به کمک آنها کاربران زبان نحوه‌ی کاربرد مفاهیم را در مورد جهانی که در آن به سر می‌برند تنظیم می‌کنند و تا حدی به این توافق می‌رسند که چه مفاهیمی را برای چه اشیاء و موضوعهایی به کار برند (Ibid, 1988, p.5).

از دید «کول» آن انگیزه‌ی فلسفی مشروعی را که در پس تردید شکاکانه قرار دارد باید در مفهوم «معیار»، آن گونه که ویتگنشتاین طرح کرده است، دریافت: توان تبیین نظر ویتگنشتاین در مورد هر «معیاری» به تشخیص این نکته بستگی دارد که «معیارها» با همه ضرورتشان ممکن است از طرف ما انکار شوند یا با ناخشنودی ما رو به رو گردند و به این ترتیب همان طور که ریشه در شک‌گرایی دارند به شک‌گرایی نیز می‌انجامند. این واقعیت که ما ممکن است در مورد «معیارها» دچار یأس و سرخوردگی شویم در ذات زبان داشتن ما نهفته است (Ibid).

قبل از وارد شدن به استدلال کول از طریق «معیار» ویتگنشتاین دال بر حقیقت شک‌گرایی، به نظر ویتگنشتاین در نوشته‌های جدیدترش می‌پردازیم: ویتگنشتاین معتقد است که حتی تندروترین شکاک باید درباره‌ی چیزی، یعنی در بعضی واژه‌هایی که برای بیان شک‌گرایی خود به کار می‌برد، یقین داشته باشد. زیرا شکاک اگر در مورد معنای واژه‌هایش تردید داشته باشد، آنگاه مسلماً نمی‌تواند از معنادار بودن واژه‌ی شک مطمئن باشد و به این ترتیب اصولاً نباید حتی برای بیان شک‌گرایی خود از طریق زبان تلاش کند. اگر درباره‌ی هیچ واقعیتی یقین نداشته باشی پس نمی‌توانی درباره‌ی معنای واژه‌هایی که به کار می‌بری نیز یقین داشته باشی (Wittgenstein, 1969, part 114).

از نوشته‌های ویتگنشتاین چنین برمی‌آید که شک‌گرایی نه درست است و نه نادرست بلکه بی‌معناست. از «بیکر» و «هکر» نقل شده است که گفته‌اند: بسیار شگفت‌انگیز است مشاهده‌ی این که فردی که در سراسر زندگی خویش شک‌گرایی فلسفی را بی‌معنی و نوعی نقض نامحسوس مرزهای معنا می‌دانسته‌است، مسأله‌ی شکاکانه‌ای را عملاً به موضوعی اصلی آثارش تبدیل کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰). اما «کول» از مقاله‌ای که «نورمن مالکوم» (Norman Malcom) در سال ۱۹۵۰ منتشر کرده است دیدگاهی را نقل می‌کند:

ارضای معیار  $y$  به معنای آن است که  $y$  بی هیچ تردید و با یقین وجود دارد اگر معیارهای کسی برای درد داشتن برآورده شود دیگر بی‌معنی است اگر او گمان برد که شخص دیگری درد نمی‌کشد (Cavell, 1979, p.38).

از این دیدگاه استفاده می‌شود رابطه‌ی بین قضاوت درباره‌ی این که آیا شخص درد می‌کشد یا نه و «معیاری» که چنین قضاوتی بر آن استوار است از دید ویتگنشتاین رابطه‌ای منطقی است. «کول» تشخیص اینکه معیارها واقعاً تحقق می‌یابند یا صرفاً به نظر می‌رسد که چنین باشد را بسیار مشکل تلقی می‌کند. رابطه‌ی بین معیار و آنچه بر این معیار استوار است از نوع رابطه‌ی منطقی و دستوری است. اما از سوی دیگر هر معیاری دست کم در مثالهای مربوط به انتساب درد به دیگران که کول می‌آورد ابطال‌پذیر است. هیچ راهی برای تمایز نهادن بین برآورده شدن واقعی و ظاهری معیارهای وجود درد در زمان قضاوت درباره‌ی درد فراهم نمی‌آورد.

به این ترتیب، کول نتیجه می‌گیرد که برآورده شدن معیارهای مربوط به درد نمی‌تواند یقیناً تضمین‌کننده‌ی وجود درد، به نحوی باشد که مورد نظر رویکرد رسمی به دیدگاه‌های ویتگنشتاین است. زیرا از نظر ویتگنشتاین «معیارها» وجود چیزی را با یقین تضمین می‌کنند (Ibid, p.6,37). «کول» در مورد معیارها می‌گوید:

«معیارها»، معیارهای «چنین بودن چیزی» هستند نه به این معنا که گواه وجود چیزی باشند، بلکه گواه چیزی مانند «هویت» آن‌اند؛ نه گواه بودن چیزی، بلکه گواه چنین بودن آن‌اند. معیارها تعیین‌کننده‌ی حتمیت و قطعیت گزاره‌ها نیستند بلکه کاربرد مفهومی‌های به کار گرفته شده در گزاره‌ها را معلوم می‌کنند (Ibid, p.45).

بنابراین نقش معیارها در زبان انسانی حل و فصل مسائل مربوط به هویت و نه مسائل مربوط به وجود است. پس نمی‌توان ادعای شک‌گرایی را مبنی بر اینکه ما وجود جهان بیرون و اذهان دیگران را با قطع و یقین نمی‌شناسیم، با توسل به معیارها رد کرد. به موجب برداشتی که ویتگنشتاین از مفهوم معیار دارد، حق را باید به شکاکان داد؛ زیرا انسانها هرگز نمی‌توانند براساس معیارها وجود چیزی را با قطع و یقین بشناسند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵).

## تأملات

اولاً انتساب این نکته به ویتگنشتاین که هر مفهومی که در هنگام سخن گفتن درباره‌ی چیزی به کار می‌بریم وجود معیارهایی را ایجاب می‌کند درست نیست. برای مثال برخی از عبارات اول شخص (اقرارات، اظهارات) نمونه‌های بارزی است از کاربرد مفاهیم روان‌شناختی که در آنها معیارها اصولاً هیچ نقشی ایفا نمی‌کنند. عبارتهای تعجبی یا از قبیل «وای اذیتم می‌کند» و «درد دارم» که در وضعیت بخصوصی بر زبان آورده می‌شوند، جلوه‌های زبانی درد از سوی گوینده‌اند، نه توصیفهایی از حالت درونی درد که براساس برآورده شدن معیارها صورت گرفته باشند (همان، ص ۲۱۰). بنابراین از دید ویتگنشتاین، معیارها به هیچ وجه مشخصه‌ی عام و جهان‌شمول کاربرد زبان نیستند و چون به اعتقاد «کول» «معیارها» ماهیتاً انگیزه‌ی فلسفی مشروعی را که در پس تردید شکاکانه قرار دارد تشکیل می‌دهند، نمی‌توان گفت که از نظر ویتگنشتاین این شک‌گرایی یک امکان طبیعی کاربرد زبان به طور کلی است. منتهای مراتب شک‌گرایی ممکن است فقط امکان طبیعی آن حوزه‌هایی از کاربرد زبان باشد که معیارها در آنها نقشی ایفا می‌کنند. ثانیاً، حتی در آن حوزه‌های کاربرد زبان که معیارها نقشی دارند، این طور نیست که معیارها از نظر ویتگنشتاین همیشه ابطال‌پذیر باشند. بنابر اعتقاد ویتگنشتاین، در برخی از موارد «معیارها» شرایط لازم و کافی استلزام منطقی چیزی را تشکیل می‌دهند. برای مثال علم پزشکی ممکن است از موقعیت معینی به عنوان شرط لازم و کافی برای تعیین وجود هر بیماری بهره بگیرد. اگر شخص بیماری این شرایط را داشته باشد آنگاه او ضرورتاً مبتلا به آن بیماری است.

