

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۸۳-۲۱۳»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۴/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۵، No.74/1، Knowledge

نسبت فلسفه زبان و فلسفه ذهن ویتگنشتاین در استدلال علیه

زبان خصوصی

حسن عرب

حسین واله

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۱/۲۰

چکیده

استدلال ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی دو وجه تودرتو دارد: نخست، وجهی معناشناختی و دیگر، وجهی ناظر به مسئله «آگاهی از امور درونی» که تبعاتی مهم در فلسفه ذهن دارد. در بررسی وجه معناشناختی، این تلقی سنتی و شایع نفی می‌شود که هر فرد، نزد خود، تجربه خصوصی‌اش را با یک نام مرتبط می‌کند و بدین واسطه کاربرد آن نام ممکن می‌شود؛ اگر گرامر بیان محتوای پدیداری تجربه بر اساس الگوی «شیء خصوصی — نام» مبتنی شود، امر خصوصی به‌عنوان امر بی‌ربط حذف می‌شود. درست همان جا که مدافع زبان خصوصی تلاش می‌کند از آگاهی خود از تجارب درونی‌اش، برآمده از درون‌نگری، برای نشان دادن رابطه خاص خود با آنها و لذا توجیه یک بازی زبانی خصوصی بهره برد، تلاقی مباحث فلسفه ذهن و زبان در استدلال مذکور شکل می‌گیرد. چنین تلاشی، به‌زعم ویتگنشتاین، نافرجام است و برای دو مبحث مهم دیگر در فلسفه ذهن، یعنی «مسئله اذهان دیگر» و آگاهی از «گرایش‌های ذهنی» بحران تولید می‌کند.

واژگان کلیدی: استدلال علیه زبان خصوصی، خصوصی بودن، زبان احساسات، آگاهی از تجربه درونی، درون‌بینی، مسئله اذهان دیگر

* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

H_Arab@sbu.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

H_valeh@sbu.ac.ir

مقدمه

ویتگنشتاین در تمام دوره دوم فکری اش، یعنی از کتاب *آبی*^۱ (۱۹۳۳) به بعد، به انحای مختلف با مفهوم خصوصی بودن^۲ درگیر بود. استدلال وی علیه امکان زبان خصوصی در پژوهش‌های فلسفی نقطه اوج این درگیری فکری است. در بستر مقاله حاضر، گزارش روند نیل به این استدلال تکمیل شده در پژوهش‌ها مدنظر نیست، بلکه فهم هرچه بهتر این استدلال از جنبه‌ای خاص، در پرتو برخی نوشته‌های دیگر، دنبال خواهد شد. این نوشته‌ها، در درجه اول، شامل بخش‌هایی از کتاب *آبی و قهوه‌ای* (۴-۱۹۳۳)، *یادداشت‌هایی برای سخنرانی* در باب تجربه خصوصی و داده‌های حسی (۱۹۳۶)، *یادداشت‌هایی برای سخنرانی فلسفی* (۱۹۴۱) و قسمت‌هایی از *ملاحظات در باب مبانی ریاضیات* (۴۴-۱۹۳۷) خواهند بود.

دامنه موضوعی بحث زبان خصوصی در پژوهش‌ها اغلب به بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵ محدود می‌شود که از این میان بند ۲۴۳ شامل معرفی اولیه مفهوم زبان خصوصی و بندهای ۲۴۴ تا ۲۷۱ دربرگیرنده اصلی‌ترین انتقادات به امکان چنین زبانی است، گرچه انشعابات و نتایج بحث تا بند ۳۱۵ ادامه پیدا می‌کند. البته این دامنه صرفاً به ایده زبان خصوصی منحصر نمی‌شود و موضوعاتی دیگر نیز در آن طرح می‌گردد؛ موضوعاتی از قبیل خصوصی بودن، این‌همانی، نسبت درونی/بیرونی^۳، احساسات به مثابه اشیاء^۴ و احساسات به مثابه مبانی توجیه زبان احساسات.^۵ رویه کلی این مقاله در بررسی استدلال، نخست، بر پیگیری آن بر اساس ترتیب موجود در متن پژوهش‌ها است. هرچند به دلایلی در چند جا این رویه بر هم می‌خورد تا برخی از جنبه‌های مسئله که در این تحقیق مدنظرند، برجسته‌تر و روشن‌تر شوند.

مقاله به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: بخش نخست، به وجه معناشناختی استدلال می‌پردازد و بخش دوم، معطوف به بررسی وجوهی از استدلال است که ذیل مباحث فلسفه ذهن قرار می‌گیرند. در بخش نخست، بحث با معرفی مفهوم «زبان خصوصی» در بستر نسبت معناشناختی میان واژه و مدلول در زبان احساسات آغاز می‌گردد. سپس با فرض موقعیت‌هایی خاص، ایده «تعریف اشاری درونی» طرح و نقد می‌شود. در ادامه، نشان دادن پیوستگی این

۱. کوتاه‌نوشت اسامی لاتین و اطلاعات کتاب‌شناختی آن دسته از آثار ویتگنشتاین که در این نوشته مورد استفاده قرار گرفته‌اند در آغاز بخش منابع آمده است. در ارجاع به بخش اول پژوهش‌های فلسفی، برای اجتناب از تکرار، حتی کوتاه‌نوشت آن (یعنی PU) هم نیامده و فقط به ذکر شماره بندها بسنده شده و تنها در ارجاع به بخش دوم آن، شماره صفحات نوشته شده است. تمامی ایرانیک‌نوشت‌ها برای تأکید و یا متمایز ساختن عنوان یک کتاب و از نگارندگان است. ایتالیک‌نوشت‌های متون اصلی در اینجا برجسته نوشته شده‌اند.

2. Privacy

3. inner/outer relations

4. sensations as objects

5. Candlish 2010: sec.1

نقد با بندهای مربوط به مباحث «پیروی از قاعده» و «این‌همانی» درپچه‌ای برای فهم هرچه بهتر جدی‌ترین انتقادات ویتگنشتاین به تبعات معناشناختی امکان یک زبان خصوصی خواهد بود.

در بخش دوم، از فروضی پرده برمی‌داریم که مدافعان زبان خصوصی دربارهٔ هویت «ذهن» دارند؛ فروضی از این قبیل: هر فرد به نحوی خصوصی نسبت به تجارب درونی‌اش آگاهی دارد، یا حداقل آگاهی وی نسبت بدان‌ها از آگاهی دیگران بدین امور، یقینی‌تر است؛ اینکه آگاهی‌یافتن به این امور از طریق «درون‌بینی»^۱ میسر می‌شود و نیز اینکه این آگاهی نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری واژگان دال بر آنها دارد. در ادامه، مفهوم «خصوصی‌بودن» کاویده می‌شود و ضمن بررسی یکی از جنبه‌های این مفهوم، دیدگاه ویتگنشتاین در مورد «مسئلهٔ اذهان دیگر» به میان کشیده می‌شود. قسمت پایانی مقاله، نگاهی کوتاه به تبعات این استدلال در یکی دیگر از مباحث مهم فلسفهٔ ذهن، یعنی چگونگی آگاهی از «گرایش‌های^۲ ذهنی» خواهد داشت.

معرفی استدلال

«انسان می‌تواند خود را تشویق کند، به خود دستور دهد، از خود اطاعت کند، خود را سرزنش کند، تنبیه کند، از خود سؤالی کند و به آن پاسخ دهد. حتی می‌توان انسان‌هایی را تصور کرد که فقط به‌صورت تک‌گویی سخن می‌گویند و فعالیت‌های خود را با سخن‌گفتن با خود همراه می‌کنند. اما آیا زبان دیگری نیز متصور می‌بود که شخص با آن بتواند تجربه‌های زیستهٔ درونی خود — احساسات، حال و هوایش و غیره... — را برای کاربرد شخصی خود یادداشت کند یا آن را به شکل شفاهی بگوید. واژگان این زبان قرار است به آن چیزی دلالت داشته باشند که تنها شخص گوینده می‌تواند آن را بداند؛ یعنی به احساسات خصوصی و بی‌واسطهٔ آن شخص. بنابراین، فردی دیگر نمی‌تواند این زبان را بفهمد.»^۳

پس ایدهٔ زبان خصوصی شامل آن حالتی نمی‌شود که فردی تجربیات شخصی خود را در کدهایی خاص می‌نویسد. زیرا این کدها، هر قدر هم که سری باشند، قابل کدگشایی هستند. ولی «زبان خصوصی» ویتگنشتاین ضرورتاً فقط برای سازنده‌اش قابل فهم است.^۴

1. Introspection

3. Erlebnis

5. §243

2. Disposition

4. beziehen

6. Candlish 2010: intro

چنان‌که گفته شد، می‌توان بندهای بعدی را در دو بستر کلی بررسی کرد: ابتدا بدین بحث اساساً معناشناختی می‌پردازیم که واژگان دال بر «تجارب درونی»^۱ با خود این امور چه رابطه‌ای دارند؟

جنبه معناشناختی استدلال

سؤال اول این است: به طور کلی واژه‌ها چگونه بر احساسات^۲ دلالت می‌کنند، این یعنی رابطه نام با امر نامیده‌شده^۳ چگونه شکل می‌گیرد؟ ویتگنشتاین معتقد است که این سؤال مساوی است با اینکه بپرسیم یک فرد چگونه معنای نام‌های احساسات، مثلاً واژه «درد»، را یاد می‌گیرد. گذار از سؤال نخست به دومین آنها بر اساس یکی از محوری‌ترین ایده‌های پژوهش‌ها در باب «معنا» است؛ ناظر به اینکه «در دسته بزرگی از موارد استفاده از واژه معنا^۴ - هرچند نه در همه موارد - معنای یک واژه کاربرد^۵ آن در زبان است»^۶ و اینکه برای رسیدن به معنا بهترین کار این است که موارد کاربرد واژه‌ها را در حالات گوناگون کنش انسانی، از جمله در فرآیند یادگیری (به‌عنوان یکی از بازی‌های زبانی ابتدایی)^۷، توصیف کنیم. اکنون به سراغ پرسش از رابطه نام و احساس می‌رویم. به نظر ویتگنشتاین، یک پاسخ ممکن^۸ این است: واژه‌ها با بیان طبیعی و اصیل احساس پیوند خورده‌اند و به‌جای آنها به کار می‌روند - تنها

