

بررسی استدلال و پاسخ شک‌گرایانه کریپکی و برخی از واکنش‌ها به آن

علی حسین خانی*

چکیده

کریپکی، با خوانش خاص خود از آموزه‌های ویتگنشتاین در کتاب پژوهش‌های فلسفی، استدلالی شک‌گرایانه را براساس مفهوم «پیروی از قاعده» مطرح می‌کند و در ادامه، با استفاده دوباره از آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر، پاسخی شک‌گرایانه ارائه می‌دهد. به نظر می‌رسد هدف از این استدلال به چالش کشاندن رهیافت واقع‌گرایانه در باب معنا و به‌طور کلی، ارائه تصویری بدیل از چگونگی اسناد معنا و تصدیق احکام است. استدلال شک‌گرایانه مبتنی بر برنهاد هنجارین بودن معناست. با فرض این برنهاد، شکاک مورد نظر - کریپکی - نتیجه می‌گیرد که با اعتقاد به واقع‌گرایی

* کارشناس ارشد فلسفه - منطق، دانشگاه علامه طباطبائی (ره).

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۱۷ تاریخ تأیید: ۸۹/۱۲/۲

معناشناختی، نخواهیم توانست هیچ امر واقع‌ای بیابیم که تعیین کند ما با به‌کاربردن کلمات مختلف، قصد معنای مشخصی را داشته‌ایم و داریم؛ چراکه اساساً چنین امر واقع‌ای وجود ندارد؛ بنابراین، معنایی وجود نخواهد داشت. براساس نگاه واقع‌گرایانه به معنا، تنها با یافتن شرط صدق جمله اظهارشده می‌توان درباره صدق و کذب و معنای آن صحبت کرد. در این نوشتار، پس از طرح استدلال شک‌گرایانه و بررسی لوازم و پیش‌فرض‌های آن، پاسخ شک‌گرایانه کریپکی ارائه خواهد شد. در این راستا، تلاش شده است که بتوان نخست یک صورت‌بندی مناسب از استدلال وی ارائه و براساس این صورت‌بندی راه‌حل‌های ممکن برای مقابله با این نوع شک‌گرایی طرح کرد؛ وانگهی، تنش میان این شک‌گرایی و واقع‌گرایی معناشناختی بررسی و روشن شود. در ادامه، تلاش می‌کنیم مهم‌ترین ویژگی‌ها، پیامدها و تهدیدهای این استدلال را در برخی از حوزه‌ها طرح و درباره آنها بحث کنیم و نیز خلل احتمالی در نا - واقع‌گرایی کریپکی را نشان دهیم.

واژگان کلیدی: کریپکی، هنجارین‌بودن معنا، پیروی از قاعده، استدلال، پاسخ شک‌گرایانه.

۱. مقدمه

در فلسفه زبان، بحث درباره معنا و صدق همواره از مهم‌ترین مسائل مورد بررسی بوده است. به‌طور طبیعی، در گفت‌وگو و برقراری ارتباطات زبانی، ابتدا باید بتوان عبارات معنادار و قابل درکی بیان کرد و باید مطمئن بود که عبارات مذکور درباره موضوعات مناسبی بیان می‌شوند؛ اینکه درباره شیء یا شخصی معین، صفات و ویژگی‌های مناسبی را نسبت می‌دهیم. در همان حین، باید توجه داشت که آیا ادعاها و احکامی که به‌وسیله جملاتمان می‌سازیم، صادق‌اند یا نه. به همین طریق نیز درباره احکام و ادعای دیگران قضاوت می‌کنیم. با چنین اعمالی، اندیشه‌های خود را در قالب جملات با دیگر گویندگان زبان خود به اشتراک می‌گذاریم و تلاش می‌کنیم ارتباطات زبانی موفق‌تری برقرار کنیم.

همچنین، با فهم صحیح خود از اظهارات دیگران و با فرض اینکه چنین افرادی راست‌گو و قابل اعتمادند، اعمال مناسبی را نیز درمورد آنان برمی‌گزینیم و انجام می‌دهیم. از سوی دیگر، اگر فرضیات بیان شده را در نظر بگیریم، جملاتی را که اظهار می‌کنیم معمولاً با باورهای ما ارتباط نزدیکی دارند؛ مثلاً در زندگی روزمره، وقتی می‌گوییم «هوا سرد است»، باوری در مورد سرد بودن هوا داریم، یا وقتی گوینده‌ای دیگر چنین جمله‌ای را اظهار می‌کند، اغلب مطمئنیم که وی باور دارد که هوا سرد است. به عبارتی، وی در آن لحظه و در آن مکان چنین باوری دارد و چنین جمله‌ای را اظهار می‌کند، و البته آن جمله را صادق می‌انگارد.

ادعاهایی به شکل فوق، در زندگی روزمره، بسیار معمول‌اند و کمتر پیش می‌آید درباره آنها شک کنیم، و اگر در آنها تردید کنیم، اغلب در سطحی است که دلایل آن نیز روشن است. بنابراین، معمولاً در ارتباطات زبانی روزمره خود، ناگهان با این مشکل مواجه نمی‌شویم که آیا من تاکنون جمله‌ای معنادار گفته‌ام؟ آیا تاکنون وقتی ۲ را با ۲ جمع می‌زدم، واقعاً آنها را «جمع» می‌زدم؟ از کجا می‌دانسته‌ام که «جمع» به معنای جمع است؟ آیا من به درستی از قواعد حاکم بر عمل جمع تبعیت می‌کرده‌ام و چگونه باید بدانم که این قواعد واقعاً قواعد حاکم بر «جمع‌زدن» بوده‌اند؟ و ... این پرسش‌ها، سؤالاتی است که در زندگی روزمره از خود و دیگران نمی‌پرسیم؛ ولی در فلسفه، طرح مباحثی این‌گونه، گستردگی عام دارند و اتفاقاً، اگر چالشی در این موارد ایجاد شود، از بحث درباره آنها ایده‌ها و دستاوردهای فلسفی قابل توجهی به دست می‌آید.

۲. پارادکس شک‌گرایانه کریپکی

سول کریپکی (Saul A. Kripke) در کتاب ویتگنشتاین درباره قواعد و زبان خصوصی (Kripke, 1982) استدلالی را نشان می‌دهد که براساس آن، تمام سؤالات عجیب فوق می‌توانند پرسیده شوند و جواب سرراستی نیز برای آنها پیدا نشود. وی در این کتاب، خوانشی متفاوت را از بندهای مختلف کتاب پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین مطرح کرده و به بررسی استدلالی شک‌گرایانه درباره تلقی عام ما از معنا می‌پردازد. از آنجاکه دست‌کم در

بخش نخستین کتاب، استدلال فوق از زبان یک شکاک مطرح می‌شود، درباره‌ی اینکه آیا آرای مطرح‌شده واقعاً اعتقادات خود کریپکی است یا نه، ابهاماتی وجود دارد. وی در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید: «مقاله‌ی حاضر باید چیزی در نظر گرفته شود که نه استدلال ویتگنشتاین را توضیح می‌دهد و نه استدلال کریپکی، بلکه استدلال ویتگنشتاین است؛ به طوری که کریپکی را تحت تأثیر قرار داد، تا آنجاکه مشکلی را برای او مطرح کرد» (Ibid, p.5).

۱-۲. ویتگنشتاین و مسئله‌ی پیروی از قواعد

در بند ۱۴۲ از کتاب پژوهش‌ها،* ویتگنشتاین تأکید می‌کند که تنها در موارد معمول و بهنجار است که کاربرد یک کلمه توانایی تعیین و تجویز دارد. ما می‌دانیم که در این یا آن مورد چه بگوییم و تردیدی در این باره نداریم. هرچقدر این موارد نابهنجارتر باشند، آنچه می‌خواهیم بگوییم، تردیدآمیزتر می‌شود: اگر قاعده استثنا و استثنا قاعده می‌شد، بازی‌های زبانی معمول ما هدف و جاهت خود را از دست می‌دادند. ویتگنشتاین، به ویژه در بندهای ۱۴۳، ۱۵۱ و ۱۸۵، مثالی دنباله‌دار را طرح می‌کند که نشان‌دهنده‌ی مشکلی در پیروی از قواعد و تعبیر ما از اعمال دیگر گویندگان است: به شخصی دستور داده می‌شود دنباله‌ای از علائم را مطابق با قاعده‌ی معینی بنویسد؛ مانند دنباله‌ی اعداد طبیعی. در ابتدا، صرفاً تقلید از این دنباله مهم است، اما در ادامه، وی باید قادر باشد اعداد را بدون کمک ما بنویسد. در همین جا نیز ممکن است واکنشی بهنجار یا نابهنجار از سوی آموزنده‌ی این دنباله وجود داشته باشد. مثلاً وی اعداد را بدون کمک ما تقلید می‌کند، اما نه با ترتیبی درست: وی «به‌طور تصادفی» گاه این عدد را می‌نویسد و گاه آن یک را. او می‌تواند در یک نقطه متوقف شود، در ترتیب اعداد اشتباه کند، یا اساساً اشتباهی «نظام‌مند» را تکرار کند. احتمالاً می‌گوییم وی این دنباله

* برای ارجاع به کتاب پژوهش‌های فلسفی، نام بندها آورده می‌شود. برای پیگیری مطالب، می‌توان به ترجمه‌ی فارسی آن یا به متن اصلی رجوع کرد، که مشخصات هردو در شرح منابع ذکر گردیده است.