اگر علم پزشکی «آنزین» را التهاب ناشی از «باسیل» خاصی بداند و ما در مورد خاصی بپرسیم که چرا می‌گویید که این مرد به آنزین مبتلا شده است، آنگاه این پاسخ که من فلان باسیل را در خون او مشاهده کرده‌ام، معیاری یا به عبارت دیگر معیار تعیین‌کننده‌ای برای تشخیص آنزین به ما می‌دهد (wittgenstein, 1958, p.25).

ثالثاً، ابطال‌پذیری معیارها به هیچ وجه به معنای آن نیست که معیارها موجب یقین نمی‌شوند. ویتگنشتاین می‌نویسد:

اگر واژه‌ی «دانستن» را در معنای معمول خود به‌کاربریم، و مگر طور دیگری هم قرار است این واژه را به کار ببریم، آنگاه اشخاص دیگر غالباً «می‌دانند» که چه وقت من درد می‌کشم (Ibid, 1973, part 246).

اصولاً روشن نیست که بی‌اعتبار شدن معیارها در اثر کشفیات آتی در مورد انتساب حالات روانی از قبیل درد به دیگران همیشه یک امکان منطقی باشد. اگر همراه با پسر دو ساله‌ام در خیابانی راه می‌روم و او به زمین می‌خورد و سرش در اثر برخورد با جدول جوبی کنار خیابان می‌شکند و با بیرون زدن خون شروع به جیغ و داد می‌کند در این صورت برای من بی‌معنا است که بایستم و فکر کنم که شاید او درد نمی‌کشد بلکه فقط به داشتن سری خونین و شکسته تظاهر می‌کند. در عوض با شتاب می‌روم تا او را آرام کنم و به نزدیک‌ترین بیمارستان برسانم.

یکی از دلایلی که «کول» دچار این اشتباه می‌شود آن است که او ذهنش را منحصرأ بر نقش معیارها در یقین بخشیدن به قضاوت‌های مربوط به حالات روانی دیگران متمرکز می‌کند. به این ترتیب او ایفای نقش آنچه را ویتگنشتاین چارچوب (framework) یا شکل زندگی نامیده است و چنین قضاوت‌هایی در درون آن شکل می‌گیرد نادیده می‌گیرد (Ibid, part 2-240).

اگرچه ادعای کول که شک‌گرایی از نظر ویتگنشتاین را امکان طبیعی کاربرد زبان انسانی دانسته مورد نقد قرار گرفت؛ لیکن اختلاف آراء در گفتار ایشان مؤید ناسازگاری درونی نظریات ویتگنشتاین می‌باشد.

### تلفی شکاکانه‌ی کریپکی (Kripke)

مطابق تلفی ضدواقع‌گرایانه و شکاکانه از استدلال «تبعیت از قاعده» ویتگنشتاین، آنچه که ما به نحو شهودی و مبتنی بر عقل متعارف، معنای یک واژه قلمداد می‌کنیم وجود ندارد. تنها چیزی که هست و می‌تواند کاربرد آتی یک واژه را معین کند کاربست‌های پیشین آن واژه است.

طبق نظر «کریپکی» که موثرترین قرائت شکاکانه را از ویتگنشتاین ارائه کرده است لب استدلال «تبعیت از قاعده» در پژوهش‌های فلسفی عبارت است از این که، واقعیتی تحت عنوان معنا وجود ندارد و همه آنچه ما در زبان داریم حاصل توافق (قرارداد) است. مثلاً من اینک می‌نویسم «+». این نشانه چه معنایی دارد؟ در نگاه اول به نظر می‌رسد هرگاه با این نشانه مواجه شویم دلالت بر «جمع کردن» می‌کند. وقتی آموزگاری روی تخته می‌نویسد.  $47+52=?$  و از

دانش‌آموزانش می‌خواهد جواب را پیدا کنند، گمان ما این است که دانش‌آموزان می‌دانند باید چه کنند. یعنی ما معتقدیم آنها باید آن دو عدد را با هم «جمع» کنند. چرا چنین فکر می‌کنیم؟ زیرا «+» متضمن جمع کردن است.

طبق برداشت «کریپکی» تنها معنایی که از این نشانه مستفاد می‌گردد جمع کردن است:

من مانند بسیاری از انگلیسی‌زبانها، واژه‌ی عمل جمع و نماد «+» را به کار می‌برم تا عمل مشهور جمع ریاضی را نشان دهم. این عمل برای تمام زوجهای اعداد صحیح مثبت قابل تعریف است. من از طریق بازنمایی نمادین خارجی و بازنمایی ذهنی درونی، این قاعده را، برای عمل جمع، فراچنگ می‌آورم. یک نکته برای فراچنگ آوردن این قاعده سرنوشت‌ساز است؛ هر چند من خودم فقط به صورت محدودی جمعهای بسیاری را در گذشته محاسبه کرده‌ام، این قاعده پاسخ مرا برای بسیاری از عملهای جمع جدید به صورت نامحدودی تعیین می‌کند که من هرگز از قبل انجام نداده‌ام. کل نکته این مفهوم که در یادگیری جمع کردن یک قاعده فراچنگ می‌آورم، این است: تصمیمات گذشته‌ی من در مورد عمل جمع پاسخ منحصر به فردی را برای بسیاری از موارد جدید در آینده تعیین می‌کنند (Kripke, 1982, p.v).

اما شکاک مورد نظر کریپکی، ادعا یا تظاهر به ادعا می‌کند که من اکنون نحوه‌ی کاربرد پیشین خود را بد فهمیده‌ام. او می‌گوید که همیشه مرادش از علامت جمع، quus<sup>۱</sup> بوده و اکنون، نحوه‌ی کاربرد پیشین خود را بد فهمیده است. کریپکی معتقد است که فرضیه‌ی شکاک هر چند مهم و موهوم است، اما منطقاً ناممکن نیست؛ زیرا هر چند این فرضیه نامعقول است، اما به نظر نمی‌رسد که از پیش ناممکن باشد (Ibid, p.7).

در واقع شکاک می‌پرسد که آیا واقعیتی وجود دارد که بر پایه‌ی آن معین شود مراد من، علامت جمع، نه تابع مورد نظر او بود. «اگر شکاک محق باشد، دیگر مفاهیم معنا و قصد کردن یک تابع به جای تابع دیگری، معنا نخواهد داشت؛ چرا که شکاک معتقد است که هیچ امری در گذشته‌ی ما، هیچ چیزی در ذهن ما، یا در رفتار بیرونی ما ثابت نمی‌کند که مراد ما، به جای تابع مورد نظر شکاک، علامت جمع بوده است» (Ibid, p.13).

