

## توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبناگرایی تا زمینه‌گرایی

دکتر محمدحسین مهدوی‌نژاد\*

دکتر بیوک علیزاده\*\*

دکتر رضا محمدزاده\*\*\*

### چکیده

از آنجا که ادعای معرفت بدون ارائه دلیل کافی و وافی بی‌وجه است، اساس معرفت‌شناسی معاصر بر این است که بنیان نظام معرفت بشری چیست، و نظام معرفتی بشر از کجا آغاز می‌شود و به کجا سر می‌سپارد. از نظر ویتگنشتاین متأخر، توصیف عالم، بدون وجود تعدادی قضایای مبنایی و یقینی ناممکن است، اما قطعیت و یقینی بودن این قضایا به معنای مطابقت آن‌ها با واقع نیست بلکه به طرز نگرش افراد وابسته است. آنچه برای ما محرز و یقینی است، به وسیله بازی زبانی‌ای که فرد در آن شرکت می‌جوید، معین می‌شود. از این رو، معرفت بشر در کنه خود مبتنی بر اعمال او و دیگر الگوهای منشی رفتار اوست. ویتگنشتاین معتقد است که توجیه و عقلانیت، همواره متکی به بافت و زمینه است و در فعالیت‌های اجتماعی و بازی‌های زبانی جای می‌گیرد و چون نحوه‌های زندگی، جهان-تصویرها یا جهان‌بینی‌ها مختلف‌اند، شیوه‌های مختلفی از عقلانیت نیز وجود دارد. در این نوشتار، نخست با تعریف سه‌جزئی معرفت، تحلیل ویتگنشتاین از معرفت و وجه تمایز آن با یقین را بیان کرده‌ایم. سپس با اشاره به ساختار مبنایی معرفتی ویتگنشتاین، نشان داده‌ایم که چرا از نظر وی مبناگرایی برای دفاع از اعتبار نظام معرفتی، قرین توفیق نیست و با جایگزینی نظریه زمینه‌گرایی چه تفاوتی در مبنایی معرفت و کیفیت ابتدای معارف دیگر بر آن‌ها رخ خواهد داد. در پایان، با بررسی نظریه زمینه‌گرایی و مسئله شکاکیت و با اشاره به برخی مزیت‌های این نظریه، نشان داده‌ایم که خود با جایز دانستن روایتی از نسبی‌گرایی، خالی از نوعی گرایش‌های شک‌گرایانه نیست.

### واژگان کلیدی

معرفت؛ توجیه؛ مبناگرایی؛ باور پایه؛ زمینه‌گرایی؛ شکاکیت؛ عمل؛ شک؛ یقین؛ بازی زبانی؛ ویتگنشتاین.

\* استادیار دانشگاه پیام نور، واحد بافق

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

\*\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

## ۱. معرفت به تحلیل افلاطون

«تحلیل معرفت»<sup>۱</sup> همواره یکی از مسائل اصلی معرفت‌شناسی<sup>۲</sup> بوده است که سابقه آن به افلاطون<sup>۳</sup> باز می‌گردد. مؤلفه‌های اصلی این تحلیل، دو مفهوم «باور»<sup>۴</sup> و «صدق»<sup>۵</sup> بوده است. اما از همان نخست معلوم شد که این دو مؤلفه به تنهایی برای ارزیابی معرفت کفایت نمی‌کند. از این رو، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که آیا می‌توان تحلیلی کامل از معرفت ارائه کرد؟ آیا بیان شرایط کامل معرفت امکان‌پذیر است؟ چه امری باور صادق را به معرفت مبدل می‌کند؟ افلاطون، بنیان‌گذار واقعی معرفت‌شناسی است. او مسئله نظریه معرفت را در شمار یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی به شمار آورد و تمایز میان معرفت (اپیستمه) و باور صادق (دوکسا) را نخستین بار در رساله منون،<sup>۶</sup> بر اساس نظریه استذکار<sup>۷</sup> بیان کرد و بر آن شد که برای دستیابی به معرفت، داشتن باور صادق لازم است، اما کافی نیست. در بخش آخر رساله تئتوس<sup>۸</sup> که جامع‌ترین بررسی افلاطون در باره ماهیت معرفت است، معرفت چنین معرفی شده است: «باور صادق به همراه یک تبیین معقول»<sup>۹</sup> (Hamlyn, 1967, p.12).

امروزه در معرفت‌شناسی معاصر،<sup>۱۰</sup> این مؤلفه سوم معرفت یا امر معقول (لوگوس) افلاطونی، شرط «توجیه»<sup>۱۱</sup> خوانده می‌شود و بدین‌سان، معرفت به تحلیل یا تعریف افلاطون، همان باور صادق موجه<sup>۱۲</sup> (مدلل) است. از آنجا که این تعریف، شامل سه جزء است، به تعریف (تحلیل) سه جزئی<sup>۱۳</sup> معرفت معروف است. بنا بر نظریه متعارف معرفت، باور صادق در صورت موجه بودن مساوی معرفت است؛ یعنی وقتی باوری صادق باشد و بر دلایلی کافی استوار باشد، می‌توان مدعی معرفت شد. معرفت مورد نظر افلاطون در رساله تئتوس، معرفت گزاره‌ای<sup>۱۴</sup> ناظر به وجود یا ماهیت امور واقعی است که معمولاً در معرفت‌شناسی معاصر به صورت یک گزاره دوشرطی تحلیل و تبیین می‌شود (Dawson, 1981, pp.315-316):

S (فاعل شناسا) می‌داند که P (یک گزاره خبری)، اگر و تنها اگر:

۱. P «مطابق با واقع» و «صادق» باشد؛

۲. S به P «باور» و «عقیده» داشته باشد؛

۳. S در باور به P «موجه» باشد.

این گزاره دوشروطی را به زبان منطق نمادین به این شکل می‌توان نشان داد:

$$K_{SP} \leftrightarrow (T_P \wedge B_{SP} \wedge J_S B_{SP})$$

قید اول - P صادق باشد - معرفت را از جهل مرکب<sup>۱۵</sup> می‌رهاند. اگر در واقع P صادق نباشد و فاعل شناسای S به گزاره P باور داشته باشد، S جهل مضاف و مرکب خواهد داشت؛ زیرا او نمی‌داند که نمی‌داند. قید دوم - S به P باور داشته باشد - بیانگر این است که در معرفت لازم است متعلق علم، ربط و نسبتی با انسان به عنوان فاعل شناسا داشته باشد. حاصل این دو قید آن است که هر گزاره‌ای دارای دو نسبت و ارتباط است. «صدق»، ناظر به ارتباط گزاره با جهان خارج؛ چنان که «باور»، ناظر به ارتباط گزاره با درون فاعل شناساست. پس اولی، مؤلفه عینی (آفاقی) معرفت<sup>۱۶</sup> و دومی، مؤلفه ذهنی (انفسی) معرفت<sup>۱۷</sup> خواهد بود. به عبارت دیگر، هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب. اگر صادق باشد، کاذب دانستن آن خللی به صدق آن وارد نمی‌کند و بر عکس. از این رو، صدق و کذب به نفسانیت و ساختار و کارکرد ذهن و قوای ادراکی ما بستگی ندارد. اما «باور» و «موجه بودن» هر دو امری انفسی است. قید سوم - S در باور به P موجه باشد - برای رهایی از حدس صائب<sup>۱۸</sup> یا رأی صحیح است؛ زیرا حدس صائب، مؤید به دلیل نیست و شخص واجد آن به سبب عدم دسترسی به دلیل و شاهد<sup>۱۹</sup> نمی‌تواند مأخذ باور خود را نشان دهد. بنابراین، چنانچه بر دو شرط «باور» و «صدق»، شرط و مؤلفه سوّمی؛ یعنی «توجیه» افزوده شود تا باور صادق را از حد یک پندار اقماعی یا تقلیدی یا تصادفی محض فراتر ببرد و درستی آن را به نحو خردپسندی تضمین کند، معرفت حاصل می‌شود. نقش توجیه در ادعای معرفت این است که باور صادق را از یک حالت ذهنی محض و امری نقدناپذیر به موضوعی غیرذهنی و غیرخصوصی تبدیل می‌کند و امکان مشارکت دیگران را در نقادی و ارزیابی و در نتیجه، فهم و پذیرش آن را فراهم می‌سازد. بدین‌سان، هویت جمعی و استقلالی نسبی آن را از تعلقات بسیار خصوصی و فردی شناسنده تا حد زیادی تضمین، و زمینه‌های انتقال آن را تسهیل می‌کند. در این صورت است که باور صادق توجیهی عینی می‌پذیرد و همین توجیه عینی موجب می‌شود تا باورهای صادق از جهان باورهای ذهنی شناسنده به جهان اندیشه‌ها، نظریه‌ها، گزاره‌ها، دلایل، نقدها، مسائل و روش‌ها منتقل

گردد و از تحلیل و نقد عقلی و فلسفی برخوردار شود؛ وگرنه باورهای انفعالی محض و اتفاقاً صادق که به علل گوناگون در ذهن باورکننده پدید آمده‌اند، نه شایسته نقد عقلی بلکه بیشتر در خور تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی هستند.

## ۲. معرفت به تحلیل ویتگنشتاین

لودویگ ویتگنشتاین،<sup>۲۰</sup> «معرفت»<sup>۲۱</sup> و «یقین»<sup>۲۲</sup> را به مقولات متفاوتی متعلق می‌داند (Wittgenstein, 1969a, p.308). وقتی می‌گوییم گزاره P یقینی است، پیشاپیش چالش و پرسش نسبت به آن را منتفی ساخته‌ایم، در حالی که اگر بگوییم «می‌دانیم که P» راه را برای پرسش «از کجا می‌دانی؟» باز گذاشته‌ایم. کسی می‌تواند بگوید «من می‌دانم» که بتواند دلیلی محکم بر آن ارائه دهد. «من می‌دانم»، به امکان ارائه دلیل مرتبط است. «من آن را می‌دانم» اغلب بدین معناست: من ادله درستی برای گفته‌ام دارم (Wittgenstein, 1969a, p.18).

شخص وقتی می‌گوید: «من می‌دانم» که آماده اقامه ادله قوی باشد. «من می‌دانم» به امکان اثبات درستی مدعا بستگی پیدا می‌کند. اینکه آیا کسی چیزی را می‌داند، با فرض اینکه به آن متقاعد است، می‌تواند آشکار شود. اما اگر آنچه او باور دارد از نوعی باشد که ادله‌ای که وی می‌تواند اقامه کند، قطعی‌تر از مدعای او نباشد، در این صورت، نمی‌تواند بگوید که آنچه را باور دارد، می‌داند (Wittgenstein, 1969a, p.243).

به نظر ویتگنشتاین، عبارت «من می‌دانم»، کاربرهای کاملاً خاص دارد (Wittgenstein, 1969a, p.11) و تنها در اوضاع و احوال ویژه و مناسب معنا دارد است و کاربرد آن در اوضاع و احوال متعارف و خارج از موقعیت‌های مناسب، بی‌معناست (Wittgenstein, 1969a, pp.350; 464). «من می‌دانم که P» وقتی بامعناست که گوینده، مدعی دانستن چیزی باشد که دیگران نمی‌دانند، اما در گزاره‌های جورج ادوارد مور<sup>۲۳</sup> سخن از حقایقی است که اگر او آن‌ها را می‌داند، پس همگان می‌دانند (Wittgenstein, 1969a, p.100). مور می‌گوید: «می‌داند که زمین سال‌های بسیار پیش از تولدش وجود داشته است» (Wittgenstein, 1969a, p.84). ویتگنشتاین در بند ۵۲۱ رساله «در باب یقین» می‌گوید: «اشتباه مور در این است - در مقابل این حکم که

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبنای تا زمینه‌گرایی ۲۵

نمی‌توان آن را دانست، عبارت «من آن را می‌دانم» قرار می‌دهد. مور مدعی دانستن است، اما مدعی بودن با دانستن یکی نیست. باید قادر باشد توضیح دهد که از کجا می‌داند؛ اگر نتواند، پس ادعای او را نمی‌توان یک مورد راستین معرفت به شمار آورد. اگر کسی چیزی را می‌داند، در این صورت، سؤال «چگونه آن را می‌داند» باید قابل پاسخ باشد و وی بتواند با روشی مشخص از روش‌های ممکن سبب دانستن را ذکر کند (Wittgenstein, 1969a, pp.483; 484; 550; 576). پس، «می‌دانم که P» وقتی معنادار است که آزمودن<sup>۲۴</sup> و واریسی کردن<sup>۲۵</sup> P ممکن باشد و بتوان برای P ادله‌ای به دست داد که از P یقینی‌تر باشد. به عبارت دیگر، هنگامی که ادعای دانستن به درستی مطرح شود، توجیه لازم است و باید برای آنچه می‌دانیم، دلیل و شاهی در اختیار داشته باشیم، اما برای آنچه بدان یقین داریم، نیازی به ادله نیست. یقین، بی‌دلیل<sup>۲۶</sup> است. گفتار ویتگنشتاین در بند ۱۶۶ مبنی بر اینکه «مشکل، درک بی‌دلیلی باور کردن‌های ماست»، بدین معنا نیست که مشکل در پذیرش چیزی نامعقول است. برای پذیرفتن آنچه بدان یقین داریم، دلایلی وجود دارد، اما لازم نیست بتوان آن‌ها را به روشی بیان کرد. بنابراین، یقین، بی‌دلیل است، اما نامعقول<sup>۲۷</sup> نیست.<sup>۲۸</sup>

از دیدگاه ویتگنشتاین، در مقاله «دفاع از فهم عرفی»<sup>۲۹</sup> که به زعم وی بهترین مقاله مور به شمار می‌آید، چیزی درست و چیزی نادرست است. آنچه درست است این است که چیزهایی به نام معرفت و یقین وجود دارد، اما اشتباه مور در این است که دانستن را با یقین خلط می‌کند. ویتگنشتاین در رساله «در باب یقین» تلاش می‌کند نشان دهد که خطای مور کجاست و شرح صحیح تفاوت بین یقین و معرفت چیست. انتقاد وی از کل رویکرد مور به فلسفه را می‌توان در بند ۱۱۶ ملاحظه کرد:

«آیا مور به جای «من می‌دانم که...»، نمی‌توانست بگوید «برای من محرز و مسلم است که...»؟ و از این هم بیشتر، «برای من و بسیاری دیگر محرز و مسلم است که...».

آنچه یقین است و برای من و بسیاری دیگر مسلم می‌نماید، و رای توجیه، اقامه دلیل، یا دانستن است. بر این اساس، مقابله با ادعای شکاک مبنی بر اینکه نمی‌توان چیزی را دانست، با گفتن «من آن را می‌دانم» میسر نیست؛ زیرا دلیل دانستن من، یقیناً

این نیست که بگویم آن را می دانم. در نتیجه، ویتگنشتاین تلاش مور را در طرد شکاکیت عقیم می داند.

در معرفت شناسی، معرفت گزاره‌ای محور است. آنچه امروزه برای معرفت شناسان اهمیت ویژه پیدا کرده است، مسئله توجیه معرفت یا باور و به عبارت دیگر، کیفیت موجه شدن ساختار باورهای انسان است. معرفت شناس بیشتر می خواهد بداند که چگونه می توان صدق قضایا را نشان داد. از آنجا که ادعای معرفت بدون ارائه دلیل کافی و وافی بی وجه است، اساس معرفت شناسی معاصر بر این است که بنیان نظام معرفت بشری چیست، و نظام معرفتی بشر از کجا آغاز می شود و به کجا سر می سپارد. اهم نظریات مربوط به توجیه معرفت شناختی نظریه مبنای گرای،<sup>۳۰</sup> نظریه انسجام گرای<sup>۳۱</sup> و نظریه زمینه گرای<sup>۳۲</sup> است.

### ۳. نظریه مبنای گرای

غالب معرفت شناسان در بحث از توجیه باور و عقلانیت باور<sup>۳۳</sup> سخن خود را از مشهورترین و باسابقه ترین دیدگاه معرفت شناسی، یعنی مبنای گرای کلاسیک (قوی یا حداکثری)<sup>۳۴</sup> آغاز می کنند و با نقد و تحلیل این دیدگاه راه را بر نظریه خویش می گشایند. اساساً مبنای گرایان، مجموعه اعتقادات ما را به دو دسته متمایز تقسیم می کنند و معتقدند که ساختار معرفتی<sup>۳۵</sup> انسان شامل دو گونه باورهاست: یک دسته باورهای است که مؤید به قرائن اند و باورهای دیگر، قرینه‌ای بر تأیید آن‌ها هستند؛ و دسته دیگر که از سویی مستقل از جریان استدلال اند و از طریق استنتاج به دست نیامده اند و اثباتشان نیازمند دلیل نیست، و از سوی دیگر مبنای استنتاج باورهای دیگر قرار می گیرند و قرینه تأیید آن‌ها محسوب می شوند. به قسم نخست، باورهای مستتج<sup>۳۶</sup>، باورهای غیر پایه‌ای،<sup>۳۷</sup> باورهای غیر پایه‌ای موجه<sup>۳۸</sup> و باورهای روبنا (روساختی)<sup>۳۹</sup> اطلاق می شود. باورهای دسته دوم را باورهای پایه،<sup>۴۰</sup> باورهای مبنایی،<sup>۴۱</sup> باورهای واقعاً پایه،<sup>۴۲</sup> باورهای به طور غیراستنتاجی پایه<sup>۴۳</sup> و باورهای به طور غیراستنتاجی موجه<sup>۴۴</sup> می نامند (Pojman, 2001, pp.102-104). بر اساس این دیدگاه، باور موجه آن است که یا خودباوری مبنایی است، یا از طرف باوری مبنایی تأیید می شود. تقسیم باورها به باور

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبنای گرای تا زمینه‌گرایی ۲۷

پایه و غیرپایه، و تفکیک توجیهات به توجیه بی‌واسطه<sup>۴۵</sup> و باواسطه<sup>۴۶</sup>، برای گریز از مسئلهٔ تسلسل معرفتی<sup>۴۷</sup> است. بیشتر باورهای عادی ما نیاز به تأیید از ناحیهٔ باورهای دیگر دارند؛ یک باور با توسل به باور یا باورهای دیگری که به آن‌ها مبتنی است، توجیه می‌شود؛ اما اگر همهٔ باورها به قرینه نیاز داشته باشند و سیر توجیهات با واسطه در جایی متوقف نشود و زنجیرهٔ باورهای توجیه‌کننده تا بی‌نهایت ادامه یابد، بدون آنکه به یک باور دارای وثاقت مستقل ختم شود که مبنایی برای باورهای دیگر گردد، همهٔ باورها در این زنجیره بدون توجیه می‌ماند و در نهایت معرفتی حاصل نخواهد شد. از این رو، وجود باورهای خودتوجیه‌گر<sup>۴۸</sup> ضروری است تا همچون زیربنای معرفتی عمل کنند. حاصل آنکه سیر قهقرایی معرفت‌ها تا گزاره‌های نخستین که خودموجه<sup>۴۹</sup> هستند، ادامه می‌یابد و تسلسل معرفتی ناشی از یک پیش‌فرض نادرست، یعنی انکار وجود گزاره‌های ذاتاً موجه و بدیهی<sup>۵۰</sup> و قبول نیازمندی همهٔ باورها و تصدیق‌ها به قرینه و استدلال است (Pojman, 2001, pp.105-107; 1993, pp.169-191).

