



تهیه شده توسط مؤسسه دارالحکمه کانادا
اعداد و نشر : مؤسسة دار الحكمة الكندية

ISSN 1916-2693

■ ظاهرة كراهية الإسلام
تحديات ومواجهات

■ ولاية في الأذان

الشهادة بالولاية لعلي في
الأذان بدعة صفوية؟!!

■ آسيب شناسی

در بنیادهای علم مدرن و
موانع وحدت علوم مختلف

www.hekmat.ca
info@hekmat.ca

جهت ارسال مطالب و هرگونه انتقاد و پیشنهاد می توانید با پست الکترونیک زیر با ما در تماس باشید
برجی ارسال مقالاتکم و ملاحظاتکم الی رئیس التحریر بواسطه البريد الالكتروني

دیدگاه افلاطون و ویتگنشتاین (متاخر) درباره ی فلسفه

و انتقادات بر فلسفه ی افلاطون از منظر ویتگنشتاین

جعفر مروارید *

افلاطون در این باره چنین می گوید:

"ببینیم شناسایی حاصل از بررسی لغات و کلمات چگونه شناسایی است؟ آیا روش دیگری نیز ولو رتبه پایین تر باشد متصور است یا نه؟ آیا بهترین راه رسیدن به شناسایی بررسی واژه ها است؟"^۱

نظر افلاطون این است که چون به حقایق اشیا نایل آمده ایم، می توانیم واژه هارا بشناسیم و زبان آینده ی مثل است و اگر فهمی از مثل نداشته باشیم واژگان بیشتر از الفاظی صرف خواهند بود.

این سوال افلاطون در کراتیلوس بسیار اساسی است:

"آیا آنکس که در بررسی حقیقت اشیا به دنبال الفاظ و اسامی می افتد و به معانی هر یک رسیدگی می کند، خود را در معرض گمراهی قرار نداده است؟"^۲

افلاطون تصریح می کند که اشیا به خاطر حقیقت خودشان شناخته می شوند و نه از طریق اسامی آنها و اشاره به حیثیت حکایی اسماء از حقایق وجودی مثل می کند. "این که چیزها چگونه مکشوف می شوند سوالی است که پاسخ بدان بیرون از توانایی ماست، اما اکنون همین قدر توانستیم دریابیم که اشیا نه از طریق اسامی آنها بلکه از طریق خودشان شناخته می شوند."^۳

و مهم تر از همه، ثبات و تعین محکی اسما است که افلاطون بر آن تاکید می کند:

"فیلسوفان معاصر چون بخواهند حقایق اشیا را بررسی کنند چنان در تحقیق خود بدین سو و آن سو می چرخند که دچار سرگیجه می شوند و آنگاه گمان می کنند که اشیا خود در گردش و جنبش اند. آنها می پندارند که علت این انتقاد نه تأثرات درون خودشان بلکه نفس طبیعت چیز هاست و به همین سبب بر این قول می روند که این طبیعت چیز هاست که قرار و ثبات ندارد."^۴

در اینجا افلاطون بر تعیین و ثبات قوانین نهفته در دل حقایق اشیا تاکید می ورزد و عدم تعیین و گشودگی در عرصه ی معانی را به خاطر، تغیر روان انسان می داند و نه تغیر و عدم تعین قواعد نهفته در دل طبیعت و ذات اشیا. در اینجا تقابل صریح افلاطون با نامعین بودن قواعد نزد ویتگنشتاین را ملاحظه می کنیم.

افلاطون در پایان رساله ی فایده روس و همچنین در نامه هفتم خویش درباره ی گفتار و نوشتار سخن گفته است. در نظر او گفتار بر نوشتار تقدم دارد. و اصل بر گفتار و حضور حقایق اشیا نزد شخص است. این رویکرد با رویکرد زبانی ویتگنشتاین در تقابل است. حقیقت در ویتگنشتاین در دل بازی های زبانی در جریان است و قواعد هر بازی زبانی (در چهار چوب آن بازی) مقوم شکل گیری دائم التجدد حقیقت در آن چهار چوب است. زبان فرم زندگی است و این فرم ها به ما داده شده اند: قبل از رخ دادن و تحقق این فرم از زندگی، امری وجود ندارد و از طرفی دیگر زبان، امری

بخش اول:

دیدگاه افلاطون درباره ی زبان

در این مقاله به بررسی دیدگاه افلاطون درباره ی زبان و فلسفه و دیدگاه متاخر ویتگنشتاین درباره ی فلسفه و نقادی او از فلسفه سنتی و تفاوت دیدگاه ویتگنشتاین با دیدگاه افلاطون درباره ی فلسفه می پردازم.

افلاطون بیش از همه در رساله ی کراتیلوس و اواخر رساله ی فایده روس به بحث زبان می پردازد. در رساله ی کراتیلوس در خصوص زبان و منشأ آن گفتگو می کند و در اواخر رساله ی فایده روس به بیان تفاوت میان گفتار و نوشتار می پردازد. در رساله ی کراتیلوس، هر مومگس قائل است که زبان کلا تابع وضع و قرار داد است و کراتیلوس شاگرد هر اکلیتوس معتقد است که اسما و کلمات از طبیعت اتخاذ شده است.

افلاطون به جمع میان این دو قول می پردازد و اسما و کلماتی را که حقایق ازلی و امور جاویدان را مسمی به اسمی می کنند از الفاظ و کلمات قراردادی که برای تسمیه ی وقایع زمانی و متفرقات فناپذیر به کار می رود تفکیک می کند. "تسمیه و نامیدن اشیا کار هر کس نیست. بلکه تنها کار واژه ساز است و او علی الظاهر قانونگذاری است که از میان تمام ارباب صنعت و حرفه ها در میان آدمیان کمتر یافت می شود."^۱

این فقره اشاره به قانونگذار حقیقی دارد که به صورت مثالی Idea واژه ها دست یافته است و تسمیه کاری خدایی است و در میان آدمیان کمتر یافت می شود.

به بیان افلاطون: "هرم چندین جا درباره ی واژه ها سخن می گوید. اما بهتر از همه جا به خصوص در موضعی است که اسامی را که خدایان به چیزها داده اند از اسامی که آدمیان به همان چیزها داده اند، متمایز می کند."^۲

البته زبان همان طور که یک شن الهی دارد و ورای زمانیت است، شان بشری نیز دارد که مبتنی بر قرارداد بشری است اما حقیقت زبان و تسمیه همان لوگوس و دیدار مثال توسط انسانی است که با سیر دیالکتیکی به حقایق اشیا نایل شده است.

افلاطون شان سخن گویی و پیام آوری را به هرمس منسوب می کند و فنون دیگر او را تبعی می شمارد: "به نظر من نام هرمس با گفتار ارتباط دارد. او مفسر و پیام آور است و در گفتار حيله گر و فریب دهنده است و چنانکه می دانی همه ی این کارها با قدرت گفتار و زبان آوری ارتباط دارد..."^۳

اما چگونه می توان گفتار 'هرمس را فهمید؟

عمومی و در دل اجتماع پدید آمده است. واگویی شخصی وحديث نفس در ويتگشتاين محال است. زبان خصوصي در ويتگشتاين محال است و تا امور وحالات ذهني در دل قواعد عمومي زبان صورتبندی نشوند، ارزش معرفتي ندارند. پس تقدم گفتار بر نوشتار و علم حضوري بر علم حصولي آنچنان که در افلاطون مطرح است، نزد ويتگشتاين محال می نماید و در ويتگشتاين تقدم زبان بر ذهن مورد قبول است والگوهای زبان عمومي است که معيار صحت و سقم حالات ذهني را فراهم می آورد و به ذهن انسان، اين توانايی را می دهد که ميان امور واقعا صحيح و اموري که به نظر صحيح می رسند، تمايز ايجاد کند. اعتبار معرفت شناختی احکام درباره ی حالات ذهني در گرو قواعد زبانی است که هم غير معين اند و هم در دل بازی های زبانی در حال حدوث مداوم می باشند.

افلاطون در فایدروس، اسطوره ای را نقل می کند که در آن بر اهمیت یاد آوری تاکید می شود و بر تقدم یاد آوری بمثابة ی یکی از حالات ذهني بر نوشتار و زبان تاکید می شود و تصريح می شود که زبان یک نوع دانایی ظاهري را به انسان ها می بخشد و آنها را از دانایی حقيقي که همان قدرت نهفته در دل تذکر و معرفت حقيقي است، دور می کند. در حالی که در ويتگشتاين، معيار صحت و سقم همین یاد آوری، در دل قواعد زبانی نهفته است و تا زبانی شکل نگرفته باشد و مردمانی بر اساس نیاز های زیستی خود، قواعدی را شکل نداده باشند یاد آوری صرفا امری سولپسیستی و شکاکانه خواهد بود که نه نحوه ی تفکر آینده انسان را می تواند به صورت موجه هدایت کند و نه معیاری برای صحت و سقم برای امور به یادآوری شده به دست می دهد. علاوه بر این که شکافي ميان نظر و عمل در ويتگشتاين تصوير می شود که تمسک به حالات ذهني برای جهت دهی به اعمال انسان را محال می سازد. و برای توجیه اعمال معرفتي انسان، هر نوع تفسیری از حالات ذهني و از یاد آوری قابل ارایه است و شکاکیتی بنیادینی پدید می آید که مرجعیت ذهن را از اساس منکر می شود. ارتباط حالات ذهني سابق با حالات ذهني لاحق و ارتباط واژگان با مصادیق و ارتباط مصادیق زبانی و ریاضی با استعمالات آتی این قواعد، مستقیم و بی واسطه نیست و تفسیر انسان واسطه ی این سه ارتباط است. و تفسیرهای بدیل بی نهایت، موجب ظهور شکاکیت می شود. از طرف دیگر، سرشت حالات ذهني و واژگان و قواعد زبانی و ریاضی، سرشتی ثابت و هم شمول و معین نیست که تمامی مصادیق آینده را در دل خود داشته باشد و آنها را نظام بخشد (آنچنانکه ایده های افلاطونی کلی و ثابت و معین و همه شمول و غیر متغیر بودند) و بنابراین باز نیاز به اضافه نمودن تفسیر برای تعمیم این حالات ذهني و قواعد به مصادیق آینده هستیم و این تفاسیر عرصه ی بروز شکاکیت است.