1. innere Erlebnisse

۲. همان‌طور که پیتر هکر، مفسر برجسته ویتگنشتاین، می‌گوید وی صراحتاً مشخص نمی‌کند از «احساسات» چه منظوری دارد؛ مثال او در بحث آتی درد است (§§244-6، §250، §253، §257، §281-4، §286-8، §293، §295-6، §300، §§302-4 و §§310-15). این مثال گمراه‌کننده است و بسیاری از مفسران را به اشتباه انداخته است. مطمئناً «درد» نام یک احساس است، اما نظر به اهداف ویتگنشتاین در استدلال علیه زبان خصوصی، در اینجا تمایزهایی مثل تمایز میان ادراک و احساس و... اهمیتی ندارد. او از ابژه‌های میدان بصری که به‌طریقی خاص درک شده‌اند نیز به‌عنوان احساسات، در کلی‌ترین معنایش، سخن می‌گوید. او از تجارب زیسته درونی (§256)، احساس خصوصی از رنگ قرمز (§273)، تأثر از رنگ (§276)، تأثرهای بصری (§277)، احساسات بصری (§312)، تصویری خصوصی در برابر چشم ذهن در حین عمل تصور کردن (§280) و به طور کلی، از حالات ذهن و فرآیندهای درونی و ذهنی (§§290، §305-6) سخن می‌گوید. همه این‌ها می‌توانند ذیل مقوله «احساس خصوصی بی‌واسطه» واقع شوند. بدین ترتیب، درحالی‌که درد به‌عنوان نمونه استفاده شده است، تجربه به معنای کلی و «محتوای پدیداری» آن (phenomenal content of experience) آماج انتقادات ویتگنشتاین است (Hacker, 1986:254-255). (این امر را می‌توان به‌خوبی در BB، NPS و NFP نیز شاهد بود.)

3. das Bannante

4. Bedeutung

5. Gebrauch

6. §43, BB:4,65

7. BB:17

8. cf. Wright 2000:35-38

به جای آنها و نه در مقام توصیف یا دلالت؛ این یعنی در زبان معمول و روزمره گاه بیان واژه، مثلاً واژه «درد»، به منزله یک «رفتار درد»^۱ یعنی رفتاری مثل گریه کردن عمل می‌کند.^۲ اکنون سؤال این است: آیا زبانی که تجربه‌های زیسته درونی مرا وصف می‌کند و تنها خود من می‌توانم آن را بفهمم — یعنی حالتی که من هیچ بیان طبیعی‌ای از احساس ندارم، بلکه فقط آن احساس را دارم (حالت معرفی شده در پایان بند ۲۴۳) — نیز ذیل همان تبیین بالا می‌گنجد؟ آیا جز این است که در این حالت فرد، بشخصه، فقط نام‌ها را با احساسات خود مرتبط می‌کند^۳ و این نام‌ها را در یک توصیف به کار می‌برد؟^۴ ویتگنشتاین در همان آغاز، نتیجه بحث را اعلام می‌کند: اگر، آنجا که واژه مربوط به یک احساس در پیوند با رفتار مرتبط با آن است (مثلاً «درد» و رفتار درد) هیچ رفتاری بروز نمی‌یافت، یاد دادن کاربرد آن واژه به یک کودک ناممکن بود. لذا عمل نام‌گذاری صرفاً مرتبط کردن یک نام و یک احساس نیست. حتی اگر فرض کنیم که یادگیری‌ای در کار نیست و کودک، از روی نبوغ خود، برای آن احساس نامی ابداع کرده است، او البته نخواهد توانست با این واژه منظور خود را روشن کند. پس آیا می‌شود گفت او نام را می‌فهمد، ولی نمی‌تواند معنای آن را برای کسی توضیح دهد؟!^۵ انگار زبان ما برای توصیف آن ساخته نشده است.^۶ تمام این توجیحات، به زعم ویتگنشتاین، زمانی مطرح می‌شوند که فراموش می‌شود:

«برای اینکه صرف عمل نام‌گذاری معنایی داشته باشد، بایستی هم‌اکنون در آن زبان امور زیادی آماده و مفروض باشند و هنگامی که سخن از این می‌گوییم که کسی به درد نامی می‌دهد، در اینجا گرامر واژه «درد» همان امر از پیش آماده و مفروض است.»^۷

بیا باید فرض کنیم که این زمینه از پیش آماده وجود نداشته و فرد خودش احساسات خود را نامیده است. آیا چنین چیزی ممکن است؟ در ادامه به این پرسش می‌پردازیم.

تعریف اشاری درونی

موقعیت زیر را تصور کنید: «می‌خواهم دفتر یادداشتی از تکرار یک احساس معین درست کنم. بدین منظور، آن احساس^۸ را با نشانه^E مرتبط می‌کنم و هر روزی که آن را دارم، این علامت را در دفتر می‌نویسم. آیا می‌توان تعریفی برای این علامت ارائه کرد؟» پاسخ ویتگنشتاین منفی است. اما مدافع زبان خصوصی معتقد است که نوعی تعریف اشاری از آن نشانه ممکن

1. Schmerzbenahmen

3. Assozieren

5. §374, cf. NPS:204

7. §257

2. §244, NFP:449, cf. PU:189, NPS:261

4. §256

6. BB:45

8. Empfindung

است. چگونه؟ آیا مثلاً می‌توانم به آن احساس اشاره کنم؟^۱ مدافع تأیید می‌کند، هر چند اذعان دارد نه به معنای معمول و روزمره «اشاره کردن»، بلکه بدین معنا که در هنگام گفتن یا نوشتن نشانه، توجه خود را بر آن احساس متمرکز می‌کنم؛ بدین ترتیب، همزمان با نوشتن، در درون خودم بدان اشاره می‌کنم.^۲ ویتگنشتاین می‌گوید: اما به نظر می‌رسد همه این‌ها فقط تشریفات باشد!

ولی آیا واقعاً تشریفات است؟ من از طریق تمرکز توجهم، پیوند بین آن نشانه و آن احساس را در خود حک می‌کنم. اما این «در خود حک کردن» یعنی چه؟ آیا جز این است که این فرآیند باعث می‌شود این پیوند را در آینده به‌درستی به یاد آورم؟ اکنون پرسش این است: «ما چگونه این تجربه‌ها [و احساسات قبلی و بعدی] را مقایسه می‌کنیم و اینکه ما چه چیزی را به‌عنوان معیار این‌همانی^۳ آن رویدادها مقرر می‌کنیم؟»^۴ اینجا ما هیچ معیاری برای تشخیص «درستی» نداریم. و این یعنی: «درست آن چیزی است که همیشه به‌نظم درست خواهد آمد و این فقط یعنی اینکه اینجا نمی‌توان از "درست" سخن گفت.»^۵

می‌توان موقعیت مذکور را چنین توضیح داد: کاری که من قصد انجامش را داشتیم ثبت تکرار یک احساس معین بود؛ یعنی هر وقت همان^۶ احساس را داشتیم، با نشانه‌ای آن را ثبت کنیم. فرض کنیم شنبه، دوشنبه، سه‌شنبه و جمعه آن احساس یکسان را داشته‌ام و علامت E را یادداشت کرده‌ام. دو فرآیند می‌بایست رخ داده باشد؛ یکی تعریف اولیه از آن احساس، تعریفی محدودکننده، معرف و جوه متمایز آن احساس در اولین بار حس کردنش، و دیگری تشخیص تکرار، یا به عبارت بهتر، تشخیص این‌همانی آن در آینده. اینجا تشخیص تکرار مبتنی است بر تعریف اولیه و اعتبار تعریف مبتنی است بر ارائه معیار برای تشخیص؛ اگر از تشخیص حرف بزنیم، منظورمان این است که ما چیزی را به‌عنوان چیزی و در تطابق با معیاری تشخیص می‌دهیم. «تشخیص دادن» یعنی «تشخیص دادن اینکه چه هست». اما تعریف اولیه چگونه ممکن است؟ فرض کنیم مثلاً با تمرکز توجهم بر آن احساس و یا اشاره درونی به آن در هنگام نوشتن. حال سؤال این است که آیا صرف تمرکز من معیاری در اختیارم قرار می‌دهد که بر اساس آن در آینده تکرار را تشخیص دهیم؟ و از طرف دیگر، آیا ما اساساً کنترلی بر این تشخیص داریم، به نحوی که بدانیم تشخیصی واقعی و مؤید آن تعریف است و صرفاً توهم

1. Hinweisen

2. cf. NPS:205

3. Kriterium der Identität

4. §322

5. §258, NPS:237-238,251,241-242, cf. §56, §53, §265, PU:207

6. gleich

حسن عرب، حسین واله

تشخیص نیست؟^۱ جواب منفی است؛ مادامی که «تشخیصِ صحتِ تشخیص» معلق باشد، اعتبار آن تعریف اولیه نیز زیر سؤال است، چرا که معیاری معین نکرده است و بدین واسطه نمی‌توان آن را به موارد یکسان تعمیم داد، که اساساً صحبت از موارد یکسان بی‌معنا می‌شود. لذا تعریف اشاری درونی به‌مثابه تعریفی خصوصی از نهادن هر حد و مرز و معیاری ناتوان است. به همین واسطه، مرزی میان تعریف خصوصی و توهم تعریف خصوصی وجود ندارد. فرض کنیم آن احساس درد باشد. نکته اینجا است که ما باید زمانی «درد» را بنویسیم که واقعاً درد وجود داشته باشد. اما من چگونه باید بدانم که درد واقعاً وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آنچه واقعاً حس می‌کنم، درد است نه چیزی دیگر؟ یا اینکه واقعاً یک احساس دارم؟^۲ مسئله این است که در فقدان تعریف و معیار، تمایزی میان همان و ظاهراً همان و لذا میان تکرار و عدم تکرار و درست و ظاهراً درست وجود نخواهد داشت.

