

نسبیت گرایی در پژوهشهای فلسفی ویتگنشتاین

امیررضا جوادی*

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۲

چکیده

نحوه بحث و بررسی درخصوص برخی مسائل در کتاب پژوهشهای فلسفی به گونه‌ای است که امکان ارائه تفاسیری نسبی‌گرایانه از آنها را فراهم می‌کند. بازی‌های زبانی و قرائت کریپیکی از مفهوم پیروی از قاعده از جمله مهمترین این مسائل هستند. در باب استقلال سبک‌های مختلف زندگی و بازی‌های زبانی و امکان گفتگو و سنجش آنها با یکدیگر نیز مباحثات دامنه‌داری میان برخی فلاسفه معاصر در گرفته است. عده‌ای با تکیه بر بعضی فقرات پژوهش‌ها و نیز انگشت نهادن بر تفاوت میان سبک‌های مختلف زندگی، امکان مقایسه آنها با یکدیگر و فهم یکی از دیگری را منتفی دانسته‌اند. در مقابل، عده‌ای با اشاره به فقراتی دیگر از پژوهشهای فلسفی و نیز یادآوری مشی ویتگنشتاین در رویارویی با سبک‌های زندگی و بازی‌های زبانی گوناگون، وی را از اتهام نسبیت‌گرایی مبری می‌سازند. ادعای دسته دوم مشخصاً با تکیه بر این مطلب شکل می‌گیرد که چنانچه سبک‌های زندگی را به صورت کاملاً مجزا و مستقل از هم بدانیم، شرکت کنندگان در یک سبک زندگی قادر نخواهند بود هیچ شناختی از سبک‌های زندگی دیگر حاصل کنند، یا در باب آنها سخنی بگویند یا حتی از آنها ذیل عنوان سبک زندگی یاد کنند. به همین ترتیب، در باب قرائت کریپیکی از ویتگنشتاین نیز، صف‌آرایی ادله دو جبهه خودنمایی می‌کند. یکی جبهه‌ای که بر عدم وجود معیاری عینی به منظور تعیین معنا تکیه می‌کند و دیگری که کاربرد صحیح بر اساس قاعده را، مطابق با آنچه کاربران زبان انجام می‌دهند، معیاری کافی جهت تعیین معنا می‌داند.

واژگان کلیدی: ویتگنشتاین، سبک زندگی، بازی زبانی، کریپیکی، نسبیت

* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

مقدمه

پژوهشهای فلسفی، به مثابه شاخص‌ترین اثر دوره دوم فکری ویتگنشتاین، مجموعه‌ای است از نکته‌های فلسفی که نه می‌توان خط سیر واحدی به آنها بخشید، چرا که به تعبیر مؤلف اثر در پیشگفتار کتاب: «چنانچه تلاش می‌کردم تا علیرغم گرایش ذاتی آنها، راستایی مشخص را بر آنان تحمیل کنم، فلج می‌شدند»، و نه می‌توان تفسیر مشخص و معینی را به‌طور قطع بدان نسبت داد. زبان دشوار و پیچیده پژوهشها در کنار نظرات و مثال‌های متعددی که یکی پس از دیگری و بدون دسته‌بندی مشخص گاه با طنز و کنایه و گفتگوی دونفره بیان می‌شود موجب ارائه تفاسیری می‌شود که متفاوت و گاه متضاد با چیزی است که ویتگنشتاین بیان کرده است. از جمله مهمترین مواردی از این دست بحث نسبت در فلسفه ویتگنشتاین است. پژوهشهای فلسفی حاوی مطالبی است که به زعم عده‌ای می‌تواند توجیه‌گر نسبت‌گرایی در سطوح گوناگونی از مباحث فلسفی باشد. از بازی‌های زبانی و تنوع و چندگونگی و استقلال آنها گرفته تا تعیین و تعیین معنا به نحوی که هر فیلسوف شکاکی را وسوسه کند تا از فلسفه ویتگنشتاین در جهت توجیه مبانی فکری خویش استفاده کند. در عین حال، خط فکری فلسفی ویتگنشتاین آشکارا حکایت از روندی دارد که در آن ویتگنشتاین به رد یا قبول فلان دیدگاه و اقامه استدلال له یا علیه آن موضوع می‌کند. انواع و اقسام ایراداتی که به تلقی آگوستینی از زبان می‌گیرد و یا به‌طور مشخص تر همه آنچه در ارتباط با دیدگاه خود در تراکتاتوس به نقد می‌کشد از این جمله است.

به تعبیر دیگر، به نظر می‌رسد ویتگنشتاین در بسیاری موارد کوشش مشخصی در روشن ساختن درستی یا نادرستی مطالبی می‌کند که همین مطلب می‌تواند سرنخی از نگرش غیر نسبت‌انگارانه وی باشد. به‌ویژه در شرایطی که برخی متفکران پست مدرن در پی ارائه تفسیری نسبی‌گرایانه از ویتگنشتاین هستند، تعیین تکلیف این مطلب که آیا به‌راستی می‌توان قرائتی نسبی‌گرایانه از فلسفه ویتگنشتاین ارائه داد و بر عناصر مؤید این مطلب در آثار او انگشت نهاد، می‌تواند از اهمیت بسیاری برخوردار باشد.

آنچه نمی‌توان نادیده گرفت، سیالیت آشکاری است که در بطن و متن فلسفه متأخر ویتگنشتاین ساری و جاری است و دیگر خبری از خط‌کشی‌های دقیق و غیرقابل انعطاف، آن‌گونه که در تراکتاتوس شاهد بودیم، در میان نیست. آیا این تغییر مواضع از تراکتاتوس به پژوهشها نمی‌تواند

به معنای فروغلتیدن پژوهش‌های فلسفی در ورطه نسبیت‌گرایی^۱ باشد؟ دقت کنیم که این سؤال، دو موضع را به پرسش می‌کشد: (۱) نسبیت‌گرایی در ارتباط با سبک زندگی^۲ و بازی‌های زبانی (۲) نسبیت‌گرایی در سطحی پایین‌تر از سطح اول که شامل موارد گوناگونی می‌شود از جمله: اشارات درون متنی ویتگنشتاین که ظاهری نسبی‌گرایانه دارند مثل اشاره به تعاریف متعدد یک مفهوم مثل زبان یا طرح مفاهیم نامتعیین مثل بازی زبانی یا قرائت‌هایی از بخش‌هایی از فلسفه ویتگنشتاین که بعضاً نسبی‌گرایانه پنداشته می‌شوند مثل قرائت کریپکی و ...

ما در مقاله حاضر ابتدا به مهمترین مسئله‌ای که راه را بر نسبیت‌گرایی در ابعاد وسیع آن می‌گشاید، یعنی ایده سبک‌های زندگی و نسبت آن با بازی‌های زبانی می‌پردازیم. سپس چند نمونه جزئی‌تر از مباحثی را مطرح می‌کنیم که به تلقی نسبی‌گرایانه راه می‌دهد و در انتها، بحثی در باب قرائت کریپکی از ویتگنشتاین و ارتباط آن با نسبیت‌گرایی خواهیم نمود.

سبک زندگی و بازی‌های زبانی

معنا عبارت است از آنچه به هنگام فهم عبارت درک می‌کنیم. فهم عبارت است از دانستن کاربرد عبارت در انواع بازی‌های زبانی‌ای که عبارت در آنها بکار می‌رود. دانستن کاربرد عبارت، همان توانایی به کار بردن آن طبق قواعد در بازی‌های زبانی مختلف است. این پیروی از قواعد امری عمومی و اجتماعی است که پیوندی نزدیک با توافقات ما دارد. درعین حال، معیارهای صدق نزد ما نیز همین قواعد هستند. در حقیقت، در اینجا رسوم و عادات نقش عمده ایفا می‌کنند. قواعدی که حاصل توافق ما هستند، برخی در طی زمان وجهه توافقی خود را حاصل کرده‌اند و برخی نیز حاصل هم‌رأیی‌های گاه به گاه مردم هستند. اما تغییر یا اصلاح این قواعد، نیاز به طی کردن همین روند دارد و تا زمانی که طی نشده باشد، تخطی از آنها زاویه گرفتن با امر توافقی مردم

۱. Relativism: نسبیت‌گرایی به هر دکترینی که مدعی وجود چیزها یا داشتن خصائص و ویژگی‌های معین باشد و یا درستی برخی چیزها را اذعان کند اطلاق می‌گردد تنها بدین شرط که نه به سادگی بلکه در نسبت با چیزی دیگر باشد. (Lacey 1996: 306-308). نسبیت‌گرایی به دو شاخه اخلاقی و شناختی تقسیم می‌شود که در شاخه شناختی آن مدعی می‌شوند که هیچ حقیقت مطلقی درباره جهان در کار نیست. عالم هیچ سرشت و مشخصه ذاتی و درونی ندارد و روش‌های گوناگون تفسیر تنها چیزی است که در کار است. فلاسفه معدودی هستند که گرایش به نسبی‌گرایی در همه حوزه‌ها داشته باشند، هرچند می‌توان به استثناهایی (مثل پروتاگوراس) نیز اشاره کرد (AUDI 1999: 790-791).

2. Form of life

است و این یعنی تخطی از قاعده به مثابه معیار صحت و درستی. از آن طرف، هم‌سویی با رویه‌های توافق شده مردم (رسوم و عادات) یعنی پیروی از قاعده. تسلط بر یک بازی زبانی، یعنی تسلط بر مجموعه‌ای از قواعد و آداب و رسوم. حرکت مهره اسب در شطرنج، تنها در پرتو کل بازی و قواعد آن معنا دار است. اینکه اسب به صورت ال (L) می‌رود، خارج از بازی شطرنج و با قطع نظر از ارتباط‌هایی که با سایر مفاهیم وابسته به آن دارد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ یک چیزی (شیئی) که اینجا است و می‌تواند روی صفحه‌ای که یکی در میان سیاه و سفید است حرکت کند چه چیزی است؟ چه لزومی دارد حرکت کند؟ چرا باید اینگونه حرکت کند؟ قرار گرفتن چنین شیئی به تنهایی بر روی یک میز چه معنایی دارد؟ قرار گرفتن آن به تنهایی بر روی یک صفحه سیاه و سفید (صفحه شطرنج) چه معنایی دارد؟ فرض کنیم که سایر مهره‌های بازی را هم کنار آن بر روی صفحه گذاشتیم، اما ندانیم که آنها چه هستند، چه کاربردی دارند و در چه شبکه‌ای از مفاهیم با آن مهره ارتباط برقرار می‌کنند. حالا چطور؟ آیا وضعیت تغییر کرد؟

یک بازی زبانی، شبکه درهم پیچیده‌ای از مفاهیم است که تسلط و توانایی به کار بردن هر بخش آن، منوط به آشنایی با سایر بخش‌ها است. نمی‌توان تنها با دانستن نحوه حرکت فیل و رخ، شطرنج بازی کرد، کما اینکه پیروی از یک یا چند قاعده از قواعد و یا گفتن تنها یکی دو جمله از یک بازی زبانی معنایی ندارد، چرا که کلمات تشکیل‌دهنده آن جمله، یا جملات مفهومی مرتبط با آن جمله که در شکل‌گیری زمینه فهم آن جمله مؤثر هستند، همه و همه شبکه‌ای را تشکیل می‌دهند که جمله در درون آن معنا می‌دهد و خود این شبکه از اتصال با پیکره تنومند زبان معنا می‌گیرد.

با عادات و رسوم باید به مثابه کوه یخی برخورد کرد که بدنه اصلی آن زیر آب است. کسی که هیچ آشنایی‌ای با آئین بودا و نحوه تفکر بودایی‌ها ندارد، چه معنایی از یوگا برداشت می‌کند؟ شرکت در عزاداری امام حسین برای اعضای قبایل سرخپوستی امریکا چه ثمری دارد؟ همین‌طور است فرستادن صلوات توسط اسکیموها! فهمیدن یک یا چند جمله از یک بازی زبانی معنایی ندارد. همین‌طور است پیروی از یک یا چند قاعده از مجموعه قواعد آن. به همین علت است که ویتگنشتاین آشنایی با یک زبان را به آشنایی با یک سبک زندگی یا نحوه معیشت گره می‌زند. برای آنکه جمله‌ای را بفهمیم بایستی بازی زبانی‌ای که در آن قرار دارد را بفهمیم و این یعنی آشنایی با عادات و رویه‌های پشت سر آن بازی (یعنی نحوه خاصی از زندگی). مجموعه قواعد یک

بازی زبانی، چارچوب آن بازی زبانی را تشکیل می‌دهد که شامل زبان و اعمالی است که در آن بافته شده و آشنایی با این مجموعه، به معنای آشنایی با یک سبک زندگی است. سخن ما معنایش را از بقیه اعمال ما کسب می‌کند (C229). تصور کردن یک زبان، به معنای تصور کردن سبکی از زندگی است (PI§19) و سخن گفتن به یک زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک سبک زندگی است^۱ (PI§23). رابطه زبان و نحوه زندگی در پرتو آداب و سنن، عقبه و عرف اجتماع، رضایت و توافق موجود - اما گاهی نامصرح - در تعیین حدود و تعاریف، پیش‌فرض‌ها، ابعاد و ارزش‌های زندگی، و در یک کلام نگرش مشترک کاربران آن زبان است که روشن می‌شود. همین نگرش مشترک و نحوه زندگی است که معنابخش عبارات آن زبان است، چراکه کاربرد واژگان را توجیه می‌کند. اما هنگامی که به نحوه معیشت می‌رسیم، می‌ایستیم؛ نحوه معیشت سنگ بستر زبان ما است. جایی است که نباید - نمی‌توانیم - از آن پایین‌تر رویم. X روی Y است، Y روی Z است و... و نهایتاً T روی سنگ بستر است. سنگ بستر روی چیست؟ - هیچی! - یعنی چی هیچی؟ - یعنی چه ندارد! همین است که هست! فقط می‌توانید بپذیرید. سبک زندگی باید به مثابه امر داده‌شده پذیرفته شود (توجیه‌بردار نیست). اینکه نحوه زندگی ایرانیان فلان طور است و نحوه زندگی هندوها بهمان‌طور، چیزی است که هست.

سنگ بستر زبان

ویتگنشتاین در *باب یقین* پیرو مباحث مبسوطی که در خصوص مقاله مور - اثبات جهان خارج - انجام می‌دهد، ضمن پرداختن به دو گانه شک - یقین، ابعاد مسئله فوق را روشن‌تر می‌کند. وی در مواجهه با تردید در باب اینکه «این دست من است»، اشاره می‌کند که اگر بخواهم در این مورد تردید کنیم چگونه می‌توانم از شک در اینکه آیا واژه دست هیچ معنایی دارد، خودداری کنم؟ این امر که من واژه دست و سایر واژه‌های جمله‌ام را بدون دغدغه به کار می‌برم، بله، یعنی همین که فقط بخواهم بکوشم که شک کنم، در مقابل مغاک هیچ ایستاده‌ام (C369-70). فهم معنای واژه دست، مبتنی بر تسلط بر بازی زبانی‌ای است که در آن کاربرد دارد و همین امر باعث جلوگیری از چنان تردیدهایی می‌شود. یا مثلاً وضعیتی را در نظر بگیرید که من با رجوع به حافظه‌ام بگویم:

۱. دقت کنید که ویتگنشتاین مفهوم بازی زبانی را هرگز با مفهوم سبک زندگی یکی نگرفت. بازی‌های زبانی در یک سبک زندگی جای گرفته‌اند و بخشی از آن هستند (Glock 1996: 197).

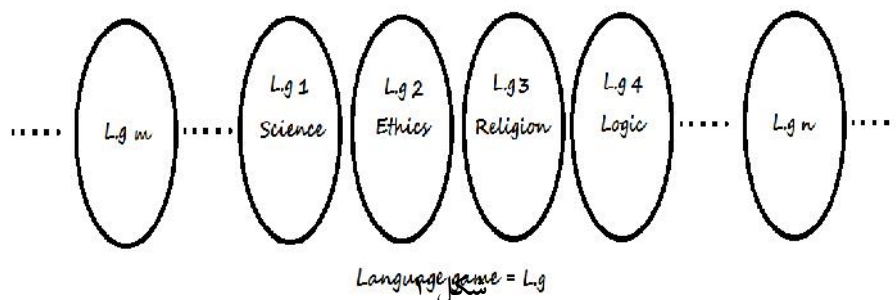
«من هرگز در پاکستان نبوده‌ام». آیا با قائل شدن احتمالی مینی بر اینکه پاکستان کجاست، من از پاکستان چه می‌دانم، آیا احتمال دارد که در حکم اشتباه کرده باشم؟ ممکن نیست از این حکم عدول کنم بدون اینکه همه احکام دیگر با آن ساقط شود (C419,20). بازی شک، خود مستلزم یقین است، چراکه کسی که بخواهد در همه چیز شک کند، اصلاً به شک هم نمی‌رسد، زیرا کسی که به هیچ واقعیتی یقین ندارد، چگونه می‌تواند به معنای سخنان خود یقین داشته باشد؟ (C114-15). لُب کلام این است: می‌بایست بازی زبانی‌ای در کار باشد تا بتوان در درون آن بازی، به چیزی شک کرد. شک پس از باور می‌آید (C160) و شکی که در همه چیز شک کند شک نیست (C450). تردیدهایی که قصد دارند تا کل بازی زبانی را از بیخ و بن برکنند، پوچ و بی‌معنی هستند؛ همین‌طورند تردیدهایی که به مثابه یک کل یا از بیرون نسبت به یک بازی زبانی روا داشته می‌شوند. لذا باید چیزی به عنوان مبنا به ما آموخته شود (C449) و در چنین مبناهایی نمی‌توان تردید کرد. یقین در معنای کامل آن عبارت است از یقین ورای هر شک معقول (C416). سؤال‌هایی که مطرح می‌کنیم و شک‌های ما بر این امر متکی‌اند که برخی گزاره‌ها از شک مستثنی هستند، گویی لولاهایی هستند که سؤال‌ها و شک‌های ما بر آنها می‌چرخند. اگر می‌خواهم که در بچرخد، لولاها باید ثابت بمانند. چنین نیست که انسان در جاهایی حقیقت را با اطمینان کامل می‌داند. بلکه اطمینان کامل، فقط به نگرش او تا آن حد که بنیان نامتزلزلی برای بازی‌های زبانی اوست، برمی‌گردد (C403-4). لذا زندگی من عبارت از این است که به برخی چیزها رضایت بدهم (C344). در عمل زندگی من نشان می‌دهد که می‌دانم یا مطمئنم که آنجا صندلی‌ای هست، دری هست، و ... (C7). وقتی که می‌گوییم می‌دانم که ...، منظورمان این است که هر عاقلی هم که در موقعیت ما باشد، آن را می‌داند و تردید در آن، بی‌عقلی است. مثلاً اینکه انسان عاقل باور دارد که زمین مدت‌ها پیش از تولدش وجود داشته است (C325, 327). اما فرض کنید آقای K باور دارد که جهان از زمان تولد او آغاز شده (با این باور بزرگ شده است)، آیا می‌توانیم ثابت کنیم باور ما که مثلاً معتقدیم جهان مدت‌ها پیش از تولد ما آغاز شده، باور درست است؟ ما نهایتاً می‌توانیم وی را متقاعد کنیم تا به گونه دیگری به جهان بنگرد و نظرش را تغییر دهد. اما خبری از اثبات درمیان نیست (C92). باری، توجیه می‌بایست در جایی پایان پذیرد و آنجا همانجا است که می‌گوییم همین است که هست - سبک زندگی ورای موجه یا ناموجه بودن است، به تعبیری چیزی حیوانی (C359). با این وجود مبانی ما به مثابه بستر رود در طی زمان

امیر رضا جوادی

جابه‌جا می‌شود، هر چند که سرعت حرکت آب مانع از بذل توجه ما به این امر می‌شود. بخشی از ساحل رودخانه از صخره سختی است که در معرض هیچ تغییری نیست و یا تغییری نامحسوس دارد و بخشی دیگر از شن و ماسه‌ای است که اینجا و آنجا شسته و ته‌نشین می‌شود (C97, 99).

نسبیت و سبک‌های زندگی

ویتگنشتاین هیچگاه در میان آثار متأخر خود تعریف نهایی و مشخصی از زبان ارائه نکرد. برای مثال در خود پژوهش‌های فلسفی تعابیر گوناگونی در رابطه با زبان به کار گرفته شده است. از زبان به مثابه ابزار (PI§569) یا صورتی از زندگی (PI§241) گرفته تا زبان به عنوان وسیله ارتباط (PI§242) و یا خانواده‌ای از ساختارها (PI§108) و هزارتویی از مسیرها (PI§203). با این همه اشاره صریح وی به زبان در بندهای ۷ و ۶۵ تا ۶۷ پژوهش‌ها با تکیه بر اصطلاح بازی زبانی و تأکید بر شباهت خانوادگی پدیده‌های زبانی، دریافتی مطابق با شکل زیر را از زبان مجاز می‌دارد و کمک می‌کند تا فهم بهتری از مسئله نسبیت در پژوهش‌های فلسفی حاصل کنیم.^۱



نخست دقت کنید که رسم چنین تصویری صرفاً به منظور داشتن تصویری کلی از زبان در تلقی پژوهش‌ها صورت پذیرفته است و مسلماً ابعاد گوناگونی از مسئله را از قلم می‌اندازد. برای مثال

۱. توجه کنید که ترسیم چنین تصویری صرفاً به منظور داشتن نمایی کلی از آنچه تا بدین جا گفته‌ایم صورت پذیرفته است و مسلماً ابعاد گوناگونی از مسئله را از قلم می‌اندازد. برای مثال واضح است که در نظر ویتگنشتاین، مرز بازی‌های زبانی را نمی‌توان اینگونه مشخص و دقیق رسم کرد. بعلاوه ممکن است میان برخی از بازی‌های زبانی گوناگون بخش‌های مشترکی وجود داشته باشد.

واضح است که در نظر ویتگنشتاین، مرز بازی‌های زبانی را نمی‌توان اینگونه مشخص و دقیق رسم کرد.

اکنون به کمک شکل فوق می‌توانیم وارد بحث شویم. ریشه اغلب بحث‌هایی که پیرامون نسبی‌نگری ویتگنشتاین صورت می‌پذیرد اظهارات او در باب سبک‌ها و اشکال مختلف زندگی است. بیان ساده مسئله از این قرار است که چنانچه این اشکال زندگی را کاملاً مغایر با یکدیگر بدانیم عملاً نمی‌توان انتظار تفاهمی میان آنها داشت چراکه زبان در بستر سبک زندگی شکل می‌گیرد و لذا مفاهیمی که در بستر شکل‌های گوناگون زندگی شکل می‌گیرند کاملاً متفاوت از هم هستند و داوری هم میان آنها ناممکن است. در این تلقی، اشکال مختلف زندگی، جزایری جدا از هم هستند که غیر قابل تطبیق‌اند و اشتراک و اتصالی ندارند و لذا نقد این سبک‌های مختلف زندگی ناممکن است. اما اگر میان سبک‌های زندگی اشتراکاتی باشد آنگاه می‌توان امید داشت تا از دام نسبییت بگریزیم. یادآوری بند ۲۰۶ پژوهشها می‌تواند روشن‌کننده نظر ویتگنشتاین در این باب باشد: «رفتار مشترک آدمیان دستگام مرجعی است که به وسیله آن زبانی ناشناخته را تفسیر می‌کنیم». بر این اساس، در میان سبک‌های مختلف زندگی نقاط مشترکی وجود دارد و لذا ما در سطحی اساسی با جهان مشترک انسانی سر و کار داریم.^۱ بایستی توجه کنیم که ما هرچند ممکن است فهم کاملی از فلان سبک زندگی نداشته باشیم اما عدم امکان فهم کامل به معنای نبود فهم نیست. این درست است که از منظر ویتگنشتاین، چنانچه هیچ زمینه مشترکی میان سبک‌های مختلف زندگی در کار نباشد، ادراک و در نتیجه ترجمه نیز ناممکن است اما این بدان معنی نیست که بنا بر رأی پژوهشها چنین اشتراکات و توافقاتی در میان سبک‌های مختلف زندگی نیست و بر این اساس فهم و ترجمه آنها از یکدیگر نیز ناممکن است!^۲

در اینجا می‌توانیم مشخصاً به بحثی که میان دو طیف از متفکران شکل می‌گیرد اشاره کنیم: دسته اول آنهایی که از سبک زندگی زیستی، آلی و طبیعی صحبت می‌کنند. در مقابل، دسته‌ای که بر سبک زندگی فرهنگی، اجتماعی یا جمعی تمرکز می‌کنند. بر اساس دیدگاه اول، سبک‌های زندگی، انواع گوناگون جانوران را از یکدیگر متمایز می‌کند و هر کدام گونه‌ای از یک تاریخ طبیعی

۱. حجت ۱۳۹۰: ۳۵۲؛ ۳۲۲

2. Conway 1989: 98

را شکل می‌دهند (رأی کسانی چون کول^۱ و گارور^۲). بر اساس دیدگاه دوم، سبک‌های زندگی بین انواع گوناگون انسان‌ها تمایز قائل می‌شوند و تفاوت‌های فرهنگی ما را توجیه می‌کنند (رأی کسانی چون وینچ^۳ و لوری^۴). در حالی که نظرگاه اول بر یکپارچگی و ضرورت سبک زندگی انسانی به مثابه یک امر داده شده که در طی زمان باقی می‌ماند تأکید می‌کند، دیدگاه مقابل بر تنوع و امکان سبک‌های مختلف انسانی انگشت می‌نهد. نسبی‌گرایان معمولاً از این ایده حمایت می‌کنند که یک سبک زندگی، یک سبک یا الگوی فرهنگی است. بر این اساس، سبک‌های زندگی غیرقابل نقض بوده، نقد ناشدنی هستند و بهتر و بدتری در میان آنها نمی‌توان یافت (رأی کسانی چون هیلمی^۵، رورتی^۶ و ایت^۷). در سوی دیگر، غیر نسبی‌گرایان تمایل دارند تا از یک سبک زندگی انسانی منسجم که به یاری دلیل و عقلانیت مشترک، به آنسوی اختلافات ما می‌رود سخن بگویند (رأی کسانی چون لیر^۸، هینمن^۹ و رادر-بیکر^{۱۰}).

این منازعات به‌ویژه می‌توانند مباحثی را تداعی کنند که پیرامون مقایسه پارادایم‌های کوهن و یا دیسکورهای فوکو صورت می‌پذیرد. اما به عنوان نمونه، به خوانش رورتی از ویتگنشتاین اشاره می‌کنم. هیلاری پاتنم در کتاب پراگماتیسم خود بحثی درخصوص این مطلب دارد که قرائت رورتی از ویتگنشتاین از جمله قرائت‌هایی است که می‌تواند به نتایجی از این دست بینجامد که برای مثال مدعی شود بهتر بودن نسبی است و بستگی دارد که از کدام جنبه و در نسبت با کدام منفعت بسنجید.^{۱۲} بهتر یعنی «بهتر در نسبت با برخی منافع». بر مبنای حرف رورتی ما نمی‌توانیم بگوییم که فیزیک نیوتونی برتر از فیزیک ارسطو است و یا چیزهایی هست که فیزیک نیوتونی

- | | |
|-----------|------------------|
| 1. Cavell | 2. Garver |
| 3. Winch | 4. Lurie |
| 5. Hilmy | 6. Rorty |
| 7. Emmett | 8. Lear |
| 9. Hinman | 10. Rudder-Baker |

11. Kishik 2005: 121-122

۱۲. پاتنم در مصاحبه‌ای که چندی پیش منتشر شد، به انتقاد رورتی از او به این سبب که رورتی را نسبی‌گرا خوانده بود اشاره‌ای داشت و بیان کرد که با این همه هرچند شاید رورتی به‌راستی نسبی‌گرا نباشد اما آراء او به‌ویژه در باب توجیه (Justification)، قرابت انکار ناپذیری با آراء نسبی‌گرایان دارد. متن مصاحبه وی را می‌توانید در اینجا بخوانید:

Hilary Putnam interviewed by Naoko Saito and Paul Standish. (1999). *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 48, No. 1, 2014

درست و فیزیکی ارسطویی نادرست فهمیده است! به عقیده پاتنم، خوانش رورتی از ویتگنشتاین درست نیست و نباید چنین مدعیاتی را از ویتگنشتاین استنباط کرد. با اینحال به عقیده وی، قرائت رورتی یک خصیصه اصیل دیدگاه ویتگنشتاین را به چنگ می‌آورد و آن اینکه هیچ بازی زبانی‌ای این حق انحصاری را ندارد که حقیقی یا عقلایی یا نظام مفهومی مرتبه اول ما یا نظامی که ذات غایی واقعیت را توصیف می‌کند یا هرچیزی از این قبیل نام گیرد. اما نقطه مقابل رورتی، کواین است که غرابت آراء فلسفه دوم ویتگنشتاین با وی نیز آشکار است. به عبارتی اگر دوگانه نسبیّت-جزمیت را به دوگانه رورتی-کواین تشبیه کنیم، ویتگنشتاین در این میانه قرار می‌گیرد. یعنی بر خلاف کواین و در موافقت با رورتی اعلام می‌دارد که بازی‌های زبانی علمی تنها بازی‌های زبانی‌ای نیستند که در آنها حقایق را بر زبان می‌آوریم و می‌نویسیم و واقعیت را توصیف می‌کنیم، اما از طرف دیگر، در موافقت با کواین و بر خلاف رورتی اعلام می‌کند که بازی‌های زبانی می‌توانند با یکدیگر سنجیده شوند و به مضاف هم بروند، یعنی بازی زبانی بهتر و بدتر وجود دارد.^۱ کاملاً هم روشن است که ویتگنشتاین فکر می‌کند بازی زبانی بهتر و بدتری در کار است. برای مثال مسلم است که در نظر وی فلسفه خودش بهتر از فلسفه‌هایی است که سر تا پای آنها را به نقد کشیده است. بیان جان سرل نیز می‌تواند در این ارتباط روشنگر باشد:

«کسی که خیال کند حرف ویتگنشتاین این است که همه چیز به اعتبار نوع بازی زبانی نسبی است، یا صدق به اعتبار بازی زبانی، نسبی است، فرض را بر این گذاشته که امکان دارد یکسره از زبان بیرون بیاوریم و از خارج به نسبت بین زبان و واقعیت نگاه کنیم و بعد نتیجه بگیریم که آهان! پس صدق به اعتبار زبان نسبی است. چنین سخنی عیناً مساوی با این خطا است که کسی بگوید آهان! پس صدق مطلق است. در هر دو نظر این خطا وجود دارد که نظرگاهی بیرون از زبان موجود است که از آنجا می‌توانیم نسبت بین زبان و واقعیت را بررسی کنیم و بعد شرح دهیم زبان چگونه واقعیت را می‌نمایاند. به نظر ویتگنشتاین، ما همیشه - حتی هنگامی که چگونگی عملکرد زبان را شرح می‌دهیم- در درون زبان عمل می‌کنیم. وی حتی یک لحظه هم منکر اینکه بتوانیم مدعیات صادق درباره جهان واقعی مطرح کنیم نیست.»^۲

1. Putnam 1995: 33- 38

از ترجمه این مقاله که در آدرس زیر آمده است نیز بهره برده‌ام:

پاتنم، هیلاری، «ایا ویتگنشتاین یک پراگماتیست بود؟»، ترجمه محمد اصغری، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶۳ آذر ۱۳۹۱

نسبیت در برابر عینیت

علیرغم آنچه تا بدین جا گفتیم، چنانچه نسبیت را در تقابل با عینیت معنا کنیم، می‌توان مدعی شد که داشتن اشتراک لزوماً برای ما عینیت را به همراه نخواهد آورد چراکه شرط عینیت احراز تطابق باورها با واقع است. پاسخ به این دیدگاه را می‌توان اینگونه داد که چنین توقعی از اساس دست‌نیافتنی است. به این معنا، سؤال از مطابقت با واقع بی‌معنی است یعنی هم پاسخ مثبت و هم پاسخ منفی به آن بی‌معنی است. در حقیقت، شما عینیتی را می‌خواهید که هرگز بدان دست نخواهید یافت چراکه دستیابی به آن مستلزم اکتساب جایگاهی بیرون از جایگاه کنونی ما است. درحالی‌که لزومی ندارد مبنای مشترکی را که امکان گفتگو و فهم ما را فراهم می‌آورد بیرون و مستقل از انسان جستجو کنیم. در حقیقت، جهان انسانی همان مبنای مشترک ما است. بنابراین، ما نمی‌توانیم کسانی را که از اساس متفاوت با انسان می‌نگرند بفهمیم. اما به‌راستی از عدم دستیابی به چنین تطابقی، نمی‌توان اینگونه نتیجه گرفت که معرفت ما به عوامل بیرون از ذهن فاعل شناسا وابسته نیست و به این معنا عینی تلقی نمی‌شود، چراکه عینیت جدیدی که ما طرح می‌کنیم، خلاف این نتیجه را نشان می‌دهد. مبنای این چنین عینیت جدیدی، بودن در جهان انسانی و توافق میان انسان‌ها است. توافقی که مبنای تفهیم و تفاهم و اندیشیدن و اساساً داشتن هر مفهومی است چرا که معرفت ما از جهان و بیان آن، وابسته به فهمی از جهان است که با توافقات انسانی در بستر بازی‌های زبانی گره خورده است. ما را گریزی از سبک زندگی و انسانیت‌مان نیست و لذا در پی یافتن عینیتی بیش از آنچه می‌توانیم حاصل کنیم نمی‌توان بود. شکل زندگی انسان به فراخور انسان بودنش صورت می‌پذیرد. به این ترتیب، این عینیت عینیتی در حیطه توافقات انسانی است و این نقطه ضعف و کاستی آن محسوب نمی‌شود زیرا جهان نیز جهان ما انسان‌ها است، جهانی که انسان‌ها در درک آن توافق دارند. به این معنا معرفت را می‌توان تا آنجاکه بر پایه مشترکات سبک زندگی انسان‌ها شکل می‌گیرد عینی دانست. از سوی دیگر، در فلسفه سنتی، اطمینان از یقینی بودن گزاره‌هایی که مبنای معرفت قرار می‌گیرند را از طریق کشف واقعیت بیرونی همانگونه که هست نه‌آنطور که بر کسی یا به نوعی از موجودات می‌نماید، حاصل می‌کنند، یعنی از طریق احراز تطابق با واقع. اما با ظهور کانت و پس از انقلاب کپرنیکی او، زین پس می‌بایست در درون فاعل شناسا به دنبال مبنای فوق‌بگردیم. با این وجود،

این فاعل شناسا را منفک از انسان‌های بدن‌دار و فاعل‌های تجربی روانشناختی نمی‌توان جستجو کرد. لذا نه فاعل شناسا و نه جهان به تنهایی مبنای شناخت نیستند بلکه این انسان در جهان است که اساس و مبنای ما است. به این معنی انسان در برابر جهان نمی‌ایستد بلکه در جهان است. این طرز نگرش، دوگانگی سوژه-ابژه را نادیده می‌انگارد و لذا مبنا نه در حوزه‌های عینی و نه در ساختار ذهنی به‌طور مجزا بلکه در دیالکتیکی میان اشخاص، زبان، فکر آنان و جهانی که در آن سکنی دارند یافت می‌شود. اینجا است که رابطه جملات با افعال و رفتار صاحبان زبان مورد توجه قرار می‌گیرد. بر این اساس، زبان و فکر نهایتاً مبنایی دارند که همان شیوه عمل ما است. شیوه‌ای که خود بی‌معنا است. از این رو امر داده شده، امر پیشین، امری خالصاً پیشینی نیست بلکه امری پیشینی است که امکان تغییر آن نیز هست. به این معنی چارچوبی که ما در آن تربیت شده‌ایم ساختاری عینی به تجارب ما می‌بخشد. ساختاری که هرچند بخشی از آن که تا بدین جا در بُن تاریخ جای می‌گیرد ثابت است اما در طول زمان می‌تواند تغییر کند و این همان آشتی عینیت و سیالیت و تغییر است.^۱

نسبیت و قرارداد انگاری

اما همچنین نسبیت گاه به گزینش‌های فردی و گاه جمعی ارجاع می‌شود. گزینش‌های جمعی در بسیاری از موارد در قالب قراردادها در می‌آیند و لذا قرارداد انگاری^۲ نیز از انواع نسبیت‌گرایی دانسته می‌شود. فلسفه ویتگنشتاین در پاسخ به قرارداد انگاری می‌تواند مدعی شود که هرچند صدق جملات ما در داخل سبک زندگی و بازی زبانی تعیین می‌شود اما تعیین خود این چارچوب دلخواهی نیست بلکه سبک زندگی امری داده شده است. (PI p.226) روشن است که وقتی ویتگنشتاین از نقش اجتناب‌ناپذیر توافق انسانی سخن می‌گوید منظورش رأی اکثریت در اجلاسی عمومی نیست. قواعدی که در بطن و متن سبک زندگی ما جای دارند در نسبت مستقیم با خواسته‌ها و علایق و نیازهای ما شکل می‌گیرند و به این معنا، ما هیچ‌یک از این قواعد را انتخاب نمی‌کنیم. سبک زندگی امری داده شده است اما قرارداد می‌تواند تغییر کند. از سوی دیگر، قراردادها در صورتی کارایی دارند که هماهنگ با نیاز ما انسان‌ها باشند. به این ترتیب، نقش

۱. حجت ۱۳۹۰: ۳۵۵-۳۴۸

۲. آموزه‌ای فلسفی مبنی بر اینکه حقایق منطقی و ریاضی توسط انتخاب‌های ما آفریده می‌شوند، نه اینکه توسط جهان بر ما دیکته و تحمیل شوند. (AUDI 1999: 184)

کلمات به بیان در آوردن اشکال زندگی ما است و لذا زبان، خود متکی بر سبک زندگی است. عمل ما است که در بُن بازی‌های زبانی واقع است (C 204). اگر زبان بر تفکر و معرفت مقدم است، کردار و زندگی نیز بر زبان تقدم دارد.^۱

امکان گسست کامل سبک‌های زندگی و بازی‌های زبانی

اما آیا به‌راستی نمی‌توان از دو سبک زندگی که هیچ نقطه اشتراکی با هم ندارند سخن گفت؟ این نکته بسیار مهمی است چراکه تصویر جهان‌های به کلی متفاوت مهمترین دلیلی است که به‌واسطه آن ویتگنشتاین را در زمره نسبی‌گرایان قرار داده‌اند. جهت بررسی این مسئله می‌بایست به خاطر داشته باشیم که هرچند ممکن است ما وجود چنین اشکالی از زندگی را که به کلی متفاوت‌اند به‌طور خیالی در نظر بگیریم، اما اینکه بتوانیم فهم روشنی از آنها داشته باشیم امری ناممکن است. چنین به نظر می‌رسد که خود ویتگنشتاین بعضاً با طرح مثال‌هایی به انجام این کار مبادرت ورزیده است. برخی مثال‌های ویتگنشتاین جوامعی خیالی را در نظر می‌آورد که برای مثال در آنها محاسبه و شمارش و... به روش‌هایی که در نظر ما غیر منطقی و بی‌معنا هستند انجام می‌گیرد. و یا مثلاً جامعه‌ای که در آن واحدهای اندازه‌گیری از مواد سختی همچون چوب یا فلز ساخته نشده‌اند، بلکه از موادی قابل ارتجاع ساخته شده‌اند و لذا طول آنها ثابت نیست. این‌ها نظام‌هایی هستند که به کلی مغایر با سبک زندگی ما تصویر می‌شوند و راهی برای داوری میان آنها نمی‌توان یافت. اما وقتی ویتگنشتاین از چنین نمونه‌هایی سخن می‌گوید باید پرسید که آیا به‌راستی اندازه‌گیری با وسیله و معیاری قابل انعطاف یا انبساط و انقباض را می‌توان اندازه‌گیری نامید؟ آیا راه بسیار عجیب و غریب انجام X اصلاً باید راهی برای انجام X نامیده شود؟ اگر اینگونه باشد پس حتماً مشترکاتی میان انجام X و راه بسیار عجیب و غریب انجام X باید باشد و این خود زمینه گفتگو و داوری را فراهم می‌کند. اما چنانچه آن روش‌های به کلی متفاوت، راه‌های مختلف انجام X نباشند، دو عمل متفاوت‌اند و بنابراین، مؤید کثرت باوری هم نخواهند بود. لذا به نظر می‌رسد ویتگنشتاین تنها قصد دارد ما را به تفاوت میان بازی‌های زبانی گوناگون توجه دهد و الاً اساساً سخن گفتن بامعنی از چیزهایی که هیچ فهمی از آنها نداریم امری ناممکن است. مثال بند

۲۰۷ پژوهشها را به خاطر بیاورید. فرض کنید با جامعه‌ای روبرو شویم که به نظر می‌آید زبانی شکل گرفته را به کار می‌برند. اگر رفتارشان را تماشا کنیم آن را قابل فهم می‌یابیم، به نظر منطقی می‌رسد. اما وقتی می‌کوشیم زبان‌شان را یاد بگیریم در می‌یابیم که ناممکن است زیرا هیچ پیوند منظمی میان آنچه می‌گویید، آوایی که پدید می‌آورند و کنش‌های آنها وجود ندارد. اما باز هم این آواها زاید نیستند چون اگر دهان یکی از مردم را ببندیم همان پیامدهایی را دارد که در مورد ما دارد (کنش‌هاشان دچار اختلال می‌شود). اکنون آیا باید بگوییم این مردم زبانی دارند؟ اگر می‌گوییم بله، باید بدانیم که آنگاه به مفهومی فراتر از آنچه ما زبان می‌نامیم محتاج هستیم تا بتوانیم چنین ادعایی بکنیم. یعنی باید به زبان خودمان و آنچه به کلی از زبان ما متفاوت است اما همچنان بر زبان بودن آن تأکید داریم از چشم‌اندازی فراتر بنگریم. اما چنین چشم‌اندازی برای ما وجود ندارد. لذا بی‌هیچ وجه اشتراکی آن را حتی زبان هم نمی‌توانیم بنامیم. اما چنانچه نخواهیم از فقره ۲۰۶ پژوهشها به راحتی دست بکشیم، باید گفت پس به این معنا زبان فقط یکی است. یعنی بر مبنای آن زبان مشترک که وابسته به رفتار مشترک نوع بشر است می‌توانیم از تنوع در میان زبان‌ها سخن بگوییم. کاربردهای زبان هرچند متنوع باشند نظام درهم تنیده یگانه‌ای را شکل می‌دهند. اما فراموش نکنید که آنچه در مثال‌های ویتگنشتاین تصویر می‌شود اگر برایمان آنقدر دور از ذهن باشد که آن را کاملاً نامعقول بدانیم اصلاً نمی‌توان آن را به عنوان نظامی دیگر بفهمیم لذا مثال‌های ویتگنشتاین نمی‌تواند حتی در جهت توجیه امکان وجود نظام‌هایی به کلی متفاوت از نظام‌های نوع بشر فهمیده شود. اما چنانچه نهایتاً بتوانیم این نظام را به گونه‌ای تصویر کنیم که بتوان آن را به عنوان نظامی متفاوت فهمید، فهم ما مسلماً بر مبنای مشترکاتی میان ما و آن نظام صورت می‌پذیرد. لذا بدون وجود اشتراک، اختلاف و کثرت نیز قابل درک و بیان نیست.^۱ چنانچه ما به تجربه، ادراک و تفکر در باب جهان در بستری از سبک‌های زندگی کاملاً مختلف و به شیوه‌هایی متفاوت قائل باشیم، در آن صورت می‌توانیم از طرح‌واره‌های مفهومی آنچنان متفاوتی دم بزنیم که امکان تشخیص وجود آنها و یا آگاهی از اینکه از درون به چه شکلی هستند

۱. حجت ۱۳۹۰: ۳۴۶-۳۴۲

همچنین در این ارتباط بنگرید به: دیویدسن، دانالد، «درباره همان مفهوم طرح‌های مفهومی»، ترجمه علیرضا قائمی نیا، مجله ذهن، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۱۴ و نیز نقد گلاک بر دیویدسون در این آدرس:

Glock, Hans-Johann, "Relativism, Commensurability and Translatability", WITTGENSTEIN AND REASON, Blackwell, 2008

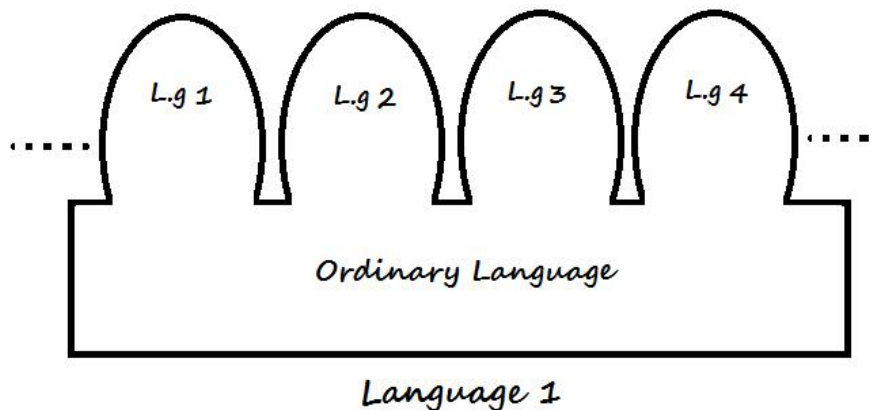
را هم نداریم. به علاوه، همانگونه که در نسبیت‌گرایی فرهنگی از گسست میان سبک‌های زندگی و عدم فهم یکی از دیگری سخن می‌گوییم، به طریقی مشابه می‌توانیم مدعی شویم که فهم ما اساساً نه در مرزهای فرهنگ، بلکه در محدودیت‌های زمانی نیز محصور شده است. بر این اساس درستی، واقعیت، معرفت، ارزش اخلاقی و... به طریقی که ما از آن دم می‌زنیم، محدود به بخشی از تاریخ است که آن را اشغال کرده‌ایم! بدین معنی ما در فرهنگ و زمانه خود محبوس شده‌ایم. اما در رویارویی با چنین مدعیاتی آنچه نباید فراموش کنیم این است که در چنین شرایطی (شرایط گسست کامل)، شرکت‌کنندگان در یک سبک زندگی حتی قادر نیستند تا حدس زدن درباره وجود یک سبک زندگی دیگر را آغاز کنند! چنانچه قرار باشد تا ما فلان سبک زندگی را متفاوت از سبک زندگی خود ببینیم، باید بتوانیم تفاوت‌ها را تشخیص دهیم و این در صورتی ممکن است که بتوانیم سبک زندگی دیگر را آنقدر تفسیر کنیم که آن تفاوت‌ها آشکار گردند. بنابراین، باید میان دو سبک زندگی، زمینه مشترک کافی وجود داشته باشد تا چنین تفسیری میسر گردد. با این تفاسیر، دم زدن از نسبیت‌گرایی فرهنگی نیز تنها در صورتی معنادار است که سطحی از اشتراکات که فراهم‌کننده فهم حداقلی سبک‌های مختلف زندگی از یکدیگر باشد را بپذیریم.^۱

بحث فوق می‌تواند به خوبی به کمک توضیح جایگاه گرامر در سطح بازی‌های زبانی نشان داده شود. به منظور روشن شدن مطلب، پژوهش‌های علمی-تجربی را به عنوان یک نمونه در نظر بگیرید. پژوهش‌های تجربی که به ماهیت فیزیکی شیء یا ماده X می‌پردازند، دستور زبان "X" را پیش‌فرض می‌گیرند زیرا همین دستور زبان است که معین می‌کند چه چیزی "X" شمرده می‌شود. دانشمندان علوم طبیعی، گرامر به مثابه مجموعه قواعد دستور زبانی را پیش‌فرض پژوهش خود قرار داده‌اند.^۲ این پیش‌فرض قرار دادن گرامر، در تمامی بازی‌های زبانی که در بستر زبان شکل می‌گیرند به چشم می‌خورد چرا که اساساً شکل‌گیری مفاهیم اولیه هر بازی زبانی در گرو چنین پیش‌فرضی و ایستادن بر شانه مجموعه قواعد دستور زبانی است. به این معنا، بازگشت و توجه به گرامر، برطرف‌کننده سرگشتگی‌هایی است که از خلط بازی‌های زبانی و به کارگیری مفاهیم یکی در دیگری حاصل می‌شود.

۱. گرلینگ ۱۳۸۸: ۱۷۵-۱۷۰

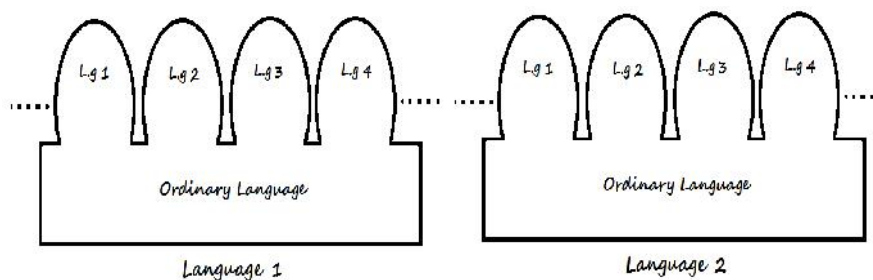
2. Glock 1996: 153

اکنون با این توضیحات، شکل ۱ را دوباره ترسیم می‌کنیم. آنچه منظور نظر ما است، گرامر و زبان عادی و روزمره‌ای است که در بُن بازی‌های زبانی جای گرفته و در صورت فقدان آن، بازی‌های زبانی قابل صورت‌بندی نخواهند بود.



شکل ۲

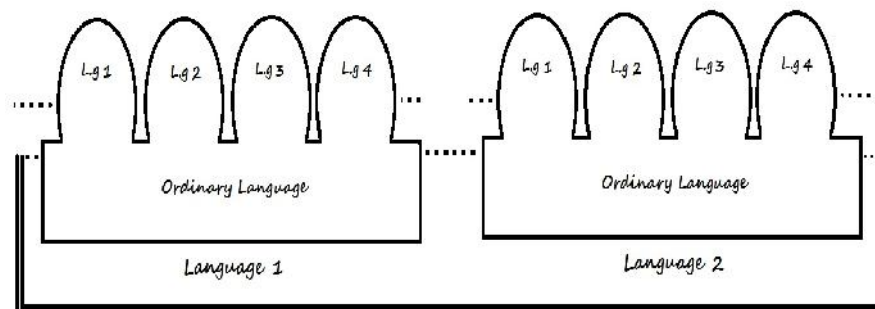
حال فرض کنید چنین زبانی در کنار زبانی دیگر قرار گیرد.



شکل ۳

چنانچه این دو زبان، اساساً هیچ اشتراکی با یکدیگر نداشته باشند، حتی افراد متعلق به زبان ۱ قادر نخواهند بود زبان ۲ را تحت عنوان یک زبان دیگر جای دهند، چراکه هیچ فهمی از آن ندارند. اما اگر قرار باشد در راستای فهمی حداقلی، ولو در حد نامیدن زبان ۲ ذیل عنوان یک زبان،

حرکت کنند، بار دیگر پای مشترکاتی به میان می‌آید که فهم آنها از یکدیگر (ولو فهمی ناکامل) را ممکن می‌سازد (شکل ۴).^۱ از این مطلب، با استدلالی مشابه، به منظور مواجهه با کسانی که ادعای استقلال کامل بازی‌های زبانی را داشته و از آن نسبی‌ت‌ی تام و تمام را بیرون می‌کشند نیز می‌توانیم کمک بگیریم. بدین صورت که ادعا می‌کنیم فهم هر بازی زبانی دیگر ذیل عنوان بازی زبانی، مشروط به درکی هرچند حداقلی از آن بازی زبانی است چرا که استقلال کامل بازی‌های زبانی به نحوی که هیچ فهمی از یکدیگر حاصل نکنند، حتی مانع نامیدن آن بازی زبانی ذیل عنوان بازی زبانی و نسبت دادن ویژگی‌های یک بازی زبانی به آن است.



شکل ۴

ما تا بدین جا سعی کردیم تا به زعم خودمان، قرائتی را که در نخستین مواجهه با فلسفه متأخر ویتگنشتاین، پذیرفتنی‌تر می‌نماید ارائه کنیم. با این حال، باید اشاره کنیم که به واقع، تمرکز بر مدعای کسانی چون رورتی و پرداختن به نشانه‌هایی که از آثار ویتگنشتاین نقل می‌کنند، نشان می‌دهد که تأکید بر برخی اظهارات و نوشته‌های ویتگنشتاین (به‌ویژه بندهای ۶۰۹ تا ۶۱۱ از کتاب در باب یقین) بعضاً می‌تواند مؤید چنان مدعیات نسبی‌انگاران‌ای نیز باشد و نزاع میان

۱. برای مطالعه بیشتر در این باب بنگرید به :

Ellenbogen, Sara. (2003). *Wittgenstein's account of truth*. Albany: State University of New York Press.

نسبی‌انگاران و مخالفین آنها را همچنان زنده نگه دارد.^۱ برای مثال به بندهای زیر از در باب یقین توجه کنید:

آیا غلط است که اعمال خود را مطابق با گزاره‌های فیزیکی تنظیم کنم؟ آیا باید بگویم که دلیل خوبی برای این کار ندارم؟ آیا این همان چیزی نیست که ما «دلیل خوب» می‌نامیم؟ (C608)

فرض کنیم با مردمی مواجه شویم که این را دلیل معتبر ندانند. خب، این را چطور تصور کنیم؟ آنها به جای فیزیکدان مثلاً نظر غیبگو را می‌پرسند (و از این روی آنها را بدوی به حساب می‌آوریم). آیا غلط است که آنها نظر غیبگو را بپرسند و مطابق نظر او عمل کنند؟- اگر این را «غلط» بنامیم، آیا اساساً بازی زبانی خود قرار نداده و به مقابله با بازی زبانی آنان برخواسته‌ایم؟ (C92)

و آیا حق داریم با آن مقابله کنیم یا نه؟ البته از طرز رفتار ما با همه جور شعاری حمایت خواهد شد. (C610)

آنجا که واقعاً دو اصل به هم برمی‌خورند که نمی‌توانند با یکدیگر بسازند، هرکس دیگری را دیوانه و مرتد می‌خواند. (C611)

گفتم با دیگری «مقابله» خواهم کرد، - ولی مگر برای او دلالی نخواهم آورد؟ چرا؛ ولی آنها چقدر بُرد دارند؟ در انتهای دلائل، اقناع واقع است. (به این فکر کن که چه روی می‌دهد وقتی مبلغان بومیان را به کیش تازه در می‌آورند) (C612)

علاوه بر این، نمونه‌های تاریخی گویایی نیز وجود دارند که با توجه به صراحت آنها، می‌توانند موضع اتخاذی ما را با چالش مواجه کنند. برای مثال، راش ریس، دیدگاه‌های ویتگنشتاین را در جریان بحثی به سال ۱۹۴۳ اینگونه نقل می‌کند:

«در جریان بحث، ویتگنشتاین گفت که وقتی تغییری در اوضاع زندگی مردم رخ می‌دهد، احتمالاً اسمش را می‌گذاریم پیشرفت؛ چراکه آن تغییر فرصت‌های تازه‌ای را فراهم می‌کند. اما در اثنای همین تغییر ممکن است فرصت‌هایی که قبلاً وجود داشته هم از دست برود. از یک طرف این پیشرفت بود و از طرف دیگر زوال. هر تحول تاریخی ممکن است در عین حال هم پیشرفت

۱. به منظور آگاهی از آراء رورتی بنگرید به:

رورتی، ریچارد، فلسفه و آیین طبیعت، ترجمه مرتضی نوری، نشر مرکز، تهران: ۱۳۹۰
 همچنین جهت آشنایی با نقدهای وارد بر دیدگاه رورتی، برای نمونه بنگرید به:
 بوغوسیان، پل، هراس از معرفت: در نقد نسبی‌انگاری، ترجمه یاسر میردامادی، نشر کرگدن، تهران: ۱۳۹۵

باشد هم تباهی. هیچ روشی برای سبک سنگین کردن این دو وجود ندارد تا مگر حرف تو راجع به «پیشرفت در مجموع» را توجیه کند.^۱

همچنین می‌توانیم به برخی اظهار نظرهای ویتگنشتاین در مورد فریزر، انسان‌شناس برجسته انگلیسی اشاره کنیم. به‌طور خلاصه، دیدگاه فریزر از این قرار بود که وی مراسم مذهبی و باورهای مردمان به اصطلاح بدوی را به فعالیت پیش‌علمی‌ای تعبیر می‌کرد که توضیحات اشتباهی راجع به نحوه عملکرد جهان، پیش‌فرض می‌گیرد. ویتگنشتاین فریزر را به علت درک وی یا بلکه ناکام ماندن وی از درک [مردمان بدوی] سرزنش می‌کرد. اساساً ویتگنشتاین این‌طور می‌بیند که فریزر به این مردمان، دغدغه تلویحی پرسیدن این را که «چرا» برخی چیزها رخ می‌دهند نسبت می‌دهد، و سپس اینکه [به همین سوالات] جواب‌های اشتباه می‌دهند: این بی‌معنا است که کسی بگوید ویژگی شاخص این اعمال این است که [اینها] از دیدگاه‌های معیوبی راجع به فیزیک چیزها ناشی می‌شوند (فریزر همین کار را می‌کند وقتی که می‌گوید جادو اساساً فیزیک اشتباه است، یا بسته به موردش، پزشکی اشتباه، تکنولوژی اشتباه و نظایر این). این دغدغه خود فریزر است نه دغدغه آنها یا ویتگنشتاین. [ویتگنشتاین می‌گوید]: «اصل ایده خواستار توضیح یک عمل آیینی شدن... به نظر اشتباه می‌رسد. تمام آنچه فریزر انجام می‌دهد این است که آن [اعمال] را برای کسانی که مثل خودش فکر می‌کنند، باور پذیر کند. طرفه هم اینکه در تحلیل نهایی، همه این اعمال، به قول معروف، مثل یک مشت حماقت عرضه می‌شود.» دانشجویان ویتگنشتاین عموماً از این نظرات او راجع به فریزر، خوب مطلع‌اند.^۲ توصیه ویتگنشتاین به چارلز استیونسون در باب دشواری‌های خواندن تاریخ فلسفه نیز شاید بتواند نمونه دیگری از این مطلب باشد:

«متأسفم که مجبوری این همه تاریخ فلسفه بخوانی، چون بعید است این کار کمکت کند تا ابهامات خودت را برطرف کنی. اینکه واقعاً افکار دیگران را بفهمی یا از سردرگمی‌هایشان چیزی بیاموزی فوق العاده سخت است، به‌خصوص اگر مدت‌ها پیش زندگی می‌کرده‌اند و به زبان فلسفی‌ای که زبان تو نیست صحبت می‌کرده‌اند. تنها کاری که باید کرد این است که مدام به خودت بگویی که نمی‌فهمی آنها دقیقاً در چه [موقعیتی] بوده‌اند.»^۳

۱. کلاگ ۱۳۹۴: ۲۹۴-۲۹۳

۲. کلاگ ۱۳۹۴: ۳۳۱-۳۳۰

۳. نقل از: کلاگ ۱۳۹۴: ۱۳۴

اما مجال پرداختن بیشتر به این موارد نیست. قصد داشتیم تا با ذکر چنین نمونه‌هایی، نشان دهیم که نسبت دادن موضع نسبی‌انگارانه به ویتگنشتاین نیز از مؤیدات قابل تأملی برخوردار است. مینو حجت در کتاب *بی‌دلیلی باور*، که پیشتر بخش‌هایی از آن را نقل کردیم، با تکیه بیشتر بر کتاب *در باب یقین*، به صورت مبسوط به بررسی ابعاد مختلف نسبی‌انگاری در فلسفه متأخر ویتگنشتاین پرداخته است و جمع‌بندی خوبی از آراء مفسرین ویتگنشتاین ارائه کرده است که مطالعه آن برای علاقه‌مندان به این مبحث مفید خواهد بود. وی نهایتاً در کتاب خود اشاره می‌کند که در هر حال هر اختلافی در مبانی شناخت که فیصله‌ناپذیر تلقی شود نوعی نسبی‌انگاری را به همراه خواهد داشت مگر آن که کسی اشتراکاتی را که در هر حال میان انسان‌های عالم در رفتارشان و نوع نگرش‌شان به عالم وجود دارد، زمینه‌ای برای حل اختلافات بداند. وی سپس عنوان می‌کند که به نظر نمی‌رسد این اشتراکات بتوانند چنین زمینه‌ای را فراهم کنند چراکه برخی از اختلافات ما در مبانی باورها است که همان‌گونه که ویتگنشتاین می‌گوید با استدلال و از طریق باورهای دیگر قابل فیصله نیست. این باورهای روبنایی اند که از طریق باورهای مبنایی، اگر اشتراک در آنها باشد، قابل رد و تأییدند، اما اختلاف در باورهای مبنایی از راه دلیل غیرقابل فیصله است. و ثانیاً در صورتی می‌توان بر اساس مشترکات دلایلی اقامه کرد که دیگری را قانع کند که روش اقامه دلیل و استدلال یک طرف از سوی طرف مقابل پذیرفته باشد. اما این امکان وجود دارد که در حالی که یک طرف در روند کار صرفاً تابع اصول منطقی است، طرف مقابل او این سر منطقی اندیشیدن را نپسندد و به آن مایل نباشد. اگر بگوییم این چیزی روشن است که باید منطقی اندیشید و بنابر اصول منطقی نتیجه‌گیری کرد، این دقیقاً یکی از همان باورهای مبنایی‌ای خواهد بود که هرگز بر آن استدلال نمی‌توان کرد (چون هر استدلالی باز خود با توسل به منطق است که خود در اینجا مورد سؤال است) و بنابراین، پذیرش آن را از دیگری نمی‌توان طلب کرد. انسان‌ها معمولاً در این مورد وفاق دارند، اما همیشه این‌طور نیست. در مجموع باید گفت در هر صورت وقتی که اختلافات به باورهای بی‌دلیل مختلف منتهی می‌شوند، فیصله آنها را انتظار نمی‌توان داشت. بنابراین، در عین حال که عناصر مشترک امکان گفتگو را فراهم می‌آورند، اینکه این گفتگو در همه موارد نتیجه بخش باشد تضمین شده نیست.^۱

دنبال کردن رد پای نسبیت در مقیاس سبک‌های زندگی و بازی‌های زبانی، به تنهایی می‌تواند موضوع مطالعه‌ای بسیار گسترده باشد، از این رو ما بحث را در همینجا متوقف می‌کنیم. به‌ویژه اینکه حل و فصل مسئله، نیازمند پرداختن به مفاهیم دامنه‌دار دیگری همچون گزاره پایه، جهان-تصویر و ... است که بحث را از مرزهای پژوهش‌های فلسفی فراتر می‌برد و به سایر آثار ویتگنشتاین (به‌ویژه در باب یقین) می‌کشاند. اما در مجموع، به نظر می‌رسد در میان نوشته‌های ویتگنشتاین، می‌توان شواهدی مبنی بر نزدیکی رأی وی به هر دو طیف موافق و مخالف نسبی‌انگاری یافت. اما در همین ارتباط، جیمز کلاگ در تحلیلی جالب توجه، می‌کوشد تا دلایل این موضع دوگانه ویتگنشتاین را در ارتباط با تجربه زیسته او – به‌ویژه در دوران جنگ اول جهانی و تدریس وی در مدارس ابتدایی – تفسیر کند. کلاگ به چند نمونه از نامه‌های ویتگنشتاین مربوط به دوران جنگ اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «در مجموع، ویتگنشتاین در قبال روابط بد با هم‌زمانش به دنبال خونسردی و انزوا می‌گشت».^۱ با اینکه ویتگنشتاین معمولاً مجبور بود با سربازان زندگی و کار کند و هر دو به‌واسطه دشمن مشترک خود، اهداف مشترک زیادی داشتند، اما این عوامل کمک‌چندانی به تسکین حس بیگانگی ویتگنشتاین در میان آنان نمی‌کرد. در واقع،

۱. ویتگنشتاین در ۲۵ اوت، در پی سفری با کشتی با سایر هم‌زمانش، بعد از اینکه مورد تمسخر سرنشینان واقع شد، می‌نویسد: «وحشتناک بود. من اگر [اینجا] یک چیز فهمیده باشم این است: در کل سرنشینان، یک آدم نجیب هم نیست. در ۲۷ ژانویه ۱۹۱۵: بعد از ظهر را با کلی افسر در کافه گذراندم، بیشترشان عین خوک رفتار می‌کردند. در ۲۷ آوریل ۱۹۱۶: اعضای یگان به‌جز چند نفر از من بدشان می‌آید؛ چون من داوطلبم. به همین دلیل تقریباً همیشه در احاطه کسانی هستم که از من متنفرند. و این تنها چیزی است که هنوز نمی‌دانم چطور باید با آن کنار بیایم. آدم‌های کینه توز و سنگ دلی در اینجا هستند تقریباً محال است که بتوان در آنها ذره‌ای انسانیت یافت». شاید بتوان از روی نگاشته‌های مربوط به سال ۱۹۱۶ در گرماگرم جنگ، متوجه شد که او قدری ملایم‌تر شده است و برای اندکی تفاهم می‌کوشد، اما همچنان به‌وضوح ناکام می‌ماند (کلاگ ۱۳۹۴: ۱۷۹-۱۷۷). ویتگنشتاین همچنین خاطره خود را از ۱۴ دسامبر ۱۹۲۲ در بازدید از روستایی که قرار بود در آنجا تدریس کند اینگونه نقل می‌کند: «چند روز قبل، رفتم جایی را که قرار است در آنجا درس بدهم (دیده‌ام هاسباخ، نزدیکی‌های نوینکیرشن در اتریش سفلی)، و تأثیر خیلی نامطوبعی از آن محیط جدید گرفتم (معلم‌ها، کشیش محل و غیره). خدا می‌داند چه چیز از کار در می‌آید؟! اصلاً آدم که نیستند، یک مشت کرم رقت‌انگیزند». ویتگنشتاین تنها مدت کوتاهی را در آنجا گذراند. سپس در نامه‌ای به راسل در نوامبر یا دسامبر ۱۹۲۲ می‌نویسد: «حالا توی یک سوراخ دیگرم، هر چند که باید این را هم بگویم که از آن قبلی به هیچ‌عنوان بهتر نیست. زندگی کردن با آدم‌ها سخت است! فقط آدم که نیستند؛ یک چهارم حیوانند و سه چهارم انسان» و بالاخره از ویتگنشتاین به انگلیمان (از [دهکده] اوترتال؛ فوریه ۱۹۲۵): «از دست این مردمان، یا تقریباً نامردمانی که بین‌شان زندگی می‌کنم فوق‌العاده در عذابم» (کلاگ ۱۳۹۴: ۱۸۸-۱۸۷).

او تمایل داشت که با جدایی هرچه بیشتر از سایر سربازان، این بیگانگی را تقویت کند. به نظر می‌رسد ویتگنشتاین بیشتر به تفاوت‌ها و انزوایی که ممکن است از پی این تفاوت‌ها ناشی شود علاقه‌مند است تا یافتن زمینه مشترک، یا تسهیل همزیستی. تجربه ویتگنشتاین از بیگانگی، چه در اینجا و چه در باقی مقاطع عمرش، به حدی عمیق بود که او برای همیشه نسبت به چشم‌اندازهای سازش، بدبین و بی‌رغبت شد به نحوی که حتی بر فلسفه‌اش هم اثر گذاشت. برایان مک‌گینس، نویسنده زندگینامه ویتگنشتاین مدعی است که سنین ۲۵ تا ۴۰ سنین واقعاً تعیین‌کننده‌ای در عمر هر فرد محسوب می‌شود، و در احوال او [ویتگنشتاین] هم احساس بدبینی ریشه دواند. ویتگنشتاین در ۳۷ سالگی از تدریس در روستاهای اتریش دست کشید. به نظر می‌رسد تجربه وی از دوران معلمی‌اش نیز نتوانست تغییر چندانی در دیدگاه وی نسبت به رابطه با سایرین ایجاد کند.^۱

با توجه به این تجارب تلخ، به راحتی می‌توان ویتگنشتاین را به‌جای مور، در موقعیت بند ۲۶۴ کتاب در باب یقین تصور کرد که به اسارت قبیله‌ای وحشی از سربازان (هم‌زمانش) در آمده است: «می‌توانم این حالت را تصور کنم که قبیله‌ای وحشی، مور را اسیر کرده باشند و این گمان را ابراز کنند که وی از جایی میان زمین و ماه آمده است. مور به آنها می‌گوید که وی [یقیناً] می‌داند... [که از جایی میان زمین و ماه نیامده است]، منتها نمی‌تواند دلایل اطمینان خود را به آنها عرضه کند؛ چراکه آنها تصوراتی واهی از توانایی پرواز بشر دارند و از فیزیک هیچ نمی‌دانند.»

کلاگ در این باره می‌نویسد:

«شیوه پرداخت ویتگنشتاین به مسائل فوق، چه بسا آدم را به این فکر بیندازد که او [ویتگنشتاین] نسبی‌گرا است- [یعنی می‌گوید] دیدگاه‌های متفاوت، در بازی‌های زبانی، اشکال زندگی، یا جهان-تصویرهای مختلف، نسبت به یکدیگر منزوی هستند. آنها نمی‌توانند به نحو سازنده‌ای با هم بیامیزند، یا به نحو سازنده‌ای با هم مقایسه شوند. ... [اما کلاگ فکر می‌کند] راه بهتر تشخیص موقعیت این باشد که [بگوییم] ویتگنشتاین بدبین است- [یعنی] او فکر نمی‌کند که چشم‌اندازهای آمیختگی سازنده دیدگاه‌های مختلف، ارزش بررسی داشته باشد- که در اینصورت است که به نظر می‌رسد [دیدگاه او] واجد دلالت‌های نسبی‌گرایانه باشد.»

مطابق رأی کلاگ، ویتگنشتاین «معطوف به این بود که دیدگاه‌های مختلف، در انزوای از هم به سر ببرند. با وجود این، او ابزارآلاتی را هم برای تأمل گسترده‌تر حول این موضوعات عرضه کرد»^۱.

اما در کنار نتیجه‌گیری فوق، به عنوان نکته آخر، به مطلب دیگری از کلاگ در ارتباط با بند ۶۱۱ کتاب در باب یقین اشاره می‌کنیم که فهم مطالب پیشین را (به‌ویژه آنجا که از گسست کامل سبک‌های زندگی سخن گفتیم) تا اندازه‌ای ملموس می‌کند. ما پیشتر، از قول ویتگنشتاین آوردیم: «آنجا که واقعاً دو اصل به هم برمی‌خورند که نمی‌توانند با یکدیگر بسازند، هرکس دیگری را دیوانه و مرتد می‌خواند». (C611) کلاگ در توضیح این بند، به درستی متذکر می‌شود که عدم امکان سازش دو اصل، به این معنا خواهد بود که اساساً هیچ تفسیر یا تعمیم قابل قبولی از مفاهیم مرتبط با هر دوی آنها وجود ندارد که بتواند به توافق یا هماهنگی آنها بیانجامد. چنان‌که کلاگ اشاره می‌کند، تحقق چنین شرایط سلبی‌ای به شدت دشوار است؛ به‌ویژه آنجا که با ملاحظات ویتگنشتاین در موضوع پیروی از قاعده نیز همراه شود و بر امکان تغییر در سبک‌های زندگی و تغییر در کاربرد فلان قاعده در جامعه در طول زمان نیز تأکید شود. به عقیده کلاگ، چشم‌انداز سازش بین اصل‌ها بستگی به سرشت تعاملات بین میزبانان این اصل‌ها دارد. اگر این تعاملات، بسیار مختصر و بر پایه اصول صلب و غیرقابل تغییر باشد، شاید نتوان از چشم‌اندازهای گشوده به تغییر دم زد و امید به سازش ولو حداقلی داشت. اما در شرایطی غیر از این، برخی نمونه‌های تاریخی وجود دارند که چشم‌اندازهای امیدبخشی را در سازش بین دیدگاه‌های نامرتب نیز نشان می‌دهد. کلاگ در ابتدا به خاطره‌ای از موریس دروری در ۱۹۳۶ اشاره می‌کند که در آن، وی با ویتگنشتاین درباره ریچارد هوکر سخن می‌گوید و اشاره می‌کند که هوکر سعی داشته راهی بین کاتولیسیسم و کالوینیسم در پیش بگیرد. ویتگنشتاین در پاسخ می‌گوید: «به نظرم محال می‌آید. چطور امکان دارد که سازشی بین این دو مکتب کاملاً متعارض وجود داشته باشد؟»

کلاگ در ادامه، وضعیت مشابهی را مطرح می‌کند که در آن به نظر نمی‌رسید که بتوان به سازشی میان مسیحیت و مارکسیسم دست یافت. به‌ویژه در نیمه اول قرن بیستم شاهد آن هستیم

که دولت‌های کمونیستی، کلیسا را تحت فشار قرار می‌دادند و برای مسیحیان مزاحمت ایجاد می‌کردند و از آن سو، تشکیلات پاپ، که با فاشیسم هم از در مدارا درآمده بود، دست کم دوازده مرتبه، هیچ تردیدی در تقبیح کمونیسم و تکفیر اعضای حزب کمونیسم به خود راه نداد. تا دهه ۱۹۶۰ بعید به نظر می‌رسید که کسی در غرب این را نپذیرد که مارکسیسم و مسیحیت، دو مکتب سازش‌ناپذیرند اما رفته رفته تا اواخر دهه هفتاد، می‌توانیم ببینیم که در آمریکای لاتین، به‌راستی برخی هم به مسیحیت و هم به مارکسیسم معتقدند، و جریانی موسوم به «الهیات‌رهایی‌بخش» را پایه‌ریزی می‌کنند. چگونگی این امر، چه بسا چندان معلوم نباشد اما اینکه اینطور بوده، واقعیتی تاریخی است. چه بسا عوامل سیاسی و ... سبب گره خوردن زندگی مردمانی با اصول سازش‌ناپذیر شود و پس از گذشت زمان و در نتیجه مرادوات اجباری آنان، تغییراتی در سبک زندگی هردوی آنها پدید آید. به عقیده کلاگ، بررسی امکان سازش‌پذیری در چنین مواردی را نمی‌توان پیشاپیش دانست و به نحو کاملاً پیشینی درباره آن نظریه پردازی کرد. سازش، هنگامی و جایی به نحو احسن محقق می‌شود که به آمیختگی بین مردم احتیاج باشد. البته آمیختگی هم فقط وقتی به سازش می‌انجامد که طرفین درگیر بر سر برخی چیزهای مشترک، اعتماد حاصل کنند. به بیان ویتگنشتاین: می‌خواهم بگویم بازی زبانی فقط هنگامی امکان‌پذیر است که به چیزی اعتماد شود (نگفتم «بتوان به چیزی اعتماد کرد»). دروری در ادامه گزارش خود از گفتگوش با ویتگنشتاین در باب کالونیسم و کاتولیسیسم می‌نویسد:

«فردای همان روز معلوم بود که او [ویتگنشتاین]، در این باره فکر کرده بود و به من گفت که

حالا متوجه است که یک فرهنگ سراپا بورژوا چه بسا خواهان چنین سازشی باشد.»

کلاگ البته در باب الهیات‌رهایی‌بخش معتقد است کسانی که با اجتماعات اصلی حامی الهیات‌رهایی‌بخش‌آشنایی دارند، در ایمان آنان تردیدی ندارند؛ با این حال به این نیز اشاره می‌کند که در شرایطی که دولت‌های کمونیستی، راحت‌تر با این قضیه کنار آمدند، تشکیلات پاپ کوشید تا الهیات‌رهایی‌بخش را طرد کند (پاپ ژان پل دوم آن را «دشمن خودی» نامید) و همین امر می‌تواند این پرسش را پیش بکشد که آیا اساساً می‌توان الهیات‌رهایی‌بخش را قرائت مشروعی از مسیحیت قلمداد کرد یا نه؟ کلاگ در نهایت، این ادعا را ندارد که الهیات‌رهایی‌بخش

نشان‌دهنده سازش‌پذیری قطعی مارکسیسم و مسیحیت است اما از امکان موفقیت در سازش دادن آنها و بسیاری مسائلی که ناامیدکننده به نظر می‌رسد، حکایت دارد.^۱

نشانه‌های نسبیت‌گرایی در فلسفه متأخر ویتگنشتاین

تا بدین‌جا نسبیت را در مقیاس بازی‌های زبانی بحث کردیم اما اکنون نوبت آن است تا اندکی دقیق‌تر شویم و کالبد فلسفه ویتگنشتاین را در جستجوی یافتن نشانه‌هایی جزئی‌تر در ارتباط با نسبیت بشکافیم. طبق معمول از آنجا که با مباحث دسته‌بندی شده‌ای سر و کار نداریم مجبوریم تا تک اشاراتی را در این باب از متن بیرون بکشیم و در نهایت، خودمان به نتیجه‌گیری بپردازیم.

شاید بتوان گفت نخستین جرقه‌ای که در ارتباط با نسبیت‌گرایی در فلسفه دوم ویتگنشتاین در

ذهن زده می‌شود هنگامی است که برای اولین بار کتاب

پژوهش‌ها را برمی‌داریم، ورق می‌زنیم و ناگهان چشم‌مان

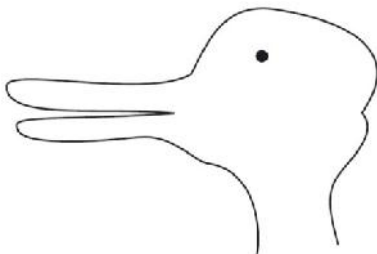
به خرگوش-اردک ویتگنشتاین می‌افتد.^۲ مطالب

پیرامونش را مطالعه می‌کنیم و نهایتاً می‌پرسیم «بالاخره

اردک یا خرگوش؟» بار دیگر هنگامی است که به بند

۴۷ پژوهش‌های فلسفی رسیده‌ایم: «صندلی از چه اجزایی

تشکیل شده است؟» پایه و دسته و ... یا اتم و مولکول



و... در یک کلام، مرز بسیط و مرکب را آنقدر این‌طرف و آن‌طرف می‌بریم تا نهایتاً دست از یافتن

مرزی مشخص میان آنها برمی‌داریم. مورد دیگر نقدی است که ویتگنشتاین در پرتو توجه دادن

به کاربرد گوناگون کلمات، بر پنداره ذات یا جوهر وارد می‌کند (بندهای ۳۰۱ تا ۳۷۳ و نیز ۱۱۶

پژوهش‌ها بهترین نمونه‌های آن هستند). مواردی از این دست در میان نوشته‌های ویتگنشتاین

فراوان است اما شاید یکی از مهمترین عواملی که ذهن خوانندگان و پژوهندگان آثار وی را به

تلقی نسبی‌گرایانه از فلسفه ویتگنشتاین سوق می‌دهد قرائت کرییکی از ویتگنشتاین باشد.^۳

صورت‌بندی وی از آراء ویتگنشتاین در بحث تبعیت از قاعده و معنی از این قرار است:

۱. کلاگ ۱۳۹۴: ۱۷۵-۱۷۱؛ ۱۸۲-۱۸۰

۲. البته خود ویتگنشتاین تصویر را از جاستراو (Jastrow) گرفته است (Glock 1996: 36).

۳. در تأیید این مطلب برای نمونه بنگرید به:

مقدمه ۱: معنی = نشانه + تفسیر

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

نتیجه: چیزی تحت عنوان معنا وجود ندارد

به نظر کریپکی، لب استدلال تبعیت از قاعده عبارت است از نفی ضابطه‌مند بودن کاربست یک واژه در سیاق‌های مختلف. هر قاعده‌ای را می‌توان به طرق نامحدود تفسیر کرد زیرا چیزی تحت عنوان ضابطه در کار نیست تا میان درستی و نادرستی کاربست واژگان تفکیک قائل شود.^۱ با این مقدمه می‌خواهیم ببینیم آیا می‌توانیم فلسفه ویتگنشتاین را نسبی‌گرایانه بینگاریم یا نه؟ نخست این را به مثابه برگ برنده در اختیار داشته باشیم که بنا به مبانی فلسفه دوم، «نسبیت» و مشتقات آن، مانند هر واژه دیگری معنایی ندارد جز در ارتباط با کاربرد و قرارداد ما. پس «نسبیت» معنای مطلق ندارد و لذا گفتن این مطلب که ویتگنشتاین نسبی‌گرا است از منظر فلسفه خود او بار معنایی آنچنان سنگینی که نسبیت‌گرایی در تاریخ فلسفه دارد را نمی‌تواند داشته باشد. به عبارتی، نسبیت‌گرایی در فلسفه ویتگنشتاین حل می‌شود.^۲ حال برویم به سراغ نشانه‌ها. با توجه به توضیحاتی که تا بدین جا گفتیم آیا می‌توانیم نمونه‌هایی مثل خرگوش-اردک و یا مسئله اجزای صندلی را به مثابه مهر تاییدی بر نسبی‌گرایی در فلسفه ویتگنشتاین بدانیم؟ کافی است آن را با معیار اصلی ویتگنشتاین یعنی زبان روزمره بسنجیم و ببینیم که آیا مردم عادی با وضعیتی روبرو شده‌اند که به‌راستی ندانند که برای خورد کردن صندلی باید آن را تا کجا ریز ریز کنند؟ تا جایی که به مولکول‌های چوب برسند؟- دانشمندی که از چگالی و تراکم اجزای تشکیل‌دهنده صندلی سخن می‌گوید چطور؟ آیا احتمال دارد که وی از دسته و پایه صندلی سخن بگوید؟- کشاورزی که در مزرعه‌اش خرگوش و اردک نگه می‌دارد چطور؟ حیواناتش را در برزخی بین خرگوش و اردک

Dejnozka, Jan, *THE ONTOLOGY OF THE ANALYTIC TRADITION AND ITS ORIGINS*. Boston: Rowman & Littlefield Publisher. p. 252, 1996.

۱. دیباغ ۱۳۸۶: ۱۰۴

۲. از سوی دیگر همین امر می‌تواند به منزله نسبیت‌گرایی اصلی معرفی شود که مشکل خود ویرانگر بودن مدعای نسبیت‌گرایی سنتی را هم ندارد با این تفاوت که نسبیت‌گرایی در این دیدگاه چیزی نیست جز چشم بستن بر سیلانی که در زبان و جهان ما به وضوح قابل رؤیت است. تنها به جهت تقریب به ذهن می‌توانید از انگاره حرکت جوهری مدد بگیرید. آیا پایبندی به چنین آموزه‌ای ما را با یک نسبیت‌گرایی مواجه می‌کند؟ خیر. ما وقتی با مشکل مواجه می‌شویم که به سراغ زبان می‌رویم و می‌پنداریم اگر چیزی مطلق نبود پس نسبی است. نه اینکه نیست، منتها با یک طیف از نسبیت روبرو هستیم نه مدلی صفر و یکی که یا همه چیز باید در رکود و سکون کامل باشد یا در بی‌نظمی و آشفتگی محض.

می‌نگرد؟- اگر ویتگنشتاین ذات را به مثابه امری پنهان به چالش می‌کشد آیا به جای آن، ذات را به مثابه چیزی نمی‌نشانند که گرامر آن را بیان می‌نماید؟ مگر از ذات، تلقی جدیدی به مثابه آنچه در پیش چشمان ما قرار دارد ارائه نمی‌دهد؟ (PI§92) - مگر نه این است که وی معتقد است که نور نادقیق چراغ مطالعه‌اش هم نور است؟ مگر غیر از این است که وی اشاره دارد با به کار بردن عبارتی چون «اینجا بایست» آنچه منظور داریم را به طرف مقابل می‌رسانیم هرچند با بیانی نادقیق؟ آیا اینها به معنای نسبی‌گرایی است؟

حتی اگر فقط اشارات درون متنی ویتگنشتاین هم برای ما حجت باشد، آثار وی حاوی نشانه‌های متعددی بر خلاف منظور نظر نسبی‌گرایی است. ژان دژونیکا از مفسرین آراء ویتگنشتاین در بخشی از کتابش با عنوان *آنتولوژی سنت تحلیلی و خاستگاه‌های آن*^۱ کوشیده است تا عناصر نسبی‌گرایانه فلسفه متأخر ویتگنشتاین را ذیل هشت عنوان استخراج کند که مواردی که هم اکنون از آنها نام بردیم نیز در دسته‌بندی وی قرار می‌گیرند. با این حال، وی در همان‌جا با اشاره به پانزده مورد از نمونه‌های خلاف نسبی‌گرایی، یعنی چیزی در حدود دو برابر نمونه‌های قبلی که مؤید نسبی‌گرایی بود، نهایتاً نتیجه می‌گیرد که باید ویتگنشتاین را نه یک نسبی‌نگر بلکه به عکس، یک رئالیست معتدل^۲ بخوانیم. پرداختن به تک تک نمونه‌ها نه در حوصله این بحث است و نه به نظر می‌رسد که نتیجه‌چندانی برای ما در بر داشته باشد. حکم به واقع‌گرایی ویتگنشتاین با تأکید بر پانزده مؤید این رأی در برابر هشت نمونه مثبت نسبی‌گرایی چندان مفید فایده به نظر نمی‌رسد. نظرگاه اصلی فلسفه ویتگنشتاین است که برای ما از اهمیت برخوردار است و این با ارائه نشانه‌هایی از بحث‌های مختلف وی که تفاسیر متعددی می‌تواند بردارد نیز حاصل نمی‌آید، مگر اینکه تک تک نمونه‌ها را با ذکر انواع و اقسام تفاسیر ذکر کنیم و سپس یک خط سیر واحد از آن بیرون بکشیم که مجالس بیش از این می‌طلبد. اما کافی است سازگاری عقاید یک نسبی‌گرا و نحوه زندگی وی را، چنانچه مطابق با عقایدش باشد، با معیارهای ویتگنشتاین یا بهتر بگوییم با معیارهای زندگی عادی و زبان روزمره بسنجیم و ببینیم که چه چیزی در زندگی عادی روزمره نسبی‌قلمداد می‌شود. شعار چهره برجسته نسبی‌گرایی،

1. Dejnozka 1996; ibid: 252-259

2. modified realist

پروتاگوراس، را به خاطر آوریم: «انسان مقیاس همه چیزها است، مقیاس هستی همه چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست». آیا چنین دیدگاهی در فلسفه ویتگنشتاین جایی خواهد داشت؟ اگر آن را به عقل عرفی عرضه کنید، پاسخ واضح به نظر می‌رسد. معهدا به نظر می‌رسد علاوه بر نسبییت در سطح سبک‌های مختلف زندگی که در قسمت اول بحث کردیم، در یک مورد مناسب است شبهه نسبی‌گرایی را بار دیگر بررسی کنیم چرا که از جایگاهی اساسی در فلسفه دوم و در این پژوهش برخوردار است.

قرائت کرییکی از ویتگنشتاین

حاصل $47+65$ چند است؟ - ۱۱۲- آیا تا به حال این دو عدد را با هم جمع کرده بودید؟ - خیر - پس از کجا می‌دانستید که حاصل چیست؟- از آنجا که این دو عدد را جمع کردم و دیدم که برابر می‌شود با ۱۱۲. ما از کجا می‌دانیم که معنای «+» چیست تا بفهمیم که به گونه‌ای عمل می‌کند که حاصل $47+65$ می‌شود ۱۱۲؟ - خب تا به حال هر بار که + را به کار گرفته‌ام به همین نحو عمل کرده‌ام- درست است، اما از کجا می‌دانید که این بار نیز جواب به همان صورت حاصل می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا جز این است که تاکنون نمونه‌های معدودی را مشاهده کرده‌ایم که در آنها بدین صورت عمل شده؟ فرض کنید شما بی‌سواد بوده‌اید و اکنون تازه کلاس اول را گذرانده‌اید و تنها یاد گرفته‌اید که اعداد یک رقمی را با هم جمع کنید. اکنون از شما می‌پرسم $47+65$ چند می‌شود؟ شما می‌گویید ۱۱۲. اما واقعاً شما از کجا می‌دانید که پاسخ ۱۱۲ است؟ شما که نمی‌دانید منظور من از «+» چه بوده است؟- خب تا حال همیشه همین‌طور جمع می‌کردیم- اما این که دلیل نمی‌شود. ما به هنگامی که اعداد بیش از یک رقم را با هم جمع می‌کنیم منظورمان از «+» این است:

$$\text{quus} \left\{ \begin{array}{l} \text{if } X, Y < 57 \quad \longleftrightarrow \quad X+Y = x+y \\ \text{If not, then} \quad X+Y = 5 \end{array} \right.$$

پس حاصل جمع فوق ۵ است! - اما اگر اوضاع از این قرار باشد که دیگر کسی نمی‌تواند هیچ معنایی به «+» بدهد- چرا؟- چون به ازای هر بار به کار بردن «+»، با این سؤال مواجه می‌شویم که «از کجا معلوم که مثل موارد قبلی عمل کند؟». کرییکی دقیقاً روی همین مطلب انگشت

امیر رضا جوادی

می‌گذارد. واقعیت این است که هیچ چیزی وجود ندارد که نشان دهد من در پاسخ به ۴۷+۶۵، به جای ۵ می‌بایست بگویم ۱۱۲! من قادر نیستم برای ترجیح ۱۱۲ به ۵ دلیلی اقامه کنم، چراکه نمی‌توانم به آنکه می‌پندارد منظور من quus است، پاسخی دهم. یک فیلسوف شکاک به همین ترتیب می‌تواند مدعی شود که در مورد هر یک از واژگانی که در زبان به کار می‌بریم هیچ چیزی وجود ندارد که یک تفسیر خاص من از کاربرد واژه را نسبت به دیگری موجه سازد. هر کاربردی که من از واژه‌ای منظور کنم، می‌تواند به نحوی در راستای تفسیر من از کاربردهای پیشین آن قرار گیرد و بدین ترتیب، نمی‌توان از کاربرد صحیح واژه و در نتیجه معنای صحیح واژه سخن به میان آورد. هیچ چیز در کار نیست تا معنای آنچه را در قالب کلمات بیان می‌کنم متعین کند. این مطلب از آنجا نتیجه شد که با تدقیق در مفهوم پیروی از قاعده، درمی‌یابیم که هیچ واقعیتی در میان نیست که نشان دهد پیروی من از قاعده صحیح بوده است یا غلط بوده است.^۱

بنا به رأی کریپکی، وینکنشتاین در خلال بررسی‌هایش پیرامون موضوع پیروی از قاعده، پارادوکس شکاک را آشکار می‌کند، می‌پذیرد و سپس حل می‌کند. پارادوکس شکاک از این قرار بود:

«آنچه معنای واژه تصور شده است پنداری بیش نیست. هر کاربرد تازه‌ای از واژه تیری است در تاریکی. اراده ما [یعنی اراده استعمالی ما] هرچه باشد قابل تطبیق است با هر چیزی که به دلخواه خود انتخاب می‌کنیم. بر این اساس، نه تطابقی در کار است و نه مغایرتی.»^۲

از نظر کریپکی، ریشه این مشکل در آنجا است که ما انگاره پیروی از قاعده را چنان می‌نگریم که گویی نمی‌شود کورکورانه از قاعده پیروی کرد، حال آنکه این‌طور نیست. ما کورکورانه از قاعده پیروی می‌کنیم (PI§219). پارادوکس شکاک می‌گوید معنا و فهم و قصد و امثال ذلک پاک بی‌معنا است:

«شکاک معتقد است که نه پیشینه تاریخی من و نه هیچ چیزی در ذهن من یا در رفتار من تثبیت نمی‌کند که من بعلاوه را منظور کرده‌ام نه quus را (طبعاً هیچ امر واقعی نیز در کار نیست که تصدیق کند منظور من quus بوده است).»^۳

۱. مک‌گین ۱۳۸۹: ۸۰-۷۹

2. Kripke 1982: 55

3. Kripke 1982: 13

هیچ‌یک از واژگان ما معنی ندارد دقیقاً به این سبب که به هر معنایی می‌تواند باشد. راه حل از نظر ویتگنشتاین این است که بگوییم شرایطی خاص وجود دارد که در آن دیگرانی که در جامعهٔ زبانی هستند و ما با آنها مفاهمه داریم اظهارات ما را پذیرفتنی تلقی می‌کنند. جواب پارادوکس فقط با به میان آوردن پای کسانی که با آنان مفاهمه می‌کنیم داده می‌شود. به گمان کریپکی اظهارات ما معنادار هستند چون اهل زبان گفته‌های ما را می‌پذیرند. فهمیدن و اراده کردن معنا یعنی انجام حرکتی وفق آنچه جامعه انجام می‌دهد و می‌پذیرد. هنجارمندی رکن رکین معناداری و فهم و زبان است. وقتی می‌فهمیم و می‌فهمانیم از قاعده پیروی می‌کنیم - از کجا معلوم؟ - از اینکه می‌توانیم بفهمیم و بفهمانیم.^۱

تلقی واقع‌گرایانه از معنا

اما آیا نمی‌توان قرائتی متفاوت از آنچه کریپکی اظهار داشته است ارائه داد؟ همان‌گونه که خود کریپکی اشاره می‌کند اظهارات وی تنها شرح استدلال ویتگنشتاین است آن‌چنان که بر کریپکی اثر گذاشته و برای او مسئله ایجاد کرده است.^۲ به کمک صورت‌بندی‌ای که از قرائت کریپکی در ابتدای این بحث آوردیم متذکر می‌شویم که قرائت شکاکانهٔ کریپکی از ویتگنشتاین مبتنی بر تلقی دوجزئی از معنا است که مطابق با آن معنی متشکل از دو مؤلفه است. نخستین جزء نشانهٔ مرده‌ای است که فاقد هنجار است و نیروی دلالت شناختی ندارد و نیاز دارد که معنا شود و مولفهٔ دوم متضمن معیار هنجاری احراز صحت و سقم کاربست واژگان است که خود نشانه‌ای دیگر و نیازمند تفسیری دیگر خواهد بود. بدینسان با تسلسلی بی‌پایان روبرو می‌شویم. لذا معیاری جهت کاربست صحیح واژگان وجود ندارد. مدلول این سخن آن است که واقعیتی تحت عنوان معنا وجود ندارد. همهٔ آنچه دربارهٔ معنا می‌توان گفت عبارت است از شرایط اظهارپذیری که طبق آن تحت شرایطی پذیرفته شده قابلیت‌های زبانی یک کاربر زبان توسط سایر کاربران جامعهٔ زبانی به نحوی فعلیت می‌یابد که واژگان را مثل ایشان به کار ببرد و از آن تعیین مراد کند. اما در برابر این قرائت شکاکانه و غیر واقع‌گرایانه از معنی قرائتی واقع‌گرایانه نیز می‌توان ارائه نمود که بر مبنای آن کاربر زبان هرچند در به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف دلایلی دارد اما نمی‌تواند آنها را صورت‌بندی کند. بر این اساس، لب استدلال تبعیت از قاعده درست برخلاف تلقی غیرواقع‌گرایانه،

۱. پرتی ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۰۶

2. Kripke 1982: 5

نفی تلقی دوجزئی از معنا است: معنی صرفاً مشتمل بر یک جزء است. چیزی تحت عنوان نشانه‌ مرده بی‌هنجاری که نیازمند جان‌بخشی باشد در کار نیست. نباید فرض کنیم ابتدا نشانه‌ای هست که سپس یک جزء هنجاری بدان افزوده می‌شود تا هنجارمندی را فراهم آورد. در اینجا تنها یک چیز داریم: «نشانه-در-کاربرد». این تلقی وحدت‌گرایانه یا تک‌جزئی از معنا قادر است تا ضابطه‌مندی کاربست واژگان در سیاق‌های مختلف را فراهم آورد. در این دیدگاه، نفس کاری که ما کاربران زبان با واژگان در سیاق‌های مختلف انجام می‌دهیم است که معنا را پدید می‌آورد. در واقع، تکون معنا چیزی از جنس ورزیدن^۱ مستمر در مقام عمل است. با این حال، هیچ‌گونه صورت‌بندی و تبیین نظری‌ای از چگونگی تکون معنا نمی‌توان به دست داد چراکه همواره بقیتی از آن بر جای می‌ماند که صورت‌بندی نظری نمی‌تواند آن را کما هو حقّه تبیین نماید. می‌توان از الگوهای هنجاری سخن گفت اما الگوهایی که در مقام عمل و بر اثر اشتغال کاربران زبان به ورزیدن پدیدار می‌شوند. «شخص چگونه می‌تواند بداند که یک الگو را چگونه ادامه دهد، هر قدر هم راهنمائیش کنید؟ خب خود من چگونه آن را می‌دانم؟ اگر منظور این است که "آیا دلیلی دارم؟" پاسخ این است: دلایل من به زودی ته می‌کشند و آنگاه بی‌آنکه دلیلی داشته باشم عمل می‌کنم» (PI§211). دلایل ما کاربران زبان در جهت توجیه چگونگی تعیین معنای یک واژه به زودی به پایان می‌رسد اما این بدان معنا است که نمی‌توان چگونگی تکون معنای یک واژه را در قالب جمله در آورد نه اینکه برای به کار بستن صحیح یک واژه هیچ دلیلی در دست نیست. «برای درک یک قاعده طریقی هست که تفسیر نیست بلکه در آنچه ما در موارد بالفعل "پیروی از قانون" و "رعایت نکردن" آن می‌نامیم نمایش داده می‌شود» (PI§201). آنچه کاربرد واژه‌ها را ضابطه می‌کند و معیار درستی و نادرستی آنها را به دست می‌دهد، رفتار ما کاربران زبان با واژگان در مقام عمل و چگونگی به کار بستن آنها است.^۲

چنین تلقی واقع‌گرایانه‌ای از معنا هرچند شاید بتواند به مثابه گواهی بر ردّ آنچه نسبیت‌گرایی در باب معنی نامیدیم نگریسته شود با این حال، به نظر می‌رسد که خود را مقید به یک متافیزیک معنا در پس مدعای خویشتن می‌بیند. به منظور فهم بهتر موضوع، «معنا» را در این ارتباط با آراء

ویتگنشتاین در باب «ذهن» در پژوهشهای فلسفی مقایسه کنید. بر این اساس، ذهن به مثابه چیزی در درون ما که حین ادای کلمه «ذهن» به آن اشاره داریم، توهمی بیش نیست. حال معنا را امری ببینید که نه در درون ما اما در یک فضای بین‌الذهانی^۱ معیار واقعی کاربست صحیح واژگان قرار می‌گیرد. معنا در مقام واژه‌ای که کاربردی در میان کاربران زبان دارد قابل پذیرش است اما چه چیز بیش از این می‌تواند در ارتباط با آن ذکر کرد؟ دشواری در فلسفه این است که بیش از آنچه می‌دانیم نگوئیم.^۲

نواقح گرایی^۳

بنا به این توضیحات، با توجه به اینکه بی‌معنایی متافیزیک یکی از دو مدعای اصلی ویتگنشتاین در باب بی‌معنایی^۴ است که وی در طول حیات فلسفی خویش مطرح نمود و بدان پایبند ماند^۵، به نظر می‌رسد قرائت کریپکی نسبت به تلقی واقع‌گرایانه‌ای که در بالا ذکر کردیم به مرام‌نامه ویتگنشتاین در احتراز از متافیزیک نیز پایبندتر است. به همین سبب، تلاشی که بتواند بدون تعرض به قرائت کریپکی در برابر تلقی نسبی‌گرایانه قد علم کند از جایگاهی کلیدی در سیر این رساله برخوردار خواهد بود. لذا می‌کوشیم تا نشان دهیم می‌توان قرائت کریپکی از ویتگنشتاین را پذیرفت و در عین حال، نسبیت‌گرایی را نیز بر سر جایش نشان داد. به این منظور با یادآوری مضمون انتقاد افلاطون از پروتاگوراس آغاز می‌کنیم: چنانچه همانند پروتاگوراس مدعی باشیم که هر گزاره‌ای مثل x معادل است با «من فکر می‌کنم که x » آنگاه مدعای پروتاگوراس در یک تسلسل بی‌انتهای می‌افتد. چرا؟ زیرا x یعنی «من فکر می‌کنم که x »، حال به جای x در گزاره دوم معادل آن یعنی «من فکر می‌کنم که x » را قرار دهید. مشاهده می‌کنید که در گزاره حاصل باز می‌توانیم به جای x معادل آن را بگذاریم و این داستان همچنان ادامه داشته باشد. حال بند ۲۰۲ پژوهشها را مرور کنیم: «اینکه فکر می‌کنیم داریم از قاعده‌ای پیروی می‌کنیم پیروی از قاعده نیست. پیروی از قاعده به‌طور خصوصی ممکن نیست چراکه در آن صورت اینکه فکر کنیم که داریم از قاعده‌ای پیروی می‌کنیم همانا پیروی از قاعده خواهد بود». اکنون مدعی می‌شویم: «یک

1. intersubjective

۲. ویتگنشتاین ۱۳۸۵: ۴۴

3. Non Realism

4. nonsense

5. Glock 2004: 221

نسبی‌گرا در نهایت نمی‌تواند درکی از تفاوت "درست گفتن" و اینکه "فکر می‌کند کسی درست می‌گوید" داشته باشد و این یعنی میان اظهار کردن از یک سو و صدا درآوردن از سوی دیگر تفاوتی نیست. اما این بدین معنا است که بگوییم من صرفاً یک حیوان هستم نه موجودی اندیشنده. کسی که چنین نظرگاهی را انتخاب می‌کند در حقیقت دست به خودکشی عقلی می‌زند.^۱ قرائت کریپکی با چنین ردی بر نسبی‌گرایی هیچ تضادی ندارد. از سوی دیگر، پیشتر به تمایزات آن با تلقی واقع‌گرایانه از معنا نیز تأکید کردیم. آنچه می‌ماند همان پارادوکس شکاک است که به زعم عده‌ای توجیه‌گر نسبی‌گرایی نهفته در فلسفه ویتگنشتاین است. اما همان‌طور که اشاره کردیم این نگاه محصول شرایطی است که ما جامعه زبانی کاربر زبان را به دست فراموشی بسپاریم. چه معیاری بهتر از تأیید و رد جامعه می‌تواند ملاک صحت کاربرد ما باشد؟ «اتخاذ موضعی جامعه محور که ریشه در تأکیدات ویتگنشتاین بر سبک زندگی دارد»^۲ همان چیزی است که در برابر مدعای نسبی‌گرایی می‌ایستد.