افلاطون تقدم یاد آوری را بر زبان در اسطوره ی ذیل بیان می کند:

" شنیده ام در نوکراتیس، یکی از شهرهای مصر یکی از خدایان باستان بوده است، خدایی که پرنده ی مقدس او ایبیس نام داشت. نام این خدا توت بود و هو بود که اعداد و علوم حساب و هندسه و نجوم و نیز بازی نرد و تاس را اختراع کرد. اما از همه ی اینها مهم تر اختراع حروف الفبا توسط اوست. در آن روزگاران پادشاه سراسر مصر خدایی بود به نام تاموس که در شهری در مصر علیا که یونانیان آن را تب مصر می خوانند و آن خدای را آمون می نامند، به سر می برد. توت در حضور این پادشاه آمد تا اختراعات خود را

بدو بنمایاند و از او بخواهد تا آنها را میان مصریان بپراکند تا آنها نیز این هنر ها بیاموزند. تاموس از فواید و آثار این هنر ها پرسید ... اما چون به حروف الفبا (و فن نوشتن) رسیدند، توت گفت: ای پادشاه، این فن موجب می شود تا مصریان دانا تر شده و قوت یادآوری آنان تقویت شود. زیرا که آن اکسیری است که من در تقویت قوت تذکر و یادآوری و دانایی کشف کرده ام اما تاموس پاسخ داد: ... این فن در حقیقت بر نسیان مردمانی که آن را بکار میبرند خواهد افزود، زیرا آنها دیگر قوت یاد آوری خود را بکار نمی گیرند. ای توت، نوشتن در نتیجه ی عوامل بیرونی پدید می آید و اعتماد مردمان به آن موجب می شود تا از توجه به درون خویش و استفاده از قوت تذکر و یادآوری خود باز مانند. اکسیر تو قوه ی یاد آوری را تقویت نمی کند بلکه صرفا به حافظه کمک می کند تا چیزی به یاد ما بیفتد. به این ترتیب، تو تنها نمودی از دانایی به شاگردان خود میتوانی داد و نه دانایی حقيقي را، زیرا آنها چیزهای بسیاری خواهند خواند بی آنکه برآستی چیزی بیاموزند و گمان میبرند که دانا شده اند و این در حالی است که در اغلب موارد نادان هستند و مصاحبت با آنان دشوار خواهد بود، زیرا که آنها دانا نیستند بلکه به ظاهر دانا می نمایند."^۸

و در ادامه، افلاطون بیان می کند که هر حقیقتی از اندیشه و ذهن به عرصه ی نازل زبان در نمی آید و آن اندیشه ای هم که به زبان در می آید، صرفا به خاطر نشانه بردن بر افکار در دوران کهولت شخص است و خود زبان هیچ نوع اتوریته و مرجعیتی ندارد:

"... و افکار خود را بر آب نقش نخواهد کرد و اندیشه های خود را به حروف و کلمات بی جان و بیگانه نخواهد سپرد، بلکه در باغ حروف و کلمات تنها از سر تفریح و بازی دانه خواهد افشاند تا نوشته ی او در روزگار پیری، آنگاه که حافظه قدرت گرفته است، یاد آور خوبی باشد."^۹

" و اگر چیزی بنویسد تنها بدین منظور است تا گنجینه ای فراهم آورد تا در ایام نسیان پیری حافظه ی ناتوانش را مددی باشد ..."^{۱۰}

و کلمات و زبان، راهی برای آشنا شدن شخص با حقیقت یگانه ی ایده ها است و خود زبان جز آینه و طریق حقیقت، هیچ کار کردی ندارد:

"... کلماتی را تلقی می کنند که جاودانه می مانند و آن کس را که این کلمات در روحش نشسته به بالاترین مرتبه ی نیکبختی می رسانند."^{۱۱}

افلاطون در نامه ی هفتم بر ناتوانی زبان تصریح می کند و بر تقدم معرفت بر زبان تاکید می ورزد، او بیان می کند شخصی که دارای تربیت معنوی صحیحی باشد، هرگز حاضر نخواهد شد حقایق عقل را در قالب زبان در بیاورد و زبان از کشیدن بار حقایق ناتوان است: " هیچ شخصی که دارای تربیت معنوی صحیحی باشد حاضر نخواهد شد که حقایق را که بوسیله ی عقل مجرد ادراک نموده است و بدست آورده است در قالب ضعیف و ناقص الفاظ و اصطلاحات بریزد، زیرا زبان از کشیدن بار حقایق به کلی عاجز است و این عجز و نارسایی در تشریاتی که به کمک حروف و کلمات صورت میگیرد، به خوبی واضح و هویدا است."^{۱۲}

افلاطون نوشتن هر حقیقتی را باعث ابتذال آن حقیقت می داند و شناسایی هر چیز را به خاطر پنج عامل می داند. که عامل نخست

اسم یک چیز است و عامل نوم تعریفی است که درباره ی شیئی می شود و عامل سوم شکل و تصویری است که بوسیله ی حواس جسمانی ادراک می شود و عامل چهارم شناسایی واقعی و کامل است و عامل پنجم، ایده است که صورت اصلی اشیا است.

مثلا دایره چیزی است که با لفظ و کلمه مخصوص نشان داده می شود یعنی نامی دارد که می توانیم بر زبان بیاوریم. این عامل اول شناسایی دایره است و عامل دوم در مورد دایره تعریفی است که می کنیم و می نویسیم: "دایره چیزی است که فاصله بین محیط و مرکز آن همیشه و از همه طرف مساوی است." و عامل سوم، شکل و تصویر دایره است که بوسیله ی حواس درک می کنیم و عامل چهارم عبارت از شناسایی علمی و درک حقیقت اشیا بوسیله ی عقل متفکر می باشد که صورت حقیقی اشیا را نمایان می سازد.

اگر کسی چهار عامل فوق را درک نکند، امکان ندارد بتواند به عامل پنجم یعنی ایده پی برد اما مساله افلاطون این است که چهار عامل فوق، صفات خارجی اشیا (که بوسیله حواس درک می شوند) و اصل و ماهیت اشیا (که فقط به وسیله ی عقل قابل ادراک هستند) را می خواهند در قالب ناقص و نارسای زبان بیاورند در حالیکه زبان به کلی فاقد چنین قدرتی است.

علاوه بر اینکه طبق نظر افلاطون زبان باعث رهنی حقیقت می شود و چهار عامل فوق را که برای شناخت ایده کامل نیستند به جای ایده ی اشیا نمایش میدهد و انسان نیز بنا به تربیت غلط خود، در پی حقیقت ماجرای محسوس نمی رود و "در نتیجه از صورت اصلی و حقیقی اشیا به همان تصویری که به صورت حقیقت به ما نمایانده می شود، قناعت می ورزیم."^{۱۳}

و راه درست در نظر افلاطون، داشتن حساسیت صیبی در برابر حقیقت از یک طرف (که برای کشف عامل پنجم یعنی ایده لازم است) و فراگرفت آنچه به ظاهر حقیقت می نماید (زبان) و داشتن سرعت انتقال و حافظه ی خوب (که برای کشف چهار عامل ذکر شده لازم است) از طرف دیگر است. و فراگرفتن زبان نیز احتمالا برای فهمیدن نحوه ی رهنی زبان و جلوگیری از گمراهی های زبان است.

و او در نامه ی ۷، دوباره تصریح می کند که انتشار افکار عالیّه از طریق زبان، جز فاسد کردن آن افکار نتیجه ای را در بر ندارد و خود این انتشار قرینه ای است بر اینکه آن افکار نمی توانند سالم و منطقی باشند.

دیدگاه افلاطون درباره ی فلسفه

با بررسی معرفت شناسی وهستی شناسی افلاطون به دیدگاه او درباره ی فلسفه و وظائف فیلسوف نزدیک می شویم. البته جدا کردن معرفت شناسی از هستی شناسی، برای تحلیل بهتر مطلب است و گر نه در افلاطون به خاطر تمثیل غار و تمثیل خطی حقیقت، میان دو این بحث، تطابق و توازی کامل برقرار است و نیز معرفت در 'خلا' وجود ندارد و معرفت اگر معرفت باشد، باید ضرورتا دارای متعلق وجودی باشد.

نظریه معرفت در افلاطون در هیچ یک از محاورات او به طور منظم بیان نشده است. اما از خلال محاورات او در می یابیم که

نظریه ی منفی معرفت در تئنتوس و نظریه ی ایجابی معرفت در جمهوری بیان شده است.

در تئنتوس، به رد نظریات نادرست معرفت، مخصوصا این نظریه که " معرفت ادراک حسی است " می پردازد و در جمهوری، درباره ی درجات معرفت که مطابق است با مراتب وجود، سخن می گوید.

افلاطون حقیقت را مطلق می داند و معیار ثابتی برای آن قائل است و معرفت را دارای متعلق پایدار می داند. در تئنتوس، ابتدا به رد نظریه پروتاگوراس می پردازد که به موجب آن معرفت همان ادراک حسی است، یعنی آنچه در نظر یک فرد حقیقی می نماید برای او حقیقی است.

معیار معرفت در نزد افلاطون شامل دو خصوصیت است:

۱- خطا ناپذیری

۲- درباره ی آنچه هست، باشد.

تئنتوس ریاضی دان در جواب این سوال سقراط که معرفت چیست؟ به هندسه و علوم و صناعات تمسک می کند، اما سقراط خاطر نشان می سازد که سوال او از چستی معرفت است، نه اینکه معرفت درباره ی چیست.

تئنتوس می گوید: " معرفت چیزی جز ادراک حسی نیست " و ادراک حسی را هم (همانند نظر پروتاگوراس) به معنای نمود میدانند و نموده ها نیز در افراد مختلف، تفاوت پیدا می کند.

سقراط نشان می دهد که معرفت باید همیشه درباره ی چیزی باشد که هست و باید خطا ناپذیر باشد، در حالیکه متعلقات ادراک حسی (بر طبق نظر هر اکلیتوس) همیشه در حال تغییر هستند، پس ادراک حسی نمی تواند با معرفت یکی باشد. و نیز اگر معرفت ادراک حسی باشد، پس هیچ انسانی نمی تواند عاقلتر از انسان دیگر باشد زیرا هر کس خود را معیار خود می داند و این سخن پروتاگوراس که " انسان مقیاس همه چیز ها است " را مورد انتقاد قرار می دهد. چون دچار اشکال خود شمولی می شود و با فهم عرفی انسان ها در باب وجود جهل و خطا منافات دارد.

بعد سقراط اثبات می کند که ۱- ادراک حسی تمام معرفت نیست ۲- ادراک حسی حتی در قلمرو خودش معرفت نیست.

اولا ادراک حسی تمام معرفت نیست، چون حقایق داریم که متعلق ادراک حسی و واژگان ما نمی شوند. مانند تقابل وجود و عدم و نیز استدلال های ریاضی و نیز معرفت درباره ی شخصیت افراد. ثانیاً، ادراک حسی، حتی در قلمرو خودش معرفت نیست: چون حتی احکام حسی ما، تنها در تفکر عقلانی شناخته میشوند. احساس محض تنها دو سطح سفید را نشان می دهد، اما دآوری میان شباهت آن دو سطح، فعالیت ضروری ذهن است.

در ادامه تئنتوس (به دلیل وجود احکام غلط)، حکم را به تنهایی معرفت نمی داند و حکم حقیقی را معرفت می داند. اما در ادامه فهمیده می شود که معرفت صرفا حکم حقیقی نیست، چون در معرفت علاوه بر صدق، توجیه یا راه قابل اعتماد برای حصول معرفت هم مد نظر است و معرفت نباید از راه حدس یا گمان پدید آمده باشد (هر چند صادق باشد) پس حکم حقیقی ممکن است صرفا

یک عقیده درست باشد، در حالیکه عقیده درست با معرفت یکی نیست. به همین دلیل تنتوس اضافه می کند که افزودن یک 'بیان' یا تبیین (لوگوس) به عقیده ی درست آن را به معرفت تبدیل می کند. سقراط می پرسد که مقصود از ارائه بیان چیست؟ ارائه ی بیان یک، نمی تواند صرفاً به معنای ابراز کلمات باشد چون قرار است بین عقیده درست و معرفت تفاوت بگذاریم و اگر بیان صرفاً ابراز دوباره ی عقیده صحیح باشد، بین عقیده درست و معرفت تفاوت نگذاشته ایم.

منیز ارائه ی یک بیان نمی تواند به معنای تجزیه به اجزای اولیه باشد، چون باور صحیح را به معرفت تبدیل نمی کند و تفسیرهای دیگر برای ارائه ی بیان نیز، باعث تمایز عقیده صحیح از معرفت نمی شود. در نهایت افلاطون از زبان سقراط این نتیجه را می گیرد که شیئی محسوس، متعلق شایسته ی معرفت نیست و اشیا محسوس تعریف نشدنی هستند و معرفت حقیقی باید معرفت کلی و ثابت باشد و لذا معرفت حقیقی درباره ی اشیا محسوس به دست نیامدنی است.