فقدان معیار و عدم تمایز میان درست و ظاهراً درست در کاربرد یک نشانه یادآور مباحث مطرح در بندهای ۱۸۵ تا ۲۰۲ پژوهش‌ها است که ذیل آن راجع به مسئله «پیروی از قاعده» (بالأخص قواعد حاکم بر ریاضیات) صحبت شده است. خود ویتگنشتاین هم بر این ارتباط تصریح دارد:

«این پرسش که من چگونه می‌دانم باید طبق دنباله «+۲» بنویسم «۲۰۰۴, ۲۰۰۶» و نه «۲۰۰۸, ۲۰۰۴» مشابه این است که از کجا می‌دانم این رنگ (= این تأثر بصری) «قرمز» است و نه چیزی دیگر.»^۳

این تشابه در چه چیزی ریشه دارد؟ در تعریف نشانه E گفتیم که باید تشخیص دهیم «همان» احساس تکرار شده است. نکته در همین «همان» است. ویتگنشتاین معتقد است «کاربرد واژه «قاعده» و کاربرد واژه «همان» درهم‌بافته‌اند».^۴ در ادامه سعی می‌کنیم امتناع آن تعریف خصوصی را از خلال بحث «پیروی از قاعده» تبیین نماییم.

پیروی خصوصی از قاعده

چگونه می‌توان دنباله اعداد «+۲» را به شکلی صحیح ادامه داد؟ آیا قاعده‌ای وجود دارد؟ اگر هست، چه قاعده‌ای؟ ما چه چیزی را به‌عنوان معیار پیروی از قاعده در نظر می‌گیریم؟ آیا معیار، مثلاً، احساس رضایتی است که «عمل بر طبق قاعده» را همراهی می‌کند؟ یا یک

1. PG:§118

2. NPS:206

3. BGM, T. I:§3, cf. Malcolm 1954:534-536, Kripke 1982:4, Hacker 1993:16

4. §§224-225

شهود (پیش‌آگاهی) است که به من می‌گوید درست پیش رفته‌ام؟ یا نتایج عملی مشخص یک فرآیند است که تعیین می‌کند واقعاً از قاعده پیروی کرده‌ام یا نه؟^۱ چطور می‌فهمیم که در یک نقطه معین گام صحیح کدام است؟ یک پاسخ می‌تواند این باشد: «گام صحیح آن است که با دستور – همان طوری که منظور شده است – مطابق باشد». اما چه چیزی را باید مطابقت^۲ با آن عبارت (و همچنین با آن منظوری که پیش‌تر به آن عبارت داده شده) بدانیم؟^۳ آیا این مطابقت نمی‌تواند در هر نقطه چیزی جدید باشد؟

مشکلی را که در باب مطابقت پیش می‌آید حتی می‌توان عمیق‌تر هم کرد. فرض کنید کسی بگوید «اما شما مطمئناً می‌دانید که در نوشتن یک دنباله مثلاً ۲,۴,۶,۸... همواره باید اعداد را به همان ترتیب بنویسید.» از نظر ویتگنشتاین، می‌توان پاسخ داد کاملاً درست است. و البته در عین حال، می‌توان با استفاده از مفهوم «همان» این تردید را حتی نسبت به دنباله «+» مثلاً ۲,۲,۲,۲... نیز تسری داد! زیرا از کجا می‌دانم که بعد از پانصد بار نوشتن «۲»، باز باید «۲» بنویسم؟ یعنی اینکه از کجا معلوم «همان نشانه»، در آن مکان، «۲» است؟ معیار چیست؟ آیا آن نشانه صرفاً به نظرم درست نمی‌آید؟^۴ شاید پاسخ داده شود: اما آیا حداقل همان، همان نیست؟ به نظرمان می‌رسد که در یکسان بودن^۵ یک چیز با خودش یک نمونه‌اعلای اشتهاب‌ناپذیر از این‌همانی داشته باشیم. می‌خواهیم بگوییم: «اینجا دیگر امکان ندارد تفسیرهای مختلفی وجود داشته باشد. اگر او چیزی در برابر خود می‌بیند، همچنین این‌همانی را نیز می‌بیند.»^۶

ویتگنشتاین معتقد است هنوز با ابهاماتی مواجهیم: آیا دو چیز هنگامی همان (= یکسان) هستند که چنان باشند که یک چیز است؟ و حال چگونه باید آنچه را که یک چیز به من نشان می‌دهد، در مورد دو چیز به کار بندم؟^۷ شاید کسی دیگر بگوید: «برای انسان ناممکن است که یک چیز را به‌عنوان چیز دیگری غیر از خودش تشخیص دهد.» اما اگر تنها تصویری مبهم از آن چیز داشتیم، چه؟ از طرف دیگر، اگر برای ما ناممکن است که یک چیز را به‌عنوان امری غیر از خودش تشخیص دهیم، آیا برایمان کاملاً ممکن است که دو چیز را به‌عنوان چیزهایی متفاوت از یکدیگر تشخیص دهیم؟ مثلاً من دو صندلی در برابرم دارم و تشخیص می‌دهم که آنها دوتا هستند. اما شاید بعضی اوقات بر این باور باشم که آنها فقط یکی هستند! برای

1. BGM, T. VI:§16

3. §186

5. Gleichheit

7. §§215-16, cf. §377

2. Übereinstimmung

4. §214, §226, BGM, T. I: §3, T.VII:§25

6. cf. NPS:234,238

روشن تر شدن بحث، این بازی ظاهراً روان شناختی را می توان به بازی ای با ژست ها و حرکات تبدیل کرد. وقتی دو چیز در برابر خود دارید، به نحوی هماهنگ، با هر دست به یکی از آنها اشاره کنید، چنان که گویی با این کار می خواهید نشان دهید که آنها مستقل و جدا بوده اند. حال اگر تنها یک چیز در برابر خود داشتید، با هر دو دست بدان اشاره می کنید تا نشان دهید هیچ تفاوتی میان آن و خودش نمی تواند به وجود آورد. ولی در این شرایط، چرا نباید بازی را برعکس انجام دهیم؟^۱ بنابراین، مفاهیمی چون مطابقت و یا تشخیص این همانی نمی توانند مشکل را حل کنند.

پس یک قاعده چگونه می تواند آنچه را در/ین موقعیت بایستی انجام دهم به من نشان دهد؟ زیرا هر آنچه انجام می دهم بنا به تفسیری می تواند مطابق با قاعده باشد، بلکه اساساً: «هر تفسیری^۲ همراه با امر تفسیر شده [هنوز] در هوا معلق است و نمی تواند به عنوان تکیه گاهی برای انجام یک امر عمل کند. تفسیرها به تنهایی معنا [ی نشانه ها] را تعیین نمی کنند.»^۳ پارادوکس مطرح در باب پیروی از قاعده این خواهد بود:

«یک قاعده نمی تواند هیچ طریقی از عمل^۴ را معین کند. چرا که هر طریقی از عمل می تواند

با آن قاعده مطابقت داشته باشد.»

حاصل اینکه: اگر بشود هر طریقی از عمل را با آن قاعده تطبیق داد، پس می توان آن را مخالف قاعده نیز دانست. بنابراین، اینجا نه تطابق وجود دارد و نه اختلافی.^۵ اما ویتگنشتاین اتخاذ چنین دیدگاهی را ناشی از یک بدفهمی^۶ می داند: اینکه چنین بدفهمی ای وجود دارد خود را در این نشان می دهد که ما در گذار به این فکر (یعنی علی السویه بودن تطابق و اختلاف) پیوسته تفسیر ارائه کردیم. گویی هر کدام دست کم برای یک لحظه ما را آرام می کرد، تا به تفسیر دیگری که در پس آن اولی قرار دارد فکر کنیم. اینجا مشکل این نیست که باید تا رسیدن به یک مبنا به حفر کردن ادامه دهیم؛ نه، مشکل تشخیص آن مبنایی است که در مقابل ما به عنوان مبنا قرار دارد.^۷ «این مبنا تعبیری^۸ از قاعده است که [دیگر] یک تفسیر نیست، بلکه خود را در موارد مختلف کاربرد، در آنچه ما "پیروی از قاعده" و آنچه "رعایت نکردن آن" می نامیم، بیان می کند.» بر اساس همان بدفهمی شاید همچنان تمایلی وجود دارد به اینکه بگوییم: هر عملی طبق قاعده هم نوعی تفسیر کردن است. اما ویتگنشتاین

1. BGM, T. VII:§38

3. § 198, cf. §§28-29

5. §201, BGM, T. VI:§38

7. ibd., T. VI:§31

2. Deutung

4. Handlungsweise

6. Mißverständnis

8. Auffassung

معتقد است که «تفسیر کردن» را بایستی تنها اصطلاحی معادل «جانشین نمودن یک بیان قاعده^۱ به جای بیانی دیگر» دانست.^۲ در واقع، آنجا که از قاعده پیروی می‌کنیم، تفسیر به پایان رسیده است.^۳ این تفسیر نیست که میان قاعده و کاربرت‌هایش واسطه می‌گردد؛ بلکه برعکس، تفسیر رابطه^۴ درونی^۴ میان آنها و قاعده را پیش‌فرض می‌گیرد و آنها را برای کسی که متوجه نمی‌شود، روشن می‌سازد.^۵ هکر در توضیح این رابطه می‌گوید:

«اینکه قاعده و کاربرت‌هایش به چه نحو مرتبط هستند، در استفاده ما از آنها آشکار است؛ و در آنجا‌هایی که ما کاربرت‌ها را از یک عبارت را توضیح می‌دهیم یا توجیه می‌کنیم، آنجا که یاد می‌دهیم یا یاد می‌گیریم که چگونه باید از آن عبارت استفاده و موارد سوء-تفسیر یا سوء‌کاربرد از آن را تصحیح یا نقد کرد و غیره.»^۶

بنابراین، «تکنیک استفاده از قاعده» است که آنچه را پیروی‌کننده از قاعده، «پیروی از قاعده» (که ممکن است ناموجه باشد ولی نه ناآگاهانه)، «عمل موافق با قاعده» (که می‌تواند ناآگاهانه باشد) و «شکستن قاعده» می‌نامد، مشخص می‌کند.^۷

