

زبان خصوصی از منظر ویتگنشتاین و گادامر^۱

قاسم فضلی^۲

چکیده

در نظر ویتگنشتاین متقدم چون زبان ماهیتی گزاره‌ای دارد و گزاره نیز ماهیتی تصویری، گزاره‌های ریاضی، اخلاقی، منطقی، دینی، زیبایی‌شناختی و فلسفی بی‌معنایند. تنها زبان بامعنا، زبان واقع‌گویی است. اما در نظر ویتگنشتاین متأخر زبان واقع‌گویی تنها یکی از زبان‌های با معناست. زبان، پدیده‌ای ذاتاً همگانی و اجتماعی است، نه خصوصی. گادامر نیز بر آن است که زبان هرگز خصوصی نیست. زبان ملک شخصی آدمیان نیست. انسان‌ها به زبان تعلق دارند، نه زبان به انسان‌ها. در مقاله‌ی حاضر قرار است، با گزارش سخنان ویتگنشتاین و گادامر، قرابت نگاه آن‌ها به زبان خصوصی روشن شود.

واژگان کلیدی: زبان خصوصی، زبان همگانی، گفتگو، امتزاج افق‌ها.

مقدمه

ویتگنشتاین سؤال از حدود فاهمه‌ی بشری کانت را به سؤال از حدود ناطقه‌ی بشری تبدیل کرد. او دو فلسفه به وجود آورد که هر دو، اهمیت زبان را در زندگی آدمیان کانون توجه‌ی خود قرار می‌دهند. سؤالات محوری ویتگنشتاین عبارتند از:

۱. چه نسبتی بین زبان و جهان برقرار است؟

۲. زبان و اندیشه با هم چه نسبتی دارند؟^۱

پاسخ او در رساله همانا نظریه‌ی تصویری معنا^۲ است؛ یعنی، زبان جهان را به وسیله‌ی تصویر کردن آن نمایش می‌دهد. به بیان ویتگنشتاین «ما تصویری از واقعیت برای خود تشکیل می‌دهیم».^۳ «یک تصویر، موقعیت چیزها را در فضای منطقی نمایش می‌دهد، یعنی وجود داشتن یا وجود نداشتن وضعیت چیزها».^۴ اما زبان به چه مفهومی می‌تواند تصویر یک امر واقع باشد؟ ویتگنشتاین می‌نویسد: «عناصر تشکیل‌دهنده‌ی یک تصویر با مابه‌ازای عینی خود متناظرند».^۵ «تصویر بدینسان وجود دارد که عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن به شیوه و نحوه‌ای معین با یکدیگر ارتباط دارند».^۶ و «این واقعیت که عناصر یک تصویر به شیوه و نحوه‌ای معینی با یکدیگر ارتباط دارند و عمل می‌کنند، نشان می‌دهد که اشیاء به همان‌گونه با هم ارتباط دارند و عمل می‌کنند».^۷

با این توصیف تصویر بودن یک قضیه به این معناست که قضیه از عناصری تشکیل شده که هر کدام به شیئی در جهان دلالت می‌کنند. مثلاً گزاره‌ی «کتاب روی میز است» نمایان‌گر وضعی از امور است و گزاره‌ی «میز روی کتاب است»، نمایاننده‌ی وضعی دیگر.^۸ پیامد این نگاه در سپهر معرفت‌های غیرتجربی، مانند اخلاق و زیبایی‌شناسی این است که

۱. مگی، بریان، مردان/اندیشه، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، نی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸.

2. the picture theory of meaning

۳. ویتگنشتاین، لودویگ، رساله‌ی منطقی-فلسفی، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، ۱۳۸۶، بند ۲/۱.

۴. همان. بند ۲/۱۱.

۵. همان. بند ۲/۱۳.

۶. همان. بند ۲/۱۴.

۷. همان. بند ۲/۱۵.

۸. ماونس، هاوارد، درآمدی بر رساله‌ی ویتگنشتاین، ترجمه‌ی سهراب علوی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹،

نمی‌توان درباره‌ی آن‌ها سخن معنادار گفت، زیرا فاقد مؤلفه‌ی اصلی معناداری یا داشتن تصویرند. این گزاره‌های فاقد تصویر صرفاً خود را نشان می‌دهند و هیچ سخن محصلی درباره‌ی آنها نمی‌توان گفت.^۱

ویتگنشتاین متأخر از استعاره‌ی تصویر دست کشید و تصور کاربردی معنا^۲ را به جای آن نهاد. از دیدگاه او معنای هر واژه عبارت است از به‌کارگیری آن در زبان.^۳ امتیاز آدمی از سایر جانوران همانا «زبان»^۴ است. زبان، امری اجتماعی بوده، قواعدی دارد که رعایت و اجرای آنها رسم است.^۵ نزد او واژگان زبان وابسته به زندگی و معنای هر گفته، سرجمع کاربردهای ممکن آن است. نظریه‌ی کاربردی زبان، متضمن تأکید بر ویژگی جمعی زبان است. زبان همگانی است و ما از دیگران در موقعیت‌های اجتماعی، زبان و کاربرد آن را می-آموزیم. بنابراین زبان با فعالیت‌های بشری و شکل‌های مختلف زندگی در ارتباط است. به همین سبب نورمن مالکوم می‌گوید: «تحقیقات فلسفی، در واقع نوعی مردم‌شناسی است».^۶ گادامر نیز به این مسائل مهم می‌پردازد:

۱. سرّ امکان تفهم چیست؟^۷

۲. فهم و زبان چه نسبتی با هم دارند؟

۳. زبان و جهان چه نسبتی با هم دارند؟

گادامر می‌گوید: «وجودی که می‌تواند فهمیده شود زبان است»؛^۸ یعنی، زبان جایگاهی است که در آن قابل فهم بودن هستی فی‌نفسه آشکار می‌شود. از یک‌سو فهم آدمی همواره شأن زبانی دارد، و از سوی دیگر خود هستی ظهور زبانی دارد. بدینسان آدمی گویایی هستی را

۱. دباع، سروش، *زبان و تصویر جهان*، تهران، نشرنی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴.

2. use conception of meaning

۳. ویتگنشتاین، لودویک، *در باب یقین*، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۷، بند ۳۷۴.

4. language

۵. ویتگنشتاین، لودویک، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، بند ۳۲۲.

6. Malcolme N., *Thought and Knowledge*, Cornell University Press, 1977, p.149.

۷. ریخته‌گران، محمدرضا، *منطق و محث هرمنوتیک*، تهران، نشر کنگره، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷.

8. Gadamer, H.G., *Truth and Method*, Translation Revised by Joel Weinsheimer Weinsheimer and Donald G. Marshal, Continuum, New York, 1994, p. 473.

می‌فهمد.^۱ در نظر گادامر، فهم و تفسیر برای همه‌ی فعالیت‌ها و ارتباط‌های انسانی ضروری است. نزد او هر فهمی، تفسیر است و واسطه‌ی هر تفسیری زبان.^۲ ما در پرتو زبان با جهان روبرو شده، با آن انس می‌گیریم. در جهان بودن، تنها در سایه‌ی زبان امکان‌پذیر است و هستی در گستره‌ی زبان معنا می‌یابد. گادامر معتقد است امتزاج افق‌ها که در فهم رخ می‌دهد در حقیقت دست‌آورد زبان است.^۳ زبان افق‌ها را آشکار می‌سازد. در اندیشه‌ی گادامر گادامر امکان انتقال معنا از یک ساحتِ زبانی به ساحتِ زبانی دیگر با ذات زبان پیوند دارد. از آن‌جا که افق اندیشه‌ی آدمی با زبان او آشکار می‌شود، بنابراین انسان‌ها همواره جهان خود را در زبان باز می‌یابند و می‌شناسند. گادامر هم‌چون ویتگنشتاین متأخر در مقابل تنگنای منطقی گزاره‌ای، زبان را به معنای وسیع‌گفتار در نظر می‌گیرد. او در برابر تأکید بر صورت و کارکردهای ابزاری زبان، به سرشتِ پویایی زبان و مشارکتِ انسان در آن تأکید می‌کند.^۴ نزد او زبان افقی است که هر چیز قابل فهمی را دربرمی‌گیرد و همین نکته، گوهر کلیت هرمنوتیک اوست.

