

نقد و بررسی تفسیر ایده آلیستی ویلیامز از ویتگنشتاین متأخر

مهدی حسین‌زاده یزدی*

چکیده

در میان خوانش‌های مختلف از ویتگنشتاین متأخر، یکی از خوانش‌هایی که کانون توجه و مناقشه شارحان واقع شده، تفسیر برنارد ویلیامز است. از منظر ویلیامز، ویتگنشتاین در گذار از تراکتاتوس به پژوهش‌های فلسفی از «مرزهای زبان من یعنی مرزهای جهان من» و به عبارتی از سولپسیسم استعلایی، به ایدئالیسم استعلایی و به عبارتی «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» گذر می‌کند. هدف اصلی وی تبیین این مطلب است که در حرکت از «من» به «ما» دغدغه‌های ایدئالیسم استعلایی رها نمی‌شود. باید توجه داشت که ویلیامز، ویتگنشتاین را در معنای خاصی ایدئالیست استعلایی می‌داند. در این نوشتار می‌کوشم تا در وهله نخست، تبیینی دقیق از تفسیر ویلیامز ارائه دهم. برای این منظور، از برخی شارحان بزرگ ویتگنشتاین که این تفسیر را مورد توجه قرار داده‌اند، یعنی ایلهام دیلمن، درک بولتون و نورمن ملکم، کمک می‌گیرم. در قدم بعدی و در کنار تبیین این تفسیر، به نقد و بررسی آن خواهم پرداخت.

واژه های کلیدی: ویتگنشتاین، برنارد ویلیامز، ایدئالیسم، ایدئالیسم استعلایی، سولپسیسم

* استادیار فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران رایانامه: ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir

۱- مقدمه

ویژگی خاص فلسفه متأخر یعنی ابهام در کاربرد «ما» کمک می‌کند (Ibid).

ویلیامز به معنای خاصی ویتگنشتاین را ایدئالیست استعلایی می‌داند. وی تفسیر خود را در مقاله‌ای با عنوان «ویتگنشتاین و ایدئالیسم»^۲ ارائه می‌دهد. از آنجاکه این مقاله در برخی از قسمت‌ها، بسیار پیچیده و مغلق نوشته شده است، برای فهم آن ترجیح می‌دهم از دیلمن، بولتون و ملکم که این مقاله را تبیین و بررسی کرده‌اند، کمک گیرم و با تبیین برداشت خود از ویلیامز، به نقد و بررسی آن پردازم.

۲- ویتگنشتاین متأخر و ایدئالیسم

اساسی‌ترین پرسشی که درباره دیدگاه ویلیامز مطرح می‌شود این است که چرا وی پای ایدئالیسم را در فلسفه ویتگنشتاین متأخر به میان می‌کشد؟ ویلیامز چنین پاسخ می‌دهد:

زبان ما ... به ما هر چیزی را آن گونه نشان می‌دهد که در علایق^۳ ما، دغدغه‌های^۴ ما، فعالیت‌های ما ... ظاهر می‌شود. این حقیقت که در این شیوه هر چیزی می‌تواند تنها توسط علایق و دغدغه‌های بشری بیان شود _ چیزهایی که بیانات ذهن هستند _ آنچه خود در نهایت نمی‌تواند در هیچ اصطلاح دیگری تبیین شود، این زمینه را آماده می‌کند که ... چنین دیدگاهی را نوعی ایدئالیسم بنامیم (Ibid: 153).

این عبارت نیز مانند بسیاری از عبارات ویلیامز مبهم است. دیلمن نیز اذعان دارد که منظور این عبارت برای وی روشن نیست (Dilman, 2002: 88). وی در توضیح، این احتمال را مطرح می‌کند که شاید مراد این باشد که گرامر صورت‌های گفتمان،

در نگاه ویلیامز، ویتگنشتاین در گذار از تراکتاتوس به پژوهش‌های فلسفی^۱ از «مرزهای زبان من یعنی مرزهای جهان من» به «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» گذر می‌کند (Williams, 1981: 147). ویلیامز این سیر را گذار از سولپسیسم استعلایی به ایدئالیسم استعلایی تلقی می‌کند (See: Ibid). هدف اصلی ویلیامز تبیین این مطلب است که در حرکت از «من» به «ما»، دغدغه‌های ایدئالیسم استعلایی رها نمی‌شود. وی در بحث از «خود» و «سولپسیسم» در تراکتاتوس این سه ایده اساسی را مطرح می‌کند:

۱. مرزهای زبان من، مرزهای جهان من هستند؛

۲. این مرزها به هیچ وجه نمی‌توانند بیان شوند؛ بلکه مرزهای زبان و اندیشه خود را در این حقیقت آشکار می‌کنند که اشیای معینی بی‌معنا هستند؛

۳. از دو نکته فوق استنتاج می‌شود: «من» (Me) و «م» (My) که در این جملات واقع می‌شوند به یک من (I) درون جهان تعلق ندارند؛ از این رو نمی‌توان آن را به مثابه موضوع تحقیق تجربی برای تعیین اینکه مثلاً چرا جهان من به جای بهمان‌گونه، فلان‌گونه است مطرح کرد (Ibid).

ویلیامز بر این اعتقاد است که این سه ایده در فلسفه متأخر کاملاً رها نمی‌شوند و هنوز سهمی در انتقال از «من» به «ما» ایفا می‌کنند. در فلسفه متأخر ویتگنشتاین مؤلفه ایدئالیستی مهمی وجود دارد. این مؤلفه خود را در میان امور دیگر پنهان کرده است. در نگاه ویلیامز، تبیین این مؤلفه ایدئالیستی به تبیین

نوعی ایدئالیسم نزد ویتگنشتاین متأخر به شمار می‌آورد.

اگر این تفسیر از دیدگاه ویلیامز صحیح باشد، به نظر می‌رسد وی تعریفی جدید را از ایدئالیسم ارائه می‌دهد. دیدگاه وی نه حاکی از ایدئالیسم افلاطونی است، نه ایدئالیسم تجربی و نه ایدئالیسم استعلایی. این دیدگاه وی، پرسش‌های پرشماری را موجب می‌شود. از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. هنگامی که یک ایده، فعلیتی را موجب شود، در واقع با دو امر مواجه هستیم: ایده و فعالیت. ویلیامز در اینجا برای ایده نوعی تقدم و اصالت قایل است (ایدئالیسم). در این باره، باید به نوع تقدم و اصالت توجه و دقت کرد. به نظر نمی‌رسد ویلیامز مدعی آن باشد که فعلیتی که شکل می‌گیرد، به ایده فروکاست‌پذیر است؛ چیزی شبیه آنچه بارکلی دربارهٔ ابژه‌های مادی مدعی است. چنین ادعایی از عبارات ویلیامز استفاده نمی‌شود. علاوه بر اینکه اگر وی چنین چیزی را در نظر داشته، دلیلی بر آن اقامه نکرده است. اینکه ایده‌ای در ذهن فعلیتی را موجب شود، موجب نمی‌شود که آن فعالیت به آن ایده تقلیل یابد. در اینجا ما با دو امر مستقل و منحاز روبه‌رویم و هر ادعایی که بخواهد در استقلال یکی از این دو تردید روا دارد، به دلیلی محکم نیازمند است. بنابراین تقدم و اصالتی که قابل طرح است، از نوع ایدئالیسم بارکلی نیست. این احتمال نیز وجود دارد که مراد ویلیامز، نوعی تقدم رتبی باشد یا به عبارتی تقدمی که در برخی دیدگاه‌های فلسفی، علت غایی نسبت به معلول دارد. به نظر می‌رسد به‌کارگیری اصطلاح «ایدئالیسم» برای این نوع تقدم، کاربردی جدید برای این

تحت تأثیر علایق و دغدغه‌های ماست. اگر منظور ویلیامز بیان این مطلب باشد، از منظر دیلمن چنین نگاهی، ساده‌انگاری آموزه‌های متأخر ویتگنشتاین است. البته دیلمن می‌پذیرد که تصورات یا مفاهیم، منبع و سرچشمهٔ گونه‌ای از واقعیت است که در زندگی گویندگانش وارد می‌شود؛ اما وی نمی‌پذیرد که بدین سبب بخواهیم ویتگنشتاین را ایدئالیست بخوانیم. از منظر دیلمن این عبارت در هر حال، تاب و توان ایدئالیست خواندن ویتگنشتاین را از هر نوعی که باشد ندارد (Ibid).

در تفسیر این عبارت، احتمال دیگری نیز قابل طرح است که با ظاهر عبارت، سازگارتر است. برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید: خانه‌ای بزرگ را با معماری بسیار زیبا در نظر بگیرید. این خانه، معماری منحصر به فردی دارد. می‌توان گفت این خانه از تصور و ایده‌ای در ذهن معمار آن حکایت می‌کند.^۹ به عبارتی، ایده و تصویری که در ذهن معمار بوده، خود را در این خانه نشان داده است. با توجه به این مثال، ویلیامز بر این اعتقاد است که زبان هر ایده‌ای را به ما نشان می‌دهد که در فعالیت‌ها، دغدغه‌ها و علایق ما ظاهر می‌شود. ایده‌های ما در فعالیت‌هایمان ظهور می‌یابند؛ در دغدغه‌هایمان جلوه‌گر می‌شوند و... در واقع فعالیت‌ها، دغدغه‌ها و علایق ما، بیان ایده‌ها و بیان ذهن هستند. ذهن و ایده‌هایش تنها می‌توانند در فعالیت بشری بیان شوند و تجسم یابند. زبان، ایدهٔ تجسم‌یافته را به ما نشان می‌دهد. بنابراین فعالیت‌های بشری از ایده‌های درون ذهن سرچشمه می‌گیرند. می‌توان گفت این ایده‌ها به این معنا مقدم‌اند. ویلیامز این مطلب را

اصطلاح است که آشکارا با کاربردهای معهود فاصله بسیار دارد؛

۲. درباره دیدگاه ویلیامز باید خود «ایده» ای را که منشأ فعالیت می‌شود مورد پرسش قرار داد: آیا می‌توان این ایده را محصول فعالیتی دیگر دانست؟ چه چیزی مانع از این احتمال می‌شود که این ایده را نیز فرآورده فعالیت دیگری بدانیم؟ توضیح آنکه شکل زندگی ما و فعالیت‌هایی که انجام می‌دهیم موجب تحقق برخی از ایده‌ها درون ذهن می‌شود؛ به گونه‌ای که این احتمال وجود دارد اگر به شکل دیگری زندگی و فعالیت می‌کردیم، برخی ایده‌ها محقق نمی‌شدند. در این موارد آیا ویلیامز قایل به تقدم و اصالت فعالیت می‌شود؟ یا اساساً منکر هر گونه تقدمی از این نوع است؟ آیا فعالیت‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند منشأ ایده شوند؟ ویلیامز دلیلی بر امتناع تقدم فعالیت بر ایده ارائه نمی‌دهد. علاوه بر اینکه اساساً انکار این تقدم، خلاف وجدان است. اکنون این پرسش مطرح است که سرانجام از منظر ویتگنشتاین متأخر در تقابل ایده و فعالیت، کدام یک مقدم است؟ به عبارتی برخی ایده‌ها موجب فعالیت می‌شوند و بالعکس؛ اما در فلسفه متأخر ویتگنشتاین، تقدم برای کدام یک لحاظ می‌شود؟ پاسخ این پرسش خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

همان‌طور که مشاهده کردیم، عبارت ویلیامز درباره ایدئالیست خواندن ویتگنشتاین، مطلب چشمگیری نصیبمان نکرد. از این‌رو مسیر دیگری را پی می‌گیرم. بهتر به نظر می‌رسد که نخست پرسش‌های اصلی ویلیامز را درباره فلسفه متأخر ویتگنشتاین مطرح کنم و با بررسی و تدقیق پاسخ‌های

ویلیامز به این پرسش‌ها، پاسخ این پرسش را با استفاده از دیگر شارحان جست‌وجو کنم: چرا ویلیامز، ویتگنشتاین را ایدئالیست^۶ می‌خواند؟

۳- دیلمن و تفسیر ویلیامز

دیلمن پرسش‌های اصلی ویلیامز درباره فلسفه متأخر ویتگنشتاین را این پرسش‌ها می‌داند: آیا مفهوم واقعیت نسبت به زبان و فرهنگ، درونی و از این‌رو متکی و وابسته به آن است؟ اگر چنین باشد، آیا این امر بدین معناست که واقعیتی بیرون از زبان طبیعی وجود ندارد؟ در رویارویی جهان‌بینی‌ها و فرهنگ‌های مختلف، آیا می‌توان اساسی عینی^۷ یافت که موجب ترجیح فرهنگی بر فرهنگ دیگر شود و به عبارتی آیا اساسی عینی وجود دارد که بر اساس آن یک «ما» بتواند درک حقیقت بزرگ‌تری را نسبت به «ما»ی دیگر داشته باشد؟ (Dilman, 2002: 87). با تبیین پاسخ‌های ویلیامز به این پرسش‌ها به نظر می‌رسد می‌توان بر اصرار ویلیامز بر ایدئالیسم خواندن فلسفه متأخر ویتگنشتاین پی برد.