پس «پیروی از قاعده» نوعی عمل^۸ است؛ یک کنش انسانی است.^۹ در اینجا ویتگنشتاین در باب دو نکته تذکر می‌دهد: ۱- امکان ندارد فردی به نحو خصوصی^{۱۰} از قاعده‌ای پیروی کند، چرا که در این حالت میان پیروی از قاعده و اعتقاد^{۱۱} به پیروی از قاعده تفاوتی نمی‌بود.^{۱۲} ۲- پیروی از قاعده (چنان که در تعریف نشانه E در بند ۲۵۷) چیزی نیست که ممکن باشد تنها یک فرد فقط یک بار در زندگی آن را انجام دهد یا داده باشد. زیرا کاربرد واژه «قاعده» با کاربرد واژه‌های «همان» و «توافق» درهم‌تنیده است.^{۱۳}

«پیروی از یک قاعده، [همچون] تهیه^{۱۴} یک گزارش، دادن یک دستور، یک دور شطرنج بازی کردن، ارائه^{۱۵} یک تعریف و... همگی رسوم^{۱۴} (= عادات) هستند (آیین‌ها، عرف‌ها).»^{۱۵} بدین ترتیب، معیار پیروی درست از قاعده، مثلاً در عمل ضرب، را می‌توان به نزدیک‌ترین و بهترین شکل با توصیف *آموختن* «پیش‌رفتن

1. Ausdruck der Regel

3. BGM, T.VI:§38

5. ibd., T.VII:§26, T.VI:§28

7. cf. BGM: T.VII:§§50-51

9. ibd., T. VI:§29

11. Glauben

13. §§224-225, §653

15. §§198-199, BGM, T. VI:§21, §§33-34, BB:24, cf. McGinn 2003: 95, Hacker 1986: 248

2. §201

4. internal

6. Hacker, 1986:250

8. Praxis

10. privatum

12. §202, cf. §260, BGM, T.VII:§58

14. Gepflogenheiten

بر طبق قاعده» توصیف کرد؛ — و این یک توصیف روزمره و معمولی است، مثل توصیف آشپزی و خیاطی — چرا که اگر به من توصیفی بدهی از اینکه مردم چگونه پیروی از یک قاعده را آموزش دیده‌اند و چگونه به‌درستی به آن آموزش عکس العمل نشان می‌دهند، تو بیان یک قاعده را در آن توصیف به کار بسته‌ای و پیش فرض گرفته‌ای که من آن را می‌فهمم.^۱ پیروی از یک قاعده مشابه اطاعت از یک دستور است. فرد برای این امر تربیت شده است و نسبت بدان به نحوی معین واکنش نشان می‌دهد. حال اگر کسی به فلان طریق و کسی دیگر به طریقی دیگر به این دستور یا تربیت واکنش نشان دادند، چه باید کرد؟ آنگاه حق با کدام است؟ «نحوه رفتار مشترک انسان‌ها دستگاه مرجعی^۲ است که به وسیله آن [طرق مذکور را] تفسیر می‌کنیم».^۳

با وجود همه این اشکالات و ابهامات، مدافع زبان خصوصی همچنان بر ایده خود پافشاری می‌کند. این بار بدین شکل که «من معتقدم که این [احساس فعلی]، [همان] احساس قبلی است». ویتگنشتاین می‌پرسد: [اما] شاید تو اعتقاد داری که این گونه اعتقاد داری! اساساً ما به چه دلیلی «E» را نشانه یک احساس می‌نامیم؟ «احساس» واژه‌ای از زبان مشترک ما است، نه زبانی که فقط برای من قابل فهم باشد. ممکن است گفته شود: خب، «احساس» نه، ولی به هر حال وقتی «E» را می‌نویسد، چیزی دارد و بیش از این چیزی نمی‌توانیم بگوییم. — ولی «داشتن» و «چیزی» هم به زبان مشترک ما تعلق دارند.^۴ پس شاید بخواهید آن را به یک آوای غیربیانی تقلیل دهید، ولی حتی چنین آوایی نیز درون یک بازی زبانی معین اظهار می‌شود.^۵ («[حتی] یک شعر بی‌معنا نیز به همان صورت بی‌معنا نیست که مثلاً سروصدای یک نواز»^۶).

اما آیا به هیچ وجه نمی‌توان مؤلفه‌های یک زبان خصوصی را توجیه کرد؟ مثلاً با یک توجیه ذهنی^۷؟ مسلماً من می‌توانم از یک خاطره به خاطره‌ای دیگر متوسل شوم. مثلاً نمی‌دانم که آیا زمان حرکت قطار را به‌درستی به یاد آورده‌ام یا نه و برای واریسی، تصویر صفحه جدول زمانی را به یاد می‌آورم. آیا اینجا با موقعیت‌هایی یکسان مواجه نیستیم؟

1. BGM., T. VII: § 26

3. §206, BGM., T. VII: §47, NPS: 252

5. §261

7. subjektiv

2. Bezugssystem

4. NPS: 216-217

6. §282

ویتگنشتاین مخالف است، چرا که این فرآیند در واقع، باید خاطره‌ای را پدید آورد که صحیح باشد. اگر خودِ تصویر ذهنی برنامه حرکت را نتوان از حیث صحت آزمود، این تصویر چگونه می‌تواند درستی آن خاطره نخست را تأیید کند؟^۱ چه تضمینی وجود دارد که اشتباه نشود؟ یک توجیه معتبر مبتنی بر این است که فرد به معیاری مستقل متوسل شود. اما موقعیت بالا مثل این است که کسی چندین نسخه از یک روزنامه صبح امروز را بخرد تا مطمئن گردد که آن روزنامه حقیقت را نوشته است!^۲ هیچ توجیه کاملاً خصوصی‌ای وجود ندارد، زیرا من نمی‌توانم بدانم که آیا چیزی که اساساً خصوصی است، یک توجیه است یا نه.^۳

با وجود این، کسی اصرار دارد که او فقط و فقط از روی مورد خودش می‌داند که واژه درد چه معنایی می‌دهد! ویتگنشتاین این ادعا را با یک مثال فرضی می‌آزماید:

«فرض کنید که هر فرد قوطی کوچکی می‌داشت که در آن چیزی می‌بود که ما "سوسک"^۴ می‌نامیم. هیچ‌کس نمی‌تواند به درون قوطی دیگری نگاه کند؛ و هر کس می‌گوید تنها با دیدن سوسک خودش می‌داند که سوسک چیست. — اینجا کاملاً ممکن بود که هر کس در قوطی‌اش چیزی متفاوت داشته باشد. و می‌توان تصور کرد که چنین چیزی دائماً تغییر می‌کند. — حال اگر واژه "سوسک" هنوز نزد این افراد کاربردی می‌داشت [یعنی اگر هنوز نوعی مفاهمه در مورد آن ممکن بود] چه؟»

کاملاً محتمل است که علی‌رغم این تفاوت‌ها و تغییرات، همچنان این واژه توسط این افراد به کار گرفته شود، بی‌آنکه متوجه مشکلی در مفاهمه‌شان شوند.

«در این صورت، [دیگر این واژه] نام یک شیء نمی‌بود. [نکته این است که] شیء داخلی قوطی ابداً هیچ جایی در بازی زبانی ندارد؛ و نه حتی به‌عنوان یک چیز؛ چون قوطی می‌توانست خالی باشد. حاصل اینکه اگر گرامر بیان احساس را طبق الگوی "شیء — نام‌گذاری" شکل دهیم، شیء به‌عنوان امر بی‌ربط حذف می‌شود.»^۵

مدافع زبان خصوصی همچنان بر عقیده خود پافشاری می‌کند:

«بله، ولی با همه این‌ها چیزی [فریاد] درد مرا همراهی می‌کند و به حساب آن است که من آن [فریاد] را به زبان می‌آورم. و آنچه مهم است، همین "چیز" است! از طرف دیگر، شما مسلماً قبول دارید که بین رفتار درد همراه با درد و رفتار درد بدون درد (=تمارض) تفاوتی هست؟»

1. NPS:243

3. NFP:451, cf. BB:66, §279, NPS:205

5. Etwas

2. §265

4. Käfer

6. §293, PU:207, NPS:243,450, BB:65

ویتگنشتاین پاسخ می‌دهد: قبول داریم؟! چه تفاوتی از این بزرگ‌تر؟ اما من می‌خواهم بگویم که تو نمی‌توانی آن تفاوت را با گفتن این توضیح دهی که اگر [فردی] درد داشته باشد، در پس عبارتش/رفتارش یک چیز معین حاضر است که او با رفتارش آن را بیان می‌کند. اگر به جای "یک چیز معین" یا چنین تعبیری، آن قدر صریح بودی که بگویی "درد"، آنگاه آن عبارت تو همان گویانه^۲ می‌بود. اگر تو می‌خواهی از اذعان به "درد" اجتناب کنی، بدین علت که این [واژه] هم اکنون پیش‌فرض می‌گیرد که ما می‌دانیم در پس آن عبارت چیست، گفتن "یک احساس معین" یا "یک چیز معین" به تو کمکی نخواهد کرد، چرا که تو از کجا می‌دانی مجازی آن را یک "احساس" یا حتی یک "چیز" بنامی؟ چرا که واژه "چیز" معنایی مشترک و همگانی دارد، اگر اصلاً [اینجا] معنایی داشته باشد.^۳

مدافع، در مقام اعتراض، ویتگنشتاین را متهم به نوعی رفتارگرایی می‌کند^۴ و مدعی می‌شود: «ولی شما دوباره و دوباره به این نتیجه می‌رسید که خود احساس یک هیچ است». ویتگنشتاین پاسخ می‌دهد:

«بداً نه. آن چیزی نیست، اما هیچ هم نیست! نتیجه فقط این بود که یک هیچ همان وظایفی را انجام می‌دهد که از "چیزی" که درباره‌اش هیچ نتوان گفت، برمی‌آید. ما فقط گرامری را که می‌خواهد در اینجا خود را بر ما تحمیل کند، رد کرده‌ایم.»^۵

در واقع، «تجربه خصوصی» یک ساخت خراب از گرامر ما است (به یک معنا قابل مقایسه با همان گویی و تناقض) و این هیولای گرامری ما را فریب می‌دهد؛ وقتی می‌خواهیم آن را نادیده بگیریم، چنین به نظر می‌رسد که گویی وجود یک تجربه، مثلاً دندان درد، را نفی می‌کنیم: «یا به نظر می‌رسد که زندگی را نادیده می‌گیریم، اما نه زندگی به مفهوم روان‌شناختی، بلکه زندگی به مفهوم آگاهی را و آگاهی نه به مفهوم فیزیولوژیک، یا به نحوی که از خارج فهمیده شده، بلکه آگاهی به عنوان خود ذات تجربه را.» درحالی که «من [فقط] چیزی را نادیده می‌گیرم که بدون گفتار عمل می‌کند».^۶ من دارم می‌گویم چیزی پشت رفتار نیست.^۷ نتیجه نهایی این است که یک امر اساساً خصوصی نمی‌تواند کاربرد یک واژه را توجیه کند، نه در [مفاهمه] با دیگران، نه نزد خود فرد. شیء خصوصی نه تنها در بازی زبانی مشترک و همگانی وارد نمی‌شود، بلکه همچنین از ورود به یک بازی خصوصی هم ناتوان است.

