

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۷۵-۲۰۵»

شناخت: شماره ۷۸/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۷، Knowledge, No.78/1.

متافیزیک نزد پوزیتیویست‌های منطقی و ویتگنشتاین

متقدم

حسین واله*

امیررضا جوادی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۶

چکیده

ویتگنشتاین متقدم با طرح نظریه تصویری در نهایت با توجه به اینکه گزاره‌های متافیزیکی تصویری از امور واقع نیستند، حکم به بی‌معنایی متافیزیک می‌کند. درک صحیح این حکم ویتگنشتاین در گرو داشتن تلقی درستی از متافیزیک است و در پرتو تفکیک موشکافانه هستی‌شناسی از زبان‌شناسی صورت می‌پذیرد. رأی ویتگنشتاین در باب متافیزیک رأیی ناظر به زبان و محدودیت‌های آن و نه وجود یا عدم وجود حوزه‌ای از هستی است. با این همه ویتگنشتاین در تراکتاتوس آشکارا پا را از حدودی که معین کرده فراتر می‌گذارد و اعلام می‌کند که امر راز آمیز وجود دارد. هرچند بنا بر آموزه‌های تراکتاتوس چنین حکمی نیز در زمره بی‌معنایان قرار می‌گیرد، با این حال تفاوت آشکار رویکرد پوزیتیویسم منطقی و اندیشه‌های ویتگنشتاین را به خوبی نمایش می‌دهد.

واژگان کلیدی: ویتگنشتاین، تراکتاتوس، پوزیتیویسم منطقی، نظریه تصویری، معنا، متافیزیک

*دکترای فلسفه، استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

H_valeh@sbu.ac.ir

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

Javadi.Amirreza@Gmail.com

مقدمه

بی‌شک تراکتاتوس یکی از مهمترین، دشوارترین و در عین حال چالش برانگیزترین متون فلسفی است که در یکصد ساله اخیر به رشته تحریر درآمده است. ویتگنشتاین در تراکتاتوس با تکیه بر نبوغ و جسارتی که در تحلیل و واکاوی مسائل فلسفی از خود نشان می‌دهد، به اظهار نظرهایی بدیع و انقلابی در حوزه‌های مختلف، از جمله متافیزیک، پرداخته است. اغلب، حیات فکری ویتگنشتاین را به دو دوره متقدم (با محوریت تراکتاتوس) و متأخر (با محوریت پژوهش‌های فلسفی) تقسیم می‌کنند. بر این اساس، حیات فلسفی او را پیش از ۱۹۲۹-۳۰، ویتگنشتاین اول یا متقدم و پس از آن ویتگنشتاین دوم یا متأخر نام می‌نهند.^۱ مهمترین اثر حیات فکری متقدم ویتگنشتاین یعنی تراکتاتوس در زمان انتشارش هیاهوی زیادی برپا کرد، به ویژه آنگاه که مورد توجه اعضای حلقه وین قرار گرفت. پوزیتیویست‌های منطقی متافیزیک را بی‌معنا می‌دانستند و گمان می‌بردند که تلقی ویتگنشتاین از متافیزیک نیز همین‌گونه است. با این همه گذر زمان نشان داد که صدور این حکم از سوی هر دو طرف با نکات و ملحقاتی همراه بوده است که نشان از تفاوت‌های عمیق میان این دو جبهه دارد. هدف از این مقاله روشن کردن همین تفاوت‌ها است. به این منظور بحث را باید از مفهوم متافیزیک شروع کنیم.

به طور خلاصه می‌توان گفت که آن قسمت از فلسفه که درباره واقعیت و ماهیت آن بحث می‌کند، متافیزیک خوانده می‌شود. به بیانی دیگر، متافیزیک پژوهشی فلسفی در باب ماهیت، ترکیب و ساختار واقعیت است که گستره‌ای وسیع‌تر از علم، برای مثال فیزیک یا کیهان‌شناسی دارد؛ زیرا از مسائل سنتی آن بحث وجود موجودات غیر فیزیکی همچون خدا و نیز پاسخ به پرسش‌هایی است که علم آنان را پیش‌فرض می‌گیرد، برای مثال اینکه آیا اساساً اشیاء فیزیکی وجود دارند یا نه؟ اما لفظ متافیزیک در استعمال عادی یونانی، به معنای بعد از فیزیک است و در ابتدا عنوانی بوده که آندرونیکوس رودسی^۲ در حدود سال ۷۰ پیش از میلاد به هنگام تنظیم نوشته‌های ارسطو به جهت نامیدن آن دسته از مقالات ارسطو که در مجموعه آثار وی بعد از کتاب فیزیک قرار داده شده بود به کار برده است. لذا می‌توان

^۱. تقسیم بندی‌های دیگری نیز به ویژه با تمرکز بر سال‌های میانی ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۳ یا ۱۹۳۷ ارائه شده است که ضرورتی به طرح آنها نیست.

^۲. Andronikos v. Rhodos

واله / جوادی

متافیزیک را قسمتی از فلسفه دانست که با مسائل مورد بحث در متافیزیک ارسطو ارتباط دارد.^۱ ارسطو خود در کتاب گاما می‌گوید که علم مابعدالطبیعه، با وجود از آن حیث که وجود است، سروکار دارد و این علم مطالعه وجود بما هو وجود است. وجود بما هو وجود^۲، هر چیزی را تحت پوشش قرار می‌دهد، نه فقط آنچه در جهان تجربی یا طبیعی وجود دارد.

ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* سه بار از واژه متافیزیک و مشتقات آن استفاده کرده است. ضمناً در برخی عباراتی که واژه فلسفه را استعمال کرده نیز به متافیزیک نظر داشته و در بسیاری موارد آنجا که از فلاسفه نام می‌برد و زبان به انتقاد از آن‌ها می‌گشاید، می‌توان با کمی مسامحه واژه متافیزیسیین را جایگزین آنان کرد. اما مهمترین اشاره وی همان بند ۶،۵۳ *تراکتاتوس* است که موضع نهایی وی در باب *تراکتاتوس* را آشکارا بیان می‌کند که ما نیز در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

مقاله حاضر در سه فصل تنظیم شده است. در فصل اول آن به معرفی اجمالی آرای ویتگنشتاین در دوره نخست حیات فکری او که در *رساله منطقی فلسفی* بیان گردیده است پرداخته‌ایم که مشخصاً به بیان نظریه تصویری به مثابه ایده محوری *تراکتاتوس* منتهی می‌گردد. فصل دوم را به بررسی جایگاه متافیزیک در اندیشه متقدم ویتگنشتاین، به کمک آنچه در فصل نخست آورده بودیم، اختصاص داده‌ایم. و در نهایت در فصل سوم به مقایسه و بیان تفاوت رویکرد ویتگنشتاین و پوزیتیویسم در قبال متافیزیک پرداخته‌ایم.

در پایان در بیان ضرورت و اهمیت این پژوهش باید یادآور شویم که متافیزیک اگر نگوئیم مهمترین، یکی از مهمترین مباحث فلسفی در طول تاریخ اندیشه است و ویتگنشتاین به عنوان یکی از بزرگترین و پرنفوذترین فلاسفه سنت تحلیلی است که آرای او در بسیاری حوزه‌ها هنوز تازه، بدیع، و مورد ارجاع است. با این همه همان‌گونه که مشاهده خواهیم نمود دقت و ظرافت مورد نیاز جهت پرداختن به رأی *تراکتاتوس* در باب متافیزیک به نحوی است که متفکرین برجسته‌ای همچون اعضای حلقه وین نیز آشکارا در باب آن دچار کژفهمی می‌شوند. از این زاویه، پرداختن به سرچشمه اختلاف آرای ویتگنشتاین متقدم و پوزیتیویست‌های منطقی در باب موضوع مهمی چون معناداری متافیزیک و مفروضاتی که در پس حکم هر کدام از طرفین قرار دارد، پژوهشی بسیار با اهمیت است.

^۱. AUDI, 1999: 563/ ۹۵:۱۳۷۷ شریعتمداری

^۲. being qua being

رساله منطقی-فلسفی

رساله منطقی-فلسفی یا تراکتاتوس تنها کتابی است که ویتگنشتاین در دوران حیاتش منتشر کرد. تراکتاتوس در کمتر از صد صفحه و از هفت شماره (یا بند یا فقره) اصلی تشکیل شده است که مدعای اصلی آن را بازگو می‌کند. ویتگنشتاین در همان پیشگفتار رساله نقشه کلی کتاب را برایمان بازگو می‌کند:

این کتاب به مسائل فلسفه می‌پردازد و نشان می‌دهد، چنانکه باور من است، که طرح این پرسش‌ها از سوءتفاهمی در باب منطق زبان ما ناشی شده است. می‌توان تمامی معنای کتاب را اینگونه خلاصه کرد: آنچه اصلاً بتواند گفته شود، می‌تواند به روشنی گفته شود و آنچه درباره‌اش نتوان حرف زد، می‌باید است درباره‌اش خاموش ماند. لذا این کتاب قصد دارد تا برای اندیشیدن مرزی نهد، یا بهتر بگوییم نه برای اندیشیدن، بلکه برای بیان اندیشه‌ها مرز نهد، زیرا برای آنکه بتوانیم بر اندیشیدن مرزی نهیم، باید بتوانیم دو طرف این مرز را ببیندیم - لذا باید چیزی را ببیندیم که نمی‌تواند اندیشه شود. در نتیجه این مرز را تنها در زبان می‌توان کشید و آنچه فراسوی این مرز قرار دارد به سادگی بی‌معنا خواهد بود.

عبارات بالا به خوبی ساختمان رساله را تصویر می‌کنند. ویتگنشتاین می‌خواهد سوءتفاهم‌هایی را که در منطق زبان مان شکل گرفته و به پرسش‌های فلسفی منتهی شده، رفع نماید. اما از چه راهی؟ - سکوت در قبال آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت. ویتگنشتاین به منظور از میان بردن سوءتفاهم‌های ناشی از بدفهمی منطق زبان ما، دست به کشیدن مرزی میان گفتنی‌ها و نگفتنی‌ها می‌زند.^۱ از همین رو است که وی در یادداشت‌ها^۲ اشاره می‌کند: «همه کار من عبارت از توضیح ماهیت گزاره‌ها است».^۳ وی زبان را مجموعه گزاره‌ها می‌داند.^۴

بنابراین ویتگنشتاین با بررسی ماهیت گزاره‌ها، ماهیت زبان را مشخص خواهد نمود. از طرفی زبان آیین جهان است و لذا ساختار و ماهیت زبان متناظر با ساختار و ماهیت جهان

^۱ اصطلاحات و فقرات تراکتاتوس از ترجمه آگدن به فارسی برگردانده شده است. همچنین از ترجمه آقای میر شمس‌الدین ادیب سلطانی از تراکتاتوس بهره برده شده است.