در نگاه ویلیامز، ویتگنشتاین تمایل دارد دست‌کم در فلسفه متأخر خویش و به‌ویژه در کتاب در باب تعیین^۸ «مطالبی را عنوان کند که وجود اساس عینی را مشکوک می‌سازد» (Williams, 1981: 153). وی این عبارات را از در باب تعیین شاهد می‌آورد:

۱. «اما من تصویرم از جهان را با متقاعد کردن خود به صحت آن به دست نیآورده‌ام؛ آن را به این سبب هم ندارم که به صحت آن متقاعدم. بلکه این تصویر زمینه‌ای موروثی است که بر آن میان صادق و کاذب فرق می‌گذارم» (OC, 94). این فقره صدق و کذب را متوقف بر زمینه‌ای موروثی می‌داند. بنابراین

زبان وجود دارد که بتواند ملاک واقع شود یا اینکه همه چیز متوقف بر زبان است.

دیلمن در این باره بیان می‌دارد که در نگاه ویلیامز از پذیرش اینکه جهان تصویرهای گوناگون گروه‌های مختلف برای یکدیگر دسترس‌پذیر است، هیچ‌یک از فقرات یادشده نتیجه نمی‌شود (Dilman, 2002: 89). وی دلیل این امر را چنین بیان می‌کند: در این صورت، این گروه‌ها اساسی مشترک دارند که بدان تمسک می‌جویند (Ibid). به عبارتی وجود اساسی مشترک، مانع از تشکیک در وجود اساس عینی می‌شود؛ یعنی وجود اساسی مشترک با فقدان اساس عینی منافات دارد. دقت شود: ویلیامز این فقرات را به مثابه دلیلی بر مشکوک انگاشتن اساس عینی مطرح می‌کند. بنابراین نمی‌توان دیگر اساس عینی را امر بیرون از زبان معنا کرد. می‌توان گفت مراد از اساس عینی در عبارات ویلیامز همین وجود امر مشترک میان گروه‌های مختلف با جهان تصویرهای مختلف است.

اما به نظر می‌رسد عبارات ویلیامز این تفسیر را بر نمی‌تابد. دیلمن عبارت ویلیامز را دقیق نقل نمی‌کند. در عبارت ویلیامز آمده است: «هیچ‌یک از این فقرات و نفی آن لازم نمی‌آید از ...» (Ibid: 157)؛ یعنی خواه بپذیریم جهان تصویرهای گروه‌های متفاوت برای یکدیگر قابل دسترس است و خواه نپذیریم، وجود اساس عینی در این فقرات مشکوک است. در نتیجه نمی‌توان اساس عینی را به وجود امر مشترک میان گروه‌های مختلف تفسیر کرد؛ زیرا وجود این امر مشترک با فقدان اساس عینی نیز سازگار است.

با توجه به مباحثی که گذشت، به نظر می‌رسد مراد ویلیامز از «اساس عینی» همان «مفهوم مطلق

نقش اشیای مستقل و خارج از زبان، در صدق و کذب نادیده گرفته می‌شود (See: Hamilton, 2014: 4)؛

۲. «گزاره‌هایی که این جهان-تصویر را وصف می‌کنند، ممکن است به نوعی اسطوره تعلق داشته باشند. و نقش آن‌ها شبیه نقش قواعد بازی است، و بازی را می‌توان صرفاً در عمل، بدون هیچ قاعده‌ی اعلام‌شده‌ای آموخت» (OC, 95)؛

۳. «فرض کنیم با مردمی مواجه شویم که این را دلیل معتبر ندانند. خب، این را چطور تصور کنیم؟ آن‌ها بجای فیزیک‌دان مثلاً نظر غیب‌گو را می‌پرسند (و از این رو آن‌ها را بدوی به حساب می‌آوریم). آیا غلط است که آن‌ها نظر غیب‌گو را بپرسند و مطابق نظر او عمل کنند؟ - اگر ما این را «غلط» بنامیم، آیا اساس را بازی زبانی خود قرار نداده و به مقابله با بازی زبانی آنان برنخاسته‌ایم؟» (OC, 609). از این فقره استفاده می‌شود که غلط دانستن امری بر اساس ملاک قرار دادن بازی زبانی خاصی است و نه وجود اساس عینی؛

۴. «ما به آن کاملاً مطمئنیم، فقط به این معنا نیست که تک‌تک افراد به آن یقین دارند، بلکه ما به جمعی متعلقیم که با علم و تعلیم و تربیت به یکدیگر پیوند خورده‌اند» (OC, 298, See: 610-612).

برای تدقیق بحث، باید به مفهوم «اساس عینی» توجه کرد. با توجه به فقراتی که ویلیامز نقل می‌کند و مباحثی که وی ارائه می‌دهد، به نظر می‌رسد مراد از این مفهوم، امری خارج و مستقل از زبان است. به عبارتی در رؤیایی زبان‌های مختلف آیا امری بیرون از

واقعیت^۹ است که وی در شرح خود بر دکارت مطرح می‌کند (See: Ibid, 1979: 210-212). ویلیامز از رئالیسم دفاع می‌کند و آن را بسط می‌دهد. وی خوانشی درخور توجه از شک دکارتی ارائه می‌دهد. دکارت این شک نظام‌مند را برای بنا کردن پایه‌های یقینی معرفت، به کار می‌گیرد. آنچه ویلیامز در خوانش خویش بر روی آن دست می‌گذارد، ارتباطی است که وی ادعا دارد دکارت میان «معرفت» و «مفهوم مطلق واقعیت» پیش‌فرض می‌گیرد. مفهوم مطلق واقعیت یعنی مفهوم واقعی که در هر صورت وجود دارد؛ خواه موجود متفکر وجود داشته باشد، خواه نه؛ خواه جامعه‌ای باشد و خواه نه و... (Ibid)

۱-۳- ساختارگرایی ویتگنشتاین

همان‌طور که دانستیم، ویلیامز از فقرات بالا استفاده کرد که وجود اساسی عینی نزد ویتگنشتاین متأخر، مشکوک است. در این حالت شرایط مختلفی که هر یک درونی یکی از زبان‌های مختلف دو گروه‌اند، صدق و کذب را در آن گروه تعیین می‌کنند. در واقع زبان تعیین‌کننده صدق و کذب می‌شود. در این تفسیر، حقیقت^{۱۰} به معنای شرایط توجیه حکم لحاظ می‌شود. ویلیامز این مطلب را «ساختارگرایی^{۱۱} ویتگنشتاین» می‌خواند (Ibid: 157). در نظر دیلمن، اشاره ویتگنشتاین به اموری مانند «اسطوره» و «امتناع» در فقرات منقول از در باب یقین، ویلیامز را در نسبت دادن ساختارگرایی به ویتگنشتاین تأیید می‌کند (Dilman, 2002: 89).

به نظر می‌رسد ویلیامز در خوانش خود از ویتگنشتاین متأخر تمایل دارد نقش واقعیت را در

صدق و کذب جمله به صفر برساند؛ «یعنی، ویلیامز بر اساس این دیدگاه [ساختارگرایی ویتگنشتاین] می‌پندارد زبان آنچه را که صحیح است، تعیین می‌کند و نه واقعیت» (Ibid). با توجه به این مطلب، یک وجه ایدئالیستی فلسفه ویتگنشتاین متأخر بر طبق تفسیر ویلیامز روشن می‌شود: ویتگنشتاین بدین سبب ایدئالیست زبانی است که در فلسفه وی زبان است که صدق و کذب، صحیح و غلط و... را تعیین می‌کند و نه واقعیت. امری خارج از زبان وجود ندارد که بتواند به مثابه ملاک در این موارد لحاظ شود؛ اما آیا این مطلب بدین معناست که _مانند برخی از تفسیرها از ایدئالیسم که ذهن منشأ واقعیت دانسته می‌شود، در ایدئالیسم زبانی ویلیامز_ زبان، سرچشمه واقعیت است؟ از منظر دیلمن «ویلیامز چنین دیدگاه خشک و بی‌روحي^{۱۲} را به ویتگنشتاین نسبت نمی‌دهد، اما ریشه‌هایی را در تفکر وی می‌بیند که تمایل دارد در این مسیر حرکت کند» (Ibid: 90). به این مطلب باز خواهیم گشت.

دیلمن به شدت تمام با این تفسیر از ویتگنشتاین متأخر مخالف است. برای روشن شدن دیدگاه دیلمن به مثالی که وی می‌زند توجه کنید: «گرچه روی پادری (mat) است». در چه صورتی این جمله صادق است؟ مسلماً آنچه این جمله را صادق می‌گرداند، بودن گربه روی پادری است و نه چیز دیگر. به داخل اتاق می‌رویم. اگر گربه روی پادری باشد، جمله صادق، وگرنه کاذب است. این امر از زبانی که من بدان سخن می‌گویم مستقل است؛ اما این پرسش مطرح می‌شود که آیا بودن یا نبودن گربه روی پادری ارتباطی با زبان من می‌یابد؟ به تعبیری آیا زبان من در اینکه گربه روی پادری باشد یا نباشد، نقشی را ایفا

درخت، کوه، جنگل] مستقل از زبان - از آنچه ما می‌گوییم و می‌اندیشیم وجود دارند» (Ibid: 90).

می‌توان گفت زمانی که جمله صادق است، واقعیت‌های خاصی با آن مطابق‌اند. اما این واقعیت‌ها کدام‌اند؟ باز برای تعیین این واقعیت‌ها همان جمله یا چیزی مشابه آن تکرار می‌شود (Ibid: 89-90).

با توجه به این مطالب، دیلمن نتیجه می‌گیرد: «بنابراین می‌توان گفت که بیرون از زبان هیچ اشاره‌ای به ابژه‌ها و هیچ مطابقتی با واقعیت‌ها وجود ندارد؛ اما این معنا نمی‌دهد که آنچه ما بدان اشاره می‌کنیم، مستقل از اشاره ما وجود ندارد [و] به آنچه که ما بیان می‌کنیم مستقل از بیان ما وجود ندارد» (Ibid: 91).

۲-۳- نسبی‌گرایی ویتگنشتاین

با توجه به این مطالب، ویلیامز بر این باور است که فلسفه متأخر ویتگنشتاین، مؤلفه‌هایی از نسبی‌گرایی^{۱۳} را به دنبال دارد. از منظر وی ویتگنشتاین با عدم پذیرش اساسی عینی که مستقل از همه زبان‌ها باشد و معیار صدق و کذب جهان‌بینی‌های مختلف و باورهای متفاوت صاحبان زبان‌های گوناگون گردد، در نسبی‌گرایی فرو می‌افتد (Williams, 1981: 157). در نگاه دیلمن «نسبی‌گرایی» دقیقاً چیزی است که ویلیامز خود آن را نمی‌پذیرد. ویلیامز به اساس عینی مستقل از زبان‌ها باور دارد (Dillman, 2002; 89).