بی‌تردید، بنای معرفت<sup>۵۱</sup> یا ساختار نظام معرفت<sup>۵۲</sup> ما سازمان‌یافته از باورهای پایه و باورهای مبتنی است. حال باید دید باورهای واقعاً پایه از نظر مبنایان کلاسیک، چگونه باورهایی هستند. بنا بر تقریر قرون وسطایی مبنای‌گرایی، «گزارهٔ P فقط و فقط در صورتی نزد شخص S واقعاً پایه است که یا برای شخص S بداهت ذاتی داشته باشد یا جزو بدیهیات حسّی<sup>۵۳</sup> وی باشد» (پلنتینجا و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۵۶). توماس آکویناس<sup>۵۴</sup> به پیروی از سنت ارسطویی، باورهای پایه را در بدیهیات اولیه (ذاتی) و بدیهیات حسّی منحصر می‌دانست. ویژگی برجستهٔ قضایای بدیهی اولی که متعلق درک<sup>۵۵</sup> و فهم<sup>۵۶</sup> ما قرار می‌گیرند، آن است که با فهم آن‌ها می‌توان صدقشان را تصدیق کرد؛ مانند حقایق سادهٔ ریاضیات، نظیر « $2+2=4$ ». مراد از بدیهیات حسّی، قضایایی است که از ادراک حسّی<sup>۵۷</sup> حکایت می‌کند. اینکه کدام گزاره‌ها واجد وضوح حسّی‌اند، مورد اختلاف است. بعضی چون آکویناس، گزاره‌های شخصی را که متعلق ادراک حسّی واقع می‌شود؛ مانند «درختی در مقابل من وجود دارد» و «برگ‌های آن درخت زرد شده‌اند»، و برخی چون دکارت، گزاره‌های پدیداری<sup>۵۸</sup> را مانند «به نظرم می‌رسد یک درخت در اینجا می‌بینم»، از جملهٔ بدیهیات حسّی می‌دانند. رنه دکارت<sup>۵۹</sup> ترجیح

می‌داد که به جای قضیه «این گل سرخ است»، گزاره حاکی از احساس سرخی را، مانند «به نظرم می‌رسد که این گل سرخ است»، مصداق بدیهی حسّی به شمار آورد. آلوین پلنتینگا<sup>۶۰</sup> نیز گزاره‌های پدیداری را قضایای «خطاناپذیر»<sup>۶۱</sup> می‌نامد و به پایه بودن آنها قائل است. بدین ترتیب، در روایت‌های جدیدتر مبنایگرایی، مجموعه باورهای واقعاً پایه، دارای دو زیرمجموعه است: «گزاره P فقط و فقط در صورتی نزد شخص S واقعاً پایه است که یا برای شخص S بداهت داشته باشد و یا برای وی خطاناپذیر باشد» (همان‌جا). در این تعریف، باورهای خطاناپذیر حاکی از تجربیات بی‌واسطه<sup>۶۲</sup> هر فرد است؛ نظیر «من احساس درد می‌کنم» و «به نظرم می‌رسد که چیز قرمز رنگی را می‌بینم». بنابراین، محتوای باورهای پایه مورد نظر مبنایگرایان به حالات حسّی<sup>۶۳</sup> و تجارب بی‌واسطه انسان مربوط‌اند. بر اساس آنچه گذشت، معیار مبنایگرایان کلاسیک برای پذیرش یک باور این چنین است:

«پذیرش یک اعتقاد خاص صرفاً هنگامی معقول است که آن اعتقاد یا بدیهی باشد، یا خطاناپذیر باشد و یا با استفاده از روش‌های مقبول منطقی، از اعتقادات بدیهی یا خطاناپذیر استنتاج شده باشد» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۲۵).

یکی از مشکلات این معیار، مشکل خودارجاعی<sup>۶۴</sup> است. اگر این معیار را بر خود این قضیه اطلاق کنیم، خود را نقض می‌کند و به تعبیری، خودویرانگر است؛ زیرا بر اساس معیاری که خودش بیان می‌کند، قضیه‌ای موجه نیست. از یک سو، نه بداهت ذاتی دارد و نه حاکی از ادراکات حسّی است. به علاوه، گزارشی خطاناپذیر از تجربه بی‌واسطه یک فرد نیست. از سوی دیگر، به هیچ شیوه معقولی نمی‌توان این معیار را از قضایای بدیهی یا خطاناپذیر، استنتاج کرد تا دست‌کم موجه بغیره گردد. بنابراین، ناسازگاری درونی دارد و پذیرش آن معقول و لذا مقبول نیست. معیار مبنایگرایی کلاسیک با مشکل دیگری نیز مواجه است؛ این معیار به دلیل ویژگی پیشینی و ماقبل تجربی<sup>۶۵</sup> خود، ساختار نظام اعتقادات موجود و بالفعل را لحاظ نمی‌کند و به لحاظ خصلت دستوری<sup>۶۶</sup> خود، بسیاری از اعتقاداتی را که عموماً معقول دانسته می‌شود، از دایره عقلانیت بیرون می‌نهد. اگر معیار مبنایگرایان کلاسیک را بپذیریم، ناگزیریم بسیاری



توجه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبنای‌گرایی تا زمینه‌گرایی ۲۹

از باورهای پایه خود را ناموجه بدانیم؛ این در حالی است که ما خود را در دریافت این باورها بر حق می‌دانیم و معتقدیم که روند طبیعی نظام معرفتی ما سبب پذیرش این گونه باورها شده است؛ مثلاً، به گفته پلنتینگا، باورهای ما در باره رخداد گذشته (اعتقادات مبتنی بر حافظه)، باورهای پایه است؛ مانند «من امروز صبحانه خوردم»، حال آنکه این باورها نه بدیهی اولی است، نه خطاپذیر، و نه بدیهی حسی. یا باورهایی که نوعی وضعیّت روحی و ذهنی خاص را به اشخاص دیگر نسبت می‌دهد؛ مانند «او خشمگین است»، به روش پایه به دست آمده است و از اعتقادات دیگر استنتاج نشده است. بنابراین، با توجه به اینکه در پذیرش این باورها بر اساس وظیفه معرفتی خود عمل کرده‌ام، در خود نمی‌یابم که باید معیار مبنای‌گرایی کلاسیک را بپذیرم (Plantinga, 2000, pp.93-98).

نقد و نفی مبنای‌گرایی کلاسیک، به معنای نفی مبنای‌گرایی به طور کلی نیست بلکه می‌توان بر اساس پاره‌ای از آموزه‌های اساسی و پذیرفتنی مبنای‌گرایی، نوعی مبنای‌گرایی معاصر<sup>۶۷</sup> را تعریف و بازسازی کرد. مبنای‌گرایان معاصر با ردّ معیار بسیار محدود و مضیق مبنای‌گرایان کلاسیک برای تمییز میان باورهای پایه و اعتقادات مستنتج، مصادیق باورهای پایه و موجه بنفسه را وسیع‌تر می‌دانند و با گرایش به نوعی نسبی‌گرایی<sup>۶۸</sup> معتقدند تقریباً هر باوری ممکن است تحت شرایط معین، برای شخص خاص، پایه باشد و تحت شرایط دیگر، چنان نباشد. بر این اساس، گزاره‌های پایه، مشترک بین افراد نیست و در مورد هر فرد، متفاوت از فرد دیگر است؛ مثلاً ممکن است گزاره « $2+2=4$ » برای یک دانش‌آموز ابتدایی پایه و خودموجه باشد و به طور مستقیم (بی‌واسطه) درستی آن را دریابد، حال آنکه برای یک کودک چهارساله خودموجه نباشد و با استفاده از انگشتان خود، دلیلی بر اثبات درستی آن اقامه کند. البته، گرچه مبنای‌گرایی کلاسیک، پایه و بدیهی بودن یک باور را مستلزم صدق آن اعتقاد می‌داند، در مبنای‌گرایی معاصر، پایه و خودموجه بودن یک باور، لزوماً صدق آن اعتقاد را تضمین نمی‌کند؛ چرا که توجه به فرایند معرفت، کذب برخی از باورهای پایه افراد را برای ما آشکار کرده است. از آنجا که مبنای‌گرایی معاصر، امکان شک را در صدق گزاره‌های پایه و هر باور روان‌شناختی که تردیدناپذیر<sup>۶۹</sup> می‌نماید، جایز می‌شمارد و مبانی‌ای که برای ساختار معرفت بر می‌گزیند،

بر شالوده محکمی استوار نیست، این دیدگاه را خطاپذیرانگاری یا نظریه خطاپذیری<sup>۷۰</sup> می‌نامند (Pojman, 1993, pp.217-219; 2001, pp.104-105).

معرفت‌شناسی کلاسیک از دیرباز رویکردی فردگرایانه<sup>۷۱</sup> و درون‌گرایانه<sup>۷۲</sup> به معرفت داشته است. رویکرد فردگرایانه حاکی از آن است که معرفت، پدیده‌ای شخصی و فردی است که از برقراری نسبت خاصی میان فاعل شناسا و جهان خارج پدید می‌آید. این نسبت و رابطه، یکسره به ذهن مستقل و مجزای شناسنده تکیه دارد و به همین سبب، معرفت حتی با وجود یک فرد انسان نیز قابل دستیابی است. البته هویت فردی معرفت، لزوماً به معنای خصوصی بودن و انتقال‌ناپذیری آن نیست. رویکرد درون‌گرایانه معرفت نیز گویای آن است که باورها یا خود ذاتاً بدیهی و بی‌نیاز از توجیه‌اند، یا با تکیه بر باورهای ذاتاً بدیهی از توجیه لازم برخوردار می‌گردند. در چنین تفسیری، فرایند توجیه، درونی و ذهنی<sup>۷۳</sup> است و به شرایط غیرباوری و غیرذهنی بستگی ندارد.

#### ۴. ویتگنشتاین و ساختار مبانی معرفت

از نظر ویتگنشتاین، مبنای برای دفاع از اعتبار نظام معرفتی، چندان قرین توفیق نیست؛ چرا که هم بدهت مبانی و هم خصوصاً امکان ابتدای کل نظام معرفتی بر آن مبانی، همواره مشکوک مانده است (Colby, 1998, pp.26-36). در نظر وی، هم مبانی معرفت و هم کیفیت ابتدای معارف دیگر بر آن‌ها کاملاً متفاوت است. مطابق با نظر ویتگنشتاین، معرفت بشر در کنه خود مبتنی بر اعمال او و دیگر الگوهای منشی رفتار اوست.<sup>۷۴</sup> شأن ابتدایی انسان عمل اوست؛ آن‌هم عملی طبیعی و غریزی که مربوط به حیوانیت اوست و مختارانه انتخاب نشده است. انسان قبل از هر چیز، یک موجود کنشگراست و نحوه نگرش او به امور و تصویر او از جهان و به تعبیر مختصرتر، جهان - تصویر<sup>۷۵</sup> او نیز متأخر از نحوه زندگی و عمل اوست. نحوه‌های زندگی انسان که همان قالب‌های پیوستگی میان معنا و فعالیت‌اند، وقتی که مورد آگاهی مستقیم قرار گیرد و بتواند به خوبی بیان شود، به صورت جهان - تصویر در می‌آید. ساختار این تصویر، ساختار افعالی است که تجسم وحدت و یکپارچگی یک نحوه زندگی است.

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبناگرایی تا زمینه‌گرایی ۳۱

بدین ترتیب، قول به ابتدای باور بر عمل و به تعبیر دقیق‌تر، ابتدای نظام معرفتی انسان بر نحوه زندگی او، ویژگی خاص دیدگاه ویتگنشتاین است. این نحوه زندگی نه چیزی است که ما را از آن گریزی باشد و نه بدون آن داشتن یک نظام معرفتی ممکن است. کودک در بدو تولد، بدون آنکه چیزی بداند، می‌آموزد در هر مواجهه‌ای واکنشی نشان دهد؛ زیرا هر نوع آموزشی در ابتدا فقط نوع خاصی از واکنش نشان دادن است و دانستن در مرتبه‌ای بعد آغاز می‌شود (Wittgenstein, 1969a, p.31; Cf. CV, p.538). نشان دادن واکنش، ابتدایی‌ترین حیثیت انسان است که ویتگنشتاین آن را در بند ۴۷۵ در باب یقین کاملاً با رفتار غریزی حیوانات شبیه می‌داند:

«در اینجا می‌خواهم انسان را چون یک حیوان در نظر بگیرم؛ چونان موجودی ابتدایی که برای آن غریزه قائلیم، اما تعقل نه، چونان موجودی در وضعیتی ابتدایی».

آنچه کودک در ابتدای تولد در جریان رشد و تربیت یافتن خود می‌آموزد؛ نه باور و اندیشه به چیزی بلکه طرز رفتار و عمل است (Wittgenstein, 1969a, p.476). واکنش‌هایی چون نوشیدن شیر یا فرار از هر امر ناملایمی از سوی یک کودک؛ شبیه فرار موش از گربه، صرفاً غریزی است. «آیا کودک باور دارد که شیر وجود دارد یا می‌داند که شیر وجود دارد؟ آیا گربه می‌داند که موش وجود دارد؟» (Wittgenstein, 1969a, p.478). یک کودک باید پیش از اینکه بتواند کلماتی مانند «دانستن»، «باور داشتن» و «یقین داشتن» را به کار ببرد، در یک فعالیت بازی زبانی شرکت جوید. یک کودک کتاب‌هایش را می‌آورد و روی صندلی می‌نشیند؛ خیلی قبل از اینکه بتواند بفهمد که آیا این چیزها وجود دارد و آیا می‌تواند در باره آن‌ها یقین داشته باشد. یادگیری<sup>۷۶</sup> و به تعبیر بهتر، تعلیم و تربیت<sup>۷۷</sup> کودک با اعتماد کامل او به اطرافیانش صورت می‌گیرد و گویی این اعتماد هم خود یک تمایل طبیعی و غریزی است. شک نکردن در چیزها غالباً پیش شرط آموختن برخی بازی‌هاست (Wittgenstein, 1969a, p.329). ویتگنشتاین می‌گوید: «یقین، صورت ابتدایی بازی زبانی است؛ زیرا بی‌یقینی هرگز به عمل نمی‌انجامد» (Wittgenstein, 1993, p.397). «کودک با باور داشتن بزرگ‌ترها یاد می‌گیرد» و چون «شک»<sup>۷۸</sup> پس از باور می‌آید»

باشد، به تدریج واجد چارچوبی برای نگرش به عالم می‌شود که ناشی از نحوه عمل او و تعلیماتی است که او از نیاکان و اطرافیانش به میراث می‌برد.

«اما من تصویر خود از جهان را با متقاعد ساختن خویش به صحت آن به دست نیاورده‌ام؛ آن را به این دلیل نیز ندارم که به صحت آن متقاعدم بلکه این تصویر زمینه‌ای موروثی<sup>۷۹</sup> است که بر اساس آن، میان درست و نادرست فرق می‌گذارم» (Wittgenstein, 1969a, p.94).

آنچه کودک در مراحل اولیه می‌آموزد، نوعی باور نیست بلکه این است که در یک فعالیت و در یک بازی زبانی شرکت جوید. با گفتن «این دست توست»، کودک معنای کلمه «دست» را می‌آموزد؛ اینکه چگونه این کلمه را در بازی‌های زبانی بی‌شماری که به دست او مربوط می‌شود، به کار ببرد (Wittgenstein, 1969a, p.374). در ذهن کودکی که شیر را می‌نوشد، هیچ اندیشه‌ای در باب وجود شیر، حاضر نیست، اما بدون فرض وجود آن، عمل او بی‌اساس است. این فرض، بدون آنکه او خود بداند در عمل او نهفته است. «می‌توان گفت که فرض، اساس عمل را می‌سازد و بنابراین، طبیعی است که اساس اندیشه را نیز» (Wittgenstein, 1969a, p.411). بدین ترتیب، هر فرد صرفاً با شرکت در فعالیت‌ها و بازی‌های زبانی مختلف واجد یک جهان - تصویر می‌گردد. هرچند در مراحل ابتدایی آموزش، نقش تعلّم و عمل بسیار بیشتر از نقش تأمل و نظر است، تأثیر نحوه زندگی و عمل در باورهای انسان حتی در بزرگسالی منتفی نیست بلکه باورها و دانستنی‌های ما همواره مبتنی بر اعمال ماست و ریشه در نحوه زندگی و شرکت ما در فعالیت‌های زندگی روزمره‌مان دارد. از این رو، مبانی معرفت، از مقوله معرفت و حتی از سنخ باور نیست تا نیازمند توجیه باشد بلکه ورای موجه یا ناموجه بودن است؛ «گویی به منزله چیزی مربوط به حیوانیت» (Wittgenstein, 1969a, p.359). ویتگنشتاین، مبانی معرفت را نه به حوزه‌ای که در آن توجیه معنادار است که به حوزه‌ای ورای آن متعلق می‌داند. آن حوزه، حوزه عمل و زندگی ماست. با توجه به بندهای ۵۵۹ «... بازی زبانی مبتنی بر دلیل نیست. معقول (یا نامعقول) نیست. فقط هست - مثل زندگی ما» و ۴۷۶ در باب یقین «کودک نمی‌آموزد کتاب‌ها وجود دارند،

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبناگرایی تا زمینه‌گرایی ۳۳

صندلی وجود دارد، و غیره و غیره بلکه کتاب آوردن، روی صندلی نشستن، و غیره را می‌آموزد...»، می‌توان گفت نه تنها کاربرد جمله تعیین‌کننده معنای آن است، روش تحقیق و تصدیق قضیه‌ای که آن جمله بیان می‌کند نیز وابسته به کاربرد آن است، از نظر ویتگنشتاین، فهم و درک معنای جمله ریشه در رفتار و کردار و مسیر عملی زندگی دارد و به وسیله عملکرد مشترک ما انسان‌ها و نیز الگوی رفتاری حاصل از آن قابل درک است. انسان به واسطه آموختن و شرکت در بازی‌های زبانی عمومی، آن هم در فرهنگی خاص، مفاهیمی را فرا می‌گیرد که سپس به ابراز اندیشه تبدیل می‌شود و اینکه آیا مرزهایی برای اندیشه وجود دارد، نکته‌ای است که صرفاً از طریق مطالعات دقیق در باره چگونگی کاربرد کلام، آن هم در شرایطی ویژه و عینی، حاصل می‌آید.