بنابراین کاربرتهای پیشین دلالتی در باب معنای کنونی یا آتی آنها نمی‌کنند. از این رو در مورد ضابطه‌مند بودن کاربست واژگان در سیاقهای مختلف نیز نمی‌توانیم در باب کاربست کنونی یا آتی واژگان چیزی بگوئیم. کریپکی در این زمینه می‌گوید:

هیچ واژه‌ای نمی‌تواند هیچ معنایی داشته باشد. هر بار که واژه‌ای را به کار می‌بریم تیری در تاریکی پرتاب می‌کنیم. مقصود کنونی ما از به کار

بستن آن واژه می‌تواند به گونه‌ای تفسیر شود که با هر آنچه که خود می‌خواهیم مطابقت داشته باشد. بنابراین در به کار بردن یک واژه نه مطابقتی با کاربردهای قبلی آن، و نه مغایرتی در کار است (Kripke, 1982, p.55).

پس بر طبق نظر کریپکی ما می‌توانیم این مسأله را به این شکل مطرح کنیم: زمانی که به دنبال پاسخ  $۶۸+۵۷$  می‌گشتیم، من بی‌درنگ و ناخودآگاه پاسخ ۱۲۵ را می‌دادم، اما به نظر می‌رسد که اگر از قبل من هرگز این محاسبه را به صورت مشخص انجام نداده بودم، می‌توانستم به خوبی پاسخ ۵ دهم. هیچ مسأله‌ای در اینجا، انتخاب و ترجیح یک شیوه‌ی پاسخ را به جای شیوه‌ی دیگر توجیه نمی‌کند (Ibid, p.15).

مطابق نظر ویتگنشتاین، استدلال صورت‌بندی شده‌ای که بتوان بر اساس آن از قواعد تبعیت کرد، وجود ندارد. چون هر نشانه‌ای با تفسیر همراه است و چون تفسیر معینی وجود ندارد فلذا معنایی وجود ندارد. به عبارت دیگر بر اساس برداشت کریپکی از نظر ویتگنشتاین ما با دو جزء روبرو هستیم: یک جزء «نشانه» است که فی‌نفسه هیچ معنایی ندارد و جزء دوم «تفسیری» است که به آن نشانه‌ی مرده، جان می‌بخشد. این تفسیر هم در هر بار جانی دیگر می‌دهد. بنابراین هیچ ضابطه‌ای در اینجا در کار نیست. ویتگنشتاین می‌نویسد:

اما قاعده چگونه می‌تواند آنچه را که در این نقطه باید انجام دهم، نشانم دهد؟ بنا به تفسیری، هر آنچه انجام دهم مطابق قاعده است. آنچه باید بگویم این نیست، بلکه باید بگویم: هر تفسیری خود نیز به همراه آنچه تفسیر می‌کند، پادرهاست. بنابراین هیچ کمکی (به تفسیر آن) نمی‌کند (Wittgenstein, 1973, part 198).

### شروط اظهارپذیری از نظر کریپکی

به نظر کریپکی هر قاعده‌ای را می‌توان به طرق نامحدودی تفسیر کرد. چون معیار و ضابطه‌ای برای تفکیک میان درستی و نادرستی کلمات وجود ندارد. با چنین استدلال شکاکانه‌ای نقش سایر افراد در استفاده از زبان صرفاً عبارت خواهد بود از سوق دادن فرد در به‌کارگیری یک کلمه به همان شیوه‌ای که دیگران آن را به کار می‌برند. کریپکی این شرایط را شرایط اظهارپذیری می‌نامد و می‌نویسد:

نخست باید توجه کنیم که چه چیزی ملاک و معیار صدق اظهارات شخصی است که به تنهایی و جدا از اجتماع، در نظر گرفته می‌شود. زمانی که از حاصل جمع  $۶۸+۵۷$  می‌پرسند، بدون تأمل در باب اینکه

قاعده‌ای مانند quus هم می‌تواند وجود داشته باشد، تقریباً همه ما بدون تأمل و توجیه پاسخ ۱۲۵ را می‌دهیم. اگر بپرسند چرا پاسخ ۱۲۵ را دادیم، بیشتر ما خواهیم گفت که ۸ و ۷ را با هم جمع کردیم که نتیجه آن ۱۵ است، ما ۵ را می‌گذاریم و ۱ را (برای جمع دهگانها) «برمی‌داریم» و به همین ترتیب. اما اگر بپرسند که چرا ما این عدد (عدد یک) را برداشتیم چه خواهیم گفت؟

نکته‌ی مهم استدلال شکاکانه این است که ما در نهایت به جایی می‌رسیم که باید بگوییم بدون اقامه‌ی هیچ دلیلی و به صورت ناخودآگاه محاسبه می‌کنیم. در واقع، ما بدون تأمل و کورکورانه عمل می‌کنیم. بنابراین، هیچ واقعیتی در مورد فرد جدا از اجتماع نمی‌تواند وجود داشته باشد که به موجب آن، بگوییم که او باید اصلاً طبق تصمیماتش عمل کند یا نه. اگر به فرد جدا از اجتماع توجه کنیم، همه‌ی ما می‌توانیم بگوییم که عمل روزمره‌ی ما به او اجازه می‌دهد تا قاعده را به شیوه‌ای که به نظر او می‌رسد، به کار ببرد.

ما می‌توانیم از این امر، تقریباً پی به شروط اظهارپذیری جمله‌ای مانند: «مراد زید از علامت جمع، عمل جمع است» ببریم. زید، مشروط به تأیید دیگران، می‌تواند بگوید: «مراد من از علامت جمع، عمل جمع است» و هر وقت او مطمئن شد، یعنی زمانی که بگوید: «اکنون می‌توانم ادامه دهم!» او می‌تواند پاسخهای درست را در موارد جدید هم بدهد. و او دوباره مشروط به تأیید و تصدیق دیگران می‌تواند در مورد درست بودن پاسخ جدید داوری کند (Kripke, 1982, p.90).

### قرائت واقع‌گرایانه از ویتگنشتاین

اما قرائت بدیلی نیز از رای ویتگنشتاین وجود دارد. می‌توانیم آن را در مقابل تلقی ناواقع‌گرایانه، تلقی واقع‌گرایانه از ویتگنشتاین بخوانیم. بنابر این دیدگاه، کاربر زبان در به کار بستن واژگان در سیاقهای مختلف دلایلی دارد هر چند نمی‌تواند آن دلایل را صورت‌بندی نماید. چنین نیست که ویتگنشتاین با تمسک جستن به نظریه‌ی معنای دو جزئی (نشانه + تفسیر) تلقی شکاکانه‌ای از معنا به دست داده باشد. بر عکس لب سخن استدلال «تبعیت از قاعده» نفی تلقی دو جزئی از معناست.