درباره این مطلب، دیلمن این دو پرسش را مطرح می‌کند: ۱. نسبی‌گرایی ویتگنشتاین دقیقاً به چه معناست؟ ۲. چرا این نسبی‌گرایی، ایدئالیسم زبانی شمرده می‌شود؟

می‌کند؟ پاسخ این است که زبان هیچ نقشی در این زمینه ندارد. آنچه من می‌گویم، این واقعیت (بودن گربه روی پادری) را بیان می‌کند؛ به سبب وجود واژگانی که من در آن این معنا را بیان می‌کنم. در واقع «جمله من، معنا می‌دهد آنچه را که معنا می‌دهد در زبانی که در آن این [معنا] ساخته می‌شود... و به خاطر این است که واقعیت‌های خاصی و شرایط ویژه‌ای که در آن بیان می‌شود، آن را صادق می‌گرداند» (Ibid: 89). توضیح آنکه آنچه ما درباره آن فکر می‌کنیم و سخن می‌گوییم، درون یک زبان درباره آن فکر می‌کنیم و سخن می‌گوییم. بودن گربه روی پادری در عالم خارج مستقل است از آنچه ما فکر می‌کنیم، می‌گوییم و باور داریم؛ اما نکته اصلی این است که تفاوت میان واقعی و غیرواقعی به زبان ما وابسته است و در گرامرهای مختلف، شرایط متفاوتی پیدا می‌کند. برای روشن شدن بحث، جمله «درختان در باغ هستند» را در نظر بگیرید. نوع واقعیتی که درختان دارند، واقعیت مادی است. واقعی بودن آن‌ها به این است که مثلاً زمانی که من آنجا نیستم تا آن‌ها را ببینم، آن‌ها باز هم وجود داشته باشند. واقعی بودن درباره واقعیت مادی به این‌گونه چیزهاست. اما این‌گونه چیزها بخشی است از آنچه از واقعیت مادی منظور داریم و می‌فهمیم. در واقع این بخشی از گرامر، واقعیت مادی است و این گرامر آن را تعیین می‌کند. این چیزی نیست که ما با تجربه دریافته باشیم؛ بلکه ما آن را در تحقیقات و بررسی‌هایمان درباره اینکه چیزی واقعی است یا نه مسلم می‌گیریم. بنابراین «واقعیت نیست که مستقل از زبان وجود دارد؛ بلکه چیزهایی که واقعیت مادی دارند [مثل

واقعیت وجود دارند که به اشکال مختلف گفتمان وابسته‌اند و بخشی از زبان طبیعی را شکل می‌دهند؛ برای مثال واقعیت مادی، واقعیت معنوی، واقعیت ارزش‌های اخلاقی (Dilman, 2002: 90).

بنابراین ما در اینجا با گرامرهای متفاوت، معیارهای مختلف و ازاین‌رو شیوه‌های گوناگون ارزیابی آنچه واقعی شمرده می‌شود و آنچه واقعی تلقی نمی‌شود، مواجهیم (Ibid: 91).

۳-۳- سولپسیسم و ویتگنشتاین

در تفسیر ویلیامز، گونه‌ای از سولپسیسم در فلسفه متأخر ویتگنشتاین مطرح می‌شود که این بار نه درباره فرد، بلکه درباره یک جامعه شکل می‌گیرد. آیا افراد یک جامعه می‌توانند در جامعه دیگری وارد شوند؟ آیا می‌توان از «ما»ی خود خارج، و داخل «ما»ی دیگر شد؟ در پاسخ، ویلیامز بر نکته‌ای دقیق دست می‌گذارد. هر دسترسی به گروه و فرهنگ بیگانه از منظر «ما»یی سامان می‌گیرد که فرد بدان تعلق دارد. ویلیامز بر این باور است:

مهم‌ترین مشکل در [ارائه هم‌زمان دو امر] وجود دارد... مسلم گرفتن وجود مستقل گروه‌هایی متفاوت از لحاظ فرهنگی با جهان تصویرهای مختلف و نیز اعتقاد به اینکه هر دسترسی که ما به آن‌ها داریم، به‌ناچار و نه به طور سطحی به جهان تصویر ما مقید است؛ زیرا نفس پرسش از آنچه ما شروع کردیم، از وجود و دسترس نسبی به جهان تصویرهای متفاوت، خودش تابعی از یک جهان تصویر است (Williams, 1981: 158).

در پاسخ پرسش نخست می‌توان گفت این نسبی‌گرایی بیان می‌کند که صدق^۱ وابسته به زبان‌های مختلف است. زبان است که حقیقت را تعیین می‌کند. ازاین‌رو گزاره‌ای همچون «خدا وجود دارد»، می‌تواند در زبان A صادق باشد و در زبان B کاذب. بنابراین گزاره‌ای واحد هم‌زمان هم صادق است و هم کاذب؛ این امر بسته به زبانی است که در آن به کار رود.

در قبال پرسش دوم، این پاسخ قابل طرح است که می‌توان گونه‌ای ایدئالیسم زبانی را در اینجا مشاهده کرد: ایدئالیسمی که در آن واقعیت وابسته و متکی به زبان ماست و زبان ما آن را تعیین می‌بخشد؛ اما آیا از منظر ویلیامز، ویتگنشتاین متأخر بر این باور است که سرچشمه واقعیت زبان است. همان‌طور که دانستیم در نگاه دیلمن، ویلیامز چنین دیدگاهی را به ویتگنشتاین نسبت نمی‌دهد، اما ریشه‌هایی را در تفکر وی می‌بیند که تمایل دارد در این مسیر حرکت کند. (Ibid: 90).

در اینجا این پرسش مهم مطرح می‌شود که چه خطوطی در تفکر ویتگنشتاین وجود دارد که ویلیامز چنین تمایلی را در اندیشه وی مشاهده می‌کند. دیلمن چنین پاسخ می‌دهد:

۱. از منظر ویتگنشتاین، مفهوم واقعیت مانند بسیاری از مفاهیم مثل بساطت، مفهومی نسبی است. معنای آن نمی‌تواند از زبانی که بدان متعلق است و از کسانی که آن زبان را زندگی می‌کنند، جدا بماند. به عبارتی معنای واقعیت را بازی‌های زبانی مختلف تعیین می‌کنند؛

۲. واقعیت یک مفهوم ندارد. مفاهیم مختلفی از

عمل فرهنگی بیگانه و درک آن را انکار نمی‌کند. می‌توان در این موارد با یافتن برخی مشابهت‌ها میان فرهنگ ما و فرهنگی غریبه به درک آن فرهنگ نزدیک شد. این کار فهم ما را بسط می‌دهد و برای ذهن ما امکان صورت‌هایی از فهم خارج از «ما» را فراهم می‌آورد. از این رو دیلمن خود گزینه‌ی سوم را اضافه می‌کند:

۳. فرد در زندگی با مردمی متعلق به فرهنگی ناآشنا، می‌تواند نسبت به افرادی که اعمال وی برایشان ناآشنا و نامفهوم است پاسخ‌گو باشد؛ بدون اینکه هویت خویش را در فرهنگ اصلی‌اش از دست بدهد. در این مورد ذهن فرد، احساسات او و شخصیتش بسط می‌یابند (Ibid: 92).

دیلمن در مخالفت با ویلیامز بر این نکته تأکید دارد: این مسئله که «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» به این معنا نیست که ما در قفس زبان اسیر شده‌ایم و هیچ چیزی خارج از زبانمان برای ما در دسترس نیست. زبان‌های دیگر و صورت‌های دیگری از زندگی وجود دارند. ما با ورود به آن‌ها در واقع جهانمان را بسط می‌دهیم. ارتباط با صورت‌های دیگر زندگی و زبان، می‌تواند جهان ما را غنی سازد. می‌توانیم از مرزهای زبانمان گذر کنیم و به زبان و فرهنگ دیگری وارد شویم. همیشه امکان برون‌رفت از زبانمان و ورود به زبان دیگر وجود دارد (Ibid: 94).

به نظر می‌رسد مطلب به همین راحتی‌ها که دیلمن با آن برخورد می‌کند نیست. اگر بپذیریم مواجهه با امور مختلف تحت سیطره‌ی زبان شکل می‌گیرد؛ زبانی که ریشه در شکل زندگی ما و جامعه‌ای که در آن رشد کرده‌ایم دارد مشکل می‌تواند

بنابراین هر دسترس به «ما» یا گروهی متفاوت، از منظری خاص شکل می‌گیرد. ما دسترس مطلق به «ما»ی دیگر نداریم. هر دسترسی که وجود دارد، از منظر «ما» است.

ویلیامز با توجه به شباهت این مورد با سولپسیسم، سولپسیسم گروهی^{۱۵} را عنوان می‌کند. این سولپسیسم در سطح جامعه شکل می‌گیرد. ویلیامز بر این اساس در مواجهه با عمل یا فرهنگ بیگانه ما را با دو گزینه مواجه می‌بیند که در هر دو مورد نمی‌توان گفت فرد توانسته است به «ما»ی دیگر دسترس کامل داشته باشد. برای تبیین این دو گزینه، از شرحی که دیلمن ارائه می‌کند، استفاده می‌کنم (Dilman, 2002: 92_93):

۱. فرد متوجه می‌شود یک عمل ناآشنا که نمی‌تواند از آن معنایی را درک کند، برای افرادی که آن را انجام می‌دهند، معنادار است. کسی حرکاتی انجام می‌دهد که هیچ معنایی نزد ما ندارند؛ اما در عین حال او را احق نمی‌دانیم و باور داریم که آن حرکات، نزد وی عملی معنادار است؛

۲. فرد می‌تواند معنای عمل ناآشنا را درک کند؛ اما نمی‌تواند خود در آن عمل به طور مؤثر شرکت جوید. مثال آن در حیطه‌ی فردی این می‌شود: یک نفر به دینی آشنا برای من باور دارد. من می‌توانم معنایی را که آن دین نزد وی دارد درک کنم. حتی به دین وی احترام می‌گذارم؛ اما خود نمی‌توانم در آن دین به طور مؤثر مشارکت جویم.

دیلمن بر خلاف ویلیامز، تفکر متأخر ویتگنشتاین را در پژوهش‌ها و در باب تعیین، ضد سولپسیستی می‌خواند. در نگاه دیلمن ویتگنشتاین امکان ورود به

اثبات کرد از مرزهای زبانمان می‌توانیم گذر کنیم و به زبان و فرهنگ دیگری وارد شویم در حالی که این گذر از منظر زبانمان شکل نگرفته باشد. البته به نظر می‌رسد صرف وجود احتمال گسستن مرزهای زبانمان و فقدان دلیلی قطعی بر امتناع این گسست، مانع از آن می‌شود که فلسفه متأخر ویتگنشتاین را سولپسیسم بنامیم؛ هرچند با تعبیری مانند گروهی یا جمعی آن را از سولپسیسم فلسفه نخست متمایز بدانیم.

۴-۳- ایدئالیسم استعلایی و ویتگنشتاین

ویلیامز، فلسفه متأخر ویتگنشتاین را «ایدئالیسم استعلایی اول شخص جمع»^{۱۶} (مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما) در مقابل سولپسیسم استعلایی تراکتاتوس (مرزهای زبان من یعنی مرزهای جهان من) معرفی می‌کند (Williams, 1981: 160). ویلیامز بر این باور است که استعمال «ما» در آثار ویتگنشتاین متأخر مبهم است. او این ابهام را نشانه‌ای از تمایل به سوی ایدئالیسم استعلایی می‌داند (Ibid: 149). در نگاه ویلیامز «ما» در «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» «تنزل جمعی من ایدئالیستی است که آن نیز موردی غیر از مورد دیگر در جهان نیست» (Ibid: 160). در نگاه ویلیامز این ایدئالیسم استعلایی را می‌توان به طور ضمنی و نه به صراحت در آثار ویتگنشتاین متأخر مشاهده کرد. در اینجا باید توجه داشت که ایدئالیسم استعلایی با توجه به این نگاه سامان می‌گیرد که مرزهای زبان ما مرزهای جهان ماست و نه اینکه «مرزهای زبان هر شخص، مرزهای جهان همه است» (Ibid: 150).