افلاطون از پروتاگوراس اعتقاد به نسبیّت حس و ادراک حسی و از هراکلیتوس، اعتقاد به تغیر متعلقات حسی را می پذیرد و بنابراین معرفتی که خطا پذیری و ثبات (دربارهی واقعی باشد) جزو خصوصیات آن است، نمی تواند حسی باشد یا متعلق آن جزئیات محسوس باشند. پس معرفت حقیقی، معرفتی ذاتاً ثابت و پایدار است که درباره ی کلیات می باشد.

معرفت عالی ترین کلی، بهترین نوع معرفت است و معرفت جزئی، پست ترین نوع معرفت است. افلاطون در عین اینکه معرفت به محسوسات را معرفت نمی داند و بین عالم محسوسات و عالم مثل شکاف قائل میشود اما برای معرفت کلی، ما به ازایی در عالم مثل قائل است.

افلاطون در قطعه ای مشهور از جمهوری که تشبیه 'خطا' را به ما ارایه می دهد، دو خط موازی معرفت و وجود را ترسیم می کند که در یک طرف، معرفت و دوکسا است و در طرف دیگر مثل و عالم محسوس. ذهن انسان در دو قلمرو گمان و معرفت سیر می کند که عبور از گمان به معرفت، به خاطر عبور از سایه ها به مثل است.

و در تمثیل غار هم عبور از عالم سایه و شیخ به عالم واقعی، مستلزم سیر دیالکتیکی و کوشش و انضباط ذهنی است. در اینجا شکاف میان عالم واقعی و معرفت واقعی می شود (که ارسطو هم بدان اشاره کرده است) و به خوبی تقدم معرفت و وجود بر زبان ملاحظه می شود. آنچه اهمیت دارد عبور از پستی به ایکازیاو از آن به دیونوتیا و idea است و زبان اگر راهنمای سیر دیالکتیکی شود باید کنار گذاشته شود. و معرفت حقیقی تنها یک نوع است و آن معرفت عقل است. در ویتگنشتاین علاوه بر اینکه تقدم زبان بر معرفت را می بینیم، انواع معرفت نیز به رسمیت شناخته می شود. کارکردهای خود را دارد چون نیازهای متکثر انسان موجب حصول بازی های زبانی متکثر میشود و واقعیت ها و معرفت های متفاوتی بر حسب فرم های متفاوت زندگی محقق می شوند.

در بخش معرفت شناختی افلاطون دیدیم که کلیاتی که متعلق معرفت ما واقع می شوند، خالی از مرجع عینی نیستند، اما اکنون در بخش هستی شناسی فلسفه افلاطون بیان می کنیم که این مرجع

عینی، همان ذات عینی هستند. در جمهوری فرض شده است که هرگاه تعداد کثیری از افراد نام مشترکی داشته باشند فدارای یک مثال یا صورت مطابق نیز خواهند بود.^{۱۱}

و این همان جایی است که نظریه ی 'شباهت خانوادگی' ویتگنشتاین که ایده ی بنیادین در تفکر متاخر ویتگنشتاین است و بعداً در بخش نظر ویتگنشتاین به توضیح آن می پردازیم، با تفکر ذات گرایی افلاطون در تقابل می افتد.

ویتگنشتاین به جای رجوع به مثال یا صورت مشترک بین اشیا به شباهت های یک مجموعه که هر یک از جهتی به دیگری شبیه است و اساس فلسفه نیز بررسی این شباهت ها است، می پردازد.

ایده های افلاطونی، متعالی هستند و جدا از اشیا جزئی تحقق دارند و رابطه آنها با اشیا انضمامی این عالم فیا به صورت شرکت آنها در جزئیات و یا مشابهت جزئیات با این ایده ها است.

در جمهوری آمده است که فیلسوف حقیقی در جستجوی شناختن طبیعت ذاتی هر چیز است مثلاً او به دنبال ذات زیبایی و ذات چیز است که به درجات مختلف در اشیا جزئی محقق می شود و او کاری به کثرت اشیا و تعداد اشیا زیبا ندارد. غیر فلاسفه، با نمودهای کثیر و کار دارند و متوجه طبیعت ذاتی نیستند و فقط گمان یا دوکسا دارند و فیلسوف است که با وجود حقیقی که ثابت و پایدار است، در ارتباط است و به معرفت دست پیدا می کند.

غیر فیلسوف با نموده ها سروکار دارند که دائم در حال شدن هستند و به وجود می آیند و از بین می روند و بنابراین حالت ذهن ایشان، حالت گمان است بر خلاف ذهن فیلسوف که معرفت است و متعلق شناسایی او وجود واقعی کامل و ذاتی یعنی ایده ها می باشد.

بنابراین معرفت در ویتگنشتاین که بر اثر الگوهای زبانی در هر حوزه ی زبانی رخ می دهد و دایم در حال شدن است، از دیدگاه افلاطون مصداق همین دوکسا است که نمودی بیش نیست و معرفت نمی باشد و معرفت به ذات ثابت معین، معرفت می باشد.

افلاطون در جمهوری بالاترین این ذات ها (ایده ها) را خیر می داند که آن را به خورشید تشبیه کرده است و خیر نه تنها اصل معرفت شناختی بلکه اصل وجودشناختی نیز می باشد بنابراین فی نفسه واقعی و قائم به خود است:

"چیزهایی هم که شناخته می شوند نه فقط خاصیت شناخته شدن را از اصل خیر کسب می کنند بلکه علاوه بر آن، وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است با آنکه خیر عین وجود نیست بلکه از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است."^{۱۲}

بخش دوم:

دیدگاه ویتگنشتاین درباره ی فلسفه و نقدی او از فلسفه ی افلاطون

ویتگنشتاین در فقره ۱۰۹ می گوید: "فلسفه، پیکاری است بر علیه افسون گری فهم ما بوسیله ی زبان."

به طور خلاصه ویتگنشتاین معتقد است که فیلسوفان به خاطر به کار بستن زبان در کاربرد های نادرست آن دچار معضلات فلسفی شده اند. و او تلاش می کند با تمثیل ها و استعاره های مختلف،

این سوگیری اشتباه فیلسوفان را متذکر شود: "این مانند عینکی بر روی بینی ما است که از آن طریق به هر چیزی می‌نگریم، و هیچگاه اتفاق نیفتاده است که آن عینک را برداریم."^۱

با این تاکید، ویتگنشتاین بر از میان برداشتن پیش فرض‌ها و تصحیح نگاه ما به جهان تاکید می‌کند، یعنی از اساس باید عینک را برداریم نه اینکه عینک مناسب‌تری به چشم بزنیم.

مسائل فلسفی آنچنان به هم پیچیده اند که در برابر نقد‌های ما، خود را به صورت دیگری بروز می‌دهند ویتگنشتاین برای مقابله با این رویکرد این نگاه را زیر سوال می‌برد او می‌گوید: "می‌توان گفت محور ارجاع بررسی ما باید بچرخد، اما حول نقطه‌ی ثابت نیاز واقعی ما."^۲

ویتگنشتاین کار فلسفه را با درمان‌گری مقایسه می‌کند. او می‌گوید: "پرداخت فیلسوف به یک فلسفه، همانند مداوای یک بیماری است."^۳

ویتگنشتاین بر خلاف افلاطون، وظیفه‌ی فلسفه را کشف حقیقت نمی‌داند، فلسفه‌ی تنوری پردازی نمی‌کند بلکه هر چیزی را در همان جایی که هست باقی می‌گذارد و صرفاً حدود مساله را ابضاح می‌کند. فلسفه به دنبال تبیین مساله نیست بلکه صرفاً قواعد بازی فلسفی را توصیف می‌کند. ویتگنشتاین مفهوم "بازی زبانی" را به همین منظور مطرح می‌سازد و درمان‌گری هم ناظر به ابضاح مرزهای بازی‌های زبانی است و در جهت جلوگیری از خلط بازی‌های زبانی صورت می‌گیرد. فلسفه در نظر ویتگنشتاین روشی برای رسیدن به ایده‌ها جهت کشف واقعیت نیست، فلسفه پایدیا و تاذب به ادب حقیقت نیست، فلسفه مشق مردن نیست (رساله‌ی فاینون)، بلکه فلسفه، درست زیستن در همین جهان و یافتن قواعد صحیح در دل هر مساله‌ای است.

در واقع وظیفه‌ی فلسفه، حل مسائل فلسفی نیست بلکه با توصیف درست هر بازی زبانی، مساله منحل می‌شود و آشکار می‌شود که بسیاری از مسائل فلسفی سنتی، شبه مساله بوده اند.

دونالیسم معرفتی و دونالیسم وجودی که از مبانی فلسفه افلاطون است، در فلسفه ویتگنشتاین تبدیل به پلورالیسم بازی‌های زبانی می‌شود و زبان که در فلسفه‌ی افلاطون است، ابراز کننده حقایق وجودی بوده است، تبدیل به افسون‌گری می‌شود که با ابضاح آن، فاهمه‌ی انسان از تعارض و خلط نجات پیدا می‌کند. وظیفه‌ی فلسفه کشف همین خلط‌های زبانی و ابضاح زبان است.

در ویتگنشتاین زبان، فرم زندگی است و از ابتدا مفروض است که در دل هر زبانی، حقیقتی نهفته است که با رعایت قواعد آن بازی و به صورت غیر معین و پسیبی وبا تعامل با کاربران آن بازی به ایده‌های هر بازی می‌توان دست یافت. فلسفه در ویتگنشتاین درست زیستن در دل هر بازی و تعامل صحیح با بازیگران آن عرصه است. اما فلسفه در افلاطون کشف ایده‌ها در انتهای مسیر دیالکتیکی و عبور از حس به خیال و عقل و پیمودن مسیر غار افلاطونی است.

ویتگنشتاین، درمان‌گری فلسفه را در جای دیگر این چنین توصیف می‌کند: "هدف ما پالودن یا تکمیل نظام قاعده‌های کاربرد واژه همان به شیوه‌های تا کنون نشنیده نیست. چون روشنی‌ای که

متوجه آن هستیم در واقع روشنی کامل است. اما این فقط بدان معنا است که مسائل فلسفی باید کاملاً ناپدید شوند. کشف واقعی کشفی است که مرا قادر به دست برداشتن از فلسفیدن هنگامی که می‌خواهم این کار را بکنم سازد - کشفی که به فلسفه آرامش دهد، تا دیگر مسائلی که خود آن را زیر پرسش می‌برند آن را زجر ندهند - به جای آن، اکنون روشی را از طریق مثال، نشان می‌دهیم و دنباله‌ی مثال‌ها را می‌توان قطع کرد. مسائل حل می‌شوند (مشکلات برطرف می‌شوند)، نه یک مساله منفرد. یک روش فلسفی واحد وجود ندارد، هر چند روش‌هایی وجود دارند، مانند شیوه‌های درمانی متفاوت."^۴

ویتگنشتاین، تلاش نمی‌کند که تنوری جدید فلسفی‌ای را جایگزین تنوری‌های فلسفی سنتی مثلاً تنوری‌های فلسفه افلاطون بکند، همان‌طور که دیدیم او تلاش نمی‌کند که عینک بهتری را به چشمان سوژه بزند بلکه هدف فلسفه‌ی او، منتفی کردن فلسفه ورزی و برداشتن عینک به‌طور کلی است.

ویتگنشتاین، صرفاً به توصیف بازی‌های زبانی می‌پردازد و در پی ارائه تنوری فلسفی جدیدی نیست. البته ویتگنشتاین در باب معنا داری، گفته است: "در گروه بزرگی از مواردی که در آن واژه‌ی "معنا" را به کار می‌گیریم - البته نه همه‌ی آن‌ها - آن را می‌توان چنین تعریف کرد: معنای یک واژه، کاربرد آن در زبان است."^۵

و برخی مانند مایکل دامت خواسته‌اند که یک تنوری اثباتی از این تنوری معنا داری سازند و راه حلی فلسفی برای مسائل متافیزیکی از آن به دست دهند.