مطابق با این تلقی، معنا شامل دو مؤلفه‌ی جدا از یکدیگر نیست. بلکه صرفاً مشتمل بر یک جزء است. چیزی تحت عنوان نشان مرده‌ی بی‌هنجاری که نیازمند جان بخشی باشد در کار نیست. نباید فرض کنیم ابتدائاً نشانه‌ای هست و سپس یک جزء هنجاری بدان افزوده می‌شود تا هنجارمندی را فراهم آورد. در اینجا فقط یک چیز داریم: نشانه - در - کاربرد. این دیدگاه را



می‌توان در مقابل با تلقی دو جزئی از معنا، تلقی یک جزئی یا وحدت‌گرایانه قلمداد کرد. این تلقی وحدت‌گرایانه قادر است آنچه را که ما در پی آنیم، یعنی ضابطه‌مندی کاربست واژگان در سیاقهای مختلف فراهم آورد (دباغ، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷).

بر اساس این تلقی نمود «تبعیت از قاعده» امری غیرنظریه‌ای از الگوهای هنجاری کاربست واژگان در سیاقهای مختلف است. به عبارت دیگر رفتار کاربران زبان در مقام عمل تعیین ضابطه می‌کند. ضابطه‌مندی به این نیست که ما درباره‌ی تعیین یک معنا و تکون آن دلیلی داشته باشیم. زیرا این امر در مورد واژه‌های دلیل ما هم پیش می‌آید و نهایتاً به پایان می‌رسد. ویتگنشتاین در این مورد می‌نویسد:

او چگونه می‌تواند بداند که یک الگو را چگونه ادامه دهد، هر قدر هم راهنمایی‌اش کنید؟ خب، خود من چگونه می‌دانم اگر منظور این است که آیا دلایلی دارم پاسخ این است دلایل من به زودی ته می‌کشد و آنگاه بی‌آن که دلیلی داشته باشم عمل می‌کنم (Wittgenstein, 1973, part 211).

مک داول با اشاره به همین مطلب و رد نظر کریپیکی و دیدگاه دوجزئی بودن، معتقد است، اگر ما بپذیریم که معنا نیاز به تفسیر دارد، با یک معمای غامض غیرقابل پذیرش مواجه هستیم؛ یعنی نتیجه می‌گیریم که هر تفسیری ما را تنها برای یک لحظه قانع می‌کند. هر تفسیری همراه با آن چه تفسیر می‌شود در هوا معلق است. و نهایتاً باید امری فراواقعیت یعنی یک حالت عینی یا ذهنی که خود را تفسیر می‌کند، فرض کنیم (MCDowell, 2002, p.230).

بعلاوه بنا به دیدگاه مک داول، کریپیکی حق ندارد از دو جزئی بودن نظریه‌ی معنا نتیجه بگیرد که ویتگنشتاین شکاکیتی را در باب معنا پذیرفته است. نهایتاً می‌توان گفت اگر معنا نیاز به تفسیر دارد واژه‌ها بی‌معنا هستند. ویتگنشتاین صراحتاً فرضیاتی را که منجر به شکاکیت در بابت معنا می‌شود، رد می‌کند:

«می‌توان دید که اینجا صرف این واقعیت که در گذار استدلالمان تفسیرها را یکی پس از دیگری ارائه کردیم، گویی که هر یک دست کم در یک لحظه ما را قانع می‌کند تا به فکر تفسیر دیگری در پس آن بیفتیم، یک بدفهمی پدید می‌آورد. آنچه واقعیت نشان می‌دهد، این است که برای درک یک قاعده طریقی هست که تفسیر نیست، بلکه در آنچه ما در موارد بالفعل «پیروی از قانون» و «رعایت نکردن» آن می‌نامیم، نمایش داده می‌شود. پس تمایل به گفتن این وجود دارد که هر عملی که بر طبق قاعده انجام شود تفسیر است. اما باید اصطلاح تفسیر را منحصر کنیم به جانشینی یک بیان قاعده به جای بیانی دیگر

(Wittgenstein, 1973, part 201). بنابراین به نظر مک داول،  
کرییکی تفسیر درستی از ویتگنشتاین عرضه نکرده است  
(MCDowell, 2002, p.243).

اما علی‌رغم این برداشتهای متقابل نتیجه‌ای که به نوعی می‌توان از آنها گرفت این است که قرائت شکاکانه کرییکی از نظریه ویتگنشتاین و قرائت بدیل واقع‌گرایانه در مقابل آن ناسازگاری موجود در دیدگاه ویتگنشتاین را نشان می‌دهد.

### ناسازگاری درونی در بیان مفهوم نحوه‌ی زندگی

اصطلاح «نحوه‌ی زندگی» در اثر منتشر شده‌ی ویتگنشتاین فقط در هفت مورد به کار برده شده است.<sup>۲</sup> در هیچ یک از فقرات مذکور، توضیح کافی داده نشده است.

در میان محققان و نویسندگان فلسفی غرب هیچ اجماعی بر فهم واحدی از آن نیست. کای نیلسن آن را عبارتی مبهم و مشغول‌کننده و هوس‌انگیز می‌داند (لاریجانی، ۲۰۱۲: ۲). ولی برخی دیگر معتقدند باید بین مفهوم مبهم و مجمل از یک طرف و مفهوم دشوار قابل تبیین از طرف دیگر فرق گذاشت، و نحوه‌های حیات از قسم دوم است. آنها تفسیرهای متعددی از آن ارائه کرده‌اند. در پژوهش‌های فلسفی تصور یک زبان به معنای تصور نحوه‌ای از زندگی است (Wittgenstein, 1973, p.19). در صفحه ۱۳۴ کتاب‌های آبی و قهوه‌ای تصور یک زبان با تصور کردن یک فرهنگ یکی انگاشته می‌شود. به همین ترتیب یک شکل زندگی عبارت از یک فرهنگ یا تشکل اجتماعی یعنی مجموعه فعالیت‌های دسته‌جمعی است که بازی‌های زبانی در درون آن جای می‌گیرند.

دیدگاه دیگر معتقد است که نحوه زندگی به فعالیت‌های خاصی درون یک فرهنگ، مانند سیاست، تعلیم و تربیت انواع گوناگون مشاغل و نظایر آن برمی‌گردد. در نتیجه فعالیت‌های جزئی که در درون یک فرهنگ جریان دارد نحوه‌های زندگی نامیده می‌شود و شاید بتوان بازی‌های زبانی را فعالیت‌های خاص‌تری درون این فعالیت‌های عام و بزرگتر لحاظ کرد. برای مثال فعالیت‌هایی نظیر دعا و نیایش را می‌توان نمونه‌هایی از بازی‌های زبانی تلقی کرد که درون نحوه زندگی بزرگتری قرار دارد (Stiver, 1996, p.62).