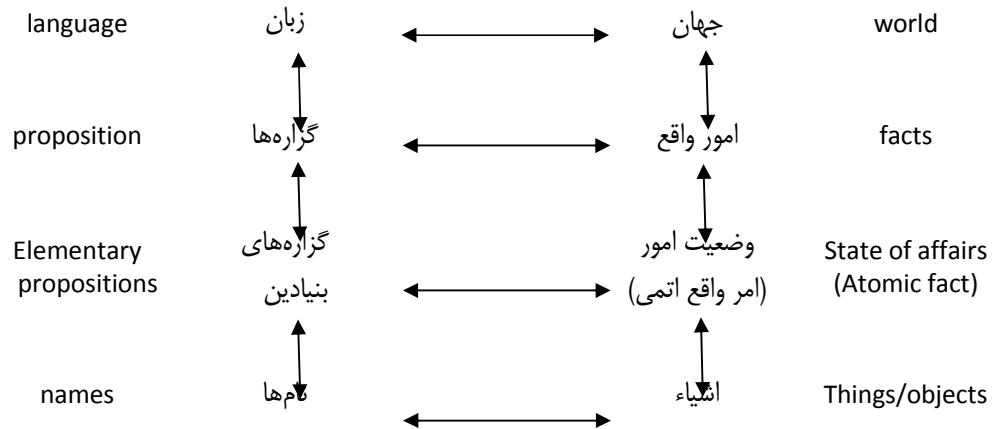
^۲ Notebooks

^۳ NB p. 39

^۴ T 4.001

واله / جوادی

خواهد بود. اگر ما دربارهٔ جهان سخن می‌گوییم، می‌بایست چیزی بین زبان و جهان مشترک باشد که در ساختار آنها قرار داشته باشد. از آنجا که منطق ساختار زبان را آشکار می‌کند، می‌بایست نشان‌دهندهٔ ساختار جهان نیز باشد. ویتگنشتاین با محور قرار دادن منطق، ابتدا زبان را تحلیل می‌کند، سپس به کمک استدلال فوق، به سراغ جهان می‌رود و آن را با الگوی زبان تحلیل می‌کند. زبان از گزاره‌ها تشکیل شده است، که آن گزاره‌ها خود قابل تحویل به گزاره‌های بنیادین^۱ هستند. گزاره‌های بنیادین نیز به نوبهٔ خود از نام‌ها تشکیل شده‌اند. ساختار جهان نیز متناظر با زبان، از امور واقع^۲ تشکیل شده است که این امور واقع، خود نتیجهٔ ترکیب وضعیت امور^۳ هستند. اما خود این وضعیت امور، محصول ترکیب اشیاء هستند و بدین نحو تناظر ساختاری جهان و زبان، مطابق شکل (۱-۱) کامل می‌شود. نام نشانگر شیء است؛ شیء معنای نام است.^۴ ترتیب نام‌ها از نظر منطقی ترتیب اشیاء را در وضعیت‌های چیزها منعکس یا تصویر می‌کند. به دلیل این رابطهٔ تصویری است که گزاره‌های تشکیل یافته از گزاره‌های بنیادین دارای معنا هستند. این نظریهٔ تصویری معنا است که در مرکز رساله قرار دارد.^۵



شکل ۱-۱

. Elementary proposition^۱. Facts^۲. State of affairs^۳. T3.203^۴

. گرلینگ ۱۳۸۸: ۶۲-۶۰-۵

گزاره‌های بنیادین منطقاً از یکدیگر مستقل هستند و صدق و کذب آنها را هم نه گزاره‌های دیگر، بلکه جهان معین می‌کند. گزاره‌های مرکب از گزاره‌های بنیادین و به وسیلهٔ ادات‌های تابع ارزشی تشکیل می‌شوند. پس گزاره‌های مرکب تابع ارزشی از گزاره‌های بنیادین تشکیل‌دهنده‌شان هستند و به فراخور درستی یا نادرستی این گزاره‌های بنیادین و نیز نحوهٔ ارتباط‌شان از طریق ادات، درستی و نادرستی گزاره‌های مرکب تشخیص داده خواهد شد. با این وجود دو حالت استثنایی وجود دارد. یکی آنکه به ازای هر حالتی از صدق و کذب گزاره‌های بنیادین، گزارهٔ مرکب صادق باشد و دیگر آنکه به ازای هر حالتی از صدق و کذب گزاره‌های بنیادین، گزارهٔ مرکب کاذب باشد. حالت اول همانگویی و حالت دوم تناقض نامیده می‌شود. گزاره‌های درست منطق و ریاضی همانگویانه هستند، یعنی با هر وضعیتی از چیزها سازگارند و لذا چیزی دربارهٔ جهان نمی‌گویند. ویتگنشتاین چنین گزاره‌هایی را که چیزی دربارهٔ جهان نمی‌گویند، فاقد معنا می‌داند. فاقد معنا بودن معادل با غلط یا نادرست بودن نیست، بلکه تنها بدین معنا است که گزارهٔ مذکور چیزی از جهان را تصویر نمی‌کند. پس چیزی نمی‌گوید تا اصلاً بخواهد درست یا نادرست باشد.

نظریهٔ تصویری

جرقهٔ نظریهٔ تصویری از طریق شبیه‌سازی یک تصادف در دادگاهی در فرانسه در ذهن ویتگنشتاین زده شد. آنجا که به کمک ماکتِ عناصر موجود در صحنهٔ تصادف، صحنه به مثابه تصویری از واقعیت بازسازی گردید. این تصویر مدلی از واقعیت است^۱ که عناصر آن نمایندهٔ اشیاء هستند.^۲ ضمناً تصویر از این واقعیت تشکیل یافته که عناصر آن به شیوه معینی با یکدیگر نسبت دارند^۳ و این موضوع حاکی از آن است که اشیاء نیز به همان شیوه در نسبت با یکدیگر قرار دارند.^۴ با وجود این، برای اینکه تصاویر بتوانند حاکی از واقعیت باشند،

^۱. T2.12

^۲. T2.131

^۳. T2.14

^۴. T2.15

واله / جوادی

می‌بایست چیز مشترکی میان آن دو وجود داشته باشد، که عبارت از صورت حکایت‌گری^۱ است. بنابراین، صورت حکایت‌گری عبارت است از امکان اینکه اشیاء به همان هیئت اجزای تصویر در کنار هم قرار داشته باشند.^۲ پس می‌توان گفت رابطه حکایت‌گری متشکل از همبستگی‌های عناصر تصویر و اشیاء است^۳ که این همبستگی‌ها گویی شاخک‌های عناصر تصویر هستند که تصویر با آنها واقعیت را لمس می‌کند^۴ و به این ترتیب، یک تصویر به واقعیت پیوند می‌خورد و به آن می‌رسد.^۵

دقت کنید همان‌گونه که پیشتر اشاره داشتیم، ویتگنشتاین معنی یک اسم را شیئی می‌داند که اسم بدان اشاره می‌کند. اما در باب گزاره‌ها چنین حکمی صادق نیست. «کتاب روی میز است» را در نظر بگیرید. اگر این گزاره صادق باشد، می‌توان به حالتی از امور در واقعیت اشاره کرد که مطابق با آن است، اما اگر گزاره کاذب باشد چطور؟ نکته اصلی همین‌جا است. معنای یک قضیه مستقل از صدق و کذب آن است. معنای یک گزاره مستقل از عالم واقع و در درون خود آن گزاره است. معنای تابلوی نقاشی‌ای که در آن منظره‌ای از یک کلبه در انتهای مزرعه‌ای کشیده شده است، همان منظره است. ویتگنشتاین می‌نویسد:

«اگر گزاره‌ای را مجسم کنید که به جای علائم مکتوب، از اعیان طبیعی (مانند میز و کتاب و صندلی) تألیف شده باشد، آنگاه جوهر یک گزاره- نشانه به وضوح آشکار می‌شود. در اینجا ترتیب فضایی این اعیان معنی گزاره را نشان می‌دهد.»^۶

گزاره معنای خود را در درون خود و به واسطه چگونگی ترکیب واژگان تشکیل‌دهنده آن دارد. گزاره مجموعه‌ای از واژگان نیست که بر مدلولی دلالت کنند. گزاره ترکیبی از واژگان است که معنای خود را نشان می‌دهد؛ بدین ترتیب که هنگامی که واژگان به فلان نحو در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، عالم را بازنمایی می‌کنند و چگونگی قرارگیری واژگان در کنار یکدیگر در این بازنمایی سهم به‌سزایی دارد.^۷ یک گزاره تنها در صورتی معنادار است که حالت ممکن از امور عالم را تصویر کند. در صورتی که حالت ممکن تصویر شده مطابق با عالم واقع

^۱. Form of representation

^۲. T2.151

^۳. T2.1514

^۴. T2.1515

^۵. T2.1511

^۶. T3.1431

باشد، گزاره صادق و در غیر اینصورت کاذب خواهد بود. ضمناً تصور حالتی مابین این دو وضعیت نیز، سخنی گزاره خواهد بود. اینکه حالت ممکن تصویر شده، نه به طور کامل بلکه تا اندازه‌ای مطابق با عالم واقع است، چیزی نیست جز عدم تطابق. لذا وقوف به تمامی حالات ممکن که یک گزاره قادر به تصویر کردن آن است، چیزی نیست جز آگاهی از این مطلب که یک گزاره تحت چه شرایطی صادق و تحت چه شرایطی کاذب است.

دوقطبی بودن

بنابراین، امکان صدق و کذب یک گزاره و تعیین اینکه تحت چه شرایطی صادق یا کاذب است، چیزی جز تعیین معنای آن گزاره نیست. به بیان روشن‌تر یک گزاره دو قطب مخالف دارد: صادق و کاذب. تعیین شرایطی که گزاره تحت آن شرایط صادق است، به شکل‌گیری قطب مثبت انجامیده و خودبه‌خود نشان خواهد داد که گزاره تحت کدامین شرایط کاذب خواهد بود. عکس این ماجرا نیز صحیح است. یعنی تعیین شرایط کذب گزاره، به چیزی نمی‌انجامد جز بیان شرایطی که گزاره تحت آن صادق خواهد بود. لذا دانستن شرایط صدق یک گزاره، دانستن شرایط کذب آن نیز هست و بالعکس. و این یعنی دانستن تمامی حالات ممکن امور که یک گزاره تصویر می‌کند، و این چیزی جز دانستن معنای گزاره نیست.