۱. ویتگنشتاین

۱.۱. طرح مسأله‌ی زبان خصوصی

بحث ویتگنشتاین درباره‌ی روان‌شناسی فلسفی، با مطالبی درباره‌ی ایده‌ی زبان خصوصی همراه می‌شود که به بحث درباره‌ی «زبان خصوصی»^۵ معروف شده است. دکارت از نسبت نفس و بدن انسان، تصویری به‌دست داده که دغدغه‌ی فیلسوفانِ بعدِ او (دکارتیان و ضددکارتیان) شده است. دکارت برآن است که آدمی ترکیبی از نفس و بدن است و «میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد، از آن جهت که بدن به حسب طبیعت خود، همواره بخش‌پذیر است؛ ولی نفس بخش‌ناپذیر است، زیرا واقعاً وقتی نفسم، یعنی خود را فقط به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزائی در آن تمیز دهم، بلکه خود را

1. Wachterhauuser Brice R. *Beyond Being, Gadamer's Post-Platonic, Hermeneutical Ontology*, p. 97-98.

2. Gadamer, *Truth and Method*, p. 389.

3. Ibid, p. 474.

4. Gadamer H.G., *Philosophical Hermeneutics*, Trans. By David Linge: University of California, 1975, pp. 62-63.

5. private language

چیزی واحد و تامّ می‌بینم. و اگر چه ظاهراً تمام نفس با تمام بدن متحد است، اما اگر پا، بازو، یا عضو دیگری از بدنم قطع شود یقین دارم که با این کار چیزی از نفسم قطع نمی‌شود...»^۱

مخالفان دکارت برای رد دوگانه‌انگاری^۲ او، یا به قسمی ماتریالیسم^۳ تن در دادند یا به نوعی رفتارگرایی^۴. ماتریالیست‌هایی چون تامس هابز و پی‌یرگاسندی ادعا می‌کردند که آدمیان سیستم‌هایی فیزیکی همراه با توانایی‌هایی هستند که سایر سیستم‌های فیزیکی ندارند، آدمیان انواع خاصی از جوهر فیزیکی‌اند.^۵ رفتارگرایان نیز برآن بودند که نفس چیزی جز رفتار فاعل شناسا و تمایلات رفتاری او نیست. مثلاً این که رُدولف درد دارد یا این است که رُدولف به شکل رو در هم کشیدن، نالیدن و لنگ زدن رفتار می‌کند و یا تمایل به انجام چنین کاری را دارد (به گونه‌ای که اگر چیزی او را از انجام آن کار باز نمی‌داشت، وی چنان رفتار می‌کرد). درد رُدولف چیزی مربوط به زندگی، علی‌الادعا، درونی رُدولف یا هیچ رویدادی که در درون وی اتفاق افتاده باشد نیست.^۶

ویتگنشتاین متأخر با بررسی دقیق کاربردهای الفاظ مبین پدیدارهای ذهنی، مانند دانستن، دیدن، انتظار داشتن، رسیدن، شک کردن و امیدوار بودن، نشان می‌دهد که اگر قواعد دستوری عمیق ناظر بر این واژگان را بررسی کنیم، مواجه با دو پدیدار جداگانه (نفس و بدن) نمی‌شویم. پدیدارهای روانی که ویتگنشتاین به آنها توجهی زیادی می‌کند، یعنی «فکر، درد، خشم، شادی، آرزو، ترس، قصد، یاد و غیره» قلمروی ورای گرامر و پیروی از قاعده ندارند. آنها خود را به شیوه‌ی گونه‌گون آشکار می‌کنند، ولی معنایشان را فقط در کاربرد نشان می‌دهند.^۷ اگر بگوییم فلانی مدتی است که از درد می‌نالد، احساس ما این نیست که نالیدن، که بدنی است، نباید با درد، که ذهنی یا نفسانی است، قرین شود. دکارت اندیشیدن خود را به «بودن خود» پیوند داده است. اما نزد ویتگنشتاین مرجع «من» در جمله‌ی «من می‌اندیشم پس هستم»، ذهن من نیست (دندانم درد می‌کند به این معنی

۱. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه‌ی احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، صص ۹۷-۹۸.

2. dualism

3. materialism

4. behaviourism

۵. هارت، ویلیام دی و دیگران، فلسفه نفس، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۵۴.

۶. همان، ص ۵۴.

۷. فسنگول، ویلهلم، گفتنی‌ها- ناگفتنی‌ها، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵، ص ۷۸.

نیست که ذهن درد دندان دارد)^۱. یکی از دلایل اینکه ما در این مورد گول می‌خوریم آن است که مثلاً وقتی می‌گوییم «من درد دارم»، «من» را بدان جهت به کار نمی‌بریم که شخص خاصی را با ویژگی‌های جسمانی‌اش در نظر گرفته‌ایم. در نتیجه «چنین توهمی پیش می‌آید که ما واژه‌ی «من» را در ارجاع به چیزی غیرجسمانی به کار می‌بریم که به هر حال بدن ما محل استقرار آن است. به نظر می‌رسد که حقیقت ما همین شیء است و قضیه‌ی «من می‌اندیشم پس هستم» درباره‌ی آن است - «آیا در این صورت ذهنی وجود ندارد و هرچه هست بدن است؟» جواب: واژه‌ی «ذهن» معنا دارد، یعنی در زبان ما کاربردی دارد.^۲ بنابراین در اندیشه‌ی ویتگنشتاین پدیدارهای روانی همچون فکر، درد، خشم، شادی، آرزو، ترس و... می‌توانند بیان شوند چون خصوصی نیستند.^۳ حال سؤال این است که آیا زبانی که با آن این پدیدارهای روانی بیان می‌شوند نمی‌تواند خصوصی باشد؟

۱.۲. زبان خصوصی چیست؟

در منظومه‌ی فلسفی ویتگنشتاین، اندیشه‌ی زبان خصوصی ابتدا در درس‌گفتارهای سال‌های ۱۹۳۵-۶ مطرح شد. استدلال علیه زبان خصوصی در دست‌نوشته‌های سال‌های ۹-۱۹۳۷ بسط یافت و در سال‌های ۵-۱۹۴۴ تکمیل شد.^۴ ویتگنشتاین در بندهای ۲۴۳ و ۲۵۶ تحقیقات فلسفی ایده‌ی زبان خصوصی را مطرح می‌کند:

«آدمی می‌تواند خودش را تشویق کند، به خودش دستور دهد، از خودش اطاعت کند، خودش را ملامت و یا تنبیه کند و از خودش سؤال کند و خودش هم به آن جواب دهد. حتی می‌توانستیم انسان‌هایی را تصور کنیم که فقط تک‌گو هستند؛ یعنی، انسان‌هایی که فعالیت‌های خودشان را با حرف زدن با خود همراهی می‌کنند و کاوش‌گری که آنها را می‌دید و به حرفشان گوش می‌کرد، ممکن بود در ترجمه‌ی زبانشان به زبان ما، موفق باشد (این کار، او را به پیشگویی درست اعمالشان قادر می‌سازد، زیرا او تصمیم‌گیری‌ها و اراده کردن‌هایشان را هم می‌شنود). ولی آیا می‌توانستیم زبانی را تصور کنیم که کسی در آن می‌توانست، تجربه‌های درونی‌خود، احساسات خود، حالات خود و غیره را برای کاربرد

۱. هکر، پیتر، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه‌ی سهراب علوی‌نیا، هرمس ۱۳۸۲، ص ۳۲.

