

## معرفت‌شناسان

### لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) Ludwig Wittgenstein

ویتگنشتاین متولد اتریش بود اما بخش بزرگی از زندگی علمی‌اش را در کمبریج گذراند. او در وین به دنیا آمد و در برلین و منچستر مهندسی خواند، سپس به مباحث مربوط به مبانی ریاضیات علاقه‌مند شد و در ۱۹۱۱ به کمبریج رفت تا با راسل کار کند. از این سال تا پایان جنگ اول جهانی، در آن در ارتش اتریش خدمت کرد و زندانی شد، نظریه‌ای در باب زبان و منطقی پروراند که در نخستین کتابش تحت عنوان *رساله منطقی - فلسفی*، 1992 (*Tractatus Logico - Philosophicus*) منتشر ساخت. پس از انتشار این کتاب، او فلسفه را تا پایان دهه ۱۹۲۰ کنار گذاشت؛ در این زمان درباب مطالب کتابش با بعضی از اصحاب حلقه وین بحث و گفتگو کرد و به مدت کوتاهی استاد فلسفه در کمبریج شد. ویتگنشتاین از آن به بعد تا زمان مرگش به پرورداندن اندیشه‌های جدیدش مشغول بود. نخستین اثر این اندیشه‌های جدید کتاب *تحقیقات فلسفی*، 1953 (*Philosophical Investigation*) بود که دو سال پس از مرگ او منتشر شد، و به دنبال مجلدات دیگری از یادداشت‌هایش انتشار یافت.

هدف ویتگنشتاین در هر دو دوره زندگی فلسفی‌اش این بود که معین کند زبان چه چیزی می‌تواند انجام دهد و چه چیزی نمی‌تواند انجام دهد. این هدف بسیار بنیادی‌تر از هدف تثبیت وسعت و حدود معرفت بشری است، زیرا معرفت در جملات بیان می‌شود و بنابراین باید پیش از آنکه صادق باشد دارای معنا باشد و «معنا داشتن» بر «صادق بودن»، مقدم است. او نقد خود از زبان را در دو دوره از زندگی فلسفی‌اش به دو شیوه متفاوت از

یکدیگر در میان آورد. در رساله یک نظریه عام را به کار بست تا از طریق آن بتواند حدود معنا را تثبیت کند، در حالی که در تحقیقات فلسفی چنین نظریه عامی ارائه نشده، و خط بین «معناداری» و «بی معنایی» بر پایه هیچ اصل کلی ترسیم نشده است بلکه او برای ترسیم چنین خطی بر ویژگی‌های خاص هر مورد خاص به طور جداگانه نظر داشته است. اگر کتاب نخست را نقشه‌ای باشد که شبکه راه‌های اتصالی شهرها و روستاها در آن در کلی‌ترین حالت آمده است، کتاب دوم او سفرنامه‌ای است که همه بیراهه‌ها را نیز ضبط می‌کند ولی سرانجام در باتلاق بی معنایی به پایان می‌رسد. خود او شباهت بین تحقیقات فلسفی با روان‌درمانی را خاطر نشان کرده است (تحقیقات فلسفی، ترجمه انگلیسی، صص ۴۷، ۹۱).

نظریه عامی که در رساله، حدود معنا را معین می‌کند جملات را با تصاویر یکی می‌گیرد. هر جمله فقط به یکی از دو طریق می‌تواند معنادار باشد یا تصویر واقعیت باشد، یا قابل تحلیل به جملات بنیادی‌تری باشد که آنها تصویر واقعیت هستند. او نسبتی را که در بین «زبان» و «جهان» می‌تواند به معناداری جملات زبان منتهی شود «تصویر کردن» می‌نامد زیرا به گمان او نسبت کلمات موجود در جملات پایه و بنیادی به اشیا، درست مثل نسبت نقاط موجود در روی سطح تصویر به نقاط موجود در فضای فیزیکی است. هر آنچه بتوانیم بگوییم، و همچنین هر آنچه بتوانیم بیندیشیم، باید نمایش ترتیب ممکن‌های از اشیا باشد.