در بیان نسبت نام‌ها و گزاره‌ها، اشاره کردیم که گزاره عبارت از زنجیره‌ای از واژگان است که به نحو معینی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. نخست جهت تعیین صدق و کذب گزاره‌ها، باید تفکیکی را انجام داد که ویژگی‌شتاین میان گزاره‌های مرکب و بنیادی قائل می‌شد. گزاره بنیادین یا اولیه^۱ گزاره‌ای است که مستقیماً با جهان در ارتباط بوده و لذا صدق و کذب آن نیز مشخصاً از همین طریق سنجیده می‌شود. در مقابل، گزاره‌های مرکب را داریم که ترکیبی از گزاره‌های بنیادین هستند و لذا صدق و کذب آنها نیز تابع صدق و کذب گزاره‌های بنیادین خواهد بود. به تعبیر ویژگی‌شتاین گزاره‌های مرکب، تابع ارزش گزاره‌های بنیادین سازنده آنها هستند. هرچند وی هرگز نمونه‌هایی را تحت عنوان گزاره بنیادین معرفی نکرد، اما جهت درک مطلب می‌توانیم فرض کنیم که p و q به مثابه گزاره‌های بنیادین هستند که می‌توان از ترکیب آنها به گزاره‌هایی مرکب دست یافت؛ بدین نحو که صدق و کذب این گزاره‌های مرکب، تابع صدق و کذب p و q باشند. به فراخور صدق یا کذب p و q ، می‌توانیم حالات

^۱. Elementary proposition

واله / جوادی

گوناگونی از نحوه ترکیب p و q را در نظر بگیریم، به نحوی که وضعیت صدق و کذب p و q در آنها در چهار مورد خلاصه شود: (۱) صادق q کاذب، (۲) p کاذب q صادق، (۳) p و q هر دو صادق و (۴) p و q هر دو کاذب. اکنون قادریم تا با بررسی هر یک از شرایط ذکر شده، صدق یا کذب گزاره مرکب حاصل از ترکیب آنها را بیابیم. برای مثال گزاره $p \& q$ را در نظر بگیرید. دقت داشته باشید که اولاً محدودیتی در تعداد گزاره‌های بنیادین وجود ندارد. برای مثال، می‌توانستیم علاوه بر p و q ، گزاره‌های r ، z ، t و ... را هم به عنوان گزاره بنیادین معرفی کرده و در ترکیبات داخل کنیم. نکته دیگر اینکه $p \& q$ تنها یکی از انواع مختلف ترکیباتی است که برای p و q می‌توان در نظر گرفت. واضح است که از ترکیب مختلف همین دو گزاره بنیادین، می‌توان گزاره‌های متنوعی حاصل کرد. اما گام نخست در تحلیل تمامی گزاره‌هایی که با آنها سروکار داریم، این است که آنان را، تا جایی که به گزاره‌های بنیادینشان فروکاسته شوند تحلیل کنیم. سپس با در نظر گرفتن حالات مختلف صدق و کذب هر یک از گزاره‌های بنیادین، و از ترکیب آنها با دیگر گزاره‌های بنیادین، شرایط صدق و کذب گزاره اصلی را دریابیم. برای مثال جدول زیر را در نظر بگیرید:

p	q	$p \& q$
T	T	T
T	F	F
F	T	F
F	F	F

ملاحظه می‌کنیم از آنجا که صدق و کذب گزاره مرکب بستگی به صدق و کذب گزاره‌های بنیادین سازنده آن دارد تنها در صورتی که هر دو گزاره بنیادین تشکیل‌دهنده گزاره اصلی صادق باشند، گزاره اصلی نیز صادق خواهد بود و در غیر این صورت، صادق نیست.

مرزهای زبان

Valeh/Javadi

اما چنانکه بیشتر گفتیم، از میان گروه‌های ممکن شرایط صدق، دو مورد حدی یا نهایی وجود دارد. در یکی از این موارد، گزاره مرکب، به ازای همه احتمالات صدق گزاره‌های اولیه سازنده آن صادق است. در مورد دوم، گزاره مرکب به ازای همه احتمالات صدق گزاره‌های اولیه سازنده آن کاذب است. در مورد اول گزاره را همانگویی^۱ و در مورد دوم تناقض^۲ می‌خوانیم.^۳

” $p \vee \sim p$ “ را در نظر بگیرید. جدول ارزش آن به قرار زیر است:

p	$\sim p$	$p \vee \sim p$
T	F	T
F	T	T

مشاهده می‌کنیم که به ازای هر حالتی از p گزاره فوق صحیح است. p را معادل باران باریدن بگیرید. گزاره «یا باران می‌بارد یا باران نمی‌بارد»، در هر شرایطی صحیح است، چراکه بالاخره یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد. در حقیقت این گزاره چیزی در باب وضعیت هوا به ما نمی‌گوید. از نظر ویتگنشتاین چنین گزاره‌ای بی‌معنا^۴ است. گزاره فوق یک توتولوژی است که تحت هر شرایطی صادق است. همین‌طور است در باب تناقض‌ها که در هر شرایطی کاذب هستند. به عبارت دیگر، توتولوژی‌ها و تناقضات، دوقطبی نیستند و همین مطلب دلیل بی‌معنایی آنها است.

ویتگنشتاین در فقرة ۴/۴۶۲ متذکر می‌شود که «توتولوژی‌ها و تناقضات تصویری از واقعیت نیستند و هیچ وضعیت امور ممکن را تصویر نمی‌کنند». در حقیقت می‌توان مدعای ویتگنشتاین را با تعریف بی‌معنی به آنچه از عالم خبری نمی‌دهد، راحت‌تر فهمید. گویی با به‌کاربردن واژه معرفت افزا^۵ به جای معنادار، تا حدودی این مشکل برطرف می‌شود، چراکه در

۱. Tautology

۲. Contradiction

۳. T 4.46

۴. Nonsense

۵. Informative

واله / جوادی

حقیقت گزاره‌ای مثل «یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد»، چیزی جز ترسیم فضای منطقی کل عالم نیست. در حقیقت، $p \sim v p$ نه تنها بی‌ارتباط با وضعیت هوا و باران، بلکه بی‌ارتباط با هر آنچه بتواند جای p بنشیند، صحیح است.

ویتگنشتاین در ۴/۴۶۱۱ اضافه می‌کند که توتولوژی‌ها و تناقضات، مزخرف^۱ نیستند. مشخص است که «یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد» با «اربرقره سیبانه‌اکورناتا» یکی نیست. گزاره یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد، از نظر ویتگنشتاین بی‌معنی است و نه مزخرف. تناقضات و همانگویی‌ها، بخشی از نمادپردازی ما هستند. تناقضات و همانگویی‌ها به طور ویژه ما را از چارچوب زبانمان (منطق) آگاه می‌سازند و محدوده سخن معنادار را به ما نشان می‌دهند. همانگویی و تناقض، مرزهای ترکیب نشانه‌ها هستند.^۲ دو حالت حدی همانگویی و تناقض، دو سر طیفی هستند که در آن محدوده می‌توان سخن معنادار گفت.

از آنچه تا بدین جا گفتیم، به ویژه این مطلب که فهم معنای یک گزاره یعنی دانستن شرایط صدق و کذب آن گزاره، یک نتیجه بسیار مهم حاصل می‌شود: گزاره‌های معنادار، گزاره‌هایی هستند که تصویر وضعیت امور ممکن هستند. این مطلب به راحتی از نظریه تصویری، به ویژه با تأکید بر شیء به مثابه معنای نام و نام به عنوان جزء بنیادی معنادار تشکیل دهنده زبان، قابل استنتاج است. با این استدلال بسیاری از مسائل مهم زندگی بشر همچون دین و اخلاق و منطق و متافیزیک و... در زمره بی‌معنایان قرار می‌گیرند. بررسی دقیق این مطلب را به اندکی بعد موکول می‌کنیم.

تراکتاتوس و متافیزیک

آنچه نمی‌توان گفت

چنانکه اشاره کردیم فهم معنای یک گزاره، یعنی دانستن اینکه در صورت صادق بودن آن گزاره وضع واقع چگونه است.^۳ لذا فهم معنای یک گزاره در گرو دانستن شرایط صدق و کذب گزاره است و اگر چیزی پذیرای صدق و کذب نباشد، فاقد معنا خواهد بود. لذا امکان صدق و کذب یا به عبارت بهتر امکان تطابق / عدم تطابق آنچه گزاره تصویر می‌کند با وضع امور، برساننده معنی است. بنابراین، تنها چیزی دارای معنا است که پذیرای صدق و کذب باشد. در

^۱. Nonsensical

^۲. T4.466

^۳. T4.024

واقع می‌توان دریافت که آنجا که خبری از عالم واقع و گزاره‌های تجربی نباشد، نمی‌توان از سخن معنادار دم زد. پس تنها گزاره‌های علم طبیعی قابل گفتن هستند.^۱ بنابراین، گزاره‌هایی چون گزاره‌های متافیزیکی، ارزشی، اخلاقی، دینی، زیبا شنا سانه را که گزاره‌هایی غیرتجربی بوده و ارتباطی با وضع امور (ترکیبی از اعیان) ندارند، نباید معنادار دانست. جهت ورود به بحث، گزاره‌های ارزشی را در نظر بگیرید.

گزاره‌های ارزشی

لب ادعای ویتگنشتاین در این باب، عبارت است از اینکه هیچ ارزشی در جهان وجود ندارد و تمامی گزاره‌ها دارای ارزش برابرند.^۲ گفته بودیم که مطابق با نظریهٔ تصویری، گزاره تصویر حالت ممکن از امور است. حال عباراتی چون «ظلم نکن» یا «گل سرخ زیبا است» را در نظر بگیرید. مشاهده می‌کنیم که این عبارات حالات ممکن از امور را تصویر نمی‌کنند، کما اینکه «ظلم کن» و «گل سرخ زشت است» نیز چنین وضعیتی دارند. دانستن معنای عبارات فوق، یعنی دانستن شرایط صدق و کذب آنها. اما تحت چه شرایطی «کمک به فقرا خوب است»، می‌تواند صادق یا کاذب باشد؟ تحت هیچ شرایطی. چنین گزاره‌هایی هیچ وضعیت ممکن از عالم را تصویر نمی‌کنند. به تعبیر دیگر، خوبی یا زشتی، محمول‌های واقعی نیستند و آنگاه که ما از خوبی یا زشتی چیزی سخن به میان می‌آوریم، قادر نیستیم تا شرایطی را معین کنیم که گزاره ما تحت آن شرایط صادق و کاذب می‌شود. به این معنا، گزاره‌هایی از این دست دوقطبی نبوده و لذا فاقد معنی هستند. بر این اساس، گزاره‌های اخلاقی، بی‌معنا هستند. هیچ گزاره اخلاقی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۳ اخلاق را نمی‌توان بیان کرد. در حقیقت، «اخلاق از عالم سخن نمی‌گوید. اخلاق می‌بایست مانند منطق، از شرایط عالم باشد».^۴ «اخلاق ترانساندانتال است». اخلاق اگر چیزی باشد، فوق طبیعی است و واژگان ما تنها بیان واقعیات هستند. به تعبیر ویتگنشتاین یک فنجان، تنها به اندازهٔ یک فنجان پر گنجایش دارد، ولو یک

^۱ T6.53

^۲ T 6.4, 6.41.