۲. ویتگنشتاین، لودویک، کتاب آبی، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵، ص ۱۱۴.

۳. فسنگول، گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها، ص ۷۸.

4. Glock, H., A Wittgenstein Dictionary, p. 310.

خصوصی‌اش بنویسد یا به آنها بیانی شفاهی بدهد؟ خوب، نمی‌توانیم با زبان معمولی‌مان این کار را بکنیم؟ ولی منظور من این نیست. واژه‌های منفرد این زبان قرار است به چیزی اشاره کنند که فقط فرد سخنگو می‌تواند آنها را بداند و از این‌رو کس دیگری نمی‌تواند این زبان را بفهد!»^۱.

«خوب درباره‌ی زبانی که به وصف تجربه‌های درونی من و آنچه تنها من قادر به فهم آن هستم می‌پردازد چه؟ چگونه واژه‌هایی را به کار گیرم که بیان‌گر احساسات من هستند؟- همان‌طور که به‌طور معمول عمل می‌کنم؟ پس آیا واژه‌های من با اظهارات طبیعی احساس من پیوند دارد؟ در آن حالت زبان من زبانی «خصوصی» نیست. دیگری هم‌چون من می‌تواند آن را بفهمد.- اما فرض کنیم هیچ بیان طبیعی برای احساس خود نداشته باشم، و فقط دارای احساس باشم؟ و حالا فقط نام‌ها را با احساسات قرین می‌کنم و این نام‌ها را در توصیف‌ها به کار می‌برم.»^۲.

سخن ویتگنشتاین دو جنبه دارد: سلبی و ایجابی.

۱. جنبه‌ی سلبی. «زبان خصوصی» اولاً رمزی خصوصی نیست، ثانیاً زبانی نیست که در تک‌گویی‌های نمایشی از آن استفاده می‌شود، ثالثاً زبانی نیست که تنها یک نفر، همچون رابینسو کروزوئه، با آن صحبت می‌کند؛ رابعاً از آن قسم زبانی نیست که در واقع نامشترک است.^۳

۲. جنبه‌ی ایجابی. زبان خصوصی همانا زبانی است که در اصل غیرقابل اشتراک و غیرقابل آموزش به دیگران است، زیرا واژگان چنین زبانی را فقط کاربرش می‌تواند بفهمد و فقط تجربه‌های درونی کاربرش را توصیف می‌کند.^۴ کاربر، این زبان را به کار می‌گیرد تا اندیشه‌ها، احساسات و عواطف خویشتن را ابراز کند. بنابراین درونی‌ترین حالات و احساس‌های کاربر خصوصی،^۵ همچون درد و خشم، برای دیگری قابل بیان و لذا قابل فهم نیست.

پرسش ویتگنشتاین درباره‌ی زبان خصوصی این است که، «آیا می‌توانیم چنین زبانی را تصور کنیم؟ چه چیز ممکن است ما را به این فکر بیندازد که می‌توانیم چنین زبانی را تصور

۱. ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، بند ۲۴۳.

۲. همان، بند ۲۵۶.

3. Glock, H. J., *A Wittgenstein Dictionary*, p.309.

4. Ibid. pp. 309-310.

5. *privatus*

کنیم؟ پاسخ او به اختصار این است که نظریه‌ی کاربردی زبان، متضمن تأکید بر ویژگی جمعی زبان است. ما کاربرد واژه‌ها و پیروی از قواعد زبان را از دیگران می‌آموزیم و در ارتباط با دیگران است که زبان را به کار می‌بریم. بنابراین داشتن زبان خصوصی ممکن نیست.^۱

۱.۳. پیروی از قاعده و فهم

از این حیث که راه حل ویتگنشتاین برای مسأله‌ی پیروی از قواعد، در عین حال، راه حل مسأله‌ی زبان خصوصی هم هست، این دو مسأله به هم وابسته‌اند.^۲ ویتگنشتاین بر آن است که اولاً قواعد، همه‌ی روی‌دادهای ممکن را در بر نمی‌گیرند. زبان از همه طرف محدود به قواعد نیست. دستگاه قواعد هرگز «کامل» نخواهد شد، به این معنا که همیشه امکانات تازه‌ای وجود خواهد داشت که در قواعد موجود پیش‌بینی نشده است. ویتگنشتاین قاعده‌ی «افزودن ۲» را مطرح می‌کند: «...حال از دانش‌آموز می‌خواهیم یک دنباله را (مثلاً ۲+) را بعد از ۱۰۰۰ هم ادامه دهد و او می‌نویسد ۱۰۰۰، ۱۰۰۴، ۱۰۰۸، ۱۰۱۲»، ما می‌گوییم: «انگار حواست پرت است!» او متوجه نمی‌شود. ما می‌گوییم: «قرار بود دوتا دوتا اضافه کنی [قاعده افزودن ۲]. نگاهی به شروع دنباله بینداز». او پاسخ می‌دهد: «اشتباه کرده‌ام؟ فکر می‌کردم باید این طوری انجام دهم». یا فرض کنید با انگشت به دنباله اشاره کند و بگوید: «اما من که مثل قبلی‌ها انجام داده‌ام». هیچ فایده‌ای ندارد که بگوید: «یعنی نمی‌فهمی؟ مگر نمی‌بینی؟...؟»، و باز مثال‌ها و توضیحات قبلی را تکرار کنید.^۳ ثانیاً هر قاعده‌ای همیشه جای تفسیرهای گوناگون دارد. همیشه می‌توانید به نحوی راهی برای تفسیر هر قاعده‌ای پیدا کنید که معلوم شود رفتار شما گرچه در نظر اول مطابق قاعده نبوده، اما حقیقتاً با قاعده انطباق داشته است. او می‌گوید: «اما قاعده چگونه می‌تواند آن‌چه را که در این نقطه باید انجام دهد، نشانم دهد؟ بنا به تفسیری، هر آن‌چه انجام دهم، مطابق قاعده است». آن‌چه باید بگوییم این نیست؛ بلکه، باید بگوییم: هر تفسیری، خود نیز به همراه آنچه تفسیر می‌کند، پا در هواست، بنابراین هیچ کمکی (به تفسیر آن) نمی‌کند.^۴ به نظر ویتگنشتاین، وقتی مسأله‌ی پیروی از قاعده را می‌سنجیم، با نوعی تناقض روبرو می‌شویم. اگر به وسیله‌ی

۱. ویتگنشتاین، *در باب یقین*، ص ۱۵.

۲. مگی، بریان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۵۵۸.

۳. ویتگنشتاین، *پژوهش‌های فلسفی*، بند ۱۸۵.

۴. همان، بند ۱۹۸.