دامت در این باره می‌نویسد:

"همه‌ی ما در ذیل سایه‌ی ویتگنشتاین قرار داریم یا باید قرار داشته باشیم، همان‌طور که نسل سابق، در سایه‌ی کانت قرار داشته‌اند. ذیلی برای پذیرفتن برخی مسائل در فلسفه ویتگنشتاین ندارم، یکی از این مسائل، این باور است که فلسفه، فی‌نفسه، نباید نقادی کند بلکه صرفاً باید توصیف کند. این باور آن چنان بنیادی است که کل شیوه‌ای که در نوشته‌های متاخرش، مسائل فلسفی را در آن کاوش می‌کند، تحت تاثیر قرار می‌دهد نه اینکه صرفاً از آن باور بهره‌برد. اگر بخواهم استدلال‌ها و روشن‌بینی‌های او را مبتنی بر صدق این باور بدانم، دیگر حامی کار او نخواهم بود."^۶

دامت با استفاده از قطعه ۴۳ تلاش می‌کند که منلی از معنا داری را فراهم کند و به کمک آن، مسائل متافیزیکی را حل کند ولی به همان اندازه که در این کار، با توصیف‌گرایی ویتگنشتاین مخالفت می‌کند، پروژه‌اش ضد - ویتگنشتاینی است.

ویتگنشتاین در این باره این چنین می‌گوید:

"فلسفه، صرفاً همه چیز را پیش روی ما قرار می‌دهد، و نه چیزی را توضیح می‌دهد و نه چیزی را استنتاج می‌کند. چون همه چیز آشکار در معرض دید است چیزی برای توضیح نمی‌ماند. چون مثلاً آنچه پنهان است برای ما هیچ جالب نیست. هم چنین می‌توان نام "فلسفه" را به آنچه پیش از همه‌ی کشف‌ها و ابداع‌های تازه امکان پذیر است، داد."^۷

و نیز در فقره‌ای مهم چنین می‌نویسد: "کار فیلسوف عبارت است از گردآوردن یادآوری‌ها برای یک مقصود خاص."^۸ و نیز:

"اگر کسی می‌کوشید بر نهاده‌هایی در فلسفه پیش نهد، هرگز بحث کردن در آن‌ها ممکن نمی‌بود، زیرا همه کس با آنها موافق می‌بود."^۹

فلسفه به امر پنهان نمی‌پردازد، و چون همه چیز آشکار است، نیاز به تبیین نداریم. در ویتگنشتاین عالمی پنهان به نام عالم ایده‌ها نداریم که ورای عالم محسوسات باشد و برای باور بدان نیاز به توجیه معرفت شناختی داشته باشیم (آنچنان که در افلاطون مطرح است).

در افلاطون، کار فیلسوف تمییز نهان میان یاد آوری‌ها برای رسیدن به ایده‌ی اشیا و تعالی بخشیدن به فاهمه است در حالی که در ویتگنشتاین کار فیلسوف گرد آوردن یاد آوری‌ها برای منظور خاص است و منظور خاصاً هم، همان فرو نشانیدن ورم‌هایی است که فاهمه با کوباندن سر خود به دیواره‌های زبان پیدا کرده است.^{۱۰}

فلسفه، روش انحصاری فیلسوفان برای تاسیس معیار برای امور وجودی و معرفتی نیست و (آنچنان که افلاطون و فلسفه سنتی برانند) بلکه به زعم ویتگنشتاین، فلسفه به معنای سنتی آن وبه معنای مطرح کردن بر نهاده (در فلسفه) بی‌فایده است. چنین بر نهاده‌هایی، نمی‌توانند به منزله معیار باشند چون خنثی هستند و همه با آنها توافق دارند، در حالی که معیار آن است که قابلیت تمایزگذاری داشته باشد و تبعاً نظر در باره‌ی آن معیار، اختلاف پیدا می‌کند.

نقد ویتگنشتاین بر فلسفه‌ی سنتی و فلسفه افلاطون را تحت دو عنوان می‌توان مطرح کرد:^{۱۱}

۱- انتقاد از حکایت‌گری فلسفه سنتی (Refrentialism)

۲- انتقاد از کمال‌گرایی منطقی فلسفه‌ی سنتی (Logical perfectionism)

۱- حکایت‌گری به این معناست که نقش مفروض و ازگان، دلالت یا حکایت از اشیا است و نقش مفروض جملات، تصویرگری یا بازنمایی نسبت اشیا با یکدیگر است. ویتگنشتاین، آگوستین و تراکتاتوس را نمونه‌هایی از این دیدگاه می‌داند. در افلاطون نیز، عالم محسوسات تقلید و محاکات عالم معقول و ایده‌ها هستند، و اعتبار معرفت شناختی محسوسات و گزارش‌های حسّ به خاطر، حکایت از ایده‌ها می‌باشد.

۲- کمال‌گرایی منطقی به این معناست که قواعدی که در بن زبان قرار دارن و ساختارهای زبان را قوام می‌بخشند، باید دارای ساختاری ایده‌آل باشند. چنین قواعدی، باید کاملاً دقیق باشند و تمام موارد ممکن و مفروض را در بر داشته باشند ویتگنشتاین در اینجا از "تمایل ما به تعالی بخشیدن به منطق زبان"^{۱۲} سخن می‌گوید و نمونه‌های آن را در فرگه و تراکتاتوس خاطر نشان می‌سازد.

در فلسفه افلاطون نیز، قواعد شکل دهنده برای فعالیت‌های معرفتی، یکسان و برای همه واحد است. و نیز تمامی موارد آینده را شکل می‌دهد چون ریشه در ایده‌ی واحد و ازلی و ابدی دارد که کلّ مصادیق محسوس به خاطر حضور این ایده، قوام وجودی و معرفتی دارند.

انتقادات ویتگنشتاین از حکایت‌گری در فلسفه سنتی و افلاطون:

حمله بر علیه حکایت‌گری در ابتدای تحقیقات فلسفی آمده است. ویتگنشتاین بعد از نقل قولی از کتاب اعترافات آگوستین، چنین می‌گوید: "... به نظرم این سخنان تصویری ویژه از ذات زبان انسانی به ما عرضه می‌کنند و آن این است: یک یک واژه‌های زبان چیز هارا می‌نامند - جمله‌ها ترکیب‌های این نام‌ها هستند - در این تصویر از زبان، ریشه‌های اندیشه‌ی زیر را می‌یابیم. هر واژه معنایی دارد این معنا متضایف واژه است، چیزی است که واژه به جای آن می‌نشیند..."^{۱۳}

ویتگنشتاین در ادامه می‌گوید که آگوستین تفاوتی میان کاربرد متفاوت واژگان نمی‌بیند.

برای مقابله با این تفکر که همه‌ی واژگان به یک شیوه و آن هم به صورت حکایت‌گرانه عمل می‌کنند، ویتگنشتاین بازی زبانی را توصیف و معرفی می‌کند که واژگان به شیوه‌های متفاوتی عمل می‌کنند: "کسی را برای خرید می‌فرستم. تکه کاغذی به او می‌دهم که رویش نوشته 'پنج سیب سرخ' او کاغذ را نزد مغازه دار می‌برد، مغازه دار کشویی را که رویش نوشته 'سیب' باز می‌کند، بعد در یک جنول کلمه‌ی 'سرخ' را پیدا می‌کند و می‌بیند جلوی آن کلمه نمونه‌ی رنگ هست. بعد دنباله‌ی اعداد اصلی را می‌شمارد {یک، دو، سه، چهار، پنج...} - فرض می‌کنم آن را از بر است - تا به واژه‌ی پنج برسد، و برای هر عدد یک سیب از همان رنگ نمونه از کشو برمی‌دارد. - به این طریق وامثال آن است که با واژه‌ها عمل می‌کنند..."^{۱۴}

بعد در ادامه ویتگنشتاین بنیادی‌ترین ایده‌های خود را درباره‌ی فلسفه و زبان ارایه می‌کند: "... اما چه طور می‌داند کجا و چگونه باید دنبال واژه‌ی 'سرخ' بگردد و با واژه‌ی 'پنج' چه کار باید بکند؟" - خوب فرض می‌کنم او به گونه‌ای که توصیف کردم عمل می‌کند. توضیحات جایی به پایان می‌رسد. - اما معنای واژه‌ی 'پنج' چیست؟ - هیچ همچو چیزی اینجا مطرح نیست، فقط این مطرح است که واژه‌ی 'پنج' چگونه به کار می‌رود..."^{۱۵}

در این انتهای فقره، سه ایده‌ی اساسی مطرح شده است:

۱- تقدم عمل بر فکر: که در تقابل اساسی با ایده‌ی تقدم فکر بر عمل در افلاطون است. در افلاطون، عمل تبیینی بر نظر و معرفت است و معرفت هم یاد آوری ایده‌ها است.

۲- محدودیت تبیین: ویتگنشتاین گفته است - توضیحات جایی به پایان می‌رسد - در حالی که در افلاطون باوری که توجیه ندارد، دگما است که از جهت وجودی در عالم دگما قرار دارد و ارزش معرفتی ندارد و یک مرتبه پایین‌تر از حقیقت است. و با مشاهده‌ی ایده‌ها توجیه محقق می‌شود و معرفت در نزد افلاطون، باور موجه است و محدودیت تبیین در عالم ایده‌ها وجود ندارد.

۳- اتحاد معنا و کاربرد: ویتگنشتاین اشاره کرده است که معنا در اینجا مطرح نیست و فقط نحوه‌ی کاربرد مطرح است این نظریه در تقابل با نظریه‌ی معنا داری ایده‌ها در افلاطون است. ایده‌ها، منبع شناخت و وجود و معنا داری هستند. در افلاطون معنا شناختی و معرفت شناختی مبتنی بر وجود شناختی ایده‌ها می‌باشند و کاربرد واژه‌ها تنها در ذیل معنا داری واژه‌ها، تحقق می‌یابد. چون کاربرد حقیقی کاربردی است که ایده‌ها در آن شرکت دارند و حضور ایده‌ها، معنا داری ایده‌ها را موجب می‌شود.

ویتگنشتاین زبانی را که آگوستین توصیف می کند، به دو صورت معرفی می کند:

۱- اندیشه ای ابتدایی درباره ی زبان

۲- زبان ابتدایی تر از زبان انسان ها

و با این فرض دوم که زبان مد نظر آگوستین را نیز بازی زبانی بدانیم که ابتدایی تر از بازی زبانی ما است. اندیشه ی آگوستین صحیح است، منتهی این فقط یک سیستم ارتباطی ابتدایی و هر سیستم ارتباطی این چنین با زبان نمی باشد.

ویتگنشتاین، مصداق این زبان ابتدایی را اینگونه توصیف می کند: "... زبانی را فرض کنیم که برای آن توصیفی که آگوستین عرضه کرده درست باشد. قصد آن است که این زبان به کار ارتباط بین یک بنا که او را 'الف' می نامیم و دستیارش 'ب' بیاید. الف با چهار جور آجر کار می کند: درسته، راسته، تخت و نیمه. ب باید آجر ها را به الف برساند، البته به همان ترتیبی که او نیاز دارد. به این منظور از زبانی بهره می گیرند که شامل واژه های 'درسته'، 'راسته'، 'تخت'، 'نیمه' است. الف هر کدام را که می خواهد صدا می زند، ب نوعی از آجر را یاد گرفته با این یا آن صدا بیاورد، می آورد. فرض کنید این یک زبان ابتدایی کامل است." ^{۱۶}

و در ادامه این نتیجه ی مهم را می گیرد: " می توانیم بگوییم آگوستین یک نظام ارتباط را وصف می کند، اما این را هم باید گفت که هر چیزی که زبان می نامیم چنین نظامی نیست و در بسیاری از موارد که این پرسش پیش می آید که " آیا این توصیف و مناسبی هست یا نه؟ " پاسخ این است: بله مناسب است، اما فقط برای محدوده ای تنگ و باریک، نه برای کل آنچه مدعی توصیف آن بودید." ^{۱۷}

اما در نهایت ویتگنشتاین در فقره ۴۰، انتقاد خود را از آگوستین جلودر می برد و اساس نام گذاری در آگوستین را ابطال می کند. بر اساس نظر آگوستین، معنای یک نام، ابژه ای است که آن نام به آن ابژه اشاره می کند.

اما ویتگنشتاین چنین تصویری را در نام های متداول متداول صحیح نمی داند. چون نام های اشخاص حتی در صورت از بین رفتن ابژه های آنها باز هم دارای معنا می باشند: "... یاد آوری این نکته مهم است که واژه ی 'معنا' اگر برای دلالت به چیزی که 'مطابق' واژه است به کار رود، کاربردی غیر مجاز داشته است. این خلط کردن معنای نام با صاحب و حامل نام است. وقتی آقای ن. ن. می میرد می گویند صاحب این نام مرده نه معنای آن و گفتن این دومی بی مفهوم می بود چرا که اگر نام (پس از مرگ) دیگر معنایی نداشت، گفتن این که 'آقای ن. ن. مرده' بی معنا می بود." ^{۱۸}

بدین ترتیب، ویتگنشتاین دو اشکال به تصویر آگوستین و فلسفه سنتی از زبان وارد می کند:

۱- نام گذاری حکایتگرانه در فلسفه سنتی یک مدل کافی برای تمام کاربردهای زبان فراهم نمی کند.

۲- و این تصویر حکایتگرانه، حتی برای خود نام گذاری اشخاص، نیز مدلی مناسب به نظر نمی آید.

نسبت این بحث درباره ی سرشت زبان با دیدگاه ما در فلسفه چیست؟

ویتگنشتاین دو جواب متفاوت در تفکر متقدم و متاخرش در این باره ارائه داده است. در تراکتاتوس معتقد است که تحلیل زبان، ساختارهای نهفته در فکر و واقعیت را آشکار می سازد. و طبعاً مطالعه ی زبان و تحلیل زبان، فعالیت فلسفی را به جلو می برد.

در تحقیقات فلسفی معتقد است که مطالعه ی زبان، فعالیت فلسفی را ارتقا نمی بخشد بلکه آن را محدود می سازد چنانکه گفته است: " فلسفه پیکاری است علیه افسونگری فاهمه ی ما بوسیله ی زبان."

البته امکان آنتی میان این دو تفکرهم وجود دارد. توجه به سوء تفاهم ها درباره ی زبان، از فلسفه ورزی نادرست جلوگیری می کند و به دست آوردن دیدگاه صحیح، فلسفه ورزی درست را ارتقا می بخشد. این تئوری حکایتگری چه نتایجی برای تفکر فلسفی در بر دارد؟

ویتگنشتاین چند خطای فلسفی در این باره را می شمارد. اولیت خطا هنگامی است که اسمی خاص را برای اشیایی به کار بریم که دیگر وجود ندارند و یا اصلاً وجود ندارند. ویتگنشتاین کسی را خاطر نشان می سازد که تحت تاثیر تصور حکایی از نام ها به صورت ذیل استدلال می آورد:

"... اما اگر 'ذوالفقار' نام چیزی باشد این چیز هنگامی که ذوالفقار خرد شده، دیگر وجود ندارد و چون چیزی با نام منطقی نیست پس آن نام دیگر معنایی ندارد. اما در این صورت جمله ی 'ذوالفقار تیغه ی تیزی دارد' دارای واژه ای است که معنایی ندارد و بنابراین جمله ی بی معنایی است. اما معنا دارد، پس باید همیشه چیزی مطابق با واژه های تشکیل دهنده ی آن وجود داشته باشد. پس واژه ی ذوالفقار باید هنگامی که معنا تحلیل می شود، محو شوند و جای آن را واژه هایی بگیرند که ساده ها { بسایط } را می نامند. معقول خواهد بود که این واژه ها را نام های واقعی بخوانیم..." ^{۱۹}

در اینجا کسی ممکن است قائل شود که معنای اسمی خاص، حامل و صاحب آن معانی است. اما می بینیم که برخی اسمی که صاحب آن از بین رفته است باز هم معنا دارند. بنابراین ویتگنشتاین بدیلی برای این نظریه ی حکایتگری ارائه می کند: کاربرد ما از اسمی خاص، توسط قواعد هدایت می شود این قواعد توسط مجموعه ای پیوسته از توصیفات جهت دهی می شود.

عبارات توصیفی، معنا دار هستند هر چند حکایت از ابژه ای در خارج نکنند و به همین صورت، اسمی خاص معنا دار هستند هر چند صاحب نام وجود نداشته باشد.

تفاوت این دیدگاه توصیفی ویتگنشتاین و دیدگاه کسانی مانند فرگه و راسل این است که مجموعه ی این توصیف ها، بافتی اسفنجی و نامعین را شکل می دهد و لذا فاقد معنای مشخص یا معین است. انکار معنای مشخص و معین برای اسمی خاص، بخشی از انتقاد کلی ویتگنشتاین به کمال گرایی منطقی است که قائل به تعیین معنای واژه ها هستند.

دومین خطای فلسفی دیدگاه حکایتگرانه درباره ی زبان: در باره ی سخن گفتن از امور ذهنی است. هنگامی که از درد، اندیشه و قصد خویشتن می گوئیم و آنها را به خودمان نسبت می دهیم، در این اسناد خطا نمی کنیم (مگر در موارد بسیار خاص)، اما هنگامی که این حالات ذهنی را به دیگران نسبت می دهیم از حالات ذهنی

آنها مستقیماً آگاهی نداریم و این حالات را به خاطر استنتاج به آنها نسبت می دهیم. اسناد حالات ذهنی خودمان بر اساس مرجعیتی است که هر کسی نسبت به حالات ذهنی خویش دارد و بر آن اساس، خود - ارجاعی او خطا ناپذیر یا اصلاح ناپذیر است.

ویتگنشتاین در این باره چنین می گوید :

" من تنها می توانم باور داشته باشم که دیگری در حال درد است اما معرفت دارم که خودم در حال درد هستم اگر درد داشته باشم." ^{۲۰}

محمولات ذهنی را به دیگران بر اساس یک استدلال قیاسی (Analogical reasoning) نسبت می دهیم اما این استدلال ضعیف تر از آن است که حالت ذهنی یکسانی را بتوان در دیگران و خود (در هنگام نسبت دادن حالت ذهنی یکسان) اثبات کرد. نتیجه ی این امر، شکاکیت در محتوای حالات ذهنی اذهان دیگر است.

برای فرار از شکاکیت ممکن است به تحلیل رفتارگراییانه از اسناد محمولات ذهنی به دیگران بهره جست. تحلیل رفتارگراییانه به طور خلاصه، کیفیات ذهنی را همان استعداد های افراد برای رفتار کردن به شیوه های خاص می داند. اما رفتارگرایی تحلیلی کامل نیست چون هنگامی که مثلاً حالت ذهنی درد را به دیگری نسبت میدهم، این یک نوع کیفیت ذهنی و یک نوع احساس است که به دیگری نسبت می دهم. احساسی که خودم آن را داشته ام و اکنون فرض می گیریم که دیگری نیز آن احساس را دارد. رفتارگرایی در اینجا به این کیفیت ذهنی و این احساس دست نمی یابد و صرفاً می تواند قرینه ای برای اسناد من باشد و این اسناد نیز مبتنی بر همان استدلال قیاسی است و لذا دچار شکاکیت است.

ویتگنشتاین تلاش می کند که این بحث را از اساس منتفی سازد، با ذکر این نکته که این چالش مبتنی بر نگاه معیوب حکایتگرانه ی از زبان است : "اما مسلماً قبول دارید که بین رفتار درد همراه با درد و رفتار درد بدون درد تفاوتی هست ؟ " قبول داریم ؟ چه تفاوتی بزرگتر از این ؟ - " و دوباره با این همه شما دوباره و دوباره به این نتیجه می رسید که خود احساس یک هیچ است " - ابدا نه. آن چیزی نیست اما هیچ هم نیست. نتیجه فقط این بود که یک هیچ درست به اندازه ی یک ' چیزی ' که درباره اش هیچ نتوان گفت به کار می آید. ما اینجا فقط دستور زبانی را که می گوشت خود را بر ما تحمیل کند رد کرده ایم. " ^{۲۱}

این فقره به صورت ذیل که برای بحث ما اساسی است، ادامه پیدا می کند :

"... پارادوکس فقط هنگامی از میان می رود که با این فکر از بیخ بگسلیم که زبان همیشه به یک طریق عمل می کند، همیشه به یک مقصود خدمت می کند : رساندن اندیشه ها، که این اندیشه ها ممکن است درباره ی خانه ها، درد ها، خوبی و بدی یا هر چیز دیگر که خوش دارید باشند." ^{۲۲}

نتیجه ی واضح این فقره این است که مشکلات فلسفی درباره ی امور ذهنی به این خاطر پدید آمده اند که اسناد های حالات ذهنی، بر اساس مدل حکایتگرانه از زبان تحلیل شده اند و همان زبانی را که در مورد خانه، صندلی و ... به کار می بریم، در مورد امور ذهنی هم بکار بسته ایم.

ویتگنشتاین تاکید می کند که حل مساله به این است که زبان را فقط به صورت انتقال اندیشه ها نگیریم و کاربردهای مختلف را برای زبان در نظر بگیریم و در اینجا تقابل این رای با تعیین معنای ایده ها در افلاطون و معرفت اندیشی زبان به خاطر انتقال ایده های عالم مثل را مشاهده می کنیم.

ویتگنشتاین در ادامه به یکی دیگر از حالات ذهنی یعنی 'به یاد آوردن' اشاره می کند و برای حل مشکلات امور ذهنی، اصل 'به یاد آوردن' را انکار نمی کند بلکه 'به یاد آوردن' بمثابه ی یک فرایند درونی را انکار نمی کند : "اما مسلماً شما نمی توانید انکار کنید که مثلاً در یاد آوری یک فرایند درونی صورت می گیرد." - این برداشت از کجا آمده است که ما می خواهیم چیزی را انکار کنیم؟ وقتی کسی می گوید : " به هر حال یک فرایند درونی اینجا صورت می گیرد " - می خواهد ادامه دهد : " هر چه باشد آن را میبینید " و منظور از واژه ی 'یادآوری' همین فرایند درونی است. این برداشت که خواسته ایم چیزی را انکار کنیم از این بر میخیزد که سرسختانه با تصویر این ' فرایند درونی ' مخالفت می کنیم. آنچه انکار می کنیم این است که تصویر فرایند درونی برداشتی صحیح از کاربرد واژه ی ' یاد آوردن ' به ما می بخشد. می گوییم این تصویر با شاخ و برگهایش بر سر راه دیدن کاربرد واژه بدان گونه که هست ایستاده است. " ^{۲۳}

در جند فقره بعد، ویتگنشتاین بیان بالا را کامل می کند :