دقت کنید که در اینجا منظور از ارزش، صدق و کذب گزاره‌ها نیست بلکه سخن از ارزش‌هایی چون ارزش‌های اخلاقی -

زیبایی شناختی در میان است.

^۳ T6.42

^۴ NB p77

واله / جوادی

گالن آب روی آن بریزیم^۱. به تعبیر خود ویتگنشتاین، در نامه‌ای که به فن فیکر می‌نویسد، تراکتاتوس از دو بخش تشکیل شده: آنچه در تراکتاتوس آمده و دیگری همه آنچه در آنجا نوشته نشده است! و دقیقاً از نظر وی همین بخش دوم است که اهمیت دارد. زیرا به زعم وی تراکتاتوس اخلاق را از درون مرزبندی می‌کند و تنها بدین طریق است که می‌توان آن را مرزبندی نمود.^۲ ویتگنشتاین در سخنانی‌اش در باب اخلاق بیان می‌دارد که منظورش از اصطلاح علم اخلاق، همان چیزی است که مور در کتاب مبادی علم اخلاق آورده است. سخن مور از این قرار است: علم اخلاق کاوشی کلی درباره امور خوب است. اما ویتگنشتاین اشاره می‌کند که همچنین می‌توانست به جای تعریفی که از قول مور ارائه کرد، علم اخلاق را «کاوش درباره امور با ارزش، یا درباره امور واقعاً مهم یا درباره معنای زندگی یا آن چیزی که زندگی را درخور زیستن می‌کند و یا کاوش درباره شیوه درست زیستن» نیز معرفی کند.^۳ وی اخلاق را با زیبایی شناسی یکی دانست.^۴ در واقع ویتگنشتاین با طرح مسئله ارزش، رویکرد ر ساله را به امور گوناگونی از جمله اخلاق، معنای زندگی و زیبایی شناسی روشن می‌سازد و حکم به بی‌معنایی آنها می‌کند.

علیت

مورد دیگری که در آن ویتگنشتاین به ناگفتنی‌ها، و این بار زیر شاخه‌ای از متافیزیک، اشاره می‌کند بحث علیت است. وی نشان می‌دهد که همانند قضایای ارزشی، علیت نیز از فیلتر معناداری نظریه تصویری عبور نمی‌کند. تقریر ویتگنشتاین از علیت بدین صورت است: آنجا

^۱. گر بریزی بحر را در کوزه‌ای / چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای (مثنوی، دفتر اول، سرآغاز)

به کمک این مطلب، اشاره کوتاه و خوبی به تفاوت نظر ویتگنشتاین و پوزیتیویست‌های منطقی می‌توان داشت. گویی کسانی چون پوزیتیویست‌ها، هنگامی که فنجانی را در ظرف آبی می‌کنند و بیرون می‌آوردند، معتقدند حالا که فنجان پر شده، در ظرف هم بی‌شتر از یک فنجان آب نبوده! اما ویتگنشتاین به عکس، قائل به محدودیت زبان ما است. جزئیات مطلب و اینکه نهایتاً رأی کدام‌یک به ثواب نزدیک است را بحث خواهیم کرد.

^۲. Glock 1996: 330

از ترجمه آقای همایون کاکاسلطانی از این اثر نیز استفاده شده است:

گلاک، هانس یوهان، فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین، ترجمه همایون کاکاسلطانی، تهران، گام نو، ۱۳۸۹

^۳. ویتگنشتاین ۱۳۸۸: ۱۷-۱۶

^۴. T6.421

که می‌گویند هیچ یک از دو رویداد (که یکدیگر را طرد می‌کنند) نمی‌تواند رخ دهد، چرا که هیچ علتی جهت ترجیح وقوع یکی بر دیگری وجود ندارد، در واقع مسئله بر سر این است که نمی‌توان یکی از آن دو رویداد را توصیف کرد مگر آنکه بین آنها نوعی عدم تقارن در کار باشد، و اگر چنین عدم تقارنی وجود داشته باشد آنگاه می‌توانیم آن [عدم تقارن] را به مثابه علت وقوع یکی از وقایع و علت عدم وقوع دیگری به شمار آوریم.^۱ با این حساب هر واقعه‌ای به صرف واقعه بودن، یعنی همینکه به عنوان واقعه‌ای غیر از رویداد دیگر شناخته شود، علتی دارد، چرا که صرف در نظر گرفتن واقعه‌ای به طور مجزا، یعنی تأکید بر تفاوت و عدم تقارنی که می‌تواند به عنوان علت آن حادثه منظور شود. با این اوصاف، علیت عملاً چیزی در باب عالم نمی‌گوید. در حقیقت می‌توان گفت که بیان عبارت «واقعه فلان» معادل است با گفتن اینکه «واقعه فلان که علتی دارد». خود این مطلب نشان‌دهنده آن است که علیت خبری از عالم به ما نمی‌دهد. در واقع تحت هیچ شرایطی نمی‌توان واقعه‌ای را نشان داد که علتی نداشته باشد و این، یعنی تأکید و گفتن اینکه «فلان واقعه علتی دارد»، عملاً چیزی در باب آن واقعه نمی‌گوید. با این توضیحات، اکنون می‌توانیم به سراغ این مسئله برویم که منظور دقیق ویتگنشتاین از بی‌معنایی متافیزیک چیست.

بی‌معنایی متافیزیک

ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* مشخصاً سه بار و آن هم در قالب لفظ متافیزیکال^۲ به متافیزیک اشاره می‌کند. دو مورد اول (T5.641) و (T5.633) به سوژه متافیزیکی می‌پردازند اما مورد سوم که مشخصاً در باب متافیزیک است همان چیزی است که می‌تواند کمک فراوانی به ما بکند:

«به واقع شاید روش صحیح فلسفه این باشد: نگفتن هیچ چیز مگر آنچه می‌تواند گفته شود، یعنی گزاره‌های علم طبیعی (که با فلسفه هیچ سروکار ندارد) و سپس هرگاه کسی خواست چیزی متافیزیکی بگوید به وی نشان بدهیم که قادر نیست به برخی نشانه‌های درون گزاره‌هایش معنا ببخشد. هر چند این روش برای فرد، دیگر خرسندکننده نیست چون این احساس را نخواهد داشت که ما به او فلسفه می‌آموزیم، ولی این روش تنها روش کاملاً درست است.»^۳

^۱. T6.3611

^۲. Metaphysical

^۳. T6.53

واله / جوادی

آنچه به وضوح می‌توان از این فقره نتیجه گرفت بی‌معنا بودن گزاره‌های متافیزیکی است. این حکم نهایی تراکتاتوس در باب متافیزیک است. چرایی بی‌معنایی گزاره‌های متافیزیکی بنا بر آنچه تا بدین جا آوردیم، واضح است، زیرا به زبان ساده، گزاره‌های متافیزیکی، اوضاع امور ممکن را تصویر نمی‌کنند. اما این همه داستان نیست. حتی می‌توان ادعا کرد که بخش اصلی ماجرا، همان که ویتگنشتاین در نامه‌اش به راسل آن را مسئله اصلی فلسفه قلمداد کرد، از قلم افتاده است. مسئله عبارت از تمایز گفتن و نشان دادن است.

گفتن و نشان دادن

یکی از راه‌های درک روشن این تمایز آگاهی از نظریه انواع را سل است. را سل در نامه ۱۳ آگوست ۱۹۱۹ خطاب به ویتگنشتاین می‌نویسد: «به نظر من نظریه انواع، نظریه‌ای درباره نشانه‌پردازی^۱ صحیح است: الف) یک نشانه ساده نباید جهت بیان چیزی مرکب به کار گرفته شود؛ ب) به صورت کلی‌تر، نشانه باید همان ساختاری را داشته باشد که معنای آن دارد». ویتگنشتاین در نامه ۱۹ آگوست به راسل در همین ارتباط چنین پاسخ می‌دهد:

«این دقیقاً همان چیزی است که کسی نمی‌تواند آن را بیان کند. شما نمی‌توانید تعیین کنید که یک نشانه به منظور بیان چه چیز می‌تواند به کار گرفته شود. همه آنچه یک نشانه می‌تواند بیان کند آن چیزی است که می‌تواند بیان کند. این پاسخ کوتاه اما صحیح است.»^۲

لب نظریه انواع مطابق قرائت ویتگنشتاین از این قرار است: هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند چیزی درباره خودش بگوید چرا که گزاره-نشانه نمی‌تواند درباره خود باشد (این کل نظریه انواع است).^۳ به همین دلیل است که ویتگنشتاین مفهوم نشان دادن را در مقابل گفتن پیش می‌کشد و بدین ترتیب، از گرفتار شدن در دام چنان مشکلی جلوگیری می‌کند.

را سل نظریه انواع یا تئوری طبقات را جهت حل پارادوکس‌سی که در منطق مجموعه‌ها بدان برخورد بود ارائه کرد. شرح ساده پارادوکس از این قرار است: واضح است که مجموعه‌ها سب‌ها، خودش اسب نیست (عضو خودش نیست). مجموعه‌ها سب‌ها را الف می‌نامیم. حال مجموعه‌ای را در نظر آورید از همه مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند، که می‌شود مجموعه‌ای با اعضای مثل مجموعه‌ها، مجموعه‌ها، مجموعه‌ها و... این مجموعه را ب می‌نامیم. پس:

^۱ Symbolism

^۲ McGuinness, 2008: 96,99

^۳ T 3.332

{...، مجموعه انسان‌ها، مجموعه مدادها، مجموعه فیل‌ها، مجموعه اسب‌ها}؛ ب
 حال آیا ب جزء خودش است؟ آیا ب می‌تواند در درون مجموعه ب باشد یا نه؟
 الف اسب نبود پس نمی‌توانست در کنار سایر اسب‌ها عضو مجموعه اسب‌ها (الف) قرار بگیرد.
 ب چطور؟ با این قیاس ب هم نباید بتواند عضو ب قرار گیرد، چرا که مجموعه‌هایی
 که عضو خودشان نیستند مثل سایر زیر مجموعه‌هایش نیست (یعنی همان‌طور که الف عضو
 الف نبود). بنابراین، ب مجموعه‌ای از زیرمجموعه‌هایش است (که مجموعه‌هایی غیرعضو خود
 هستند) پس نمی‌تواند در کنار آنها قرار گیرد و عضو خود باشد. پس ب مجموعه‌ای است که
 عضو خودش نیست و لذا می‌باید در کنار سایر اعضای مجموعه ب یعنی مجموعه‌هایی که
 عضو خودشان نیستند قرار بگیرد و بدین ترتیب، عضو خودش می‌شود.^۱ راه‌حل راسل در یک
 کلام این بود که الف و ب از یک طبقه نیستند. مجموعه‌های الف و ب به حوزه‌های متفاوت،
 درجات گوناگون و انواع مختلفی از مجموعه‌ها تعلق می‌گیرند.