تفسیری، هرچیزی را بتوانیم منطبق بر قاعده کنیم، همان‌طور هرچیزی را می‌توانیم به وسیله‌ی تفسیری زیرکانه در تعارض با قاعده قرار دهیم و در این صورت، نه مطابقتی وجود خواهد داشت و نه معارضه‌ای. به نظر می‌رسد در این میان خودِ قاعده، چیز بی‌ربطی از کار دربیاید، از بین برود و دیگر نقشی در توضیح رفتار نداشته باشد.^۱ ویتگنشتاین می‌نویسد: «پارادوکس ما این است: هیچ‌روالی را نمی‌توان با قاعده‌ای مشخص کرد، زیرا هر‌روالی را می‌توان با هر قاعده‌ای وفق داد. پاسخ این است: اگر می‌توان هر چیزی را با قاعده‌ای مطابق کرد، پس می‌توان کاری هم کرد که مغایر آن شود. پس نه مطابقتی در کار است نه مغایرتی».^۲ راه حل ویتگنشتاین برای این مسأله این بود که خاطر نشان کرد پیروی از قاعده، کرداری اجتماعی است، یعنی کاری که در جامعه می‌کنیم و در آن می‌آموزیم. گروه‌های اجتماعی از راه‌های گوناگون افراد را به پیروی از قواعد و آموختن چگونگی پیروی از قواعد وامی‌دارند. بدینسان جامعه تعیین می‌کند که چه چیزی پیروی از قاعده به حساب می‌آید. ویتگنشتاین می‌نویسد: «آیا آن‌چه پیروی از قاعده نامیده می‌شود، چیزی است که ممکن بود یک نفر انجام دهد و فقط یک بار در عمرش انجام دهد؟ البته نکته‌ای است درباره‌ی دستور زبان عبارت «پیروی از قاعده».

امکان ندارد که فقط یک موقعیت وجود داشته باشد که در آن کسی از یک قاعده پیروی کرده باشد. امکان ندارد که فقط یک موقعیت بوده باشد که در آن گزارشی داده شده باشد، دستوری داده، یا فهمیده شده باشد، و ... پیروی از یک قاعده، دادن گزارش، دادن دستور، شطرنج بازی کردن، رسم هستند (کاربردها، نهادها). فهمیدن یک جمله؛ یعنی، فهمیدن یک زبان. فهمیدن یک زبان؛ یعنی، احاطه بر یک فن.^۳

۱.۴. استدلال زبان خصوصی

امکان یک زبان خصوصی، که فیلسوفان جدید به نحو ضمنی مفروض گرفتند، مبتنی بر دو فرض طبیعی است. اولی تصویر اوگوستینوس از زبان است که بر اساس آن معنای واژه‌ها توسط چیزهایی داده می‌شود که واژه‌ها نمایان‌گر آن‌هایند. به بیان اوگوستینوس «اصوات به

۱. مگی، فلاسفه بزرگ، ص ۵۵۸.

۲. ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، بند ۲۰۱.

۳. همان، بند ۱۹۹.

کار رفته برای اشاره به یک شیء خاص، همان نامی است که بر آن نهاده‌اند.^۱ دوم این‌که، برحسب اصطلاحات روان‌شناختی، آنچه واژه‌ها می‌نمایانند همانا پدیدارهایی در یک صحنه‌ی ذهنی شخص‌اند که فقط برای او قابل دسترس است. احساس‌ها، تجربه‌ها، و اندیشه‌های آدمی غیرقابل انتقال و از حیث معرفت‌شناسی خصوصی‌اند؛ یعنی، اولاً هیچ فرد دیگری نمی‌تواند همان دردی را داشته باشد که من دارم، و ثانیاً هیچ فردی نمی‌تواند به ماهیت درد من - آن‌گاه که درد دارم - پی‌برد. این تصویر همانا تصویرِ درونی/بیرونیِ ذهن است. از این تصویر پی‌درنگ نتیجه می‌شود که هیچ‌فرد دیگری را یارای فهم مقصود من از درد نیست. در ضمن، اگر ایده‌ها، تأثرات، یا شهودها نه فقط شواهدی برای همه‌ی باورهایمان، بلکه محتوای همه‌ی واژگان ما را فراهم می‌کنند - اندیشه‌ای که تصورگرایان و ایده‌آلیست‌ها، عقل‌گرایان، تجربه‌گرایان و کانتی‌ها در آن مشترک‌اند - پس کل زبان ما به این معنا خصوصی است.^۲

برای مثال، لاک واژگان را از آن حیث معنادار می‌داند که کاربرهای زبان از طریق ایده‌های ذهنی، ابژه‌های مطابق با آن ایده‌ها را اعتبار می‌بخشند. براساس این نگرش، تثبیت معنای زبانی مبتنی بر ایده‌هاست. او می‌گوید: «کلمات در دلالت نخستین و بلاواسطه‌ی خود نماینده‌ی چیزی نیستند، مگر انگاره‌های ذهن کسی که آن‌ها [کلمات] را به کار می‌برد».^۳ در لویاتان نیز زبان نقش یک جانشین^۴ (و اغلب یک جایگزین ناچیز) را در انتقال «گفتار ذهنی»^۵ ایفا می‌کند.^۶ ویتگنشتاین متأخر این اندیشه‌ها را به نحوی اساسی زیر سؤال می‌برد. او برآن است که زبان نه خصوصی، بلکه جمعی است. اهمیت خصوصیت اجتماعی زبان برای او تا بدان پایه است که سخن گفتن از زبان خصوصی را ناممکن می‌شمرد. اگر «امکان ندارد که فقط یک موقعیت وجود داشته باشد که در آن کسی از یک قاعده پیروی کرده باشد»^۷ و اگر «نمی‌توان از قاعده، به نحو خصوصی پیروی کرد»،^۱ پس شیوه‌ای که

۱. اگوستین، *اعترافات*، ترجمه‌ی سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهرودی، ۱۳۸۱، ص ۹.

2. Glock, A *Wittgenstein Dictionary*, p. 310.

3. Locke J., *Essay Concerning Human Understanding* "Of the Signification of Word" (abridged, edited by A.D. Woolzley), p.1-2.

4. substitute

5. mental discourse

6. Hobbes T., *Leviathan*, Hamondsworth: Penguin, 1968, p. 101.

۷. ویتگنشتاین، *پژوهش‌های فلسفی*، بند ۱۹۹.

کاربر زبان در بیان اندیشه‌ها، ابراز احساسات و عواطف خود به کار می‌برد، نمی‌تواند خصوصی باشد؛ زیرا، اگر کاربر زبان مختار باشد که واژگان و جمله‌ها را به نحو دل‌خواهی به کارگیرد، دیگر نمی‌توان برداشتی از هنجارمندی و معیار هنجارمندی به کارگیری واژگان به دست داد. مدلول کلام فوق این است که چیزی تحت عنوان الگوهای هنجاری کاربرد واژه، که کاربر زبان هنگام به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف باید رعایت کند، وجود ندارد. به عبارت دیگر تفکیک دلالت‌شناختی میان آنچه واقعاً صحیح به کار می‌رود و آنچه به نظر می‌رسد صحیح به کار رفته است، رنگ می‌بازد، و این بدانجا می‌انجامد که دیگر چیزی به نام «معنی» وجود نخواهد داشت. و چون دیالوگ و داد و ستد معنایی ما با دیگران متوقف بر وجود تفکیک دلالت‌شناختی میان «صحیح/ آنچه صحیح به نظر می‌رسد»، است، پس زبان خصوصی، وجود ندارد.^۲