نظریه تصویر فقط حدود معنای جملات واقعی را ترسیم می‌کند و جملات مربوط به سخن اخلاقی و زیباشناختی و دینی را کنار می‌گذارد. از اینجا است که فیلسوفان حلقه وین رساله را طبیعتاً به مثابه الگویی برای پوزیتیویسم منطقی پذیرفته‌اند. با این همه، راه دیگری، یعنی راه همدلانه‌تری نیز برای خواندن این رساله وجود دارد که بر پایه آن می‌گویند این رساله سخن اخلاقی و زیباشناختی و دینی را، هر چند در بحث معناداری کنار می‌گذارد، آنها را حذف نمی‌کند بلکه آنها را به سبب نقش بسیار متفاوتی که در زندگی انسان‌ها دارند حفظ می‌کند. یکی یا شبیه دانستن نقش آنها با نقش سخن واقعی بدفهمی است. این بدفهمی ممکن است در هر دو جناح صورت پذیرد، یعنی خواه آنها را به سان

جملات واقعی حفظ کنیم (چنان که ایچ . اسپنسر در خصوص اخلاق علمی کوشیده است این کار را بکند) و خواه آنها را تخریب کنیم (چنانکه اصحاب حلقه وین این کار را کرده‌اند و آن سخن‌ها را بی‌معنا دانسته‌اند) درحقیقت دچار بدفهمی شده‌ایم و با آن سخنان مثل سخن واقعی معامله کرده‌ایم. رساله جایگاه اصلی را به زبان واقعی (متعارف و علمی) می‌بخشد، اما در مقابل علم محوری و علم‌گرایی مقاومت می‌کند.

اصحاب حلقه وین به نحوی سازگار با تفسیرشان از رساله، نظریه تصویر را نظریه تجربه‌گرایانه معنا دانستند و «اشیای» ویتگنشتاین را با داده‌های حسی یکی گرفتند؛ اما خود او از این گونه تفسیر و یکسان‌سازی پرهیز می‌کرد. «اشیای» او، بر طبق تعریف، بسیط هستند (یعنی ساختار درونی ندارند) و ویتگنشتاین از نظریه تصویر این را استنباط کرد که این اشیا باید در سطحی از تحلیل وجود داشته باشند تا بتوانند به جملات واقعی معنا ببخشند. با این همه، او هرگز مدعی نشد که این اشیا را کشف کرده است، یا حتی مقوله آنها را می‌شناسد، و هرگز این دیدگاه راسل را نپذیرفت که می‌گفت زمانی که ما زبان واقعی را کسب می‌کنیم، درمی‌یابیم که کلماتی وجود دارند که ما معنای آنها را فقط از طریق آشنایی با چیزهایی درمی‌یابیم که این کلمات طرح می‌کنند و این چیزها اشیای بسیط‌اند (راسل، منطق و معرفت، ۱۹۵۶، صص ۵-۱۹۳): آن چه راسل می‌گوید درحقیقت استدلال تجربی یک تجربه‌گرا در باب تبیین مبانی زبان است، و ویتگنشتاین هرگز نه از این استدلال پیروی کرد و نه هرگز خود تن به آن مقصد رسید.

رساله کتابی است اصیل، و تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که چنین کتاب‌هایی اغلب تأثیراتی دارند که بیرون از چهارچوب نیست نویسندگان آنها است. اما خوشبختانه درمورد این رساله ما یادداشت‌هایی از خود ویتگنشتاین (۱۹۶۱) داریم و براساس آنها می‌توانیم تحولات افکار خود ویتگنشتاین و راسل و فرگه را گام به گام تعقیب کنیم. این کار بهترین راهنمای ما در تفسیر آرای رساله است و باید در نظر داشته باشیم که تفسیر رساله بر پایه این یادداشت‌ها بسی بهتر از تفسیر آن بر پایه عکس‌العمل‌های خوانندگان قدیم آن محسوب است، رساله درحقیقت رساله‌ای انتزاعی در باب زبان است و، هرچند نتایج آن در رشته‌های دیگر و حتی در هویت خود فلسفه مؤثر افتاده است، هرگز بر آموزه‌های هیچ

مکتب خاص فلسفی مبتنی نیست.