تفسیری که شاگردان او بر آن اتفاق نظر دارند آن است که نحوه حیات شامل تمامی چهارچوب‌های فرهنگی فکری و اندیشه یک انسان است. این نحوه حیات او است، بافت فرهنگی و اجتماعی که در آن زندگی می‌کند نحوه حیات او را تشکیل می‌دهد (لاریجانی، ۲۰۱۲، ص ۲). از دیدگاه ویتگنشتاین بازی‌های زبانی مختلف از انحاء گوناگون زندگی نشأت می‌گیرد. به عبارت دیگر هر نحوه‌ی خاص زندگی زبانی متناسب با خود را داراست که با زبان دیگر نحوه‌های زندگی متفاوت است. یعنی هر نحوه‌ی زندگی، ایده‌ها و تفکرات و مفاهیم خاص خود را در ذهن آن کسی که به این زندگی زیست می‌کند، ایجاد می‌کند و این تصورات است که در نهایت

چگونگی تعامل با عالم خارج را برای او ایجاد می‌نماید. در این مقام است که ویتگنشتاین می‌گوید اگر شیر می‌توانست سخن بگوید ما نمی‌توانستیم مقصود او را بفهمیم. زیرا در نحوه‌ی زندگی او سهیم نیستیم؛ چنین کاری فقط از یک شیرانسان‌نما، آنگونه که در فیلم‌های کارتونی ممکن است، قابل درک می‌باشد (Wittgenstein, 1973, P.223).

بر این اساس اگر نحوه‌ی زندگی افراد با یکدیگر متفاوت باشد، مفاهیم مورد استفاده‌ی آنان و بالتبع درک و فهمشان نیز تفاوت پیدا می‌کند.

ویتگنشتاین با نفی زبان خصوصی، بر تجربه‌ی بیرونی و جمعی و گروهی در درون یک نحوه زندگی تأکید دارد و با کنار گذاشتن رهیافتهای صوری و منطقی معنا و تأکید بر مفهوم نحوه‌های زندگی و تناظر میان بازی‌های زبانی مختلف و عملکردهای اجتماعی گوناگون یادآور می‌شود که چون این دو تابع قاعده‌اند، بنابراین در هر دو قلمرو، معنا و فهم تابع ظرف و زمینه است. از این رو معنای رفتار افراد تنها در ظرف و زمینه‌ی ارتباط اجتماعی قابل فهم است (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

ویتگنشتاین پیروی از قاعده را رفتار اجتماعی می‌داند؛ زیرا جامعه تعیین می‌کند که چه چیزی مطابق قاعده و چه چیزی مخالف آن است. پیروی از یک قاعده در واقع عادت و رسم یا نهاد است که قبلاً به وسیله‌ی جامعه، یعنی به وسیله‌ی نحوه‌ی از زندگی تعیین شده است (Ibid, 198).

برای فهم قواعد لازم است که همه نهاد «پیروی از قواعد» را بفهمیم. اگر پس زمینه‌ی رسم زوده شود، قواعدی که در این رسم جای داشتند نیز ناپدید خواهد شد. برای مثال، یک فرد تا آنجا از یک علامت راهنما پیروی می‌کند که یک کاربرد متداول، یعنی یک رسم، وجود داشته باشد (Ibid).

از این رو، اگر قراردادی درباره‌ی چگونگی تفسیر یک علامت راهنما وجود نداشته باشد و هر فردی آن را به شیوه‌ی خود تفسیر کند آن علامت دیگر به عنوان یک راهنما عمل نخواهد کرد. زیرا قواعد عمومی‌اند و در نتیجه باید آموختن پیروی از قاعده برای بیش از یک نفر ممکن باشد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۸، ص ۳۴).

ویتگنشتاین تأکید می‌کند که قواعد باید ریشه در کردارهایی همگانی داشته باشند. در جایی او می‌پرسد آیا آنچه پیروی از قاعده می‌نامیم چیزی است که اجرائش برای تنها یک نفر، و تنها یک بار در عمرش، ممکن است؟ پاسخ او منفی است (Ibid)؛ زیرا همه‌ی کردارها، چه زبانی باشند چه نباشند، ریشه در شیوه‌های زندگی دارند و نمی‌توانند در انزوا درک شوند. آنها معنایشان را در زمینه‌شان می‌یابند و به وسیله ملاکهای مشترک و همگانی انتقال می‌یابند. به گفته‌ی او پیروی از قاعده، تهیّه‌ی گزارش، فرمان دادن، بازی شطرنج، همگی عادات و رسوم‌اند (Ibid, 199). او پیوندی منطقی میان استفاده از واژه با رسم قومی یا ملت و نهاد جامعه برقرار

می‌کند. واژه‌ها جدا از کردارهایی که در آنها جای گرفته‌اند درک نمی‌شوند، و این کردارها نهادهای اجتماعی‌اند (تریگ، ۱۳۸۹، ص ۴۸).

ویتگنشتاین با گفتن اینکه فرد قاعده را انتخاب نمی‌کند بلکه کورکورانه آن را گردن می‌نهد (Ibid, 219)، نشان می‌دهد که چگونه قواعد سرآغازند. از آنجا که قواعد زمینه‌ی انتخاب را فراهم می‌آورند، ما منبع دیگری برای انتخاب یا کنار گذاشتن قواعد نداریم. اگر دلایل موجه به پایان رسد به بستر سنگی (شالوده) رسیده‌ام و بیل من تغییر مسیر می‌دهد. پس تمایل پیدا می‌کنم بگویم این صرفاً آن کاری است که می‌کنم (Ibid, 217).

به این ترتیب آنچه شالوده را می‌سازد بی‌جواب می‌ماند. به راحتی می‌توان مواردی را یافت که ویتگنشتاین ظاهراً اظهار می‌کند که این بستر سنگی یا شالوده در جوامع یا نظام‌های فکری گوناگون متفاوت است. مثلاً به نظر می‌آید او بر آن است که برای فیزیکدان ناممکن است به مردمی که به جای علم به ندهای غیبی معتقدند توجیه عقلانی درباره‌ی فیزیک ارائه دهد (تریگ، ۱۳۸۴، ص ۵۱).

### تأملات

به نظر می‌رسد این نظرات او را به نسبت‌گرایی متعهد می‌سازد. دو نوع نسبت‌گرایی وجود دارد: فرهنگی و شناختی. نسبت‌گرایی فرهنگی، نظریه‌ای است که براساس آن در میان فرهنگها یا جوامع، یا میان مراحل مختلف در تاریخ یک فرهنگ یا جامعه، از نظر رویه‌ها و ارزشهای اجتماعی، اخلاقی و دینی تفاوت‌هایی وجود دارد. مثلاً یکی از چیزهایی که موجب تمایز جامعه‌ی معاصر غربی از جامعه‌ی هندی می‌گردد مجموعه‌ی به شدت متفاوت رویه‌هایی است که در نامزدی و ازدواج دنبال می‌شود. در جامعه‌ی هندی، ترتیب ازدواج داده می‌شود و طرفین پیش از مراسم ازدواج، فقط یک یا دو بار در معیت خانواده‌هایشان یکدیگر را می‌بینند. در غرب آغاز نامزدی مانند ادامه و نتیجه‌ی آن به بخت و اقبال و اولویت فردی واگذار می‌شود. بدیهی است که در این دو جامعه نهاد ازدواج جایگاه متفاوتی دارد.

نسبت‌گرایی فرهنگی از نظر فلسفی مناقشه‌انگیز نیست؛ زیرا آشکار است که علیرغم تفاوت‌های فرهنگی، میان فرهنگها از نظر رویه‌ها و ارزشهای اجتماعی، اخلاقی و دینی، نقاط مشترکی بین آنها وجود دارد که امکان دسترسی متقابل و فهم متقابل را فراهم می‌آورد (گریلینگ ۱۳۳۸، ص ۱۷۰).