تابع گزاره‌ای «x فانی است» را اگر با سقراط کامل کنیم صادق می‌شود، اگر با انسان هم
 کامل کنیم صادق می‌شود. اما اگر به جای x بگذاریم مجموعه انسان‌ها، کلاً بی‌معنی می‌شود.
 درک تفاوت نوعی پاسخ اول و دوم چیزی است که راسل منظور کرده است. به همین ترتیب
 ویتگنشتاین، زبان به مثابه مجموعه‌ای از نشانه‌ها را از قرار گرفتن در چنان و وضعیت بر حذر
 می‌دارد. سردرگمی‌های ما آنجایی رخ می‌نماید که تفاوت مجموعه‌هایی از نوع الف و ب را
 در نمی‌یابیم. زبان در تعریف ویتگنشتاینی در نسبت مستقیم واژه- شیء و جمله- وضع امور،
 شکل می‌گیرد و حق ندارد از این سطح، این درجه، این طبقه فراتر رود. آنگاه که به هر
 منظوری، اعم از بیان مطلبی اخلاقی، متافیزیکی، زیبایی‌شناسی و یا حتی بررسی ساختارهای
 خود زبان از زبان تعالی بجوییم چیزهایی بر زبان می‌رانیم که اسباب حیرت ما را فراهم
 می‌کند.^۲

تمایز گفتن- نشان دادن اصولاً امکان شکل‌گیری مفاهیمی چون «مجموعه مجموعه‌هایی
 که خود را شامل می‌شوند» را زیر سؤال می‌برد. بدین ترتیب، پارادوکسی چون پارادوکس
 راسل از اساس محو می‌گردد. با این حال، شباهت درونی میان نظریه انواع و رساله چشم
 پوشیدنی نیست. اگر زبان را از فیلتر نظریه انواع عبور دهید، آنچه حاصل می‌شود آموزه

^۱. کاپلستون ۱۳۸۶: ۴۶۶ و ۴۶۵

^۲. فسنگول ۱۳۸۵: ۲۱-۱۸

واله / جوادی

مرکزی تراکتاتوس یعنی تمایز گفتن - نشان دادن است. گزاره معنای خود را نشان می‌دهد.^۱ و به همین دلیل است که معنای آن را بدون آنکه برایمان توضیح داده شود می‌فهمیم.^۲ معنای «کیف کنار میز است» چیزی نیست جز تصویری که گزاره به ما نشان می‌دهد، تصویری که کیفی در کنار یک میز قرار دارد. ما این تصویر را با دیدن درمی‌یابیم و نیازی به توضیح آن نمی‌بینیم. بدین ترتیب، از گفتن به دیدن - فهمیدن منتقل می‌شویم.

وقوف به عدم امکان سخن گفتن دربارهٔ ساحت نشان دادنی‌ها همان چیزی است که از ابتدا می‌کوشیم تا بدان اشاره کنیم، منتها دقیقاً به دلیل اینکه قصد داریم تا چیزی بیان ناشدنی را بیان کنیم اینگونه به زحمت افتاده‌ایم. به کمک زبان هیچ چیز نمی‌توان گفت مگر گفتنی‌ها. اما به تعبیر ک.ت.فن، این بیان رمزی که «آنچه نمی‌توانیم بگوییم، [اصلاً] نمی‌توانیم بگوییم، و حتی نمی‌توانیم سوت بزنیم» نیز آشکارا نشان از بدفهمی وی از تراکتاتوس دارد. همهٔ آنچه ویتگنشتاین می‌گوید این است: امر ناگفتنی را به وسیلهٔ علوم طبیعی نمی‌توان گفت، بلکه تنها می‌توان آن را نشان داد. راه‌های مختلفی برای نشان دادن امور ناگفتنی هست. برای مثال، منطق می‌تواند مرز جهان را با چیدن نمادها به نحوی خاص نشان دهد.^۳ شاید ویتگنشتاین به این نتیجه رسیده بود که گزاره‌های معنادار را به علوم طبیعی محدود کند تا سکوت و توجه به نشان دادنی‌ها جای قیل و قال‌های فلسفی را بگیرد و عملاً راحت‌تر بتوان به امور مهمی چون معنای زندگی پرداخت و آن را درک کرد. با وجود این، جای تردید نیست که حکم او مبنی بر سکوت در قبال ناگفتنی‌ها، به مثابه حکمی در محکومیت مابعدالطبیعه تفسیر شد و نه آنچه بتواند برای امور مهمی که وی در زمرهٔ بی‌معنایان قرار داده بود جایی به دور از نزاع‌هایی فلسفی باز کند.^۴

مقصود ویتگنشتاین از بی‌معنایی متافیزیک

اکنون چنانچه خواهیم به واکاوی رأی ویتگنشتاین در باب بی‌معنایی و متافیزیک بپردازیم چاره‌ای نداریم جز اینکه از مرزهایی که تراکتاتوس برای معناداری ترسیم می‌کند فراتر رویم. کاری که خود ویتگنشتاین نیز در مواردی در تراکتاتوس دست به آن می‌زند. با این حال، قصد

۱. T 4.022

۲. T 4.021

۳. فن ۱۳۸۱: ۵۲ و ۴۵

۴. لاکوست ۱۳۸۷: ۴۸-۴۷

ما بررسی رأی ویتگنشتاین در باب متافیزیک است نه اینکه به آنچه وی منظور داشت متعهد بمانیم. افزون بر اینکه نقد پژوهش‌های فلسفی بر تراکتاتوس و نشان دادن نقاط ضعف آن، دست ما را در تخطی از اوامر تراکتاتوس باز می‌گذارد. باری، همه آنچه تا بدین جا آمد به این منظور بود که بگوییم نه هر فاقد معنایی^۱ مزخرف^۲ است و نه هر بی‌معنایی^۳ ناموجود! مدعای ویتگنشتاین در باب متافیزیک این است که متافیزیک بی‌معنا است، یعنی تصویری از وضع امور امکانی نیست، همین و بس. دقت کنید که این حکم نه یک حکم معرفت‌شناسانه^۴ یا هستی‌شناسانه^۵ بلکه حکمی زبان‌شناسانه^۶ است. به منظور فهم دقیق‌تر مطلب، فرض کنید که می‌خواهیم در باب موجودی ترانس فیزیکی حکم کنیم که (۱) آیا وجود دارد یا نه؟ (۲) آیا ما می‌توانیم بفهمیم وجود دارد یا نه؟ (۳) فارغ از هر پاسخی که بتواند به دو سؤال فوق داده شود، آیا اساساً ما می‌توانیم در باب موجودی ترانس فیزیکی سخن بگوییم تا کار بخواهد به شناخت یا اثبات وجود آن برسد یا نه؟ اینکه موجودی ترانس فیزیکی وجود دارد یا نه، مسئله‌ای هستی‌شناختی است. اینکه ما فارغ از اینکه چنین موجودی در کار باشد یا نه، بتوانیم این مطلب را در باب آن بدانیم یا بدان معرفت حاصل کنیم، مسئله‌ای معرفت‌شناختی است. اینکه ما فارغ از وجود یا امکان حصول معرفت در باب آن موجود ترانس فیزیکی، از اساس قادر باشیم در باب آن سخنی معنادار بگوییم، مسئله‌ای زبان‌شناسانه است. با این مثال به خوبی در می‌یابیم که این قلمرو زبان ما است که قلمرو شناخت ما را در بر می‌گیرد و بر آن حد می‌زند. به همین ترتیب، قلمرو شناخت ما قلمرو وجود را برای ما ترسیم می‌کند (هرچند شاید از اساس بتوان در باب یکی پنداشتن قلمرو زبان و معرفت سخن گفت که فعلاً قصد پرداختن به آن را نداریم). پیازی را تصور کنید که لایه بیرونی آن زبان، لایه میانی معرفت و لایه درونی وجود است. فلسفه سنتی تا پیش از کانت، از آنجا که زبان هم‌اهمیتی به اندازه امروز نداشت، پیاز را دولایه می‌دید که لایه بیرونی آن را قلمرو وجود تشکیل می‌داد و لایه درونی آن را قلمرو معرفت. کانت با انقلاب کپرنیکی‌اش، جای این دو لایه را عوض کرد و

۱. Without sense

۲. Nonsensical

۳. Nonsense

۴. Epistemologic

۵. Ontologic

۶. Linguistic

واله / جوادی

فلسفه را که روی سرش ایستاده بود، به نحو صحیح روی دو پایش ایستاند. کاری که ویتگنشتاین کرد این بود که لایه سوم که همان زبان باشد را به دور پیاز دو لایه معرفت و وجود کشید و بلایی که معرفت بر سر وجود آورده بود را بر سر هر دوی آنها یعنی هم وجود و هم معرفت آورد تا برندگی مرزهای زبان را نشان دهد و به همه بفهماند که از چیزی بیرون از مرزهای لایه بیرونی پیاز زبان نمی‌توان سخن گفت. مسلماً مثالی بدین سادگی نمی‌تواند همه ابعاد مسئله را روشن کند و از هیچ تعریف و قاعده‌ای نیز تخطی ننماید، با این حال درک بی‌معنایی متافیزیک و نسبت آن را با جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی تا حدودی روشن می‌کند. قصد ما از طرح چنین مثالی نیز تنها روشن کردن این مطلب بود که مدعای ویتگنشتاین در باب متافیزیک این است که متافیزیک بی‌معنا است، یعنی تصویری از وضع امور امکانی نیست، همین و بس. هادسون در این باره می‌نویسد:

«الیزابت انسکوم که ویتگنشتاین را خوب می‌شناخت موكداً گفته است: 'ما نباید در مقام تفسیر اقوال او فرض را بر این بگذاریم که کار خود را با این اعتقاد اولیه شروع کرده است که مابعدالطبیعه غیر ممکن است، وی چنین اعتقادی نداشت.' خود ویتگنشتاین یک بار گفت: 'گمان میرید که من از مابعدالطبیعه نفرت دارم یا آن را به ریشخند می‌گیرم، برعکس، مکتوبات گرانسنگ پیشینیان را در مابعدالطبیعه از زمره عظیم‌ترین فرآورده‌های اندیشه بشری محسوب می‌دارم.'^۱

بنا به مبادی فلسفی ویتگنشتاین که در فصل نخست آوردیم گزاره‌های متافیزیکی نمی‌تواند معنادار باشد. در عین حال یکی پنداشتن گزاره‌ای چون «خدا وجود دارد» و یا «هر معلولی علتی دارد» با «اربره قربره» هم از عهده هیچ انسان عاقلی بر نمی‌آید. متافیزیک بی‌معنا^۲ است، در عین حال مزخرف و چرند^۳ نیست. اما خاموش ماندن درباره آن به معنای انکار وجود یک حوزه وجودی مشخص نیست. کما اینکه به معنای تأیید وجود آن هم نیست. ویتگنشتاین معتقد بود که مابعدالطبیعه غیر ممکن است از این رو که بیان قضایای مابعدالطبیعی ممکن نیست نه از این جهت که این قضایا درباره اموری است که وجود ندارد، بل از این جهت که

^۱. هادسون ۱۳۸۸: ۱۸-۱۷

^۲. Nonsense

^۳. Gibberish

لفظ و کلام از اظهار مطالب مابعدالطبیعی عاجز است.^۱ با این همه بزرگانی چون کارنپ و شلیک از مخالفت ویتگنشتاین با رویکرد آنها مبنی بر انکار متافیزیک به مثابه حوزه‌ای وجودی اظهار شگفتی کرده‌اند. این در شرایطی است که اتفاقاً ویتگنشتاین در *تراکتاتوس*، بدون پایبندی به آموزه‌های آن، علناً حکم به وجود امر رازآمیز کرده است.^۲ این موضوع در فصل آینده مفصل‌تر بررسی خواهد شد.