" مساله فلسفی مربوط به فرایند ها و حالت های ذهنی مربوط به رفتارگرایی چگونه پیش می آید ؟ - نخستین گام، کامی است که روی هم رفته توجه نادیده می ماند. ما از فرایند ها و حالت ها حرف می زنیم و سرشت آنها را معین نشده می گذاریم. فکر می کنیم شاید زمانی درباره ی آنها بیش از این خواهیم دانست. اما این دقیقاً همان چیزی است که ما را به یک طریقه ی خاص نگرستن به موضوع متعهد می کند. چون از این برداشتی معین داریم که بهتر دانستن یک فرایند یعنی چه. (حرکت تعیین کننده در شعبده بازی انجام شده و همین حرکت بود که آن را حرکتی کاملاً معمولی و بی تاثیر می انگاشتیم.) و حالا { طبق بندهای قبل } تشبیهی که قرار بود اندیشه همان را به ما بفهماند در هم شکسته (وبی اعتبار شده) است. پس باید فرایند هنوز نفهمیده در محیطی هنوز کلووش نشده را انکار کنیم. و اکنون چنین می نمایم که گویی ما فرایند های ذهنی را انکار کرده ایم و طبیعی است که نمی خواهیم آنها را انکار کنیم. " ^{۲۴}

در دو فقره بالا به خوبی آشکار است که منشا مشکلات فلسفی درباره ی فرایند ها و حالات ذهنی، تصویر حکایتگرانه از زبان در این موارد است. قدم بعدی ویتگنشتاین جایگزینی این تصویر که منشا ابهام و راز آمیزی امور ذهنی شده است، با تصویر صحیح است. ویتگنشتاین این راه حل را پیشنهاد می کند که جمله ' من درد دارم ' برای ابراز درد نه تبیین درد به کار می رود :

" واژه ها چگونه به احساس ها ارجاع می دهند ؟ اینجا به نظر نمی رسد مساله ای وجود داشته باشد، آیا هر روز درباره ی احساس ها صحبت نمی کنیم و به آنها نام نمی دهیم ؟ اما چگونه پیوند بین نام و چیز نامیده شده بر قرار می شود ؟ این پرسش برابر است با اینکه : چگونه انسان معنای نام های احساس ها - مثلاً واژه ی 'درد' - را یاد می گیرد؟ اینجا یک امکان هست: واژه ها با بیان های ابتدایی و

طبیعی احساس پیوند دارند و به جای آنها به کار می روند. بچه ای افتاده و گریه می کند، اما سپس بزرگسالان با او صحبت می کنند و ابراز عاطفه بعد از آن جمله ها را به او می آموزند. ' رفتار درد' جدیدی را به بچه می آموزد. " پس می گویند واژه ی 'درد' در واقع به معنای گریه کردن است؟" برعکس: بیان شفاهی درد جانشین گریه می شود و آن را توصیف نمی کند. " ۲۰

فقره بالا اشاره دارد که رفتارهای عمومی هنگام درد، منبای آموزش کاربست واژه درد و مانند آن به کودکان است. این آموزش، باعث شکل دهی و صورتبندی و انکس های کودکان به شکل ' رفتار همراه با درد' است.

ویتگنشتاین تاکید دارد که گفتن اینکه من درد دارم، درد را ابراز میکند و آن را توصیف نمی کند همان طور که گفتن اینکه ' من هر لحظه انتظار او را می کشم' انتظار من را ابراز می کند و آن را توصیف نمی کند.

مشکلات درباره ی حالات ذهنی، به خاطر این پیش فرض فلسفه سنتی پدید آمده است که معانی ترم های ذهنی ناشی از حکایت و اشاره به فرایندهای پنهان ذهنی است.

ویتگنشتاین با مقایسه ی گزاره های درباره ی حالات ذهنی و ابراز های طبیعی احساسات تلاش می کند تصویر حکایتگری را زیر سوال ببرد و کاربردهای غیر حکایتگرانه از زبان را خاطر نشان سازد.

انتقاد ویتگنشتاین از کمال گرایی منطقی در فلسفه سنتی و افلاطون

اگر به دنبال فهمیدن معنای یک واژه یا عبارت به کمک بررسی کاربرد آن در زبان باشیم، به طور طبیعی به قواعدی که کاربرد آن ها را معین می کند، مراجعه می کنیم. ویتگنشتاین در 'درباب یقین' این نکته را بدین صورت بیان می کند: "...معنای واژه، نوعی کاربرد آن است. زیرا این چیزی است که ما، وقتی واژه بدوا داخل در زبان ما میشود، می آموزیم." ۲۱ " به این دلیل است میان مفاهیم 'معنا' و 'قاعده' تناظری برقرار است." ۲۲

ویتگنشتاین بخش های مختلف تحقیقات فلسفی، تناظر میان قواعد و معانی را با مقایسه ی واژگان با مهره های شطرنج مقایسه می کند: "...ما داریم درباره ی پدیده ی مکانی و زمانی زبان حرف می زنیم، نه درباره ی یک موجود خیالی غیر مکانی و غیر زمانی. (در حاشیه توجه کنید: توجه داشتن به یک پدیده به طرق گوناگون امکان پذیر است). اما ما درباره ی آن همان گونه سخن می گوئیم که درباره ی مهره های شطرنج هنگام بیان قواعد بازی، نه توصیف خصوصیات فیزیکی آنها. این پرسش که ' واژه واقعا چیست؟' همانند است با پرسش 'مهره ی شطرنج چیست؟' ۲۳

ویتگنشتاین در عین حال، هشدار می دهد که زبان واقعی را با بازی هایی مقایسه نکنید که قواعدی معین و ثابت دارند. او می گوید: "...اما اگر بگویید که زبان ما با این گونه محاسبه ها فقط نزدیک است در آستانه ی یک بدفهمی ایستاده اید. چون در این صورت چنین می نماید که گویی آنچه در منطق درباره اش صحبت می کرده ایم یک زبان آرمانی بوده است..." ۲۴

این بدفهمی که از آن سخن گفته شده می تواند به صورت دیگری نیز بروز کند، به جای اینکه زبان واقعی را به یک زبان آرمانی نزدیک بدانیم، آن را نمایانگر قواعد روشن و دقیق بدانیم. منتهی قواعدی که

به طور عمیقی پنهان از ما هستند: " بر ما چنین می نماید که قواعد دقیق و روشن ساختار منطقی گزاره ها در پس زمینه جا داشته باشند - پنهان در ابراز فهم - من از پیش آنها را می بینم (هر چند از طریق یک ابزار): زیرا من نشانه ی گزاره را می فهمم، آن را برای گفتن چیزی به کار می برم." ۲۵

و در ادامه او از ناب بودن بلور مانند منطق سخن می گوید و تاکید می کند که "... این ناب بودن، نتیجه ی تحقیقات نبوده بلکه یک الزام و فرض بوده است." ۲۶

انتقاد ویتگنشتاین از بلور مانند بودن منطق و تعالی و کمالگرایی منطقی، شدید تر از انتقاد او از نظریه حکایتگری زبان است. در حالی که ویتگنشتاین قائل است که زبان، فعلیاتی قاعده مند است، معتقد است که این قواعد نه آشکار و نه کامل و نه حتی منسجم می باشند. از این سه بحث تحت عنوان عدم تعیین، نا معین بودن و عدم انسجام قواعد یاد می کنیم.

از ترکیب بحث حکایتگری زبان و کمالگرایی منطقی، هویتی ایده آل برای قواعد پدید می آید که ویتگنشتاین آن را توهمی بیش نمی داند. در اینجا تقابل ویتگنشتاین با افلاطون آشکار است. افلاطون ایده هارا معیار نظر و عمل می دانست و برای آنها هویتی کامل و معین و ثابت قائل بود که نحوه ی نظرو عمل ما را معین می سازند و مصادیق این هویت، ایده هایی معین در عالم مثل هستند. همان محکی های ایده آل که ویتگنشتاین با آن به مقابله بر می خیزد. افلاطون دو خصوصیات برای معرفت حقیقی عقلی قائل بود که معرفت حسی فاقد آنها است. ۱- کل بودن. ۲- ثابت بودن. و این دو خصوصیت ناشی از هویت کل و ثابت ایده ها است. کلی بودن و ثابت بودن منجر به تعیین تمامی مصادیق ایده ها (چه در نتایج وجود شناختی و چه معرفت شناختی و چه معناشناختی) می گردد. ثبوت محکی معین و ثابت برای قواعد و در دل این ثبات، کمالگرایی منطقی و ناب بودن قواعد و نطفی نهفته است.

عدم تعیین قواعد از نظر ویتگنشتاین

در فقره ۶۵ تحقیقات فلسفی، طرف صحبت ویتگنشتاین چنین اشکال می کند: "... شماره آسان را پیدا کرده اید! درباره ی همه جور بازی زبانی صحبت می کنید، اما هیچ جا نگفته اید ذات بازی زبانی، و لذا ذات زبان چیست: چه چیز در همه ی آن فعالیت ها مشترک است و چه چیز آنها را به زبان یا بخش هایی از زبان تبدیل می کند..." ۲۷

ویتگنشتاین چنین پاسخ می دهد: "... و این راست است. - به جای پیدا کردن چیزی که در همه ی آنچه زبان خوانده می شود مشترک است، می گویم این پدیده ها یک چیز مشترک ندارند که ما را وادار دارد برای همه شان یک واژه را بکار گیریم. اما به بسیاری طرق متفاوت با یکدیگر مربوط هستند و به دلیل این رابطه، یا این روابط است که همه شان را ' زبان' می نامیم. سعی می کنم این را توضیح بدهم." ۲۸

در فقره ی ۶۶ او کاربرد واژه ی زبان را با کاربرد واژه بازی مقایسه می کند و زبان همانند بازی فاقد خصوصیات مشترک ذاتی، میان تمام افراد است.

بررسی کاربرد واقعی واژه ی بازی نشان می دهد که مجموعه ای از شباهت ها، نسبت به هم، همپوشانی و هم تقابلی دارند: گاهی شباهت ها این گونه هستند و گاهی برخی شباهت ها این گونه اند.

ویتگنشتاین در فقره ی ۶۷ تحقیقات فلسفی، خاطر نشان می سازد که او برای نشان دادن و توصیف این شباهت ها، عبارتی بهتر از شباهت خانوادگی سراغ ندارد در فقره ی ۱۰۸ می گوید که: " آنچه را که 'جمله' و 'زبان' می نامیم، وحدت صوری را که تصور می کنیم، ندارند بلکه آنها خانواده ای از ساختارها هستند که کما بیش با یکدیگر ارتباط دارند."^{۲۴}

ویتگنشتاین با مفهوم شباهت خانوادگی در برابر ایده ی نا منقح 'خلوص بلور مانند' منطق مقابله می کند. زبان ما به خوبی نقش های خویش را ایفا می کند بدون اینکه نیازمند دقت های مو شکافانه ی مورد ادعای منطق دانان باشیم.

در ادامه ی فقره ی ۱۰۸ این گونه بیان شده است: "...اما حالا منطق چه می شود؟ صلب بودن (دقت) آن انگار اینجا دارد از دست می رود. اما در آن صورت آیا منطق به کلی ناپدید نمی شود؟ - زیرا چگونه می تواند صلب بودن (دقت) خود را از دست بدهد؟ البته نه از این طریق که چیزی از این صلب بودن را با چانه زدن ازش بگیریم. - این ایده ی نامنقح در باره ی خلوص بلور مانند را فقط باوارونه کردن کل بررسی خود می توانیم برطرف کنیم. (می توان گفت: محور ارجاع بررسی ما باید بچرخد، اما حول نقطه ی ثابت نیاز واقعی ما)."^{۲۵}

بحث ویتگنشتاین درباره ی اسامی خاص، برای نشان دادن کاربرد موفق زبان در بین فقدان قواعد معین است. چنانچه خود او چنین تصریح می کند: "من نام ن را به کار می برم بدون آنکه معنای معینی داشته باشد. (اما این همان قدر از مفید بودن آن کم می کند که از مفید بودن یک میز کسر می شود بدین سبب که به جای سه پایه روی چهار پایه می ایستد و لذا گاه لق می زند)."^{۲۶}

ویتگنشتاین مفهوم بازی را استفاده می کند تا با تفکر ذات گرایی افلاطون مقابله کند. کسی ممکن است فکر کند این فقدان ذات، نقصانی در زبان طبیعی است و عمومیت ندارد، اما ویتگنشتاین تصریح می کند که "اعداد نیز به همین صورت خانواده {و شباهت خانوادگی} را تشکیل می دهند" و نیز "اسامی خاص می توانند بدون معنای معین بکار روند."