جهان - تصویری که از این طریق شکل می‌گیرد، یک رشته احکام و قضایای جدا از هم و نامربوط با هم نیست بلکه «یک نظام»<sup>۸۱</sup> و «یک ساختار»<sup>۸۱</sup> (Wittgenstein, 1969a, p.102) است؛ «نظام کاملی از قضایا» (Wittgenstein, 1969a, p.141) یا «مجموعه هماهنگی از گزاره‌ها» (Wittgenstein, 1969a, p.225) است که در آن نتایج و مقدمات به نحو متقابل متکی و مؤید یکدیگرند (Wittgenstein, 1969a, p.142). این اتکای دوسویه میان گزاره‌ها، حاکی از عنصری کل‌گرایانه<sup>۸۲</sup> و انسجام‌گرایانه<sup>۸۳</sup> در دیدگاه ویتگنشتاین است.<sup>۸۴</sup> بنا بر دیدگاه او، اعتبار هر جزء مشخص در این نظام به اعتبار بقیه و به اعتبار کل نظام وابسته است (Wittgenstein, 1969a, p.410). هرگونه تزلزل و تردیدی در هر یک از گزاره‌های این مجموعه نیز بی‌ارتباط با بقیه مجموعه و باور ما به کل آن نیست؛ زیرا آن‌ها انبوهی از گزاره‌های به‌هم‌وابسته<sup>۸۵</sup> است که به ما آموخته شده‌اند (Wittgenstein, 1969a, 274). از سوی دیگر، نظام باورهای ما، مبنای قطعی هر پژوهشی است که از سوی ما بخواهد صورت گیرد. هر آزمودنی، هر تأیید یا ردّ فرضیه‌ای به این نظام وابسته است، اما نه فقط به این معنا که نقطه شروع همه استدلال‌های ما باشد بلکه اساساً خود آن نظام ماهیت هر استدلال را تعیین می‌کند (Wittgenstein, 1969a, p.105). از نظر ویتگنشتاین، هر یک از ما تصویر یا دیدگاهی معین در باره جهان داریم که به ارث برده‌ایم و برآمده از تحقیق یا پژوهش نیست بلکه فراتر از توجیه، شک و قرارداد است، و بنیانی برای دیگر معرفت‌های ماست و پایه‌ای برای بیشتر اعمال و

تعامل‌های انسان خواهد بود که استفاده از معرفت را لازم دارد. تصویر ما از جهان، چندلایه است و مجموعه معرفت بشری از سطوح و لایه‌های مختلفی تشکیل شده است. همه باورها، به لحاظ میزان ثبات و تیئن، نقش مشابهی در جهان - تصویرها ندارند (Wittgenstein, 1969a, pp.52; 66; 144; 454; 613; 673). «مواردی وجود دارند که در آن‌ها شک، نامعقول است، اما موارد دیگری وجود دارند که در آن‌ها شک منطقاً ناممکن می‌نماید» (Wittgenstein, 1969a, p.454). سؤال‌ها و شک‌های ما بر این واقعیت مبتنی است که برخی گزاره‌ها مصون از شک است؛ گویی چونان لولاهایی هستند که سؤال‌ها و شک‌های ما بر آن‌ها می‌چرخند (Wittgenstein, 1969a, p.341). از این رو، «بازی شک، خود مستلزم یقین است» (Wittgenstein, 1969a, p.115). شک فقط بر چیزی و رای شک مبتنی است و شکی که در همه چیز شک کند، شک نیست. بدین ترتیب، شک به دلیل و مبنا نیاز دارد و شک فراگیر ممکن نیست (Wittgenstein, 1969a, pp.323; 450; 458; 519). اگر هیچ باوری نباشد که بر آن مبنا دچار تردید شویم، شک کردن بی‌معنا خواهد بود. در تصویر ما از جهان، برخی گزاره‌ها محرز است و محرز تلقی کردن آن، خود «بخشی از حکم کردن» (Wittgenstein, 1969a, p.150) و «بخشی از روش شک و تحقیق ماست» (Wittgenstein, 1969a, p.151). در این گزاره‌ها مناقشه نمی‌شود و در مسیر تحقیق قرار نمی‌گیرد (Wittgenstein, 1969a, p.88)، اما «به نحوه نگرش ما و به پژوهش‌های ما شکل می‌دهد» (Wittgenstein, 1969a, p.211). در نظر ویتگنشتاین، توصیف عالم، بدون وجود تعدادی قضایای مبنایی<sup>۸۶</sup> و یقینی ناممکن است، اما قطعیت و یقینی بودن این قضایا، هرگز به این معنا نیست که آن‌ها «صادق» یا «مطابق با واقع» اند؛ زیرا یقین کامل،<sup>۸۷</sup> نه به حقیقت و مطابقت با واقع بلکه فقط به موضع و طرز نگرش<sup>۸۸</sup> افراد وابسته است. مراد ویتگنشتاین از «یقین»، یقین عینی است که ریشه در عمل، و نه معرفت، دارد (Wittgenstein, 1969a, pp.204; 210). آنچه به نحو عینی، یقینی است و برای ما محرز است، به وسیله بازی زبانی‌ای که فرد در آن شرکت می‌جوید، معین می‌شود (Stoutland, op. cit., pp.205-207). ویتگنشتاین در بند ۹۷، با استعاره بستر رودخانه،<sup>۸۹</sup> از نقش‌های متفاوتی سخن می‌گوید که گزاره‌ها در جهان - تصویرها یا بازی‌های زبانی ما ایفا می‌کنند:

توجه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبنای تا زمینه‌گرایی ۳۵

«بستر رودخانه اندیشه‌ها ممکن است تغییر یابد، اما من میان حرکت آب در بستر رودخانه و تغییر خودِ بستر فرق می‌گذارم؛ گرچه میان این دو تفکیک دقیقی وجود ندارد».

جهان‌بینی ما شبیه رودخانه‌ای است که برخی گزاره‌های مستحکم<sup>۹۰</sup> به مثابه بستر آن رودخانه است. این گزاره‌ها نسبت به باورهای دائماً متحول، همچون صورت برای ماده است که آن‌ها را مهار و هدایت می‌کند. مبنای کلاسیک، از تمثیل پی و ساختمان برای تصویر ساختار معرفتی انسان بهره می‌جویند؛ بدین‌سان که آنان پاره‌ای از باورها را به منزله پی و پاره‌ای دیگر را به منزله دیگر اجزای یک ساختمان در نظر می‌گیرند. چنان که از این تمثیل پیداست، باورهایی که به منزله پی قرار گرفته است، باید هم خود استوار باشد و هم ضامن استواری اجزای دیگر ساختمان. به نظر ویتگنشتاین، اگر مراد از پی، باورهایی باشد که با فرو ریختن‌شان بنای مبتنی بر آن‌ها نیز فرو می‌ریزد، ویرانی یک بنا همیشه منوط به ویرانی پی‌ها نیست. ویتگنشتاین با رد این تمثیل، با استعاره زیبای خود، نشان می‌دهد که تغییر در تصویر ما از جهان ناممکن نیست، هرچند تنها تحت شرایطی خاص روی می‌دهد. بخش‌هایی از جهان - تصویر می‌تواند مورد تأمل، تردید، تحقیق و اصلاح قرار گیرد، اما بخشی از آن، همچون صخره‌های سخت در بستر رودخانه، در معرض تغییر قرار نمی‌گیرد، یا فقط تغییری نامحسوس دارد. افزون بر این، همان‌طور که کرانه‌های رودخانه، مسیر حرکت آن را مشخص می‌سازد، فشار جریان آب در بستر رودخانه نیز با گذشت زمان و به تدریج، مسیر رودخانه را تغییر می‌دهد. از این رو، صخره‌های سخت ممکن است با گذر ایام فرسایش یابد و سنگ‌های کوچک ممکن است به بستر رودخانه پیوسته و اندک‌اندک سخت شود (Wittgenstein, 1969a, pp.96-99). در نظر ویتگنشتاین، علت التزام ما به مبانی معرفتی و باورهای مبنایی، اموری نظیر سادگی،<sup>۹۱</sup> تناسب،<sup>۹۲</sup> به ویژه کارایی و افاده عملی<sup>۹۳</sup> آن‌هاست (Wittgenstein, 1969a, pp.92; 147; 170; 603). توجه ویتگنشتاین به کارایی عملی یک باور در پذیرش آن به حدی است که در بند ۴۲۲ رساله «در باب یقین» موضع خود را شبیه پراگماتیسم می‌خواند. به مقتضای اخلاق باور،<sup>۹۴</sup> تحصیل و

پذیرش باور با سه وظیفه معرفتی،<sup>۹۵</sup> اخلاقی<sup>۹۶</sup> و عملی<sup>۹۷</sup> همراه است که به نظر می‌رسد ویتگنشتاین بر وظیفه عملی تأکید بیشتری دارد.

### ۵. نظریه زمینه‌گرایی

مهم‌ترین اهداف معرفتی انسان، داشتن باورهای صادق و اجتناب از باورهای کاذب است. دیگر اهداف معرفتی همچون اصل سادگی، تناسب، حفظ باورهای موجود، به حداکثر رساندن قدرت تبیین، به عنوان اهداف فرعی در نظر گرفته می‌شود. با فرض این اهداف، اگر شخص S مدعی صدق گزاره P باشد، در صورت وجود ادله کافی یا با کذب P، وظیفه معرفتی انسان به ترتیب مقتضی پذیرش و وازنش آن گزاره است. ممکن است اعتراض کنیم که S در موقعیتی نیست که به P معرفت داشته باشد؛ زیرا دلایل او پشتیبانی کافی برای P فراهم نمی‌آورد. به فرض که شخص S به همه اعتراضات ما پاسخ دهد و ما را متقاعد سازد، آیا می‌توان با استناد به آینده همچنان بر اعتراض خود اصرار بورزیم و بگوییم به لحاظ منطقی، ممکن است در آینده شاهدی کشف شود که صدق گزاره P را به پرسش فراخواند و وجه نادرستی آن را نشان دهد؟ از نظر زمینه‌گرایان، از آنچه سؤال می‌شود، این است که آیا شخص S در موقعیت فعلی‌اش در باور به P موجه است یا نه. بنابراین، S باید فقط به اعتراضات فعلی،<sup>۹۸</sup> یعنی اعتراضات مبتنی بر شواهد حاضر و در دسترس پاسخ دهد. به عبارت دیگر، تنها پاسخ‌گویی به اعتراضات موجود و بالفعل - در مقابل اعتراضات بالقوه و مربوط به آینده - کفایت می‌کند تا فرد را در پذیرش یک باور، موجه سازد. بیان هر سؤالی موجب تبدیل آن به اعتراضی نمی‌شود که S باید به آن پاسخ دهد. به اعتراضی باید پاسخ گفت که بیان یک شک واقعی است که توسط تضادهای موجود در یک موقعیت واقعی زندگانی پدید آمده است. زمینه‌گرایی، جایگزینی برای نظریه‌های سنتی مبنایگرایی و انسجام‌گرایی است که به اصول عام و پیشینی توجیه توجه کرده‌اند و از مؤلفه‌های زمینه‌ای مربوط به توجیه همچون اعمال و کنش‌های اجتماعی واقعی و هنجارهای توجیه یک فرهنگ یا جامعه انسانی غفلت کرده‌اند. در حالی که از نظر زمینه‌گرایان، ویژگی‌های اجتماعی بودن انسان را نمی‌توان در فرایند توجیه نادیده انگاشت.



توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبنای تا زمینه‌گرایی ۳۷

زمینه‌گرایان، با توجه به ماهیت اجتماعی توجیه و با نگاه پسینی به مسئله معرفت معتقدند هنگامی که در بارهٔ موجه بودن S در باور به P سؤال می‌شود، این امر باید نسبت به یک مسئله - زمینه<sup>۹۹</sup> بررسی شود؛ چرا که این امکان وجود دارد که شخصی در باور به P نسبت به یک مسئله - زمینه، موجه و نسبت به مسئله - زمینه دیگر، غیرموجه باشد (Annis, 1993, pp.280-282)؛ برای مثال، اگر از یک فرد عادی که آموزش پزشکی ندیده است، در بارهٔ علت بیماری فلج اطفال سؤال شود و او به نوعی ویروس اشاره کند و دلیل آن را با استناد به سخن یک کارشناس برنامهٔ پزشکی تلویزیون ادامه دهد. پاسخ او متناسب با زمینه‌ای که در آن قرار دارد، به اندازهٔ کافی خوب تلقی می‌شود و با پذیرش آن، فرایند توجیه به پایان می‌رسد. ولی فرض کنید که متن و زمینه، امتحانی برای درجهٔ پزشکی است. در اینجا انتظار بیشتری می‌رود تا پاسخ علمی‌تر باشد و اگر با استناد به سخن آن کارشناس، همان مطلب پیشین بیان شود، به معرفت ناچیز داوطلب پزشکی پی می‌بریم. این مثال، نشان می‌دهد که توجیه امری مقول به تشکیک است و باورهای ما از درجات متفاوتی از توجیه برخوردار است. درجهٔ توجیه یک باور، بستگی به میزان شواهد و ادلهٔ مربوطی دارد که شخص در تحصیل و پذیرش باور خود به آن‌ها نظر داشته است. بنابراین، طبق الگوی زمینه‌گرایانهٔ توجیه، هنگام سؤال در بارهٔ اینکه شخص S در باور به P موجه است یا نه، باید آن را نسبت به مسئله - زمینهٔ خاصی که سطح فهم و معرفت مورد نیاز را معین می‌کند، بسنجیم. این، به نوبهٔ خود، گروه معترض مناسب (محققان واجد شرایط) را معین می‌کند. از سوی دیگر، گاهی فرایند توجیه، مسئله محور است. فرض کنید مسئله این است که آیا یک داروی مشخص، به درمان یک بیماری در انسان‌ها بدون آنکه اثرات زیان‌بخش داشته باشد، کمک می‌کند یا نه. در چنین حالتی، نیاز به آزمایش و شواهد به مراتب بیش از موردی است که همین مسئله در مورد حیوانات مطرح شود.

ویتگنشتاین کوشید تا از خلال تحلیل موشکافانهٔ کاربرد زبان، به ویژه تحلیل مفاهیم روان‌شناسانه، اساس این تصور را که فلسفهٔ فعالیتی مبنایگراست، فرو ریزد. از دیدگاه او، فلسفهٔ فعالیتی صرفاً توصیفی است که وظیفهٔ آن نه اصلاح زبان است و نه تلاش برای استوار ساختن کاربردهای گوناگون زبان بر شالوده‌های مطمئن بلکه

معضلات فلسفی از طریق درک صحیح کیفیت کارکردهای بالفعل زبان بر طرف می‌شود. ما نباید معنای کلمات را از راه بررسی تصوّر تداعی شده در ذهن، یا پیروی از نوعی روش تحقیق‌ورزی، یا حتی واریسی یک شیء که واژه‌ها به ازای آن قرار دارند بفهمیم بلکه باید واژه‌ها را بر حسب کاربرد آنها در نظر بگیریم و دلالت بر اشیای موجود در جهان تنها یکی از کاربردهای آنهاست. معنای یک واژه به واسطه کاربرد آن مشخص می‌شود و مجموعه کاربردهای متعلق به گروهی از واژه‌ها، یک بازی زبانی را می‌سازد؛ برای مثال، می‌توان از بازی زبانی‌ای که ما در توصیف احساسات خود یا تعیین علل حوادث انجام می‌دهیم، نام برد. از نظر ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی، نه بیرون از خود مبنایی دارد و نه به چنین مبنایی نیازمند است. از سوی دیگر، نمی‌توان برخی بازی‌های زبانی را به برخی دیگر تحویل برد.

ویتگنشتاین متأخر با کنار گذاشتن رهیافت‌های صوری به معنا و برقرار ساختن تناظر میان بازی‌های زبانی مختلف و عملکردهای اجتماعی گوناگون، یادآور می‌شود که چون هر دو تابع قاعده‌اند، در هر دو قلمرو، معنا و فهم، تابع بافت و زمینه است. او تأکید می‌کند که مفاهیم، یعنی عناصر سازنده اندیشه ما، تنها در بافت و زمینه «نحوه زندگی» ما به دست می‌آیند و فهم می‌شوند.<sup>۱۰۰</sup> فراگیری مفاهیم، از رهگذر یادگیری زبان در درون یک جامعه (یک نحوه زندگی) معین امکان‌پذیر است. این نکته نه تنها در باره تجارب بیرونی، که عیناً در مورد تجارب درونی نیز صادق است. «شما مفهوم درد را زمانی آموختید که زبانی را فراگرفتید» (Wittgenstein, 1973, p.384). وجه اجتماعی فراگیری زبان و به تبع آن مفاهیم، در نحوه کاربرد صحیح یا غیرصحیح زبان متجلی می‌شود. هر فرد در درون یک نحوه زندگی و در تعامل با دیگران، شیوه‌های صحیح کاربرد کلمات را می‌آموزد. معنای آنچه که فرد بر زبان می‌آورد، در عمل و متناسب با رفتار او در عرف جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کند، مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، این معنا تنها در بافت و زمینه ارتباط اجتماعی قابل فهم است؛ یعنی زمینه‌ای که تنها در قیاس با آن می‌توان هر عمل را مشاهده کرد (Wittgenstein, 1967, p.567).

زمینه‌گرایی معرفت‌شناختی معتقد است که معیارهای معرفت و توجیه با بافت و زمینه تغییر می‌کند. گونه‌ای از این نظریه، زمینه‌گرایی مبتنی بر فاعل شناسا<sup>۱۰۱</sup> نام دارد

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبناگرایی تا زمینه‌گرایی ۳۹

که بر طبق آن معیارهای معرفتی،<sup>۱۰۲</sup> وابسته به بافت و زمینه فاعل شناساست. صورت افراطی‌تر، یعنی زمینه‌گرایی مبتنی بر اسناددهنده،<sup>۱۰۳</sup> معیارها را به گونه‌ای فرض می‌کند که با زمینه‌های اسناد، تغییر می‌کند. فرض کنید کسی در باره فاعل شناسای S و گزاره P می‌گوید: «S می‌داند که P». در همان زمان، دیگری در باره همان فاعل شناسا و گزاره می‌گوید: «S نمی‌داند که P». آیا باید مدّعی یکی از این دو شخص، کاذب باشد؟ بنا بر دیدگاه زمینه‌گرایی، هر دو شخص در مدّعی خود می‌توانند صادق باشند. شرایط صدق اسناد یا انکار معرفتی جملات مشتمل بر واژه «دانستن»، به لحاظ زمینه‌ای، وابسته به معیارهای معین است و به گونه‌هایی خاص با زمینه‌هایی که این گونه جملات در آن بیان می‌شوند، متفاوت‌اند. در واقع، گزاره «S می‌داند که P» می‌تواند در یک بافت و زمینه، صادق و در بافت و زمینه‌ای دیگر، کاذب باشد. ارزش صدق یک مدّعی معرفتی بر اساس اموری نظیر اهداف،<sup>۱۰۴</sup> مقاصد،<sup>۱۰۵</sup> پیش‌فرض‌ها،<sup>۱۰۶</sup> و انتظارات<sup>۱۰۷</sup> گوینده آن می‌تواند تغییر کند. از این رو، زمینه‌های مختلف، معیارهای معرفتی مختلفی را به وجود می‌آورد، و زمینه‌گرایان بدون استثنا معتقدند که این معیارها واقعاً از زمینه‌ای به زمینه دیگر متفاوت خواهد بود. کسی ممکن است به درستی ادّعا کند که S به P معرفت دارد، در حالی که دیگری ممکن است به درستی انکار کند که همان S دارای معرفت مورد بحث است (DeRose, 1992, pp.914-919; Cohen, 1999, pp.57-60). برای مثال، فرض کنید «الف» می‌گوید: «من می‌دانم که فرزند شما در باغتان است. من او را لحظه‌ای قبل در آنجا دیدم». هنگامی که من می‌خواهم فرزندم را برای شام صدا کنم، معرفت را به «الف» اسناد می‌دهم؛ ولی «ب» آگاه از یک زندانی فراری که در پی گروگان گرفتن کسی در همان نزدیکی‌هاست، معرفت را به «الف» اسناد نخواهد داد. آنچه «الف» می‌داند، نه تنها وابسته به موقعیت خودش بلکه متکی به زمینه‌های اسناددهنده است. از سوی دیگر، فرض کنید فرزندم را لحظه‌ای قبل در باغ دیده‌ام و بدون تردید بیان می‌کنم «می‌دانم فرزندم در باغ است». سپس دیگری در همان زمان از گروگان‌گیری یک زندانی فراری در همان نزدیکی‌ها سخن می‌گوید. در چنین حالتی، ممکن است به درستی ادّعا کنم که نمی‌دانم و آن موضوع را نیازمند تحقیق و بررسی بیشتری بدانم. در اینجا نیز معیارهای معرفت تغییر کرده است. در این‌گونه مثال‌ها،

داشتن اطلاعات درست و دقیق، استحکام توجیه مورد نیاز را معین می‌کند. البته، در باره عناصر زمینه‌ای که معیارها را تعیین می‌کند و نیز در باب اینکه چه نوع خصوصیتی از متن و زمینه بیان، واقعاً بر شرایط صدق اسنادهای معرفتی تأثیر می‌گذارد، با یکدیگر اختلاف دارند.

به طور کلی، خصوصیات مربوط به موقعیت فاعل شناسا (عوامل مربوط به فاعل شناسا) و نیز ویژگی‌های مربوط به موقعیت گوینده (عوامل اسناددهنده) در معیارهای معرفتی مؤثرند. بنابراین، بافت و زمینه زبانی و روان‌شناختی خود گوینده نیز مهم است. عوامل اسناددهنده بر شرایط صدق، محتوا یا معنای یک اسناد معرفتی اثر می‌گذارد، اما عوامل مربوط به فاعل شناسا، بدون آنکه بر محتوای اسناد تأثیر داشته باشد، بر ارزش صدق اسناد می‌تواند مؤثر باشد. اگر «دانستن» یا «معرفت داشتن» را شبیه ضمائر و صفات اشاره، یک امر ارجاعی و اشاری<sup>۱۸</sup> تفسیر کنیم، محتوای معنایی آن متکی به زمینه‌ای خواهد بود که در آن به کار می‌رود. از آنجا که بافت و زمینه بر محتوای معنایی «دانستن» تأثیر می‌گذارد، بر محتوای معنایی اسنادهای معرفتی نیز تأثیر خواهد داشت. یک گوینده ممکن است که معرفت را به «الف» اسناد دهد، در حالی که گوینده دیگر، اسناد معرفت به «الف» را، بدون تناقض، انکار کند. این عدم تناقض، کلیدی برای این معناست که منظور اسناددهنده معرفت و انکارکننده معرفت از «شناخت» چیزی متفاوت است (DeRose, 1992, pp.920-922).