تفاوت تلقی ویتگنشتاین و پوزیتیویسم از بی‌معنایی متافیزیک

در باب نسبت پوزیتیویسم منطقی و آموزه‌های *تراکتاتوس* در باب متافیزیک، بایستی اشاره کرد که پوزیتیویسم منطقی نیز مانند فلسفه متقدم ویتگنشتاین، نهایتاً حکم به بی‌معنایی متافیزیک می‌دهد و این شباهت آنجایی که با اشارات تاریخی مبنی بر دیدار ویتگنشتاین با برخی سردمداران این نحله و نیز قرائت بند بند *تراکتاتوس* در جلسات اعضای حلقه وین همراه می‌شود حساسیت برانگیز می‌شود. جالب اینکه پس از تدقیق و بررسی بیشتر، آنگاه که ابعاد مسئله روشن‌تر می‌گردد گویی این دو، بار دیگر از هم فاصله می‌گیرند و شباهت‌های پیشین در ذیل تفاوت‌های بعدی رنگ می‌بازند. جالب‌تر اینکه بنا به شواهد تاریخی درمی‌یابیم که خود اعضای حلقه وین نیز چنین سیری را طی کرده‌اند. بر این اساس می‌توان مدعی شد که آنان لااقل در باب رأی *تراکتاتوس* نسبت به متافیزیک دچار سوءتفاهم شده بودند. کارنپ صریحاً اشاره می‌کند که:

«من به غلط باور داشتم که نگرش ویتگنشتاین به متافیزیک شبیه به نگرش ما بود. من توجه کافی به جملات کتاب وی نکرده بودم به این معنا که اندیشه‌ها و افکار وی در این حوزه بسیار دور از اندیشه‌ها و افکار من بود.»^۳

کارنپ در زندگینامه خود از عکس‌العمل شگفت‌انگیز ویتگنشتاین در برابر اظهار نظر انتقادی شلیک در باب گفته‌ای متافیزیکی (احتمالاً از شوپنهاور) خاطره‌ای نقل می‌کند. ویتگنشتاین با شلیک مخالفت کرده و از آن فیلسوف و اثرش دفاع می‌کند. این تفاوت نگاه در ارتباط با دین نیز دیده می‌شود. به عقیده شلیک، دین متعلق به دوران کودکی بشر است که رفته رفته با

^۱. هارتناک ۱۳۵۱: ۷۶

^۲. T 6/522

^۳. گرلینگ، ای.سی، ۱۳۸۸: ۱۰۴

واله / جوادی

توسعه فرهنگی از میان خواهد رفت. کارنپ به خاطر می‌آورد که ویتگنشتاین در این مورد نیز با رأی شلیک مخالفت کرده بود.^۱

تحقیق‌پذیری

عمود خیمه پوزیتیویسم منطقی اصل تحقیق‌پذیری^۲ است. به موجب این اصل، پوزیتیویسم مدعی می‌شود اگر به هیچ ترتیبی و با کمک هیچ دلیل و شهادی نتوان مسئله‌ای را حل کرد باید نتیجه گرفت که آن مسئله، مسئله حقیقی نیست. حل یک مسئله یعنی تعیین اینکه یک وضع امور خاص در جهان برقرار است. از آنجا که ما با اوضاع اموری کار داریم که در زبان از آنها سخن می‌گوییم، مکتب تحقیق‌پذیری در تبیین موضع خود راجع به احوال جمله‌هایی بحث می‌کند که اوضاع امور در عالم را توصیف می‌کنند. آن دسته جمله‌ها که اوضاع امور در عالم را توصیف می‌کنند (یا صادق‌اند) اگر اوضاع امور چنان باشد که آنان توصیف می‌کنند- یا کاذب- اگر چنان نباشد) جمله‌های اخباری نامیده می‌شوند که خبر از باور گوینده در باب وضع امور عالم می‌دهند. بر این اساس می‌توان تحقیق‌پذیری را اینگونه تعریف کرد: هر جمله اخباری باید شواهدی داشته باشد که یا باور داشتن و یا باور نداشتن به آن را ایجاب کند. هر جمله‌ای که له یا علیه آن چنان شواهدی وجود دارد تحقیق‌پذیر است. هر جمله اخباری باید تحقیق‌پذیر باشد. تحقیق‌پذیری مدعی است که فقط آنچه را بتوان واریسی کرد می‌توان در زبان به منزله واقعیتهای بیان کرد. هر جمله باید شاهد و دلیلی داشته باشد تا جمله محسوب شود.^۳

کارنپ و متافیزیک

با این توضیحات روشن است که پوزیتیویسم منطقی در قبال متافیزیک چه رویکردی اتخاذ می‌کند. کارنپ از چهره‌های برجسته حلقه وین در مقاله‌ای تحت عنوان غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان می‌کوشد نشان دهد که متافیزیک یکسره ساخته و پرداخته شبه قضایایی است که مرجع معین و مابه‌ازای خارجی و ضرورت منطقی ندارند. وی قصد دارد تا با یافتن عیب و ایراد منطقی در ساختمان نحوی این شبه قضایا یکبار برای همیشه بر آنها غلبه کرده و پایان عصر متافیزیک را اعلام دارد. در نظر کارنپ (چنانکه در نظر سایر

^۱. Carnap 1963: 25,26

^۲. Verification Principle

^۳. آپیا ۱۳۸۸: ۹۲

پوزیتیویست‌های منطقی) سه نوع جمله یا گزاره یا قضیه وجود دارد: (۱) گزاره‌های مشاهدتی یا گزاره‌های مربوط به گزاره‌های مشاهدتی که نهایتاً به تجربه و تجربه حسی تکیه دارد؛ (۲) گزاره‌های تحلیلی یا همانگویانه که ضرورت با بداهت منطقی دارند و (۳) گزاره‌هایی که حتی ممکن است ساختمان نحوی درستی هم داشته باشند ولی ساختمان منطقی آنها دچار اختلال است. در نظر کارنپ گزاره‌های از نوع ۱ و ۲ و فقط این گزاره‌ها هستند که معنادارند. وی گزاره‌های نوع سوم را شبه گزاره می‌نامد که نه صادق و نه کاذب هستند، بلکه بدون معنا هستند.^۱ به منظور نشان دادن این مطلب، کارنپ عباراتی از هایدگر نقل می‌کند و می‌کوشد تا نشان دهد چنین شبه گزاره‌هایی به منطق تن در نمی‌دهند. مثلاً «هیچ می‌هیچد» را با «باران می‌بارد» بدین نحو مقایسه می‌کند که No (no) را در مقابل R (r) قرار می‌دهد و مدعی می‌شود مصدر «هیچیدن» معنایی ندارد تا اصولاً بتوان مبتدایی برای آن دست و پا کرد. مورد دیگر «هیچ وجود دارد صرفاً از آن روی که...» است. کارنپ مدعی است اولاً هیچ نمی‌تواند در نقش اسم (مبتدا/فاعل) در جمله ظاهر شود. به فرض هم که شد، هیچ بنا به تعریف نمی‌تواند وجود داشته باشد! خبر جمله و مبتدای آن به وضوح ناقض یکدیگرند. رویکرد کارنپ در قبال این گزاره‌ها روشن است.

کارنپ بحث خود را با مشخص‌تر ساختن مرزهای متافیزیک ادامه می‌دهد. در نظر وی متافیزیک صرفاً نظرپردازی و افسانه‌پریان نیست چرا که گزاره‌های این دو با منطق تعارض ندارند بلکه تنها با تجربه قابل تأیید یا رد شدن نیستند. به عبارت دیگر، نظرپردازی و افسانه‌پریان کاملاً معنی‌دارند هر چند کاذب باشند. باور به قضایای صادق یا کاذب پذیرفتنی است اما چگونه می‌توان به یک رشته کلام بی‌معنی باور داشت؟ همچنین بایستی توجه کنیم که نمی‌توانیم در پس عباراتی چون «محدودیت معرفت بشری» سنگر بگیریم چرا که اگر قادر به تعیین معنای کلمات نباشیم و یا ترتیب و توالی کلمات در عبارتمان با قواعد نحوی هماهنگ نباشد در این صورت فرقی نمی‌کند بشر باشی یا غیربشر چرا که اصلاً چیزی نگفته‌ای، پرسشی نکرده‌ای. اینکه «میزگریان است یا نه» را کسی نمی‌تواند پاسخ دهد. آنچه ما به قطع و یقین نمی‌دانیم ممکن است به کمک سایر موجودات، با درجه بیشتری از یقین یا قطعیت بدانیم، ولی آنچه نامعقول و برای ما نامفهوم و بی‌معنی است نمی‌تواند به کمک دیگران

^۱ خرمشاهی ۱۳۷۸: ۳۵

واله / جوادی

معنی‌دار شود ولو دانش آن دیگری بسیار عمیق و گسترده باشد. هیچ خدا یا شیطانی قادر نیست به ما معرفتِ متافیزیک بدهد. یک گزاره همانقدر محتوا یا حقیقت دارد که تحقیق‌پذیر است و لذا اگر چیزی بخواهد علی‌الاصول فراتر از تجربه ممکن قرار داشته باشد نه می‌تواند به زبان آید، نه اندیشیده شود و نه حتی خواسته یا پرسیده شود. لذا تحلیل منطقی مهر ابطال و بی‌معنایی را بر پیشانی هر دانشی که وانمود کند به جایی فراتر یا نهان از تجربه راه دارد می‌زند.