برای روشن شدن ایدئالیسم استعلایی باید به شباهت میان اول شخص جمع و اول شخص مفرد که همان سولپسیسم استعلایی است توجه کرد (Ibid: 151): از منظر ویلیامز، عبارت «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» بالضروره نه یک همان‌گویی تهی است و نه ادعایی تجربی. این گزاره در صورتی همان‌گویی تهی می‌بود که معنایی مانند این جملات می‌داشت: «آنچه ما می‌فهمیم، ما می‌فهمیم»؛ «آنچه نمی‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم، نمی‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم» و «آنچه می‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم، می‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم» (Ibid). پرواضح است که معنایی که از آن عبارت استفاده می‌شود، از سنخ همان‌گویی‌ها نیست و در آن، مطلبی بیش از یک همان‌گویی بیان می‌شود.

ویلیامز به این مطلب مهم توجه می‌دهد: ضمیر مفردی که در هر یک از معادل‌های مفرد همان‌گویی‌های مزبور به کار رفته است - مانند گزاره «آنچه من می‌فهمم، من می‌فهمم» - غیر از ضمیری است که در این عبارت آمده است: «مرزهای جهان من یعنی مرزهای جهان من» (Ibid). ضمیر در این عبارت، امری درون جهان نیست که زبان و جهان را بدان متعلق بدانم. این نکته دقیقاً تفاوتی است که میان ایدئالیسم استعلایی و ایدئالیسم تجربی وجود دارد (Ibid). در نگاه ویلیامز، ایدئالیسم تجربی این تفاوت مهم را با ایدئالیسم استعلایی دارد که وجود جهان مادی را وابسته به اذهانی می‌داند که خود چیزهایی در این جهان هستند. این اذهان موجوداتی هستند که وجود یا عدمشان محتمل است و هیچ ضرورتی برای وجود یا عدمشان در میان نیست^{۱۷} (Ibid: 148).

یک تفسیر ایدئالیستی با این نگاه که «مای» مفروضی را درون جهان قرار دهیم و آن را به صورت تجربی لحاظ کنیم منافات دارد. در این گونه تفسیر مسئله این نیست که «ما» گروهی در جهان در میان دیگر گروه‌هاست تا اکنون به دنبال یافتن پاسخ این پرسش باشیم: چگونه زبان ما دیدگاه ما نسبت به جهان را تقیید می‌کند و جهان دیگران به گونه‌ای دیگر دیدگاهشان را به جهان تقیید می‌کند؛ بلکه اینکه «جهان برای ماست» با این حقیقت نشان داده می‌شود: ما از بعضی چیزها درکی داریم، و از برخی دیگر نه، یا به عبارتی بهتر که در آن اثری از دیدگاه تجربی و سوم شخص نباشد؛ در این حقیقت که بعضی چیزها معنادارند و برخی نه (Ibid: 152).

دیلمن در تبیین این عبارت ویلیامز که «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» می‌گوید: می‌توان آن را بدین صورت بیان کرد: «مرزهای زبان هر زبان طبیعی، یعنی مرزهای جهان گویندگانش. خود گویندگان زبان در جهان زبانی هستند که [خود بدان] سخن می‌گویند. علاوه بر اینکه آنان وجود هویتشان را در آن جهان به واسطه شیوه مشارکتشان در آن دارند» (Dilman, 2002: 86). با توجه به این مطلب، دیلمن «ما» را در تفسیر ویلیامز تجربی می‌داند و نه استعلایی؛ زیرا دیلمن «ما» را به گویندگان و گویندگان را درون جهان عنوان می‌کند؛ اما همان‌طور که خواهیم دید، این تفسیری است که ظاهر عبارات ویلیامز از پذیرش آن ابا دارد. یکی از نزاع‌های اساسی ملکم با ویلیامز، این است که «ما» در آثار ویتگنشتاین نه استعلایی، بلکه تجربی است. بنابراین تفسیر دیلمن از این عبارت صحیح نیست.

اکنون با توجه به اینکه «من» در عبارت «مرزهای زبان من یعنی مرزهای جهان من» نمی‌تواند تجربی باشد، مشابه آن نیز در جمله «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» نمی‌تواند تجربی باشد. در نگاه ویلیامز این مطلب یکی از شیوه‌هایی است که بیان می‌کند «ما» در این جمله، تجربی نیست (Ibid: 151). البته پرواضح است که این امر نمی‌تواند به مثابه دلیل ارائه شود. شاید بتوان آن را تنها یک مؤید دانست. البته در نظر ویلیامز همان‌طور که خواهیم دید، راه‌های دیگری نیز وجود دارد که بتوان نشان داد این عبارت، ادعایی تجربی نیست.

البته این عبارت را می‌توان به مثابه ادعایی تجربی تفسیر کرد. در تفسیری تجربی، شیوه نگریستن فرد خاصی به جهان یا دست‌کم برخی از جنبه‌های آن با رجوع به گروه زبانی‌ای که فرد بدان تعلق دارد می‌تواند مشخص شود. می‌توان گفت زبان در تفسیر تجربی نوع نگاه فرد را مشخص می‌کند (Ibid). اگر با نظریه‌ای تجربی سروکار می‌داشتیم، زبان یک گروه مفروض، نوعی از تبیین تجربی را مهیا می‌کرد. در نتیجه می‌توانستیم طرز نگاه کردن شخص خاصی را به جهان با توجه به گروه زبانی که وی بدان تعلق دارد تبیین کنیم. باید توجه داشت که هر داده تجربی که درباره نگاهمان به جهان به دست می‌آوریم، حقیقتی است که تنها در قالب نگاهمان به جهان می‌توانیم آن را بفهمیم و هر آنچه را بدین سبب که از حیطه زبان ما خارج است نمی‌توانیم بفهمیم، قادر نخواهیم بود دلیل عدم فهممان را نسبت به آن تبیین کنیم (Ibid).

۴- بولتون و تفسیر ویلیامز

بولتون^{۱۹} تفسیر ویلیامز را تا آنجا صحیح می‌داند که دیدگاهی را به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد که می‌توان آن را «معرفت‌شناسی فعال» نامید (Bolton, 1982: 279)؛ بدین معنا که انسان‌ها در ساختمان معرفتشان نقشی فعال بازی می‌کنند. در نگاه بولتون، این ساختمان نه ایدئالیستی است و نه استعلایی.^{۲۰} از منظر بولتون، ذهن در فلسفه ویتگنشتاین نقش درخور توجهی بازی نمی‌کند؛ بلکه نقش اساسی و پایه را «فعالیت بشری» عهده‌دار است؛ از این رو ایدئالیسم خواندن فلسفه متأخر وجهی پیدا نمی‌کند (Ibid: 277). اگر ایدئالیسم در تفسیر ویتگنشتاین انکار شود، به طریق اولی ایدئالیسم استعلایی جایی ندارد (Ibid).

ویلیامز می‌نویسد: «هر کشف تجربی که ما بتوانیم درباره دیدگاهمان از جهان شکل دهیم - همان‌طور که با کاربردمان از اسامی قابل شمارش یا هر چیز دیگری مقید می‌شود- خود حقیقتی است که ما می‌توانیم در قالب و تنها در قالب دیدگاهمان از جهان بفهمیم» (Williams, 1981: 154). به تعبیر بولتون، زبان ما می‌تواند بدین گونه نگریسته شود که هر آنچه را برای ما قابل فهم است معین می‌کند؛ به گونه‌ای که هر چیزی ورای آن واقع شود، برای ما بی‌معناست (Bolton, 1982: 277-278). بولتون این نکته را درباره این عبارت یادآور می‌شود که ویلیامز، زبان را به اقتضای ویتگنشتاین در معنای اعم خود به کار می‌برد تا شامل جهان تصویر نیز بشود (Ibid: 277).

نکته دیگر آنکه ویلیامز به این پرسش که آیا می‌توان در فلسفه ویتگنشتاین متأخر جهان را به گونه دیگری نگریست، پاسخ مثبت می‌دهد. با توجه به مطالبی که ویلیامز مطرح می‌کند منظور از نگریستن متفاوت به جهان عبارت است از توصیف، طبقه‌بندی و دیدن متفاوت جهان (Williams, 1981: 155). «ما می‌توانیم جای‌گزین‌ها را در نظر بگیریم... مردم با علایق و دغدغه‌های متفاوت جهان را متفاوت از ما می‌بینند، توصیف و طبقه‌بندی می‌کنند» (Ibid). مثلاً یک گیاه‌شناس^{۱۸} گوجه را به عنوان میوه در نظر می‌گیرد در حالی که ما آن را از زمره سبزیجات می‌دانیم و یا یک نقاش، رنگ‌ها را به انواع متفاوت تری با آنچه ما تقسیم می‌کنیم، تقسیم می‌کند؛ چنان‌که اسکیموها برای برف انواع گوناگونی را بر می‌شمرند.

همان‌طور که دانستیم، در نگاه ویلیامز عبارت «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» نه همان‌گویی است و نه ادعایی تجربی؛ اما هنوز این پرسش باقی است که چرا ویلیامز پای «استعلا» را در تفسیر ویتگنشتاین به میان می‌کشد. هر چیزی که بتواند به صورت تجربی توصیف یا تبیین شود، حقیقتی درون جهان است و استعلایی نیست؛ اما زبان و جهان و ویژگی‌های آن امری درون جهان نیست. بنابراین در نگاه ویلیامز در عبارت «مرزهای زبان ما» منظور از «ما» گروه‌های خاص انسانی نیست. این «ما» در استعمالات ویتگنشتاین از امری تجربی حکایت نمی‌کند. ملکم و بولتون با این نگاه ویلیامز به شدت مخالف‌اند. در ادامه، دیدگاه آنان را در این باره تبیین خواهیم کرد.

۱ - ۴. «ما»ی استعلایی ویلیامز

بولتون با ویلیامز تا اینجای مطلب هم‌داستان است؛ اما اختلاف زمانی آغاز می‌شود که ویلیامز از مطالب فوق نتیجه می‌گیرد ویژگی‌ای استعلایی در برداشت ویتگنشتاین متأخر از زبان وجود دارد. همان‌طور که دانستیم از منظر ویلیامز، عبارت «مرزهای زبان من یعنی مرزهای جهان من» در فلسفه متأخر ویتگنشتاین، جای خود را به این جمله می‌دهد: «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما». از آنجاکه «من» در عبارت نخست، ابژه‌ای درون جهان نیست و استعلایی است، «ما» نیز به گروهی انسانی درون جهان اشاره ندارد و استعلایی است.

بولتون این مطلب را عجیب می‌داند. خود ویلیامز هم عباراتی از ویتگنشتاین نقل می‌کند که آشکارا «ما» در آن‌ها اشاره به گروهی درون جهان دارد. یکی از این عبارات، فقره ۲۹۸ در باب یقین است: «ما به آن کاملاً مطمئنیم، فقط به این معنا نیست که تک‌تک افراد به آن یقین دارند، بلکه: ما به جمعی متعلقیم که با علم و تعلیم و تربیت به یکدیگر پیوند خورده‌اند». از این عبارت به وضوح استفاده می‌شود که منظور از «ما» گروهی درون جهان است و با هر گونه برداشت استعلایی از «ما» منافات دارد. با این وجود، ویلیامز معتقد است این مطلب که «ما» گروهی در مقابل گروه‌های انسانی دیگر قرار داده شود، اساساً «گمراه‌کننده» است (Williams, 1981: 158). ویلیامز

بر این مطلب چنین استدلال می‌کند: «اگر آن‌ها [(گروهی متفاوت از «ما»)] گروهی هستند که ما با آن‌ها در جهان هستیم و ما می‌توانیم این حقیقت را درک کنیم (یعنی اینکه آن‌ها گروهی با یک زبان

هستند و...) بنابراین آن‌ها نیز به «ما» تعلق می‌گیرند» (Ibid: 158).