ویتگنشتاین با تأکید بر این آموزه که هر جامعه مظهر یک نحوه زندگی خاص است و بر مبنای قواعد خاص خود که بر بازی‌های زبانی رایج در آن حاکم است، و هویت افراد عضو آن جامعه و ذهنیت آنان را شکل می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که «شناخت» عبارت است از تصاویری که در قالب مفاهیم و کلمات مورد استفاده در جامعه (نحوه زندگی خاص) به افراد عرضه می‌شود و «واقعیت» روایتی است که هر زبان رایج در یک نحوه زندگی برای اعضای خود بازگو می‌کند. چون هر نحوه زندگی دارای زبان خاص خود است و در هر زبان شیوه‌های خاصی برای مشخص ساختن صحیح از خطا موجود است، هر یک معیارهای عقلانیت خاص خود را دارد. زبان‌های مختلف، واجد راه‌های مختلفی برای سامان دادن به روابط انسان، کسب معرفت نسبت

توجه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبناگرایی تا زمینه‌گرایی ۴۱

به جهان و ارزیابی اعمال آدمیان است. به نظر ویتگنشتاین، هیچ معیار فرازبانی برای توصیف و ارزیابی این چارچوب‌های مختلف وجود ندارد و بدون شرکت در یک بازی زبانی خاص، از بیرون نمی‌توان در باره میزان اعتبار گزاره‌های مطرح‌شده در آن بازی زبانی خاص داوری کرد. بنابراین، وجود یک معیار عام و فراگیر برای ارزیابی نحوه‌های مختلف زندگی منتفی است و مفهوم عقلانیت و معیارهای آن وابسته به فرهنگ تحت پژوهش است. ویتگنشتاین معتقد است که عقلانیت، همواره متکی به زمینه است و در فعالیت‌های اجتماعی و بازی‌های زبانی جای می‌گیرد. بنابراین، تنوع‌های زبانی منشأ ایجاد معرفت‌های متنوع است و چون نحوه‌های زندگی، نظام‌های فکری،<sup>۱۰۹</sup> چارچوب‌های زبانی،<sup>۱۱۰</sup> شیوه‌های گفتمان<sup>۱۱۱</sup> و جهان‌بینی‌ها مختلف‌اند، شیوه‌های مختلفی از عقلانیت نیز وجود دارد.

از دیدگاه ویتگنشتاین، جهان‌بینی‌ها از هم گسسته‌اند و هیچ ارتباط معناداری میان آن‌ها ممکن نیست. شکاف کیفی<sup>۱۱۲</sup> بی‌نهایت بزرگی بین نحوه‌های مختلف زندگی وجود دارد که هیچ بحث و استدلالی قادر به پل زدن بر آن‌ها نیست. از نظر منظرگرایان انعطاف‌ناپذیر<sup>۱۱۳</sup> از جمله ایمان‌گرایان ویتگنشتاینی،<sup>۱۱۴</sup> عقل نه در باره ارتباط و مقایسه جهان‌بینی‌ها بلکه تنها در درون یک جهان‌بینی کاربرد و اهمیت دارد. از این رو، هیچ دادوستد عقلانی‌ای میان جهان‌بینی‌ها امکان‌پذیر نیست. شیوه ارزیابی ما از شواهد شدیداً تحت تأثیر چارچوب‌های مفهومی و نظری ماست و زبان یا نظام‌های مفهومی ماست که صحت و اعتبار را تعیین می‌کند. بر این اساس، متدین و ملحد در دو جهان متفاوت زندگی می‌کنند؛ بدون آنکه بتوان امکان ارتباط و مقایسه میان آن دو جهان را پذیرفت (Pojman, 2001, p.329). اگر نحوه زندگی افراد با یکدیگر تفاوت داشته باشد، مفاهیم مورد استفاده آنان و بالتبع فهم و درکشان نیز تفاوت پیدا می‌کند. ویتگنشتاین با صراحت می‌گوید:

«می‌خواهم بگویم: تعلیم و تربیتی کاملاً متفاوت با تربیت ما می‌تواند مبنای مفاهیمی کاملاً متفاوت نیز شود؛ زیرا در اینجا زندگی به نحو متفاوتی جریان می‌یابد» (Wittgenstein, 1967, pp.387-388).

از دیدگاه ویتگنشتاین، مفاهیم و پایه بودن آنها به حسب زمینه است؛ یعنی برای مجموعه‌ای از مفاهیم عام و معین و در حیطه زمینه‌ای خاص، پایه تلقی می‌شوند؛ برای مثال، در یک زمینه خاص تاریخی، مفاهیم خاصی نقش مبنایی دارند؛ یعنی به طور گسترده در به کارگیری دیگر مفاهیم پیشاپیش مفروض گرفته می‌شوند. قبول این رهیافت، به نوعی نسبی‌گرایی معرفتی منجر می‌شود. بدین معنا که صدق و معرفت تنها در درون هر نحوه زندگی معنا پیدا می‌کند. از این رو، کسانی که به یک نحوه زندگی معین تعلق دارند، نمی‌توانند ارزش‌های معرفت‌شناسانه‌ای را که در نحوه‌های زندگی دیگر وجود دارد، نقد و ارزیابی کنند. هر یک از بازی‌های زبانی، قوانین و اصول مخصوص به خود را دارد که با قوانین و اصول حاکم بر بازی زبانی دیگر متفاوت است. یک بازی زبانی را نمی‌توان با معیارها و قواعد حاکم بر بازی زبانی دیگری سنجید. دین و کنش دینی، یک بازی زبانی خاص و خود نحوه‌ای از زندگی است. آن را باید در پرتو زمینه‌ای که در آن وجود دارد، نگریست؛ زیرا بازی زبانی دین، دارای منطق خاص خود است و کاربرد معیارهای علمی و فلسفی در آن ناموجه است. کاربرد زبان در اظهار باورهای دینی، به هیچ وجه، شباهتی با کاربرد آن در بیان امر واقع ندارد؛ در نتیجه، هیچ ملاک واحد و یگانه‌ای برای سنجش و مقایسه زمینه‌ها (نحوه‌های زندگی) و به تبع آن، برای ارزیابی اعتقادات پذیرفته‌شده در آن‌ها وجود ندارد. در عین حال، از آنجا که همه امور بر ساخته نحوه زندگی و بازی‌های زبانی است، عینیتی در کار نیست تا مقایسه و سنجش با استفاده از آن به انجام رسد.

### ۶. زمینه‌گرایی و مسئله شکاکیت

بزرگ‌ترین مزیت زمینه‌گرایی، پاسخ آن به شکاکیت<sup>۱۱۵</sup> است و نظریه‌های زمینه‌گرا در باب اسنادهای معرفتی بدون استثنا با توجه به در اختیار گذاشتن نوعی پاسخ به شکاکیت فلسفی بسط یافته‌اند. شکاکیت دیدگاهی است مبنی بر اینکه ما از دانستن هر چیز ناتوانیم. به بیان عام‌تر، واژه «شکاکیت» به آن دسته از دیدگاه‌ها اطلاق می‌شود که هر یک از آن‌ها به کاربردن صورتی از ارزیابی‌های قطعی معرفتی را در مورد باورهای ما انکار می‌کنند. بدین ترتیب، شکاکیت معمولاً به دنبال انکار قطع و یقین و اعتقاد به

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبناگرایی تا زمینه‌گرایی ۴۳

احتمال خطا در باورهای انسان‌ها بروز می‌کند و در نتیجه، اعتبار کلیه مدعیات معرفتی را زیر سؤال می‌برد؛ یعنی حتی اگر  $P$  صادق باشد، باز هم باور به  $P$ ، به دلیل احتمال خطا، نمی‌تواند در مرتبه علم و معرفت قرار گیرد. فرض کنید به صورتی کاملاً تصادفی و از روی شانس، باور به  $P$  برای ما حاصل شده و  $P$  نیز واقعاً صادق باشد. در این صورت، به گفته شکاکان، به سختی می‌توان باور یادشده را معرفت خواند؛ زیرا تنها از روی خوش‌شانسی به این باور صحیح دست یافته‌ایم و به سادگی ممکن است کذب آن آشکار شود. از سوی دیگر، می‌توانیم بهترین دلیل ممکن را برای باور به  $P$  داشته باشیم و در عین حال، بر خطا باشیم. در هر حال، احتمال خطاهایی از این قبیل است که مانع می‌شود تا بتوانیم مدعی معرفت به  $P$  شویم.

شکاکان، احتمالاتی افراطی مطرح می‌کنند؛ مثل اینکه انسان ممکن است در هر مورد از ادعای معرفت به چیزی، در حال خواب دیدن باشد؛ یا این امکان وجود دارد که شما «مغز در خمره»<sup>۱۱۶</sup> باشید؛ مغزی که از مجسمه جدا شده و درون خمره‌ای (لوله آزمایشگاهی) حاوی محلول مغذی برای ادامه حیات قرار داده شده است و در عین حال، از طریق اعصاب ورودی و خروجی به رایانه‌ای قوی متصل باشد تا به محض مجاورتش با جهان خارجی، تجربیات به آن داده شود. اما البته هیچ جهانی پیرامون مغز نیست، یا در هر حال، هیچ جهانی شبیه تجربه‌هایی که رایانه به آن می‌دهد، اصلاً وجود ندارد. بنابراین، شکاک ادعا می‌کند اگر ما نتوانیم این احتمال را نادیده بگیریم که مغزهایی در خمره هستیم که به طور ساختگی چنان تحریک می‌شویم تا درست همان تجربه‌ای را داشته باشیم که در حالت واقعی داریم، نمی‌توانیم هیچ چیز در باره جهان خارج بدانیم.<sup>۱۱۷</sup>

زمینه‌گرا، تصدیق می‌کند که چنین شک‌هایی در بافت و زمینه شکاکانه، مشروع و پذیرفتنی است، ولی در زمینه‌ها و موقعیت‌های زندگی روزمره مشروعیتی ندارد. زمینه‌گرا، مدعی است که شکاکیت نتیجه اجتناب‌ناپذیر تفکر معرفت‌شناختی است و چنین مسئله‌ای، محدود به فلسفه است، هرچند که از این منظر قابل رد نباشد و پاسخی متقن نپذیرد. بنابراین، شکاکیت در زمینه زندگی روزمره، مسئله‌ای کاملاً بی‌معنا و تسری آن به این زمینه مطلقاً نارواست. از نظر فیلسوفانی همچون ویتگنشتاین، شکاکیت

از پذیرش نقطه شروع دکارتی، در میان یافته‌های خصوصی آگاهی فردی ناشی می‌شود و اگر به جای این، با حقایقی در باب سرشت عمومی فکر و زبان انسان شروع کنیم، تصویری متفاوت پدید خواهد آمد. او بر سرچشمه‌های عملی گفتمان در باره معرفت تأکید می‌ورزد و گویی بدون هیچ دغدغه‌ای، مسئله شکاکیت را در بُعد عملی زندگی نادیده می‌گیرد و برخی از امور تردیدناپذیر، از قبیل «جهان خارج وجود دارد» یا «جهان مدت‌ها پیش پدید آمده است» را بدون آنکه مدعی «معرفت» به آن‌ها باشد، برای ادامه شیوه‌های متعارف تفکر و گفتار می‌پذیرد (Bogen, 1974, pp.364-373; Olscamp 1965, pp.239-247; Fogelin, 1986, pp.163-175). ویتگنشتاین در بند ۳۴۲ رساله «در باب یقین» می‌گوید: «لازمه منطق، پژوهش‌های علمی ماست که برخی امور در عمل<sup>۱۱۸</sup> مورد شک قرار نگیرد»، و در ادامه این مطلب، در بند ۳۴۴ تأکید می‌کند که «زندگی من عبارت از این است که راضی به پذیرش بسیاری از چیزها باشم». اگر در صورت‌های تفکر و قوانین منطق تردید نکنیم، نه بدان جهت است که آن‌ها حقایق غیرقابل تشکیک و تردید به معنای رسمی و جزمی لفظ باشند بلکه از آن روست که بدون آن‌ها نمی‌توان تصور کرد که زندگی ممکن باشد. از این رو، یقین به نحوه‌ای از زندگی وابستگی دارد که جز در حرف و اظهاراتی که واجد بُعد عملی نیست، نمی‌توان آن را نادیده گرفت و به کلی آن را تغییر داد. آنچه امروزه به عنوان زمینه‌گرایی در معرفت‌شناسی شهرت یافته است، چارچوبی جدید را برای پاسخ به فرضیه‌های شکاکانه فراهم می‌سازد. اهمیت احتجاج‌های شکاکان نه صرفاً به دلیل چالشی است که در قبال امکان دسترسی به معرفت پدید می‌آورند، بلکه همچنین از آن روست که ما را در رسیدن به فهم و تحلیل دقیق معرفت یاری می‌دهند. بدین‌سان، شکاکیت در کانون بررسی نظریه‌های معرفت‌شناختی قرار دارد و همان‌گونه که مایکل ویلیامز<sup>۱۱۹</sup> گفته است بدون معضل شکاکیت، نمی‌توانیم نظریه‌های فلسفی در باره معرفت را به درستی معرفی کنیم (Williams, 1999, p.35). او با الهام از اندیشه‌های ویتگنشتاین، با رد مبنای معرفت در متعارف، در توصیف رابطه باورهای پایه (به تعبیر ویتگنشتاین، «گزاره‌های بستر رودخانه»، «لولاها»،<sup>۱۲۰</sup> یا «گزاره‌های دستوری»<sup>۱۲۱</sup> و به تعبیر ویلیامز، «ضرورت‌های روش‌شناختی»<sup>۱۲۲</sup>) با باورهای متعارف، از مفاهیم مبنای‌گرایانه بهره می‌گیرد؛ به این معنا



توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مباحث‌گرایی تا زمینه‌گرایی ۴۵

که باورهای پایه به عنوان باورهایی مصون از شک، اما نه ثابت و تغییرناپذیر، که در گفتگوهای معمولی مسلم فرض می‌شوند و چارچوب رفتار عادی ما را می‌آفرینند، پایه‌بودن خود را در حیطه مسئله - زمینه به دست می‌آورند. بنابراین، در زمینه‌های مختلف و به تعبیر ویتگنشتاین، در نحوه‌های گوناگون زندگی، باورهای مختلفی می‌توانند نقش گزاره‌های پایه را ایفا کنند. به عبارت دیگر، گزاره‌های پایه از زمینه‌ای به زمینه دیگر متفاوت خواهد بود. این تفاوت، ناشی از تفاوت ساختار فکری و عملی اشخاص در زمینه‌ها و نحوه‌های مختلف زندگی است. از این رو، هرگونه توجیهی با توجه به یک بافت و زمینه خاص صورت می‌پذیرد.

ویلیامز در بررسی مسئله شکاکیت و پاسخ به آن، به تحکیم و بسط گزینه زمینه‌گرایانه می‌پردازد. او استدلال می‌کند که پیش‌فرض شکاکیت، «واقع‌گرایی معرفت‌شناختی»<sup>۱۲۳</sup> است؛ دیدگاهی که معتقد است تنها یک نظام صحیح استنتاج معرفتی مناسب<sup>۱۲۴</sup> وجود دارد. شکاکان معتقدند علم به جهان خارج، باید بر اساس تجربه بی‌واسطه موجه گردد. اگر چنین است، ما باید در باره تأثرات حسّی<sup>۱۲۵</sup> از طریق باورها و یا از طریق چگونگی نمود یافتن اشیاء در مورد باورهای مربوط به جهان مادی استدلال کنیم. ویلیامز مدعی است که این نظام استنتاج تنها در زمینه شکاکانه ضروری است. در دیگر زمینه‌ها می‌توان توجیهات خود را با باورهایی در مورد جهان مادی شروع کرد و در برخی موقعیت‌ها، نظیر پژوهش‌های روان‌شناسانه در باب ادراک، می‌توان با باورهایی در مورد موضوعات خارجی آغاز کرد و استنتاجاتی در باره نمودها<sup>۱۲۶</sup> ترسیم کرد. بنابراین، چون باورهای پایه یک زمینه، مشخص‌کننده آن زمینه و از سوی دیگر، زمینه، تعیین‌کننده نظام صحیح استنتاج یا ساختار استنتاجی<sup>۱۲۷</sup> است، واقع‌گرایی معرفت‌شناختی نادرست است (Williams, 1991, pp.121-130). به هر حال، این دیدگاه که «توجیه» مفهومی صامت است که باید در هر زمینه‌ای به اقتضای مفاهیم خاص آن زمینه معنا شود و معرفت و حقیقت، همواره به دیدگاهی خاص و موقعیت معرفتی و فرهنگی خاص وابسته است، روایتی از نسبی‌گرایی را مُجاز می‌دارد که خود خالی از گرایش‌های شک‌گرایانه نیست.

1. analysis of knowledge
2. epistemology (theory of knowledge)

۳. Plato (۴۲۷-۳۴۷ ق.م). فیلسوف یونانی.

۴. منظور از باور (belief) همان حالت پذیرش (acceptance) یا تصدیق ذهنی یک گزاره است. به چنین باوری که بالذات به گزاره و بالتبع به محکی عنه آن تعلق می‌گیرد، باور به اینکه (belief that) یا باور گزاره‌ای (propositional belief) می‌گویند؛ مثلاً، در این تعبیر که «من باور دارم که خدا موجود است»، گزاره «خدا موجود است»، اولاً و بالذات متعلق باور است و ثانیاً و بالتبع، «وجود خدا» متعلق آن است. باور، معنای دیگر هم دارد که از آن به باور به (belief in) تعبیر می‌شود که نه از سنخ معرفت بلکه نوعی اعتماد است. از میان این دو قسم، تنها باور گزاره‌ای مورد توجه معرفت‌شناس است. علاوه بر حالت پذیرش، گاهی ذهن در برخورد با قضیه‌ای، حالت انکار و واژنش (disacceptance) به خود می‌گیرد و فحوای قضیه‌ای را نمی‌پذیرد. گاهی سکوت می‌کند و از پذیرش یا عدم پذیرش آن سر باز می‌زند. به حالتی که ذهن، مضمون قضیه‌ای را نه بپذیرد و نه نپذیرد، حالت تعلیق (withholding) گفته می‌شود.

5. truth
6. Meno
7. theory of recollection (anamnesis)
8. Theaetetus
9. true belief together with the giving of a logos
10. contemporary epistemology
11. justification
12. justified true belief (opinion)
13. tripartite definition (analysis)

۱۴. کلمه «معرفت» در سه معنا به کار می‌رود:

یک. معرفتِ اینکه (knowing that)؛ مانند «من می‌دانم که تهران پایتخت ایران است». در این کاربرد، متعلق معرفت، یک گزاره است. از این رو، به آن معرفت گزاره‌ای (propositional knowledge) هم گفته می‌شود که قالب زبانی آن به صورت «S می‌داند که P» بیان می‌شود، و از آنجا که چنین معرفتی در مقام توصیف و اخبار است، آن را معرفت توصیفی (descriptive knowledge) نیز گفته‌اند.

دو. معرفتِ چگونگی (knowing how)؛ مانند «من می‌دانم که چگونه رانندگی کنم». این معرفت ناظر به امور عملی است و متعلق آن یک فن یا یک مهارت است. از این رو، به آن معرفت مهارتی (competence knowledge) می‌گویند که خود توانایی انجام یک مهارت است و معمولاً با قالب‌های زبانی «S می‌داند که چگونه D» یا «S D را بلد

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مباحث‌گرایی تا زمینه‌گرایی ۴۷

است»، بیان می‌شود. گیلبرت رایل، فیلسوف معروف انگلیسی، تمایز بسیار مهمی میان دو مفهوم «معرفتِ اینکه» و «معرفتِ چگونگی»، مطرح کرده و معتقد است که اساساً قسم اخیر، نه معرفت بلکه نوعی مهارت (skill) است که قابل انتقال به غیر نیست و تنها از طریق تمرین و ممارست عملی می‌توان به آن دست یافت.