کارنپ می‌پذیرد که متافیزیک می‌تواند به مثابه رهیافت کلی شخص نسبت به زندگی فهمیده شود، با این حال معتقد است از آنجایی که احتمال افتادن در ورطه پذیرش گزاره‌های متافیزیکی به مثابه قضایایی صادق بسیار زیاد است و نتایج زیانبار فراوانی هم به بار می‌آورد چه بهتر که از آن احتراز شود. شاید بتوان ریشه متافیزیک را در اساطیر جستجو کرد و یا رگه‌هایی از آن را در الهیات دنبال کرد و جانشین الهیات دانست (که به سطح سیستماتیک یا مفهوم‌اندیشی رسیده است). اما با همه این احوال کارنپ عنوانی به جز رهیافت کلی شخص نسبت به زندگی را برای آن مناسب نمی‌بیند که تازه همین هم در قیاس با هنر از جایگاه رفیعی برخوردار نیست، چرا که برای مثال یک شاعر بدون اینکه دست به خود فریبی بزند و اشعار و ابیات خود را حقیقت محض بپندارد و اشعار سایرین را رد و نقض کند، آنچه از شعر و هنر خویش انتظار دارد را به خوبی می‌شناسد و به بهترین نحو از آن بهره می‌برد. متافیزیک تنها می‌تواند جانشین نارسایی برای هنر باشد. متافیزیسیسم موزیسینی است که مهارت موسیقی ندارد و به جای آن تمایل دارد تا با وسیله نظری (تئوریک) کار کند. موسیقی در نظر کارنپ ناب‌ترین وسیله رهیافت اساسی در برابر زندگی است، چرا که از قید ارجاع به اشیا و داشتن مابه‌ازای خارجی آزاد است. آن احساس یا رهیافت هماهنگ و منسجم که متافیزیسیسم می‌کوشد در یک نظام یگانه‌انگارانه بیان کند به زیبایی در قطعه‌ای از موتزارت بیان شده است.

بشر نیازمند یافتن راهی برای بیان رهیافت خود به زندگی و واکنش عاطفی و ارادی به محیط زیست، به جامعه، به وظایفی که خود را وقف آنها می‌سازد و... است و چه بهتر که در این امر در خطر سقوط به ورطه خود فریبی و گمراهی نباشد. متافیزیسیسمی که به حد اعلا از ذوق و قریحه هنری برخوردار باشد همچون نیچه، به کلی از این خلط و اشتباه پرهیز می‌کند. بخش عمده کارهای نیچه محتوایی تجربی دارند و در آنها فی‌المثل به تحلیل تاریخی

پدیده‌های هنری پرداخته شده، اما آنجا که قرار است ما فی‌الضمیر خود را بیان کند نه مانند سایرین به متافیزیک و اخلاق (به مثابه فرم تئوریک) می‌پردازد بلکه به درستی و صریحاً قالب هنری شعر را برمی‌گزیند.^۱ اکنون مشخص است که چرا کارنپ در مورد رویکرد ویتگنشتاین به متافیزیک چنان نظری داشت. اما پیش از مقایسه این دو، شنیدن آراء و افکار پوزیتیویسم، سال‌ها پس از دوران شکوفایی آن مکتب از زبان یکی از چهره‌های برجسته این جریان کمک شایانی به پی بردن به روح حاکم بر فلسفه پوزیتیویسم می‌کند.

آیر و متافیزیک

ا.ج. آیر^۲ از اعضای جوان و در عین حال تأثیرگذار آن زمان در حلقه وین است که با انتشار کتاب زبان، صدق و منطق به شهرت رسید. وی در مصاحبه‌ای که سال‌ها بعد درباره پوزیتیویسم منطقی با بریایان مگی^۳ انجام داد در چند فراز از سخنانش اشاراتی به متافیزیک دارد که به نظر بسیار روشنگر است.^۴ مگی در همان آغاز مصاحبه از طرف مبارزه پوزیتیویسم منطقی پرسش می‌کند و آیر با صراحت به این پرسش پاسخ می‌دهد: در وهله اول مابعدالطبیعه یا آنچه اسمش را مابعدالطبیعه گذاشته بودند به معنای هر سخنی حاکی از اینکه در ورای دنیای عادی علم و شعور عامه، یعنی دنیایی که با حواس ما به ما آشکار می‌شود، جهان دیگری ممکن است وجود داشته باشد. وینی‌ها می‌گفتند که هر قضیه‌ای که یا قضیه‌ای صوری نباشد (به معنای قضایای منطق و ریاضی) یا نشود آن را به محک تجربه زد و آزمود مهمل است... پوزیتیویست‌ها با خودشان فکر می‌کردند «عاقبت کشف کردیم که فلسفه چه خواهد شد! فلسفه در آینده خادمه علم خواهد بود». مطلب این نبود که از علم در فلسفه‌ای که داشتند استفاده می‌کردند؛ بیشتر این بود که عقیده داشتند حوزه معرفت یک‌سره در تصرف علم است. معتقد بودند که علم جهان را تو صیف می‌کند: یعنی تنها جهان موجود را، همین جهان، جهان پیرامون ما؛ و قلمرو دیگری وجود ندارد که فلسفه بخواهد به آن مشغول شود.

^۱ متن کامل مقاله کارنپ در کتاب پوزیتیویسم منطقی، با ویرایش آیر و ترجمه کامل آن به فارسی در اینجا آمده:

خرمشاهی، بهاء‌الدین، پوزیتیویسم منطقی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸

^۲ A.J.Ayer

^۳ Bryan Magee

^۴ مگی ۱۳۸۲: ۲۲۵-۲۰۵

واله / جوادی

آنچه آیر در اینجا بدان اشاره می‌کند، در حقیقت رویکرد اکثریت و نگرشی است که در بن پوزیتیویسم آن دوران رخنه کرده است و گرنه لاقلاً چهره‌های برجسته پوزیتیویسم در برخورد با مسائل سعی می‌کردند تا دچار لغزش آشکاری نشوند. برای مثال خود آیر در زبان، صدق و منطق، آنجا که از «خدا وجود دارد» به مثابه یک گزاره متافیزیکی سخن می‌گوید، اشاره صریحی دارد به این مطلب که از منظر پوزیتیویسم، «خدا وجود دارد» درست همانند «خدا وجود ندارد» گزاره‌ای متافیزیکی و بی معنی است. گزاره‌ای که نه در باب صدق آن می‌توان سخن گفت و نه کذب آن. و این درست همان چیزی است که برای مثال در این مورد، یک پوزیتیویست را از یک ملحد متمایز می‌کند، چرا که از منظر یک ملحد، «خدا وجود دارد» گزاره‌ای است کاذب، حال آنکه پوزیتیویست این گزاره را نه کاذب یا صادق یا محتمل یا غیرمحتمل، بلکه از اساس بی معنی می‌انگارد.^۱ همچنین از آنجا که در صفحات قبل اشاره‌ای به اصل تحقیق داشتیم لازم است اشاره کنیم که به اعتراف آیر در همان مصاحبه با مگی: «اصل تحقیق‌پذیری هرگز صورت‌بندی دقیقی نشد. چند بار سعی کردم، اما هر دفعه یا بیش از حد چیزهایی در آن گنجاندم یا کمتر از حد کافی. تا امروز هنوز آن اصل صورت‌بندی دقیقی پیدا نکرده است». جالب‌تر اینکه وی مهمترین نقیصه کتابش را این می‌داند که «تقریباً یکسره عاری از حقیقت بود!»

پس بنا بر آنچه تا بدین جا بیان کردیم، ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* متافیزیک را بی معنی اعلام می‌کند، همان‌طور که پوزیتیویسم منطقی اذعان دارد که متافیزیک بی معنا است. با این حال، شواهد نشان می‌دهد که ویتگنشتاین دل در گرو چیزی ورای مرزهای زبان دارد. وی در *تراکتاتوس* صراحتاً به وجود امر رازآمیز^۲ اشاره می‌کند و بارها و بارها تمایلش را به عبور از مرزهای زبان و اشاره به چیزی ورای آن ابراز می‌دارد. این در حالی است که بنا به اعتراف خود آیر، پوزیتیویست‌ها تنها جهان موجود را همین جهان می‌دانستند. آیر در کتابی با عنوان *ویتگنشتاین بیان می‌دارد که اعضای حلقه وین نسبت به دیدگاه تراکتاتوس دچار سوء تفاهم شده بودند و این در حالی است که گزاره‌هایی که قادر به نشان دادن کژ فهمی آنها از تراکتاتوس است به وضوح در کار ویتگنشتاین دیده می‌شود. برای مثال، آنجا که بیان می‌دارد «راه حل معمای زندگی در مکان و زمان، بیرون از مکان و زمان جای دارد» و یا «برای امر*

^۱. Ayer 1952: 115

^۲. Mystical

برتر هیچ فرقی نمی‌کند که جهان چگونه است. خداوند خود را در درون جهان آشکار نمی‌سازد». گویی پوزیتیویست‌ها هیچ عنایتی به این نمونه‌ها نداشتند و عملاً تمایز گفتن/نشان دادن، که همانگونه که پیشتر گفتیم مسئله اصلی فلسفه از نظر ویتگنشتاین بود را نادیده می‌گرفتند.

نوراث و شلیک

آیر علی‌رغم آنچه در بخش قبل گفتیم، اشاره می‌کند که مسئله فوق از چشم کسی چون نوراث^۱ دور نمانده بود. وی به درستی معتقد بود که «سکوت» بند هفتم *تراکتاتوس* «سکوت درباره چیزی» است. به عقیده نوراث، چنانچه انسان بخواهد به طور کامل از متافیزیک پرهیز کند، به جای عبارت ویتگنشتاین باید بگوید: «انسان واقعاً باید خاموش بماند ولی نه درباره چیزی»، چراکه تعبیر ویتگنشتاین چنان است که گویی چیزی وجود دارد که ما درباره آن سکوت می‌کنیم.^۲ آیر ضمن تأیید حرف نوراث مدعی می‌شود که آنچه خود وی انکار می‌کند، نه رخداد تجربیات رازآمیز، بلکه این مدعا است که چیزهایی از این دست، نشان‌دهنده وجود امر برتر و یا پاسخگو به «مسئله زندگی» است که آن سوی دسترس علم قرار دارد.^۳ نقد آیر کاملاً وارد است. عبارتی چون «امر رازآمیز وجود دارد»، آشکارا متافیزیکی و بنا بر آموزه‌های رساله بی‌معنی است. بدین معنی ویتگنشتاین از آموزه‌های رساله تخطی کرده است.^۴ جالب اینکه ویتگنشتاین در نامه‌ای به وایزمن، از اعضای حلقه وین، می‌نویسد:

«مایلم بدانم طرد متافیزیک همچون امری که از دید شما اکنون وجود ندارد چطور حاصل شد. همان‌طور که می‌گویید و مدعی هستید، همان‌طور هم باید اثبات کنید. آقایان (اعضای حلقه وین) باید بدانند که مشغول چه کاری هستید.»^۵

^۱ از چهره‌های برجسته حلقه وین Otto Neurath

^۲ Neurath 1983: 60

^۳ Ayer 1986: 30-34

^۴ هر چند مواجهه با چنین چیزی چندان غریب نیست و ما را به یاد مشکلاتی که گریبانگیر خود رساله و گزاره‌های آن بود می‌اندازد.