از دیدگاه ویتگنشتاین، ما در جریان هم‌زیستی اجتماعی، زبان را هم‌چون گوهری برای ارتباط با دیگران به کار می‌بریم. آدمی نمی‌تواند برای الفاظ دلالت‌هایی «خصوصی» اختراع کند و راز آن‌ها را برای کسی فاش کند و باز مدعی باشد که کاربرد این الفاظ فعالیت یا کنش زبانی است. آن کس که معنا را در کاربرد بسازد، نمی‌تواند مخترع زبانی شخصی یا خصوصی شود. او می‌گوید: «ممکن است وقتی به خود می‌گویم «امروز آسمان آبی است» فکر کنم که مفهوم آبی، مفهومی است که فقط برای من وجود دارد»،^۳ ممکن است باور کرده باشم که فقط خودم به رنگی خاص می‌گویم آبی، همان‌طور که درد جسمانی من در این لحظه فقط برای من معنا دارد و برای بقیه قابل فهم نیست. ولی، همین که عبارت «امروز چقدر آسمان آبی است» را بر زبان آوردم، دیگر از خصوصی بودن بیرون آمده است و در معرض داوری معناشناسانه قرار می‌گیرد. از نظر ویتگنشتاین به زبانی سخن گفتنی، یعنی مشارکت در شکلی از زندگی؛ و مشارکت در شکلی از زندگی، یعنی آموزش دیدن و چنین آموزشی در جمع صورت می‌گیرد.^۴ ما به کارگیری الفاظ حاکمی از تجارب شخصی و حسیات درونی، از قبیل درد و رنج، را نیز از دیگران می‌آموزیم و قواعد استعمال این الفاظ هم، مانند همه‌ی الفاظ دیگر، جمعی است. ویتگنشتاین می‌گوید:

۱. همان، بند ۲۰۲.

۲. دباغ، سروش، سکوت و معنا، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸.

۳. ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، بند ۲۷۵.

4. Grayling, A. C., *Wittgenstein*, Oxford University Press, 1991, pp. 85-88.

اگر آدم‌ها هیچ نشانه‌ی بیرونی از درد، نشان نمی‌دادند (ناله نمی‌کردند و به خود نمی‌پیچیدند و ...) چه می‌شد؟ در آن صورت، آموختن کاربرد واژه‌ی دندان درد به یک بچه، ناممکن می‌شد. بیایید فرض کنیم کودک، نابغه است و خودش برای این احساس نامی ابداع می‌کند! اما آن‌گاه نخواهد توانست با کاربرد این واژه، منظور خود را برساند. پس آیا این نام را می‌فهمد، بدون این که بتواند معنای آن را برای کسی توضیح دهد؟ چه معنا دارد که بگوییم او دردِ خود را نام‌گذاری کرده است؟ چگونه این نام‌گذاری را انجام داده است؟! و هر کاری کرده باشد، مقصودش چه بوده است؟ وقتی کسی می‌گوید به احساسِ خود، نامی داده است: فراموش می‌کند که برای آن که عملِ نام-گذاری، مفهومی داشته باشد، مقدار زیادی صحنه‌آرایی باید مفروض باشد و هنگامی که سخن از کسی می‌گوییم که نامی به درد داده است، آن چه از پیش مفروض است وجودِ دستور زبان واژه‌ی «درد» است؛ این دستور زبان، منصبی را نشان می‌دهد که واژه‌ی جدید در آن مستقر می‌شود او بدون آن این نام-گذاری، قادر به عمل نیست.^۱

۲. گادامر

۲.۱. زبان، واسطه‌ی فهم

گادامر در هرمنوتیک فلسفی می‌پرسد: «چرا مسئله‌ی زبان در مباحث فلسفی روز از همان مرکزیتی برخوردار است که یک ونیم سده‌ی پیش مفهوم اندیشه، یا "اندیشه‌ی به خود اندیشنده" دارا بود؟»^۲ لبّ لباب پاسخ او این است که «فهم وابسته به زبان است».^۳ او در بخش سوم حقیقت و روش به اهمیت تجربه‌ی زبان می‌پردازد و می‌گوید: «اندیشه‌ای که مرا به بحث زبان رهنمون کرده همانا این است که امتزاج افق‌های واقع در فهم، حقیقتاً، دستاورد زبان است».^۴ گادامر در آغاز بحث از شلایر ماخر نقل قول می‌کند: «در هرمنوتیک هیچ پیش‌انگاشته‌ای نیست مگر زبان».^۵ او در فراشد تحلیل خود از زبان می‌گوید: «هستی-

۱. ویتنگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، بند ۲۵۷.

2. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p. 3.

3. Ibid. p.15.

4. Gadamer, *Truth and Method*, p.375.

5. Ibid. p.383.

ای که می‌توان فهمید زبان است»^۱. این جمله که کلّ حقیقت و روش معطوف بدان است، این معناست که قابل فهم بودن زبان و قابل فهم بودن واقعیت، اساساً باهم تطابق دارند. همچون این اندیشه‌ی افلاطون که روح^۲ خویشاوند^۳ طبیعت است و اینکه روح متعلق به همان سپهر هستی است که ایده‌ها به آن تعلق دارند، یا این اندیشه‌ی ارسطو که نوس^۴ به یک معنا، همه‌ی اشیاء است و یا این تز اساسی هگل که واقعیت همانا روح^۵ است، گادامر می‌گوید قابل فهم بودن جهان در زبان انعکاس می‌یابد.^۶ در اندیشه‌ی گادامر، هرمنوتیک نمایانگر نحوه‌ی به‌هم‌پیوستگی کل تجربه‌های انسانی در جهان است، زیرا هر تجربه‌ای ناگزیر باید فهمیده شود. برای فهمیدن، زبان انسان نقش اصلی را ایفا می‌کند. به نظر گادامر «هر فهمی تفسیر است، و هر تفسیر به واسطه‌ی زبان رخ می‌دهد، زبانی که امکان می‌دهد تا ابژه جامه‌ی کلام بپوشد، در عین حال، خودِ زبان مفسر هم هست»^۷. حال که فهم و تفسیر بیرون از زبان ممکن نیست، می‌توان گفت در سپهراندیشه‌ی گادامر، «زبان‌مندی»^۸ پایه‌ای-ترین ویژگی هستی انسانی است. اما آیا زبان مورد نظر گادامر زبان خصوصی را نیز در بر می‌گیرد؟ پاسخ اجمالی به این سؤال این است که در اندیشه‌ی گادامر زبان هرگز خصوصی نیست؛ آن به جامعه تعلق دارد.^۹ تأکید گادامر بر اهمیت گفتگو برای وصول به فهم دیگری همانا تأکیدی است بر خصوصی نبودن زبان.

۲.۲. آدمی خودِ گفتگوست

گادامر یک فیلسوف افلاطونی است. الگوی او در تبیین هرمنوتیک فلسفی، گفتگو بود. او می‌گفت «ما در گفتگو زندگی می‌کنیم؛ همچنین می‌توانیم بگوییم ما یک دیالوگ زنده هستیم»^{۱۰}. او ذات زبان را گفتگو می‌داند. نزد او ویژگی مهم گفتگوی واقعی و موفق این

1. Ibid. p.475.

2. soul

3. akin

4. nous

5. Geist

6. Wachterhauser Brice R., *Beyond Being, Gadamer's Post-Platonic, Hermeneutical ontology.*, p.97-98.

7. Ibid. p.389.

8. linguisticity

9. Johnson, Patricia Altenbernd, *On Gadamer*, Wadsworth, 2000, p.53.

۱۰. گادامر هانس گئورگ، آموزه‌ی قرن، ترجمه‌ی محمود عبادیان، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۴، ص ۷۰.