1. a certain something

2. tautologous

3. §304, NFP:449

4. NPS:248

5. §304, NPS:253,279

6. ibid:255

7. ibid.:262

آگاهی از تجربه خصوصی؛ بحثی در فلسفه ذهن

کاویدن بخشی از توجیحات مدافع زبان خصوصی می‌تواند تلقی وی از هویت «ذهن» را آشکار سازد. این مدافع در جایی مدعی می‌شود که مطمئناً کاربرد واژه «درد» مبتنی بر این واقعیت است که او آن چیز خصوصی‌اش را در آن موقعیت‌ها همیشه به‌عنوان امری که همان و متعلق به اوست، «تشخیص می‌دهد»! حال پرسش این است: راه این تشخیص چیست؟^۱ این نقطه محل اصلی تلاقی فلسفه زبان و ذهن در استدلال علیه زبان خصوصی است.

نیاز است مفهوم «خصوصی‌بودن» را بیش‌تر بکاوییم. اینجا از «خصوصی‌بودن» دقیقاً چه مراد می‌کنیم؟ احساس‌های یک فرد تا چه حد خصوصی هستند؟ چنان‌که هرکس یادآور می‌شود،^۲ می‌توان دو معنای متفاوت از خصوصی‌بودن برداشت کرد: یکی «خصوصی‌بودن معرفتی»^۳ و دیگر «خصوصی‌بودن مالکیت احساس».^۴ یک چیز زمانی برای یک فرد از حیث معرفتی خصوصی است که تنها او بتواند آن را بداند و از حیث مالکیت، وقتی که تنها او بتواند آن را داشته باشد. این دو معنا کاملاً در هم تنیده‌اند، منتهی تمرکز ما نخست بر جنبه معرفتی آن خواهد بود.

پرسش این است که آیا معرفت به احساسات تنها برای دارنده آنها ممکن است یا می‌توان حالت دیگری هم متصور شد؟ پاسخ محتمل این است که فقط خود من می‌توانم بدانم آیا درد دارم یا نه؛ شخص دیگر تنها می‌تواند آن را حدس بزند. به‌زعم ویتگنشتاین، این پاسخ از یک حیث غلط و از حیثی دیگر بی‌معنا است. از آن رو غلط است که اگر واژه «دانستن» را به همان طریقی که معمولاً به‌کار می‌رود به‌کار ببندیم (و به چه نحو دیگری قرار است آن را به‌کار بریم!) اکثر اوقات دیگران می‌دانند که من چه زمانی درد دارم. مدافع خصوصی‌بودن احساسات احتمالاً این مسئله را قبول می‌کند، منتهی مدعی می‌شود که دانستن دیگران، با همان اطمینان و یقینی نیست که من خودم می‌دانم! ویتگنشتاین اما بر این باور است که در اینجا اساساً به میان آوردن واژه «دانستن» بی‌معنا است. وقتی من درد دارم یعنی اینکه درد دارم نه اینکه می‌دانم که درد دارم.^۵ تفسیر معروفی از این عبارات صورت گرفته که به «نظریه غیرشناختی در باب ابراز حالات درونی»^۶ موسوم است. آن‌طور که جک تمکین، مفسر آمریکایی ویتگنشتاین، توضیح می‌دهد در اینجا منظور از avowal (= Äußerung) نوعی عبارت روان‌شناختی اول‌شخص در زمان حال است که به بهترین وجه با آن چیزی مطابق

1. NFP:450

3. epistemic privacy

5. §246, NPS:271

2. Hacker 1986: 261

4. privacy of ownership

6. non-cognitive thesis of avowals

است که، برای مثال، دکارت در مورد محتواهای کاملاً ذهنی می‌گفت. چنین عبارتی از نظر بسیاری از فیلسوفان تصحیح‌ناپذیر و ناظر به حالات ذهنی فی‌نفسه-آشکار است که اغلب عنوان می‌شود بدان‌ها دسترسی‌ای محرمانه و معرفتی بی‌واسطه وجود دارد. ولی بر اساس نظریه مذکور گفته می‌شود اگر P یک اظهار ناظر به محتوای ذهن است و S سوژه آن اظهار است، نمی‌توان حالتی داشت که در آن P، S را بداند.^۱ در مثال بند ۲۴۶، من وقتی درد دارم نمی‌توانم بدانم که آیا درد دارم و یا نه. به همین نحو:

«من می‌توانم بدانم که دیگری به چه می‌اندیشد اما این را در مورد خودم نمی‌توانم بدانم.

این درست است که بگوییم: من می‌دانم که تو به چه چیزی می‌اندیشی و اشتباه است که

بگوییم: من می‌دانم که به چه چیزی فکر می‌کنم.»^۲

این ادعا به نظرمان بسیار عجیب خواهد بود، اگر بدین گفته هکر توجه نداشته باشیم که ویتگنشتاین در تأکید بر اینکه «من نمی‌توانم بدانم که آیا درد دارم ولی تو اغلب می‌توانی چنین چیزی را بدانی»، قصد نداشت مرزهای معرفت ممکن را به نحوی عجیب و نامتعارف بازترسیم کند، چرا که ادعای او این نبود که من چیزی را نمی‌دانم که دیگران می‌دانند، و یا اینکه من به نحو غیرقابل‌اجتنابی از چیزهایی بی‌خبرم و دیگران احتمالاً اطلاعات زیادی در مورد آن دارند. آنچه او قصد داشت ترسیم کند، مرزهای گرامری معنا بودند،^۳ بدین طریق که کاربرد افعال معرفتی عبارت‌های روان‌شناختی را نشان دهد.^۴ ادعای او این بود که هیچ معنایی (=کاربردی) ندارد که بگوییم «من می‌دانم که درد دارم»، «من می‌دانم که خوشحالم» و... «دانستن» آنجایی معنا خواهد داشت که «ندانستن» معنا داشته باشد. ویتگنشتاین معتقد بود که فیلسوفان گرامر افعال معرفتی و روان‌شناختی را نادرست فهمیده و تفسیر کرده‌اند.^۵

ممکن است کسی در دفاع از اینکه «فقط خودم می‌توانم بدانم که آیا دردی احساس می‌کنم یا نه» و یا اینکه «تصورهای من خصوصی هستند»، بگوید: «نمی‌توانم خلاف این را تصور کنم». ویتگنشتاین جواب می‌دهد: چرا می‌گوییم «نمی‌توانم خلاف آن را تصور کنم»؟

1. Temkin 1981: 98

2. PU: 222

3. cf. BB: 65

4. Hacker 1986: 277

۵. البته می‌توان حالتی خاص نیز متصور شد که در آنها «دانستن» با یک اظهار همراه شود، چرا که زبان هزارتویی از مسیرها است؛ (203§) مثلاً «فقط خودم می‌توانم بدانم که آیا آن نیت را داشتم یا نه». این را می‌توان هنگام توضیح معنای واژه «نیت» به کسی گفت، چرا که در واقع، بدین معنا است: ما آن واژه را «این‌گونه» به کار می‌بریم (و «دانستن» در اینجا بدین معنا است که بیان عدم اطمینان بی‌معناست). (247§, cf. §585) در مورد درد داشتن، چون عدم یقین در کار نبود (288§)، کاربرد «دانستن» هم بی‌معنا بود. (BB:30,53, cf. §§407-09)

چرا نگوئیم: «نمی‌توانم خودِ همین چیزی را که تو می‌گویی تصور کنم»؟^۱ تفسیر هکر این است که این *توانستن* مسلماً نه به علتِ ناکافی بودنِ قدرت تصور (یعنی عاملی تجربی) و یا امتناعی متافیزیکی، بلکه ناشی از گرامرِ این نوع از گزاره‌ها است. این درست مثل حالتی است که وقتی کسی می‌گوید «نمی‌توان کل سلسلهٔ اعداد اصلی را شمرد»، نه واقعیتی دربارهٔ ضعف بشر، بلکه امری دربارهٔ قراردادی وضع شده می‌گوید؛ یعنی چنین حرکتی در این بازی وجود ندارد.^۲ تزلزل ما میان ناممکن منطقی (=گرامری) و فیزیکی است که این دو حیث را خلط می‌کنیم:

«کاری که باید در چنین مواردی کرد همیشه این است که بنگریم واژه‌های مورد بحث در

زبان ما واقعاً چگونه به کار می‌روند.»^۳

باز به سراغ مدافع خصوصی بودن احساسات و این بار ادعای وی در موردِ خصوصی بودن مالکیت آن‌ها می‌رویم: «دیگری نمی‌تواند دردهای من را داشته باشد». ویتگنشتاین می‌پرسد: دردهای من کدام‌اند؟ آیا اینجا امکان اشتباه وجود ندارد؟^۴ چه چیزی در اینجا معیار این‌همانی محسوب می‌شود که بر اساس آن دردهای من و دیگری از همان متمایز می‌شوند. این معیار در مورد اشیاء فیزیکی چیست؟ در میان این اشیاء چه چیزی این امکان را می‌دهد که از «دو [امر] دقیقاً یکسان» سخن بگوئیم؟ مثلاً در آنجایی که می‌گوییم: «این صندلی همانی نیست که تو دیروز اینجا دیدی، اما صندلی‌ای است که دقیقاً با آن یکسان است»؟ نکته این است که در اینجا معنا دارد بگوئیم (و این گزاره‌ای تجربی است) که «امکان ندارد الف و ب صندلی واحدی را دیده باشند، چون الف در لندن بود و ب در کمبریج. آنها دو صندلی دقیقاً یکسان دیده‌اند.»^۵

پس از دو مفهوم حرف زده‌ایم: یکسان بودن صندلی‌ها و نفی این‌همانی آنها. ولی آیا میان یکسان بودن و این‌همانی مرز معنایی قاطعی وجود دارد؟ ویتگنشتاین چنین اعتقادی ندارد.^۶ در ادامه، ذیل بررسی گرامری زبان احساسات، از مرز میان این دو مفهوم می‌پرسیم.