را نفهمیده است؛ اما به نظر ویتگنشتاین، بین آنچه ما «نظام‌مند» می‌خوانیم و آنچه «تصادفی» می‌نامیم، تمایز روشن و دقیقی وجود ندارد.

بنابراین، در این موارد، نه تنها نمی‌توان عدد بعدی را حدس زد، بلکه هر عددی که در ادامه نوشته می‌شود، می‌تواند با قاعده‌ای مطابقت داشته باشد، یا شاید اساساً نتوان قاعده مشخصی را برای آن یافت. مثلاً، به وی می‌گوییم دنباله مذکور را با اضافه کردن ۲ به ۱۰۰۰ ادامه دهد، و وی می‌نویسد: ۱۰۰۰، ۱۰۰۴، ۱۰۰۸، و تا آخر. مطمئناً به او اعتراض خواهیم کرد که این دنباله اشتباه است؛ اما وی پاسخ می‌دهد که «نه، درست است، من فکر می‌کردم باید این‌گونه ادامه دهم». ممکن است به وی بگویید باید بعد از ۱۰۰۰ عدد ۱۰۰۲ نوشته می‌شد، اما او می‌پرسد: یعنی منظور شما این است که بعد از ۱۳۴۲ هم بنویسم ۱۳۴۴؟ بعد از ۶۰۰۴ چه؟ بنابراین، با تعیین یک قاعده، و دست‌ور دادن به اینکه همگان باید آن‌گونه که من قاعده مذکور را درک می‌کنم، آن را درک و از آن پیروی کنند، کاری از پیش نمی‌برد. درواقع، با مثال فوق معلوم می‌شود که پیش‌بینی عدد و عمل بعدی شخص آموزنده اساساً قابل حدس نیست: می‌توان هر تعبیری را از آن عمل به دست داد. ممکن است دنباله‌ای پیدا شود که با عدد بعدی به نوعی مطابقت داشته باشد یا نتوان هیچ چنین قاعده‌ای را یافت.

ویتگنشتاین، پس از طرح چنین مثال‌هایی، در بند ۲۰۱ این نتیجه‌گیری را مطرح می‌کند که «پارادکس ما این بود: هیچ مسیری از عمل (Course of Action) نمی‌تواند با یک قاعده متعین شود؛ زیرا هریک از آنها می‌توانند طوری تنظیم شوند که با قاعده مذکور مطابقت داشته باشند. پاسخ این است: اگر هر چیزی می‌تواند طوری تنظیم شود که با آن قاعده مطابق باشد، پس می‌تواند طوری تنظیم شود که با آن در تعارض باشد. پس در این‌جا، نه هیچ مطابقتی وجود دارد، نه تعارضی». این نتیجه‌گیری همان نتیجه شک‌گرایانه‌ای است که شکاک کریپکی بر آن تأکید می‌کند. وی این مسئله را با به‌کارگیری مثال‌هایی ریاضی بسط می‌دهد؛ چراکه معتقد است این مشکل، در تمام کاربردهای معنادار ما از زبان قابل طرح است (Kripke, 1982, p.7).

باید توجه داشت که ویتگنشتاین، بحث «تعبیر» (Interpretation) را به میان

می‌کشد. اگر پای تعابیر به میان آورده شود - چنان‌که بیان شد - می‌توان یک عمل را طوری تعبیر کرد که با یک قاعده در تطابق یا در تعارض باشد؛ چنان‌که وی در بند ۲۰۱ اشاره می‌کند « [...] به نظر می‌رسد هر تعبیری تنها برای لحظه‌ای ما را قانع می‌کند تا به فکر تعبیری دیگر در پس آن باشیم [...] ». اگر چنین سیری از تعابیر را ارائه دهیم، به تسلسلی از تعابیر می‌رسیم: یک سیر قهقرایی، و پارادکس در همین جا رخ می‌دهد.

شکاک کریپکی، تکه‌هایی گزینشی از این بندها را برای استدلالی دستچین می‌کند که در بخش بعد بیان خواهد شد. دلیل گزینشی خواندن تفسیر مذکور آن است که این نقل قول‌ها، تمام اعتقاد ویتگنشتاین نیست. به نظر ویتگنشتاین، تصور چنین سیری از تعابیر لحظه‌ای، یک بدفهمی است (پاراگراف دوم از بند ۲۰۱). وی در بند ۱۹۸ تأکید می‌کند که نباید گفت هرکاری که انجام دهیم، بنابر تفسیری خاص، با یک قاعده‌ای مطابق خواهد بود؛ «هر تعبیری، به همراه آنچه تعبیر می‌شود، هنوز در هوا معلق است». وی در همین بند تصریح می‌کند که یک شخص، فقط تا آن‌جا از یک علامت راهنما پیروی می‌کند که یک «کاربرد متداول» (Regular Use) برای آن وجود داشته باشد: یک «عادت» (Custom). بر این اساس، ویتگنشتاین اعتقاد خود را درباره‌ی چیستی، پیروی از قواعد، در بند ۱۹۹، بیان می‌کند؛ «اطاعت از یک قاعده، گزارش دادن، دستوردادن، بازی کردن شطرنج، همگی یکسری عاداتند (یکسری کاربردها، نهادها (Institutions))». بنابراین، ویتگنشتاین قواعد را یکسری نهاد، عادت و یا قراردادهایی اجتماعی می‌داند و در این صورت، پیروی از یک قاعده، مشارکت و سهیم شدن در یک نهاد است و یا پذیرفتن و مطابقت داشتن با یک عادت یا قرارداد (Bloor, 1997, p.5). اما کریپکی، این بخش از آموزه‌های ویتگنشتاین را برای ارائه پاسخی به پارادوکس شک‌گرایانه استفاده می‌کند. به همین دلیل، شخصیت اصلی این بخش را می‌توان «ویتگنشتاین کریپکی» نامید، همچون «شکاک کریپکی» که در بخش اول برای طرح پارادکس ظهور می‌کند. به اعتقاد کریپکی، اصلی‌ترین مسئله ویتگنشتاین در پژوهش‌ها، همین پارادکس شک‌گرایانه است (Kripke, 1982, p.7). بنابراین، مباحث دیگر مطرح شده در آن باید در پرتو این مسئله نگریسته شود، خصوصاً استدلال «زبان خصوصی».

۲-۲. استدلال شک‌گرایانه کریپکی

شکاک کریپکی، استدلال خود را در دو مرحله ارائه می‌دهد؛ مرحله نخست: تقریباً تمام فارسی‌زبانان، کلمه «جمع» (Plus) و نماد «+» را برای دلالت بر تابعی معروف در ریاضیات به کار می‌گیرند: جمع زدن اعداد با هم (Addition). به علاوه، ما همیشه «جمع» را به معنای جمع قصد کرده‌ایم. به عبارتی، آن را به نحو خاصی به کار گرفته‌ایم و قصد ما در استفاده از آن، ارائه معنای معین جمع بوده است، نه چیزی دیگر. حال، فرض کنید تاکنون اعداد بالاتر از ۵۷ را با یکدیگر جمع نکرده‌اید. شکاک می‌پرسد: حاصل «۵۷ + ۶۸» چیست؟ شما نیز هر چند تاکنون چنین محاسبه‌ای را انجام نداده‌اید، اما می‌توانید آن را انجام دهید. به عبارتی، در گذشته، محاسبات بسیاری را مشابه با این مورد انجام داده‌اید و در این جا نیز همان کار را انجام خواهید داد: شما از قبل، قاعده حاکم بر «+» را می‌دانید. پاسخ شما «۱۲۵» است.^۱ به نظر کریپکی، نکته بسیار مهمی در درک ما از چنین قاعده‌ای وجود دارد: درست است که ما صرفاً تعداد محدودی از محاسبات را در گذشته انجام داده‌ایم، اما این قاعده، پاسخ ما را برای تعداد نامحدودی از حاصل جمع‌های جدید، که تاکنون هرگز به آنها نپرداخته‌ایم، تعیین می‌کند. در نگاه وی، چنین درکی از قواعد، کل نکته مورد بحث در فراچنگ آوردن یک قاعده است؛ اینکه در یادگیری عمل جمع زدن اعداد، قاعده‌ای را فراچنگ می‌آوریم و بر این اساس، همواره قصد می‌کنیم که «جمع» را براساس آن قاعده به کار ببریم. به این ترتیب، قصدهای گذشته من، پاسخ واحدی را برای تعداد نامتناهی از موارد جدید تعیین می‌کند.