است که انسان هدایت‌کننده‌ی گفتگو نیست، «بلکه درست‌تر و دقیق‌تر آن است که بگوییم ما به گفتگو کشیده می‌شویم، یا حتی بگوییم درگیرش می‌شویم».^۱ گادامر معتقد است که آنچه دو طرف گفتگو را به فهم متقابل و «توافق»^۲ برسر موضوعی می‌رساند همانا «زبان»^۳ است. به نظر او فهم گفته‌های دیگری، نه به معنای رسوخ در او و باز زیستن تجربه‌های او، بلکه به معنای تفاهم و توافق برسر موضوع مورد^۴ بحث است. او می‌گوید: «تجربه‌ی معنا که در فهم رخ می‌دهد، همواره مفهوم «استعمال»^۵ را در خود دارد. اکنون باید یادآور شویم که این فراشد، فراشده‌ی است یکسر زبانی».^۶ از دیدگاه او ویژگی هر گفتگوی راستین این است است که هرکس به گفته‌های دیگری توجه کند؛ برای دیدگاه او ارزش و حق قائل باشد و برای درک چیزی که می‌گوید به درونش رسوخ کند. در نظر گادامر مهم این است که «پذیریم که آنچه «دیگری»^۷ می‌گوید حقانیت دارد تا بتوانیم در مورد آن با وی به توافق برسیم. به این ترتیب عقاید دیگری را به شخص او نسبت نخواهیم داد، بلکه آن را به سویه‌ی اندیشگی عقاید او مربوط خواهیم کرد. اما آنجا که یک شخص به عنوان یک فرد مورد توجه قرار می‌گیرد، به عنوان مثال در یک گفتگوی درمانی یا در بازپرسی از شخص متهمی که جنایتی مرتکب شد، دیگر موقعیت، موقعیت فهم متقابل نیست».^۸

۲.۳. گشودگی «من» در برابر «تو»

گادامر در بحثی که از تجربه‌ی هرمنوتیکی به دست می‌دهد، بین «من-تو»^۹ سه نوع نسبت قائل می‌شود. در نوع اول، تو یا دیگری چیزی خاص در حوزه‌ی تجربه‌ی شخص دانسته می‌شود؛ چیزی که متعلق شناسایی و هم‌چون ابزاری برای رسیدن به هدف است. در اینجا «تو» امری کلی است که حاصل تفکر استقرایی شخص است، یعنی از مواجهه با موارد

1. Gadamer, *Truth and Method*, p.383.

2. Einverständnis, agreement

3. Sprache, language

4. sache

5. application

6. verbal

7. Ibid. p.384-5.

8. other

9. Ibid. p.385.

10. I-thou

خاص به دست می‌آید. باری، اگر نسبتِ من با تو چنین نسبتی باشد، به سادگی در دام «روش» و «شیء‌انگاری» می‌افتد. در این نسبت، تو همچون «شیء»^۱ انگاشته می‌شود که از طریق روش باید بدان رسید و آنچه بدان می‌رسیم همانا «کلیات»^۲ غیرشخصی است. در علوم تجربی و علوم اجتماعی‌ای که نسبت به پدیدارشناسی بی‌اعتنا بودند این نوع نسبت مرسوم بود.^۳

در نوع دوم من، «تویی» شخصی (و نه کلی) را مراد می‌کند. گادامر معتقد است که چون شخص با تأمل طرح «تو» را در انداخته، این «تو» بخشی از وجود خود شخص است. در این نسبت نیز، مواجهه‌ی واقعی با «تو» یا دیگری صورت نمی‌بندد. بر این اساس شخص گاه توهم می‌کند که «غیر» را بهتر از خود او می‌شناسد، زیرا این «غیر» کسی جز خود او نیست. در اینجا حصول علم به «غیریت»^۴ غیر بدین نحو است که شخص در تأمل خود «تویی» می‌سازد و آن را معلوم خود قرار می‌دهد. در این نسبت چون «من» مدعی می‌شود که غیر را در عین مشروط بودنش به شرایط مختلف و همچنین به‌طور عینی می‌شناسد، و نیز از آنجا که طرح این غیر را خودِ عالم در انداخته، نسبت میان آن دو چیزی جز سلطه نیست.^۵

در نوع سوم خصوصیت اصلی همانا بازبودن و گشوده بودن^۶ اساسی «من» در برابر «تو» است. بدون چنین گشودگی، هرگونه تماس واقعی انسانی ناممکن است. به بیان گادامر «به یکدیگر تعلق داشتن، همواره به معنی توانایی گوش فرا دادن به یکدیگر است».^۷ در این نسبت نه فاعلیت «من» در کار است، نه معانی توسط «من» ساخته می‌شود، بلکه برخلاف، فتوح و بازبودن اصلی در آن هست که مجال آن فراهم می‌آورد تا چیزی گفته شود. به بیان گادامر، «آن کس که امکان آن پیش می‌آورد و خود را مهیّا می‌سازد تا چیزی به او گفته شود، تنها آن کس واقعاً فتوح و گشایش دارد.» در این نسبت آدمی مشتاق است تا به سمع قبول بشنود و هوای سلطه و استیلا ندارد. در این نسبت آدمی امکان آن را فراهم می‌آورد تا

1. object

2. universals

3. Ibid. p.357.

4. otherness

5. Ibid. p.359-361.

6. openness

7. Ibid. p.361.

دیگری در وجود او تصرف کند. تنها در این نسبت است که می‌توان از تاریخ تأثیرات یک مطلب سخن گفت و آثار و نشانه‌های تأثیر آن مطلب را در دل و جان خود دید.^۱

۲.۴. امتزاج افق‌ها

نزد گادامر «افق^۲ میدانی است در برگرفته تمامی آنچه می‌توان از چشم‌انداز ویژه دید».^۳ افق دید واجد دو ویژگی است: ۱- محدود بودن؛ ۲- بسته نبودن. افق داشتن هم به معنای محدود بودن میدان دید است و هم به معنای فراتر رفتن از آن محدوده. به بیان گادامر «اگر مفهوم افق دید برای ذهن انسان اندیشمند به کار رود، آن‌گاه می‌توان از محدود بودن افق دید، باز کردن افق‌های تازه سخن گفت».^۴ گادامر «امتزاج افق‌ها»^۵ را مبنای فهم و محصول محصول گفتگوی من و تو (از جمله مفسر با اثر) می‌داند. در این گفتگو، زبان مفسر با زبان اثر آمیخته شده، زبان مشترکی آفریده می‌شود؛ پس امتزاج افق‌ها همان امتزاج زبان‌هاست.^۶ هاست. در نظر گادامر گفت‌وگوی هرمنوتیکی، هم‌چون گفت‌وگوی زنده و واقعی، زبانی مشترک می‌خواهد. یافتن زبان مشترک خودِ عملِ فهم و به تفاهم رسیدن است. ارتباط میان دوطرفِ «گفتگو»ی هرمنوتیکی، یعنی «متن»^۷ و مفسر، چونان ارتباط دو انسان است. هم اندیشه‌های خودِ مفسر در تعیین معنای متن نقش دارد و هم افق شخصی مفسر. بدین سان در تحقق کامل گفت‌گو آنچه مشترک بین متن و نویسنده‌ی متن است به بیان در می‌آید. او بر این باور است که فهم یقیناً «به فهم خودِ متن مربوط می‌شود. ولی این بدین معناست که بپذیریم اندیشه‌های خودِ مفسر نیز در تعیین معنای متن نقش دارد. اینجا، افق شخصی مفسر تعیین‌کننده است، ولی نه همچون دیدگاهی شخصی که او به آن اعتقاد دارد یا می‌خواهد آن را تحمیل کند، بلکه همچون نظر یا امکانی که شخص وارد بازی می‌کند، با آن خطر می‌کند، و همین کمک می‌کند تا شخص بتواند آنچه را متن می‌گوید از آن خود

1. Ibid. p.361-362.

2. horizon

3. Ibid. p.302.

4. Ibid.

5. fusion of horizons

6. Ibid. p.378.

7. text

کند»^۱. بنابراین در گفتگو چیزی به بیان می‌آید که مشترک بین متن و نویسنده‌ی متن است.