پس قواعد نامعین و معنای غیر معین از مهم ترین شباهت های خانوادگی زبان به طور کلی است.

کامل نبودن یا تمام نبودن قواعد

گفتیم که واژگان زبان را بکار می بریم در حالیکه ممکن است دارای قواعد معین و آشکاری نباشد. یکی دیگر از خصوصیات زبان این است که قواعد در بن آن - ممکن است کامل نباشند:

"می گویم 'آنجا یک صندلی است'. حالا اگر به طرف آن بروم تا آن را ببورم، و صندلی نگهان از چشم من پنهان شود چه؟ - 'پس صندلی نبوده، و یک جور توهم بوده'. - اما ظرف چند لحظه بعد دوباره آن را می بینم و می توانم لمس کنم و غیره. - خوب پس صندلی آنجا بوده و نا پدید شدنش یک جور توهم بوده! - اما فرض کنید بعد از مدتی دوباره ناپدید شود - یا به نظر رسد که ناپدید شده. حالا چه باید بگویم؟ آیا برای این گونه موارد قواعد آماده ای دارید - قاعده هایی که بگویند آیا می توان واژه ی 'صندلی' را برای شمول بر این جور چیزی بکار برد."^{۲۷}

در این مورد که صندلی را می بینم و سپس ناپدید میشود و فکر می کنیم که توهم داشته ایم و دوباره صندلی پدیدار می گردد و می فهمیم که توهم سابقمان، توهم بوده است. ملی در نهایت، دوباره ناپدید می شود و به کلی گنج می شویم که چه بگویم: صندلی وجود دارد یا خیر؟ آیا کاربرد صندلی در اینجا موجه است؟ یعنی آیا هنگام وضع واژه ی صندلی، مواردی این چنینی اندیشیده شده است و برای آن واژه صندلی وضع شده است و به کار رفته است؟ و اگر قواعدی نداریم که کل حالات ممکن را تصور کرده باشد و واژه میز را بکار برده باشد، آیا در این گونه موارد، واژه ی میز دیگر معنایی برای ما افتاده نمی کند؟ مشکل در اینجا، ابهام قواعد یا مصادیق مرزی یک واژه نیست که یک استثنا برای 'اصل تعیین و کامل بودن قواعد' باشد. بلکه این مثال ها، برای نشان دادن شباهت خانوادگی 'عدم کامل بودن قواعد' است.

یک نمونه پدیدار از ناقص بودن قواعد زبان وقتی است که درباره ی 'هویت شخصی' بحث می کنیم. فرض کنید که یک ماشین، باعث تبدیل یک انسان زنده به دو انسان زنده بشود و هر دو انسان هیچ تفاوتی با انسان اولیه نداشته باشند مگر در اینکه هر کدام با تنها نیمی از خصوصیات شخصی انسان اولیه را دارا باشند و نیم دیگر خصوصیات، توسط ماشین تکمیل شده باشد. آیا هر کدام از این انسان ها ی جدید انسانی شبیه به انسان اولیه می باشند؟

اگر قائل باشیم که انسان اصلی کاملاً دگرگون شده است چون ساختار اتمی آن کاملاً تغییر کرده است، به عدم شباهت معتقد می شویم و اگر در نقطه ی مقابل، قائل باشیم که انسان اصلی، هنوز باقی است چون زندگی ذهنی و خصوصیات ذهنی آن هنوز ادمه دارد به شباهت معتقد می شویم.

نگاه سنتی به این موارد این است که چنین مفاهیمی (مانند مفهوم هویت شخص) مفاهیمی عمیق و دقیق هستند لذا نیازمند تحلیل وقواعد عمیق و دقیقی برای کاربرد آنها هستیم (قواعدی که هنوز بدانها دست نیافته ایم).

اما، ویتگنشتاین قائل است که قاعده ی ما از اساس نامعین و ناتمام است. قاعده ای که نحوی کاربرد مفهوم 'هویت شخصی' را معین می کند. این موارد را پوشش نداده و بررسی نکرده است.

ویتگنشتاین چون میان نظر و عمل قائل به جدایی است و اصل را بر الگوهای نوظهور عملی و اجتماعی می گذارد به کامل تر بودن و تمام تر بودن قواعد (در حیطه نظر) بیش از آنچه در عمل مورد نیاز ماست، قائل نیست. در عرصه عمل، چه در زمینه 'هویت شخصی' و چه در زمینه قواعدی دیگر، جهت دهی عمل بر اساس الگوهای اجتماعی - زبانی محقق می شود و نیازی به از پیش تعیین کردن قواعدی برای تمامی مصادیق نوظهور نداریم. و این جدایی میان قواعد و مصادیق قواعد، محل کاربرد عملی از این قواعد نمی شود.

عدم انسجام قواعد از نظرویتگنشتاین

ویتگنشتاین حتی در تناقص هایی که در قواعد رخ می دهد، چشم پوشی کرده است با اقلا توجهی به آن ها نکرده است به مثال زیر توجه کنید: دو نفر بازی ای را مشغول هستند که قاعده ی آن بازی تناقض آمیز است. مثلاً در موقعیتی قرار می گیرند که هم باید

حرکت بکنند و هم نباید حرکت بکنند. البته این یک موقعیت امکانی است و لزومی ندارد که در هر بازی محقق شود، چنین قواعدی، دارای موقعیت دو گانه هستند. چنین فروضی در زبان نیز پدید می آید و بازیگران زبان نیز می توانند آن را نادیده بگیرند. صلب نبودن و سرشت غیر دقیق منطق زبان، موجب تحقق چنین دو گانه هایی در زبان می شود و این موقعیت های متعارض، بازی و زبان را از بازی بودن و زبان واقعی بودن خارج نمی کند. ویتگنشتاین در مجموع با تعالی بخشی به منطق مخالفت می کند و با این که منطق را "نظمی متعالی میان مفاهیمی متعالی بدانیم مخالف است."^{۳۸}

نتیجه ی مخالفت ویتگنشتاین با تعین، تمامیت و انسجام قواعد زبانی، انکار مصادیق ایده آل برای قواعد است. ویتگنشتاین مصادیق ایده آل این چنینی را اینگونه توصیف می کند: "ما عادت کرده ایم که چنین عباراتی را به کا بریم: گام ها، واقعا برداشته شده اند، حتی قبل از اینکه آنها را بنویسیم یا شفاها بیان کنیم یا در فکر بکار ببریم." و چنین به نظر می رسد که گویی آنها به شیوه ای خاص از پیش تعیین شده اند و مورد انتظار بوده اند آنچنان که تنها عمل معناداری است که واقعیت را پیش بینی می کند."^{۳۹}

بعد ها از این ایده سخن می گوید که "آغاز یک مجموعه یک بخش آشکار از ریل ها است که به صورت نامحدود تا بی نهایت کشیده شده است." و سوال می کند که چنین ایده ای از کجا حاصل شده است."^{۴۰}

جواب ویتگنشتاین به این سوال به صورت ذیل آمده است:

"همه ی گام ها در واقع پیش تر برداشته شده اند " یعنی: دیگر انتخابی ندارم. قاعده، همین که مهر معنایی خاص بر آن خورده، خطوطی را رسم می کند که در سراسر فضا در امتداد آنها قاعده باید دنبال شود. - اما اگر واقعا چیزی از این دست صادق بود، چه فایده داشت؟

نه، توصیف من فقط در صورتی مفهوم داشت که قرار بود به گونه ای نمادین فهمیده شود. باید می گفتم: بر من این گونه تاثیر می گذارد. هنگامی که از قاعده ای پیروی می کنم، انتخاب نمی کنم. از قاعده کورکورانه پیروی می کنم."^{۴۱}

مقایسه ای میان افلاطون و ویتگنشتاین

مفهوم پیروی از قاعده یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه ویتگنشتاین است. خود این مفهوم ممکن است مورد بد فهمی واقع شود و سعی شود که آن را تعالی بخشند یا آن را راز آمیز جلوه دهند ولی هیچ کدام از اینها مورد قبول ویتگنشتاین نیست.

توانایی غریزی ما برای پیروی از قاعده، شروع آغاز یک بازی زبانی است و بازی زبانی پیروی از قاعده، بازی ای است که رخ داده است. آن را باید بپذیریم و توصیف کنیم نه اینکه آن را پدیده ای بدانیم که نیازمند تبیین است و به دنبال تبیین عقلانی آن باشیم و اگر تبیین عقلانی برای آن نیافتیم آن را راز آلود بدانیم. در اینجا ایده ی "ریلی که از پیش قطعات آینده ی خویش را معین کرده است"، اگر بخواهد بدرستی تفسیر شود به معنای شیوه ی عمل ما در پیروی از قواعد است. اما این شیوه ی عمل، شیوه ای نیست که نحوه ی عمل را در آینده، از پیش تعیین کرده باشد بلکه این ایده و

عبارت باید سمبولیک فهمیده شود. یعنی مقصود از این ایده این است که ما تحت تاثیر قاعده، همانند یک کور عمل کنیم و گویی فرض می کنیم که نحوه ی عمل ما از پیش تعیین شده است اما در واقع، داریم تحت تاثیر غرایز و کورکورانه پیروی می کنیم.

اگر بخواهیم از اصطلاحات کانتی بهره ببریم می گوییم: ایده ی ریل، ایده ای قوام بخش نیست بلکه ایده ای نظام بخش است. یعنی این ایده، واقعیت عینی و اعتبار عینی ندارد بلکه صرفا باعث نظم بخشی به نحوه پدرک ما از واقعیت می شود، به عبارت دیگر قاعده ای (بخوانید ریلی) از پیش تعیین شده نداریم که الزام عقلانی برای پیروی از آن داشته باشیم (آنچنانکه ایده های افلاطونی برای ما الزام عقلانی ایجاد می کردند) بلکه صرفا این ایده که چنین قاعده ای (بخوانید چنین ریلی) وجود دارد، باعث انسجام در عمل ما برای پیروی غریزی و کورکورانه از قاعده میشود. اگر ایده ی قاعده همه شمول و ثابت را در ذهن نمی داشتیم برای پیروی از قاعده در عرصه ی عمل طلب دلیل می کردیم و چون دلیلی برای پیروی از قاعده وجود نداشت، قاعده را رمز آلود می انگاشتیم و یا دچار پیروی فردی و زبان خصوصی می شدیم (که هر دو از نظر ویتگنشتاین محال و محل تفهیم و تفاهم عرفی است) می توانیم چنین بگوییم که پیروی از یک قاعده، همان جایی است که ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین، از آن تعبیر به یقین و نه معرفت می کند.

(همانند 'درد دارم' که یقین بدان دارم ولی معرفت بدان ندارم) واژه ی معرفت در جایی بکار می رود که امکان عدم معرفت مفروض باشد. در اینجا من یقین دارم که 'باید از قاعده پیروی کنم' ولی درست نیست که بگویم من معرفت دارم که 'باید از قاعده پیروی کنم' چون درست نیست که بگویم من معرفت ندارم که 'باید از قاعده پیروی کنم'. معرفت در اینجا بی معنا است، چون عدم معرفت در اینجا بی معنا است. عدم معرفت در اینجا بی معنا است، چون پیروی از قاعده، (همانند درد) امری است که رخ داده است و من در تعامل با آن قرار گرفته ام و هویت من، در گرو تعامل با قاعده است. همان طور که انکار 'وجود' از من 'متفکر' محال است. انکار 'بایستی پیروی از قاعده' از 'من متفکر' محال است.