اما در این لحظه، شک‌گرا اطمینان ما را درباره پاسخ‌مان زیرسوال می‌برد. وی مدعی است که براساس روشی که او عبارت «جمع» را در گذشته به کار می‌برده است، پاسخ باید «۵» بوده باشد. چه کسی باید بگوید که تابع مورد بحث «باید» چه تابعی باشد؟ ما فقط تعداد محدودی از مثال‌های گوناگون را که این تابع برای آنها کار می‌کرده است، محاسبه کرده‌ایم که در تمام آنها، براساس فرض، اعدادی کوچک‌تر از ۵۷ با هم جمع می‌شدند. بنابراین، شاید در گذشته «جمع» و «+» را در مورد تابعی به کار می‌برده‌ام که می‌توان آن را

۱۲۷
ذهن

بررسی استدلال و پاسخ شک‌گرایانه کریپکی و برخی از واکنش‌ها به آن

«جمش»^{*} نامید و نمادی همچون « \oplus » دارد و این گونه تعریف شده است: برای تمام x ها و y های کوچکتر از ۵۷، داریم $x \oplus y = x + y$ ، و در غیر این صورت پاسخ ۵ است (Ibid, p.8). حال پرسش این است که چه کسی باید تعیین کند این تابع، همان تابعی نیست که من با «+» در گذشته قصد می کرده‌ام؟ در واقع، به نظر شکاک، وقتی که در حال محاسبه این مورد جدید هستیم، در حال تعبیری نادرست از کاربرد گذشته خود از «جمع» هستیم: ما با «جمع» همیشه «جمش» را قصد می کرده‌ایم، اما حالا، مثلاً تحت تأثیر دارو یا یک جنون آنی، کاربرد گذشته خود را به نحوی نادرست تعبیر می کنیم. چنان که می بینیم، با به میان آمدن دوباره تعبیر، مشکلات ظاهر می شوند.

کریپکی دو نکته مهم را در این جا بیان می کند. به نظر وی، اینکه ما با به کارگیری «+» تابع جمع را در گذشته قصد می کرده‌ایم، موضوعی است مربوط به «درک عام» (Common sense) ما (Ibid, p.9). ما شهوداً چنین چیزی را می دانیم و همواره چنان قصد می کرده‌ایم. اما نکته مهم دیگر این است که مثال ذهنی بیان شده، یک «امکان» (Possibility) را طرح می کند: اینکه چنین ادعایی ممکن است و محال نیست (Ibid). این نکته به کریپکی کمک می کند مقابل انتقادهایی ایستادگی کند که مثال وی را غیرواقعی و مهم تر از آن، ناممکن می خوانند.

مرحله دوم: قدم بعدی شکاک، طرح چالشی دیگر است. به نظر می رسد تمام گفته‌های شکاک احمقانه بوده‌اند و حتماً ادعاهای کاذبی هستند؛ اما اگر کاذب‌اند، پس باید معیاری برای نشان دادن کذب آنها وجود داشته باشد؛ زیرا هر چند این ادعا احمقانه بود، می توانست ممکن باشد. بنابراین، شکاک ما را به این چالش می کشاند که یک امر واقع یا فکتی (Fact) بیابیم که به واسطه آن، شکاک را مطمئن سازیم که همیشه در گذشته معنای «جمع» را با به کارگیری کلمه «جمع» قصد کرده‌ایم، نه جمش. در واقع، هدف شکاک کریپکی به

* کریپکی از عبارت "quus" (کواس) استفاده می کند که با "plus" (پلاس) همخوانی دارد و چنین شباهتی را به ذهن متبادر می کند. در اینجا «جمش» همان نقش «کواس» را بازی می کند که با «جمع» شباهت دارد، اما البته بی معناست.

چالش‌کشاندن پیش‌فرض‌های ایدئالی است که درباره توانایی‌های شناختی خود داریم: همیشه مطمئن بوده‌ایم که «جمع» را به درستی به کار می‌برده‌ایم.

ادعای کرییکی آن است که هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند آنچه را که شکاک می‌خواهد فراهم کند. هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند امر واقع‌ای را درباره اینکه من چه معنایی را قصد می‌کرده‌ام، ارائه دهد؛ چیزی که نشان دهد پاسخی که من «باید» (Ought) بدهم «۱۲۵» است، نه «۵» (Ibid, p.11). مشکل شکاک این نیست که من از کجا می‌دانم ۵۷ به علاوه ۶۸، می‌شود ۱۲۵؟ چالش وی درباره نحوه انجام محاسبات مختلف در ریاضیات نیست. شکاک معیاری می‌خواهد درباره اینکه من چگونه می‌دانم «۵۷ + ۶۸»؛ به طوری که در گذشته معنای «جمع» را قصد و درک می‌کرده‌ام، باید به ۱۲۵ دلالت داشته باشد؟ در این راستا، ادعای وی گسترش نیز می‌یابد: اگر هیچ واقعیتی درباره این موضوع وجود نداشته باشد که من در گذشته چه معنایی را با به کارگیری تابعی مفروض قصد می‌کرده‌ام، مطمئناً این نکته درباره زمان حال نیز برقرار است. قصدهای گذشته ما با کاربردهای حال حاضر ما از عبارات مختلف در ارتباطند. به علاوه، کرییکی مدعی است که اگر شکاک برحق باشد، نه تنها هیچ چیزی وجود ندارد که تعیین کند من معنای جمع را قصد می‌کرده‌ام، بلکه چنین چیزی در مورد جمش نیز وجود نخواهد داشت، و در واقع، نه جمعی وجود دارد و نه جمشی. ولی شکاک نمی‌تواند این ادعا را درباره زمان حال، در همان مراحل ابتدایی مطرح کند. بنابراین، مثال ذهنی کرییکی، شروط و پیش‌فرض‌هایی دارد.

دو پیش‌فرض اصلی در استدلال وی وجود دارد: اولاً، فرض می‌شود که شکاک کاربرد کنونی از کلمه «جمع» را به چالش نمی‌کشد. وی موافق است که مطابق با کاربرد جاری ما از این کلمه، «۵۷ به علاوه ۶۸» به ۱۲۵ دلالت دارد. وی چالش خود را در همین زبانی که در حال حاضر از آن استفاده می‌کنیم، مطرح می‌کند. شکاک صرفاً درباره گذشته پرسش می‌کند. دلیل این پیش‌فرض آن است که اگر در جست‌وجوی یافتن معنای «جمع» هستیم، نمی‌توان هم‌زمان هم جمع را در زبان داشته باشیم و هم جمش را؛ چراکه در این صورت ادعای شکاک اساساً قابل طرح نیست: ادعای وی این است که تنها جمش در زبان وجود داشته است، نه جمع. براساس پیش‌فرض دوم، هیچ محدودیتی، و خصوصاً هیچ محدودیت

رفتاری درباره آنچه باید برای پاسخ به چالش شک‌گرا بیابیم، وجود ندارد. آنها می‌توانند هم از درون بیایند و هم از بیرون، هم حالات درونی من باشند و هم شواهدی از رفتار بیرونی. اما - همان‌طور که در بحث از ویتگنشتاین دیدیم - از تعبیر رفتار نمی‌توان تعیین کرد که من از چه قاعده‌ای پیروی می‌کنم. به همین دلیل است که کریپکی ادعا می‌کند «راهی که تردید شک‌گرایانه معرفی می‌شود، رفتارگرایانه نیست. این تردید از «درون» ظاهر می‌شود» (Ibid, p.15). اما تأکید می‌کند که اگر بتوان درون ذهن مرا هم مشاهده کرد، و حتی با فرض اینکه خدای همه چیزدان چنین کاری را انجام دهد، باز هم نمی‌توان تعیین کرد که با به‌کارگیری «جمع» من معنای جمع را - به‌طوری که در گذشته آن را به کار می‌برده‌ام - قصد داشته‌ام؛ چراکه اساساً چنین امر واقع‌ای وجود ندارد. امور واقع، بایدها را مشخص نمی‌کنند. بنابراین، ادعای شکاک این نیست که امر واقعی تعیین‌کننده در مورد معنایی که من قصد می‌کنم، وجود دارد؛ اما مثلاً به آن دسترسی [معرفتی] نداریم؛ ادعای شکاک این است که اصولاً چنین چیزی وجود ندارد (Ibid, p.39-40).

کریپکی استدلال می‌کند که چون هیچ چیزی نمی‌تواند تعیین کند که ما، در گذشته، چه معنایی را قصد داشته‌ایم، پس هیچ معنایی را ابداً در گذشته قصد نکرده‌ایم و از این‌جا نتیجه می‌گیرد که «اگر هیچ امر واقعی درباره اینکه من معنای کدام تابع خاص را در گذشته قصد کرده‌ام، نمی‌تواند وجود داشته باشد، هیچ امر واقعی نیز درباره زمان حال نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Ibid, p.13). پس، اگر استدلال شک‌گرایانه متقاعدکننده باشد، باید بپذیریم که کلمات ما در هر زمانی، گذشته و حال، بی‌معنا هستند.