بولتون این استدلال را قوی اما اشتباه می‌داند. به نظر می‌رسد ویلیامز مسئله را صفر و صد می‌بیند. برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید. ما می‌توانیم برخی از رفتارهای گروه خاصی را بفهمیم و با آن‌ها تا جایی که با ما در فعالیت‌های خاصی شرکت می‌جویند، ارتباط برقرار کنیم. گروه خاصی را تصور کنید که در بسیاری از فعالیت‌ها شبیه ما عمل می‌کنند؛ مانند آب خوردن، آموزش کلمات؛ اما رفتارهایی نیز دارند که برای ما عجیب به نظر می‌رسد؛ مانند مراجعه به جادوگر به جای فیزیک‌دان. با توجه به این مثال می‌توان استدلال بولتون را در پاسخ به ویلیامز چنین تقریر کرد: زبان معنایش را از شکل زندگی می‌گیرد و از این رو اگر شکلی از زندگی دیگران برای ما در دسترس نباشد، زبانی که بر اساس آن شکل می‌گیرد برای ما غیر قابل فهم است (Ibid: 283). در مثال فوق، آشکارا با گروهی مواجهیم که با ما در برخی جنبه‌ها تفاوت دارند و نمی‌توانیم آن‌ها را در زمره «ما» قلمداد کنیم. وقتی سخن از گروهی در مقابل «ما» مطرح می‌شود، منظور این نیست که این گروه می‌باید در تمام جنبه‌ها با «ما» تفاوت داشته باشد. بنابراین وقتی سخن از تفاوت به میان می‌آید، مراد تفاوت در برخی جنبه‌هاست.

۲-۴- خلط در معنای «استعلایی»

مشکل اصلی در این بحث، خلطی است که درباره معنای واژه «استعلایی» صورت گرفته است. از منظر بولتون، حتی اگر واژه «ما» تنها به یک گروه اشاره

داشته باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت «ما» به امری بیرون جهان اشاره دارد. در واقع «ما»یی که در عبارات ویتگنشتاین مطرح می‌شود به انسان‌ها اشاره دارد. انسان‌ها درون جهان و بخشی از آن هستند و نه بیرون از آن. بنابراین بدین معنا «ما» استعلایی نیست؛ اما ویلیامز دچار خلط می‌شود. وی بدون آنکه توجه کند، واژه «استعلایی» را در معنایی خاص به کار می‌برد که با درونی بودن «ما» نسبت به جهان منافات ندارد. استعلا در اینجا به معنایی که «من» در تراکتاتوس استعلایی است، استعلایی نمی‌باشد (Ibid: 279). زمانی که گفته می‌شود زبان ما فلان و بهمان است و از این رو جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، چنین و چنان است به دنبال ارائه تبیینی تجربی از زبان نیستیم؛ بلکه این‌ها مطالبی استعلایی درباره زبان است. هر آنچه بتواند به صورت تجربی تبیین شود، امری درون جهان است. توضیح آنکه هر بازی زبانی بر باورهای بنیادینی بنا شده است که شالوده نظام معرفتی آن نظام را تشکیل می‌دهند. ملاک تجربی بودن یا نبودن، درست و خطا و ... بر پایه این باورها شکل می‌گیرد. پرسش اصلی اینجا است که آیا می‌توان توصیف یا تبیینی تجربی از این باورها درون شکل زندگی ارائه داد؟ پاسخ آشکارا منفی است؛ زیرا هر تبیینی که در این باره بخواهد ارائه شود، این باورها را پیش‌فرض دارد. ارائه هر گونه توصیف یا تبیینی ضرورتاً می‌باید از منظر دیگری سامان گیرد. می‌توان گفت ما با بازی‌های زبانی مختلفی مواجه هستیم. برای تبیین باورهای بنیادین یک بازی زبانی نمی‌توان از گزاره‌های درون آن بازی استفاده کرد؛ گزاره‌هایی که توجیه خود را وام‌دار این باورهای بنیادین هستند. در اینجا به بازی زبانی دیگری نیاز است که از منظر

آن باورهای بنیادین، بازی زبانی دیگر مورد تحقیق قرار گیرد. در واقع معنای زبان در زندگی بشری ریشه دارد. اعمال بشری و شیوه فعالیت ماست که آنچه را تجربه می‌شود، تعیین می‌بخشد؛ اما باید توجه داشت که خود شیوه فعالیت یا به تعبیری گزاره‌هایی که شیوه فعالیت را ترسیم می‌کنند، امری غیرتجربی هستند. این گزاره‌ها نقش منطقی خاصی را در نظام گزاره‌های تجربی ما بازی می‌کنند (OC, 136). آن‌ها محرز تلقی می‌شوند و محرز تلقی کردن آن‌ها «جزو روش شک و تحقیق ماست» (OC, 151)؛ «بنابراین تا آنجا که ما شیوه‌ای را با گزاره‌ها توصیف می‌کنیم، این گزاره‌ها مبتنی بر تجربه نیستند. این بخشی از معرفت‌شناسی است که به برداشت متأخر ویتگنشتاین از زبان و معنا تعلق دارد» (Bolton, 1982: 279). این گزاره‌ها از تجربه اخذ نمی‌شوند و با تجربه مورد تحقیق قرار نمی‌گیرند. بدین معنا می‌توان گفت که آن‌ها نمی‌توانند به صورت تجربی تبیین شوند. بنابراین تبیینی سودمند از یک شیوه خاص تحقیق، نمی‌تواند در قالب امری تجربی ارائه شود که این شیوه خاص آن را ممکن می‌سازد؛ زیرا این شیوه از این امور تجربی حاصل نمی‌شود؛ بلکه شرط ضروری آن است. از این رو هرچند زبان ما جایگاه و ویژگی‌های غیرتجربی دارد، این به سبب استعلای «ما» یا زبانمان از جهان نیست. دقت شود: در اینجا «ما» درون جهان است. این جایگاه غیرتجربی بدین معناست که فهم ما شیوه‌های پرشماری را به کار می‌گیرد. این شیوه‌ها و زبانی که با آن‌ها در هم تنیده است به درون جهان تعلق دارند. آن‌ها همگی شیوه‌ای از فعالیت‌اند.

به «ما» داده است؛ اما اگر این سوژه متعدد است، آیا این سوژه‌ها با یکدیگر ارتباطی دارند؟ همدیگر را به گونه‌ای می‌شناسند یا هر کدام کاملاً مستقل و بی‌ارتباط با دیگری است؟ اگر بی‌ارتباط لحاظ شوند که تشکیل «ما» نمی‌دهند؛ بلکه صرفاً سوژه‌های منحاز و متعدّدند و هیچ ربطی به هم ندارند. به نظر می‌رسد واژه «ما» ابا دارد در چنین مواردی استعمال شود. علاوه بر اینکه اساساً فرض سوژه‌های استعلایی متعدّد، بی‌معنا به نظر می‌رسد؛ اما اگر این سوژه‌ها با هم ارتباط دارند و سوژه‌ای می‌تواند به طریقی سوژه دیگر را بشناسد و یا به عبارتی اگر سوژه‌های استعلایی تشکیل «ما» دهند، می‌باید همگی درون جهان باشند؛ چراکه ابژه معرفت قرار گرفته‌اند. از این رو بر خلاف دیدگاه ویلیامز، حرکت از «من» به «ما» حرکتی است از سوژه استعلایی به سوژه‌هایی درون جهان (Bolton, 1982: 283).

۴-۴- تفاوت اساسی تفسیر بولتون و ویلیامز

با توجه به مطالبی که گذشت می‌توان یکی از اساسی‌ترین تفاوت‌ها میان ویلیامز و بولتون در تفسیر ویتگنشتاین متأخر را این مسئله مهم دانست که ویلیامز شالوده زبان را در ذهن قرار می‌دهد، اما بولتون آن را بر فعالیت بشری مبتنی می‌کند. از منظر بولتون فلسفه‌ای که خود را بر زندگی بنا کند، با هر گونه ایدئالیسمی سر ناسازگاری دارد. در مقابل ویلیامز بر این باور است که زبان ما، بیانی از ذهن است و مرزهای آن یعنی مرزهای جهان ما. از منظر بولتون درست است که زبان ما یا به تعبیری دیدگاه ما از جهان، با حقایق تجربی معین نمی‌شود و با ارجاع به امور تجربی به طور کامل تبیین نمی‌گردد؛ اما این امر

باید توجه داشت که جایگاه غیرتجربی یک بازی زبانی خاص، نه مطلق، بلکه نسبی است. باورهای بنیادین یک بازی زبانی نسبت به آن بازی جایگاهی منطقی و غیرتجربی دارند؛ اما در بازی دیگر می‌تواند به مثابه امری تجربی مورد دقت قرار گیرند (Ibid: 279-280). البته هر داوری یا حکمی که در بازی زبانی دیگر تحقق پذیرد، حکمی مطلق نیست؛ بلکه تنها حکمی است که از آن منظر صورت گرفته است. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که چرا در اینجا «غیرتجربی» به معنای «استعلایی» یا «پیشین» در سنت معرفت‌شناسی فیلسوفی مانند کانت نیست.

۳-۴- نقد سوژه استعلایی ویلیامز در تفسیر فلسفه متأخر

با توجه به آنچه گذشت، بولتون دیدگاه ویلیامز را درباره «ما»ی استعلایی - به معنای کانتی آن - در فلسفه متأخر بر نمی‌تابد. او به طرح «ما»ی استعلایی در چنین معنایی اشکال اساسی دارد. همان‌طور که می‌دانیم، سوژه تراکتاتوس می‌باید واحد باشد؛ چراکه این سوژه، استعلایی لحاظ شده است (See: Hodges, 1990: 76 & Malcom, 1995: 88). سوژه استعلایی خود نمی‌تواند ابژه معرفت قرار گیرد؛ زیرا هر آنچه ابژه معرفت قرار گیرد، درون جهان است و هر چیزی که درون جهان باشد، نمی‌تواند سوژه استعلایی باشد. پرسش مهمی که درباره دیدگاه ویلیامز مطرح می‌شود، برداشتی است که وی از «ما»ی استعلایی دارد. آیا این «ما»ی استعلایی، مانند «من» تراکتاتوس واحد است یا متعدّد؟ اگر سوژه‌ای واحد لحاظ شود، در واقع همان «من» تراکتاتوس است و تنها تعبیر «من» جای خود را

بدین معنا نیست که زبان در امری بیرون از جهانی که تجربه می‌کنیم ریشه دارد. زبان از فعالیت‌ها مان در جهان نشئت می‌گیرد. «جنبه‌های واقعیت را که ما در فعالیت‌ها مان کشف می‌کنیم، می‌توان «جهان ما» نامید» (Ibid: 283). آنچه فعالیت‌ها مان را مقید و محدود می‌کند، «جهانی که در آن به دنیا آمدیم» است. این جهان خودش را در زبان ما نیز نشان می‌دهد؛ زیرا زبان ما معنایش را از کاربردش در شکل زندگی ما حاصل می‌کند و این شکل زندگی به جهانی که در آن به دنیا آمدیم مقید و محدود است (Ibid: 283).

۵- ملکم و تفسیر ویلیامز

نورمن ملکم، از شارحان برجسته ویتگنشتاین، به تبیین و نقد و بررسی تفسیر ویلیامز می‌پردازد. اکنون نقدهای وی را در ذیل نکاتی چند، مرور و بررسی می‌کنم.

۱-۵- «ما» ی مبهم و نامعین

نخستین نقد ملکم به تفسیر ویلیامز درباره مبهم و نامعین خواندن استعمال «ما» در نوشته‌های ویتگنشتاین است. ملکم به این امر مهم توجه می‌دهد که ویلیامز خود بیان می‌کند چگونه ویتگنشتاین بارها «بازی‌های زبانی»، «جهان تصویرها» و «شکل‌های زندگی» گروه‌های مختلف انسان‌ها و یا به تعبیری «ما»های مشخص را با هم مقایسه می‌کند (Malcom, 1995: 90). در این موارد مراد از «ما» گروه یا جامعه‌ای واقعی از انسان‌ها در مقابل دیگر گروه یا گروه‌های واقعی یا خیالی است (Ibid: 93). از این رو منظور از «ما» مشخص است. برای روشن شدن

بحث، ملکم مثال‌هایی را از ویتگنشتاین عنوان می‌کند که در آن‌ها واژه «ما» به کار رفته است؛ از جمله مردمی که به جای مراجعه به فیزیک‌دان به سراغ غیب‌گو می‌روند؛ «آیا غلط است که آن‌ها نظر غیب‌گو را بپرسند و مطابق نظر او عمل کنند؟ - اگر ما این را «غلط» بنامیم، آیا اساس را بازی زبانی خود قرار نداده و به مقابله با بازی زبانی آنان برنخاسته‌ایم؟» (OC, 609). «ما» در اینجا ویتگنشتاین و دیگر کسانی را که اعمال خود را مطابق با گزاره‌های فیزیک تنظیم می‌کنند، در بر می‌گیرد. در واقع «ما» در این فقره به گروهی از انسان‌ها در مقابل گروهی دیگر اشاره دارد و هیچ ابهامی به همراه ندارد. البته باید توجه داشت که مرجع «ما» در موارد مختلف تغییر می‌کند. ملکم برای این مورد دو فقره را از پژوهش‌ها مثال می‌آورد (Malcom, 1995: 91):

۱. آنچه به‌راستی می‌خواهیم، فقط این است که «قرمز وجود دارد» را معادل این اظهار بگیریم: واژه «قرمز» معنا دارد؛ یا شاید بهتر: «قرمز وجود ندارد» را معادل: «قرمز» معنا ندارد. فقط نمی‌خواهیم بگوییم عبارت این را می‌گوید، بلکه بگوییم این چیزی است که اگر معنایی داشت باید می‌گفت و در تلاش برای گفتن آن دچار تناقض است؛ زیرا قرمز «به اتکای خود» وجود دارد (PI, 58).

ضمیر «ما» در این فقره به همه فیلسوفانی از جمله ویتگنشتاین اشاره دارد که بر این باور و سوسه می‌شوند که «قرمز وجود دارد» بی‌معناست.

۲. هنگامی که فیلسوفان واژه‌ای را به کار می‌برند - «دانش»، «وجود»، «عین»، «من»، «گزاره» و «نام» - و سعی می‌کنند ذات چیزها را در آن ضبط کنند، باید

«من» استعلایی شد یا [تصور کند] شکلی از ایدئالیسم به طور مبهم در اندیشه متأخر ویتگنشتاین ارائه شده است» (Ibid: 93).

۱-۱-۵- تقابل برداشت ملکم و دیلمن از ویلیامز

از منظر ملکم، این احتمال وجود دارد که تفسیر ویلیامز از ویتگنشتاین متأخر تحت تأثیر بحث «قابل مقایسه بودن جهان تصویرهای متفاوت» شکل گرفته باشد. در نگاه ویتگنشتاین، مفاهیمی مانند دلیل، توجیه، استدلال، یقین و شک نسبت به بازی‌های زبانی مختلف و شکل‌های زندگی، نسبی است. برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید: قبیله‌ای را در نظر بگیرید که مهارت شمارش از ۱ تا ۱۰۰ را دارند؛ اما این قبیله ریاضیات ندارد. مردم برای اهداف مختلف از شمارش به وسیله سنگ‌ها استفاده می‌کنند. اکنون فرض کنید ۳ ردیف سنگ داریم که در هر ردیف ۶ سنگ وجود دارد. مردم این قبیله برای مشخص کردن تعداد سنگ‌ها، تک‌تک سنگ‌ها را می‌شمارند تا به عدد ۱۸ برسند؛ اما کسانی که با ریاضیات سروکار دارند می‌توانند با نگاه به این مجموعه و گفتن $3 \times 6 = 18$ به این نتیجه برسند. مردم این قبیله نمی‌توانند بدین صورت فکر کنند یا سخن گویند. $3 \times 6 = 18$ نمی‌تواند برای آن‌ها دلیل، برهان یا توجیه شمرده شود. ریاضیات برای ما استدلال یا براهینی را فراهم می‌آورد که برای مردم این قبیله بی‌معناست. با این توضیح، ملکم می‌پرسد: «آیا نشانی از ایدئالیسم در این [مطلب] وجود دارد؟» (Ibid: 94). سنگ‌ها می‌توانند آنجا باشند، می‌تواند ۱۸ سنگ وجود داشته باشد؛ هرچند انسان‌ها یا دیگر مخلوقات وجود نداشته باشند. وجود سنگ‌ها وابسته به انسان یا

همیشه از خود پرسید: آیا این واژه در بازی زبانی‌ای که خانه اصلی آن است عملاً همین جور به کار برده می‌شود؟ -کاری که ما می‌کنیم آن است که واژه‌ها را از کاربرد مابعدطبیعی‌شان به کاربرد روزمره‌شان برگردانیم (PI, 116).

مرجع «ما» در این فقره با فقره قبلی متفاوت است. «ما» در اینجا به ویتگنشتاین و فیلسوفانی اشاره دارد که شیوه فلسفه متأخر وی را پی می‌گیرند. پرواضح است که در هر دو فقره، «ما» به گروهی واقعی از انسان‌ها اشاره دارد.

بنابراین «ویتگنشتاین مسلماً مرجع‌های متفاوتی را برای «ما» قرار می‌دهد؛ اما هیچ ابهام نامعینی درباره «ما» وجود ندارد» (Malcom, 1995: 91).

از منظر ملکم، ویلیامز می‌پندارد که «کاربرد مبهم و نامعینی که ویتگنشتاین از «ما» دارد، با این فرض تبیین می‌شود که تمایلی به ایدئالیسم استعلایی در فلسفه متأخر ویتگنشتاین وجود دارد» (Ibid). به عبارتی همان‌طور که «من» در جمله «مرزهای جهان من یعنی مرزهای جهان من» ابژه‌ای درون جهان نیست، «ما» نیز در عبارت مشابه «مرزهای جهان ما یعنی مرزهای جهان ما» چنین ویژگی‌ای را دارد.

در تفسیری که ویلیامز از فلسفه متأخر ویتگنشتاین ارائه می‌دهد، دو پرسش اساسی مطرح است: به چه دلیل وی «ما» را در فلسفه ویتگنشتاین استعلایی می‌داند؟ با چه تبیینی شکلی از ایدئالیسم در فلسفه متأخر ارائه شده است؟

ملکم در این باره می‌نویسد: «من قادر نیستم از مقاله ویلیامز به دست آورم که چه چیزی به این منجر شد که وی تصور کند «ما» ی استعلایی، جای‌گزین

ذهن او و هیچ ذهن دیگری نیست. ملکم تأکید دارد نسبت مفاهیمی مانند توجیه و استدلال، ایدئالیسم را ثمر نمی‌دهد (Ibid).

با این استدلال به نظر می‌رسد ملکم ایدئالیسم را در تفسیر ویلیامز، ایدئالیسم از حیث وجود و واقعیت خارجی می‌فهمد؛ بدین معنا که وجود و واقعیت اشیا، وابسته به انسان یا ذهن اوست. این برداشت در تقابل با برداشت دیلمن است. همان‌طور که دانستیم در نگاه دیلمن، ویلیامز چنین دیدگاهی را به ویتگنشتاین نسبت نمی‌دهد؛ اما ریشه‌هایی را در تفکر ویتگنشتاین می‌بیند که تمایل دارد در این مسیر حرکت کند. با توجه به مطالبی که گذشت، این برداشت ملکم صحیح به نظر نمی‌رسد. ویلیامز ایدئالیسم به معنای خاصی را در ویتگنشتاین دنبال می‌کند. البته دیدگاه ملکم با این نگاه دیلمن که اعیان خارجی مانند کوه، دریا، درخت و... هیچ وابستگی‌ای به وجود انسان یا دیگر مخلوقات ندارند، همخوانی کامل دارد. آن‌ها وجود دارند؛ خواه ذهن بشر باشد و خواه نباشد. آنچه وابسته به انسان‌هاست، مفاهیمی مانند واقعیت، دلیل و ابژه است که در بازی‌های زبانی مختلف متفاوت است.

۲-۵- بسندگی جهان تصویر

پرسش دیگری را ویلیامز در این بحث مطرح می‌کند: آیا بازی‌های زبانی مختلف، شکل‌های زندگی، جهان تصویرها می‌توانند با توجه به بسندگی خودشان ارزیابی شوند؟ باید توجه داشت گاهی بحث بر سر مقایسه جهان تصویرهای مختلف است و

زمانی پرسش از کفایت و بسندگی خود جهان تصویر.

از منظر ویلیامز، ویتگنشتاین مطلبی - یا دست‌کم مطلب چندانی - در این باره ارائه نمی‌دهد (Williams, 1981: 156). ملکم با طرح چنین پرسشی مشکل دارد. از منظر وی این پرسش اشتباه است؛ زیرا به نظر می‌رسد در آن فرض گرفته می‌شود که می‌توان به گونه‌ای مفهوم مطلق از «بسندگی» ارائه داد. اما پرواضح است که این مفهوم نسبی است و به علایق، مسئله‌ها و اهداف وابسته است. اگر وابستگی به این امور لحاظ نشود، معنا ندارد پرسیده شود که آیا شیوه خاصی از انجام کار، نسبت به شیوه‌های دیگر از کفایت بیشتری برخوردار است یا نه؟ برای نمونه در مثال قبلی نمی‌توان به طور مطلق گفت قبیله‌ای که ریاضیات دارد، نسبت به قبیله‌ای که فاقد ریاضیات است شکل زندگی بهتری دارد. در پاسخ به این پرسش که چرا شکل زندگی قبیله‌ای که ریاضیات دارد بهتر است، می‌توان گفت چون زودتر عمل شمارش را انجام می‌دهند؛ اما این احتمال وجود دارد قبیله‌ای که ریاضیات ندارد، اصلاً تمایلی به انجام سریع شمارش نداشته باشد. همچنین ممکن است گفته شود با وجود ریاضیات می‌توان به راحتی شمارش‌های بسیار بزرگی انجام داد که گاه عملاً بدون ریاضیات قابل انجام نیستند. شاید مردم قبیله پاسخ دهند که آنان اساساً نیازی به این گونه شمارش‌ها ندارند. در همه موارد، هدفی مد نظر است و «بسندگی»، نسبت به آن مطرح می‌شود (Malcom, 1995: 94).

بنابراین می‌توان پرسید که چه چیزی در نهایت، شک سولپسیستی را متوقف می‌کند؛ اینکه تجربه من که فرضاً تجربه افراد دیگر و شکل زندگی است که من در آن با آن‌ها شریک هستم، نمی‌تواند صرفاً تجربه‌ای از چگونگی چیزها برای من باشد (Ibid: 158).

در واقع ویلیامز دیدگاه ویتگنشتاین متأخر را با نوعی از سولپسیسم، همراه و ملازم می‌داند. در فلسفه متأخر ویتگنشتاین، نمی‌توان چارچوب‌های «ما» را شکست و به درون «ما»ی دیگر راه یافت. هر گونه تصویری از «ما»ی دیگر بخشی از «ما»ی بی است که درون آن قرار داریم. در نتیجه می‌توان ویتگنشتاین متأخر را سولپسیست جمعی دانست.

ملکم نقد و بررسی خود را از این تفسیر ویلیامز در قالب مثالی که از ویتگنشتاین وام می‌گیرد، ارائه می‌دهد (Malcom, 1995: 100-101). در آن مثال، ویتگنشتاین قبیله‌ای را تصور کرد که در برخورد با مواردی که کسی اظهار درد می‌کند در حالی که آسیب قابل رؤیتی در بدن ندارد، منکر وجود درد می‌شوند. اکنون آیا بازی زبانی مردم این قبیله برای ما دسترس‌پذیر است؟ ملکم پاسخ این پرسش را در دو سطح عنوان می‌کند:

۱. در سطح توصیف: ما می‌توانیم بازی زبانی مردم این قبیله را توصیف کنیم. در این معنا، بازی زبانی آن‌ها برای ما دسترس‌پذیر است. البته در این مورد این اشکال قابل طرح است: بالآخره توصیف بازی زبانی این گروه در زبان ما تحقق می‌یابد. ملکم در این باره معتقد است که این مطلب مانع از آن نمی‌شود که بتوانیم عمل آنان را آن‌گونه که در واقع رخ می‌دهد، توصیف کنیم (Ibid: 100). ما در زبان

در مقایسه میان جهان تصویرهای مختلف، تمایل داریم مفهوم خودمان را از مثلاً درد یا گرامری که این واژه در زبان ما دارد صحیح بدانیم؛ اما نسبت به چه امری مفهوم ما صحیح‌تر از مفهوم دیگران است؟ آیا منظور این است که مفهوم ما به طور دقیق‌تری ماهیت واقعی درد را به تصویر می‌کشد؟ باید توجه داشت مسئله این‌گونه نیست که دو جامعه یا گروه متفاوت ماهیت درد را ببینند و نتایج مختلفی از آن ترسیم کنند؛ یکی درست و دیگری اشتباه (Ibid: 98).

۳-۵- دسترسی جهان تصویر دیگران برای ما

ویلیامز بر این باور است که بر اساس نظریات ویتگنشتاین، این دیدگاه که جهان تصویر دیگران برای ما دسترس‌پذیر است، امکان دارد تنها تابعی از جهان تصویر ما باشد (Williams, 1981: 157). به عبارتی بنا بر جهان تصویر خودمان است که جهان تصویر دیگران را برای خود دسترس‌پذیر می‌دانیم. هیچ اساسی خارج از زبان و جهان تصویر وجود ندارد که مبنای قابل دسترس بودن جهان تصویر دیگران قرار گیرد. بنابراین با توجه به این مطلب در سطحی عمیق‌تر، نمی‌توان جهان تصویر دیگران را برای خود قابل دسترسی دانست. آنچه برای ما حاصل می‌شود، جهان تصویر دیگران در جهان تصویر ماست و نه خود جهان تصویر آنان.

[بنابراین] اگر فهم علمی مفروض از اعمال دیگران، می‌باید صرفاً چنین دیده شود که چگونه این اعمال برای ما هستند [(به نظر ما می‌رسند)] و اگر تجربه ما از صورت‌های دیگر زندگی به ناچار و نه به شکل سطحی به شکل زندگی ما مقید می‌شود،

خودمان می‌توانیم عمل آنان را گزارش دهیم؛ همان‌طور که می‌توانیم هر عمل دیگری را گزارش کنیم. از این رو ناتوانی ما در سطح توصیف نیست؛ اما در اینجا این پرسش قابل طرح است: آیا این امر به این معنا نیست که ما زبانمان را مبنای توصیف قرار داده‌ایم؟ اگر بپذیریم که هر گونه مواجهه‌ای در ساختار زبانمان شکل می‌گیرد که خود ریشه در شکل زندگی ما دارد، آیا باز می‌توان گفت که توصیف ما، توصیفی مطلق است و نه توصیفی از منظر ما؟

۲. در سطح عمل و عکس‌العمل غریزی: در این سطح ما ناتوان از درک آنان هستیم. بدین معنا، بازی زبانی آنان برای ما از دسترس خارج است. می‌توان گفت ما نمی‌توانیم در بازی زبانی آنان مشارکت جویم در حالی که رفتارهای آنان را بفهمیم. رفتار آنان برای ما غیر قابل درک است. مثلاً وقتی یکی از اعضای قبیله از دل‌درد می‌نالند و به خود می‌پیچند، آنان به او می‌خندند و می‌گویند تو که درد نداری؛ پس چرا مثل کسی رفتار می‌کنی که درد دارد؟! بازی زبانی آنان برای ما قابل فهم نیست؛ هرچند می‌توانیم آن را توصیف کنیم. ما نمی‌توانیم همه این رفتار دردها را صرفاً به این سبب که آسیب قابل رؤیتی وجود ندارد انکار کنیم. همچنین ما می‌توانیم اختلاف میان این دو سطح را توصیف نماییم.

اما آیا توصیف بازی زبانی دیگر گروه‌ها، مانند مردم این قبیله، می‌تواند مانع از نسبت دادن سولپسیسم به فلسفه متأخر ویتگنشتاین گردد؟ ملکم بر این باور است که «آنچه شک سولپسیستی را متوقف می‌کند، این واقعیت است که زبان نمی‌تواند مخلوق یک فرد متفکر باشد؛ بلکه می‌باید فعالیت‌ها و

واکنش‌هایی را در بر گیرد که یک گروه در آن شریک‌اند؛ [گروهی] که اعضایش در اطلاق واژگان در این فعالیت‌ها توافق دارند و آن توافق، معیار کاربرد صحیح و غلط زبان، توسط افراد سخنگوی آن گروه است» (Ibid: 101). از این عبارت ملکم آشکار نمی‌شود که چگونه شک سولپسیستی متوقف می‌شود. با توجه به این عبارت، دو احتمال وجود دارد:

۱. از آنجاکه در زبان، توافق افراد سخن‌گو در اطلاق واژگان شرط است و این توافق امری آشکار و دسترس‌پذیر برای دیگران است، شک سولپسیستی متوقف می‌شود؛

۲. بدین سبب که زبان مخلوق یک فرد نیست و از طرفی سولپسیسم درباره یک فرد معنا می‌یابد و نه یک گروه، شک سولپسیستی در اینجا شکل نمی‌گیرد. مطلبی که در ادامه ارائه می‌شود، این احتمال را تأیید می‌کند.

۴-۵- سولپسیسم جمعی در فلسفه متأخر

بنا بر تفسیر ویلیامز، در فلسفه متأخر ویتگنشتاین با نوعی سولپسیسم روبه‌رویم. ملکم اذعان می‌کند که این سولپسیسم، سولپسیسم اول شخص نیست. وی این عبارت ویلیامز را شاهد می‌آورد:

همچنین، این نکته می‌تواند چنین تقریر شود، اینکه مهم‌ترین مشکل در [ارائه هم‌زمان دو امر] وجود دارد... مسلم گرفتن وجود مستقل گروه‌هایی متفاوت از لحاظ فرهنگی با جهان تصویرهای مختلف و نیز اعتقاد به اینکه هر دسترسی که ما به آن‌ها داریم به ناچار و نه به طور سطحی به جهان تصویر ما مقید است؛ زیرا نفس

منظر ملکم در اینجا ابهام وجود دارد. ما می‌توانیم کاربرد واژه «درد» را در قبیله‌ای که وصف آن رفت، بفهمیم؛ بدین معنا که می‌توانیم آن را توصیف کنیم. اما «من» [ملکم] نمی‌توانم بفهمم که ویلیامز چه چیزی را در گفتن این [مطلب] منظور دارد: توصیف ما به طور غیرسطحی به کاربرد ما از واژه درد و شکل مرتبط زندگی ما مفید است. گفتن این مطلب کاملاً سطحی است که ما کاربرد آنان را از این واژه بر حسب [کاربرد] خودمان توصیف می‌کنیم و اینکه کاربرد آنان را با [کاربرد] خودمان مقایسه می‌کنیم. ما تفاوت میان کاربرد آنان و کاربرد خودمان را درک می‌کنیم (Ibid: 102).

ما مردم این قبیله را، عجیب یا حتی غیر قابل درک می‌نامیم. مشکل این نیست که ما نمی‌توانیم تبیین کنیم که چرا آنها به طور غریزی این‌گونه واکنش نشان می‌دهند. چنین تبیین‌هایی، وظیفه فلسفی ما نیست: «مسئله توجه ما شامل ارتباط بین مفاهیم و واقعیت‌های بسیار عام طبیعت می‌شود (از آن گونه واقعیت‌هایی که به علت عمومیتشان اغلب توجه ما را جلب نمی‌کنند)؛ اما توجه ما بر این علت‌های ممکن شکل‌گیری مفهوم‌ها متمرکز نمی‌شود؛ [زیرا] ما در حال کار در زمینه علوم طبیعی نیستیم - و نیز تاریخ طبیعی - زیرا برای مقصود خود می‌توانیم تاریخ طبیعی تخیلی نیز ابداع کنیم» (PI, 403). تصور این قبیله به ما کمک می‌کند که از قید این پیش‌فرض خلاص شویم که «مفهوم ما به طور مطلق، صحیح است» (Ibid).

به نظر می‌رسد اختلاف اصلی میان ملکم و ویلیامز، پاسخ به این پرسش است که آیا از منظر

پرسش از آنچه ما شروع کردیم، از وجود و دسترس نسبی به جهان تصویرهای متفاوت، خودش تابعی از یک جهان تصویر است. در حقیقت آنچه ما در اینجا داریم، تشبیه دقیقی از سولپسیسم گروهی در سطح اجتماعی است (Williams, 1981: 158).

با توجه به این عبارت، می‌توان نتیجه گرفت که ویلیامز، سولپسیسم جمعی را درباره ویتگنشتاین متأخر مطرح می‌کند. ملکم اصطلاح «سولپسیسم جمعی» را مورد دقت قرار می‌دهد. آیا این اصطلاح، اساساً معنایی دارد؟

سولپسیسم در معنای اصلی آن بیان می‌کند که هیچ کسی جز من نمی‌تواند معنای واژگان مرا بفهمد؛ زیرا واژگان من معنایشان را از تعاریف خصوصی و درونی من به دست می‌آورند. با توجه به این مطلب، ملکم می‌پرسد: اگر این دیدگاه آن‌گونه که ویتگنشتاین اثبات می‌کند دفاع‌ناپذیر است، سولپسیسم در هر شکل آن چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟ «هریک از ما در جامعه‌ای زبانی رشد می‌کنیم و به تدریج در کاربردهای زبانی که در فعالیت‌ها و واکنش‌های این جامعه جا گرفته است، شرکت می‌کنیم. جایی برای سولپسیسم در کاربرد مشترک زبان یک «گروه» نمی‌تواند وجود داشته باشد. در این معنا، سولپسیسم گروهی یک تناقض در اصطلاح است» (Malcom, 1995: 101). ملکم این احتمال را مطرح می‌کند:

ویلیامز در صدد بیان این مطلب است که سولپسیسم میان گروه‌های مختلف وجود دارد؛ بدین معنا که یک جامعه، نمی‌تواند جهان تصویرها و بازی‌های زبانی متفاوت جامعه دیگر را بفهمد؛ اما از

مفاهیم برای تحقیق از طریق مقایسه مفاهیم با مفاهیمی که تخیل و ابداع می‌کنیم و نیز تطبیق دادن شکل‌های زندگی انجام می‌دهد. در این شیوه ما می‌توانیم جهان تصویرهای دیگران را نیز مورد دقت قرار دهیم (Ibid: 103).

از منظر ملکم هیچ پایه و اساسی در فلسفه متأخر ویتگنشتاین وجود ندارد که یک «ما»ی استعلایی را جای‌گزین «من» تراکتاتوس سازد. «ما»یی وجود ندارد که «مرز» جهان باشد و نه مایی که «تنزل جمعی من ایدئالیستی تراکتاتوس باشد، آن گونه که ویلیامز فرض می‌گیرد.... همچنین زبانی وجود ندارد که زبانی باشد که مرزهای اندیشه را مرزبندی می‌کند، بلکه تنها بازی‌های زبانی مختلف [وجود دارد]؛ خواه واقعی و خواه تخیلی» (Ibid).