۲.۵. کلیت زبان

۲.۵.۱. بنیاد زبانی جهان آدمی

گادامر نیز چون هومبولت هماهنگی زبان با جهان انسانی را هم جدی و هم بنیادی تلقی می‌کرد. این هماهنگی و انسجام نشان می‌دهد که زبان از جمله دارایی‌های انسان نیست، زیرا زبان اصلاً یک دارایی نیست، بلکه بیانگر انسان بودن انسان است. گادامر می‌گوید: «زبان نه تنها یکی از دارایی‌های انسان در جهان نیست؛ بلکه این واقعیت که انسان جهانی دارد وابسته به زبان است. این مطلب روح واقعی کلام هومبولت است که می‌گفت: زبان‌ها همانا جهان‌بینی‌ها هستند»^۲. زبان چیزی در میان چیزهای دیگر جهان نیست، زیرا نسبت زبان و جهان دوجانبه است. این‌طور نیست که جهان آدمی در ابتدا بدون زبان بوده باشد، سپس در درونش زبان پدید آمده باشد. زبان همچون ابزارها و امکانات زندگی آدمیان نیست. وجود جهان انسانی، وجودی زبانی است. انسان‌ها از ازل زبانمند بودند. هر جهان انسانی بنیاد زبانی دارد. به بیان گادامر «هستی - در - جهان»^۳ انسان اساساً زبانی است.^۴

۲.۵.۲. هستی‌ای که می‌تواند فهمیده شود زبان است

نزد گادامر زبان، کانون تاریخ، سنت، پیش‌داوری و کانون همه نیروهایی است که بر اندیشه عمل می‌کنند. زبان، نه بعضی چیزها، که کلّ هستی را منعکس می‌سازد، پس این هستی است که خودش را در زبان قابل فهم می‌سازد. هستی خودش را در زبانی قابل فهم تفسیر می‌کند؛ هستی خود را با نمایان کردن در هستی‌های قابل فهم در دسترس قرار می‌دهد. گادامر می‌گوید: «هستی‌ای که می‌تواند فهمیده شود زبان است»^۵. اگر این‌طور باشد، پس هستی ساختار تأمل نظری زبان را نمایش می‌دهد. از دیدگاه او گرچه هستی خودش را در بی‌نهایت انعکاس‌های تاریخی‌اش می‌گستراند، با این حال واحد است. در اندیشه‌ی گادامر،

1. Ibid. p.388-389.

2. Ibid. p.443.

3. being-in-the-world

4. Ibid. p.443.

5. Ibid. p.473.

هستی قابل فهم، یعنی هستی‌ای که از حیث تاریخی موجود است، آن خود را هم‌چون امری دائماً متفاوت از خود نمایان می‌کند، با این حال این تفاوت، تمایز بین هستی و فهم آن را تجویز نمی‌کند. ساختار تأمل نظری هستی، ارتباط آینه‌ای هستی با نمودهایش، شبیه انعکاس خود آشکارگی نور است. همان‌طور که نور تنها به هنگام قابل رؤیت ساختن چیز دیگر، قابل رؤیت می‌شود، هستی نیز خود را تنها در فرآیند تاریخی آشکارگی هستی‌های قابل فهم، یعنی در زبان نمایان می‌سازد. این فراشد، رخداد مستمر حقیقت^۱ است، یعنی خودآشکارگی هستی‌ای که بی‌واسطه با انسان‌های تاریخمندی که در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت زندگی می‌کنند، سخن می‌گوید. در نظر گادامر هستی خودش را در پرتو واژه‌ها چنانکه واقعاً هستند منعکس می‌کند، درست مانند زیبایی که در آنچه زیبایش می‌سازد، آشکار می‌شود.^۲ به بیان گادامر «نوری که باعث می‌شود هر چیزی ... پدیدار گردد، نوری که فی‌نفسه روشنگر و قابل فهم است، همانا نور واژه است».^۳

۲.۵.۳. آشکارگی جهان آدمی در زبان

گادامر معتقد است تجربه‌ی انسان از جهان، نتیجه‌ی تجربه‌ی زبانی ما از جهان است. انسان‌ها با سخن گفتن، چیزها را به درون جهان می‌آورند. گادامر می‌نویسد: «درست همان‌طور که چیزها، که وحدت‌بخش تجربه‌ی ما از جهانی‌اند که قائم به تناسب و معنایشان هستند، به سپهر زبان آورده می‌شوند، سنت هم که از آن غفلت کردیم، در فهم و تفسیری که ما از آن می‌کنیم، دوباره به سخن در می‌آید. طبیعت زبانی این به درون زبان درآمدن سنت، همان تجربه‌ی انسانی از جهان به‌طور کلی است».^۴ به نظر او در زبان است که جهان آدمی آشکار می‌شود. این جهان، مکانی جدا از افراد نیست. در نظر گادامر جوامع انسانی جوامعی زبانی هستند. جهان زمینه‌ای مشترک است. اجتماع انسانی آشکارا دارای طبیعتی اساساً زبانی است. زبان، همچون مکالمه، فراشد به فهم‌درآمدن و فراشد به توافق رسیدن است. انسان در جامعه‌ای که زبان گوهر ارتباط است، می‌زید. در گفت‌وگوی بین انسان‌هاست

1. aleteia

2. Weinsheimer, J Joel., *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*, New Haven and London, Yale University Press, 1985, p.255.

3. Gadamer, *Truth and Method*, p.483.

4. Ibid. p.456.

که زبان شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد. به بیان گادامر «همانا زبان، هستی واقعی خود را فقط وامدار دیالوگ است».^۱

۲.۵.۴. تقدم تجربه‌ی زبانی جهان

گادامر بر آن است که در جامعه، انسان‌ها زبان را بسط می‌دهند، بنابراین تجربه‌ی زبانی آشکار می‌کند که انسان‌ها با هم اشتراک دارند، یعنی بخشی از گفت‌وگویی جاری هستند. در واقع اندیشه‌ی گادامر تبلور واسطه بودن زبان است. این واسطگی در جایی واقع می‌شود که جهان و تجربه‌ی انسان وابستگی اساسی به هم دارند. گادامر می‌گوید در زبان «هرآنچه واقعی است، فراسوی از هر آگاهی فردی، آشکار می‌شود».^۲ این واقعیت تمام جهان واقعی را دربرمی‌گیرد. زبان فقط دربرگیرنده‌ی هرچیزی که بتواند ابژه واقع شود نیست، بلکه همچنین آنچه به ابژه در نمی‌آید را نیز در برمی‌گیرد. در واقع آن نه ذهن، بلکه زبان است که مطلق است. به بیان گادامر «جهان در زبان خودش را می‌نماید. تجربه زبانی جهان «مطلق»^۳ است. زبان از همه‌ی نسبت‌ها در موضع هستی فراتر می‌رود، زیرا آن همه‌ی هستی - در - خود را دربر می‌گیرد و در هر نسبتی خودش را نشان می‌دهد».^۴ در اندیشه‌ی گادامر کل جهان نمی‌تواند هرگز به ابژه در آید، زیرا ما در آن می‌زییم، بدان تعلق داریم و بخشی از آن هستیم. زبان است که بر آشکارکردن این کل توانایی دارد، زیرا رابطه‌ی آن با جهان ابژکتیو نیست.^۵ تجربه‌ی زبانی جهان مقدم بر هرچیزی است که بتواند شناخته شود و به عنوان وجود مخاطب واقع شود. بنابراین ارتباط اساسی زبان و جهان به این معنا نیست که جهان ابژه‌ی زبان شود. بلکه آنچه متعلق شناخت می‌باشد همواره از قبل در افق سپهر زبان موجود است.^۶

