

آثار ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین بر تبیین مفاهیم اجتماعی و طبیعی؛ با بررسی قرائت آنسکوم و نقد آن

حسین شقاقی*

چکیده

الیزابت آنسکوم اندیشه‌های ویتگنشتاین (در کتاب *تحقیقات فلسفی*) را در باب زبان، یک ایدئالیسم زبانی ناقص توصیف می‌کند. زیرا ویتگنشتاین بر اساس تفسیر آنسکوم - قواعد و هنجارهای اجتماعی را به نحوی تبیین می‌کند که با ایدئالیسم زبانی مطابقت دارد ولی تبیین ویتگنشتاین از مفاهیم مربوط به ذوات طبیعی کاملاً با ایدئالیسم زبانی مطابقت ندارد. به نظر آنسکوم، ویتگنشتاین اعیان را به نحو ایدئالیستی تبیین نمی‌کند و آنها را مستقل از زبان مفروض می‌گیرد. در اینجا پس از بیان استدلال آنسکوم در دفاع از ادعای فوق، آن را مورد انتقاد قرار می‌دهم. انتقاد مذکور با توجه به استدلال مفسرینی صورت می‌گیرد که از این موضع دفاع می‌کنند که ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین را نباید به صفت «ناقص» موصوف کرد. بر اساس تحلیلی که در اینجا ارائه خواهد شد، مفاهیم مربوط به هویت‌های فیزیکی و ذوات طبیعی نیز از نگاه ویتگنشتاین با اتکا به آنچه ایدئالیسم زبانی می‌خوانیم، توضیح داده می‌شوند. این ادعا را با اتکا به -اولا- نگاه کلی نویسنده کتاب *تحقیقات فلسفی* به معنا و -در ثانی- خصلت خودارجاع‌دهندگی زبان و گستره آن -از نگاه او- مستدل خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: آنسکوم، ویتگنشتاین، ایدئالیسم زبانی، خودارجاع‌دهنده

* استادیار، گروه مطالعات میان‌فرهنگی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،
h.shaqqi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۶



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه: ایدئالیسم زبانی چیست؟

آنسکوم قرائتی ایدئالیستی از کتاب *تحقیقات فلسفی* ویتگنشتاین دارد. او این کتاب را حاوی دیدگاهی می‌داند که عنوان ایدئالیسم زبانی ناقص (partial linguistic idealism) را برای آن مناسب می‌داند. در اینجا ابتدا استدلال آنسکوم را برای این ادعا مرور خواهیم کرد و سپس با نقد و بررسی استدلال آنسکوم سعی خواهیم کرد نشان دهیم صفت «ناقص» در تفسیر آنسکوم زائد است و اندیشه ویتگنشتاین در کتاب *تحقیقات فلسفی* یک ایدئالیسم تمام و کمال است. اما در ابتدای کار باید تصویری از چیستی ایدئالیسم زبانی داشته باشیم. فهم متعارف (common sense) تصویری را از تجربه و اعیان آن به ما ارائه می‌کند که با ایده محوری ایدئالیسم زبانی در تعارض است. بر اساس این تصویر تجربیات و اعیان محسوس هویتی پیشازبانی (prelinguistic) دارند زیرا هم انسان‌های قادر به تکلم و هم انسان‌های فاقد زبان (مثلاً کودکان) و هم حیوانات می‌توانند این اعیان را تجربه کنند و انسان‌های دارای زبان‌های متفاوت به یک اندازه به این اعیان دسترسی دارند. بنابراین آنچه ما تجربه می‌کنیم ربطی به زبان ما ندارد و تابع ساختار زبانی ما نیست. چنین تصویری کاملاً مورد انکار ایدئالیسم زبانی است. (رک: Fisher 1984: 26) از این رو ایدئالیسم زبانی رویکردی مغایر با واقع‌گرایی عرفی و فهم متعارف دارد.

این تقابل ایدئالیسم زبانی با واقع‌گرایی عرفی، فصل مشترک ایدئالیسم زبانی با دیدگاه‌های کلاسیک ایدئالیستی در تاریخ فلسفه است، زیرا در سنت فلسفی ایدئالیستی مدرن نیز جهان و اشیاء و اعیان آن ویژگی‌هایی دارند اساساً متفاوت با درکی که به شکل عرفی و روزمره از اشیاء و جهان داریم. (رک: Moore 1903: 26) از این رو بحث را با بررسی این فصل مشترک ادامه می‌دهیم و می‌پرسیم ایدئالیسم زبانی چه نسبتی با این سنت ایدئالیستی دارد؟ نفی تمایز بین سوژه و ابژه معرفت نقطه پیوند بین ایدئالیسم زبانی و سنت ایدئالیستی در تاریخ فلسفه است. به لحاظ سنتی در ایدئالیسم واقعیت وابسته به ذهن است، بدین معنا که اعیان واقعی که مولفه‌های «جهان خارج» اند از اذهانی که آنها را می‌شناسند مستقل نیستند، بلکه وجودشان به نحوی ملازم و وابسته به فرایندهای ذهنی است. (Rescher 1999: 412)

اگر بخواهیم ایدئالیسم را آن گونه که در تاریخ فلسفه محقق شده است، به صورت کلی تقسیم‌بندی کنیم، با دو نوع ایدئالیسم مواجهیم: (۱) ایدئالیسم سوبژکتیو فردی بارکلی که

فردمحور است و خصیصه مهم آن هستی‌شناسی روح‌گرا است، بدین معنا که هرگونه واقعیت مادی را تابع یا از عوارض سوژه فردی یا روح می‌داند و به تبع آن وجود اعیان و جهان را وابسته به ادراک شدن از طریق قوای شناخت سوژه فردی محسوب می‌کند و به این شکل وجود اعیان و جهان به مدرک شدن و بلکه قابل ادراک بودن یا مشاهده‌پذیر بودن تقلیل می‌یابد و (۲) ایدئالیسم هگلی که در آن سنت و تاریخ محوریت دارد و عنصر محوری سوژکتیو در آن فردی نیست بلکه جمعی است. ایدئالیسم زبانی به کدام یک از این دو نزدیک است؟ ایدئالیسم زبانی، در برابر دوگانه مذکور به ایدئالیسم هگل نزدیک‌تر است و نه ایدئالیسم بارکلی، چرا که تمرکز ایدئالیسم زبانی، بر روح (نفس) فرد نیست بلکه بر تاریخ، سنت، فرهنگ و به طور کلی بر عنصری اجتماعی است. (رک: Bloor 2018: 336 و Rescher 1999: 412)

مواضع فلسفی که تلویحا یا آشکارا دلالت دارند بر این ایده که رویکردهای گزاره‌ای انسان تابعی از ساختار زبانی و مفهومی او است، در معرفت‌شناسی معاصر شایع و معمول‌اند. اما به تمام چنین مواضعی عنوان ایدئالیسم زبانی اطلاق نمی‌شود. بلکه اگر حامی چنین مواضعی از محدوده رویکردهای گزاره‌ای فراتر رود و خود اعیان یا محتویات تجربه و صدق/حقیقت (truth) را نیز تابع زبان بداند، آنگاه باید او را حامی ایدئالیسم زبانی دانست. (رک: Fisher 1984: 26)

در ایدئالیسم زبانی گفتمان (discourse) و ایژه گفتمان در هم تنیده‌اند. بر اساس ایدئالیسم زبانی صدق‌ها یا واقعیت‌ها را فعالیت‌های زبانی ما خلق می‌کنند. بنابراین ایدئالیسم زبانی با این دیدگاه در تقابل است که زبان ماهیتاً یک واقعیت مستقل را منتقل می‌کند یا انعکاس می‌دهد (یا به تصویر می‌کشد). بر اساس ایدئالیسم زبانی زبان بر واقعیت مستقل تکیه ندارد و بنابراین نمی‌توان گفت ویژگی اصلی زبان این است که آینه واقعیت است. بلکه واقعیت همچون آینه دستور و منطق زبان را انعکاس می‌دهد و از این رو واقعیت محصول زبان و برساخته انسان است. (رک: Dilman 2002: 4)

۲. ایدئالیسم زبانی ناقص ویتگنشتاین با تفسیر آنسکوم

پس از اینکه دانستیم ایدئالیسم زبانی به چه معنا است، با این مساله مواجه خواهیم بود که آیا ویتگنشتاین حامی ایدئالیسم زبانی است یا خیر. در باب این مساله در بین مفسران مطرح

ویتگنشتاین اختلاف نظر وجود دارد و الیزابت آنسکوم از جمله مفسرانی است که ویتگنشتاین را حامی ایدئالیسم زبانی می‌داند. آنسکوم برای ایدئالیسم زبانی یک معیار ارایه می‌کند: آیا فلان وجود، یا فلان صدق به فعالیت زبانی بشر وابسته است؟ از نگاه آنسکوم اگر فلسفه ویتگنشتاین به این پرسش جواب مثبت بدهد، موید ایدئالیسم زبانی است. (رک: Anscombe 1981: 116)

ویتگنشتاین در کتاب *تحقیقات فلسفی* می‌گوید «ذات» (essence) از طریق گرامر بیان می‌شود» (Wittgenstein 1958: § 371). آنسکوم می‌گوید برای ایدئالیسم زبانی همین کفایت می‌کند که بعضی «ذوات» را بتوان در جریان بیان شدن، خلق کرد. (رک: Anscombe 1981: 112 و نیز رک: Dilman 2002: 111) حال در برابر این مساله که آیا ویتگنشتاین حامی ایدئالیسم زبانی است یا نه، مهمترین پرسش این است که آیا مقصود او از فقره نقل شده از کتاب *تحقیقات فلسفی* این است که «ذات از طریق گرامر زبان خلق می‌شود». از نگاه آنسکوم، ویتگنشتاین به شکل ناقص (یعنی در باب برخی ذوات) موافق ایدئالیسم زبانی است.

پیش از آغاز بحث در باب این که آیا ویتگنشتاین حامی ایدئالیسم زبانی است یا نه، رفع یک شبهه احتمالی لازم است. اگر بر اساس فقره فوق، ویتگنشتاین را حامی ایدئالیسم زبانی بدانیم، به نظر می‌رسد ایده اصلی ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین دوری (circular) است: چیزی که بیان می‌شود چیست، اگر این خود بیان است که آن را خلق می‌کند؟ بنابراین عنصری از دوری بودن در ایدئالیسم زبانی نهفته است. آیا این دوری باطل نیست؟ خیر زیرا ادعا این است که چنین نیست که گرامر زبان ما ماهیتا و همواره خود را به قالب مجموعه‌ای از «ذوات» مستقل درآورد، بلکه ذوات درون (و از طریق) گرامر ساخته می‌شوند. گرامر در فقره مذکور از ویتگنشتاین به معنای قواعد حاکم بر نمادها و نشانه‌های یک فعالیت زبانی است.^۱ (رک: Bloor 2018: 334)

گفتیم که آنسکوم برای ایدئالیسم زبانی یک معیار دارد: یک تفکر به شرطی حامی ایدئالیسم زبانی محسوب می‌شود که موید این باشد که فلان وجود، یا فلان صدق به فعالیت زبانی بشر وابسته است. آنسکوم به تبع این معیار مدعی است که اولاً مفاهیم (concepts) نیازمند تحلیل ایدئالیستی‌اند، و در ثانی چنین تحلیلی از سوی ویتگنشتاین ارایه شده است. از منظر فلسفه متاخر ویتگنشتاین، مفاهیم از طریق فعالیت زبانی خلق می‌شوند.

در عین حال (بر اساس تفسیر آنسکوم از ویتگنشتاین) نمی‌توان اعیانی را که ذیل مفاهیم قرار می‌گیرند، به نحو ایدئالیستی تحلیل کرد. بنابراین وجود اعیان مستقل از صحبت درباره آنها و ارجاع به آنها است و از این رو اعیان را باید به نحو واقع‌گرایانه تحلیل کرد. (رک: Anscombe 1981: 118)

نکته فوق در باب تفسیر آنسکوم از ویتگنشتاین کلیدی و محوری است. از نگاه آنسکوم در ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین طبیعت فیزیکی افراد و اشیاء در نقش آنها در نهادهای بشری حل نمی‌شوند، همچون سکه که دو جنبه دارد: واقعیت فیزیکی آن و ارزش آن به‌عنوان پول. (رک: Bloor 2018: 336-7) بنابراین ثنویت بین سوژه (در بافت ایدئالیسم زبانی، سوژه را بخوانید زبان یا سوژه جمعی) و ابژه در ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین (با تفسیر آنسکوم) کاملاً از بین نمی‌رود و استقلال ابژه (ابژه‌ای که ذیل هیچ مفهومی نیامده است) مفروض است. به نظر آنسکوم در ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین افراد و اشیاء مسلم فرض می‌شوند. وجود یک میز درون اتاق مسلم فرض می‌شود، چه فردی به آن اتاق پا گذاشته باشد چه پا نگذاشته باشد. آنسکوم با نسبت دادن این دیدگاه به ویتگنشتاین که وجود اعیان وابستگی‌ای به فعالیت زبانی بشر ندارد، آن را دیدگاهی صحیح می‌داند. (Anscombe 1981: 121)

در این جا باید به این نکته دقت کرد که آنچه درباره اعیان بیان شد، درباره مفاهیم مربوط به آن اعیان صادق نیست. چرا که مثلاً، صرف مواجهه با یک اسب، مفهوم «اسب» را برای ما فراهم نمی‌کند. صرف این مواجهه برای ما تعیین نمی‌کند که چگونه باید برحسب «اسب» را به کار ببریم، یا چگونه باید اشیاء را گروه‌بندی کنیم. از نگاه ویتگنشتاین، مفاهیم را صرفاً به وسیله شباهت‌های ادراکی نمی‌توان تبیین کرد، چرا که اولاً چنین نیست که هر جا که شباهتی می‌بینیم، مفهومی داشته باشیم. مثلاً ما اصطلاح «درد» را به شکل عام برای هر دردی به کار می‌بریم ولی ممکن است در یک قبیله چنین اصطلاح عامی وجود نداشته باشد و برای دردی که علامت مشهود (مثلاً زخم روی پوست) دارد یک اصطلاح و برای غیر آن اصطلاحی دیگر داشته باشند. (رک: Wittgenstein 1967: 380) در ثانی چنین نیست که همیشه بین اعیانی که ذیل یک مفهوم قرار می‌گیرند، شباهتی (مشترک بین همه آن اعیان) ببینیم (بلکه عمدتاً یک شباهت خانوادگی بین مصادیق آن مفهوم برقرار است).

بنابراین شکل‌گیری مفهوم نیازمند یک عنصر فعال و خلاق است، چیزی بیش از عینی (ابژه‌ای) که از طریق آن مفهوم به آن ارجاع داده می‌شود. این عنصر فعال، همان عمل زبانی‌ای است که همراه با کلمه است و هدف آن عمل نزد کاربر زبان. این عنصر فعال در ارتباط با مفاهیم (و نه اعیانی که ذیل مفاهیم دسته‌بندی می‌شوند) صادق است و از این رو فلسفه ویتگنشتاین از این حیث یک ایدئالیسم زبانی ناقص است. اما فلسفه ویتگنشتاین در ارتباط با عناصری دیگر یک ایدئالیسم کامل است؛ زیرا تبیینی ایدئالیستی از قواعد، حقوق، عهود، بازی‌ها، مناسک، رسوم و آیین‌ها ارائه می‌کند و آنها را تماماً وابسته به عمل زبانی انسان می‌داند. به بیان آنسکوم، ویتگنشتاین تصریح دارد که قواعد و ضرورت عمل مطابق با قواعد مخلوق فعالیت زبانی انسان است. (Anscombe 1981: 122 و نیز رک: Bloor 2018: 335)

از نگاه آنسکوم، ویتگنشتاین مبانی‌ای را برای یک تبیین ایدئالیستی از تمام موارد فوق فراهم می‌کند. شیوه مناسب برای عمل در این بافت‌ها (contexts) از چیزی مستقل از خود این بافت‌ها مشتق نشده است و به چیزی بیرون از خود بافت پاسخگو نیست. مثلاً، ما به این خاطر واجد یک سری حقوق معین‌ایم که این حقوق، به شکل اجتماعی برای ما تثبیت شده است و از طریق این تثبیت، این حقوق خلق شده‌اند. (رک: Bloor 1997: 65-6)

خود استعاره بازی (در اصطلاح بازی زبانی و نیز در مثال «بازی» برای تفهیم ایده «شبهت خانوادگی») خصلتی ایدئالیستی دارد. همچنین به بیان آنسکوم ایده تبعیت از قاعده ویتگنشتاین نیز خصلتی ایدئالیستی دارد. قاعده ما را مجبور می‌کند. این اجبار (compulsion) محدودیتی نیست که مستقل از خود تبعیت از قاعده وجود داشته باشد. به بیان دیگر، این قاعده، با قانون فیزیکی؛ مثلاً قانون جاذبه، متفاوت است، چرا که می‌توانم قاعده را نقض کنم، ولی نمی‌توانم قانون فیزیکی جاذبه را نقض کنم. قانون جاذبه هست، مستقل از رهیافت و علم من به آن. اما توجیهی برای قاعده که مستقل از خود آن باشد و به خود آن برنگردد وجود ندارد. (رک: Anscombe 1981: 122&127 و Bloor 1997: 34)

بنابر آنچه بیان شد به نظر آنسکوم، رویکرد ویتگنشتاین در باب معارف طبیعی و ذوات فیزیکی، کاملاً ایدئالیستی نیست و گپ و شکافی بین دو قلمرو مشهود است: قلمرو قواعد و امور اجتماعی که در آن ایدئالیسم زبانی کاملاً حاکم است و قلمرو ذوات و معارف طبیعی که ایدئالیسم زبانی کاملاً در آن حاکم نیست، چرا که در این قلمرو صرفاً مفاهیم به

شکل ایدئالیستی تبیین می‌شوند ولی وجود آنچه ذیل مفاهیم قرار می‌گیرد به اندیشه و زبان بشر وابستگی‌ای ندارد. (Anscombe 1981: 118) از همین رو وجود ذوات طبیعی به زبان نیازی ندارند، آنها پیش از پیدایش انسان‌ها (و به تبع آن پیش از پیدایش زبان) وجود داشته‌اند.

آنسکوم برای این که نشان دهد تبیین ویتگنشتاین از قواعد، کاملاً ایدئالیستی است مقایسه‌ای انجام می‌دهد بین بحث ویتگنشتاین از قواعد و بحث هیوم از فضایل ساختگی. آنسکوم نشان می‌دهد که تبیین هر دوی آنها در این مباحث خصلتی ایدئالیستی دارد. در دو بخش بعدی مقاله این نکته را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳. فضایل ساختگی هیوم

آنسکوم پیوندی برقرار می‌کند بین مباحث ویتگنشتاین در باب قواعد، از یک سو و آنچه هیوم تحت عنوان فضایل ساختگی مطرح می‌کند. (Anscombe 1981: 119 و Bloor 1997: 112) مقصود هیوم از فضایل ساختگی اموری است مثل وفای به عهد، احترام به مالکیت و وفاداری به میهن و ... (رک: Cohon 2018) هیوم فضایل ساختگی را در برابر فضایل طبیعی (اموری مثل خیرخواهی، حب به فرزند، انسانیت و ...) مطرح می‌کند. فضایل طبیعی ویژگی‌های ذاتی طبیعت بشراند. آنها امیالی طبیعی‌اند که همواره منشاء انواع معینی از رفتار بشراند. در مقابل، فضایل ساختگی ویژگی‌های ذاتی طبیعت بشر نیستند. (Norton 2009: 23) حال مساله این است که فضایل ساختگی هیوم چیست که آنسکوم آن را مشابه تبیین ویتگنشتاین از قواعد می‌داند. آنسکوم از بین فضایل ساختگی هیوم، پایبندی به عهد و پیمان را مثال می‌زند و این مساله هیوم را مطرح می‌کند که «الزام به پایبندی به عهد و پیمان از کجا می‌آید؟». الزام (obligation) حاصل از بیان نشانه و کلمه عهد و پیمان چگونه باید تبیین شود؟ پاسخ هیوم این بود: عهد و پیمان هیچ نیروی الزام‌بخشی مقدم بر قراردادهای بشری ندارد. آنسکوم می‌گوید این بدفهمی است اگر سخن هیوم را از نگاه اخلاقی انحراف‌آمیز و بی‌قیدی بدانیم، چرا که این پاسخ هیوم صرفاً حاصل ملاحظات مربوط به مساله معنا و نیز حاصل التفات به این نکته است که در اینجا فعالیت زبانی ذات عهد و پیمان؛ یعنی الزام، را خلق می‌کند. (رک: Anscombe 1981: 119)

بر اساس استدلال هیوم عهد و پیمان و به طور کلی فضایل ساختگی ابداعاتی‌اند که به مرور و با توجه به منافع جامعه ساخته شده‌اند. ما انسانها این فضایل ساختگی را در هر جا و درون هر جامعه‌ای می‌پذیریم حتی اگر علایق خود ما همسو با آنها نباشد. آنها را می‌پذیریم صرفاً به خاطر گرایش به منفعت کل جامعه. (رک: Cohon 2018)

بنابراین از نگاه هیوم فضایل ساختگی نه در اموری فراطبیعی ریشه دارند و نه کاملاً وابسته‌اند به خصایل فردی و روان‌شناختی. بلکه آنها نتیجه تعامل‌های پیچیده اجتماعی‌اند. کنش‌های ما در این قلمرو، نه بر معنایی فطری از وظیفه مبتنی است و نه بر شهود و بصیرتی اخلاقی. بلکه آنچه در پهنه فضایل ساختگی محوریت دارد، جهت‌گیری کنش‌گران نسبت به یکدیگر است. از این رو فضایل ساختگی خصلتی مهم و تعیین‌کننده دارند، خصلتی که معیاری مهم برای عنوان ایدئالیسم زبانی است؛ آنها خود-ارجاع‌دهنده (self-referring) اند؛ بدین معنا که به چیزی بیرون از خود ارجاع نمی‌دهند، و چیزی بیرون از آنها، آنها را توجیه نمی‌کند. (Bloor 2018: 337)

بنابراین قوام فضایل ساختگی وابسته به پایبندی و عمل جمع بر مبنای آنها است؛ عملی که ریشه در قرارداد (convention) مبنایی اعضای اجتماع با هم دارد، قراردادی که ناشی است از میل اعضا به با هم بودن و حفظ جامعه و به تبع آن حفظ منفعت جامعه. این قرارداد را نباید به معنای قراردادهای متعارف دو فرد با یکدیگر پنداشت، بلکه این قرارداد مبنای هر قراردادی است. پایبندی به عهد و پیمان هیچ منشائی ندارد جز ارتباطی که اعضای جامعه با هم دارند، اما نه ارتباطی طبیعی، بلکه ارتباطی قراردادی (conventional). به تعبیر هیوم ماهیت این قرارداد مبنایی را نباید از قسم عهد و پیمان اعضای جامعه باهم پنداشت، چرا که حتی خود عهد بر قراردادهای بشری تکیه دارند. این قرارداد صرفاً یک حس مشترک تعلق بین اعضای جامعه است؛ حسی که اعضا آن را برای یکدیگر بروز می‌دهند؛ حسی که آنها را وادار می‌کند اعمالشان را مطابق با قواعدی معین سامان دهند. (رک: Hume 1740: 747)

هیوم تصریح می‌کند که این فضایل را نزد خودمان در برابر هرگونه تردید در باب آنها نهایتاً از طریق ارجاع به جامعه و سودمندی‌ای که آنها برای جامعه دارند توجیه می‌کنیم و مثلاً به این می‌اندیشیم که اگر این فضایل نبودند و محترم محسوب نمی‌شدند جامعه چه وضع و حال بدی پیدا می‌کرد. او برای تأکید بر جایگاه محوری ارجاع به جامعه در

توضیح و توجیه اصول اخلاقی، از میان فضایل اخلاقی به سراغ فضیلت مبنایی عدالت می‌رود و می‌نویسد تنها مبنای این فضیلت مهم اخلاقی، ضرورت آن برای محافظت و حمایت از جامعه است. (رک: Hume 1751:34)

وقتی احساس وظیفه می‌کنیم، وقتی خود را مقید می‌کنیم که بر طبق عدالت عمل کنیم، در حال پاسخ به یک الگوی انتظارات و تعهدات مشترک‌ایم. در اینجا محاسبات بیشمار فردی بر مبنای علایق و دغدغه‌های شخصی رخ می‌دهد. هر محاسبه عبارت است از سعی فرد برای سر در آوردن از این که سایر افراد در موقعیت مشابه چه می‌کنند. بنابراین هر محاسبه‌ای معطوف است به محاسبه متقابل. مشهود است که هیوم در تبیین رفتار مبتنی بر وظیفه، نقش محوری را به جهت‌گیری کنش‌گران به یکدیگر می‌دهد. در اینجا چیزی بیرون از ارجاع دادن به دیگران وجود ندارد. بنابراین به شکل جمعی، گفتمان مبتنی بر وظیفه بین گروه کنش‌گران اخلاقی، خودارجاع‌دهنده است. (Bloor 2018: 337)

بر اساس تبیین هیوم تا اینجا در مرحله قرارداد هستیم. نهایتاً هیوم فضایل ساختگی را علاوه بر مفهوم «قرارداد» به دو مفهوم دیگر مرتبط می‌کند. او فضایل ساختگی را نیز هم‌چون مفاهیمی مثل «علیت» و «جوهر» بر مبنای مفاهیم عادت (habit) و رسم (custom) تبیین می‌کند. هیوم رسم و عادت را هر چیزی می‌داند که از تکرار در گذشته نشأت می‌گیرد، بدون هیچ دلیل و استنتاجی. (رک: Loeb 2001: 286)

همان‌طور که بیان شد قراردادها خودارجاع‌دهنده‌اند. اگر موقعیت تثبیت یابد؛ یعنی صرفاً خودارجاع‌دهنده نباشد بلکه خودتقویت‌کننده (selfreinforcing) هم باشد، رفتار منتج از محاسبات به عادت تبدیل می‌شود. بدین شکل قراردادها به مرور و در طی زمان و با تداوم پابندی جمع به آنها، تثبیت می‌شوند. بنابراین منشاء پابندی اعضای جمع به قراردادها، خود جمع‌اند و عامل تثبیت این قراردادها در بین جمع، تداوم پابندی جمع است. از این رو قراردادهای تبدیل‌شده به عادت، خودتثبیت‌کننده‌اند. در این مرحله قراردادها به رسوم تبدیل می‌شوند. (Bloor 2018: 337 و نیز رک: Bloor 1997: 116) رسوم، از چشم‌انداز فردی، همچون چیزی خارجی و تحمیل‌شده به نظر می‌رسند؛ یعنی باید و نبایدهایی که خارج از اراده و امیال فرد، بر او تحمیل می‌شود و هنجارهای اخلاقی‌ای را الزام می‌کنند. اما به لحاظ جمعی، رسوم چیزی تحمیل‌شده از بیرون نیستند، بلکه الزام و ضرورت پابندی به رسوم، چیزی درونی و بازگشتی و دوری است. (Bloor 2018: 338)

یک نتیجه مهم این بحث این است که ضرورت و الزام موجود در رسوم؛ مثلاً ضرورت و الزام به وفای به عهد، بخشی از یک نهاد (institution) است. خود این نهاد، متشکل است از افراد دارای جهت‌گیری نسبت به یکدیگر. بنابراین منشاء الزام یک فرد به وفای به عهد، چیزی نیست جز جهت‌گیری آن فرد نسبت به افراد دیگر، و در عین حال منشاء الزام آن افراد به وفای به عهد نیز، جهت‌گیری آنها به این فرد و سایر افراد است؛ جهت‌گیری‌ای که آن‌ها را به شیوه خاصی از عمل هدایت می‌کند. بنابراین ضرورت و الزام موجود در قلمرو هنجارها و رسوم اخلاقی و اجتماعی درون عمل (practice) خلق می‌شود. الزام چیزی نیست که از قبل وجود داشته باشد و درون عمل بیان و آشکار شود، بلکه الزام با عمل خلق می‌شود. (Bloor 2018: 338)

۴. قواعد ویتگنشتاین و رسوم هیوم

براساس تحلیل بالا، در اندیشه هیوم قراردادهای مرحله‌ای مسبوق بر رسوم‌اند، یا به عبارت دیگر رسوم، قراردادهایی تثبیت‌شده‌اند. آنچه ویتگنشتاین تحت عنوان قرارداد و قاعده مطرح می‌کند شبیه است به مفهوم رسوم نزد هیوم. الزام قراردادهای و قواعد ویتگنشتاین نیز خصلتی خودارجاع‌دهنده دارند. توجیه و الزام آنها از جایی از بیرون از قلمرو عمل مبتنی بر آن‌ها تحمیل و توجیه نمی‌شود. بنابراین هم ویتگنشتاین و هم هیوم توصیف‌گر یک ضرورت خاص‌اند؛ ضرورتی که در یک واقعیت بیرونی ریشه ندارد، بلکه واقعیتی که با ارجاع به این ضرورت بیان می‌شود عبارت است از خود عمل متوسل شدن به این ضرورت. مجدداً عنصر دوریت و خودارجاعی آشکار می‌شود. این دور، باطل نیست، چراکه در اینجا بحث بر سر یک استدلال نیست، که به سبب دوری بودن، باطل شود، بلکه این دور ویژگی یک فرایند و یک نظام است، شبیه به دور در چرخه هیدرولژیک آب.^۲ (Bloor 2018: 338)

خصلت خودارجاعی قواعد را در ارتباط با قواعد حاکم بر دنباله اعداد می‌توان دید. اگر دانش‌آموز مبتدی درس حساب از معلم بپرسد که بین دنباله‌های اعداد «۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ...» و «۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ...» کدام یک صحیح است، او بر چه مبنایی باید پاسخ دهد؟ دنباله صحیح سلسله‌های اعداد دنباله‌ای است که اجتماع آن را صحیح بخواند. البته این سخن بدین معنا نیست که در مواجهه با مساله مذکور معلم باید رای‌گیری کند و دنباله‌ای که

بیش‌ترین رای را بیاورد، دنباله صحیح بداند. نکته این است که دلیل معلم برای این‌که دنباله نخست صحیح است این است که در تعامل‌های اجتماعی از این دنباله استفاده می‌شود و نه دنباله دوم. ما دنباله نخست را صحیح می‌نامیم زیرا دیگران آن را صحیح می‌نامند، اما این که من این دنباله را بر این اساس صحیح می‌نامم، کار درستی است زیرا این که آنها این دنباله را صحیح می‌نامند همان چیزی است که این دنباله را صحیح می‌کند. وقتی معلم به دانش‌آموز می‌گوید دنباله نخست صحیح است؛ صحتی که او در این جا بدان ارجاع می‌دهد متشکل است از ارجاع دیگران به صحت این دنباله. الگوی خود ارجاع‌دهنده تبیین می‌کند که چگونه خود قاعده، بخشی از جریان و نهاد تعامل بین انسان‌ها است. (Bloor 1997: 33 و نیز رک: Bloor 2017: 391-392)

بنابراین قواعد از نگاه ویتگنشتاین همچون فضایل ساختگی هیوم، از قسم نهاد (institution) اند، و خصیصه برساخته دارند، برساخته اجتماع زبانی‌اند و با الگوی دوگانه سوژه-ابژه در فلسفه زبان سنتی قابل تبیین نیستند. قاعده یک نهاد اجتماعی است، و تبعیت از قاعده مشارکت در یک نهاد اجتماعی است، و یک نهاد را می‌توان بر مبنای فرایندهای جمعی‌ای که خصیصه خود ارجاع‌دهنده دارند تحلیل کرد. (رک: Bloor 1997: 134)

تا اینجا روشن شد که تفسیر آنسکوم از ویتگنشتاین، شکافی را بین دو حوزه ایجاد می‌کند؛ (۱) حوزه علوم طبیعی و اشیاء فیزیکی، و (۲) حوزه هنجارهای اجتماعی و امور اخلاقی. به نظر آنسکوم ایدئالیسم زبانی (به شکل کامل) صرفاً در حوزه دوم حاکم است. تمایز مذکور بین این دو حوزه در نسبت با ایدئالیسم زبانی، هم از نگاه بعضی موافقان تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین؛ بلور (رک: Bloor 2018: 346 & 348)، و هم از سوی بعضی مخالفان؛ مثل ایلهام دیلمن (رک: Dilman 2002: 118) مردود است. بخش‌های بعدی مقاله تمهیدی است برای استدلال در رد تمایز مذکور. این مسیر را با بررسی انتقاد کلی کتاب *تحقیقات فلسفی* به دریافت فلسفی سنتی به مساله «معنا» آغاز می‌کنیم.

۵. نقد دریافت سنتی از معنا

ویتگنشتاین در کتاب *تحقیقات فلسفی* از نگرش سنتی به معنا با عنوان دریافت آگوستینی یاد می‌کند. این نگرش به طور خلاصه در تبیین و توضیح ماهیت معنا، از تضایف یک به

یک بین کلمه و شیء حمایت می‌کند؛ به نحوی که گویی معنا شیء‌ای است حاضر و آماده و کلمه بر آن وضع می‌شود. از این رو همان‌طور که می‌توان هنگام بیع گفت این کالا و این هم ثمن کالا، می‌توان گفت این معنا و این هم کلمه. (رک: Wittgenstein 1953: 120)

یکی از دغدغه‌های ویتگنشتاین در کتاب *تحقیقات فلسفی* طرح ابعاد تعاملی و اجتماعی معنا است که از سوی فلاسفه و حامیان نگرش سنتی مغفول مانده است. این ابعاد در دوره اولیه فکری او و در فرضیات روان‌شناختی و فردگرایانه معاصرینی چون راسل غایب است. ویتگنشتاین در بخش ابتدایی کتاب *تحقیقات فلسفی* ایده «بازی‌های زبانی» را معرفی می‌کند. (رک: Wittgenstein 1953: 23) او در ابتدای کتاب جملاتی را از آگوستین نقل می‌کند. آگوستین در اینجا نماینده یک دریافت از ماهیت زبان است که نزد ویتگنشتاین دریافتی مردود است. دریافت آگوستینی از زبان، یک نظریه فلسفی دقیق در باب زبان یا معنا نیست، بلکه یک چارچوب کلی است که مورد قبول عمده نظریات فلسفی در باب زبان است. بسیاری از تاملات و نظریات غربی در باب زبان درون چارچوب دریافت آگوستینی رخ داده‌اند و از این رو به نظر ویتگنشتاین - این دریافت ریشه بسیاری از بدفهمی‌ها درباره معنا و زبان است. این بدفهمی‌ها در آثار فرگه و راسل و نیز در رساله *منطقی فلسفی* خود ویتگنشتاین مشهود است. بر اساس دریافت آگوستینی از زبان، اولاً کلمات اشیاء را می‌نامند، در ثانی جملات ترکیبی از کلمات‌اند، و ثالثاً کودک از طریق اشاره بزرگسالان به اشیاء و بیان نام آنها، زبان را فرامی‌گیرد. (رک: Baker & Hacker 2005a: 1-3)

همان‌طور که بیان شد دریافت آگوستینی در تبیین معنا بر تضایف کلمه و شیء تمرکز می‌کند. بر اساس این دریافت معنای نشانه عبارت است از شیء‌ای که آن نشانه نماینده آن است و کارکرد اصلی کلمه/نشانه نمایندگی و ارجاع به اشیاء است، و تضایف کلمه-شیء، ارتباط زبان با واقعیت را برقرار می‌کند. (رک: Baker & Hacker 2005a: 3) بنابراین دریافت آگوستینی معنای یک کلمه یا یک عبارت را در ارتباط بین آن کلمه یا عبارت با هویتی بیرون از قلمرو زبان تبیین می‌کند. ویتگنشتاین در کتاب *تحقیقات فلسفی* نشان می‌دهد که این برداشت از معنا با معضلاتی مواجه است، و تبیین معانی کلمات و عبارات نیازمند توجه به ارتباطی دیگر است: ارتباط بین کلمه یا عبارت با هویت‌های درون زبان؛ یعنی کلمات و عبارات دیگر.

با توجه به الگوی ذیل می‌توان تقابل ویتگنشتاین را با رهیافتی که در سنت فلسفه زبان پیش از او غلبه دارد، بهتر دریافت. در این الگو تبیین معنا با تمرکز بر دو نسبت ممکن است؛ نسبت کلمه با شیء، و نسبت کلمه با سایر کلمات:

کلمه ⇔ کلمه ⇔ کلمه



عین (ابژه)

خط عمودی نشانه نسبت کلمه با عین/شیء است و خط افقی نشانه نسبت کلمه با سایر کلمات. دریافت آگوستینی به زبان متمرکز است بر خط عمودی و حال آنکه ویتگنشتاین می‌خواهد تصویر ما را از زبان غنی‌تر کند؛ یعنی از طریق ادا کردن حق خطوط افقی. کتاب تحقیقات فلسفی سعی می‌کند کار خود را با پذیرش موقتی - اهمیت ارتباط عمودی آغاز کند و به تدریج نارسایی آن را در تبیین معنا نشان دهد و به این شیوه بر اهمیت ارتباط افقی تاکید کند. (Bloor 2018: 342) بنابراین معنای هویت‌های زبانی به نحو ارجاع به درون زبان تبیین می‌شوند. از این رو تاکید بر خصلت خودارجاع‌دهندگی زبان که مشخصه ایدئالیسم زبانی است، خط مشی اصلی کتاب تحقیقات فلسفی است.

مثال نخست ویتگنشتاین تعامل‌هایی است که بین بنا و شاگرد بنا رخ می‌دهد. بنا می‌گوید: آجر تخت، نیم‌تخت، و ... و شاگرد بنا آجر مورد نظر را می‌آورد. در این مثال تضایف کلمه و عین/شیء برجسته است و محوریت دارد و این زبان با دریافت آگوستینی سازگاری دارد. (Wittgenstein 1953: 2) سپس ویتگنشتاین مثال‌ها را پیچیده‌تر می‌کند. او کلمات نمایه‌ای (indexical words)^۳ (ضمایر اشاره، و ...) را مطرح می‌کند؛ کلماتی نظیر «این» (رک: 8: Wittgenstein 1953)؛ یعنی کلماتی که در موقعیت‌های مختلف نماینده چیزهای مختلفی‌اند، و از این رو شیء واحدی را نمی‌توان معنا و مدلول آنها دانست. سپس ویتگنشتاین کلماتی که به چیزهای معضل‌آفرین ارجاع می‌دهند مثل عدد-نشانه‌ها که به اعداد^۴ ارجاع می‌دهند، مطرح می‌کند. (رک: 10: Wittgenstein 1953) او در جایی دیگر از کتاب می‌خواهد به یک شیء اشاره کنیم، اما صرفاً به رنگ آن شیء اشاره کنیم و نه شکل آن شیء: کسی به یک گلدان اشاره می‌کند و می‌گوید «به آن آبی حیرت‌انگیز نگاه کن، شکش را در نظر بگیر» (Wittgenstein 1953: 33) ویتگنشتاین با ذکر این مثال‌ها

سعی می‌کند نشان دهد دریافت آگوستینی صرفاً برای قلمرو محدودی از زبان (مثلاً زبان بین بنا و شاگردبنا) صادق است، و نه کل زبان (رک: Wittgenstein 1953: 3).

به بیان ویتگنشتاین حامی دریافت آگوستینی مدعی است شاکله کلمه-شیء کل آن چیزی است که درباره معنا و ماهیت زبان باید گفت. بر اساس ادعای مذکور معنا چیزی است در قبال کلمه: این کلمه و این هم معنا؛ شبیه آنچه در یک معامله صورت می‌گیرد؛ این پول و این هم کالا. ولی از نگاه ویتگنشتاین تصویر صحیح از معنا را به این شکل می‌توان بیان کرد: پول و کاربردش. (Wittgenstein 1953: 120) و نیز رک: Baker & Hacker 2005b: 257) از این رو ویتگنشتاین از نظریه یکی بودن معنا و کاربرد حمایت می‌کند؛ معنای کلمه، کاربردی است که از کلمه داریم و از آنجا که کاربرد کلمه در بافت‌های متفاوت، متغیر است، پس معنای کلمات وابسته به بافت‌ها یا بازی زبانی و به تبع آن وابسته به صورت زندگی‌ای-است که کلمه درون آن به کار می‌رود. (رک: Wittgenstein 1953: 340 و Canfield 1996: 118 & 126)

ویتگنشتاین سعی می‌کند در مقابل پیوند «عمودی» بین معنا و کلمه که مورد تایید حامی دریافت آگوستینی است، بر اهمیت نسبت‌های «افقی» تاکید کند؛ یعنی نقشی که تعامل‌های پیرامونی به عهده دارند. بدون نظام پیرامونی و شبکه ارتباطاتی که پول فقط عنصری از آن است، ما حتی نمی‌توانیم به «خریدن» فکر کنیم. پول در این شبکه ارتباطی، یا درون این نهاد، کاربرد دارد. بدون مسلم فرض گرفتن «کاربرد پول» درون این نهاد، معادل بودن گاو و پول حاصل نمی‌شود. کاربرد پول یک مثال واضح است از این که یک نهاد باید به مثابه یک فعالیت جمعی خودارجاع‌دهنده تحلیل شود. مفاهیمی که واسطه این فعالیت‌اند، اساساً آینه یک واقعیت مستقل از نهاد مذکور نیستند. قیمت منعکس‌کننده کمیابی چیزی نیست، بلکه صرفاً منعکس‌کننده کمیابی آن در نسبت با تقاضای درون یک بازار است. بنابراین قیمت صرفاً درون چنین بازاری معنا می‌دهد. (رک: Bloor 2018: 344) در اینجا نکته مهم این است که این که چیزی عین یک مفهوم باشد شبیه است به این که چیزی یک کالای تجاری بشود: بدون فعالیت زبانی پیرامونی و بدون در نظر گرفتن کلیت یک زبان، هیچ «انطباقی» بین کلمه و شیء نیست. همانطور که کالا بودن یک کالا در یک معامله، چیزی مستقل از کل عمل معامله نیست، صدق مفاهیم فیزیکی بر اشیاء از کل رفتار زبانی مستقل نیست.

نکته بالا را در مثال هدیه دادن دنبال می‌کنیم. صرف دست به دست کردن چیزی بین دو نفر، ذات هدیه دادن را حاصل نمی‌کند. هدیه بودن هدیه به جابجایی مکانی یا اندازه، شکل، دما، رنگ یا ... یک شیء نیست. هدیه بودن مقتضی داشتن ویژگی‌ای است فراتر از آنچه فیزیک‌دان‌ها یا شیمی‌دان‌ها، با آن سر و کار دارند و این ویژگی مستخرج از این است که چگونه یک شیء خاص در جریان یک مواجهه اجتماعی لحاظ می‌شود یا چگونه با آن رفتار می‌شود. هدیه دادن عملی است که نمایانگر احترام و منزلت محسوب می‌شود؛ چیزی که یک عهد را خلق می‌کند یا یک رابطه را نمایان می‌کند. هدیه مستلزم وجود هدیه‌دهنده و هدیه‌گیرنده است. نمی‌توان آنها را مصداق مفهوم هدیه‌دهنده و هدیه‌گیرنده محسوب کرد بدون نهاد هدیه دادن. هدیه دادن صرفاً با وجود یک شیء و جابجایی آن حاصل نمی‌شود، مثلاً نمی‌توان چیزی را با یک دست از یک جیب بیرون آورد و به دست دیگر خود هدیه داد، چنین کاری اصطلاحاً گرامر «هدیه دادن» را تأمین نمی‌کند. (رک: Wittgenstein 1953: 268 و Hacker 1990: 133)

ویتگنشتاین مثال‌های این‌چنینی را مطرح می‌کند تا نشان دهد که چگونه رابطه کلمه و شیء، با تکیه بر الگوهای تعامل شکل می‌گیرد، و نه مستقل از آنها. انواع مثال‌های دیگر ویتگنشتاین برای بیان همین نکته و تأکید بر این است که خط «عمودی» (نسبت کلمه با شیء) مستقل از خطوط «افقی» (نسبت کلمه با سایر کلمات) وجود ندارند؛ مثال‌هایی چون روابط اقتصادی، نهاد هدیه (Wittgenstein 1953: 268) و نیز این عبارت: «درباره ابزارهای جعبه ابزار بیان‌دیش» (Wittgenstein 1953: 11) که در آن کلمات را به ابزارهایی چون چکش و میخ و ... تشبیه می‌کند که کارکردهای مختلفی دارند. همانطور که چکش برای صاحب ابزار تک کاربرد نیست و کاربردهای متنوعی دارد، کلمات نیز نقش‌های متنوعی می‌گیرند و از این رو دریافت آگوستینی از آنها که مبتنی است بر تضایف یک به یک بین کلمات و اعیان خارجی، تصویر صحیحی از کارکردهای کلمات ارایه نمی‌کند.

۶. خصلت خودارجاع‌دهندگی زبان و اظهارات «انشائی/کنش‌گر»

ویتگنشتاین الگویی از فلسفه زبان را که در آن بر رابطه عمودی تأکید می‌شود و رابطه افقی در آن مغفول می‌ماند «الگوی عین-نام‌گذاری» (Gegenstand und Bezeichnung/object and designation (name) می‌نامد. (Wittgenstein 1953: 293) بر اساس این الگو - که الگوی

حاکم بر دریافت آگوستینی از زبان است، همه کلمات نمایانگر اعیان‌اند، و تمام جملات چیزی را توصیف می‌کنند. از نگاه ویتگنشتاین همین الگو منشاء خطاهای فلسفی‌ای است از جمله برداشتی از ذهن‌عین که مطابق است با دوگانه درون-برون که فصل مشترک گرایش‌های مختلف در تاریخ فلسفه است. بر اساس این برداشت عنصر ذهنی به اشتباه مشابه با عنصر فیزیکی فرض می‌شود؛ به این معنا که این برداشت نسبت بین پدیده‌های ذهنی و اصطلاحات ذهنی را با الگوی «عین مادی و نام‌گذاری» تفسیر می‌کند، و از این طریق ذهن را یک قلمرو حاوی هویت‌ها، حالات، فرایندها و رویدادهای ذهنی تفسیر می‌کند که دقیقاً شبیه‌اند به هویت‌های فیزیکی؛ صرفاً با این تفاوت که هویت‌های ذهنی پنهان و غیرعمومی‌اند. (رک: Wittgenstein 1953: 293)^۵

بیشترین معضل برای الگوی عین-نام‌گذاری ناتوانی آن در مواجهه با جایی است که عین و متعلق گفت‌وگو، وجودی بیرون از صحبت درباره آن و ارجاعات به آن ندارد: جایی که سخن ما، درباره یک سخن دیگر است و به تبع آن فعالیت زبانی یک خصلت به کلی خودارجاع‌دهنده دارد. در اینجا عنوان «ایدئالیسم» معقول‌ترین و روشن‌کننده‌ترین کاربرد را دارد. وقتی آنسکوم قاعده ویتگنشتاین را با فضایل ساختگی هیوم مقایسه می‌کند، به خصلت خودارجاع‌دهنده، خودکفا (self-sustaining)، و خودتوجیه‌گر (self-justifying) تاکید می‌کند. (رک: Bloor 2018: 345)

یکی از ساده‌ترین و کاملترین انواع گفتمان خودارجاع‌دهنده، که مصداق بارز و تام ایدئالیسم زبانی است (و بنابراین حاکی از این است که ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین به خلاف نظر آنسکوم - محدود به حوزه هنجارهای اخلاقی و اجتماعی نیست)، اظهارات - به تعبیر اوستین - انشائی یا کنش‌گر (performative) است. اوستین برای بیان ماهیت اظهارات انشائی/کنش‌گر از مثال‌هایی مثل مراسم عقد ازدواج، شرط‌بندی و عذرخواهی استفاده می‌کند. مثلاً وقتی در مراسم ازدواج عروس و داماد در پاسخ به عاقد می‌گویند «بله»، آنها کلمه «بله» را به نمایندگی از یک شیء یا برای گزارش از یک عمل یا رویداد به کار نمی‌برند، بلکه خود بیان این کلمه انشاء، فعلیت‌بخشی و انجام (performance) ازدواج است. همین نکته در باب جمله «با توده دلار شرط می‌بندم فردا باران می‌بارد» و جمله «معذرت می‌خواهم» (که آن را پس از این می‌گوییم که پایم را ناخواسته روی انگشت پای شما می‌گذارم) صادق است. (Austin 1961: 222)

یک مورد دیگر اظهار انشائی/کنش گر این جمله است که «این بانک، موثق نیست». این جمله را ما در پاسخ به کسی اظهار می‌کنیم که از ما می‌پرسد آیا می‌تواند به این بانک اعتماد کند و سرمایه‌اش را در آنجا بسپارد یا خیر. در مساله مذکور باورهای افراد سپرده‌گذار در «موثق بودن» بانک تعیین‌کننده است. هر فردی که به موثق نبودن این بانک باور دارد، چیزی را باور دارد درباره واقعیتی که - دست کم تا حدی - بر ساخته کل باورهایی از همین دست است؛ یعنی کل باورهای دیگران درباره موثق نبودن این بانک. تمام این باورها درباره موثق نبودن این بانک است و به تبع آن، تمام این باورها درباره نظام خود باورهاند. از این رو «موثق نبودن» خودارجاع‌دهنده است. (Bloor 1997: 35)

باورهای افراد درباره موثق نبودن این بانک، باورهایی درباره باورهای دیگران است؛ یعنی باورهای آنها به موثق نبودن بانک. اگر هیچ کس به موثق بودن بانک باور ندارد، بهتر است سپرده خود را از آن خارج کنیم. بنابراین باورهای دیگران به موثق نبودن بانک، منشاء صدق این حکم است که «این بانک موثق نیست». موثق بودن یا نبودن بانک عبارت است از باورها درباره موثق بودن یا نبودن آن بانک. از این رو خود باورها جوهر چیزی است که موضوع باورها است؛ هر دو یک چیزاند: (۱) محتوای باورها (این که این بانک موثق نیست) و (۲) ابژه باورها (خود موثق نبودن).

این مصداق بارز ایدئالیسم زبانی است. مثالهایی از این دست کمک می‌کنند بفهمیم که کنش‌گرها یا انجام‌گرهایی در مقیاس جمعی وجود دارند. حال مساله مهم این است که چه گستره‌ای از زبان خصلت انشائی/کنش گر و خودارجاع‌دهنده (و به تبع آن ویژگی ایدئالیستی) دارد. آیا می‌توان مدعی شد کل فعالیت‌های زبانی مولفه ایدئالیستی و انشائی/کنش گر دارند؟ در بخش بعد همین مساله را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۷. آیا خصلت خودارجاع‌دهنده و انشائی/کنش گر زبان گستره محدودی دارد؟

مولفه‌های خودارجاع‌دهنده و انشائی/کنش گر را در مثالهایی مثل هدیه، پول، موثق بودن بانک یا التزامهای اخلاقی یا سایر ضرورت‌های شبه اخلاقی به راحتی تشخیص می‌دهیم اما در باب مفاهیم فیزیکی و معرفت تجربی روزمره چه؟ مثلاً انجام فلان عمل لازم و ضروری محسوب می‌شود زیرا اعضای جامعه آن را وفای به عهد و به تبع آن ضروری می‌دانند. اما در باب اکسید جیوه محسوب شدن یک شیء، یا قرمز محسوب شدن یک شیء، یا اسب

محسوب شدن یک جاندار چه؟ به نظر می‌رسد در اینجا با دو موضوع نوعاً متمایز مواجهیم. ناقص نامیدن ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین از سوی آنسکوم مبتنی بر همین تمایز است: تمایزی که آنسکوم بین الزام (obligation) چیزهایی مثل عهد و موارد مشابه، از یک سو و اکسید جیوه، اسب، قرمز و ... برقرار می‌کند. ممکن است اسب‌ها و دردهایشان وجود داشته باشد پیش از اینکه انسانی (و بنابراین زبان بشری) به وجود آمده باشد، ولی در غیاب انسان‌ها عهد و الزام برای پایبندی عهد نمی‌توانسته وجود داشته باشد. (رک: Dilman 2002: 112)

در مورد اکسید جیوه محسوب شدن یا قرمز محسوب شدن یک شیء ما به ویژگی‌هایی پاسخگوییم که به خود اشیا تعلق دارند و نه به تلقی سایر افراد از آنها. از این رو شکافی بین دو قلمرو پیش می‌آید: (۱) مفاهیم تجربی علمی (معرفت) و (۲) تحلیل قواعد، قرارداد و شأن اجتماعی آنها. همین شکاف سبب شده است که آنسکوم ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین را موصوف به صفت ناقص کند. (رک: Anscombe 1981: 118)

اما از نگاه دیوید بلور شکاف مذکور پر خواهد شد اگر ابعاد انشائی/کنش‌گر، خودارجاع‌دهنده و خودتوجیه‌گر صحبت تجربی‌مان را درباره جواهر، ویژگی‌ها و انواع طبیعی تشخیص دهیم. تاریخ علم حاکی از این است که نحوه کاربرد اصطلاحاتی مثل «اکسیژن» با تغییر تحلیل آنها و با تغییر فهم ما (و به تبع آن تغییر ذهنیت ما) تغییر می‌کند. (رک: Bloor 2018: 346) مثلاً اکنون می‌دانیم مفهوم «جرم» نزد فیزیک‌دان‌ها مورد تجدیدنظر قرار گرفته است. بنابراین عنصری ایدئالیستی در فهم ما از مفاهیم علوم طبیعی مشهود است. اما مخالفان رویکرد ایدئالیستی در قلمرو جواهر، ویژگی‌ها و انواع طبیعی تلاش می‌کنند با یافتن مفاهیم همه‌شمول (universal) از عینیت مفاهیم بنیادین روزمره طبیعی و نیز مفاهیم علمی دفاع کنند. یکی از شایع‌ترین مثال‌ها در مسیر این تلاش تبیین نسبت کلمه با رنگ است. از نگاه آنها مفهومی مثل قرمز آن قدر عمومی و مشترک است که بعید به نظر می‌رسد کسی تردید کند قرمز نامیدن چیزی ابعاد خودارجاع‌دهنده و انشائی/کنش‌گر ندارد.

براساس این رویکرد چشم و مغز ما به شکل خود به خود ما را به مفاهیم مجهز می‌کنند، بدون نیاز به ورود هیچ عنصر اجتماعی (از آن نوع عناصر که ویتگنشتاین مدعی است). از این رو به نظر می‌رسد مغز ما حاوی یک ابزار با هدف ویژه یا «پیمانه»

(module) است که مفاهیم مربوطه را ارائه می‌کند. بنابراین تصوراتی همه‌شمول نزد همه انسان‌ها از یک مجموعه رنگ مبنایی وجود دارد و در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف کلمات متفاوتی بر این مجموعه یکسان وضع می‌شود. تفاوت تعداد واژگان رنگ بین زبان‌های مختلف ناشی از درجه تکامل زبان‌های مختلف است، و ربطی به خود تصورات رنگ، که ثابت‌اند، ندارد. ^۶ (رک: Ma & Brakel 2016: 79)

داشتن مفهوم «قرمز» نیز به همین شکل تبیین می‌شود. مفهوم قرمز به شکل همه‌شمول (universal) نزد همه ما انسان‌ها هست، کل آنچه باید یاد بگیریم، نام محلی‌ای (local name) است که زبان ما به این مفهوم اختصاص می‌دهد؛ در انگلیسی به آن می‌گویند red و در فارسی «قرمز» و ... هرگاه این برجسب محلی الصاق شد، آنگاه این مفهوم بر کاربردهای آتی‌اش حاکم خواهد بود. تنها مولفه قراردادی، انتخاب برجسب محلی است، ولی خود مفهوم همه‌شمول و عام است. مطالعات انسان‌شناختی نیز حاکی از این است که هر فرهنگی کلمه‌ای برای قرمز -و به طور کلی برای رنگ‌های مبنایی- دارد و همه افراد «نمونه» (sample) های یکسانی را به مثابه مصادیق محوری قرمز بودن تعیین می‌کنند. بنابراین قرمز همه‌شمول و خودبنیاد است، به این معنا که قرمز به سادگی به عنوان ویژگی اعیان و اشیاء انتزاع می‌شود و بخشی از تجربه ادراکی هر انسان (به قید سلامت) است و یک الگوی روان‌شناختی تمام فهمی را که ما از این مفهوم نیاز داریم ارائه می‌کند. (رک: Ma & Brakel 2016:79)

۸. یک ایدئالیسم زبانی کامل

اگر نگرشی که در بند قبلی بیان شد قابل دفاع باشد ایدئالیسم زبانی (درباره جواهر، ویژگی‌ها و انواع طبیعی) مردود خواهد بود. اما آیا این نگرش قابل دفاع است؟ درباب تصویری که این نگرش از مفهوم قرمز ارائه می‌کند چند پرسش قابل طرح است. به فرض صحت این که ما به نحو مادرزادی پیمانه‌هایی داریم که کارکردشان تشخیص چیزهای قرمز است، اولاً چه حقی داریم فرض بگیریم پیمانه من و پیمانه دیگران، یک ویژگی را (که هر دو را قرمز می‌نامیم) تشخیص می‌دهند؟ در ثانی چه چیز تعیین می‌کند ساز و کار ذهن من (پیمانه من) درست کار می‌کند (قرمز و فقط قرمز را تشخیص می‌دهد)؟ پرسش سوم این که در صورت تعارض احتمالی حکم ساز و کار ذهن من با حکم ساز و کار ذهن

دیگران چه باید گفت؟ پرسش چهارم این است که اگر آستانه تحریک من و دیگران متفاوت بود چه می‌شود؟ کدام حق داریم؟ این معضلات حاکی از این است که نگرش مذکور، که نگرشی ماهیتا روان‌شناختی است، ناقص و ناواقع‌گرا است. (رک: Bloor 2018: 350)

ویتگنشتاین با تحلیلی که از مساله نسبت نام رنگ‌ها و خود رنگ‌ها ارایه می‌کند، تلقی سنتی و رویکرد روان‌شناختی را در باب نسبت تصورات و کلمات از یک سو و اشیاء و اعیان از سوی دیگر باطل می‌کند. ویتگنشتاین می‌گوید: باور نکنید که مفهوم رنگ را به این خاطر دارید که به یک شی رنگی نگاه می‌کنید (همانطور که داشتن مفهوم اعداد منفی را مرهون دیون و بدهی‌هایمان نیستیم). (رک: Wittgenstein 1967: 332)

حامیان نگرش عینی‌گرا و همه‌شمول به مساله رنگ‌ها به این نکته توجه ندارند که وقتی به نمونه‌های رنگ قرمز خیره می‌شویم، اجتماع بر پاسخ ما اثر می‌گذارد. به نظر ویتگنشتاین مفهوم قرمز را صرفاً مرهون این نیستیم که نگاه می‌کنیم و قرمز را می‌بینیم. در اینجا به چیزی بیشتر نیاز است. چرا که ممکن است ما (یعنی کسانی که کلمه «قرمز» برای‌مان معنادار است) یک چیز را به شکل متفاوت با یکدیگر ببینیم. در نتیجه، اگر مفهوم «قرمز» را به شکل روان‌شناختی توضیح دهیم، نسبت بین کلمه «قرمز» و شیء مورد نظر، کاملاً خصوصی می‌شود، و کاربرد اجتماعی زبان تبیین‌ناشده باقی می‌ماند. (Bloor 2018: 349)

آیا این نکات بدین معنا است که از نگاه ویتگنشتاین اگر زبان بشر نبود، هیچ چیز، مثلاً خون گوزن، قرمز نبود؟ نکته ویتگنشتاین این نیست که وجود یا عدم بشر و اجتماعات بشری تاثیری بر کیفیت خون گوزن دارد. نکته مهم این است که آشنایی با رنگ قرمز، آگاهی از رنگی که وقتی به قرمز نگاه می‌کنم آن را می‌بینم، مقتضی چیزی است بیش از دیدن معمول و متعارف. این آگاهی از پیش چارچوب زبان ما را مفروض می‌گیرد. (رک: Dilman 2002: 113) نکته مهمتر این که آنچه درباره خون گوزن، و آنچه درباره ارگانیسم موجوداتی که پیش از پیدایش انسان منقرض شده‌اند، به رسمیت می‌شناسیم، همگی مقتضی مفروض گرفتن یک نظام زبانی معین و مقبول بین اجتماعی بشری است.

از نگاه ویتگنشتاین نسبت «قرمز» و اشیاء خارجی نیازمند این است: هماهنگ کردن (co-ordinating) کاربرد ما از کلمه «قرمز» به وسیله آنچه او «پارادایم» می‌نامد. (Bloor 2018: 347) پارادایم را در اینجا نباید به معنایی که توماس کوهن در فلسفه علم به کار می‌برد

فهمید. پارادایم‌ها در متن ویتگنشتاین عبارتند از نمونه‌هایی که نقش محوری در یادگیری کلمه (مثلاً «قرمز») ایفا می‌کنند. نمونه‌ها مصداق بارز یک کلمه یا مفهوم‌اند؛ به عبارت دیگر نمونه‌ها همان چیزهایی‌اند که وقتی والدین می‌خواهند کلمه مورد نظر را به کودک آموزش دهند، به آنها اشاره می‌کنند. مثلاً وقتی والدین می‌خواهند کلمه «قرمز» را به کودک آموزش دهند، به یک صفحه کاغذ تمام قرمز اشاره می‌کنند.

به نظر ویتگنشتاین نمونه در فرایند یادگیری اشاره‌ای (ostensive learning) یک ابزار است برای زبان (یا بازی زبانی) به کار رفته در انتساب‌های رنگ.^۷ در این بازی زبانی، نمونه چیزی نیست که بازنمایی (represented) می‌شود، بلکه چیزی است که وسیله بازنمایی کردن (representation) است. (Wittgenstein 1953: 50) وقتی به یک کاغذ تماماً قرمز اشاره می‌کنیم و به کودک می‌گوییم «قرمز»، نمی‌خواهیم خبری درباره آن کاغذ بدهیم، بلکه این کاغذ در اینجا یک ابزار است برای بازنمایی و معرفی نحوه کاربرد کلمه «قرمز»، و برای بازنمایی و معرفی نسبت کلمه «قرمز» و رنگ قرمز.

این کاغذ یا، به تعبیر ویتگنشتاین، این نمونه یک پارادایم است در بازی زبانی انتساب رنگ. در اینجا ما به خود رنگ‌ها ارجاع می‌دهیم و نه به نمونه‌های رنگ، و نه به شکل و اندازه و سایر عناصر این نمونه‌ها. در عین حال ارجاع به این وسیله حاصل می‌شود: در معرض نمونه قرار گرفتن کودک، در حین یادگیری. یادگیری اشاره‌ای از طریق نمونه‌ها مقتضی دو چیز است: (۱) یادگیری درباره اعیان و ویژگی‌ها (properties) و (۲) مراد و ارتباط بین افراد درباره این اعیان و ویژگی‌ها (زیرا چیزی نمونه محسوب می‌شود که از نگاه افراد جامعه مصداق بارز صفت یا مفهوم مورد نظر - مثلاً صفت یا مفهوم قرمز - باشد). اطلاعات منتقل شده به ما در فرایند یادگیری اشاره‌ای با به کارگیری این نمونه‌ها یا پارادایم‌ها، اطلاعات اجتماعی است. (رک: Bloor 2018: 347) بنابراین یادگیری به وسیله پارادایم‌ها فرهنگی شدن یا اجتماعی شدن را به بار می‌آورد، چرا که در جریان یادگیری در فعالیت ارجاع دادن، که مبتنی است بر صورت زندگی مشترک اجتماعی که در آن عضویت داریم، سهیم می‌شویم.

در این جا بحث بر سر گفتار ما در باب انواع طبیعی و فیزیکی است، و ویتگنشتاین چیزی را مطرح می‌کند که برای هر صحبت از انواع طبیعی و فیزیکی عنصری مبنایی است. از ساده‌ترین صحبت تا پیچیده‌ترین، از صحبت روزمره تا نظریه‌پردازی علمی همگی

نیازمند «پارادایم» است. این که چه چیز در یک جامعه زبانی یک پارادایم برای یک مفهوم یا کلمه خاص محسوب می‌شود مساله بسیار مهمی است. پیچیدگی پارادایم‌ها بسته به پیچیدگی مفاهیم مورد نظر متفاوت است. یکی از ساده‌ترین مفاهیم، مفاهیم مربوط به رنگ‌های مختلف است: قرمز، آبی، سبز و ... و به تبع آن نمونه‌های رنگ، ساده‌ترین پارادایم‌ها محسوب می‌شوند. اما آیا این که چیزی نمونه رنگ قرمز است، مساله‌ای ساده و مورد توافق همگان است؟

پاسخ به پرسش فوق از این حیث اهمیت دارد که می‌تواند تعیین‌کننده الگوی یادگیری مفاهیم و انواع طبیعی و فیزیکی محسوب شود. مساله اصلی این است: این که آیا یک عین (object) نقش پارادایم را دارد، به داشتن فلان و بهمان کیفیت درونی تقلیل پیدا می‌کند یا نه؟ بر اساس تحلیل ویتگنشتاین، کیفیت درونی کافی نیست، بلکه نیاز است که به عین موردنظر (که قرار است نقش پارادایم را ایفا کند) یک نقش اختصاص یابد؛ نقشی بر مبنای این که انسان‌ها چه نگاهی به آن عین دارند و چگونه با آن رفتار می‌کنند. بنابراین برای پارادایم محسوب شدن یک عین به یک شأن اجتماعی برای آن عین نیاز است، نه چیزی ذاتی برای آن. از این رو هیچ چیز به خودی خود (in itself) نمی‌تواند پارادایم باشد بلکه صرفاً به سبب این که گروهی آن را به شیوه‌ای به کار می‌برند، پارادایم می‌شود. (رک: Bloor 2018: 347)

بنابراین این که یک عین، پارادایم محسوب شود، بیش از این که به خصوصیات خود آن عین - به شکل فی نفسه - وابسته باشد، به رفتار اجتماع در قبال آن عین، یا به تعبیر دیگر به کاربرد آن عین نزد افراد اجتماع وابسته است. بنابراین شأن پارادایم بودن یک عین مستخرج است از این که آن چیز به مثابه پارادایم - نزد افراد جامعه - به کار رود، مثلاً در آموزش دادن یا انتقال بخشی از فرهنگ محلی. پارادایم تعامل را تسهیل می‌کند زیرا در دسترس است، و در دسترس دانسته می‌شود؛ به مثابه یک نقطه مرجع برای هماهنگ کردن گفتار و عمل ما. از این رو پارادایم یا نمونه بودن یک عین، شبیه است به هدیه یا پول بودن یک عین: فلان عین پارادایم است زیرا ما - اعضای اجتماع زبانی - آن را پارادایم فرض می‌کنیم. عنصر خودارجاع دهنده و انشائی/کنش‌گر، یک‌بار دیگر نمایان می‌شود، اما این بار نه صرفاً در قلمرو امور مربوط به قواعد، بلکه در عرصه مفاهیم انواع طبیعی. از این رو ایدئالیسم زبانی، گستره‌ای وسیع‌تر دارد و فعالیت زبانی ما، حتی در

ارجاع به اعیان مستقل، خصلت خودخلق‌کنندگی (self-creating) دارد. (رک: Bloor 2018: 348)

ممکن است کسی بگوید در مورد اعیان و انواع طبیعی، ما به جهان مراجعه می‌کنیم و در ارتباط با نظام مفهومی علوم طبیعی، این جهان است که محوریت دارد. از این رو گروه‌ها و جوامع متفاوت زبانی با نظام‌های متفاوت مفهومی‌شان در برابر یک چیز قرار می‌گیرند؛ واقعیتی که مستقل از این زبان‌ها و نظام‌های مفهومی است؛ چیزی که در زبان فلسفی با کلمه Reality (با R بزرگ) نشان داده می‌شود. در پاسخ از جانب دفاع از ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین گوئیم - ایده چنین واقعیتی (Reality، با R بزرگ) که از هر زندگی، رفتار و زبان مستقل باشد، چیزی است که رئالیسم فلسفی نامیده می‌شود و ویتگنشتاین رئالیسم فلسفی را رد و انکار می‌کند. (رک: Dilman 2002: 115)

شکی نیست که تجربیات ما در علوم طبیعی و در زندگی روزمره تعیین‌کننده‌اند، اما مساله مورد بحث مبنایی‌تر است، مساله این است که با چه الگویی جهان را تجربه می‌کنیم، و یا به عبارت بهتر مساله این است که تجربه ما از پیش به چه نحوی هدایت شده است. نمی‌توانیم به نحوی سخن بگوئیم که گویی جهان یک گزینه مجزا است. زیرا مساله مورد بحث این است که چگونه باید مراجعه‌های تجربی ما به جهان هدایت شوند. جهان را با کدام الگو تجربه می‌کنیم؟ در مواجهه با پرسش اخیر باید به این نکته توجه داشته باشیم که الگوهای متفاوت، جهان‌های متفاوتی را در پی دارد.

نتیجه این که عنصری سوژکتیو (سوژکتیو جمعی یا زبانی) و ایدئالیستی محور هر دریافتی از جهان است. بنابراین دوگانه‌ی فرضی جهان و زبان، ناپدید می‌شود. هر مفهومی از جهان، متکی به زبان است؛ یک بار دیگر ویژگی انشائی/کنش‌گر، خودارجاع‌دهنده و خودتوجیه‌کننده‌ی «زبان» (یا به تعبیر ویتگنشتاین، «بازی زبانی») نمایان می‌شود. نظام ارجاع‌های ما به جهان در بازی زبانی، و به تبع آن در صورت زندگی مشترک اعضای جامعه زبانی (صورت‌های مقبول اجتماعی و فرهنگی هر جامعه) ریشه دارد. (رک: Bloor 2018: 349) هیچ نقطه متمایز و ممتازی بیرون از زندگی و زبان نیست که از آنجا بتوانیم بین آنچه واقعی است و آنچه واقعی نیست تمایز بگذاریم و احکامی بسازیم. (Dilman 2002: 116)

۹. نتیجه‌گیری

آنسکوم در تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین، افتراقی را بین دو حوزه از زبان ایجاد می‌کند: حوزه قواعد و هنجارها که در آن ایدئالیسم زبانی به طور کامل حاکم است و حوزه مفاهیم طبیعی و فیزیکی که ایدئالیسم زبانی به طور کامل در آنها حاکم نیست. ما در این جا نشان دادیم ایدئالیسم زبانی همانقدر که در باب نگاه ویتگنشتاین به قواعد و هنجارهای اجتماعی صادق است، در باب مفاهیم طبیعی و فیزیکی نیز صادق است.

اما آیا این تکرار ادعای آنسکوم نیست؟ ادعای آنسکوم این بود که ویتگنشتاین در حوزه مفاهیم طبیعی و فیزیکی به شکل ناقص به ایدئالیسم زبانی پایبند است چرا که او در این حوزه مفاهیم را کاملا با توسل به اعیان خارجی تبیین نمی‌کند (و از این رو از مفاهیم تبیینی زبانی و سوژکتیو ارایه می‌کند) ولی خود اعیان را مستقلا مفروض می‌گیرد و بنابراین در باب اعیان طبیعی و فیزیکی خارجی، ویتگنشتاین -طبق ادعای آنسکوم- به ایدئالیسم زبانی پایبند نیست.

استدلالی که ما در این مقاله ارایه کردیم نشان می‌دهد با توجه به مولفه‌های انشائی/کنش‌گر و خودارجاع‌دهنده زبان، هرگونه صحبت از اعیان، و به طور کلی جهان، ارجاعی بیرون از زبان ندارد و از این رو هرگونه تلقی‌ای از اعیان و جهان که آنها را مستقل از زبان مفروض بگیرد از نگاه ویتگنشتاین مردود است. بنابراین منفک کردن مفاهیم از اعیان ازسوی آنسکوم (که مبنای موصوف کردن ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین به صفت «ناقص» است) مردود است و قابل دفاع نیست و ویتگنشتاین (در تحقیقات فلسفی) کاملا حامی ایدئالیسم زبانی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. لازم به ذکر است که فعالیت زبانی نزد ویتگنشتاین و آنسکوم صرفا به کارگیری کلمات نیست، بلکه الگوهای عملی‌ای را که کلمات به آنها بافته شده‌اند در برمی‌گیرد.

۲. ممکن است بیرون از نظام بایستیم و از خود بپرسیم کل این فرایند چگونه آغاز شد. در باب این مساله، یک تفاوت اساسی بین فلسفه هیوم و اندیشه ویتگنشتاین وجود دارد. هیوم سعی می‌کند منشا فضایل ساختگی را ردیابی کند و حتی از آنها تبیین علی و علمی ارایه کند، اما ویتگنشتاین چنین تلاشی نمی‌کند و از این رو به تعبیر بلور ویتگنشتاین همان هیوم است منهای اسطوره

آثار ایدئالیسم زبانی ویتگنشتاین بر تبیین مفاهیم ... (حسین شقاقی) ۱۰۳

منشاء. (Bloor 2018: 338) تلاش هیوم برای ارایه تبیین علی متأثر از روحیه و گرایش او به نیوتن است در حالی که ویتگنشتاین به تبیین علی و علمی در این حوزه تمایلی ندارد چرا که شخصیت پنهان آثار او - به خلاف آثار هیوم - نیوتن نیست، بلکه گوته است؛ یعنی متفکری که به داشتن گرایش ضدعلمی شهره است.

۳. یعنی کلماتی که مرجع آنها در بافت‌های متفاوت متغیر است.

۴. عددنشانه (numeral) همان است که در زبان‌های متفاوت متغیر است، به خلاف عدد (number)، مثلاً عدد-نشانه «IV» در یونانی و عدد-نشانه «۴» در انگلیسی نماینده یک عدد (عدد چهار) اند.

۵. استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین ناظر به همین نکته است. این استدلال نشان می‌دهد که ایده هویت‌های خصوصی، و بنابراین ایده ذهن به مثابه سالن تئاتر درونی (که هر دو مبتنی‌اند بر الگوی عین-گذار در زبان)، ایده‌هایی نامسجم‌اند. (رک: Glock 1996: 175)

۶. یکی از آثار مطرح در باب این موضوع را در این اثر ببینید: Berlin and Kay 1969.

۷. مقصود از انتساب‌های رنگ نسبت دادن -مثلاً- رنگ آبی به آسمان، و رنگ قرمز به خون است.

کتاب‌نامه

- Anscombe, G. E. M. (1981) "The Question of Linguistic Idealism," in G. E. M. Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*. Vol. 1 of *Collected Philosophical Papers*. Oxford: Blackwell, 112-33.
- Austin, J. L. (1961) "Performative utterances", *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon: Chapter 10. Pp. 220-239
- Baker, G. P. and Hacker, P. M. S. (2005a), *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Volume 1 of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, Part I: Essays, Second, extensively revised edition by P. M. S. Hacker, Blackwell publishing.
- Baker, G. P. and Hacker, P. M. S. (2005b), *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Volume 1 of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, Part II: Exegesis §§1-184, Second, extensively revised edition by P. M. S. Hacker, Blackwell publishing.
- Berlin, Brent, Kay, Paul (1969), *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, CSLI publications, Stanford.
- Bloor, David (2018). "The Question of Linguistic Idealism Revisited" in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Second edition. Hans Sluga and David G. Stern (ed) Cambridge University Press. pp. 332-360

- Bloor, David (2017) "The Sociology of the Supernatural: Wittgenstein's Lecture on Ethics" in *Realism – Relativism – Constructivism*, Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer, Katharina Neges(ed) Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. pp. 381-396.
- Bloor, David (1997) *Wittgenstein, rules and institutions*, Routledge
- Canfield, John V.(1996) "The passage into language" in: *Wittgenstein and Quine*. Robert L.Arrington and Hans-Johann Glock (ed) Routledge. Pp. 118-143
- Cohon, Rachel (2018) "Hume's Moral Philosophy" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Dilman, Ilham (2002), *Wittgenstein's Copernican Revolution - The Question of Linguistic Idealism*. Palgrave Macmillan
- Fisher, John Andrew (1984) "Linguistic idealism" *Metaphilosophy*, Vol. 15, No. 1, January 1984. Pp.26-34
- Glock, Hans-Johann (1996) (ed), *A Wittgenstein Dictionary*, Wiley-Blackwell
- Hacker, P. M. S. (1990) *Wittgenstein Meaning and Mind*, An analytical commentary on the *Philosophical Investigations*, Volume 3, Basil Blackwell
- Hume, David (1740) *A Treatise of Human Nature*, 2009 by the floating press.
- Hume, David (1751) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, J. B. Schneewind (Introduction), 1983 by Hackett Publishing Company.
- Loeb, Louis E. (2001) "Integrating Hume's Accounts of Belief and Justification", *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXIII, No. 2, September 2001
- Ma, Lin and Brakel, Jaap van (2016), *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, State University of New York, Sunypress
- Moore, G. E. (1903) "The Refutation of idealism" in: *Mind*, New Series, Vol. 12, No. 48 (Oct., 1903), pp. 433-453. Published by: Oxford University Press on behalf of the Mind Association.
- Norton, David Fate (2009) "An Introduction to Hume's Thought" *The Cambridge Companion to Hume*. David Fate, Norton Jacqueline Taylor (ed) Second Edition. Cambridge University Press. pp. 1-39
- Rescher, Nicholas (1999), "idealism" in: *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge University Press.pp. 412-413.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Eds. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953; 2nd ed., 1958; 3rd ed., 2001. eds. P. M. S. Hacker and J. Schulte, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009 [German-English parallel text].
- Wittgenstein, L. (1967) *Zettel*. Eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.