موفقیت اصلی رساله عبارت است از ارائه نظریه‌ای یکنواخت در باب زبان که تبیین صدق منطقی را فراهم می‌آورد. بر پایه این نظریه یک جمله واقعی معنای خود را از راه تقسیم ممکنات به دو قسم به دست می‌آورد، به این صورت که وقتی ممکنات را نسبت به این جمله در مد نظر آوریم دو گروه می‌شوند: ممکناتی که این جمله را صادق می‌سازند و ممکناتی که آن را کاذب می‌کنند. در این میان آنچه صدق منطقی دارد، ممکنات را به دو دسته تقسیم نمی‌کند بلکه در همه آنها صادق است. بنابراین، آنچه صدق منطقی دارد فاقد معنا است و چیزی نمی‌گوید، اما بی‌معنا نیست؛ بلکه ضرورتاً صادق است برای اینکه همان‌گویی (tautology) است و به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که همان‌گونه که صفر حد اعداد در ریاضیات است، آنچه صدق منطقی دارد حد سخن واقعی است.

در حقیقت آنچه ویتگنشتاین به هنگام بازگشت دوباره به فلسفه در اواخر دهه ۱۹۲۰ نتوانست بپذیرد یکنواختی این نظریه بود. زبان اشکال مختلفی به خود می‌گیرد و حتی سخن واقعی نیز کاملاً از جملاتی شبیه «چنگال در طرف چپ کارد است» تشکیل نمی‌شود. به هر حال، نخستین چیزی که او پس از بازگشت دوباره به فلسفه از آن دست کشید این بود که این جمله خود نیازمند تحلیل بیشتر آن است تا این که به جملات پایه‌ای منتهی شود که ناظر به اشیای بسیطی هستند که هیچ ساختار درونی ندارد (مخصوصاً نگاه ویتگنشتاین، «ملاحظات چند در باب شکل منطقی»، ۱۹۲۹؛ «ملاحظات فلسفی» (۱۹۵۷)، صص ۱۴ - ۱۰۵ و ۳۱۷، در ترجمه انگلیسی هارگریوز و دایت، آکسفورد). او اکنون این نکته را مسلم می‌دانست که یک کلمه توصیفی غالباً معنایش را تا اندازه‌ای مدیون جایگاهش در یک نظام است؛ او این فکر را مخصوصاً درباره کلمات دال بر رنگ به کار بست و چنین استدلال کرد که نسبت‌های اساسی بین رنگ‌های مختلف نشان نمی‌دهند که هر رنگ ساختار درونی‌ای دارد که باید جدا لحاظ شود؛ بلکه برعکس، تحلیل کلمات دال بر رنگ الگوی واحدی - یعنی رشته‌ای از اوصاف ناسازگار - را آشکار می‌سازد که در هر سطحی تکرار می‌شود.

ممکن است این تغییر موضع ویتگنشتاین تغییری اندک، و به تعبیر دیگر هم چون

پانوشتی بر *رساله* در نظر آید، اما همین تغییر در حقیقت نشان یک انقلاب بنیادی در فلسفه او است. او پس از آن، دیگر معتقد نبود که ساختار واقعی سخن ما فقط به مثابه ظهور مبهم ساختار درونی تبیین می‌شود، ساختاری که از راه تحلیل کامل آشکار خواهد شد. او در جایی می‌نویسد که «ما در قلمرو دستور زبان متعارف حرکت می‌کنیم و این دستور از پیش وجود دارد. بنابراین ما از پیش همه چیز را داریم و نیازی نداریم که منتظر آینده باشیم.» (در ترجمه انگلیسی شولت و مک‌گینس از: «لودویگ ویتگنشتاین و حلقه وین، گفتگوهای ضبط شده توسط فردریش وایزمن»، بلکول، ۱۹۷۹، ص ۱۸۳).

ممکن است چنین باشد که دستور زبان متعارف ما را حرکت‌هایی می‌آفریند که خود ما داریم. اگر چنین باشد، فلسفه زبان به فلسفه عمل (فعل) منجر خواهد شد. قطعاً بین معنای کلمه و اطلاعات آن که کاربران آن کلمه قصد می‌کنند پیوندی وجود دارد. همچنین مردم باید معنای کلمات دیگر آن را بفهمند و این مستلزم توافق آنها در باب اطلاعات کلمات‌شان است. پیوندهای بسیاری بین فلسفه زبان و فلسفه ذهن وجود دارد و بنابراین شگفت‌انگیز نیست که به جای بررسی‌های غیرشخصی زبان در *رساله*، دیدگاهی کاملاً متفاوت و انسان‌محورانه در *تحقیقات فلسفی* آمده است.