این ادعا که «دیگری نمی‌تواند دردهای من را داشته باشد» در واقع دو جنبه دارد: ۱- من درد دارم و دیگری هم درد دارد (امر یکسان). ۲- درد من، درد دیگری نیست (امر خصوصی). سعی می‌کنیم هر دو جنبه را واکاوی نماییم. با تحلیل جنبهٔ دوم می‌آغازیم.

1. §251

2. Hacker 1986: 300

3. BB:30-31,53-54,56

۴. مقایسه کنید با کاربرد ابژه‌ای "من" در BB:66.

5. *ibid*: 55

6. §254

چه چیزی درد مرا دردی خصوصی می‌کند؟ یعنی چه چیزی مشخصه درد من است که دیگری نمی‌تواند آن را داشته باشد؟ این سؤال زمانی پیش می‌آید که پیش‌فرض داشته باشیم که من، از یک سو، به درد بودن آن احساس آگاهی داشته باشم و سپس نحوه تعلق آن به خودم را تشخیص دهم. تنها پس از این است که در مقام مقایسه وارد می‌شوم. اما آیا نمی‌توانم نزد خود در تشخیص اینکه احساس فعلی درد است و نه لذت یا هیجان یا...، دچار اشتباه شوم؟ «با چه معیاری تشخیص می‌دهم که این احساس، درد است و من فریب نخورده‌ام؟»^۱ پیش‌تر دیدیم که اینجا امکان اشتباه (حداقل منطقاً) وجود دارد.

ولی ما هیچ‌گاه دچار چنین تردیدهایی نمی‌شویم. چرا؟ فرض کنید من تبدیل به سنگ می‌شوم و دردهایم همچنان ادامه می‌یابد - شاید در این حالت اشتباه کنم و هیچ دردی وجود نداشته باشد! — اما حتی به‌عنوان سنگ هم نمی‌توانم اشتباه کنم؛ تردید در اینکه آیا درد می‌کشم، هیچ معنایی ندارد! این یعنی وقتی کسی گفت: «من نمی‌دانم این چیزی که دارم، درد است یا چیزی دیگر؟» ما فکری نظیر این می‌کنیم که او نمی‌داند واژه فارسی «درد» چه معنایی می‌دهد و می‌خواهیم برایش این را توضیح دهیم. چگونه؟ شاید از طریق ایما و اشاره یا بدین شکل که سوزنی به او بزنیم و بگوییم: «می‌بینی، این درد است.» او می‌تواند این توضیح را مثل هر توضیح دیگری درست یا غلط بفهمد، یا اصلاً نفهمد.^۲ و این را که کدام‌یک از این‌ها رخ داده است، او در کاربرد آن واژه نشان خواهد داد؛ وقتی کسی می‌داند درد چیست و آن را بازمی‌شناسد که کاربرد واژه «درد» را یاد بگیرد. اگر اکنون مثلاً گفت: «آها، من می‌دانم «درد» چه معنایی می‌دهد، اما آنچه نمی‌دانم این است که آیا/این که الان در اینجا دارم درد است یا نه» ما تنها می‌خواهیم سر تکان دهیم و مجبوریم سخنان او را واکنشی غریب بینگاریم که نمی‌دانیم اصلاً با آن چه بکنیم.^۳

1. NPS:206, 219

2. cf. §28

3. §288

مقایسه کنید با این تبیین: این مثل حالتی است که گویی از کسی بشنویم که کاملاً جدی بگوید: «من به‌وضوح به یاد دارم که مدتی قبل از تولدم اعتقاد داشتم که...». ما انکار نمی‌کنیم که او «می‌تواند» به یاد آورد پیش از تولد چنین و چنان رؤیایی داشته است. انکار این امر توسط ما مثل گفتن این خواهد بود که «او نمی‌تواند بگوید» پیش از تولدش چنین و چنان رؤیایی داشته است. ما انکار نمی‌کنیم که او می‌تواند این حرکت را انجام دهد، بلکه می‌گوییم که این حرکت، چه به نحو منفرد و چه همراه با همه احساسات و تأثرات و... که آن فرد در حین انجام آن داشته است، به ما نمی‌گوید که متعلق به چه بازی است.»

نکته این است که آن بیان تردید و آن پرسش‌های تردیدآمیز هیچ جایی در این بازی زبانی ندارد؛ ولی این عدم تردید به واسطهٔ یک آگاهی خاص درونی به دست نیامده است؛ اگر بیان آن احساس، یعنی رفتار انسانی، کنار گذاشته شود، آنگاه به نظر مجاز می‌بودم^۱ که دوباره تردید داشته باشم. اینکه در اینجا مایلیم بگوییم که فردی ممکن است آن احساس را چیزی جز آنچه هست، تلقی کند از این ریشه می‌گیرد که:

«گر بازی زبانی روزمره همراه با بیان احساس را لغوشده بینگاریم، آن موقع برای احساس

به یک معیار این‌همانی نیاز دارم و در این صورت امکان خطا هم وجود می‌داشت.»^۲

پس آنچه نزد فرد امکان شک و تردید را برطرف می‌کند و لذا «متعاقباً» معیار تشخیص این‌همانی درونی‌ترین احساسات را فراهم می‌آورد، نه تجربه یا خودآگاهی یا داشتن درد، بلکه گرامر زبان احساسات است.^۳

البته ویتگنشتاین به هیچ وجه قصد ندارد بگوید که در اینجا معیار این‌همانی (و تمایز)، آن چیزی است که همه یا اغلب مردم «همان» تلقی می‌کنند،^۴ بلکه می‌خواهد بگوید کاری که می‌کنم این نیست که احساسم را به واسطهٔ مقایسه با معیارهایی تشخیص دهم — اینجا مقابله کردنی وجود ندارد^۵ — بلکه صرفاً به کار بردن دوبارهٔ یک بیان یکسان است،^۶ بیانی که در کنش رفتاری متقابل ما تنیده است. با این کار بازی زبانی پایان نمی‌یابد؛ بلکه آغاز می‌شود.^۸ بر همین مبنا است که می‌گوید: «واژه‌ای را بدون توجیه به کار بردن، به معنای کاربرد نابجای آن نیست.»^۹

مسئلهٔ اذهان دیگر

حال می‌پردازیم به وجه نخست این ادعا که «درد من، همان درد او نیست»، ناظر به اینکه من و او درد (امری مشترک) داریم:

«وقتی که فرض می‌کنم کسی دچار درد است، پس به‌سادگی فرض می‌کنم که او دچار

همان چیزی است که من بسیاری اوقات دچارش بوده‌ام.»

- | | |
|--|-----------------------------|
| 1. Dürfe | 2. §288, BB:45, cf. NPS:244 |
| 3. Hacker 1986: 273-274; Rhees 1954: 81-82 | 4. BGM, T. VII:§40 |
| 5. Kollationieren | 6. NPS:246 |
| 7. BGM, T. VI:§28 | |
| 8. §§289-290, BB:16, cf. ÜG:§402,§538,§548, Hacker 1986: 293 | |
| 9. §289 | |

و مقایسه کنید با این تعبیر: «هنگامی که از قواعد گرامر پیروی می‌کنم، انتخاب نمی‌کنم. همهٔ گام‌ها در واقع، پیش‌تر برداشته شده‌اند و این یعنی دیگر انتخابی ندارم. از قاعده کورکورانه پیروی می‌کنم.» (BB:25, §, 219)

این ادعا مبتنی بر چه بنیان و معیاری است؟ مثلاً می‌شود آن را این‌گونه توضیح داد:

«تو مطمئناً می‌دانی که «اینجا ساعت ۵ است» به چه معنا است؛ پس این را هم می‌دانی که در خورشید ساعت ۵ است، به چه معنا است. معنایش فقط این است که آنجا درست همان زمانی است که اینجا، وقتی ساعت ۵ باشد، است.»

ولی آیا این توضیحات به کار می‌آیند؟ خیر؛ اینجا توضیح به وسیلهٔ یکسان بودن کارساز نیست. زیرا گرچه من می‌دانم که فرد می‌تواند ساعت ۵ در اینجا و ساعت ۵ در آنجا را «زمان یکسان» بنامد، ولی در عین حال نمی‌دانم که فرد متعلق به اینجا و آنجا باید در چه مواردی از هم‌زمانی^۱ سخن بگویند. به همین قیاس، نمی‌دانیم که دیگران در چه مواردی از «هم‌دردی» حرف می‌زنند:

«این نیز توضیح مناسبی نخواهد بود که بگوییم: این فرض که او دچار درد است، در عین حال فرض این هم هست که دچار همان امری است که من هستم، چرا که مثل این حالت است که وقتی کسی می‌گوید بخاری دچار درد است و من دچار دردم، گفته است که بخاری همان تجربه‌ای را دارد که من دارم!»^۲

این بند معروف پژوهش‌ها اغلب به‌عنوان خاستگاه شکل‌گیری مشکل مفهومی در مسئلهٔ اذهان دیگر شناخته می‌شود. طبق دیدگاه آلک هیسلاپ، در مسئلهٔ اذهان دیگر غالباً از دو مشکل اصلی سخن به میان می‌آید:

۱) مشکل معرفت‌شناختی: مرتبط با اینکه باور ما به ذهن یا حالات ذهنی‌ای غیر از ذهن یا حالات ذهنی خودمان چگونه می‌تواند توجیه شود. این مشکل به‌واسطهٔ شکاف بنیادینی پدید می‌آید که میان نحوهٔ دسترسی ما به ذهن و تجربهٔ خودمان و دسترسی ما به ذهن و تجربهٔ انسان‌های دیگر وجود دارد.