به واقع، قرائت کریپکی از این نقطه قوت برخوردار است که می‌تواند با حفظ فاصله خود از نسبی‌گرایی، سیالیتی را که ویتگنشتاین در زبان ما مشاهده می‌کرد صورت‌بندی کند. به‌جای اینکه وی را به سبب دوری از تلقی واقع‌گرایانه از معنا در جبهه نسبی‌گرایان قرار دهیم می‌بایست نبوغ وی را در احتراز از مسئله شکاک بستاییم و بپذیریم که با قرائت کریپکی از معنا، در زندگی روزمره آب از آب تکان نمی‌خورد حال آنکه با تسلیم در برابر نسبی‌گرایی، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. ما مجبور نیستیم به تقابل‌های دوگانه‌ای که تاریخ فلسفه در پیش رویمان قرار می‌دهد تن دهیم. اکنون این موضع بینابینی خود را که نه نسبی‌گرایانه است و نه واقع‌گرایانه، موضع غیرواقع‌گرایانه یا ناواقع‌گرایانه نام می‌دهیم و اعلام می‌کنیم که:

«یک غیرواقع‌گرا^۳ این پنداره را که صدق^۴ عبارت است از مطابقت با یک جهان حاضر و آماده^۵ نمی‌پذیرد و این درست همان نکته‌ای است که وی را از متافیزیک بر حذر می‌دارد. با وجود این،

1. Putnam 1998: 121-122

۲. پرتی ۱۳۸۸: ۱۲۰-۱۱۹

3. non realist

4. truth

5. ready-made world

وی تصویری ابژکتیو از پذیرش و مقبولیت عقلایی^۱ دارد. او در واقع، اکنون جایگاه اصلی خود را یافته است: یک غیرواقع‌گرای غیر متافیزیکی^۲. عدم پذیرش نظریه متافیزیکی تطابق از سوی غیرواقع‌گرا هرگز بدین معنا نیست که وی حقیقت یا پذیرش امر عقلایی را مسئله‌ای نسبی یا بدون معیار می‌بیند. بایستی مرز روشنی قائل شد میان او و کسی که هیچ درکی از سخن گفتن در باب صدق و صحت در قالب شرایط توجیه ابژکتیو^۳ ندارد.^۴

بنابراین اگر قرائت کریپکی را در اختیار نداشتیم نمی‌توانستیم با اتخاذ موضعی در میانه نسبی‌گرایی و واقع‌گرایی تصویر منسجمی از فلسفه ویتگنشتاین ارائه دهیم چراکه به همان میزان که از نسبت‌گرایی صدمه می‌دیدیم، در تلقی واقع‌گرایانه با متافیزیک دست به گریبان بودیم. بنابراین، به نظر می‌رسد با در اختیار داشتن قرائت کریپکی بتوانیم با اتخاذ موضعی در میانه نسبی‌انگاری و واقع‌گرایی (به معنایی که در قسمت قبل آوردیم) تصویر منسجمی از فلسفه ویتگنشتاین ارائه دهیم به نحوی که نه از نسبت‌انگاری صدمه ببینیم و نه در تلقی واقع‌گرایانه با متافیزیک دست به گریبان باشیم.

با این همه، چنانکه پیشتر دیدیم، به نظر می‌رسد قرائت کریپکی، خوانشی گزینشی از پژوهش‌های فلسفی ارائه می‌دهد. دلیل گزینشی خواندن قرائت مذکور این است که نقل قول‌های انتخابی کریپکی، تمام اعتقاد ویتگنشتاین نیست. ویتگنشتاین پارادوکس شکاک را نمی‌پذیرد و صراحتاً اشاره می‌کند که برای درک یک قاعده، طریقی هست که تفسیر نیست؛ با وجود این، کریپکی بر پذیرش این مطلب از سوی ویتگنشتاین اصرار دارد. هرچند کریپکی تأیید می‌کند که بسیاری از صورت‌بندی‌های او متفاوت از آن چیزی است که شاید خود ویتگنشتاین ارائه داده باشد اما نهایتاً کریپکی مدعی است که ویتگنشتاین پارادوکس شکاک را می‌پذیرد. با این حال، به نظر می‌رسد در تلقی ویتگنشتاین، بر خلاف تصور کریپکی، تصور سیری از تعابیر لحظه‌ای، یک بدفهمی است. نباید گفت هر کاری که انجام دهیم، بنابر تفسیری خاص، با قاعده‌ای مطابق خواهد بود. وی در بند ۱۹۸ آشکارا می‌گوید: «هر تعبیری، به همراه آنچه تعبیر می‌شود، هنوز در هوا معلق است». ویتگنشتاین در همین بند تصریح می‌کند که شخص، فقط تا آن‌جا از یک علامت راهنما پیروی می‌کند که یک رسم، عادت یا کاربرد متداول برای آن وجود داشته باشد. بر

1. rational acceptability

2. non-(metaphysical)-realist

3. objective justification-conditions

5. Putnam 1998: 122-123

این اساس، پیروی از قاعده، گزارش دادن، دستور دادن، شطرنج بازی کردن، همگی یکسری رسوم و عاداتند. ویتگنشتاین قواعد را یکسری نهاد، عادت و یا قراردادهایی اجتماعی می‌داند و به این ترتیب، پیروی از یک قاعده نیز مشارکت و سهیم شدن در یک نهاد و یا پذیرفتن و مطابقت داشتن با یک عادت یا قرارداد است.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از جنبه‌های مهم تغییر رویکرد ویتگنشتاین از *تراکتاتوس* به *پژوهش‌های فلسفی*، توجه به این مطلب بود که زبان پدیده‌ای است زمان‌مند و مکان‌مند. ویتگنشتاین که در *پژوهش‌ها* به جای تبیین دست به توصیف زبان زده بود، به درستی پی به سیالیت زبان برد و کوشید آن را در روایت خود از زبان منعکس کند. زبان به مثابه پدیده‌ای زمانی - مکانی که در بستری از سبک زندگی شکل می‌گیرد، در بسیاری مواقع از خط‌کشی‌های دقیق و از پیش تعیین شده‌ای که ما برای آن در نظر می‌گیریم فاصله می‌گیرد. نمود این مطلب در بسیاری از وجوه فلسفه ویتگنشتاین غیر قابل اغماض است. اشاره به تعاریف متعدد مفهومی مثل زبان یا بحث از تشابهات خانوادگی با تکیه بر مفهوم «بازی» از جمله این موارد است. اما آیا یافتن چنین مواردی، مجوز زدن برچسب نسبی‌گرایی را بر فلسفه ویتگنشتاین صادر می‌کند؟

مهمترین محورها در فلسفه ویتگنشتاین که مستعد بار کردن تفسیری نسبی‌گرایانه هستند عبارتند از:

(۱) سبک‌های زندگی و بازی‌های زبانی؛ (۲) قرائت کریپیکی از ویتگنشتاین؛ (۳) اشارات موجز و مختصر درون متنی. در ارتباط با مورد اول، در مقابل رأی کسانی چون رورتی که با تکیه بر سبک‌های زندگی گوناگون و تفاوت آنها حکم به استقلال بازی‌های زبانی کرده و قیاس آنها با یکدیگر را ناممکن می‌دانند، می‌بایست خاطر نشان کرد که اولاً ویتگنشتاین در *پژوهش‌ها* دست به نقد و بررسی برخی بازی‌های زبانی زده و نقاط ضعف و قوت آنها را نشان داده است. در ثانی، امکان نامیدن بازی‌های زبانی دیگر ذیل عنوان بازی زبانی و سخن گفتن از آنها در گرو وجود اشتراکاتی میان بازی‌های زبانی گوناگون است چراکه در صورت استقلال کامل دو بازی زبانی از

هم، ما هیچ‌گونه فهمی از آن بازی حاصل نخواهیم داشت. به‌علاوه اینکه، نسبی‌گرایان مدعی چنین دیدگاهی پا را بسی فراتر از این می‌نهند و از ویژگی‌های دیگری از این بازی‌ها، مثل عدم برتری یکی بر دیگری نیز سخن می‌گویند. از سوی دیگر، چنانچه نسبت را در تقابل با عینیت معرفی کنیم باز نمی‌توانیم رأی به نسبی‌گرا بودن ویتگنشتاین بدهیم، چراکه عینیتی در تقابل با نسبیت ویتگنشتاین قرار می‌گیرد که اساساً قابل حصول نیست زیرا شرط آن احراز تطابق با واقع است که حاصل نمی‌شود مگر از جایگاهی که هرگز بدان دست نمی‌یابیم یعنی جایگاهی خارج از جهان انسانی و سبک زندگی ما، یعنی جایگاهی بیرون از زبان. به همین ترتیب، قراردادن‌گاری نیز نمی‌تواند به مثابه نوعی نسبیت‌گرایی به ویتگنشتاین نسبت داده شود زیرا سبک زندگی امری است داده شده و نه دلخواهی. با این همه نمی‌توان انکار کرد که اولاً اندیشه‌ی وی مستعد برداشت‌های نسبی‌گرایانه نیز هست و ثانیاً نقل قول‌ها و اشارات صریحی از جانب ویتگنشتاین موجود است که گرایش وی به نسبی‌گرایی را آشکارا نشان می‌دهد. همین دوگانگی به ما اجازه نمی‌دهد تا یک رأی خاص را به‌عنوان نظر نهایی ویتگنشتاین به وی نسبت دهیم.

مطلب دیگر قرائت کریپکی از ویتگنشتاین است که در آن فیلسوف شکاک می‌تواند مدعی شود که معنا و فهم از اساس بی‌معنا است چراکه معیاری در کار نیست تا نشان دهد که منظورمان از کاربرد یک واژه یا عبارت چیست (به همان ترتیب که می‌توانیم مدعی شویم که چیزی در میان نیست تا نشان دهد که دنباله‌ی یک سری از اعداد را چگونه می‌بایست ادامه داد). پاسخ به شکاک به‌طور خلاصه از این قرار است که ما به‌وسیله‌ی زبان با یکدیگر صحبت می‌کنیم و می‌فهمیم و می‌فهمانیم. اظهارات ما معنا دارند زیرا اهل زبان گفته‌های ما را می‌پذیرند یا رد می‌کنند. فهمیدن و اراده کردن معنا در گرو انجام حرکتی است موافق با آنچه جامعه انجام می‌دهد و می‌پذیرد. ما با این کار از قاعده پیروی می‌کنیم. از کجا معلوم؟ از آنجا که می‌توانیم بفهمیم و بفهمانیم.

سری دیگر از نمونه‌های نسبیت‌گرایی در فلسفه ویتگنشتاین به نمونه‌های جزئی‌تری محدود می‌شود که پرداختن به تک تک آنها میسر نیست. اما در این ارتباط، یادآوری این مطلب که ویتگنشتاین راه‌گریز از سردرگمی را رجوع به زبان عادی مخصوص به هر بازی زبانی می‌دانست، کلید برخورد با بسیاری شبهه‌های مطرح شده از این دست است. در زندگی روزمره و در ذهن و زبان مردم عادی راه بر بسیاری وسواس‌های فلسفی که گاه به سردرگمی و گرایش به شک و تردید می‌انجامد بسته است.

فهرست منابع

- پرتی، کنسلو، *کریپکی*، ترجمه حسین واله، تهران: گام نو، ۱۳۸۸.
- حجت، مینو، *بی دلیلی باور*، تهران: هرمس، ۱۳۹۱.
- حسین خانی، علی، «بررسی استدلال و پاسخ شک گرایانه کریپکی و برخی از واکنش‌ها به آن»، مجله ذهن، بهار ۱۳۹۰، شماره ۴۵.
- دباغ، سروش، «فرگه، وینگشتاین و استدلال زبان خصوصی»، سکوت و معنا. تهران: صراط، ۱۳۸۶.
- کلاگ، جیمز کارل، *وینگشتاین در تبعید*، ترجمه احسان سنایی اردکانی، چاپ اول، ققنوس، تهران، ۱۳۹۴.
- گریلینگ، ای. سی، *وینگشتاین*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران: انتشارات بصیرت، ۱۳۸۸.
- مک‌گین، ماری، *راهنمایی بر پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: علم، ۱۳۸۹.
- مگی، برایان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷.
- وینگشتاین، لودویگ، *در باب یقین*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس، ۱۳۹۰.
- وینگشتاین، لودویگ، *کتاب آبی*، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس، ۱۳۸۵.

AUDI, ROBERT (General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1999.

Conway, Gertrude D, *Wittgenstein on foundations*, Atlantic Itighlands: Humanities press international, 1989.

Dejnozka, jan, *THE ONTOLOGY OF THE ANALYTIC TRADITION AND ITS ORIGINS*, Boston: Rowman & littlefield Publisher, 1996.

Glock, Hans juhann, *A Wittgenstein dictionary*, Cambridge: Blackwell, 1996.

Glock, Hans-Johann, "ALL KINDS OF NONSENSE", WITTGENSTEIN AT WORK, London and New York. Erich Ammerelller, Routledge, 2004.

Kishik, David, *Wittgenstein's form of life*, New York: Continuum, 2005.

Kripke, SAUL A, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge: Harvard University press, 1982.

Lacey. A. R, *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge, 1996.

Putnam, Hilary, *REASON TRUTH AND HISTOR*, United kingdom: Cambridge University Press, 1998.

Putnam, Hilary, "Was Wittgenstein a Pragmatist?", PRAGMATISM. Cambridge: Blackwell, 1995.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1958.

کوتاه نوشتها

C

ویتگنشتاین، لودویگ. در باب یقین. مالک حسینی، تهران: هرمس. ۱۳۹۰

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees. trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell. (1958). **PI**

"Relativism" in Wittgenstein's Philosophical Investigations

Amirreza Javadi*

Abstract

Some areas of Philosophical Investigation lay prey to relativistic interpretations. Some of the most important are language games and Kripke's reading of the concept of rule following. In addition, contemporary philosophers discuss the possibility of dialogue and comparison between forms of life and their independency. Some of these philosophers concentrate on differences of forms of life and deny the possibility of comparison and understanding of each other, stressing on special paragraphs of philosophical Investigations. On the other hand, another group emphasizes other parts of philosophical Investigations and invokes Wittgenstein's approach to various forms of life. They don't accept relativistic readings of philosophical Investigation. They argue that when forms of life are completely different and independent, people living in one form of life cannot recognize any other forms of life and therefore cannot even speak about them or name them as a "form of life". Similarly, Interpreters have adverse views concerning Kripke's reading of Wittgenstein. On the one hand, a group believes in an objective criterion for determination of the sense. On the other, a group thinks that following a rule according to what language users do, is the only criterion we have.

Keywords: Wittgenstein, Form of Life, Language Game, Kripke, Relativism

* M. A in Philosophy, Shahid Beheshti University.
Email Address: *Javadi.Amirreza@gmail.com*