سه. معرفت از راه آشنایی (knowledge by acquaintance)؛ مانند «علی حسن را می‌شناسد». اگر متعلق معرفت یک شخص، یک شیء، یا یک مکان و مانند آن باشد، آن را «معرفت از راه آشنایی» می‌نامند که معمولاً با قالب‌های زبانی «S با X آشناست» یا «S X را می‌شناسد»، بیان می‌شود. به این قسم معرفت، (knowing who) و (knowing a person) نیز گفته می‌شود. معرفت از راه آشنایی از سنخ مفاهیم مفرد و تصوّرات است و تمام معرفت‌های مفردی که از راه داده‌های حسی حاصل می‌آید، از این نوع است. در باره کاربردهای سه‌گانه معرفت رک.

- Louis P. Pojman (2001), What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge, Belmont: wadsworth Thomson Learning, pp. 1-3.

15. double ignorance

16. objective component of knowledge

17. subjective component of knowledge

18. lucky guess

19. evidence

۲۰. Ludwig Josef Johann Wittgenstein (۱۸۸۹-۱۹۵۱) فیلسوف تحلیلی اتریشی.

21. knowledge (wissen)

22. certainty (sicherheit)

۲۳. George Edward Moore (۱۸۷۳-۱۹۵۸ م.) فیلسوف انگلیسی.

24. testing

25. verification

26. groundless

27. unreasonable

۲۸. در باب تفاوت «معرفت» و «یقین» از دیدگاه ویتگنشتاین و انتقاد وی از مور، رک.

- Morawetz 1980, 98-101; Kober, 1996, 413-417; Stoutland, 1998, 204-208.

29. A Defence of Common Sense (1925)

30. foundationalism

31. coherentism

32. contextualism

33. rationality of belief

34. classical (strong) foundationalism

35. noetic structure

36. inferred (derived) beliefs

37. non- basic beliefs

38. non- basic justified beliefs

39. superstructure beliefs

- 40. basic beliefs
- 41. foundational beliefs
- 42. properly basic beliefs
- 43. non- inferentially basic beliefs
- 44. non- inferentially justified beliefs
- 45. immediate (direct) justification
- 46. mediate (indirect) justification
- 47. epistemic regress problem
- 48. self-justifying beliefs
- 49. self-justified
- 50. self-evident
- 51. house of knowledge
- 52. structure of the system of knowledge
- 53. evident to the senses

۵۴. Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۱۲۷۴م). الهیدان مسیحی ایتالیایی و برجسته‌ترین فیلسوف

مدرسی.

- 55. intellectus
- 56. understanding
- 57. perceptual experience
- 58. phenomenal propositions

۵۹. Rene Descarts (۱۵۹۶-۱۶۵۰م). فیلسوف فرانسوی.

۶۰. Alvin Plantinga (۱۹۳۲م-). (فیلسوف معاصر آمریکایی و نماینده برجسته معرفت‌شناسی اصلاح‌شده.

۶۱. تعریف منطقی قضیه خطاناپذیر (incorrigible) از دیدگاه پلنتینگا به این صورت است: باور P برای S خطاناپذیر است، اگر و تنها اگر برای S محال باشد که P را باور کند و P خطا باشد و نیز برای S ممکن نباشد که نقیض P را باور کند و P درست باشد.

- 62. immediate experiences
- 63. sensory states
- 64. self-referential problem
- 65. a priori
- 66. normative

۶۷. مبناگرایی معاصر (contemporary foundationalism)، با نام‌های دیگری همچون مبناگرایی ضعیف یا حداقلی (weak foundationalism)، مبناگرایی معتدل (moderate foundationalism)، مبناگرایی خطاپذیر (fallibilist foundationalism) و به تعبیر خانم سوزان هاگ (Susan Haack) مبنا-انسجام‌گرایی (foundherentism) یاد می‌شود.

- 68. relativism
- 69. indubitable
- 70. fallibilism
- 71. individualistic

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مبناگرایی تا زمینه‌گرایی ۴۹

72. internalistic

73. subjective

۷۴. در رساله «در باب یقین» اشارات زیادی وجود دارد که باورهای ما را مبتنی بر نحوه عمل می‌داند و باور و عمل را در هم تنیده و آمیخته با یکدیگر می‌شمارد، به طوری که شاید بتوان گفت باور همان عمل به‌بیان‌درآمده است. ویتگنشتاین در بند ۱۱۰ می‌گوید: «...تو گویی استدلال هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد. اما این پایان، یک پیش‌فرض نامدلک نیست بلکه یک نحوه عمل نامدلک (an ungrounded way of acting) است». و در بند ۲۰۴ می‌نویسد: «اما عرضه دلایل (giving grounds)؛ یعنی توجیه شواهد، به پایان می‌رسد، ولی پایان این نیست که پاره‌ای گزاره‌ها بی‌واسطه به نظر ما صادق برسند؛ یعنی نوعی دیدن (seeing) از جانب ما نیست بلکه عمل کردن (acting) ماست که در کنه بازی زبانی واقع است». همین‌طور بنگرید به: بندهای ۲۲۹، ۲۳۲، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۷۶، ۵۳۴، ۵۳۸، ۵۴۸، ۵۵۹. او این عمل را گاه با اعمال غریزی حیوانات مقایسه می‌کند. برای نمونه، بنگرید به: بندهای ۳۵۹ و ۴۷۵.

75. world – picture (Weltbild)

76. learning

77. training

78. doubt

79. inherited background

80. system

81. structure

82. holistic

83. coherentistic

۸۴. مدعای اصلی انسجام‌گرایی در مبحث توجیه این است که یک گزاره، موجه است اگر و تنها اگر با گونه‌ای مشخص از نظام گزاره‌ها منسجم و هماهنگ باشد. اگرچه میان انسجام‌گرایان در تبیین این هماهنگی و نشان‌دادن نظام خاصی از گزاره‌ها اختلاف نظر بوده است، عناصر اصلی در این تبیین‌ها، سازگاری (consistency)، ارتباط (connectedness)، جامعیت (comprehensiveness)، و تبیین متقابل (mutually explanation) است. زمینه طرح نظریه انسجام‌گرایی در آثار ویتگنشتاین به ویژه رساله «در باب یقین» آمده است و کواین (W. V. Quine) بر اساس دیدگاه‌های ویتگنشتاینی، تقریر جدیدتری از این نظریه ارائه کرده است. افراطی‌ترین شکل انسجام‌گرایی در جایی است که صدق را علاوه بر توجیه، به انسجام و تلائم تفسیر می‌کند. هگل (Georg W. F. Hegel)، فرانسیس برادلی (Francis H. Bradley) و براند بلانشارد (Brand Blanshard)، صدق را به مطابقت گزاره با واقع تعریف نمی‌کنند بلکه به نظریه انسجام به عنوان دیدگاهی در باره نظریه صدق و توجیه می‌پردازند. اما بیشتر انسجام‌گرایان قرن بیستم، نظیر کواین، ویلفرید سلارز (Wilfrid Sellars)، گیلبرت هارمن (Gilbert Harman)، کیث لور (Keith Lehrer)، لورنت بونجور (Laurence Bonjour)، نیکولاس رشر (Nicholas Rescher) و دونالد دیویدسون (Donald Davidson) با رد آموزه متافیزیکی انسجام در باب صدق، به نظریه انسجام در زمینه توجیه گرایش دارند (Pojman, 2001, op. cit., pp. 116-117).

## 85. interdependent

۸۶. قضایای مبنایی ویتگنشتاین، بر خلاف گزاره‌های مبنایی معرفت‌شناسی کلاسیک، بسیار متنوع‌تر و متکثرتر است. برخی شخصی، و برخی غیرشخصی است. پاره‌ای در باب اشیای موجود در محیط شخص و پاره‌ای دیگر در باب بدن او است. بعضی در باره حقایق ریاضی، بعضی دیگر در باب نظم علی، و بعضی مربوط به باورهای مبتنی بر حافظه است. در مجموع، قضایای مبنایی ویتگنشتاین، قضایای عقلی و منطقی و شهودی نیست بلکه قضایای تجربی معمولی است؛ مانند «این یک دست است»؛ «من هرگز در کوره مریخ نبوده‌ام» و... در فلسفه ویتگنشتاین متأخر، باورهای پایه و مبنایی، باورهایی است که در یک نحوه زندگی، برای من تردیدناپذیر است و تردیدناپذیر بودن خود را مدیون قواعد حاکم بر معناداری و توجیه در بازی زبانی‌ای است که در آن ابراز شده است. هنگامی که ویتگنشتاین در بند ۲۰۴ می‌گوید: «عمل کردن ماست که در کنه بازی زبانی قرار دارد»، در واقع، به این اشاره می‌کند که بنیانی عینی و غیر روان‌شناختی و حتی غیرگزاره‌ای برای زندگی معمولی و عملکردهای گوناگون آن وجود دارد که برای من و بسیاری دیگر محرز و مسلم می‌نماید. این بنیان، نه صادق و نه کاذب است بلکه پایه صدق و کذب است. پس، آنچه برای ما محرز است، نوعی نظرکردن از جانب ما نیست بلکه طریقه‌ای از عمل طبق روال‌های زندگی روزمره ماست.

## 87. perfect certainty

## 88. attitude

## 89. the metaphor of the river-bed

## 90. hardened propositions

## 91. simplicity

## 92. symmetry

## 93. practical usefulness

## 94. ethics of belief

## 95. epistemic duty

## 96. moral duty

## 97. pragmatic duty

## 98. current objections

## 99. issue - contex

۱۰۰. اصل زمینه معنایی (context principle). یکی از اصول مهم فلسفه زبان فرگه به شمار می‌رود که تأثیر بسیار زیادی بر ویتگنشتاین نهاده است. مطابق این اصل، هرگز نباید از معنای یک کلمه به صورت منفرد و به تنهایی سؤال کرد بلکه باید معنای آن را در بافت و زمینه یک گزاره جستجو کرد. بر این اساس، تبیین معنا، احکام، جملات یا گزاره‌ها مقلّم بر مفاهیم یا کلمات است. فرگه حکم (اندیشه) را بر مفاهیم (عناصر سازنده اندیشه) مقلّم می‌دارد و مفاهیم را از تحلیل اندیشه به دست می‌آورد (Glock, 1996, 86). به نظر او، نخست باید از معنای جمله بر حسب شرایط صدقش سؤال شود و آن گاه از معنای کلمه مورد نظر بر حسب سهمی که در معنای جمله بر عهده گرفته است؛ مثلاً برای آگاهی از معنای کلمه «دانستن»، ابتدا جملاتی که کلمه «دانستن» در آن‌ها به کار رفته است؛ نظیر مهارت‌ها (S) می‌داند که چگونه فلان کار را

توجیه معرفت‌شناختی از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، از مباحث‌گرایی تا زمینه‌گرایی ۵۱

انجام دهد»، و گرایش‌های گزاره‌ای (S می‌داند که P) را بررسی می‌کنیم، سپس در جستجوی شرایط لازم و کافی برای صدق جملاتی از قبیل «S می‌داند که P» بر می‌آییم. ویتگنشتاین اصل زمینه‌معنایی فرگه را در آثار مربوط به هر دو دوره فلسفی خود آورده است و با اشارات مکرر تأکید می‌کند که کلمه تنها در بافت و زمینه یک گزاره معنا دارد (TLP, 3. 3, 3.314; PI, 49; PR, 12, 14). منظور فرگه نیز همین بود هنگامی که می‌گفت کلمه فقط به عنوان جزئی از یک جمله معنا دارد. در باره «اصل زمینه‌معنایی» در ویتگنشتاین متقدم و متأخر، بنگرید به:

- Dain, 2006, 91-101; Morris, 1994, 294-310.

101. subject-based contextualism
102. epistemic standards
103. attributor-based contextualism
104. purposes
105. intentions
106. presuppositions
107. expectations
108. indexical
109. systems of thought
110. linguistic frameworks
111. modes of discourse
112. qualitative gap
113. hard-perspectivists
114. Wittgensteinian fideists

۱۱۵. به لحاظ تاریخی، شکاکیت را می‌توان به شکاکیت سنتی (classic or ancient skepticism) و شکاکیت جدید (modern or contemporary skepticism) تقسیم کرد؛ قسم اول، خود بر دو نوع است:

یک. شکاکیت پیرهونی (Pyrrhonian skepticism) که مبتنی بر آرای پیرهون الیسی (Pyrrho of Elis، حدود ۳۶۰-۲۷۰ ق.م.) است. وی تحت تأثیر نظریه کیفیات حسی دموکریتس (Democritus of Abdera، حدود ۴۶۰-۳۷۰ ق.م.) و نسبی‌گرایی سوفسطائیان و معرفت‌شناسی حوزه کورنائی (Cyrenaic School) بر آن بود که عقل نمی‌تواند به بودها دست یابد و در جوهر درونی اشیاء نفوذ کند. از این رو، بهتر است به جای اینکه بگوییم: «این، چنین است»، بگوییم: «به نظر من چنین می‌آید» یا «ممکن است چنین باشد». در واقع، هیچ چیز فی‌نفسه صواب یا خطا نیست و از دو حکم متناقض نمی‌توان گفت کدام یک درست است. شاگرد و مفسر سخنان پیرهون، تیمون فلیوسی (Timon of Phlius، حدود ۳۲۰-۲۳۰ ق.م.) اعتقاد داشت که نه به ادراک حسی می‌توانیم اعتماد کنیم و نه به عقل. انسان با تعلیق حکم از قید و بند هر گونه حکمی آزاد می‌گردد و در نتیجه، به آرامش نفس یا سکون خاطر (آتاراکسیا) دست می‌یابد.

دو. شکاکیت آکادمیک (academic skepticism) که ریشه در آکادمی افلاطون (Plato) داشت. افلاطون متعلقات ادراک حسی را متعلقات معرفت حقیقی نمی‌دانست، اما بسیار بعید بود

که او یک شکاک باشد. این نوع شکاکیت که اصولاً جهت آن بر ضد جزم‌گرایی (dogmatism) معرفت‌شناسی رواقی بود، به بنیان‌گذار آکادمی دوّم یا متوسط، یعنی آرکزیلاؤس (Arcesilaus)، حدود ۳۱۵-۲۴۰ ق. م. باز می‌گردد. او گفته است که در باره هیچ چیز یقین ندارد، حتی در باره این امر که در باره هیچ چیز یقین ندارد، و بدین سان، احتمالاً مبتنی بر سخنی از سقراط که در رساله دفاعیه (Apology) آمده است: «یک چیز می‌دانم که هیچ نمی‌دانم»، از او جلوتر رفت و مدّعی شد که هیچ ملاکی برای تشخیص ادراکات معتبر از ادراکات خیالی وجود ندارد. بنیان‌گذار آکادمی سوّم یا جدید، کارنئادس (Carneades)، حدود ۲۱۴-۱۲۹ ق. م. معتقد بود که حقیقت ملاکی ندارد و معرفت مطلق غیرممکن است، او دریافت که تعلیق کامل حکم محال است. بنابراین، نوعی نظریه احتمال (theory of probability) را جایگزین آن کرد و گفت قضایا یا نظریه‌هایی را باید پذیرفت که از بدیل‌هایشان محتمل‌تر است. احتمال درجات متفاوتی دارد و هرچند هرگز نمی‌توان به حقیقت و یقین مطلق دست یافت، با جمع‌آوری دلایل به سود یک موضع، به حقیقت نزدیک می‌شویم. دیدگاه‌های شکاکان آکادمی، کامل‌ترین تجلّی خود را در آثار سکستوس امپیریکوس (Sextus Empiricus)، حدود ۲۵۰ ق. م. یافت.

شکاکیت جدید با دکارت (Descartes) آغاز شد. در زمانه دکارت، به سبب آمیختگی ستاره‌شناسی (astronomy) به طالع‌بینی (astrology)، شیمی (chemistry) به جادوگری (magic) و... پیراستن معرفت از خرافات دشوار می‌نمود. هدف او در کتاب «تأملات در فلسفه اولی» (Meditations on First Philosophy)، یافتن مبنایی برای معرفت و بنیاد نهادن معرفت بر استوارترین پایه‌های یقین بود. دکارت، با شکاکیت روشی (methodical) و دستوری (normative) خود کوشید تا معیاری برای تمایز معرفت حقیقی از غیرحقیقی ارائه دهد. او برای یافتن یقین، خواستار شکاکیتی تمام‌عیار (جامع‌ترین شک ممکن) بود تا با نفی هر چیز قابل تردیدی، به آنچه واقعاً قابل اطمینان است، دست یابد. از این رو، فرضیه روح شریر یا شیطانی (evil spirit) را به عنوان روح فریب‌دهنده و گمراه‌کننده‌ای که حتی می‌تواند ما را در مورد حساب به اشتباه اندازد، مطرح می‌کند. آنچه چنین موجودی نمی‌تواند انسان را در باب آن گمراه سازد، این قضیه است که «می‌اندیشم، پس هستم» (I think, therefore I exist). روش شک دکارت که صرفاً ابزاری برای هدایت شدن وی به یقین بود، فقط همین اعتقاد مطلقاً یقینی را بر جای گذارد؛ اعتقادی که سرآغاز مطلق برای همه افکار است و هر کس باید حقیقت را بر اساس آن پژوهش کند.

در مقابل شکاکیت دستوری، شکاکیت توصیفی (descriptive) است که در برگزیده شکاکیت در مقام علم (knowledge skepticism) و شکاکیت در ناحیه توجیه (justification skepticism) است. در طول تاریخ، شکاکیت در مقام علم به دو صورت ظاهر شده است: صورت قوی و حداکثری (strong) که بر اساس آن، علمی بالفعل و یا حتی بالقوه تحقق ندارد، دیدگاه گرگیاس (Gorgias)، حدود ۴۸۳-۳۷۵ ق. م. مبنی بر اینکه «هیچ چیز وجود ندارد و اگر



چیزی هم وجود داشته باشد، قابل شناسایی نیست و اگر وجود شناختنی باشد، این شناسایی نمی‌تواند به دیگران منتقل گردد»، از این نوع است که شکاکیت وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی در آن نهفته است. صورت ضعیف و حداقلی (weak) که بر اساس آن فعلیت علم نفی می‌شود، اما امکان تحقق آن مورد پذیرش قرار می‌گیرد. اما شکاکیت در ناحیه توجیه به این معناست که راهی برای توجیه باورها وجود ندارد.

آموزه‌های شکاکانه نسبت به نوع باوری که مورد شک قرار داده‌اند نیز متنوع است. شکاکیت می‌تواند منحصر به باورهایی شود که به روش‌های معین پدید می‌آید؛ برای مثال، شکاکیت در باب باورهای مبتنی بر حافظه، بر استدلال استقرایی، یا حتی بر هر گونه استدلالی. از سوی دیگر، دیدگاه‌های شکاکانه را می‌توان به باورهایی که در باره موضوعات معینی است محدود کرد؛ برای مثال، شکاکیت در باره باورهای ناظر به جهان خارج (external world)، باورهای ناظر به اذهان دیگر (other minds)، باورهای ناظر به ارزش (value)، معرفت در باره حوادث آینده و مانند اینها. این نوع شکاکیت، شکاکیت منطقی، جزئی یا محدود (local) نامیده می‌شود. در مقابل، شکاکیت فراگیر، کلی، نامحدود یا جهان‌شمول (global)، شکاکیتی است که تمام حوزه‌های دانش بشری اعم از حقایق متافیزیکی، منطقی و ریاضی، و ادراک حسّی، خیالی و عقلی، و... را در بر می‌گیرد (Pojman, 2001, pp.26-42).

#### 116. brain in vat

۱۱۷. رابرت نوزیک (Robert Nozick) در کتاب «تبیین‌های فلسفی» عمدتاً با الهام از فرضیه «روح شیطانی» دکارتی، روایت جدیدی را از «فرضیه توهّم» بر مبنای «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» یا «اصل انحصار» (principle of closure) یا (principle of being) (closed under known logical implication) صورت‌بندی کرد که در معرفت‌شناسی معاصر به «شکاکیت رایانه‌ای» یا به تعبیر هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) در کتاب «دلیل، صدق و تاریخ»، به فرضیه «مغز در خمره» معروف است. نوزیک به روشی خاص با شکاکیت به مخالفت برخاست و از درجه‌ای از معرفت نسبت به جهان خارج جانبداری کرد. او بر اساس «نظریه شرطی در باب معرفت»، پاسخی در ردّ شکاکیت ارائه کرد که اغلب صاحب‌نظران پاسخ او را متقن و قرین توفیق نمی‌دانند.

بر اساس اصل انحصار، اگر شخص a بداند که p (من مشغول خواندن کتاب فلسفی هستم)، و p مستلزم q (من مغزی در خمره نیستم) باشد و a بداند که p مستلزم q است، آن گاه a بالضروره خواهد دانست که q. این اصل را می‌توان به صورت زیر نمادین کرد.

$$[Kap \wedge Ka(p \rightarrow q)] \rightarrow Kaq$$

حال اگر شخص a نداند که q، آن گاه a می‌داند که [یا نمی‌داند که p، یا نمی‌داند که p مستلزم q است]؛ یعنی اگر a ملازمه بین دو قضیه را بداند، و به مقدم قضیه استلزام (ملزوم) هم علم داشته باشد، بالضروره به «لازم» نیز علم خواهد داشت. اما اگر a به تالی قضیه استلزام علم نداشته باشد، چند فرض متصور است: یکی اینکه  $\sim Kap$  صادق باشد و دیگر اینکه

$\sim Ka(p \rightarrow q)$  درست باشد، یا اینکه هر دو با هم صادق باشند. فرمول عکس نقیض اصل انحصار را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

$$\sim Kaq \rightarrow \sim [(Kap) \wedge Ka(p \rightarrow q)]$$

$$\sim Kaq \rightarrow \sim [(\sim Kap) \vee Ka(p \rightarrow q)]$$

اگر ندانم که «من مغزی در خمیره نیستم»، پس یا نمی‌دانم «من مشغول خواندن کتاب فلسفی هستم» یا اینکه نمی‌دانم «اگر من مشغول مطالعه کتاب فلسفی باشم، آن گاه مغزی در خمیره نیستم». در این صورت، از آنجا که  $Ka(p \rightarrow q)$  را به عنوان مفروض خود پذیرفته‌ام؛ یعنی پذیرفته‌ام که «اگر مشغول خواندن کتاب فلسفی باشم، آن گاه مغزی در خمیره نیستم»، پس در اینجا باید از منفصله  $[\sim Kap \vee \sim Ka(p \rightarrow q)]$ ، مؤلفه  $\sim Kap$  را بپذیریم. در نتیجه، اکنون که من نمی‌دانم مشغول مطالعه کتاب فلسفی هستم، به این دلیل است که نمی‌دانم مغزی در خمیره نیستم، و این همان شکاکیت است. برای مطالعه بیشتر در مورد استدلال «مغز در خمیره» به تقریر نوزیک، بنگرید به:

- Robert Nozick (1983), *Philosophical Explanations*, Cambridge: Belknap, pp.167-288.
  - Hilary Putnam (1993), *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-21
  - Steven Luper-Foy, ed. (1987), *The Possibility of Knowledge: Nozick and his Critics*, USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- این کتاب حاوی یک مقدمه و دوازده مقاله است که در تأیید یا نقد دیدگاه نوزیک نوشته شده است. مقاله چهارم این مجموعه، با عنوان معرفت‌شناسی نوزیک (Nozick's Epistemology)، نوشته ریچارد فومرتن (Richard A. Fumerton)، در نقد پاسخ نوزیک بر رد شکاکیت، مقاله بسیار مهمی است.
- Hilary Putnam (1999), "Brains in a Vat", in Keith DeRose and Ted A. Warfield, eds., *Skepticism: A Contemporary Reader*, Oxford: Oxford University Press. 118. in deed (in der Tat)

۱۱۹. Michael Williams فیلسوف برجسته معاصر.

120. hinges
121. grammatical propositions
122. methodological necessities
123. epistemological realism
124. correct order of appropriate epistemic inference
125. sense impressions
126. appearances
127. inferential structure

### کتابنامه

۱. پلنتینجا، الوین و دیگران (۱۳۷۴)، کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
  ۲. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- Annis, David (1993), "A Contextual Theory of Epistemic Justification", in Louis P. Pojman, ed., *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, California: Wadsworth Publishing Company.
  - Bogen, James (Jul. 1974), "Wittgenstein and Skepticism", *The Philosophical Review*, 83, 364-373.
  - Cohen, Stewart (1999), "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons", *Nous*, 33, 57-89.
  - Colby, Mark (1998), "The Epistemological Foundations of Practical Reason", *Inquiry*, 42, 25-48.
  - Dain, Edmund (2006), "Contextualism and Nonsense in Wittgenstein's Tractatus", *South African Journal of Philosophy*, 25, 91-101.
  - Dawson, Graham (Oct. 1981), "Justified True Belief Is Knowledge", *The Philosophical Quarterly*, 31, 315-329.
  - DeRose, Keith (Dec. 1992), "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, 913-929.
  - Fogelin, Robert J. (1986), "Wittgenstein and Classical Scepticism", in Stuart G. Shanker, ed., *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, Wolfboro, New Hampshire: Croom Helm, Vol. 2, 163-175.
  - Glock, Hans-Johann (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell.
  - Hamlyn, D. W., (1967), "Epistemology, History of", in Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillen Publishing Company.
  - Hick, John H. (1993), "Religious Realism and Non-Realism", in John Hick, ed., *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, Conn: Yale University Press.
  - Kober, Michael (1996), "Certainties of a World – Picture: The Epistemological Investigations of On Certainty", in Hans Sluga and David G. Stern, eds., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press.
  - Morawetz, Thomas (1980), *Wittgenstein and Knowledge: The Importance of 'on Certainty'*, USA: Humanities Press Inc.

- Morris, Katherine J. (Jul. 1994), "The 'Context Principle' in the Later Wittgenstein", *The Philosophical Quarterly*, 44, 294-310.
- Olscamp, Paul J. (Dec. 1965), "Wittgenstein's Refutation of Skepticism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 26, 239-247.
- Plantinga, Alvin (2000), *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
- Pojman, Louise P. (2001), *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*, California: Wadsworth Publishing Company.
- Pojman, Louis P., ed., (1993), *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, California: Wadsworth Publishing Company.
- Stoutland, Frederick (Jul. 1998), "Wittgenstein: on Certainty and Truth", *Philosophical Investigations*, 21, 203-221.
- Williams, Michael (1991), *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Id. (1999), "Skepticism", in John Greco and Ernest Sosa, eds., *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1967), *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell. (References are to Sections).
- Id. (1969a), *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. D. Paul & G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell. (References are to Sections).
- Id. (1969b), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul. (References are to numbered Sections).
- Id. (1973), *Philosophical Investigations*, 3rd edn, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell. (References are to Sections of Part I and to Pages of Part II).
- Id. (1975), *Philosophical Remarks*, ed. Rush Rhees, trans. Raymond Hargreaves and Roger White, Oxford: Blackwell. (References are to Sections).
- Id. (1980), *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright in Collaboration with H. Hyman, trans. Peter Winch, Oxford: Blackwell.
- Id. (1993), *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. James C. Klagge and Alfred Nordmann, Indianapolis and Cambridge, MA: Hackett.

## فرگه، ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی<sup>۱</sup>

دکتر سروش دباغ\*  
رضا مشمر\*\*

### چکیده

یکی از مهم‌ترین موضوع‌هایی که ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی‌اش بدان پرداخته است، مسئله زبان خصوصی است. بنا بر نظر وی کاربر زبان از آن جهت که کاربرد زبان است، نمی‌تواند اندیشه‌ها، احساس‌ها و عواطف خود را به زبانی یکسره خصوصی و فردی بیان کند. واژه‌ها و جمله‌ها معنایی خصوصی ندارند. برهان زبان خصوصی ویتگنشتاین بر تمایز «صحیح - آنچه صحیح به نظر می‌آید»، استوار است. از سوی دیگر فرگه در مقاله اندیشه به سود عینیت معنا استدلال می‌کند. به نظر وی در بحث از مفهوم «معنا» همواره باید تمایز اندیشه از تصور را پیش چشم داشت. تصور امری کاملاً خصوصی و ذهنی، و با تصویر ذهنی در پیوند است؛ حال آنکه اندیشه، عمومی، عینی و مرتبط با معناست.

ویتگنشتاین در صورت‌بندی استدلال زبان خصوصی‌اش از تلقی فرگه از معنا تأثیر پذیرفته است و با این حال، از هستی‌شناسی افلاطونی فرگه برکنار بوده است. در این مقاله نخست مستقیماً به شرح استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین خواهیم پرداخت و استدلال را از طریق استدلال تبعیت از قاعده، به عنوان کلید اصلی فهم استدلال زبان خصوصی، صورت‌بندی خواهیم کرد. در مرحله بعد استدلال زبان خصوصی را در پرتو تبیین واقع‌گرایانه از معنا تعبیر خواهیم کرد. در گام سوم، مقاله به شرح برداشت واقع‌گرایانه فرگه از معنا می‌پردازد. در نهایت، استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین را با قرائت فرگه‌ای از معنا مقایسه خواهیم کرد.

### واژگان کلیدی

فرگه؛ ویتگنشتاین؛ استدلال زبان خصوصی؛ استدلال تبعیت از قاعده؛ معنا؛ عینیت؛ واقع‌گرایی؛ ضدواقع‌گرایی.

[Soroush.dabbagh@gmail.com](mailto:Soroush.dabbagh@gmail.com)

\* استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

\*\* کارشناس ارشد فلسفه از دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

یکی از بحث‌انگیزترین موضوعاتی که ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی<sup>۲</sup> بدان پرداخته، بحث استدلال زبان خصوصی است. بنا به نظر ویتگنشتاین، یک کاربر زبان هیچ دسترسی ویژه‌ای به اندیشه‌ها، احساسات و عواطف خود ندارد. به بیان دیگر، شیوه‌ای که کاربر زبان در ابراز اندیشه‌ها، احساسات و عواطف خود به کار می‌گیرد، نمی‌تواند شخصی و خصوصی باشد. واژگان و جملات به صورت شخصی و خصوصی افاده معنا نمی‌کنند. استدلال ویتگنشتاین مبتنی بر تمایز «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌آید» است. طبق نظر او، اگر کاربر زبان مختار باشد که واژه‌ها و جمله‌ها را به شیوه‌ای خصوصی و شخصی به کار ببرد، آن‌گاه تمایز مذکور، در مقام یک هنجار زبانی، بی‌معنا و نامربوط خواهد بود. به بیان دیگر، در چنین وضعیتی ما نمی‌توانیم تلقی درستی از ضابطه‌مندیِ کاربست یک واژه در سیاق‌های مختلف، به دست دهیم. مدلول کلام فوق این است که کل ایده معناداری زیر سؤال خواهد رفت. در کنار این، فرگه در مقاله مشهورش با عنوان «اندیشه»<sup>۳</sup> استدلال‌هایی را به نفع عینی بودن معنا مطرح می‌کند. چنان که او می‌گوید، در بحث پیرامون مقوله «معنا»، باید تمایز میان تصور (تصویر ذهنی)<sup>۴</sup> و اندیشه را در نظر داشت. ایده تماماً خصوصی و شخصی، سوپزکتیو، و مرتبط با تصویر ذهنی است؛ در حالی که اندیشه عمومی و همگانی، ابژکتیو، و مرتبط با معناست. به بیان دیگر، تصویر ذهنی هیچ نقشی، به لحاظ دلالت‌شناختی<sup>۵</sup> در شکل‌گیری معنا ندارد (برخلاف آنچه لاک، هیوم، و میل می‌گویند). فرگه برای اینکه بتواند تمایز میان اندیشه و معنا را توجیه کند، به عالم مُثُل افلاطونی متوسل می‌شود. بنا به نظر او، همه کاربران زبان به معانی جمله‌ها دسترسی دارند؛ را که این معانی مستقل از ایشان در عالمی افلاطونی جای دارند. این در حالی است که ایده‌ها و تصاویر ذهنی هر کاربر زبان فقط در دسترس خود اوست. به نظر می‌رسد ویتگنشتاین در صورت‌بندی استدلال زبان خصوصی خویش متأثر از فرگه است، گرچه دیدگاه افلاطونی فرگه را تأیید نمی‌کند.

در این مقاله می‌کوشیم تبیینی به دست دهیم از اینکه نظریه فرگه در باب معنا و عینیت آن چگونه در استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین به کار گرفته شده است. بدین

منظور، ابتدا به بحث استدلال تبعیت از قواعد خواهیم پرداخت که نقش مهم و معتنا بهی در فهم بحث استدلال زبان خصوصی در منظومه معرفتی ویتگنشتاین دارد. در این راستا، می‌کوشیم تلقی ضدواقع‌گرایانه<sup>۶</sup> از معنا را نقد کنیم و دلایلی در تأیید تلقی واقع‌گرایانه<sup>۷</sup> از معنا ارائه کنیم - در این تلقی، کاربر زبان هنگام به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف در برابر الگوهای زبانی<sup>۸</sup>، پاسخگو<sup>۹</sup> است. با این کار خواهیم توانست تمایز میان «صحیح» و «آنچه به نظر صحیح می‌آید» را از منظر دلالت‌شناختی توضیح دهیم.

بخش نخست، حجم زیادی از مقاله را به خود اختصاص داده است. از آنجایی که قرائت ضدواقع‌گرایانه در ادبیات ویتگنشتاین پژوهی قرائت شایعی است، و در عین حال صورت‌بندی ما از استدلال زبان خصوصی مبتنی بر تلقی واقع‌گرایانه از معناداری است، نقد تلقی ضدواقع‌گرایانه از ویتگنشتاین در اینجا ضروری می‌نماید. در واقع پرداختن به قرائت ضدواقع‌گرایانه در این مقاله فی‌حدنفسه موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد و مسیر را برای پرداختن به استدلال زبان خصوصی و تلقی فرگه از مقوله معناداری هموار می‌سازد. در ادامه، استدلال زبان خصوصی را در پرتو تلقی واقع‌گرایانه از معنا بازخوانی می‌کنیم. سوم، تلقی فرگه از معنا را به تفصیل بررسی می‌کنیم. سرانجام، استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین را با تلقی فرگه‌ای معنی مقایسه خواهیم کرد. نتیجه بحث چنین خواهد بود که عینیت معنی در مفهوم فرگه‌ای آن تأثیر زیادی بر استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین داشته است.

#### ۱. استدلال تبعیت از قاعده

برای به دست دادن صورت‌بندی موجهی از استدلال زبان خصوصی، در ابتدا باید استدلال تبعیت از قاعده را بررسی کنیم و در باره ضابطه‌مندی کاربرست واژه‌ها و معیار هنجاری‌ای که درستی و نادرستی کاربرست واژگان را تعیین می‌کند، بحث کنیم. از آنجا که استدلال تبعیت از قاعده بر تمایز «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌آید» و وجود الگوهای زبانی کاربرست واژه در سیاق‌های گوناگون بنا شده است، بحث‌هایی که

ویتگنشتاین متأخر در این باب انجام داده، در درک بهتر استدلال زبان خصوصی، که آن هم مبتنی بر تمایز «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌آید»، است، یاری‌مان می‌دهد.<sup>۱۰</sup> حال به استدلال تبعیت از قاعده می‌پردازیم. ناتوانی یک دانش‌آموز در به زبان آوردن و صورت‌بندی نظری چگونگی تبعیت از یک قاعده، مثلاً قاعده «افزودن ۲»، لب استدلال تبعیت از قاعده است. هر توضیح و تفسیری نیازمند تفسیری دیگر است، و سلسله تفسیرها بی‌پایان است. بنابراین هیچ معیار هنجاری صورت‌بندی شده‌ای<sup>۱۱</sup> برای تفکیک میان درستی و نادرستی تبعیت از یک قاعده وجود ندارد. ما در پی آنیم که فرایند چگونگی تبعیت از یک قاعده را روشمند سازیم و الگویی متعین و پیشاپیش موجود در این باب ارائه دهیم، اما هیچ تلقی نظری نهایی شده‌ای در این میان یافت نمی‌شود. ویتگنشتاین می‌گوید:

«... حالا 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: «بله، 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 بگویید: «یعنی نمی‌فهمی؟ مگر نمی‌بینی...؟» - و باز مثال‌ها و توضیحات قبلی را تکرار کنید» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، §۱۸۵).

مطابق نظر ویتگنشتاین، چنین فهم صورت‌بندی شده‌ای که بر اساس آن بتوان از قواعد تبعیت کرد، وجود ندارد. البته مدلول کلام فوق این نیست که پیروی کردن از قواعد غیرروشمند و بی‌ضابطه است بلکه شیوه درست تبعیت از یک قاعده هنگامی آشکار می‌شود که ما آن قاعده را در ساحت عمل به کار گیریم. در باره شیوه درست تبعیت از یک قاعده نمی‌توان نظریه‌پردازی کرد و آن را بیان کرد. نمی‌توان آن را در قالب یک گزاره صورت‌بندی کرد؛ چرا که تبعیت موجه از این گزاره اخیر نیز مبتنی بر صورت‌بندی گزاره دیگری است و... در این حالت با تسلسلی مواجه می‌شویم که نهایتی بر آن مترتب نیست. ویتگنشتاین می‌نویسد:



فرگه، ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی ۶۱

«شخص حواس‌پرتی که با فرمان «به راست راست!» «به چپ می‌پیچد، و سپس به پیشانی خود می‌کوبد و می‌گوید: «آه! به راست راست!» و به راست می‌پیچد- چه چیز او را متوجه اشتباهش کرد؟ یک تفسیر؟» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، §۵۰۶).

[و] اینکه واژه‌ای را به کار می‌بریم، بی‌آنکه توجیهی برایش داشته باشیم، به این معنا نیست که حق نداریم آن را به کار ببریم» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، §۲۸۹).

بنا بر رأی ویتگنشتاین، مرد حواس‌پرت در یک آن<sup>۱۲</sup> می‌فهمد که عمل درست کدام است. مسئله این است که مرد حواس‌پرت با چرخش به راست عمل صحیح را انجام می‌دهد، هرچند نمی‌تواند استدلالش را به زبان آورد و صورت‌بندی نظری بدان بخشند. به بیان دیگر، می‌توان گفت که او آن عمل را در ابتدا از آن رو اشتباه انجام داد که عمل درست را در نیافته بود. اما بعد، در یک آن می‌فهمد مرتکب عمل اشتباهی شده است، لذا به سمت راست می‌چرخد. استدلال و توجیه او برای انجام این کار نمی‌تواند صورت‌بندی نظری شود و در قالب کلمات ریخته شود؛ چرا که هر صورت‌بندی‌ای که در این میان به دست داده شود، برای احراز توجیه معرفت‌شناختی خود نیازمند صورت‌بندی نظری دیگری است و حد یقینی بر این روند مترتب نیست. اما مدلول کلام فوق این نیست که به راست چرخیدن آن شخص موجه نیست. او چگونگی تبعیت از قاعده «به راست راست» را در یک آن درمی‌یابد. این را می‌توان نوعی توجیه معرفتی دانست، هرچند توجیهی که نمی‌تواند در قالب کلمات ریخته شود.

در واقع، فحوای استدلال تبعیت از قاعده این است که به جای آنکه به قواعد و تفسیرهای آنها عطف نظر کنیم تا تبیینی از چگونگی تکون قیود هنجاری به دست دهیم، بر روی چگونگی به کار بسته شدن واژگان در مقام عمل تمرکز کنیم. نفس استفاده‌ای که ما کاربران زبان در طول زمان از واژگان در سیاق‌های مختلف می‌کنیم، در ظهور و بروز هنجارمندی‌ای که در پی به دست دادن تبیینی از آنیم، نقشی بی‌بدیل ایفا می‌کند. در اینجا ما به عنوان کاربر زبان با مشارکت در به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف، نقشی محوری در تکون معیار هنجارمندی داریم. مشارکت و

مسهامت کاربران زبان در به کار بستن فعالانه واژگان در سیاق‌های مختلف نقشی محوری در به دست دادن متافیزیک معیار هنجاری تفکیک میان کاربست صحیح و سقیم واژگان ایفا می‌کند.

البته تلقی دیگری نیز از استدلال تبعیت از قاعده وجود دارد که باید آن را در نظر بگیریم. از آنجا که این طرز تلقی شکاکانه و نوع مواجهه آن با معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربست واژگان، تمایز «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌آید» را بی‌اعتبار می‌کند، لازم است این تلقی شکاکانه را نقد و بررسی کنیم تا بتوانیم تلقی‌ای واقع‌گرایانه در باب معنا و معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربست واژگان به دست دهیم.

#### ۱-۱. تلقی ضدواقع‌گرایانه از معنا

مطابق تلقی ضدواقع‌گرایانه و شکاکانه از استدلال تبعیت از قاعده ویتگنشتاین، آنچه که ما به نحو شهودی و مبتنی بر عقل متعارف معنای یک واژه قلمداد می‌کنیم، وجود ندارد. تنها چیزی که هست و می‌تواند کاربرد آتی یک واژه را معین کند، کاربست‌های پیشین آن واژه است.

اجازه دهید تلقی شکاکانه از سخن ویتگنشتاین را دقیق‌تر بررسی کنیم. طبق نظر کریپکی<sup>۱۳</sup> - که مؤثرترین قرائت شکاکانه را از ویتگنشتاین ارائه کرده است - لب استدلال تبعیت از قاعده در کاوش‌های فلسفی عبارت است از اینکه واقعیتی با عنوان «معنا» وجود ندارد و همه آنچه ما در زبان داریم، حاصل توافق (قرارداد) است؛ مثلاً من اینک «+» را می‌نویسم. این نشانه چه معنایی دارد؟ در نگاه اول، به نظر می‌رسد هر گاه با این نشانه مواجه شویم، این نشانه دلالت بر جمع کردن می‌کند. وقتی آموزگاری روی تخته می‌نویسد « $47+52=?$ » و از دانش‌آموزانش می‌خواهد جواب را پیدا کنند، گمان ما این است که دانش‌آموزان می‌دانند باید چه کنند؛ یعنی ما معتقدیم آنها باید آن دو عدد را با هم «جمع» کنند. چرا چنین فکر می‌کنیم؟ زیرا «+» متضمن جمع کردن است. طبق برداشت کریپکی، تنها معنایی که از نشانه «+» مستفاد می‌گردد، جمع کردن است و این علامت صرفاً تا به حال بر این معنا دلالت می‌کرده است؛ اما هیچ ضمانتی در باره معنای کنونی و آتی نشانه «+» وجود ندارد. ما فقط می‌توانیم در باره کاربست‌های

پیشین نشانه‌ها و واژه‌ها سخن بگوییم. کاربردهای پیشین دلالتی در باب معنای کنونی یا آتی آنها نمی‌کنند. از این رو، در مورد ضابطه‌مند بودن کاربردهای واژگان در سیاق‌های مختلف نیز ما نمی‌توانیم در باب کاربردهای کنونی یا آتی واژگان چیزی بگوییم. همان طور که کریپکی می‌گوید:

«هیچ واژه‌ای نمی‌تواند هیچ معنایی داشته باشد. هر بار که واژه‌ای را به کار می‌بریم، تیری در تاریکی پرتاب می‌کنیم؛ مقصود کنونی ما [از به کار بستن آن واژه]، می‌تواند به گونه‌ای تفسیر شود که با هر آنچه که خود می‌خواهیم، مطابقت داشته باشد. بنابراین [در به کار بردن یک واژه]، نه مطابقتی در کار است [با کاربردهای قبلی آن] و نه مغایرتی» (Kripke, 1982, p55).

پس، بر طبق نظر کریپکی، من مجازم «+» را بنویسم و منظورم چیزی به جز آن چیزی باشد که تا به حال معنای آن بوده است؛ مثلاً ممکن است کسی بگوید که از حالا به بعد، معنایی که من از نشانه «+» مراد می‌کنم، عبارت است از اینکه اگر دو عددی که در دو سوی این علامت قرار می‌گیرند، کوچک‌تر از ۵۰ باشند، آنها را باید با هم جمع کرد، والا نتیجه مساوی ۵۰ است؛ برای مثال، اگر داشته باشیم « $37 + 23 = ?$ »، مطابق با این تلقی، پاسخ عبارت است از ۶۰. و اگر داشته باشیم « $69 + 53 = ?$ »، پاسخ برابر با ۵۰ خواهد بود. بنابراین، مطابق تلقی کریپکی از ویتگنشتاین، چنین نیست که قیود هنجاری، چگونگی کاربردهای واژه را تحدید می‌کنند. چیزی با عنوان معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربردهای واژگان وجود ندارد. ما می‌توانیم نشانه‌ها را به نحو دل‌بخوایی و گزافی در سیاق‌های مختلف به کار بندیم و از آنها تعیین مراد کنیم. به تعبیر دیگر، زمانی که ما در باره معنای واژه‌ها و چگونگی تکون آن سخن می‌گوییم، مرادمان بررسی شرایط صدق<sup>۱۴</sup> کاربردهای واژگان نیست. در مقابل، طبق ادعای کریپکی آنچه مورد نظر است، شرایط اظهارپذیری<sup>۱۵</sup> است؛ یعنی شرایطی که توسط جامعه کاربران زبان هنگام کاربردهای واژگان در سیاق‌های مختلف به رسمیت شناخته می‌شود. در غیاب وجود شرایط صدق برای الگوهای کاربردهای واژگان در سیاق‌های مختلف، ضابطه‌مندی کاربردهای واژگان مبتنی بر به فعلیت رسیدن قابلیت‌ها و استعدادها زبانی یک کاربر زبان توسط سایر کاربران زبان یک جامعه زبانی است؛ به نحوی که کاربر زبان جدید

هنگام به کار بستن واژه در سیاق‌های مختلف به مانند دیگران از واژه تعیین مراد می‌کند. همین و بس. تکون معانی واژگان، در این نگاه، صدق و کذب‌بردار نیستند. اگر بخواهیم سخن کریپکی را در قالبی منطقی صورت‌بندی کنیم،<sup>۱۶</sup> قرائت وی از آرای ویتگنشتاین در بحث استدلال تبعیت از قاعده، و در باب معنا، بدین صورت خواهد بود:

مقدمه ۱: معنی = نشانه + تفسیر

مقدمه ۲: چیزی با عنوان تفسیر مشخص و معین وجود ندارد

نتیجه: چیزی با عنوان معنا وجود ندارد.

در این خوانش، مطابق نظر کریپکی، نظریه معناداری ویتگنشتاین مشتمل بر دو جزء است: جزء اول «نشانه» است که خالی از هنجار<sup>۱۷</sup> است؛ مثلاً وقتی کسی نشانه‌هایی چون «+» یا «۱۲!» یا « $x^2$ » را می‌نویسد، این نشانه‌ها هیچ معنایی از پیش خود ندارند. آنها بی‌هنجار و بدون هر گونه نیروی هنجاری<sup>۱۸</sup> هستند. در واقع، جزء دوم معنا هنجاری است و به نشانه مرده<sup>۱۹</sup> جان بخشیده و آن را معنادار می‌سازد و همین است که باعث می‌شود در معادله ریاضی « $۱۰۶ = ۵۹ + ۴۷$ »، نشانه «+» متضمن معنای جمع کردن باشد. به نظر کریپکی، گلب استدلال تبعیت از قاعده عبارت از نفی ضابطه‌مند بودن کاربست یک واژه در سیاق‌های مختلف است. به دیگر سخن، هر نامزدی که برای ایفای نقش تفسیرکنندگی یا ضابطه‌مندکنندگی کاربست یک واژه معرفی شود، در نهایت، واقعیتی دیگر در باره آن نشانه مرده است و بدون نیروی هنجاری خواهد بود؛ چرا که هر تفسیری خود به ناچار با نشانه‌های مرده دیگری بیان می‌شود و بنا به فرض، نشانه مرده نمی‌تواند هنجارمندی فراهم کند. در واقع، اگر نشانه بی‌هنجار نمی‌تواند معیار هنجاری‌ای به دست دهد تا به مدد آن صحت و سقم کاربست واژگان سنجیده شود، ناچار هر نشانه اضافی دیگری نیز همین وضعیت را خواهد داشت و نمی‌تواند موجب هنجارمندی گردد. تنها چیزی که خواهیم داشت، سلسله‌ای بی‌پایان از تفسیرها خواهد بود که ذاتاً بدون هر گونه نیروی دلالت‌شناسانه هستند. علاوه بر این، این فرایند حد یقفی ندارد و ما با یک تسلسل بی‌انتهای روبه‌رویم. هر قدر بیشتر سعی کنیم به

معیاری هنجاری برای احراز صحت و سقم کاربست واژگان نائل آییم، از آن دورتر می‌شویم، و هرگز به چنین معیاری نخواهیم رسید. بنابراین، واقعیتی به نام «معنا» وجود ندارد. چیزی با عنوان «شرایط صدق» وجود ندارد که در پرتو آن بتوان کاربست صحیح و سقیم واژگان در سیاق‌های مختلف را از یکدیگر تفکیک کرد. نقل قول زیر از ویتگنشتاین را در نظر بگیرید:

«اما قاعده چگونه می‌تواند آنچه را که در این نقطه باید انجام دهم، 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» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، §۱۹۸).

«[و] پارادوکس ما این است: هیچ روالی را نمی‌توان با قاعده‌ای مشخص کرد؛ زیرا هر روالی 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 (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، §۲۰۱).

هر قاعده‌ای را می‌توان به طرق نامحدودی تفسیر کرد؛ زیرا چیزی با عنوان ضابطه و معیار برای تفکیک میان درستی و نادرستی کاربست واژگان وجود ندارد. با چنین نتیجه‌گیری شکاکانه‌ای نقش سایر کاربران زبان صرفاً عبارت از سوق دادن فرد در به کار بستن یک واژه به همان شیوه‌ای خواهد بود که دیگران آن را به کار می‌برند. کرپیکی این شرایط را شرایط اظهارپذیری می‌نامد. آنچه در جامعه کاربران زبان رخ می‌دهد، عبارت است از اینکه دیگر کاربران زبان، شخص را به نحوی برمی‌انگیزاند که واژگان را بمانند ایشان در سیاق‌های مختلف به کار گیرد و از این طریق وارد دادوستد معنایی و ارتباط کلامی با جامعه زبانی شود.

می‌توان بحث را چنین جمع‌بندی کرد: قرائت شکاکانه کرپیکی از ویتگنشتاین مبتنی بر تلقی دوجزئی<sup>۲۰</sup> از معناست که مطابق آن، معنا متشکل از دو مؤلفه است: نخستین جزء، نشانه مرده است که بدون هنجار است و نیروی دلالت‌شناختی ندارد و

نیاز دارد که معنادار شود. مؤلفه دوم متضمن معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربست واژگان است که خود نشانه مرده‌ای دیگر، و نیازمند تفسیری دیگر خواهد بود. بنابراین معیاری برای کاربست صحیح و سقیم واژگان در سیاق‌های مختلف وجود ندارد. بدین سان با تسلسلی بی‌انتهای روبه‌رو می‌شویم. نتیجه اینکه چیزی با عنوان الگوهای هنجاری‌ای که متضمن به دست دادن شرائط صدق و کذب کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف باشند، وجود ندارد. مدلول کلام فوق این است که واقعیتی با عنوان معنا وجود ندارد. همه آنچه که می‌توانیم در باره معنا بگوییم، عبارت از شرایط اظهارپذیری است که بر طبق آن، تحت شرایطی پذیرفته شده، قابلیت‌های زبانی یک کاربر زبان توسط دیگر کاربران جامعه زبانی به نحوی به فعلیت می‌رسد که یک واژه را نظیر ایشان به کار ببرد و از آن تعیین مراد کند.<sup>۲۱</sup>

#### ۱-۲. رد تلقی ضدواقع‌گرایانه از معنا

همان گونه که دیدیم، مطابق با تلقی ضدواقع‌گرایانه و شکاکانه از ویتگنشتاین، کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف در سیطره الگوهای زبانی نیست و معیاری برای تفکیک میان صحت و سقم کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف وجود ندارد.

اما قرائت بدیلی نیز از رأی ویتگنشتاین وجود دارد؛ می‌توانیم آن را در مقابل تلقی ضدواقع‌گرایانه، تلقی واقع‌گرایانه از ویتگنشتاین بخوانیم. بنا بر این دیدگاه، کاربر زبان در به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف دلالتی در دست دارد، هرچند نمی‌تواند آن دلالت را به صورت نظری صورت‌بندی کند. چنین نیست که ویتگنشتاین با تمسک جستن به نظریه معنای دوجزئی، تلقی شکاکانه‌ای از معنا به دست داده باشد. در مقابل، لب سخن استدلال تبعیت از قاعده نفی تلقی دوجزئی از معناست. مطابق با این تلقی، معنا شامل دو مؤلفه جدا از یکدیگر نیست بلکه صرفاً مشتمل بر یک جزء است. چیزی با عنوان نشانه مرده بی‌هنجاری که نیازمند جان‌بخشی باشد، در کار نیست. نباید فرض کنیم ابتدائاً نشانه‌ای هست و سپس یک جزء هنجاری بدان افزوده می‌شود تا هنجارمندی را فراهم آورد. در اینجا فقط یک چیز داریم: «نشانه - در - کاربرد»، که می‌توان آن را در مقابل با تلقی دوجزئی از معنا، تلقی یک‌جزئی یا وحدت‌گرایانه<sup>۲۲</sup>

قلمداد کرد. این تلقی وحدت‌گرایانه قادر است آنچه را که ما در پی آنیم، یعنی ضابطه‌مندی کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف فراهم آورد. بنابراین، ما الگوهای هنجاری‌ای برای ضابطه‌مند ساختن کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف در دست داریم، الگوهایی که تنظیم‌کننده چگونگی به کار بسته شدن و افاده معنا کردن واژگان در سیاق‌های مختلف‌اند.

در این تلقی واقع‌گرایانه، مفهوم «ورزیدن»<sup>۲۳</sup> در آثار ویتگنشتاین متأخر را باید در معنای هنجاری<sup>۲۴</sup> فهمید؛ نه معنای توصیفی و جمع‌گرایانه.<sup>۲۵</sup> ورزیدن در معنای هنجاری متضمن این نکته است که نفس کاری که ما کاربران زبان با واژگان در سیاق‌های مختلف انجام می‌دهیم، معنا را پدید می‌آورد. در واقع، تکون معنا چیزی از جنس ورزیدن مستمر در مقام عمل است. هیچ صورت‌بندی و تبیین نظری‌ای از چگونگی تکون معنا نمی‌توان به دست داد؛ چرا که همیشه بقیتی از آن بر جای می‌ماند که صورت‌بندی نظری نمی‌تواند آن را کماحقه تبیین کند. به تعبیر دیگر، به دست دادن تبیینی از چگونگی تکون الگوهای هنجاری صحت و سقم کاربست واژگان مبتنی بر صورت‌بندی نظری نیست. می‌توان از الگوهای هنجاری سخن به میان آورد، اما الگوهایی که در مقام عمل و بر اثر اشتغال کاربران زبان به ورزیدن پدیدار می‌شوند. صدق و کذب و استدلال‌ورزی در این تلقی به حساب می‌آیند، اما به جای هویدا شدن در بحث و فحص نظری - استنتاجی و هر آنچه در قالب کلمات ریخته می‌شوند و به بیان می‌آیند، این مقولات در مقام عمل و بر اثر ورزیدن مستمر کاربران زبان بروز و ظهور پیدا می‌کنند؛

«او چگونه می‌تواند بداند که یک الگو را چگونه ادامه دهد، هر قدر هم راهنمایی‌اش کنید؟ - خب، خود من چگونه می‌دانم؟ - اگر معنی‌اش این است که «آیا دلایلی دارم؟» پاسخ این است: دلایل من به زودی ته می‌کشد و آن گاه بی‌آنکه دلیلی داشته باشم، عمل می‌کنم» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، §۲۱۱).  
توجیه و دلیل‌آوری<sup>۲۶</sup> در جایی به پایان می‌رسد و ما کاربران زبان نمی‌توانیم دلیلی اقامه کنیم له این مدعا که معنای یک واژه چگونه تعیین می‌یابد. البته مدلول کلام فوق این نیست که برای به کار بستن صحیح یک واژه هیچ دلیلی در دست نیست بلکه صرفاً

نشان می‌دهد که نمی‌توان چگونگی تکون معنای یک واژه را در قالب جمله یا گزاره بیان کرد. قیود هنجاری‌ای که کاربریست واژگان در سیاق‌های مختلف را معین می‌کنند، در قالب کلمات نمی‌توانند ریخته شوند. تلقی وحدت‌گرایانه از معنا می‌کوشد نشان دهد که چگونه اشتغال کاربر زبان به ورزیدن می‌تواند از عهده این مهم برآید؛ به نحوی که حدود و ثغور معنا را روشن سازد و آن را واجد قیود هنجارگذار گرداند.

آنچه کاربرد واژه‌ها را ضابطه‌مند می‌کند و معیار درستی و نادرستی آن را تأمین می‌کند، رفتار ما کاربران زبان با واژگان در مقام عمل و چگونگی به کار بستن آنهاست؛ نه گفتار ما. به همین سبب کاربر زبان نقشی محوری در بروز و ظهور هنجارمندی ایفا می‌کند. به بیان دیگر، منشأ هنجارمندی<sup>۲۷</sup> و شرایط صدق کاربریست واژگان در سیاق‌های مختلف در رفتار زبانی ما کاربران زبان و کاری که ما با واژگان در مقام عمل انجام می‌دهیم،<sup>۲۸</sup> مندرج است؛ نه در گفتار ما. به نظر می‌رسد آنچه ویتگنشتاین در بحث استدلال تبعیت از قاعده می‌کوشد نشان دهد، همین مطلب است. او یک تلقی غیرنظریه‌ای<sup>۲۹</sup> از الگوهای هنجاری کاربریست واژگان در سیاق‌های مختلف ارائه می‌کند، که طبق آن، کاربر زبان نقشی محوری و اصلی در فهمیدن و درک یک قاعده، به شیوه‌ای غیراستنتاجی دارد. ویتگنشتاین می‌نویسد:

«این واقعیت نشان می‌دهد که برای فراچنگ آوردن و درک یک قاعده، راهی هست که تفسیر نیست بلکه در آنچه موارد بالفعل «تبعیت از قانون» یا «تخلف از آن» می‌نامیم. بروز می‌کند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، §۲۰۱).

به نظر می‌رسد کریپکی در تفسیر خود از بحث استدلال تبعیت از قاعده، این قطعه از فقره ۲۰۱ را نادیده گرفته است.<sup>۳۰</sup> در فقره ۲۰۱، ویتگنشتاین در این باب سخن می‌گوید که درک یک قاعده، فی‌نفسه، یک تفسیر نیست، والا ما با تسلسلی بی‌انتهای از تفاسیر مواجه می‌شویم که هرگز به پایان نمی‌رسد. در عوض، فراچنگ آوردن و درک قاعده‌ها می‌تواند به شیوه‌ای غیرنظریه‌ای محقق شود، اما نمی‌تواند با به زبان آوردن و ارائه تفسیری دیگر انجام گیرد. سلسله تفاسیر در نقطه‌ای باید قطع گردد. در مقابل، فراچنگ آوردن قاعده را باید به شیوه‌ای پیشانظری<sup>۳۱</sup> درک کرد. برای فهم یک قاعده،



باید ورزیدن پیشه کرد و در مقام عمل با به کار بستن قاعده، چگونگی تبعیت از آن را دریافت؛ بحث و فحص نظری در این میان از ما دستگیری نمی‌کند. بنا بر آنچه آمد، می‌توان نتیجه گرفت که طبق تلقی واقع‌گرایانه از آرای ویتگنشتاین، الگوهای هنجاری کاربرست واژگان در سیاق‌های مختلف، واقعی‌اند به این معنا که رفتار دلیل‌آفرین<sup>۳۲</sup> واژگان در سیاق‌های مختلف بدین الگوهای کاربرست واژگان پاسخگوست. کاربران زبان هنگام استعمال واژه‌ها در سیاق‌های مختلف، ناگزیرند از این الگوها تبعیت کنند. در این حالت، می‌توان تلقی‌ای ارائه کرد که به لحاظ دلالت‌شناختی، تمایز میان «صحیح» و «آنچه به نظر صحیح می‌آید» را لحاظ کند. علاوه بر این، از آنجا که الگوهای زبانی‌ای که متکون صحت و سقم کاربرست واژگان در سیاق‌های مختلف‌اند، جدای از واژگان وجود ندارند، کاربران زبان نقشی بی‌بدیل و حذف‌ناشدنی در ظهور و بروز این الگوهای هنجاری کاربرست واژگان در سیاق‌های مختلف دارند.