۳ - ۲. هنجارین بودن معنا

شکاک می‌پرسد آیا آموزش‌ها و دستورالعمل‌هایی (Instructions) که در گذشته آموخته‌ایم و یا در ذهن داریم، می‌تواند ما را اجبار یا حتی توجیه کند که باید پاسخ «۱۲۵» ارائه شود، نه «۵»؟ شاید وقتی که عبارت «جمع» را در گذشته به کار می‌برده‌ام، همیشه معنای جمش را قصد می‌کرده‌ام. چه امر واقعی در این باره می‌توان ارائه داد؟ جواب کریپکی کاملاً منفی بود. بنابراین، وقتی نتوان تعیین کرد که در گذشته و حال با به‌کارگیری کلمات مختلف چه

معنایی قصد می‌شود، نتیجه طبیعی این خواهد بود که «هیچ چیزی به‌عنوان معنای یک کلمه نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Ibid, p.55). هر کاربرد جدیدی از یک کلمه، همچون انداختن تیری در تاریکی است؛ تمام قصدهای کنونی ما می‌توانند چنان تعبیر شوند که با هر آنچه انجام می‌دهیم، مطابقت و همخوانی داشته باشند؛ چنان‌که ویتگنشتاین در ابتدای بند ۲۰۱ می‌گفت.

اما کریپکی، در تمام این موارد، پیش فرضی اساسی دارد: معنا، هنجارین (Normative) است. وی می‌گوید «به‌طور روزمره، من فرض می‌کنم که در محاسبه «۵۷ + ۶۸» [...] مسیرهایی را دنبال می‌کنم که از قبل به خود داده‌ام، مسیرهایی که به‌طور منحصربه‌فردی تعیین می‌کنند که در این نمونه جدید باید بگویم «۱۲۵»» (Ibid, p.10). دو نکته در این نقل قول وجود دارد: اولاً، کریپکی پیش فرض می‌گیرد که ما نهایتاً براساس دستورالعمل‌ها، قواعد یا مسیرهایی که تا به حال دنبال کرده‌ایم، کلمات را به‌کار می‌بریم و معنایی را قصد می‌کنیم: ما صرفاً سنگی را در تاریکی رها نمی‌کنیم. به‌علاوه، همین قواعدی که در گذشته به خود یاد داده‌ایم و در ذهن ما وجود دارند، پاسخ‌های آینده ما را مشخص می‌کنند؛ بنابراین، ما خود را ملزم می‌دانیم که کلمات را به‌گونه‌ای معین به‌کار بگیریم. این همان آموزه هنجارین بودن معناست، و در این استدلال باید دست نخورده باقی بماند؛ ثانیاً، کریپکی از عبارت «به‌طور روزمره» یا معمولاً استفاده می‌کند: وی هنجارین بودن معنا را امری شهودی و مطابق با درک متعارف ما می‌داند. هنجارین بودن معنا مهم‌ترین پایه استدلال کریپکی است. فرض کنید من با «+» معنای جمع‌زدن را قصد می‌کنم. رابطه میان چنین فرضی با این پرسش که به چه نحوی به پرسش «۵۷ + ۶۸» پاسخ می‌دهم، چیست؟ به‌نظر کریپکی، چنین رابطه‌ای «هنجارین» است، نه چیزی دیگر^۲ (Ibid, p.37). در واقع، موضوع این نیست که اگر من در گذشته به وسیله «+» معنای جمع‌زدن را قصد کرده‌ام، پس همچنان پاسخ «۱۲۵» را «خواهم داد» (Will)، بلکه به‌نظر کریپکی، اگر می‌خواهم مطابقت خود را با معنای گذشته «+» حفظ کنم، «باید» (Should) پاسخ «۱۲۵» را بدهم. من باید «جمع» را در تمام و فقط موارد مرتبط با جمع به‌کار ببرم، نه موارد دیگر. بر این اساس، معانی یا هنجارهای معناساختی، نحوه کاربرد کلمات مختلف را تعیین می‌کنند. ما صرفاً

هنگامی یک کلمه را «به طور صحیح» (Correctly) به کار برده‌ایم که به واسطه این نحوه کاربرد، معنایی معین، مورد توافق یا استاندارد ارائه شود. بنابراین، وقتی چیزی را هنجارین می‌خوانیم، درباره آن چیزی که «باید» باشد، صحبت می‌کنیم، نه آنچه «هست».

پس به نظر می‌رسد می‌توان برهان کریپکی را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. معنا هنجارین است؛

۲. پس، اموری وجود دارند که تعیین می‌کنند ما «باید» چه معنایی را با به‌کارگیری

عبارات مختلف زبانی قصد کنیم؛

۳. اگر واقع‌گرایی در باب معنا معتبر باشد، آنگاه امور واقعی وجود دارند که تعیین

می‌کنند چگونه معنای مشخصی را با کلمات مشخصی قصد می‌کنیم؛

۴. هیچ چنین امرواقع‌ای وجود ندارد (به دلیل سیر قهقراییی تعابیر و پارادکس

شک‌گرایانه)؛

۵. پس، واقع‌گرایی معناشناختی نامعتبر است (و به این معنا، هیچ معنایی وجود ندارد).

بنابراین، در این‌جا دو فرض اصلی وجود داشت: هنجارین‌بودن معنا و واقع‌گرایی

معناشناختی. کریپکی نشان داد که ما براساس یکسری از هنجارها و مبانی، معانی مشخصی

را برای کلمات معینی قصد می‌کنیم و آنها را به‌نحو خاصی به‌کار می‌گیریم. اگر امور واقع،

بنیان ما برای متعین ساختن معنا باشند، «بایدها» در هوا معلق می‌مانند و به یک شک‌گرایی

تمام عیار می‌رسیم. پس، کریپکی مطمئن است که واقع‌گرایی معناشناختی باید کنار گذاشته

شود؛ اما معنا همچنان هنجارین است.

۳. راه‌حل شک‌گرایانه کریپکی و تفسیر وی از استدلال «زبان خصوصی»

کریپکی، براساس خوانش خود از پژوهش‌ها، تلاش می‌کند راه‌حلی برای استدلال

شک‌گرایانه ارائه دهد که آن را «راه‌حل شک‌گرایانه» می‌خواند (Ibid, p.69). خلاصه این

راه‌حل در بند ۱۹۹ بیان شد؛ اینکه پیروی از قاعده، یک عادت یا عمل اجتماعی است.

به‌نظر کریپکی، پاسخ شک‌گرایانه ویتگنشتاین در دو مرحله صورت می‌گیرد: پذیرش موضع

شک‌گرا؛ و سپس تأکید بر نقش عضویت در جامعه زبانی.

کریپکی معتقد است آموزه‌های ویتگنشتاین درباره «زبان خصوصی» (Private Language) از زاویه نادرستی نگریسته شده است. به نظر وی، ویتگنشتاین نه تنها علیه زبان خصوصی استدلال می‌کند، بلکه اساساً امکان وجود هر زبانی را به چالش می‌کشد و بنابراین، مسئله این است که اصولاً «چطور می‌توانیم نشان دهیم که هر زبانی (عمومی، خصوصی، یا هر زبانی که دارید) ممکن است؟» (Ibid, p.62). در نگاه او، ویتگنشتاین نشان داده است که هر زبانی، هر نظامی که تولیدکننده مفاهیم است، اساساً ناممکن و درواقع غیرقابل درک است. کریپکی ادعا می‌کند که استدلال معروف ویتگنشتاین علیه امکان یک زبان خصوصی، نتیجه چنین تصویر بدیلی از معناست، نه مقدمه آن (Ibid, p.68). به‌طور خلاصه، از آنجاکه هیچ چیزی وجود ندارد که تعیین کند آیا من قصد دارم، به‌طور صحیحی، «جمع» را صرفاً درباره جمع به‌کار ببرم یا نه، بنابراین اگر به‌طور مجزا و منفرد در نظر گرفته شوم؛ یعنی بدون هیچ زمینه‌ای برای مقایسه میان کاربردهای من و کاربردهای شخص دیگری از «جمع»، دیگر نمی‌توان گفت من با «جمع» معنای جمع را قصد کرده‌ام. درواقع، تنها اگر شخص دیگری وجود داشته باشد که قضاوت کند من «جمع» را به همان شکلی به‌کار می‌برم که وی آن را به‌کار می‌برد، می‌تواند بگوید که من با به‌کارگرفتن این کلمه، معنای جمع را قصد کرده‌ام: ما تنها وقتی حق داریم معنایی را به شخصی دیگر اسناد دهیم و تأیید کنیم که وی با به‌کارگیری یک کلمه، معنایی مناسب را قصد کرده است، که توافقی در مورد کاربرد آن وجود داشته باشد. پس نمی‌توان مدعی شد که مستقل از چنین توافقی، کسی معنایی را با استفاده از کلمه‌ای قصد می‌کند. اگر کلمات ما معنایی دارند، نه به دلیل وجود امور واقع، بلکه به علت این است که دیگران ما را به‌عنوان عضوی از جامعه زبانی خود پذیرفته‌اند و ما از قواعد مورد توافق آنها در به‌کاربردن کلمات استفاده می‌کنیم. بنابراین، چیزی به‌عنوان «زبان خصوصی» نمی‌تواند وجود داشته باشد. بر همین اساس، ویتگنشتاین در بند ۲۴۳ اشاره می‌کند که:

انسان می‌تواند خود را تشویق کند، به خود دستور دهد، از خود اطاعت کند یا خود را سرزنش و تنبیه کند؛ [...] حتی می‌توانیم انسان‌هایی را تصور کنیم که فقط با خود سخن می‌گویند [...] اما آیا می‌توانستیم زبانی را هم تصور کنیم که در آن، شخص بتواند

تجربه‌های دورنی خود را [...] برای کاربرد خصوصی خود بنویسد، یا آن را به‌طور شفاهی بیان کند؟ [...] واژگان منفرد این زبان باید فقط به آن چیزی ارجاع دهند که شخص سخنگو توانایی دانستن آنها را دارد.

هم‌چنین در بند ۳۴۸ می‌گوید «شما مفهوم "درد" را وقتی آموخته‌اید که زبان را آموخته‌اید». بنابراین، به‌نظر ویتگنشتاین، دارابودن هر مفهومی تنها با عضویت در یک جامعه زبانی ممکن است.^۳

طبق این معنا، اینکه آیا کاربرد یک عبارت می‌تواند «صحیح» خوانده شود یا نه، به ارجاع، معنا یا شرط صدق آن وابسته نیست، بلکه به این موضوع وابسته است که آیا گویندگان دیگر در جامعه زبانی وی با این کاربرد موافق‌اند یا نه (Hattiangadi, 2007, p.3). چنین چیزی «راه‌حل شک‌گرایانه» کریپکی است. وی معتقد است ویتگنشتاین هیچ راه‌حل «مستقیم و سراسستی» (‘Straight’ solution) در این‌باره ارائه نمی‌دهد (Kripke, 1982, p.69). منظور کریپکی از ارائه راه‌حلی سراسست اشاره به ارائه شرط صدق برای تعیین معنا و ارزیابی صدق و کذب احکامی است که با اظهار جملات مختلف می‌سازیم. چنان‌که کریپکی اشاره می‌کند، ویتگنشتاین هیچ‌گاه امر واقعی پنهان را که فقط در چشم‌انداز او بوده است، برای شکاک رونمایی نمی‌کند؛ وی شرطی را در جهان نشان نمی‌دهد که به‌وسیله آن بتواند تعیین کند که ما با به‌کارگیری کلمه «جمع» معنای جمع‌زدن را قصد می‌کنیم؛ هیچ‌چنین چیزی، نه در جهان «درون» و نه در جهان «خارج» وجود ندارد.

راه‌حل شک‌گرایانه کریپکی این ایده را مطرح می‌کند که هر شخصی که مدعی است از قاعده‌ای پیروی می‌کند، می‌تواند توسط دیگر اعضای جامعه زبانی خود کنترل شود. اعضای این جامعه می‌توانند بررسی کنند که آیا شخصی که از قواعد معینی پیروی می‌کند، پاسخ‌ها و واکنش‌های معینی را که آنها تأیید می‌کنند، ارائه می‌دهد یا نه. بنابراین، جمله «علی با "جمع" معنا جمع را قصد می‌کند» هرچند نمی‌تواند صادق باشد، اما هنوز می‌توان معیاری را برای صحت آن ارائه داد: اظهار این جمله می‌تواند برای تأیید اینکه علی را در جامعه زبانی خود پذیرفته‌ایم، به‌کارگرفته شود (Finkelstein, 2000, p.57). چنین چیزی را

می‌توان «شرط صحت» (Correctness Condition) نامید، به‌جای شرط صدق عینی. در واقع، وقتی درباره‌ی علی می‌گوییم که «وی با «جمع» معنای جمع را قصد می‌کند»، یک نشان یا علامت عضویت به وی می‌چسبانیم: می‌پذیریم که او یکی از ماست. بنابراین، احکام مختلف تنها هنگامی قابل بررسی‌اند که در هماهنگی و توافقی قابل قبول با مواردی باشند که ما به‌عنوان دیگر اعضای جامعه‌ی زبانی مایل به بیان آنها هستیم. تأیید علی به‌عنوان عضوی از جامعه باعث می‌شود که وی در پاسخ به پرسش « $۵۷ + ۶۸ = ؟$ » پاسخ «۵» را ارائه ندهد. به این معنا، مشارکت و مشغولیت در جامعه برای پشتیبانی از هنجارین بودن معنا اساسی است. اگر علی را شخصی منفرد و مجزا در نظر بگیریم، چیزی وجود نخواهد داشت که کاربرد وی با آن مطابق یا متعارض باشد، و در این صورت، تمایز میان آنچه به نظر وی درست می‌رسد و آنچه درست است، ناپدید خواهد شد. در نتیجه، اساساً نمی‌توان درباره‌ی «درست بودن» (Rightness) اظهار نظر کرد. براساس خوانش کریپکی، ویژگی‌نشتاین این نتیجه‌ی شک‌گرایانه را می‌پذیرد و تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه می‌توان با آن زندگی کرد.

۴. بحث درباره‌ی ریشه‌ها و نتایج پارادکس شک‌گرایانه

الف) اغلب، نقدی کلاسیک بر شک‌گرایان وجود داشته است. استدلال شک‌گرایانه کریپکی، در نگاه اول، خودمتناقض و خودزن (Self-Refuting) است (Boghossian, 1989, p.518). اگر نتیجه‌ی شک‌گرایانه صادق باشد، پس خودش هم بی‌معناست، و اگر بی‌معناست، پس نمی‌تواند صادق باشد. اما کریپکی از این نتیجه باخبر است. در واقع، هدف او ارائه‌ی تصویری دیگر از معنا و صحت احکامی است که به‌وسیله‌ی جملات مختلف می‌سازیم. وی ادعا نمی‌کند که کلمات هیچ‌گاه معنایی نداشته‌اند و نخواهند داشت، بلکه به‌نظر او، اگر بپذیریم امر واقعی وجود دارد که تعیین می‌کند ما معنایی معین را با به‌کارگیری کلمه‌ای قصد کرده‌ایم، و اینکه اظهارات و تصدیقات ما بر پایه‌ی چنین اموری صادق‌اند، آنگاه - استدلال شک‌گرایانه نشان می‌دهد که - باید این نتیجه را نیز بپذیریم که معنایی وجود ندارد. اما او با ارائه‌ی تصویری جای‌گزین، که مبتنی بر عضویت در جامعه

زبانی است، به این مشکل پاسخ می‌دهد، هرچند پاسخ وی ابهامات زیادی دارد؛ به عبارتی، نباید قدرت این احساس ما را دست‌کم گرفت که فرضیه شک‌گرایانه قابل درک است: چنین احساسی، پیامد ناگزیر فهم متعارف ما از معناست، نه چیزی وهمی که ساخته شکاک باشد.

ب) گروهی، اصولاً چنین خوانشی از پژوهش‌های ویتگنشتاین را ناموجه می‌دانند. البته خود کریپکی تأیید می‌کند که بسیاری از صورت‌بندی‌های او متفاوت از آن چیزی است که شاید خود ویتگنشتاین ارائه داده باشد (Kripke, 1982, pp.5, 69, 70-71)؛ اما نهایتاً مدعی است که ویتگنشتاین پارادکس شکاک را می‌پذیرد. پیش از این بیان شد که این ادعا به نظر مشکوک می‌رسد: قصد ویتگنشتاین نه تأیید این پارادکس، بلکه گوشزد کردن یک بدفهمی است. به عنوان نمونه، مک‌داول چنین خوانشی را زیر سؤال می‌برد.

به نظر مک‌داول، این ادعای کریپکی که ویتگنشتاین «پارادکس شک‌گرایانه» را می‌پذیرد، یک تحریف است (Mc Dowell, 1984, p.228). آنچه ویتگنشتاین در بند ۲۰۱ به آن اشاره می‌کند، این است که یک «بدفهمی» (MisUnderstanding) تمام استدلال‌های ما را درباره وجود پایه‌هایی برای فهم عبارات گوناگون، تخریب می‌کند. در نگاه ویتگنشتاین، پاسخ صحیح به پارادکس، پذیرش آن نیست، بلکه تصحیح بدفهمی‌ای است که ریشه این پارادکس را می‌سازد: راهی برای درک یک قاعده وجود دارد که خود تعبیری دیگر نخواهد بود. ویتگنشتاین این راه‌حل را در «کتاب آبی» ارائه داده است، اما از نظر مک‌داول، خود این راه‌حل مشکل‌ساز است. ویتگنشتاین می‌گوید «هر نشانه‌ای قادر است تعبیر شود، اما معنا نباید قابل تعبیر باشد؛ این تعبیر، آخرین تعبیر است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، ص ۸۲). بنابراین، «آخرین تعبیر» باید شکافی را پر کند که میان دستورالعمل‌هایی که شخص در یادگیری یک عبارت می‌آموزد و کاربرد وی از آن عبارت وجود دارد، شکافی که به وسیله پارادکس ایجاد شده است. به نظر مک‌داول، هرچند ویتگنشتاین به‌طور کلی با این‌گونه اسطوره‌سازی‌ها، یعنی فرض فرا - واقعیت‌هایی همچون تعبیر نهایی یا آخرین تعبیر مبارزه می‌کند، اما این عمل وی را نباید دلیلی بر تأیید پارادکس محسوب کرد. به نظر ویتگنشتاین، این اسطوره‌سازی‌ها به وسیله ما صورت می‌گیرد و دلیل آن، ترس و تلاش ما برای

جلوگیری از پارادکس است، و ریشه آن یک بدفهمی است (Mc Dowell, 1984, p.231). بنابراین، مشکل ویتگنشتاین یافتن راهی است میان دو خطر: یکی آنکه «فهمیدن» را همیشه نوعی «تعبیر» در نظر بگیریم. چنین ایده‌ای خطرناک است؛ چون ما را به یک دوحدی مشکل‌ساز می‌رساند: انتخابی میان پارادکس شک‌گرایانه - اینکه هیچ مبنای عینی برای معنا وجود ندارد - یا پابندی به نوعی اسطوره‌سازی درباب فرا - واقعیت‌ها؛ یعنی تعبیر نهایی. در واقع، یا باید به سیرقه‌قربایی رفت و پارادکس را پذیرفت یا آن را با فرض یک مبنا همچون تعبیر نهایی متوقف ساخت. برای رهایی از این خطر می‌توان بر موضعی دیگر پافشاری کرد. مثلاً مدعی شویم که وقتی چیزی را «سبز»، یا «جمع» و غیره می‌خوانیم دقیقاً مثل آن است که وقتی در یک گودال افتاده‌ایم، به‌طور ناخودآگاه فریاد می‌زنیم «کمک!»؛ یعنی صرفاً واکنشی را ارائه می‌دهیم که به‌طور ناخودآگاه برای چنین موقعیت‌هایی آموخته‌ایم. اما پذیرش این موضع نیز درافتادن به خطر دوم است: رد هنجارین‌بودن معنا. در این صورت، معنا، چیزی بیش از یک وهم نخواهد بود و هیچ ملاک و پایه محکمی برای ارزیابی آن وجود نخواهد داشت. به‌نظر مک داول، راه میانه‌ای که ویتگنشتاین می‌یابد ایده عادت اجتماعی است؛ اینکه باید درک خود را از معنا و فهم در چهارچوب اعمال اجتماعی خود جای دهیم (Ibid, p.243). تسلط گویندگان بر یک زبان مشترک اجازه می‌دهد که آنها به معنایی که دیگران قصد می‌کنند، معرفت یابند، بدون آنکه برای رسیدن به چنین معرفتی به هیچ تعبیری نیاز داشته باشند.

کریپکی اشاره می‌کند که «به‌نظر می‌رسد بدون توجه به اینکه در زمانی مفروض چه چیزی در ذهن من است، من برای تعبیر آن چیز در طرق مختلفی در آینده، آزادم» (Kripke, 1982, p.107). به‌نظر مک داول، کریپکی با بیان این مطالب تأیید می‌کند که آنچه در ذهن وجود دارد، همیشه نیازمند تعبیر است (Mc Dowell, 1992, p.268). با این تفسیر، فهم ما از هر چیزی با مشکل مواجه می‌شود؛ چراکه به سیر تعبیر می‌رسیم. در نگاه مک داول، خطای کریپکی آن است که فرض می‌کند تنها واقعیت قابل قبول درباره یک شخص، واقعیت‌هایی درونی است؛ اینکه آن شخص چیزهایی در ذهن دارد. اما عضویت یک شخص در جایگاه اجتماعی مناسب می‌تواند امر واقعی درباره وی محسوب

شود و سازنده فهم او از موارد مختلف باشد، بدون آنکه به سیر تعابیر بیفتد. به این معنا، رهیافت مک داول به نظر راه‌گشاست؛ چراکه مواردی مشکل‌ساز را به سامان می‌رساند: وجود امر واقعی مناسب و حفظ هنجارین بودن معنا. چنین راه‌حلی، به نظر مک داول، یک راه‌حل مستقیم و سراسر است (Ibid, p.271). در این صورت، اساساً نیازی به هیچ میانجی، همچون تعبیر، نداریم. بنابراین، از سیر قهقرایی تعابیر که منجر به بروز پارادکس می‌شود، جلوگیری خواهد شد.^۴

ج) براساس نظریه‌های مبتنی بر «واقع‌گرایی معناشناختی»، امور واقعی وجود دارند که اظهارات ما بر آن اساس صادق یا کاذب‌اند. به عبارتی، در مورد جملات، با تعیین شرط صدق آنها معنای آنها را نیز می‌یابیم. «برف سفید است» وقتی صادق است که برف سفید باشد؛ اینکه «برف» به برف ارجاع دهد و شیئی که محمول «... سفید است» را اشباع می‌سازد، سفید باشد. با دانستن این شروط، می‌توان فهمید که اظهار جمله «برف سفید است» چه هنگامی صادق است. به علاوه، معنای جمله «برف سفید است» این خواهد بود «که برف سفید است». در این رهیافت، معنای یک عبارت، مشارکت آن در تعیین شرط صدق، و بنابراین، تشکیل معنای کل یک جمله است. معنای جملات در بندهای «که‌دار» (Clauses_That) یا بندهای موصولی می‌آیند که در واقع تصریح‌کننده شرط صدق یا معنای این جملات‌اند. مثلاً، فرگه معتقد بود «محتوای خبری» (Sense) یک جمله، شرط صدق آن نیز محسوب می‌شود که پس از «که» می‌آید و «اندیشه» نام دارد (Frege, 1956, p.292). ما با اظهار جمله «برف سفید است» این اندیشه را به اشتراک می‌گذاریم «که برف سفید است». چنین جملاتی، براساس اینکه امور در جهان چگونه نظم یافته است، صادق یا کاذب‌اند، حتی اگر ندانیم دقیقاً کدامیک از این ارزش‌ها (صدق یا کذب) را دارا هستند. کریبکی با پیش‌فرض گرفتن واقع‌گرایی و هنجارین بودن معنا، یک تناقض بیرون می‌کشد و علیه واقع‌گرایی استدلال می‌کند. در واقع، چالشی که شکاک، در ابتدای راه، در مورد یافتن یک امر واقع مطرح می‌کند، پیش‌فرض می‌گیرد که چنین امر واقعی وجود دارد. به نظر کریبکی، ویژگی‌نشتاین معتقد بوده است که این پیش‌فرض، یک خطاست. بنابراین، با نگاه به چالش شک‌گرایانه کریبکی، درمی‌یابیم که هدف وی حمله به پایه واقع‌گرایانه نظریه‌های

معناست. کریپکی، شروط عینی‌ای را که واقع‌گرایان به آن معتقدند، یکسری «امور واقع عالی» (Superlative facts) یا فرا-واقعیت می‌داند، و هدف خود را رد وجود آنها معرفی می‌کند (Kripke, 1982, p.69). به نظر او، اگر ما فرض کنیم که چنین شروطی زیربنای احکام و تصدیقات (Assertions) معنا دار ما هستند، نتیجه شک‌گرایانه ظاهر می‌شود. به اعتقاد وی، نکته مهم، بررسی این موضوع است که «بازی [زبانی] تصدیق» چه نقشی را در زندگی ما خواهد داشت. به این معنا، نیازی نیست وجود امور واقعی را فرض کنیم که با تصدیقات مذکور مطابقت داشته باشند (Ibid, p.77-78). * در واقع، هیچ چیز عینی‌ای وجود ندارد، مگر آنکه عضویت در جامعه زبانی آن را ایجاد و تأیید کند.

به این ترتیب، یکی از راه‌های مقابله با استدلال شک‌گرایانه کریپکی، به چالش کشاندن برخی از این پیش‌فرض‌هاست. اگر معنا هنجارین نباشد، استدلال کریپکی با مشکلات اساسی مواجه می‌شود. همچنین، اگر معنا هنجارین است، آیا فقط همین صورت‌بندی قوی از آموزه مذکور قابل ارائه است و تنها همین صورت‌بندی برآمده از درک عام ماست؟ آیا نمی‌توان صورت‌بندی ضعیف‌تری از آن ارائه داد؟ اینکه کدام صورت‌بندی مطابق با فهم متعارف و تلقی روزمره ما از معناست، می‌تواند مورد بحث واقع شود. به علاوه، آیا هیچ نوعی از واقع‌گرایی نمی‌تواند با هنجارین بودن معنا هم‌زیستی داشته باشد؟**

(د) چنان‌که کریپکی اشاره می‌کند، منبع اصلی چالش شک‌گرا از «درون» می‌آید (Ibid, p.15). او مدعی است که نمی‌توان متعین ساخت که محتوای حالات ذهنی گوینده - مثل محتوای باور - مبتنی بر واقعیت‌هایی در بیرون از ذهن وی باشد و به این ترتیب، به نوعی

* بنابراین، خصوصاً مدافعان چنین نظریه‌هایی تلاش می‌کنند با استدلال‌هایی علیه مراحل مختلف شکل‌گیری این نوع از شک‌گرایی، از واقع‌گرایی معناشناختی دفاع کنند. ر.ک: Davidson, 1990, p.198-204/ Hattiangadi, 2007, p.65-103/ Ebbs, 1997, p.259-287.