۲.۵.۵. جزء، آینه‌ی کل (نسبت گفته و ناگفته)

از دیدگاه گادامر زبان خصلت تأملی دارد. این ویژگی بیانگر این است که گفتار، برخلاف قضیه، همواره چیزی بیش از آن چه گفته شده را منعکس می‌سازد. آن چه گفته شده، ناگفته

1. Ibid, p 446.

2. Ibid, p.449 .

3. absolute

4. Ibid, p.450.

5. Ibid, p.452.

6. Weinsheimer, *Gadamer`s Hermeneutics*, p.248.

را منعکس می‌کند و جزء، آینه‌ی کل می‌شود. واقعیت گفتار را نمی‌توان به صورت گزاره دریافت کرد. گفتار تأملی است؛ یعنی، رخداد محدود گفتار حقیقتاً منعکس‌کننده‌ی ناگفته‌ی نامحدود است. ویژگی تأملی گفتار همانا ویژگی‌ای است که به مفسران در ارائه‌ی تفسیرهای نو دست‌گشاده‌ای می‌دهد. گادامر بر آن است که شخص، هنگامی به نحو تأملی سخن می‌گوید که کلمات او رونوشت وجودات نباشد؛ بلکه بیانگر ارتباط با کل هستی باشد و اجازه دهد که آن به سخن درآید.^۱ یک گفتگوی روزانه یک فعالیت ساده به نظر می‌آید. درحالی‌که آنچه در این گفتگو اظهار می‌شود همانا یک جهان است. زبانی که ما با آن صحبت می‌کنیم باز است؛ همراه با هر گفته‌ای کل افق زبان‌طنین‌انداز می‌شود. گفتگوهای ما، حتی وقتی که ما آنها را تمام می‌کنیم، ادامه دارند. آنها همواره در راه‌اند.

نتیجه

در نظر ویتگنشتاین متقدم گزاره‌ها تصویرند. تصویر به حکم ماهیتی که دارد وضع خاصی را نشان می‌دهد. بر این اساس، امور مهمی چون داوری‌های اخلاقی و ارزش‌گذاری‌های زیبایی‌شناسانه جزء کاربردهای واقعی و معنادار زبان محسوب نمی‌شوند و نمی‌توان آنها را بیان کرد. تنها زبانی که از آن معنایی حاصل می‌شود همانا زبانی است که حکم به امور واقع می‌کند. اما در نظر ویتگنشتاین متأخر و گادامر زبان واقع‌گویی تنها یکی از انواع بازی‌های زبانی است.

در نظر ویتگنشتاین متأخر زبان پدیده‌ای ذاتاً همگانی و اجتماعی است. خصوصیت اجتماعی زبان برای او تا بدان پایه است که سخن گفتن از زبان خصوصی را ناممکن می‌شمرد. او بر آن است که امکان ندارد فقط یک موقعیت وجود داشته باشد که در آن کسی از یک قاعده پیروی کرده باشد. حال که نمی‌توان از قاعده، به نحو خصوصی پیروی کرد، پس شیوه‌ای که کاربر زبان در بیان اندیشه‌ها، ابراز احساسات و عواطف خود به کار می‌برد، نمی‌تواند خصوصی باشد.

گادامر ذات زبان را - در مقابل منطق گزاره‌ای - گفتگو می‌داند. او بر آن است که آدمیان در گفتگو زندگی می‌کنند و یک دیالوگ زنده هستند. در گفت‌وگوست که زبان شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد. او هم‌چنین معتقد است که «من» در برابر «تو» باید باز و

گشوده باشد، زیرا بدون چنین گشودگی، هرگونه تماس واقعی انسانی ناممکن است. نزد او انسان‌ها به یکدیگر تعلق دارند و تعلق داشتن به معنی توانایی گوش فرا دادن به یکدیگر است. بنابراین زبان هرگز خصوصی نیست.

تلقی ویتگنشتاین متأخر از زبان این است که آن پدیده‌ای ذاتاً همگانی و اجتماعی است. او بر آن است که ما در جریان هم‌زیستی اجتماعی، زبان را چون گوهری برای ارتباط با دیگران به کار می‌بریم. در این صورت زبان خصوصی، یعنی زبانی که نشانه‌های آن معنای شخصی دارد و برای دیگران نامکشوف است، دیگر زبان نخواهد بود.

گادامر نیز بر کلیت زبان تأکید می‌کند. او بر این باور است که جوامع انسانی جوامعی زبانی هستند. انسان‌ها در جامعه‌ای زیست می‌کنند که زبان گوهر ارتباط است. زبان، فراشد به فهم درآمدن و فراشد به توافق رسیدن است. زبان قلمروی توانایی سخن گفتن است. این قلمرو همانا قلمروی مشترک فهم و پذیرش همواره نو شدن است. زبان را باید هم‌چون فضایی انگاشت که در آن انسان‌ها به هم تعلق دارند. در این صورت زبان خصوصی، یعنی زبانی که دیگران نمی‌توانند در آن مشارکت کنند، معنایی نخواهد داشت.

منابع

۱. اگوستین، *اعترافات*، ترجمه‌ی سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۲. دباغ، سروش، سکوت و معنا، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۶.
۳. دباغ، سروش، *زبان و تصویر جهان*، تهران، نشرنی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴.
۴. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه‌ی احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۵. ریخته‌گران، محمدرضا، *منطق و مبحث هرمنوتیک*، تهران، نشر کنگره، ۱۳۷۸.
۶. گادامر هانس گئورگ، *آموزه‌ی قرن*، ترجمه‌ی محمود عبادیان، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۴.
۷. فسنگول، ویلهلم، *گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها*، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
۸. ماونس، هاوارد، *درآمدی بر رساله‌ی ویتگنشتاین*، ترجمه‌ی سهراب علوی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۹. مگی، بریان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
۱۰. مگی، بریان، *مردان اندیشه*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، نی، ۱۳۷۴.
۱۱. ویتگنشتاین، لودویک، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۱۲. ویتگنشتاین، لودویک، *در باب یقین*، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۷.

۱۳. ویتگنشتاین، لودویگ، رساله‌ی منطقی-فلسفی، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، ۱۳۸۶.
۱۴. ویتگنشتاین، لودویگ، کتاب آبی، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
۱۵. ماونس، هاوارد، درآمدی بر رساله ویتگنشتاین، ترجمه‌ی سهراب علوی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۶. هارت، ویلیام دی و دیگران، فلسفه نفس، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۷. هکر، پیتر، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه‌ی سهراب علوی‌نیا، هرمس ۱۳۸۲.

19. Gadamer, H.G., *Truth and Method*, Translation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, Continuum, New York, 1994.
20. Gadamer H.G., *Philosophical Hermeneutics*, Trans. By David Linge: University of California, 1975.
21. Glock Hans-Johann., *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell Publishing, 1996.
22. Grayling, A. C., *Wittgenstein*, Oxford University Press, 1991.
23. Hobbes, T., *Leviathan*, Hamondsworth: Penguin, 1968.
24. Johnson, Patricia Altenbernd., *On Gadamer*, Wadsworth, 2000.
25. Johann Glock, H., *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell Publishing, 1996.
26. Locke J., *Essay Concerning Human Understanding*, abridged ,edited by A.D.Wozzley. London and New York, 1964.
27. Malcolme N., *Thought and Knowledge*, Cornell University Press, 1977.
28. Wachterhauuser Brice R., *Beyond Being ,Gadamer`s Post-Platonic, Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press, 1999.
29. Weinsheimer, Joel., *Gadamer`s Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*, New Haven and London, Yale University Press, 1985.
30. Wittgenstein, L., *Philoshophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe, The Macmillan Company, New York, 1953.