زبان خصوصی و تفکر خصوصی محال است. (والا تمایزی میان آنچه فکر می کنم صحیح است و آنچه واقعا صحیح است باقی نمی ماند). پیروی خصوصی هم از قاعده محال است (چون بین کسی که فکر می کند در حال پیروی از قاعده است و کسی که واقعا در حال پیروی از قاعده است، نمی ماند) ^{۴۲} به دلیل این محالیت پیروی خصوصی، انسان فردی در دل الگوهای اجتماعی قرار دارد و شروع معرفت و تفکر مشروط به تعامل فرد با جامعه و پیروی او از قواعد عمومی است. معرفت، یک امر مشروط است که شرط استعلایی آن، حضور فرد در یک بازی جمعی (یا همان پیروی غیر خصوصی از قاعده) است. پس بایستگی پیروی از قاعده شرط استعلایی سوژه بودن سوژه است. ۱- اگر سوژه، سوژه است، پس دارای معرفت است. ۲- و اگر دارای معرفت است، پس پیرو قواعد جمعی و زبان عمومی (غیر خصوصی) است.

نتیجه: اگر سوژه، سوژه است، در حال پیروی (غیر خصوصی) از قواعد و زبان غیر خصوصی است. پس این بایستگی پیروی غیر خصوصی از قواعد و زبان، یک بایستگی منطق و استعلایی است که تحقق مشروط (معرفت) منوط به تحقق این شرط (پیروی غیر خصوصی از قاعده و زبان) است.

با این توضیحات، "من معرفت ندارم" که "باید از قاعده پیروی کنم"، بی معناست. چون در حال پیروی از قاعده هستم و واژه ی معرفت در اموری که آشکارا در حال تحقق است، همانند درد درونی به کار نمی رود.

علاوه بر اینکه "من معرفت ندارم" که "باید از قاعده پیروی کنم"، تناقض است و محال است. چون شرط استعلایی معرفت، پیروی از قاعده است و با این فرض جمله به این صورت در می آید: "من در حالی که پیرو قاعده نیستم، پیرو قاعده هستم". همان طور که جمله ی مثبت آن توتولوژی می شود: من معرفت دارم که "باید از قاعده پیروی کنم" به این صورت در می آید که: "من در حالی که پیرو قاعده هستم، باید پیرو قاعده باشم".

در مورد بایستگی پیروی از قواعد، واژه ی یقین بکار می رود. من یقین دارم که "باید از قاعده پیروی کنم". یقین نیاز به توجیه ندارد (بر خلاف معرفت) بیه تعبیری فراتر از توجیه است، چون توجیه در باورهایی بکار می رود که امکان خطا در آن متصور است و راه مطمئن توجیه، نشانه ای نوعی بر عدم خطا است (هر چند ممکن است توجیه واقعی نباشد و گزاره باز کاذب باشد) و معرفت یعنی باوری که امکان خطا داشته ولی با توجیه، این امکان مرتفع شده است. اما یقین در گزاره هایی بکار می رود که امکان خطا در آن متصور نیست (بر خلاف معرفت) حالات دومی هر شخص نسبت به خودش و پیرو قاعده بودن سوژه از جمله ی این گزاره ها هستند. اساساً پیروی از قاعده در شروع یک بازی زبانی، بی نیاز از توجیه و دلیل است (و لذا واژه یقین در آن باره به کار می رود) چون مبنای فلسفه ویتگنشتاین است و شروع فلسفه ی او، رخ دادن یک بازی زبانی و پیروی عمومی از آن است و این آغاز فلسفه، به عنوان امری مفروض پذیرفته شده است و نیازمند تبیین نیست بلکه فقط باید توصیف شود.

لذا پیروی از قاعده، انتخابی و عقلانی نیست و کورکورانه است (یعنی چون امکان خطا در آن متصور نیست، نیازمند توجیه نیست) و به همین دلیل بایستگی این پیروی کورکورانه، متصف به یقین می شود و متصف به معرفت نمی شود.

می توانیم چنین بگوییم که "پیرو قاعده بودن" (از بازی زبانی بنیادین و اولیه) که امکان خطا اساساً در آن متصور نیست و لذا متصف به یقین می شود، همان نقش علم حضوری را دارد که نیازمند دلیل نیست و اعتبار آن به خودش است و مبنای علوم حصولی و معرفت است. و پیروی های بعدی از بازی زبانی متأخر از بازی زبانی بنیادین که امکان خطا در آن متصور است (و لذا متصف به معرفت می شوند) و تحقق آن بازی های متأخر، مبتنی بر تحقق بازی زبانی ابتدایی و بنیادین می باشد، همان نقش علم حصولی را دارد که نیازمند دلیل و توجیه است و توجیه آن، نشان دادن ابتداء صحیح این بازی های متأخر بر بازی زبانی بنیادین و اولیه است.

این تحلیل بالا در صورتی درست است که تحقق بازی های زبانی گوناگون را به صورت طولی بدانیم، یعنی یک بازی زبانی بنیادین و اولیه (و تبعاً یک پیروی از قاعده بنیادین و اولیه) محقق می شود و سایر بازی ها منطقاً موخر و مبتنی بر آن بازی زبانی اولیه هستند.

اما اگر تحقق بازی های زبانی را عرضی و هم رتبه بدانیم که از جهت منطقی در یک رتبه باشند، هر بازی زبانی یک علم حضوری برای خودش است و کار فیلسوف صرفاً توصیف این است که آیا این مصداق جدید، مصداق این بازی یا آن بازی است (که تبعاً این قواعد زبانی و اجتماعی یا آن قواعد زبانی و اجتماعی باید پیروی شود) و صرفاً به ایضاح مرزهای بازی ها می پردازد.

در حالی که تحلیل اولی، علاوه بر ایضاح مرزها، تبیین و توجیه بازی های موخر از بازی اولیه (که توجیه عبارتست از نشان دادن نحوه ی استنباط آنها بر همدیگر) نیز جزو وظایف فیلسوف می باشد.

شاهد درستی تحلیل اول، نحوه ی زیست آدمیان است. اگر زبان فرم زندگی است و بر اساس احتیاجات آدمیان پدید می آید، شواهد تجربی و تاریخی نشان می دهد که احتیاجات و زیست آدمیان تدریجی پدید آمده اند و به تدریج از بساطت به پیچیدگی رو آورده است. و لذا تحقق بازی های زبانی و پیروی از بازی ها، تدریجی بوده است. علاوه بر اینکه طولی نیز بوده است و هر احتیاجی مستلزم احتیاج دیگر بوده است و رفع یک احتیاج مبتنی بر رفع احتیاجات پیشین بوده است. لذا سلسله مراتب بازی ها به صورت طولی و مبتنی بر هم تحقق شده است.

تحلیل اول با رویکرد افلاطون در فلسفه، از جهتی مشابهت دارد، چون افلا در یک کارکرد، وظیفه ی فیلسوف در افلاطون و ویتگنشتاین یکی می شود. تصویر بازی زبانی ای، به عنوان مبنا و پایه و ابتداء سایر بازی های زبانی به عنوان پیرو و تبعاً تبیین و توجیه سایر بازی های متأخر و نشان دادن ابتداء آنها بر بازی زبانی اولیه، شباهت تام با فیلسوف افلاطون دارد.

در افلاطون فلسفه بازی زبانی ایده ها است و نقش منبع معرفت و وجود برای ایده ها قائل شده است. کار فیلسوف، شکافتن عالم سایه ها و رسیدن به ایده ها در بن است. معرفت حسی هم تنها به استناد معرفت عقلی موجه می شود. علوم دیگر و امدار فلسفه هستند و توجیه، کار ایده ها است. مخیلات به محسوسات و محسوسات به ریاضیات ارجاع می شود و ریاضیات به خاطر تشبیه به ایده ها، موجه می شوند. و این همان وظیفه ای است که فیلسوف ویتگنشتاین هم بر عهده دارد.

علاوه بر اینکه می توان گفت، لازمه ی سیردیالکتیکی و رسیدن به عالم مثل، تشخیص درست مرحله های این سیر از یکدیگر است و فیلسوف است که به درستی شاخه های مختلف علوم را از یکدیگر باز شناسی می کند و توجه می کند که فریب نخورده و امر غیر واقعی را به جای واقعی نینگارد و بدین صورت سیردیالکتیکی به نقش ایضاح مرزهای بازی های زبانی مختلف در ویتگنشتاین نزدیک می شود و ایضاح بازی ها در ویتگنشتاین (بنا به تحلیل اول) بدین منظور رخ می دهد که ابتداء بازی ها بر همدیگر روشن شود و مرزهای یقین و معرفت از هم متمایز گردد، همان طور که در افلاطون بدین منظور رخ می دهد که مرزهای دکسا(ایکازیا، بیستیس) و اپیستمه (دیانویا، نونزیس) از هم متمایز گردد.

* موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

- ۱۵/ Pl,1
۱۶/ Pl,2
۱۷/ Pl,3
۱۸/ Pl,40
۱۹/ Pl,39
۲۰/ Pl,303
۲۱/ Pl,304
۲۲/ Pl,304
۲۳/ Pl,305
۲۴/ Pl,308
۲۵/ Pl,244
۲۶/ OC,61
۲۷/ OC,62
۲۸/ Pl,108
۲۹/ Pl,108
۳۰/ Pl,102
۳۱/ Pl,107
۳۲/ Pl,65
۳۳/ Pl,65
۳۴/ Pl,108
۳۵/ Pl,108
۳۶/ Pl,79
۳۷/ Pl,80
۳۸/ Pl,97
۳۹/ Pl,188
۴۰/ Pl,218
۴۱/ Pl,219
۴۲/ Pl,202
- ۱/ Plato, Cratylus, Trans. Harold North Fowler, in Loeb Classical Library.p.25.
۲/ Ibid.p.35.
۳/ Ibid.p.87.
۴/ Ibid.p.175.
۵/ Ibid.p.177.
۶/ Ibid.p.187.
۷/ Ibid.p.97.
۸/ Plato, Phaedrus, Trans. Harold North Fowler, in Loeb Classical Library.p.561-5.
۹/ Ibid.p.569.
۱۰/ Ibid.p.569.
۱۱/ Ibid.p.569.
۱۲. مجموعه ی آثار افلاطون، نامه ی شماره ی ۷، ترجمه ی دکتر رضا کاروانی- دکتر محمد حسن لطفی، جلد اول، صفحه ی ۶۴۰، انتشارات ابن سینا
۱۳. همان، صفحه ۶۴۱
۱۴. جمهوری ۵۱۶، الف ۶-۷، ۵۰۷ الف ب، به نقل از تاریخ فلسفه ی یونان و روم، فردریک کاپلستون، ترجمه ی سید جلال الدین مجتبی، تهران، ۱۳۷۵
۱۵. جمهور، افلاطون، ترجمه ی فواد روحانی، صفحه ۳۸۴، تهران، ۱۳۷۹

- ۱/ Pl,103
۲/ Pl,108
۳/ Pl,255
۴/ Pl,133
۵/ Pl,43
۶/ Michael Dummett, The Logical Basis Of Metaphysics (Cambridge, Mass: Harvard University Press,1991), p.xi.
۷/ Pl,126
۸/ Pl,127
۹/ Pl,128
۱۰/ Pl,119
۱۱/ Roberty Fogelin, Wittgenstein's Critique Of Philosophy, In The Cambridge Companion to Wittgenstein, edited by Hans Sluga and David G. Stern, Cambridge University Press 1996.
۱۲/ Pl,38
۱۳/ Pl,1
۱۴/ Pl,1