## ۲. استدلال زبان خصوصی

تا اینجا با بحث تبعیت از قاعده آشنا شدیم و دیدیم که چگونه می‌توان تلقی‌ای از ضابطه‌مندی و معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربرست واژگان به دست داد. حال اجازه دهید بر اساس تمایز دلالت‌شناسانه میان «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌رسد» که نقشی محوری در قرائت واقع‌گرایانه از نظریه معناداری ویتگنشتاین دارد، استدلال زبان خصوصی را بررسی کنیم.

استدلال زبان خصوصی در کاوش‌های فلسفی متضمن این معناست که یک کاربر زبان، هیچ دسترسی ویژه‌ای به اندیشه‌ها، احساسات و عواطف خود ندارد. شیوه‌ای که کاربر زبان برای ابراز اندیشه‌ها، احساسات و عواطف خود به کار می‌گیرد، نمی‌تواند دل‌بخواهی و خصوصی باشد؛ زیرا اگر کاربر زبان مختار باشد که واژگان و جمله‌ها را به نحو دل‌بخواهی به کار بگیرد، دیگر نمی‌توان تلقی‌ای از هنجارمندی و معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربرست واژگان به دست داد. مدلول کلام فوق این است که چیزی با عنوان الگوهای هنجاری کاربرست واژه، که کاربر زبان هنگام به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف در قبال آنها پاسخگو و مسئول باشد، وجود ندارد. به بیان

دیگر، تفکیک دلالت‌شناختی میان «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌رسد» رنگ می‌بازد، و این به آنجا می‌انجامد که دیگر چیزی به نام «معنا» وجود نخواهد داشت و چون ما با دیگر کاربران زبان وارد گفتگو می‌شویم و دادوستد معنایی می‌کنیم، دادوستدی که متوقف بر وجود تفکیک دلالت‌شناختی میان «صحیح / آنچه صحیح به نظر می‌رسد» است، پس زبان خصوصی در معنای یادشده وجود ندارد.

برای روشن‌تر شدن مدعیات فوق، مثال ذیل را در نظر بگیرید؛ فرض کنید کاربر زبانی در مقام کسی که به پی‌افکندن یک زبان خصوصی مبادرت ورزیده است، یکی از احساس‌هایی را که تجربه کردی، در زبان با نشانه s نشان می‌دهد، و از طریق این نشانه به آن احساس ارجاع می‌دهد. بنابراین، اگر او در آینده باز با چنین احساسی مواجه شود، می‌تواند با رجوع به درون خود و با یادآوری آن احساس پیشین، این احساس جدید را نیز s بخواند. در چنین حالتی، تلقی‌ای از الگوهای هنجاری کاربست واژه در سیاق‌های مختلف وجود دارد که طبق آن، تمایز میان صحیح و آنچه به نظر صحیح می‌آید، معنادار است.

اما در باره کاربست نشانه s در زمان حاضر چه می‌توان گفت؟ چگونه می‌توانیم در سیاق‌های مختلف، میان کاربرد صحیح و ناصحیح نشانه s تمایز قائل شویم؟ آیا معیاری برای احراز درستی و نادرستی کاربست واژه وجود دارد که بتوان آن را در این میان به کار گرفت؟ اگر شیوه به کارگیری نشانه s در سیاق‌های مختلف تماماً وابسته به کاربر زبان باشد، چگونه می‌توان تلقی‌ای در باره تمایز میان کاربست صحیح و سقیم این نشانه در سیاق‌های متفاوت به دست داد؟ به نظر می‌رسد تلقی‌ای که متضمن معیار صحت و سقم کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف باشد، به نحوی که کاربر زبان خود را در قبال آن پاسخگو بداند، در دست نیست. اگر چنین باشد، دیگر نمی‌توان به لحاظ دلالت‌شناختی از تفکیک میان «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌آید»، سخنی به میان آورد؛ در حالی که وجود این تمایز برای کاربر زبان ضروری است تا بتواند ارتباط کلامی و دادوستد معنایی برقرار کند و اندیشه‌ها و تصوراتش را به شیوه‌ای فهم‌پذیر بیان کند. از آنجا که ما کاربران زبان ناچاریم برای ضابطه‌مندی کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف و فهم‌پذیر کردن منظورمان به الگوهای هنجاری کاربست واژه

متوسل شویم، بنابراین هر تلقی‌ای که به انکار وجود معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربست واژگان بینجامد، از منظر دلالت‌شناسانه نامعقول و بدون توجیه است. تمایز میان «صحیح» و «آنچه به نظر صحیح می‌رسد»، پیوند تنگاتنگی با وجود الگوهای هنجاری کاربست واژگان دارد:

«بی‌شک تعریف، برای تثبیت معنای یک واژه کاراست. - خُب، این کار دقیقاً با متمرکز کردن توجه من انجام می‌شود؛ چون به این طریق، من رابطه‌ی میان نشانه و احساس را در [ذهن] خودم حک می‌کنم. - اما «حک کردن در [ذهن] خود» می‌تواند معنایش فقط این باشد که این فرایند باعث می‌شود این ارتباط را در آینده به درستی به یاد بیاورم. اما برای مورد کنونی، ضابطه و معیاری برای صحت آن ندارم. آدم وسوسه می‌شود که بگوید: هرچه به نظر من درست بیاید درست است و معنای این حرف، تنها این است که در اینجا نمی‌توان از «درست» سخن گفت» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، §۲۵۸).

طبق نظر ویتگنشتاین، اگر می‌خواهیم تلقی‌ای از معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربست واژگان به دست دهیم، باید به تفکیک دلالت‌شناسانه و هنجاری میان «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌رسد»، عنایت تام داشته باشیم. در غیر این صورت، نمی‌توانیم مراد خویش را از کاربست‌های گوناگون واژه در سیاق‌های مختلف معین کنیم. بنابراین، شخص برای فهم‌پذیر کردن معنای سخن‌اش هنگام به کار بستن واژه‌ها و جمله‌ها در سیاق‌های مختلف، باید در برابر الگوهای هنجاری کاربست واژه پاسخگو باشد. مفهوم پاسخگو بودن کاربر زبان به الگوهای زبانی هنجاری، هنگام به کار بستن واژه‌ای در سیاق‌های مختلف، تبیینی از تفکیک دلالت‌شناختی میان «صحیح» و «آنچه به نظر صحیح می‌آید»، به دست می‌دهد که برای تکوین معنا ضروری است.

به طور خلاصه، استدلال زبان خصوصی مبتنی بر نبود انکار وجود الگوهای هنجاری کاربست واژگان و همچنین، تأکید بر پاسخگو بودن کاربر زبان به این الگوهای زبانی هنگام به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف است. تفکیک دلالت‌شناختی میان «صحیح / آنچه به نظر صحیح می‌آید»، نقشی بی‌بدیل در این

استدلال ایفا می‌کند. با احتساب این تفکیک دلالت‌شناسانه، ما هنگام به کارگیری واژگان در سیاق‌های مختلف، مرادمان را فهم‌پذیر می‌کنیم.

### ۳. بحث فرگه در بارهٔ عینی بودن معنا

پایان قرن نوزدهم دوران شکوفایی و گسترش رویکردهای روان‌شناخت باورانه<sup>۳۳</sup> به زبان و بحث‌های دلالت‌شناختی است. فیلسوفان بسیاری تمام اهتمام خویش را معطوف به پاسخگویی به این سؤال کرده بودند که زبان چگونه دلالت می‌کند و ما انسان‌ها چگونه می‌توانیم افکارمان را از طریق ارتباط کلامی و به واسطهٔ زبان به یکدیگر منتقل کنیم. نتیجهٔ دل‌بستگی این فیلسوفان به روان‌شناسی از یک سو، و علاقهٔ آنها به سنت تجربی (به خصوص به آثار لاک و برکلی) از سوی دیگر، تبدیل شدن «تصور» به محوری‌ترین مفهوم در آثار فلسفی آن دوران بود. به نظر این روان‌شناخت‌باوران هر گونه پژوهشی در زبان باید پژوهشی باشد که به موجودات ذهنی بپردازد؛ چرا که هر واحد زبانی تنها زمانی فهمیده می‌شود که تصویری را تداعی کند. به این ترتیب، تصور یگانه چیزی است که ضامن دلالت و معناداری واژه‌ها و جمله‌هاست.

فرگه در مقدمهٔ مقالهٔ «اندیشه» به صراحت هدف خود را نقادی این رویکردهای روان‌شناخت‌باورانه به زبان می‌شناساند. وی با تأکید بر جدایی منطق از روان‌شناسی بدین تلقی که معنای تصویری در ذهن کاربر زبان است، حمله می‌کند. به نظر فرگه ذهن، ظرف پُر از تصویری نیست که کاربر زبان تصاویر درون آن را فراخواند و از طریق واژه‌ها و جمله‌ها، آنها را به شیوه‌های مختلف به کار گیرد؛ بر عکس، تصورها و تصویرهای ذهنی هیچ نقشی در تکوین معنا ندارند.

کل مقالهٔ «اندیشه» معطوف به استدلال در ردّ ذهنی بودن معناست،<sup>۳۴</sup> اما آنچه فرگه در این مقاله آورده است، اگرچه کاملاً استدلالی است ولی به شکل صورت‌بندی صورتی رایج در کارهای منطقدانان و فیلسوفان تحلیلی معاصر نیست. اجازه دهید برای سهولت بحث استدلال فرگه را به صورت زیر صورت‌بندی می‌کنیم:

مقدمه ۱: اگر معنا، تصور و امری ذهنی باشد، هرگز نمی‌توانیم با یکدیگر ارتباط کلامی برقرار کنیم.

مقدمه ۲: ما می‌توانیم با سایر کاربران ارتباط کلامی و دادوستد معنایی برقرار کنیم و مراد خویش را با استعمال واژه‌ها و جملات در سیاق‌های مختلف به یکدیگر انتقال دهیم.

---

نتیجه: معنا تصور نیست.

پیش از بحث لازم است اندکی در باره برداشت فرگه از چیزی که با آن مخالفت می‌کند، یعنی مفهوم «تصور» صحبت کنیم. وی توضیح این مفهوم را با بحثی معرفت‌شناختی در باره نقش آن در شکل‌دادن به شناخت آدمی آغاز می‌کند و پیشتر می‌رود و سرانجام نتیجه این تحلیل معرفتی را در حوزه دلالت‌شناسی به کار می‌بندد.

به نظر فرگه، جهانی وجود دارد که خارج از ما و مستقل از شناخت ماست. این جهان هست، چه ما انسان‌ها آن را بشناسیم و چه نشناسیم. به این ترتیب، وی وجود این جهان را پیش‌فرض می‌گیرد (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۹۷). او پس از این فرض گامی پیشتر می‌نهد و می‌افزاید شناخت ما به جهان را تأثرات حسی‌مان<sup>۳۵</sup> فراهم می‌کنند؛ ما اشیای سازنده عالم خارج را می‌بینیم، لمس می‌کنیم و... سرچشمه این تأثرات حسی اعیان سازنده جهان و داده‌هایی است که اندام‌ها و حواس ما از آنها دریافت می‌کنند. از این تأثرات حسی تصوورهایی متناظر با آنها در ذهن ما پدید می‌آید. به این ترتیب، آگاهی ما از جهان را تصوورهایی ما که خود حاصل حسداده‌های<sup>۳۶</sup> ما هستند، می‌سازند.

از سوی دیگر، تصورات یا تأثرات حسی اموری خصوصی هستند و همگی به افراد گیرنده خود اتکا دارند. ممکن نیست تصویری بیابیم که هیچ دارنده‌ای نداشته باشد:

«آن ارتسام حسی از سبز که در من است، تنها به دلیل وجود من موجود است. من دارنده آن هستم. به نظر ما اینکه یک درد، یک خلق و خو یا یک خواسته، مستقلاً و بدون کسی که دارنده آنهاست، در این عالم از جایی به

جایی برود، محال است. وجود احساس بدون وجود احساس کننده ناممکن است» (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۹۷).

تصورها اسباب و اثاثیه ذهن دارنده‌شان هستند و در نبود صاحب تصور ناپدید می‌شوند. آنها به ذهن وابسته‌اند؛

«ایده‌ها چیزهایی هستند که ما دارنده آنها هستیم...؛ ایده‌هایی را که شخص دارد، متعلق به آگاهی اوست... ایده‌ها نیازمند کسی هستند که دارنده آنها باشد» (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۹۷).

به نظر فرگه، تصور تماماً وابسته به ذهن است. ما نمی‌توانیم تصویری را جدا از صاحبش بیاییم. به بیان دیگر، ذهن شناسنده تصورهایش را به شیوه‌ای خصوصی و یکسر شخصی کسب می‌کند. هیچ کسی نمی‌تواند به تصورهای دیگران دسترسی پیدا کند یا نقشی در شکل‌گیری آنها ایفا کند. تصورهای هر کس از آن خود اوست و با تصورهای دیگران متفاوت است.

تا اینجا فرگه به بررسی معرفت‌شناختی مفهوم تصور پرداخته است، اما چنان که گفتیم، او این بحث را درآمدی برای پیشبرد بحث دلالت‌شناسانه‌اش قلمداد می‌کند. پرسش دلالت‌شناختی‌ای که مقاله باید بدان پاسخ گوید، از این قرار است: «چگونه می‌توانیم معنای یک واژه یا جمله را بفهمیم؟» اگر معنای واژه‌ها و جمله‌ها چنان که تجربه‌گرایان گفته‌اند، تصورهایی باشد که از آنها در ذهن کاربران زبان تداعی می‌گردد، برای تبیین چگونگی ارتباط کلامی میان کاربران زبان با دشواری بزرگی مواجه خواهیم بود؛ چرا که همان طور که دیدیم، تصورهای اموری هستند که تنها در ذهن کاربر زبان جای دارند؛

«هر ایده‌ای تنها متعلق به یک شخص است؛ هرگز دو نفر دارنده یک ایده نیستند؛ زیرا در غیر این صورت، ایده‌ها به صورتی مستقل از این یا آن شخص وجود خواهند داشت» (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۹۹).

وقتی یک کاربر زبان واژه «قرمز» را به زبان می‌آورد، به تصویری ارجاع می‌دهد که تنها در ذهن خود اوست؛ نه کس دیگری. از طرف دیگر، وقتی این واژه را از دهان آن شخص می‌شنویم، تصویری از مفهوم «قرمز» را به یاد می‌آوریم که خاص خودمان است.

با این اوصاف چگونه می‌توان تضمین کرد که تصور ما از مفهوم «قرمز» به تصور آن شخص شبیه باشد؟ چیزی نمی‌توان گفت چرا که تضمینی در کار نیست. صورهای ما از آن خودمان است و صورهای آن کاربر زبان از آن خودش؛

«اگر کلمه «قرمز» نه برای بیان وصفی از اوصاف اشیاء بلکه برای مشخص کردن صور محسوس متعلق به آگاهی من باشد، تنها در قلمرو آگاهی من حمل‌پذیر و اطلاق‌پذیر خواهد بود؛ زیرا مقایسه انطباعات حسّی من با انطباعات حسّی شخص دیگر، ناممکن است. از این رو، باید در قلمرو آگاهی یک فرد انطباعات حسّی خاص متعلق به آگاهی او را با انطباعات حسّی خاص متعلق به قلمرو آگاهی فرد دیگری در یک جا جمع آورد.... [اما] ایده‌های متعلق به من ذاتاً و طبیعتاً چنان متقوم و وابسته به قلمرو آگاهی من هستند که هر ایده دیگری هم که کس دیگری داشته باشد، دقیقاً به همین ترتیب متفاوت از ایده‌های متعلق به من است» (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۹۸).<sup>۳۷</sup>

تصورها به تمامی خصوصی‌اند و نمی‌توانند به ذهن دیگران منتقل شوند. حال اگر چنین باشد، انسان‌ها چگونه می‌توانند با یکدیگر دادوستد معنایی و ارتباطی کلامی داشته باشند؟ اگر صورهای مشترکی میان کاربران زبان وجود نداشته باشد، چگونه می‌توان دانست که منظور دیگران هنگام استعمال یک واژه یا جمله در سیاق‌های گوناگون چیست؟ به نظر می‌رسد در چنین شرایطی هر گونه ارتباط کلامی‌ای ناممکن خواهد بود.

حال اجازه دهید به مفهوم «صدق» و «کذب» و جایگاه آنها در داستان دلالت‌شناختی فرگه بپردازیم. مطابق نظر فرگه، اگر میان تصور و معنا ارتباط مستحکمی وجود داشته باشد، هرگز نمی‌توانیم در باره ارزش صدق یک جمله یا گزاره حرف بزنیم و بگوییم آیا فلان جمله یا گزاره واقعاً صادق است یا نه؛ زیرا صدق و کذب یک جمله را نمی‌توان به طور خصوصی بررسی کرد. در تعیین صدق و کذب یک جمله دیگر کاربران زبان نیز باید مشارکت داشته باشند و اظهار نظر کنند. روشن است که آنها برای انجام این کار باید به جمله‌ای که می‌خواهند بررسی کنند، دسترسی داشته باشند. حال، اگر معنای جمله امری خصوصی باشد و در نتیجه، نتوان به شیوه‌ای همگانی و

عمومی در باره اش سخن گفت، صدق و کذب‌اش تماماً به کاربری وابسته می‌شود که آن را بیان کرده است. به این ترتیب، دیگر کاربران زبان و در حقیقت، شنوندگان سخن نمی‌توانند صدق و کذب آن را بررسی کنند. حاصل آنکه نمی‌توان هیچ گونه توضیحی به دست داد که متضمن تفکیک دلالت‌شناختی میان «صحیح» و «آنچه به نظر صحیح می‌آید» باشد:

«بنابراین، اگر مراد از واژه‌های «صادق» و «کاذب» نیز چیزی که من دارنده آن هستم، باشد، فقط در قلمرو آگاهی من قابلیت حمل دارد و به وجهی خبر از مضمون و محتوای آگاهی من می‌دهد. در این صورت صدق هم محدود به همین محتوا خواهد شد و این امر که چیزی شبیه به آن در حوزه آگاهی دیگران هم وجود دارد یا نه، نامعلوم خواهد ماند» (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰).

صدق و کذب یک جمله تماماً وابسته به ذهن کاربر زبان و تصور او خواهد بود. مدلول کلام فوق این است که «آنچه به نظر صحیح می‌آید»، در این داستان دلالت‌شناختی هیچ جایی نخواهد داشت. معیار هنجاری صحت و سقم کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف نیز زائد و بی‌مصرف خواهد بود. به بیان دیگر، الگوهایی که از سویی، کاربرد واژه‌ها را توضیح دهد و از سویی دیگر، کاربر زبان در مقابل آنها پاسخگو باشد، وجود نخواهد داشت. در نتیجه، چیزی با عنوان معنا برای برقراری ضمانت ارتباط کلامی میان انسانها وجود نخواهد داشت.

از سوی دیگر، مطابق نظر فرگه ما کاربران زبان با یکدیگر ارتباط کلامی برقرار می‌کنیم؛ واژه‌ها و مفاهیم را در سیاق‌های مختلف به کار می‌گیریم و از آنها تعیین مراد می‌کنیم (مقدمه ۲). امکان این ارتباط به ما نشان می‌دهد که باید تمایز دلالت‌شناختی‌ای میان «صحیح» و «آنچه به نظر صحیح می‌آید»، وجود داشته باشد؛ چراکه همان طور که دیدیم، نبود این تمایز به ناممکن شدن ارتباط کلامی منجر می‌شود. از سوی دیگر، با پذیرفتن تمایزی دیگر نمی‌توان معنا را تصور و امری خصوصی و ذهنی قلمداد کرد و این درست همان نتیجه‌ای است که فرگه در استدلال خویش در پی موجه کردن