ویتگنشتاین در «پژوهشهای فلسفی» صفحه‌ی ۲۰۶ می‌نویسد:

«فرض کنید که جهانگردی وارد سرزمین ناشناخته با زبانی کاملاً غریب شده است. در چه صورت می‌تواند بگوید مردم آنجا فرمان می‌دهند؛ دستورات را درک می‌کنند؛ فرمان می‌برند؛ سرپیچی می‌کنند و... رفتار

مشترک آدمیان آن نظام مرجعی است که به کمک آن زبان ناشناخته را تفسیر می‌کنیم».

به نظر می‌رسد ویتگنشتاین به نسبت فرهنگی معتقد است و بازیهای زبانی با وجود گوناگونی دارای مبنای مشترک در رفتار مشترک آدمیان می‌باشد. گاهی به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین به نسبت شناختی یعنی به دیدگاهی که بر اساس آن شیوه‌های متفاوتی برای ادراک جهان یا تجربه و تفکر درباره‌ی آن وجود دارد، معتقد است؛ شیوه‌هایی احتمالاً چنان متفاوت که اعضای یک جماعت مفهومی اصلاً نمی‌توانند آنچه را عضو جامعه‌ی مفهومی دیگر بودن است، دریابند.

برخی از فلاسفه ادعا می‌کنند که در رابطه با هر فرهنگی غیر از فرهنگ خودمان، یا حتی در رابطه با مرحله‌ای متقدم در تاریخ فرهنگ خودمان، ما در بهترین حالت، هرگز نمی‌توانیم جز دریافتی نامعین از آن داشته باشیم که عضو آن بودن چگونه است. اگر شیری می‌توانست سخن بگوید ما نمی‌توانستیم سخن او را بفهمیم (Wittgenstein, 1973, P.223). ما ژست چینیان را بیش از جملات چین نمی‌فهمیم (Ensombe and vonwright, 1981, 219). این ملاحظات از نسبت‌گرایی در چارچوب نحوه‌ی معیشت حکایت می‌کنند. ممکن است ویتگنشتاین بگوید از آن جا که معنا و فهم بر مشارکت در نحوه‌ی از معیشت مبتنی هستند، انحاء معیشتی که شیرها و چینیان به طرق متفاوت خود در آنها درگیر هستند کاملاً از نحوه‌ی معیشت ما متفاوت است نتیجه این می‌شود که ما نمی‌توانیم آنها را بفهمیم - دیدگاه آنها درباره‌ی چیزها برای ما دسترس‌ناپذیر است و برعکس. نتیجه اینکه ممکن است شکلی از نسبت‌گرایی که ویتگنشتاین بدان متعهد است فقط انسان مرکز‌پنداری است. این تفسیر را گفته‌ی وی که رفتار مشترک نوعی انسان دستگاه مرجعی است که ما با آن زبانی ناشناخته را تفسیر می‌کنیم، (Arrington and Addis, 2004, p.207)، (Wittgenstein, 1973, p.206) حمایت می‌کند. اما به نظر می‌رسد ملاحظه‌ی مربوط به چینیان با ملاحظه‌ای که هم اکنون نقل گردید در تضاد است و این ناسازگاری آشکاری است که در فلسفه‌ی ویتگنشتاین متأخر دیده می‌شود (نک: Ensombe and Von wright, 1981, p.350).

### تفاسیر مختلف در مورد نسبی‌انگاری قابل اسناد به ویتگنشتاین

۱- نظر راجر تریگ (Roger Trigg): تریگ در شرح خود از ویتگنشتاین، اشکال مختلف زندگی را چون جزایری جدا از هم از معانی، که غیر قابل تطبیق‌اند و هیچ نقطه‌ی اتصالی ندارند، وصف می‌کند. این اشکال زندگی هر کدام معیار خودش را برای صدق دارد و بنابراین نقد این اشکال متنوع زندگی ناممکن است. او می‌گوید:

«وجود هر گونه اختلاف غیرقابل حل... می‌تواند علامتی باشد بر اینکه ما در اینجا با دو شکل زندگی سروکار داریم» (Trigg, 1973, p.29).

تریگ معتقد است که این می‌تواند منجر به استلزام خود تنهاانگارانه شود که هر انسانی در جهان خصوصی خود محبوس است. و واقعیت همان چیزی می‌شود که انسانها فکر می‌کنند واقعیت است، و چون انسانها مفاهیم مختلفی دارند، واقعیات مختلفی هم باید وجود داشته باشند (Ibid, p.15). واقعی یا صادق بودن در درون چارچوب مفهومی تعیین می‌شود، و بنابراین آنچه در یک نظام صادق و معنادار است با آنچه در نظامی دیگر چنین است حتی نمی‌تواند ارتباطی داشته باشد. حقیقت وابسته به مفاهیم، و مفاهیم وابسته به اشکال زندگی مختلف‌اند و بنابراین حقیقت هم نسبی خواهد بود.

۲- نظر کانوی (Conway): کانوی برداشت تریگ را کاملاً ناسازگار با اظهارات ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی می‌بیند. مخصوصاً آنجا که ویتگنشتاین رفتار مشترک بشر را نظام مرجعی برای تفسیر یک زبان بیگانه می‌شمارد (Wittgenstein, 1973, p.206).

درست است که ویتگنشتاین نظام باورها را با شکل زندگی پیوند می‌دهد، اما کانوی معتقد است ما در سطحی اساسی با جهان مشترک انسانی سروکار داریم و بنابراین میان اشکال مختلف زندگی نقاط اتصالی وجود دارد. و البته ممکن است به خاطر نبود زمینه‌ی مشترک ما قادر به فهم کامل گروه دیگر نباشیم، اما عدم امکان فهم کامل به معنای نبود هر گونه فهمی نیست. (Conway, 1989, pp.98-99) او می‌گوید:

«تا آن حد که تعقل، حکم کردن و احراز حقیقت و غیره کارهایی انسانی‌اند، باید گفت ویتگنشتاین به نسبی‌انگاری فرهنگی قائل است» (Ibid, p.105).

به نظر وی اگر هسته‌ی مشترکی در اشکال زندگی انسانی وجود نداشته باشد، حرفه‌های ویتگنشتاین بی‌معنا خواهد بود. او آن هسته‌ی مشترک را وابسته به چهره‌هایی نسبتاً پایدار وجود و فعل انسانی و قاعده‌مندیهایی در جهان طبیعت می‌داند. در عین حال، او متذکر می‌شود که نمی‌توانیم موجودی را انسان بنامیم، جز در صورتی که شباهتهای اساسی خاصی وجود داشته باشد (حجت، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳).

۳- نظر فیلیپس (Phillips): فیلیپس از کسانی است که با قطعیت تمام نسبی‌انگارانه بودن شرح ویتگنشتاین از زبان را، نفی می‌کند (Phillips, 1977, p.92). او می‌گوید:

«هر چند که ویتگنشتاین شکل زندگی را هیچ گاه به روشنی تعریف نکرده است، اما می‌توان آن را «اشاره به انواع اختلافات در خصایص زیست‌شناختی و نفسانی در میان موجودات زنده‌ی مختلف دانست» (Ibid, p.80).