۶- نتیجه

ویلیامز آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر را نوعی ایدئالیسم می‌انگارد. به نظر می‌رسد مراد وی این باشد که فعالیت‌ها، دغدغه‌ها و علایق ما، بیان ایده‌ها و بیان ذهن هستند. ذهن و ایده‌هایش تنها می‌توانند در فعالیت بشری بیان شوند و تجسم یابند. زبان، ایده تجسم یافته را به ما نشان می‌دهد. بنابراین فعالیت‌های بشری از ایده‌های درون ذهن سرچشمه می‌گیرند. می‌توان گفت این ایده‌ها به نوعی مقدم‌اند؛ اما به‌کارگیری «ایدئالیسم» برای این نوع تقدم، آشکارا با کاربردهای معهود این اصطلاح فاصله بسیار دارد. علاوه بر اینکه شکل زندگی ما و فعالیت‌هایی که انجام می‌دهیم، گاه موجب تحقق برخی از ایده‌ها درون ذهن می‌شود؛ به گونه‌ای که این احتمال وجود دارد

ویتگنشتاین می‌توان برای توصیف شکل زندگی، بازی زبانی و یا جهان تصویر «ما»یی متفاوت با «ما»ی ما، از شکل زندگی، بازی زبانی و جهان تصویر خودمان به طور کامل جدا شویم یا نه؟

پاسخ ملکم مثبت است. دلیلی که از ظاهر عبارات وی با چشم‌پوشی از سطحی خواندن دیدگاه ویلیامز ارائه می‌شود این است که ما می‌توانیم تفاوت میان کاربرد آنان و کاربرد خودمان را درک کنیم. در وهله اول، این پاسخ صحیح و کامل به نظر می‌رسد: ما واقعاً می‌توانیم به این تفاوت پی ببریم؛ اما این پرسش مطرح می‌شود که از کجا معلوم این تفاوت را از منظر خودمان چنین نمی‌فهمیم؟ چه دلیلی وجود دارد که نشان دهد پی بردن ما به این تفاوت، از منظر خاصی شکل نمی‌گیرد؟ به دو شیوه می‌توان به این پرسش پاسخ داد:

۱. مراجعه به عبارات ویتگنشتاین در این باب؛

۲. توجه به این مطلب که لازمه دیدگاه فلسفه متأخر ویتگنشتاین، چه پاسخی است. بررسی این مسئله از حوصله این نوشتار خارج است (برای بررسی سودمندی درباره این مسئله، ر.ک: حجت، ۱۳۸۷: ۳۹۰-۴۰۴).

با توجه به این مطالب، از منظر ملکم، هیچ نشانی از سولپسیسم یا ایدئالیسم در فلسفه ویتگنشتاین متأخر وجود ندارد. وی تشبیه فلسفه متأخر را با این آموزه تراکتاتوس که «مرزهای زبان من یعنی مرزهای جهان من» بر نمی‌تابد. در نگاه ملکم، یکی از تلاش‌های مهم ویتگنشتاین متأخر نشان دادن این امر است که چگونه می‌توانیم خود را از مفاهیممان جدا کنیم. ویتگنشتاین این کار را به واسطه ابژه قرار دادن

ملکم و دیلمن آن است که از منظر ویلیامز، «ما» (سوژه) در آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر، استعلایی لحاظ شده است؛ اما این دیدگاه با اشکال‌هایی اساسی مواجه است؛ از جمله:

۱. خود ویلیامز هم عباراتی از ویتگنشتاین نقل می‌کند که آشکارا «ما» در آن‌ها اشاره به گروهی درون جهان دارد. البته ویلیامز بر این باور است که «ما» نمی‌تواند گروهی در مقابل دیگر گروه‌های انسانی باشد؛ زیرا اگر گروهی متفاوت از «ما»، گروهی است که ما با آن در جهان هستیم و می‌توانیم حقیقتی مانند این را درک کنیم که آن‌ها گروهی با یک زبان هستند، آن‌ها نیز به «ما» تعلق می‌گیرند. این استدلال صحیح به نظر نمی‌رسد. باید توجه داشت زبان معنایش را از شکل زندگی می‌گیرد و از این‌رو اگر شکلی از زندگی دیگران، برای ما در دسترس نباشد، زبانی که بر اساس آن شکل می‌گیرد برای ما غیر قابل فهم است. وقتی سخن از گروهی در مقابل «ما» مطرح می‌شود، منظور این نیست که این گروه می‌باید در همه جنبه‌ها با «ما» تفاوت داشته باشد. بنابراین وقتی سخن از تفاوت به میان می‌آید، مراد تفاوت در برخی جنبه‌هاست؛

۲. همان‌طور که دانستیم در تفسیر ویلیامز دربارهٔ معانی واژه «استعلایی» خلط صورت گرفته است. وی واژه «استعلایی» را در معنایی خاص به کار می‌برد که با درونی بودن «ما» نسبت به جهان منافات ندارد؛

۳. دربارهٔ برداشت ویلیامز از «ما»ی استعلایی، پرسش‌های مهمی قابل طرح است. آیا این «ما»ی استعلایی مانند «من» تراکتاتوس واحد است یا متعدد؟ اگر سوژه‌ای واحد لحاظ شود، در واقع همان «من» تراکتاتوس است و تنها تعبیر «من» جای خود را به

که اگر به شکل دیگری زندگی و فعالیت می‌کردیم، برخی ایده‌ها محقق نمی‌شدند. در این موارد آیا ویلیامز قایل به تقدم و اصالت فعالیت می‌شود؟ یا اساساً منکر هر گونه تقدمی از این نوع است؟ ویلیامز دلیلی بر امتناع تقدم فعالیت بر ایده ارائه نمی‌دهد. علاوه بر اینکه اساساً انکار این تقدم، خلاف وجدان است.

ویلیامز رگه‌های دیگری از «ایدئالیسم» را در ویتگنشتاین عنوان می‌کند. وی با استفاده از فقراتی از کتاب در باب یقین، وجود اساسی عینی به معنای واقعیتهای مستقل از زبان را نزد ویتگنشتاین متأخر مشکوک می‌داند. در این حالت شرایط مختلفی که هر یک درونی یکی از زبان‌های مختلف دو گروه‌اند، صدق و کذب را در آن گروه تعیین می‌کند و در واقع، زبان تعیین‌کنندهٔ صدق و کذب می‌شود. در این تفسیر حقیقت به معنای شرایط توجیه حکم لحاظ می‌شود. ویلیامز این مطلب را «ساختارگرایی ویتگنشتاین» می‌خواند. اگر این مطلب بدین معنا باشد که در فلسفه ویتگنشتاین، زبان است که صدق و کذب، صحیح و غلط و... را تعیین می‌کند و نه واقعیت، و امری خارج از زبان وجود ندارد که بتواند به مثابه ملاک در این موارد لحاظ شود، یک وجه ایدئالیستی فلسفه ویتگنشتاین متأخر بر طبق تفسیر ویلیامز روشن می‌شود؛ اما همان‌طور که دانستیم در نگاه دیلمن، ویلیامز چنین دیدگاهی را به ویتگنشتاین نسبت نمی‌دهد، اما ریشه‌هایی را در تفکر وی می‌بیند که تمایل دارد در این مسیر حرکت کند.

از تفاوت‌های اساسی و شاید بنیانی‌ترین آن، میان تفسیر ویلیامز با بسیاری از شارحان از جمله پیرس،

9 – absolute conception of reality

10 – truth

11 – constructivism

12 – stark

13 – relativism

14 – truth

15 – aggregative

16 – the first person plural

۱۷ - با این تبیین از ایدئالیسم تجربی، می‌باید ایدئالیسم برکلی را استثنا کرد. البته تفاوت آشکاری میان ایدئالیسم استعلایی کانت و ایدئالیسم برکلی وجود دارد. در این بحث ویلیامز تذکر می‌دهد این تعریف از ایدئالیسم تجربی برای مقصودی که وی دنبال می‌کند کارگشاست و نیاز به تدقیق بیشتر نیست (see: Ibid: 148).

18 – objective basis

19 – Derek Bolton

۲۰- دیوید پیرس نیز تفسیر ویلیامز را بر نمی‌تابد. (See: Pears, 1987: 190, n120) وی بیان می‌کند اگر این ادعا بدین معنا باشد که در مواجهه با فلسفه متأخر نمی‌توان سهم ذهن و سهم جهان را در سامان معرفت از هم جدا کرد، این ادعا صحیح است؛ اما آیا می‌توان در این مورد از اصطلاح «ایدئالیسم» استفاده کرد؟ (Ibid: 190) البته پیرس توضیح بیشتری در مورد این دیدگاه و جدایی‌ناپذیری سهم ذهن و جهان ارائه نمی‌کند و تبیین بحث را به بولتون ارجاع می‌دهد. وی در کتاب *زندان کاذب* دو بار به بولتون ارجاع می‌دهد: ۱. در مبحث حاضر برای تبیین مطلب و نقدهایی که بولتون درباره مقاله معروف ویلیامز در ایدئالیست خواندن و یتگنشتاین ارائه می‌دهد؛ ۲. در توضیح این مطلب که «چگونه فعالیت بشری»، «جهان» نظام متأخر و یتگنشتاین را بنا می‌نهد (Ibid: 174, n65). پیرس در کتاب اخیر خویش نیز در ذیل بحث از فقره ۵۰۶۲۱ تراکتاتوس به مقاله «شکل زندگی و ایدئالیسم» بولتون ارجاع می‌دهد (Ibid, 180: 2006).

«ما» داده است. اما اگر این سوژه متعدد است، آیا این سوژه‌ها با یکدیگر ارتباطی دارند؟ یا هر کدام کاملاً مستقل و بی‌ارتباط با دیگری است؟ اگر بی‌ارتباط لحاظ شوند که تشکیل «ما» نمی‌دهند؛ بلکه صرفاً سوژه‌های مستقل و متعددند و هیچ ربطی به هم ندارند. به نظر می‌رسد واژه «ما» ابا دارد در چنین مواردی استعمال شود. علاوه بر اینکه اساساً فرض سوژه‌های استعلایی متعدد، بی‌معنا به نظر می‌رسند؛ اما اگر این سوژه‌ها با هم ارتباط دارند و سوژه‌ای می‌تواند به طریقی سوژه دیگر را بشناسد و یا به عبارتی اگر سوژه‌های استعلایی تشکیل «ما» دهند، می‌باید همگی درون جهان باشند؛ زیرا هر یک ابژه معرفت قرار گرفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

1- Philosophical Investigations تمامی ارجاعات به

این کتاب از ترجمه فریدون فاطمی است با قدری دخل و

تصرف. این کتاب با حرف اختصاری **PI** در این

نوشتار مشخص می‌شود.

2- Wittgenstein and Idealism.

3 – interests

4 – concerns

۵- در این مثال، مسامحه وجود دارد. خانه فعالیت بشری

نیست، بلکه محصول آن است.

۶- دیلمن در این بحث یادآور می‌شود که اگر ایدئالیسمی به

ویتگنشتاین نسبت داده می‌شود، ایدئالیسم زبانی است و نه

ایدئالیسم ذهنی. به عبارتی برداشت ما از جهان و واقعیت به

زمان ما و گرامر صورت‌های گفتمان آن وابسته است (p. 87).

7. objective basis

۸- *On Certainty*. تمامی ارجاعات به این کتاب از دکتر

مالک حسینی است با قدری دخل و تصرف. این کتاب با حرف

اختصاری **OC** در این نوشتار مشخص می‌شود.

منابع

- حجت، مینو (۱۳۸۷)، *بی‌دلیلی‌باور*، تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز. {PI}
- _____ (۱۳۸۷)، *در باب یقین*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس. {OC}
- Bolton, Derek (1982), "Life-form and Idealism", in: *Idealism, Past and Present*. ed. G. Vesev, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dilman, Ilham (2002), *Wittgenstein's Copernican Revolution: The Question of Linguistic Idealism*, Algrave Macmillan.
- Hamilton, Andy (2014), *Wittgenstein and On Certainty*, Routledge.
- Hodges, Michael P. (1990), *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*, Temple University Press.
- Malcolm, N (1995), "Wittgenstein and Idealism", in: *Wittgensteinian Themes, Essays 1978-1989*, Ed. G. H. Von Wright, Cornell University Press.
- Pears, David (1987), *The False Prison, Volume One*, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1988), *The False Prison, Volume Two*, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2006), *Paradox and Platitute in Wittgenstein's Philosophy*, Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1979), *Descartes, The Project of Pure Enquiry*, Penguin Books.
- _____ (1981), *Wittgenstein and Idealism*, in: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.