^۵ نقل از: مک‌گینس ۱۳۸۴: ۱۸۰

واله / جوادی

اما تنها نوراث نبود که چنین رویکردی در قبال ناگفتنی‌ها اتخاذ کرد. کارنپ نیز همانگونه که مشاهده کردیم بررسی خود را در حیطة زبان نگه می‌دارد. به زعم وی، مدعیات متافیزیکی در باب قلمروی فراتجربی، نه غیر قابل درک و یا نادرست، بلکه اساساً فاقد معنی هستند.^۱

شلیک در مقاله‌ای با عنوان «پوزیتیویسم و رئالیسم»، در کتاب *پوزیتیویسم منطقی*، ابعاد مسئله را به روشنی تشریح می‌کند. شلیک اعتراف می‌کند که بنا به رأی اکثر پوزیتیویست‌ها، انکار متافیزیک به معنای نفی واقعیت ترانساندانت^۲ تلقی می‌شود و در قامت این ادعا که تنها داده تجربی واقعی است، رخ می‌نماید، حال آنکه چنین مدعایی به همان اندازه متافیزیکی است که بگوییم واقعیت ترانساندانت وجود دارد! شلیک در بخش پایانی مقاله‌اش به عنوان یکی از نتایج بحث خود آشکارا اشاره می‌کند که انکار وجود یک جهان خارج ترانساندانت، دقیقاً به اندازه تأیید وجود آن، یک حکم متافیزیکی است و لذا پوزیتیویسم، وجود چنین جهانی را انکار نمی‌کند بلکه نشان می‌دهد گزاره‌هایی در تأیید یا انکار چنین مطلبی، هر دو گزاره‌هایی بی‌معنا هستند!^۳ با وجود این، اشاره آیر و شلیک به رأی اکثریت پوزیتیویست‌ها، مبنای صدور حکم نهایی ما در ارتباط با مقایسه آراء ویتگنشتاین و پوزیتیویسم خواهد بود.

پس بنا بر آنچه تا بدین جا آمد، نهایتاً در باب متافیزیک چه می‌توان گفت؟ هیچ. اگر قرار باشد پایبند به *تراکتاتوس* و آموزه‌های پوزیتیویسم منطقی بمانیم، در باب متافیزیک هیچ نباید بگوییم. عبور از مرزهای زبان چه با اعلام وجود چیزی برتر یا ورای این جهان و چه با اعلام عدم وجود چنین چیزی ما را به ورطه بی‌معنایی می‌کشاند. به این معنا *تراکتاتوس* و پوزیتیویسم منطقی در نقطه صحیحی به یکدیگر رسیدند اما هیچ کدام به آنچه گفته بودند پایبند نماندند.

نتیجه‌گیری

ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* با تأکید بر نظریه تصویری ادعا می‌کند که تنها گزاره‌های علوم طبیعی معنادار هستند. بر این اساس، متافیزیک از منظر ویتگنشتاین متقدم بی‌معنا است،

^۱. Quine 1990: 26

^۲. Transcendent reality

^۳. SCHLICK 1959: 84,107

همچنین از ترجمه این اثر استفاده شده است:

شلیک، موریتس، *پوزیتیویسم و واقع‌گرایی*، ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۶۳

چراکه وضعیت امور ممکن از عالم را تصویر نمی‌کند. از سوی دیگر، پوزیتیویست‌های منطقی نیز متافیزیک را بی‌معنی می‌دانند. اما ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* به متافیزیک به مثابه امری بی‌معنی و نه مزخرف، در کنار اموری چون دین و اخلاق می‌نگرد. به‌علاوه وی آشکارا به وجود امر رازآمیز اشاره می‌کند و با این کار پا را فراتر از آنچه خودش معنادار می‌دانست می‌گذارد و حکمی متافیزیکی می‌کند. این‌ها همه حکایت از آن دارند که ویتگنشتاین در پس آنچه بی‌معنا می‌خواند در جستجوی چیزی است. تفکیک گفتن و نشان دادن از جانب ویتگنشتاین اشاره‌ی روشنی است به آنچه نمی‌تواند در قالب زبان درآید و با این همه نشان دادنی است. اشاره‌ی روشنی است به کوشش عقیم ما در تلاش برای بیان چیزی که به بیان در نمی‌آید و نهایتاً به فرو غلتیدن در ورطه‌ی بی‌معنایی می‌انجامد. آنچه مسلم است این است که با وجود این شواهد نمی‌توان مدعای ویتگنشتاین در باب بی‌معنایی را حکمی در باب نبود چیزی و رای جهان طبیعی و یا ورای آنچه صرفاً به بیان در می‌آید دانست؛ ادعایی که اشاره‌ی به وجود امر رازآمیز آن را ثابت می‌کند.

در سوی دیگر، پوزیتیویست‌ها نیز مرتکب اشتباهی مشابه می‌شوند با این تفاوت که حکم به عدم وجود عالمی به جز این عالم طبیعی می‌کنند. حکم به بی‌معنایی متافیزیک همان نقطه‌ی اشتراک ویتگنشتاین و پوزیتیویست‌ها است و دقیقاً همین اشتراک است که حلقه‌ی وین را در قبال تلقی ویتگنشتاین از متافیزیک به اشتباه می‌اندازد. راه حل گشودن این مسئله نخست آگاهی دادن هر دوی آنها به ملزومات حکمی که داده‌اند و نیز ساحتی که در آن به نقد متافیزیک پرداخته‌اند، یعنی ساحت زبان است و ثانیاً در یادآوری مفهوم متافیزیک است. آنگاه که ما متافیزیک را به اشتباه به مثابه ساحتی وجودی تعریف کنیم دچار این لغزش می‌شویم که بی‌معنا خواندن آن را نیز به عنوان حکمی هستی‌شناسانه و به مثابه عدم وجود چنین ساحتی بپنداریم. حال آنکه حکم به بی‌معنایی متافیزیک نه هستی‌شناسانه بلکه حکمی زبان‌شناسانه است. یعنی ما بنا بر محدودیت‌های زبان خود، متافیزیک را بی‌معنا می‌دانیم. متافیزیکی که چیزی نیست جز آن بخش از فلسفه که در باب وجود از آن حیث که وجود است بحث می‌کند. متافیزیکی که چیزی نیست جز مجموعه‌ای از گزاره‌ها! و به تبع آن بی‌معنای خواندن متافیزیک نیز چیزی جز بی‌معنی خواندن دسته‌ای از گزاره‌ها نیست، همین و بس. چنانچه ویتگنشتاین و پوزیتیویست‌ها چنین حکمی در باب متافیزیک صادر می‌کردند و بر اساس آن در قبال متافیزیک سکوت اختیار می‌کردند آنگاه می‌توانستیم از رویکرد مشابه

واله / جوادی

آنها نسبت به متافیزیک سخن بگوییم. اما هر دو طرف ماجرا، یکی با بیان وجود امر رازآمیز و دیگری با بیان عدم وجود چیزی به جز همین جهان طبیعی، اولاً به ملزومات حکمشان در قبال متافیزیک پایبند نماندند و ثانیاً با این کار نشان دادند که اختلاف فاحشی میان نگرش آن دو به متافیزیک هست. اختلافی که هرچند به نظر می‌رسد ویتگنشتاین از آغاز ملتفت آن بود اما پوزیتیویست‌ها بعدها به آن اشاره کردند.

فهرست منابع

- آپیا، آنتونی، *درآمدی بر فلسفه معاصر غرب*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو، ۱۳۸۸.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *پوزیتیویسم منطقی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- شریعتمداری، علی، *فلسفه: مسائل فلسفی مکتب‌های فلسفی مبانی علوم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- فسنکول، ویلهلم، *گفتنی‌ها-ناگفتنی‌ها*، ترجمه مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- فن، ک، ت، *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، ترجمه کامران قره‌گزلی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه غرب ج ۸*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
- گریلینگ، ای.سی، *ویتگنشتاین*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، انتشارات بصیرت، ۱۳۸۸.
- لاکوست، ژان، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
- ماونس، هاوارد، *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۸.
- مگی، برایان، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- مک‌گینس، برایان، *ویتگنشتاین و حلقه وین*، ترجمه محمد میلانی بناب، لودویگ ویتگنشتاین متفکر زبان و زمان، به کوشش محمد میلانی بناب، تهران، مهر نیوشا: با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۴.
- واله، حسین، *متافیزیک و فلسفه زبان*، تهران، گام نو، ۱۳۸۴.
- ویتگنشتاین، لودویگ، *درباره اخلاق و دین*، ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.
- هادسون، ویلیام دانلد، *لودویگ ویتگنشتاین و ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه م‌مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۸.
- هارتناک، یوستوس، *ویتگنشتاین*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.

Valeh/Javadi

AUDI, ROBERT, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, NEW York, Cambridge university press, 1999.

Ayer,j,a. *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1952.

Ayer,j,a. *wittgenstein*, University Of Chicago Press, 1984.

Carnap, Rudol, *Intellectual Autobiography*, The Philosophy of Rudolf Carnap, EDITED BY PAUL ARTHUR SCHILPP, Open Court, 1963.

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

Duncan Richter, *Wittgenstein at his Word*, london, Continuum, 2004.

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

Neurath, Otto, *Philosophical Papers 1913-1946*, Edited and Translated by.

Robert s. *Cohen and Marie Neurath*, Dordrecht, D. REIDEL PUBLISHING COMPANY, 1983.

Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914-16*, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe,trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1961.

McGuinness, Brian, *Wittgenstein in Cambridge (Letters and Documents 1911-1951)*, Blackwell, 2008.

Quine, W.V, *Carnap, Rudolf, Dear Carnap, Dear Van*, University of California Press, 1990.

Schlick, Moritz, "Positivism and Realism", Translated by David Rynin, *Logical Positivism*, A. J. AYER(ed), The Free Press, 1959.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, [German-English parallel text], tr. C. k.ogden.and F. p Ramsey, Edinburgh Press, 1922.

Metaphysics according to logical positivists and early Wittgenstein

Hosein Valeh*

Amirreza Javadi **

Abstract

Early Wittgenstein considers metaphysics as nonsense because metaphysical propositions do not picture any state of affairs. To understand this, we need to have a thorough comprehension of what metaphysics is as well as what delicate limits separate linguistics from ontology. Wittgenstein's verdict about metaphysics is in fact a judgment on language and its limits rather than on existence or nonexistence of a sphere of Reality. Nevertheless, in *Tractatus*, Wittgenstein obviously goes beyond the limits he sets and declares that the mystical exists. This sentence is nonsense based on *Tractatus*'s thesis! Yet, it shows the apparent difference of logical positivist's approach from Wittgenstein's.

Keywords: Wittgenstein, *Tractatus*, Logical Positivism, picture theory, sense, Metaphysics

* Assistant Professor, Shahid Beheshti University.

Email Address: h_valeh@sbu.ac.ir

** MA in philosophy, Shahid Beheshti University.

Email Address: Javadi.Amirreza@gmail.com