* گروهی از منتقدان می‌کوشند از هنجاری بودن معنا صورت‌بندی ضعیف‌تری ارائه دهند و یا سطح اثر آن را بررسی کنند (Pagin, 2002, p.20-24/ Hattiangadi, 2007, pp.8-9,179-181)، و گروهی نیز برای حفظ واقع‌گرایی معناشناختی می‌کوشند (Hattiangadi, 2007, p.181-206).

از «نا - واقع گرایی» (Realism-Non) می‌رسد. اینکه گوینده چه معنایی را قصد می‌کند، مبتنی است بر آنچه در ذهن دارد و از آن تبعیت می‌کند. بنابراین، درون‌گرایی کریپکی و نا - واقع گرایی وی در دو بخش عمل می‌کنند: در سطح زبان و تعیین معنا و در سطح حالات ذهنی و تعیین محتوای آنها. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که استدلال شک‌گرایانه، بحث ریشه‌دار دیگری را به میان می‌کشد: نزاع میان «درون‌گرایی» (Internalism) و «برون‌گرایی» (Externalism). به این ترتیب، ارائه نظریه‌ای برون‌گرایانه، در هریک از دو سطح فوق، راه دیگری برای مقابله با استدلال شکاک بوده است. نمونه‌ای از یک برون‌گرایی ضعیف درباره حالات ذهنی می‌تواند به صورت ذیل ارائه شود: «محتوای دست‌کم برخی از حالات ذهنی عامل، دست‌کم تاحدی، به وسیله اموری در محیط پیرامونی آن عامل تعیین می‌شود» (Pritchard, 2003, p.273).

در صورت پشتیبانی مناسب از چنین نظریه‌هایی، نتیجه‌ای علیه شک‌گرایی به دست می‌آید: اگر محتوا، دست‌کم برخی اوقات و تاحدی، با عوامل مبتنی بر محیط پیرامونی عامل تعیین شود، آنگاه، از آنجا که حالات ذهنی‌ای داریم که محتوای آنها با عوامل بیرونی تعیین شده‌اند، پس باید جهان خارجی وجود داشته باشد. به عنوان نمونه، فلاسفه‌ای همچون پاتنم* دیویدسون^۵ و مک داول (Mc Dowell, 1982, p.386-387) برای پاسخ به شک‌گرایی، به ارائه چنین راه‌حلی‌هایی پرداخته‌اند. این تلاش‌ها هرچند می‌تواند مقابل نوعی از شک‌گرایی ضعیف ایستادگی کند، اما توانایی آنها برای مقابله با یک شک‌گرایی تام و تمام باید با موشکافی بیشتری بررسی شود.

(کماکان پرسش مهمی مطرح است: آیا اساساً می‌توان راه‌حلی، ولو شک‌گرایانه را به ویتگنشتاین نسبت داد؟ به نظر می‌رسد که پروژه ویتگنشتاین در پژوهش‌ها صحنه‌گذاران بر شک‌گرایی یا نظریه‌های دیگری از این دست نبوده است، بلکه بیشتر به گوشزد کردن بدفهمی‌ها می‌پردازد - مثلاً بنگرید به بندهای ۸۱، ۹۰، ۱۰۰، ۲۰۱، ۳۰۰، یا ۳۱۴. به این

* پاتنم تلاش می‌کند با ارائه نظریه‌ای برون‌گرایانه نشان دهد که «معنا در سر نیست» و محیط بیرونی عامل در تعیین محتوای حالات ذهنی وی دخیل است (Putnam, 1981, p.5-14 & 1975, p.227).

معنا، آنچه ویتگنشتاین دنبال می‌کند یک ساختارشکنی درمان‌گرایانه از شیوه‌های عجیبی از تفکر است که این ایده‌های شک‌گرایانه را ضروری و موجه جلوه می‌دهند (Mc Dowell, 1992, p.278). به طور کلی، اهداف ویتگنشتاین در بحث‌هایش دربارهٔ چنین مسائلی، منفی و مخرب نیست. او در جست‌وجوی جای‌گزین کردن این بدفهمی‌ها و تصورات اشتباه با گزارش‌ها و توصیفاتی بهتر است. به این معنا، حمایت از نتایج شک‌گرایانه نمی‌تواند بخشی از اهداف کلی ویتگنشتاین باشد (Hale, 1997, p.369). بنابراین، میان دو خوانش از ویتگنشتاین همواره اختلافی اساسی وجود داشته است: خوانش «محافظه‌کارانه» معتقد است ویتگنشتاین صرفاً نگران یکسری از بدفهمی‌های گمراه‌کننده معین است – همچون خوانش مک‌داول – و تفسیرهای رادیکال‌تر، ادعا می‌کنند که در نوشته‌های او، پایه‌هایی برای پرسش از عینیت معنا وجود دارد – همچون تفسیر کریپکی. هرچند، به نظر می‌رسد رهیافت نخست با جان‌مایهٔ واری‌های ویتگنشتاین متأخر قرابت بیشتری داشته باشد.

نتیجه‌گیری

به‌عنوان نکتهٔ آخر تلاش می‌کنم نشان دهم که می‌توان خللی را در نا – واقع‌گرایی کریپکی یافت. فرانک جکسون (Frank Jackson) آزمایشی ذهنی را در سال ۱۹۸۲ معرفی می‌کند که به «اتاق مری» (Mary's Room) معروف است (Jackson, 1982). مری (یا یک «ابر – دانشمند» (Scientist-Super)) در اتاقی محبوس است که همه چیز در آن مطلقاً سیاه و سفید است. اما در سال‌های متمادی، وی تمام اطلاعات فیزیکی موجود را که علوم مختلف دربارهٔ رنگ‌ها ارائه داده‌اند، به تمامی می‌آموزد و هرآنچه را که باید دربارهٔ دیدن سیب قرمز یا آسمان آبی و غیره دانست، فرامی‌گیرد. او تمام دانش فیزیکی موجود را دربارهٔ طول موج‌ها، سیستم عصبی، ارتعاشات و غیره می‌داند و بنابراین، می‌داند که هنگام دیدن یک سیب قرمز چه اتفاقی می‌افتد. وی از این حبس رها می‌شود و برای نخستین بار یک سیب قرمز را می‌بیند. پرسش این است که در این لحظه چه چیزی به دانش وی اضافه می‌شود؟ آیا او چیز جدیدی می‌آموزد؟ (Ibid, p.60-61).

این مثال برای رد «فیزیکالیسم» (Physicalism) و تأکید بر وجود «کیفیات ذهنی»

(Qualia) مطرح شد؛ اما جدا از اهداف اولیه طرح این استدلال و نقدهای وارد بر آن، شاید بتوان از مثال مذکور برای روشن شدن یک نکته بهره برد. می‌توان گفت که مری، هنگامی که در اتاق خود محبوس بود، به درستی کاربرد صحیح کلمات «قرمز»، «آبی» و غیره را آموخته بود. وی می‌دانست که باید چگونه درباره رنگ‌های گوناگون صحبت کند و جملات معناداری را با به‌کارگیری آنها بسازد. در نگاه کریپکی، و ویتگنشتاین مورد نظر وی، اگر فرض کنیم که یک جامعه زبانی همگی در یک اتاق بسیار بزرگ سیاه سفید محبوس‌اند، در این صورت، اعضای این جامعه همه با هم ارتباطات زبانی صحیحی خواهند داشت، و البته مری را به‌عنوان عضوی از جامعه خود تأیید خواهند کرد: هنگامی که مری جمله‌ای درباره آبی بودن آسمان می‌گوید، دیگران صحت اظهار او را تأیید می‌کنند. اما فرض کنید که این مردمان از این اتاق پهناور خارج شوند. پس از دیدن آسمان آبی، چه اتفاقی در ارتباطات زبانی آنان رخ می‌دهد؟

هنگامی که با یک فرد نابینا در حال گفت‌وگو هستید، مطمئناً ارتباط زبانی موفق با وی خواهید داشت، چراکه او کلمات را به‌درستی به‌کار می‌گیرد و جملات معناداری را با توجه به عضویت خود در جامعه زبانی ارائه می‌دهد. به این معنا، هیچ امر واقعی وجود ندارد که نقشی در متعین ساختن معنا و تعیین صدق و کذب اظهارات داشته باشد. همه آنچه در دست داریم صرفاً تأیید صحت کاربردهای ماست، نه ارجاع یا شرط صدقی عینی. در این صورت، ما با نابینایان آنچنان هم متمایز نیستیم: به‌درستی صحبت می‌کنیم و هنجارهای معناساختی معینی را رعایت می‌کنیم. دوباره، مری با دیدن سیب قرمز چه چیزی را می‌آموزد؟ وی همچنان ملتزم به کاربردهای استاندارد پذیرفته شده در جامعه زبانی خویش است؛ اما اتفاقی در این میان رخ داده است که در بحث درباره معنا و کاربرد، نیاز به بررسی بیشتری دارد. شاید اتفاق مذکور این باشد که وی علاوه بر به‌دست آوردن تأییدی از جامعه زبانی خود - که به نظر شرطی لازم است - تأیید دیگری نیز به‌دست می‌آورد: اینکه آنچه اظهار می‌کند و آنچه را که باور دارد و به آن می‌اندیشد، می‌بیند. در واقع، شکافی که میان واقعیت، اظهار و اندیشه‌های او وجود داشته است، اکنون پر شده است. همه نکته آن است که این اتفاق، هرچه باشد، تأییدی بر نا - واقع‌گرایی و درون‌گرایی کریپکی نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. پاسخ «۱۲۵»، هم به معنای ریاضی و هم به معنای «فرازبانی» (linguistic-meta) صحیح است. زبان ریاضیات، زبان موضوعی است (جایی که محاسبات را انجام می‌دهیم) و زبان فارسی، فرازبانی محسوب می‌شود که به وسیله آن درباره ریاضیات صحبت می‌کنیم. در این صورت، هم اطمینان داریم که ۱۲۵ حاصل جمع ۵۷ و ۶۸ است و هم مطمئنیم که «جمع»، همانند گذشته، به تابعی دلالت دارد که وقتی درباره اعدادی همچون «۵۷» و «۶۸» به کار گرفته می‌شود ارزش «۱۲۵» را نتیجه می‌دهد (Kripke, 1982, p.8).
۲. در واقع، بنا بر دیدگاه «تمایلی» (dispositional) این رابطه «توصیفی» (descriptive) است؛ یعنی صرفاً باید به توصیف آنچه من در واقعیت انجام می‌دهم، توجه داشت. اینکه آنچه من قصد می‌کنم یا به انجام دادن آن تمایل دارم، هیچ اختلافی با کاربرد صحیح محمول‌ها، وقتی آنها را بر کلمات مختلف حمل می‌کنم، ندارد. بنابراین، آن معنایی که با «+» قصد می‌کنم همان تمایل من به ارائه پاسخ «۱۲۵» به سؤال «۶۸+۵۷» است (Kripke, 1982, p.22-23). کریپکی با چنین رهیافتی کاملاً مخالف است و علیه آن استدلال می‌کند که یکی از آنها همان توسل به هنجارین بودن معناست (Ibid, pp.17 & 54).
۳. به نظر کریپکی، آنچه استدلال ویتگنشتاین رد می‌کند «مدلی خصوصی» از پیروی از قاعده است، اینکه شخصی را که از قاعده‌ای مفروض پیروی می‌کند، در قالب اموری تحلیل کنیم که صرفاً به ویژگی پیرو قاعده بودن او می‌پردازد، بدون ارجاع به عضویت وی در یک جامعه زبانی گسترده‌تر (Ibid, p.109). شاهد کریپکی بند ۲۰۲ از پژوهش‌هاست که تصریح می‌کند «پس، پیروی از یک قاعده «به‌طور خصوصی» ممکن نیست».
۴. آرای مک داول در هر بخش تنها در ارتباطی تنگاتنگ با بخش‌های دیگر فلسفه او وضوح می‌یابد. به عنوان مثال، وی معتقد است چنین تسلطی بر زبان این قدرت را به ما می‌دهد که معنای دیگر گویندگان را در همان کلماتشان بشنویم و ببینیم. به عبارتی، امور واقع به‌طور مستقیم در برابر چشم حضور دارند و در قالب کلمات اظهار شده قابل شنیدن‌اند (Mc Dowell, 1982, p.387 & 1984, p.243). او معتقد است شکافی میان آنچه اظهار می‌شود و آنچه در واقعیت رخ می‌دهد، وجود ندارد (Mc Dowell, 1994, p.26). وی به یک نظریه شرط صدقی و واقع‌گرایانه در باب معنا معتقد است که آموزه‌هایی از فرگه، ویتگنشتاین و دیوریلسون را به هم می‌آمیزد (Mc Dowell, 1997, p.123 & 1987, p.99). در نتیجه، شروط صدق، تصریح‌کننده اندیشه‌های صادق‌اند که امور واقع را تشکیل می‌دهند، و این امور

واقع، به پیروی از ویتگنشتاین، تمامیت جهان و محدوده تفکر را می‌سازند.

۵. دیویدسون نیز با توسل به نوعی از برون‌گرایی، «برون‌گرایی ادراکی» (Perceptual Externalism)، همراه بهره‌گیری از رابطه علی، تلاش می‌کند مقابل شک‌گرا ایستادگی کند (Davidson, 1990, p.200-). در واقع، دیویدسون رابطه میان باورها و منبع آنها را علی می‌داند، اما اینکه چنین باورهایی چگونه موجه‌اند، به خاطر انسجام و این ویژگی طبیعی آنهاست که غالباً صادق‌اند. از سوی دیگر، تنها در ارتباطات (و رابطه‌ای دست‌کم سه طرفه میان گوینده، معبر و جهان خارج) است که مفهوم عینیت و صدق عینی قابل درک می‌شود؛ چراکه تنها در ارتباطات زبانی است که گویندگان از این حقیقت که اندیشه‌ها و نیز جهانی عینی را به اشتراک می‌گذارند آگاه می‌شوند. بنابراین، شکاک نمی‌تواند در باب کذب همگی باورها و ارتباط عامل با جهان خارج ادعای شک‌گرایانه رادیکالی داشته باشد. برای پیگیری این مباحث ر.ک: Davidson, 1982, 1983, 1990.

منابع و مأخذ

۱. ویتگنشتاین، لودویگ؛ پژوهش‌های فلسفی؛ مترجم فریدون فاطمی؛ چاپ دوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۲. _____؛ کتاب‌های آبی و قهوه‌ای؛ مترجم ایرج قانونی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
3. Bloor, David; **Wittgenstein, Rules and Institutions**; London: Routledge, 1997.
4. Boghossian, Paul A. (). "Rule_following Considerations". *Mind*, Vol.98, No.392, (pp.507_549) 1989.
5. Crary, Alice and Read, Rupert (eds); **The New Wittgenstein**; London: Routledge, 2000 .
6. Davidson, Donald; "Communication and Convention"; In Davidson (2001b), (pp.265_280), 1982.
7. _____; "A Coherence Theory of Truth and Knowledge"; In Davidson (2001a), (pp.137_153), 1983.
8. _____; "Epistemology Externalized"; In Davidson (2001a),

(pp.193_204), (1990).

9. _____; **Subjective, Intersubjective, Objective**. Oxford: Oxford UP, 2001a.

10. _____; **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford UP, 2001b .

11. Ebbs, Gary; **Rule—Following and Realism**; Massachusetts: Harvard UP, 1997.

12. Finkelstein, David H. (). “Wittgenstein on Rules and Platonism”. In Crary and Read , (pp.53_73), 2000 .

13. Frege, Gottlob; “The Thought: A Logical Inquiry”; **Mind**, New Series, Vol. 65, No. 259, (pp.289_311), 1956.

14. Hale, Bob; “Rule-following, Objectivity and Meaning”; In Wright and Hale, (pp.369_396), 1997.

15. Hattiangadi, Anandi; **Oughts and Thoughts, Scepticism and the Normativity of Meaning**; Oxford: Oxford UP, 2007.

16. Jackson, Frank; “Epiphenomenal qualia”; In **Jackson’s Mind, Method, and Conditionals: Selected Essays**. London: Routledge, (1998), (pp. 57_69), 1982.

17. Kripke, Saul A; **Wittgenstein on Rules and Private Language**; Massachusetts: Harvard UP, 1982.

18. McDowell, John; “Criteria, Defeasibility, and Knowledge”; In McDowell (1998b), (p.369_394), 1982.

19. _____; “Wittgenstein on Following a Rule”. In McDowell (1998a), (p.221_262), 1984.

20. _____; “In Defence of Modesty”; In McDowell (1998b), (p.87_107), 1987.

21. _____; “Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy”; In McDowell (1998a), (p.263_278), 1992.

22. _____; **Mind and World**; Cambridge, MA: Harvard UP, 1994.
23. _____; “Another Plea for Modesty”; In McDowell (1998b), (pp.108-131), 1997.
24. _____; **Mind, Value, and Reality**; Massachusetts: Harvard UP, 1998a .
25. _____; **Meaning, Knowledge and Reality**; Massachusetts: Harvard UP, 1998b.
26. Pagin, Peter; “Rule-following, Compositionality and the Normativity of Meaning”; Available in his website: <http://people.su.se/ppagin/pagineng.htm>, 2002.
27. Pritchard, Duncan; “McDowell on Reasons, Externalism and Scepticism”; **European Journal of Philosophy**, Vol.11, No.3, (pp.273-294), 2003.
28. Putnam, Hilary; “The Meaning of ‘Meaning’”; In **Putnam’s Mind, Language and Reality**. Philosophical Papers, Volume 2. Cambridge: Cambridge UP (1975), (p. 215-271), 1975.
29. _____; “Brains in a Vat”; In Putnam’s **Reason, Truth and History**. Cambridge: Cambridge UP (1981), (p. 1-21), 1981.
30. Wittgenstein, Ludwig; **Philosophical Investigations**; Edited by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1953.
31. Wright, Crispin & Hale, Bob (eds); **A Companion to the Philosophy of Language**; Oxford: Blackwell, 1997