اگر حرکات خود ما است که منطق زبان ما را می‌آفریند، پس انواع گوناگونی از واقع‌گرایی وجود دارد. نخست اینکه، آنچه زبان توصیفی ما در جهان می‌افکند حاصل اجبار، ماهیت خود اشیا نیست، و بنابراین قواعدی که برای اطلاق کلمات به کار می‌بریم در حقیقت از درون خود ما برمی‌خیزند (*تحقیقات فلسفی*، بندهای ۲۴۲ - ۱۳۰). این اعتقاد ویتگنشتاین در حقیقت امتیازی به نفع «نام‌گرایی» باید در حساب آید. این اعتقاد که ضرورت‌های منطقی و ریاضی نیز حاصل آن چیزی است که خود ما انجام می‌دهیم اعتقادی است بسی تناقض‌نما. با این همه، این اعتقاد تناقض همان چیزی است که ویتگنشتاین نتیجه گرفته است (نگاه کنید به *ملاحظات در باب مبانی ریاضیات* (۱۹۵۶) و *درس گفتارهایی در باب مبانی ریاضیات* (۱۹۷۶)، که سی. دیاموند ویرایش کرده است)، و اینجا است که انسان‌محوری او دیگر قانع‌کننده نیست. با این همه، تناقض‌نمایی نشان قطعی خطا نیست و شاید عده‌ای بگویند که آن چه در این جا نیاز است این است که مفهومی از

عینیت در میان بیاوریم که غیر از مفهومی است که مکتب افلاطون در پیش می‌نهد. ویتگنشتاین در کارهای بعدی‌اش مسائل بزرگ فلسفه را به زمین می‌آورد و آنها را در سرچشمه‌های متعارف پی می‌گیرد. بررسی‌های او در باب مفهوم پیروی از قاعده او را به عقب و به مسئله‌ای بنیادی در باب شمارش اشیا و طبقه‌بندی آنها بازمی‌گرداند: «چه چیزی انجام دادن درباره‌ی همان کار را معین می‌کند؟» البته فرد متخصص این سؤال را بیشتر سؤالی بی‌ربط تلقی خواهد کرد نه سؤالی بنیادی، و بنابراین پیشنهاد خواهد کرد که ما آن را فراموش می‌کنیم و به موضوع می‌پردازیم. اما سؤال ویتگنشتاین را این گونه ساده نمی‌توان کنار گذاشت. درحقیقت این سؤال به اندازه‌ی سؤالات کودکان، که وقتی نخستین بار به چیزی اندیشند مطرح می‌کنند، عمیق است، سوالات کودکان بی‌پاسخ می‌ماند بی‌آن که به یادگیری آنها آسیب رساند، اما این سوالات در حقیقت به تنها راه فهم کامل آن چیزی که یاد گرفته می‌شود اشارت دارند (نگا. ویتگنشتاین، *دستور فلسفی*، ترجمه‌ی ای. کین، آکسفورد، بلک‌ول، ۱۹۷۴، صص ۲ - ۱۳۸۱).

فلسفه‌ی ذهن، که در *رساله* چندان مطرح نشده است، در کارهای بعدی ویتگنشتاین جایگاهی بلند می‌یابد، و علت این امر روشن است: زیرا او در این دوره به مسئله «معنا و ضرورت» می‌پردازد و فلسفه‌ی ذهن با این دو، پیوندی وثیق دارد؛ علاوه بر این در آثار دوره دوم ویتگنشتاین اصلاً فلسفه‌ی ذهن موضوعی است که فی‌نفسه برای او اهمیت دارد. به طور مثال، نه «جز منی» (Solipsism) مهم است، البته نه به این سبب که بسیاری از فیلسوفان آن را پذیرفته‌اند، بلکه به این سبب که «من‌گرایی» می‌تواند به خوبی، نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر نظریه‌های معتدل و بنابراین عام ذهن باشد، و این مسئله در *رساله* به طور مختصر و در نوشته‌های بعدی ویتگنشتاین به تفصیل بررسی شده است. نقد او به «من‌گرایی» را می‌توان در مقابل نقد راسل از آن قرار داد. نقد راسل این بود که «من‌گرا» دلایل استقرایی اجبارآوری برای باورداشتن به وجود اشیا خارج از ذهن خویش و وجود انسان دیگر دارد (راسل، *منطق و معرفت*، ۱۹۵۶، صص ۷۴ - ۱۲۵). اما نقد ویتگنشتاین بسیار بنیادی‌تر از نقد راسل است. او می‌گفت که وقتی «من‌گرا» پیوند خود را از جهان خارج قطع می‌کند، درحقیقت خود را از دادن معنا به اندیشه‌هایش درباب جهان شخصی‌اش محروم می‌سازد

(نگا. ویتگنشتاین، *یادداشت‌هایی بر درس گفتارهای مربوط به «تجربه شخصی»* «داده‌های حسی»، در نشریه بررسی فلسفی، ۷۷، ۱۹۶۸).

این همان استدلال ویتگنشتاین است که آن را تحت استدلال زبان می‌شناسند. این استدلال را در تفسیرهایی که از اندیشه‌های او کرده‌اند معمولاً به‌مثابه ابطال کامل هرگونه فلسفه با مبانی ذهنی محض دانسته‌اند. این استدلال، درحقیقت، بخشی از نقد کلی‌تر به هرگونه روش فکری‌گرایی که این را مسلم می‌گیرد که فیلسوف می‌تواند موضع «من‌گرایانه» داشته باشد و در عین حال همه منابع و سرچشمه‌های فکر و اندیشه‌اش را به مجموعه محدود داده‌هایش مربوط بداند. اما سؤال این است که اگر فیلسوف ذهنش را واقعاً به جهان فیزیکی معطوف سازد چگونه می‌تواند مفهومی از خودش به عنوان یک شخص به دست بیاورد؟ هر جمله‌ای که با «من ...» شروع می‌شود مسئله‌ای لاینحل برای فاهمه او پدید خواهد آورد. اگر جمله چنین ادامه یابد «... درد دارم»، فهم این کلمات یک دستاور کاملاً عقلانی برای ما نیست، زیرا این کلمات در حقیقت جانشین «رفتار - درد» (pain - behaviour) طبیعی ما هستند، اما فیلسوف این سرچشمه رفتار را خواهد داشت (نگا. *تحقیقات فلسفی*، بندهای ۵ - ۲۴۴). به همین سان، واژگان ما در خصوص تشخیص نقاط در مکان فقط حاصل متناظر ساختن آنها با واقعیت‌ها از طریق کار عقلانی نیست، بلکه بر تصویری از جهان مبتنی است که مقدم بر ظهور زبان است و ما در درون این تصویر است که از پیش می‌توانیم راه خود را بیایم. آیا فیلسوفی که به طریق تجربی موضع «من‌گرایانه» پذیرفته، و بنابراین خود را از همه این‌گونه منابع و سرچشمه‌ها محروم ساخته است حق دارد ادعا کند که می‌تواند معنا را سالم حفظ کند؟

هدف ویتگنشتاین فقط این نیست که نشان دهد موضع «من‌گرایانه» قابل دفاع نیست، بلکه در عین حال او می‌خواهد اشتباهی را تشخیص دهد که باعث افتادن شخص «من‌گرا» در دام «من‌گرایی» است. نخستین اشتباه، که شاید مهم‌ترین هم باشد، این است که شخص موضع شک‌آورانه غیرانتقادی در باب جهان خارج داشته باشد. او در *رساله* از این مسئله با اختصار خاصی گذشته است: «شکاکیت، زمانی که می‌کوشد آنجا نمی‌توان سؤالی مطرح کرد تردید ایجاد کند، غیر قابل ابطال نیست، بلکه آشکارا بی‌معنا و چرند است.»

ویتگنشتاین در اواخر عمرش دوباره به این مسئله بازگشت و نقد مفصل و رضایت بخش تری در باب شکاکیت و شک‌های حریصانه شکاک ارائه کرد. فکر اصلی نقد اخیر او کل‌گرایانه بود: درباره پاره‌ای از احکام مربوط به جهان نمی‌توان تردید و شک داشت، اما نه به این سبب که آنها سراسر تأیید شده می‌باشند، بلکه به این سبب که فقط در چهارچوب آنها است که می‌توان در باب احکام دیگر جهان پرسید و آنها را تأیید یا ابطال کرد (نگاه). ویتگنشتاین، درباره یقین، آکسفورد، بلکول، ۱۹۶۹).

۱۵۰  
ذهن

زمستان ۱۳۸۵ / شماره ۲۸