۲) مشکل مفهومی: این مشکل که اغلب در زمینهٔ حل کردن مشکل معرفت‌شناختی پیش می‌آید، معطوف به این است که ما چگونه می‌توانیم مفهومی از ذهن یا حالات ذهنی‌ای غیر از ذهن یا حالات ذهنی خودمان شکل دهیم؟^۳

نزد ویتگنشتاین نیز مشکل مفهومی آنجایی مطرح می‌گردد که وی قصد دارد یک سنخ از توجیهات معرفت‌شناختی را کنار بگذارد، توجیهاتی مبتنی بر این پیش‌فرض که اذهان خانه‌هایی هستند عیناً یکسان که حال مالکیت هر کدام به یک نفر داده شده است. در این تلقی هر کس فقط از روی مورد خودش می‌داند که ذهن، آگاهی، اندیشیدن، احساس، درد

1. Zeitgleichheit
3. Hyslop 2009: sec.1

2. §350

داشتن، دیدن، تصور کردن، به یاد آوردن و... نزد خودش و دیگران چیست. ویتگنشتاین چنین تبیینی را ناقص و مانع تعمیم و فراروی از ساحت خصوصی درونی به ساحت بین‌الذهانی می‌داند:

«نکته اساسی در مورد تجربه خصوصی در واقع این نیست که هر فرد نمونه خاص خود را دارا است، بلکه این است که هیچ کس نمی‌داند که آیا دیگری هم همین [تجربه] را دارد یا چیزی دیگر را.»^۱

مدافع تجربه خصوصی در این قول که «درد من / فهم من و... همان درد تو / فهم تو و... نیست»، وجود اذهان و امور درونی یکسان دیگر را پیش فرض گرفته است. با چه توجیهی؟ در این تصویر آیا ما به ذهن دیگران، آگاهی داشتن دیگران، احساس دیگران و... دسترسی داریم؟ آیا جز جسم و رفتار چیز دیگری می‌بینیم؟

«آیا نمی‌توانم تصور کنم که انسان‌های اطرافم آدم‌آهنی باشند و آگاهی نداشته باشند، گرچه نحوه رفتارشان به همان نحوی باشد که همیشه هست؟ اگر هم اکنون این حالت را تصور کنم مردم را می‌بینم که با نگاه‌های خیره (انگار که در خلسه‌اند) دنبال کار خود می‌روند.»^۲

چرا این تصور به نظرمان این قدر عجیب می‌آید؟ و چرا در گفتن اینکه دیگران ذهن / درد / آرزو و... دارند، دچار چنین تردیدهای ظاهراً موجهی نمی‌شویم؟ پاسخ این است که در ساحت بین‌الذهانی نیز این گرامر بازی زبانی روزمره است که تردید را از بازی خارج می‌نماید، معیارهای این‌همانی را تعریف می‌کند و امکان تعمیم و فراروی از ذهن فردی را پدید می‌آورد (به عبارت دقیق‌تر: پدید آورده است).^۳ این تعمیم خود یکی از مبانی گرامر زبان است.^۴ این است معنای آن عبارت معروف پژوهش‌ها که «ایستاره»^۵ من در برابر او، ایستاری در برابر یک نفس است. من باور ندارم که او یک نفس دارد.»^۶

گرایش‌های ذهنی

آنچه را که تا به حال در رد خصوصی بودن «امور درونی» مطرح کرده‌ایم، می‌توان، نظر به نوع آن امور، در دو حوزه بسط داد: یکی «حالات آگاهی» ناظر به محتوای پدیداری تجربه

1. §272

2. §420

۳. «تا آنجا که معنا (Sinn) دارد بگوییم درد من با درد او یکسان است، همچنین می‌توانیم هر دومان آن درد یکسان را داشته باشیم.» (§253)

4. §§283-287, NPS:260

5. Einstellung

6. PU:178

بنا نیست در اینجا مفصلاً به دیدگاه ویتگنشتاین در قبال مسئله‌ی اذهان دیگر بپردازیم، چرا که این دیدگاه خود قبض و بسط‌هایی قابل تأمل داشته است. برای گزارشی مناسب از این امر رجوع کنید به Ter Hark, 1991.

(حالاتی مثل درد، افسردگی، هیجان و...)، که بدان پرداختیم، و دیگری گرایش‌های ذهنی، شامل فهم، دانستن، باور، امید، قصد، ترس و...^۱ در این بخش، وجه دوم را بیش‌تر بررسی می‌نماییم.

برای روشن‌تر شدن منظور ویتگنشتاین از مفهوم «گرایش» لازم است اینجا از تمایزهایی سخن بگوییم که وی میان حالات ذهنی / نفسانی^۲ (مثل درد، افسردگی، هیجان)، فرآیندهای ذهنی / نفسانی^۳ (مثل زیاد و کم شدن درد، شنیدن آوا) و گرایش‌ها (حالاتی مثل فهم، دانستن، باور، امید، قصد) برقرار می‌کند.^۴ البته می‌شود دو قسم اول را، چنان‌که خود ویتگنشتاین اذعان می‌کند، یکی دانست:

«می‌خواهم از یک "حالت آگاهی" سخن بگویم و این عبارت را برای اشاره به دیدن یک

تصویر مشخص، شنیدن یک صدا، احساس درد یا یک مزه و... استفاده کنم.»

کریسپین رایت معتقد است این دسته را می‌توان حالات پدیداری^۵ نامید. «همچنین می‌خواهم بگویم که باور داشتن، فهمیدن، دانستن، قصد کردن و غیره، حالات آگاهی نیستند». رایت این‌ها را حالات نگرشی^۶ می‌نامد.^۷

«اگر فعلاً این گروه دوم را "گرایش" بنامیم، یک تفاوت مهم بین گرایش‌ها و حالات آگاهی مبتنی بر این واقعیت است که گرایش به‌واسطه وقفه‌ای در آگاهی یا تغییری در توجه مختل نمی‌شود (و این مسلماً ملاحظه‌ای علی نیست)، چرا که به‌ندرت فردی می‌گوید که کسی چیزی را از دیروز "بی‌وقفه" باور داشته یا فهمیده است. عامل وقفه در یک باور مدتی ناباوری خواهد بود، و نه مثلاً عدم توجه به آنچه فرد باور دارد یا خوابیدن.»^۸

در جایی دیگر می‌گوید:

«تفاوت کلی همه حالات آگاهی با گرایش‌ها به نظر این است که فرد نمی‌تواند از طریق بازیابی و بررسی از این مطمئن شود، که آیا آنها [یعنی گرایش‌ها] هنوز هم تداوم دارند یا نه.»^۹

ولی از طرف دیگر از تداوم حالات آگاهی (=ذهنی) سخن می‌گوییم: «او تمام روز افسرده بود»، «او از دیروز بی‌وقفه درد داشته است».^{۱۰} اما آیا تفاوت، مثلاً میان درد داشتن و فهمیدن،

1. BPP II:§43

3. seeliche Vorgänge

5. Phenomenal

7. Wright 2000: 14-15

9. ibd:§57, Z:§72

10. PU:59 F., Z:§71

2. seeliche Zustände

4. §154, §149, PU:59 F., BPP II:§43,§178

6. attitudinal

8. BPP II.: §45

2. BPP II:§54

تنها در تداوم و عدم تداوم است؟ مطمئناً نه، ولی این تفاوت هر قدر هم که عمیق باشد، که هست، بر این واقعیت مبتنی است که این مفاهیم در بازی‌های زبانی کاملاً متفاوتی تثبیت شده‌اند.^۱ همین امر است که دیدی همه‌جانبه نسبت به کارکردهای آنها و به‌طور کلی هر مفهوم روان‌شناختی را بسیار مشکل می‌سازد.^۲

پس دانستن، یک فرآیند یا حالت آگاهی نیست،^۳ بلکه یک گرایش است. فهم چطور؟ آیا فهم یک حالت آگاهی (=حالت ذهنی) نیست؟

«اصلاً به فهم به‌عنوان فرآیندی ذهنی فکر نکنید! چرا که همین تعبیر است که شما را گیج

می‌کند. بلکه از خود بپرسید: در چه جور حالتی، در چه موقعیت‌هایی می‌گوییم: «آها،

فهمیدم» حالا می‌دانم چگونه [یک دنباله یا قاعده را] ادامه دهم؟»^۴

اینجا گرامر واژه «دانستن» آشکارا با گرامر واژه «توانستن» و همچنین با «فهمیدن» پیوندی تنگاتنگ دارد (این‌ها همگی «تسلط داشتن» بر یک تکنیک هستند).^۵ باور هم یک حالت ذهنی نیست^۶ و همچنین قصد.^۷ اکنون پرسش این است که پس دیگران چگونه دانستن، فهم، قصد و یا باور مرا تشخیص می‌دهند؟

«مثلاً از طریق رفتارم و یا از من می‌پرسند. تنها تجربه به ما نشان خواهد داد که آن گرایش

معطوف به چه بود.^۸ و خودم گرایش خودم را چگونه تشخیص می‌دهم؟ با آزمایش‌هایی

اتفاقی؟»

در این مورد تشخیص یا بازبینی‌ای وجود ندارد، چرا که اینجا با دو حالت، یک دستگاه و تأثیراتش، مواجه نیستیم.^۹ «گرایش من شاید، مثلاً این یا آن چیزی است که از من انتظار می‌رود. آیا این پاسخ جذاب نیست؟»^{۱۰}

حال نکته این است که ما از کجا می‌دانیم فهمیدن، دانستن و... «چه هستند؟» و آنچه در اینجا ویتگنشتاین می‌خواهد رد کند، نقش درون‌نگری است:

2. ibd.:§113,§194

بحث گرامری ویتگنشتاین در خصوص هر یک از مفاهیم روان‌شناختی بسیار دامنه‌دار و پیچیده است (Budd, 1991:10-15) و طرح این مختصر در اینجا تنها با این هدف بود که نشان دهیم نقد ویتگنشتاین نسبت به درون‌نگری و اساساً «درونی» تلقی کردن حالات ذهنی، در خصوص حالات نگرشی هم مصداق دارد.