سپس او با توجه به اینکه ویتگنشتاین به این اشکال زندگی به کرات در قالب «تاریخهای طبیعی» انواع انسانی اشاره کرده، می‌کوشد تا برخی از خصایص تاریخ طبیعی ما را معلوم دارد. اولین خصیصه‌ای که برمی‌شمارد اندیشیدن است. «اینکه چرا ما انسانها می‌اندیشیم برای ویتگنشتاین مهم

نیست، مسئله این است که انسانها می‌اندیشند». و این واقعیتی از تاریخ ما انسانهاست. دومین چیزی که فقط به تاریخ طبیعی ما تعلق دارد، زبان است. فرمان دادن، سوال کردن، نقل کردن و پرحرفی کردن بخشی از تاریخ طبیعی ما هستند (Wittgenstein, 1973, p25.466). همین طور زبان پیش فرض وجود برخی از اشکال تفکر است. او امید را نمونه‌ای از نوعی آگاهی می‌شمارد که مستلزم زبان است. و چهارمین جنبه‌ای که برای تاریخ طبیعی ما برمی‌شمارد «توافق در احکام» است به این معنا که انسانها عموماً در برخی شرایط مشخص یک جور حکم می‌کنند. مثلاً به گفته‌ی ویتگنشتاین: «شاخص مفهوم درد کارکرد ویژه‌ی آن در زندگی ماست» (حجت، ۱۳۸۷، ص ۳۲۸).

اگر انسانها درد را چیزی نامطلوب نمی‌دانستند و عکس‌العملهای مشابهی نسبت به آن نداشتند، مفهوم «درد» در میان آنان نامعقول بود. پنجمین و آخرین جنبه، مربوط به «علاق مشترک» ماست (Phillips, Ibid, pp.80-83).

او از تعلق این خصایص به تاریخ طبیعی انسان و به شکل زندگی او چنین نتیجه می‌گیرد که در نظر ویتگنشتاین بازبهای زبانی گوناگون تا اندازه‌ای مبتنی بر واقعیات ممکن خاصی از طبیعت‌اند. یعنی بر آن خصایصی که برای انسان برشمرده شد. او می‌گوید: «بدین معنا، زبان محصول فعالیت انسانی در جهان است، محصولی از واقعیات طبیعت انسانی و فیزیکی. اما در عین حال، زبان نوعی تولیدکننده‌ی معنا و اشکال جدید فعالیت انسانی نیز هست» (Ibid, p.83). بنابراین برداشت او، زبان آزادی فراوانی برای خلق واقعیت خود دارد، اما در عین حال خود براساس واقعیات انسانی و فیزیکی ساخته شده و بنابراین واقعیات طبیعت نه به نحو کامل تعیین‌بخش زباند و نه تماماً مخلوقات زبان. به نظر او ویتگنشتاین می‌کوشد تا به تعادلی میان این دو موضع برسد (Ibid, p.86, 85).

اما آنچه در برداشت فیلیپس مهم به نظر می‌رسد این است که ببینیم واقعیتی که او زبان را محصول آن می‌شمارد، کدام واقعیت است. آیا واقعاً جنبه‌هایی از طبیعت انسانی و جهان فیزیکی است؟ یا اینکه صرفاً اموری مربوط به خصایص انسان است. ظاهراً هیچ یک از واقعیاتی که فیلیپس برشمرده مربوط به جهان فیزیکی بیرون از انسان نبودند. بنابراین وقتی او می‌گوید: «طبیعت حرفی برای گفتن دارد» (Ibid, p.84)، این طبیعت فقط شامل طبیعت انسانی می‌شود، و او هرگز نشان نداده است که طبیعت فیزیکی چگونه مبنای بازی‌های زبانی قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد اسناد دیدگاه‌هایی چون نسبی‌انگاری شناختی به ویتگنشتاین متکی بر فرض جهان‌هایی بکلی متفاوت با جهان انسانی ما بود؛ اینکه امکان فهم و گفتگویی میان ما و موجوداتی بکلی متفاوت با ما انسانها وجود ندارد، و امکان فهم و گفتگو مشروط به زیستن در جهان انسانی است. در واقع اینکه راهی عینی، فارغ از شکل زندگی انسانها، برای توصیف جهان وجود ندارد. اما در این صورت، هنوز جای سؤال دیگری باقی است و آن اینکه آیا در گستره‌ی همین نوع انسانی هم با نسبی‌ی مواجهیم یا نه. به بیان واضح‌تر درست است که «رفتار مشترک انسانها» نظام مرجعی است که فهم آنان نسبت به یکدیگر را ممکن می‌سازد، اما آیا همه دانسته‌ها و باورهای ما قابل ارجاع به مشترکات رفتار انسانها هستند؟ به نظر می‌رسد در هر حال هر اختلافی در مبانی

شناخت که فیصله‌ناپذیر تلقی شود نوعی نسبی‌انگاری را به همراه خواهد داشت. مگر آنکه کسی اشتراکاتی را که در هر حال میان انسانهای عالم در رفتارشان و در نوع نگرششان به عالم وجود دارد، زمینه‌ای برای حل اختلافات بداند. اما به نظر نمی‌رسد که این اشتراکات چنین زمینه‌ای را بتوانند فراهم آورند. زیرا اولاً برخی از اختلافات ما خود در مبانی باورهاست و بنابراین همان‌طور که ویتگنشتاین می‌گوید با استدلال و از طریق باورهای دیگر قابل فیصله نیست. این باورهای رویبایی‌اند که از طریق باورهای مبنایی، اگر اشتراک در آنها باشد، قابل رد و تأییدند، اما اختلاف در باورهای مبنایی از راه دلیل غیرقابل فیصله است. و ثانیاً در صورتی می‌توان بر اساس مشترکات دلایلی اقامه کرد که دیگری را قانع کند که روش اقامه‌ی دلیل و استدلال یک سوی طرف مقابل پذیرفته باشد. اما این امکان وجود دارد که در حالی که یک طرف در روند کار صرفاً تابع اصول منطقی است، طرف مقابل او این سیر منطقی اندیشیدن را نپسندند و به آن مایل نباشد. اگر بگوییم این چیزی روشن است که باید منطقی اندیشید و بنابر اصول منطقی نتیجه‌گیری کرد، این دقیقاً یکی از همان باورهای مبنایی خواهد بود که هرگز بر آن استدلال نمی‌توان کرد (چون هر استدلالی باز خود با توسل به منطق است که خود در اینجا مورد سؤال است) و بنابراین پذیرش آن را از دیگری نمی‌توان طلب کرد. انسانها معمولاً در این مورد وفاق دارند، اما همیشه این طور نیست. در مجموع باید گفت در هر صورت وقتی که اختلافات به باورهای بی‌دلیل مختلف منتهی می‌شوند، فیصله‌ی آنها را انتظار نمی‌توان داشت. بنابراین در عین حال که عناصر مشترک امکان گفتگو را فراهم می‌آورند، اینکه این گفتگو در همه موارد نتیجه‌بخش باشد تضمین شده نیست (حجت، ۱۳۸۷، ص ۴۱۱).

## نتیجه

آنچه در این مقاله ارائه گردید:

۱- قرائت شکاکانه از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر مطابق با تفسیر کول و کریپکی، و قرائت بدیلی واقع‌گرایانه در مقابل آن، و ابهام ذاتی مفهوم نحوه‌ی حیات با توجه به روایات مختلفی که از آن نقل شده، و همچنین برداشت دو گونه نسبت فرهنگی و شناختی از آثار ویتگنشتاین، وجود نوعی ناسازگاری درونی در فلسفه‌ی زبان او را نشان می‌دهد که قابل تأمل است.

۲- همان‌طور که دیدیم عمده‌ترین دلیل اسناد انواع نسبی‌انگاری به ویتگنشتاین و در واقع ریشه‌ی هر برداشت نسبی‌انگارانه از رای او، قول او به امکان وجود و بلکه وجود انحاء مختلف زندگی و انحاء مختلف جهان- تصویرهای برآمده از آن اشکال زندگی است. این اختلافات موجود در باورهای مبنایی افراد در عین حال غیرقابل فیصله است؛ زیرا باوری مبنایی‌تر از آنها که آنان در آن باور با یکدیگر مشترک باشند، وجود ندارد تا از طریق آن اختلافاتشان را فیصله دهند. به گمان بعضی این قول به روشنی به نوعی نسبی‌انگاری می‌انجامد. لکن بعضی از شارحین ویتگنشتاین در عین قول او به تعدد جهان- تصویرها، عناصری را در نظر او یافته‌اند که مخالف با انواع نسبی‌انگاری است.



به نظر می‌رسد، ویتگنشتاین وقتی جهان - تصویرهایی را تصویر می‌کند که اختلاف اساسی با جهان - تصویر ما دارند صرفاً به این منظور است که نشان دهد که اگر شکل زندگی ما شکل زندگی دیگری می‌بود، یعنی شکل زندگی‌ای که ما آن را «شکل زندگی انسانی» می‌نامیم نبود، ما باورهای دیگری می‌داشتیم. اما او نمی‌گوید که انسان می‌تواند شکل زندگی دیگری داشته باشد. انسان بودن انسان به نحوه‌ی عمل او و به شکل زندگی او وابسته است.

### پی‌نوشت‌ها

- <sup>۱</sup> کریکی برای تبیین این قرائت شکاکانه، عبارت «جمع کردن» و نماد «+» را به کار می‌برد تا عمل مشهور ریاضی، یعنی علامت جمع را نشان دهد. فرض کنیم که «57+68» محاسبه‌ای است که ما هرگز از قبل انجام نداده‌ایم. ما این محاسبه را که البته پاسخ «۱۲۵» حاصل آن است انجام می‌دهیم. اما حالا فرض کنید با شکاک‌ی غیرعادی مواجه می‌شویم که معتقد است در گذشته علامت جمع «+» را به کار می‌برده است تا تابعی را نشان دهد که خود آن را «quus» می‌نامد، و آن را اینگونه تعریف می‌کند: اگر دو عدد کوچکتر از ۵۷ باشند، پاسخ، مجموع همان دو عدد (به معنای متعارف امروزی) خواهد بود، اما اگر یکی و یا هر دو عدد از ۵۷ بزرگتر باشند پاسخ آن همواره عدد ۵ خواهد بود.
- <sup>۲</sup> در آثار ویتگنشتاین نحوه‌ی حیات ابهام ذاتی داشته و در هیچ یک از فقرات مذکور آن توضیح کافی داده نشده است. در میان محققان و نویسندگان فلسفی غرب هیچ اجماعی بر فهم واحدی از آن نیست. قطعه ۱۹ پژوهش‌های فلسفی صورت زندگی همان زبان است. قطعه ۲۳، صورت زندگی مفهوم عام‌تر از بازی زبانی دارد. قطعه ۲۲۶ صورت زندگی امر داده شده است. قطعه ۲۴۱ توافق در زبان معنی صورت زندگی است. ص ۱۷۴ پدیده‌های مربوط به امید معنای صورت زندگی است. همچنین در آثار درباره‌ی یقین ۳۵۸ و درس گفتارهایی درباره‌ی باور دینی ص ۵۸ صورت زندگی به کار برده شده است.

### منابع

- تریگ، راجر. (۱۳۸۴)، *فهم علم/اجتماعی*، چاپ اول، شهناز مسمی‌پرست، تهران، چاپ غزال، نشرنی.
- حجت، مینو. (۱۳۸۷)، *بی‌دلیلی باور(تاملی در باب یقین ویتگنشتاین)*، چاپ اول، تهران، هرمس.
- دباغ، سروش. (۱۳۸۷)، سکوت و معنا، چاپ دوم، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۷.
- گرلینک، ای.سی. (۱۳۳۸)، *ویتگنشتاین ۱۹۸۸*، چاپ اول، ابوالفضل حقیری، تهران، انتشارات بصیرت.
- لاریجانی، صادق. (۲۰۱۲) *زبان دین*، گرفته شده از: <http://91.98.99.84/persian/kalam/kalam-new/06/06/htm>
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین. (۱۳۸۸)، *زبان خصوصی*، دانشوران، سال اول، شماره دوم، ۲۶-۵۳.
- هادسون، ویلیام دونالد. (۱۳۸۷)، *لودویگ ویتگنشتاین*، ترجمه: مصطفی ملکیان، چاپ اول، گروس؛ ویرایش ۲، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۸.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۹)، *نظریه و هنر*، چاپ دوم، فرزانه سجودی، شرکت چاپ و نشر شادرنگ فرهنگستان نصر.
- Arrington, Robert L. and addis, mark (eds.) (2004), *Wittgenstein and philosophy of religion*, London and New York: Routledge.
- Cavell, Stanley, (1988), *In Quest of the ordinary: lines of skepticism and romanticism (IQO)*, Chicago: university of Chicago Press.

- Cavell, Stanley, (1979), *The claim of reason: Wittgenstein skepticism, morality, and tragely (CR)*, New York: Oxford University Press.
- Conway, Gertrude D., (1989), *Wittgenstein on Foundations*, Atlantic Itighlands: Humanities Press International.
- Kripke, s. (1982,) *Wittgenstein on Rules and prirate language: An Elementary Exposition*, Oxford: Black well.
- MCDowell, J., (2002), *Mind, Value and Reality*. Cambridge, London, Harvard University Press.
- Philips, Derek L., (1977), *Wittgenstein and Scientific Knowledge*, London and Basingstoke: Macmillan Press LTD.
- Stiver, Dan R. (1996), *The philosophy of Religious Language: sign, symbol and story*, Oxford: Black well.
- Trigg, Roger, (1973), *Reason and Commitment*, London: Cambridge University Press.
- Wittgenestein, ludwing, (1973), *philosophical Investigations*, 3rdedn, ed. G.E.M. Anscombe and R.Rhees, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.
- Wittgenestein, ludwing, (1958), *The blue and brown books*, Oxford: black well.
- Wittgenestein, ludwing, (1969), *On certauity (oc)*, ed. G.E.M. Anscombe and G.H.Von wright, trans. D. Paul and G.E.M Anscombe, Oxford: Blackwell.
- Wittgenestein, ludwing, (1967), *Zettel*, ed. G.E.M. Enscombe and G.H.Von wright, Black well 1967, revised ed. 1981.