3. BB:142

5. §154

5. §150

7. PU:191-192

7. BPP II:§178

9. cf. Kripke 1982: 22-27

9. §412

11. LSPP II:9

«درون‌نگری یک فرد هیچ‌گاه به یک تعریف ختم نمی‌شود، بلکه تنها می‌تواند به یک عبارت روان‌شناختی از سوی آن فرد ختم شود. اگر مثلاً کسی بگوید: "من بر این باورم که وقتی واژه‌ای را می‌شنوم که می‌فهمم، همیشه چیزی احساس می‌کنم که وقتی آن واژه را نمی‌فهمم، احساس نمی‌کنم"، این جمله‌ای است در مورد تجربه‌های خاص او. شاید فردی دیگر چیزی کاملاً متفاوت تجربه کند؛ و اگر هر دوی آنها/استفاده درستی از واژه "فهمیدن" می‌کنند، اساس فهمیدن در این کاربرد قرار دارد، و نه در آنچه آنها ممکن است درباره تجارب خود بگویند.»^۱

نتیجه‌گیری

مباحث بخش نخست را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد:

- در خصوص نسبت واژه‌های دال بر محتوای پدیداری تجربه و مدلول آنها، این تلقی سنتی و شایع که هر فرد تجربه خصوصی خود را با یک نام مرتبط می‌کند و بدین واسطه، در کاربرد آن واژه موجه می‌شود، مردود است. صرف «عمل نام‌گذاری» حرکتی درون مجموعه‌ای از قواعد گرامری از پیش موجود است.
- نام‌گذاری خصوصی مبتنی است بر تعریف خصوصی یک نشانه. اما با تعریف خصوصی معیاری برای تشخیص کاربرد واقعاً درست و ظاهراً درست آن نشانه، چه در حال و چه در آینده، به وجود نمی‌آید. تعریف خصوصی یک توهم است.
- ارائه یک تعریف خصوصی همانند پیروی از یک قاعده خصوصی است. اینجا تمایزی میان پیروی از قاعده و اعتقاد به پیروی از قاعده وجود نخواهد داشت.
- مجاز نیستیم برای توجیه یک تعریف خصوصی، از نشانه‌های زبان همگانی مثلاً "احساس"، "چیز" و... استفاده کنیم.
- یک نام تنها در جایی وجود دارد که تکنیکی برای کاربرد آن وجود دارد. برای واژه‌ای که به نحو خصوصی تعریف شده است نمی‌توان کاربردی متصور شد. اینجا توجیهی خصوصی وجود ندارد. توجیه خصوصی یا ذهنی توجیه نیست. توجیه باید با توسل به معیاری مستقل صورت گیرد.
- اگر گرامر بیان محتوای پدیداری تجربه بر اساس الگوی «شیء خصوصی - نام» مبتنی شود، امر خصوصی به‌عنوان امر بی‌ربط حذف می‌شود. در این الگو نام می‌تواند بر هر چیزی دلالت داشته باشد.

• شیء خصوصی چیزی است که در موردش نه کسی که آن را دارد و نه کسی که فاقدش است، نمی‌تواند هیچ، به دیگری یا خود، بگوید.

• نقد و نفی «شیء خصوصی» نفی وجود تجربه یا دفاع از رفتارگرایی نیست، بلکه صرفاً حکمی است در باب گرامر زبان ما.

از سوی دیگر، مباحث بخش دوم آشکارا در تقابل با تصویر سنتی‌ای است که از ذهن سراغ داریم: ساحتی درونی، خصوصی و مستقل از خارج (بدن)؛ «یک قلمروی آگاهی».^۱ جایی که موطن یک من خودآگاه است که به حالات، گرایش‌ها، احساسات و افعال درونی خود، که به منزلهٔ اعراضی وابسته به بنیاد و گوهر ذهن تلقی می‌شوند، دسترسی‌ای مستقیم، بی‌پرده، تام و منحصر به خود دارد. این موقعیت برتر و این نحو دسترسی است که سوژه را در برابر تشخیص نادرست آن حالات و محتواهای ذهنی مصون می‌کند و هر نوع تردید یا اشتباهی را رفع می‌کند.^۲ دیدگاه ویتگنشتاین ذیل استدلال زبان خصوصی و بحث‌های مرتبط با آن در آثار دیگرش،^۳ چنان که از همان آغاز و در تراکتاتوس،^۴ نسبت به مفهوم سوژه، ذهن، خود و نیز مرجع ضمیر «من»^۵ حاکی از این است که وی هیچ همراهی‌ای با آن تصویر سنتی غالب ندارد. چنین دیدگاهی، به نحوی تنگاتنگ، در جنبه‌های مختلفی از اندیشهٔ متأخر وی تنیده شده است: تلقی غیرشناختی از ابراز حالات روان‌شناختی به صورت اول شخص، رد تصویر درونی / بیرونی (امر خصوصی / امر همگانی)، رد درون‌نگری به عنوان معیار هر شخص برای تشخیص حالات و گرایش‌های نفسانی خود، نقد تلقی معرفتی از یقین روان‌شناختی و غیره. بخش دوم مقاله سعی کرد با ورود از دریچهٔ مباحث معناشناختی، این نگاه انتقادی ویتگنشتاین به «ذهن خصوصی» را تبیین نماید و می‌توان نتایج این بخش را چنین جمع‌بندی کرد:

• اگر آگاهی به امر خصوصی مبنای کاربرد درست یک واژه باشد، می‌توان حالاتی را متصور شد که در آنها «توهم آگاهی» یا «باور به آگاهی» یا «آگاهی به اموری دائماً متغیر» وجود داشته باشند و در عین حال، واژه درست به کار برده شود. این یعنی «آگاهی از امر خصوصی» جزئی از دستگاه، یعنی بازی زبانی، نیست.

• اگر بازی زبانی روزمره‌ای را که همراه با بیان احساس است لغوشده بینگاریم، آن موقع برای تشخیص احساس خود نیز به یک معیار این‌همانی نیاز خواهیم داشت. چنین معیاری تنها در بستر آن بازی زبانی محقق می‌گردد، به عبارت دقیق‌تر، محقق شده است.

1. NPS:288

2. cf. Wright 2000: 11

3. BB:66,67,69,61, BPP II:§690

4. T:5.631-5.641

5. §410

- خصوصی بودن تعلق یک امر درونی به فرد (درد من / تو، فهم من / تو، ذهن من / تو و...) چیزی است که مانع فراروی از ساحت خصوصی و تعمیم مفهوم همان امر درونی به دیگران می‌گردد. با این تعلق، اسیر مشکل مفهومی «مسئله اذهان دیگر» می‌شویم.
- این همانی، چه در ساحت درونی ذهن و چه در ساحت بین‌الذهانی، به واسطه گرامر بازی زبانی روزمره «معنا می‌یابد»، نه تجربه می‌شود و نه از (خود) آگاهی برمی‌آید.
- نتیجه اینکه از نظر ویتگنشتاین، ذهن یک ساحت درونی و خصوصی نیست، بلکه تمامی مؤلفه‌های «ذهن داشتن» تنها در ساحت بین‌الذهانی بازی‌های زبانی روزمره معنا می‌یابد. زیرا «هر آنچه در درون می‌گذرد، فقط در جریان زندگی معنا دارد»^۱.



1. Was im Innern vorgeht hat nur im Fluß des Lebens Bedeutung. (LSPP,I:S.118, F.)

فهرست منابع

پارکینسون، جی. اچ. آر، *تاریخ فلسفه غرب: دوره نوزایی و عقل‌گرایی قرن هفدهم*، جلد ۴، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۲.

شهرآیینی، سید مصطفی، *تأملاتی در باب تأملات دکارت*، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.

کاتینگم، جان، *دکارت*، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.

Ariew, R., *Historical Dictionary of Descartes And Cartesian Philosophy*, eds. Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Tad M. Schmaitz & Theo Verbeek., Scarecrow Press, Inc, 2003.

Beck, L.J., *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations* , London:Oxford University Press, 1965.

Clarke, D.M., *Descartes: A Biography* , Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Descartes, R., *Meditations on First Philosophy*, trans. J. Cottingham , New York:Cambridge University Press, 1996.

Descartes, R., *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch , Cambridge University Press, 2 vols.(CSM), 1995.

Descartes, R. , *The Philosophical Writings of Descartes*, volume III, The Correspondence, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. A. Kenny, Cambridge University Press,1991.

Garber, D., *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science* ,Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hetteche, M., *'Descartes and the Augustinian Tradition of Devotional Meditation:Tracing a Minim Connection'*, Journal of the History of Philosophy, Vol. 48, No. 3,pp 283-311, Jul.,2010.

Hill, J., *'Meditating with Descartes'*, Richmond Journal of Philosophy, Vol. 12, pp.1-8, Spring 2006.

Honderich, T., *The Oxford Companion to Philosophy* ,New York: Oxford University Press, 2005.

Kenny, A., *Descartes: A Study of his Philosophy* , New York: Random House Inc., 1968.

Kureethadam, Joshtrom. Isaac., *"The Meditational Genre of Descartes' Meditations"* , Forum Philosophicam: International Journal for Philosophy; Vol.13, Issue 1, pp. 51-68, 2008.

Lang, B., *'Descartes and the Art of Meditation'*, Philosophy and Rhetoric, Vol. 21, No. 1 ,pp. 19-37, 1988.

MacDonald, S and Kretzmann, N, *'Medieval Philosophy'*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, <http://www.rep.routledge.com/article/B078> (8/10/2014)

Oksenberg Rorty, A., *Essays on Descartes' Meditations* , Berkeley, California:University of California Press, 1986.

Saint Ignatius of Loyola., *The Spiritual Exercises of St Ignatius*, trans. P. Wolff ,Liguori, Missouri:Triumph, 1997.

Stohrer, W.J., *'Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited'*, Journal of the History of Philosophy, Vol. 17, No. 1, pp.11-27, Jan., 1979.

حسن عرب، حسین واله

Vendler, Z., '*Descartes' Exercises*', Canadian Journal of Philosophy, Vol. 19, No. 2, pp. 193-224, Jun., 1989.

Wahl, Jean., *Du Role de l'Idée de L'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Librairie felix alcan, 1920.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني