

## فلسفه چیست؟ (۱)

جی. آر. پارکینسون

ترجمه: دکتر نرگس نظر نژاد

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه الزهرا

تقریباً در هر دانشگاهی که در کشوری تأسیس شده است، موضوعی به نام فلسفه، تحصیل و تدریس می‌شود. تقریباً هر کتابخانه و کتابفروشی بزرگی بخشی را به فلسفه اختصاص داده است. اما این فلسفه‌ای که در دانشگاهها تحصیل و تدریس می‌شود چیست؟ کتابهایی که به موضوعات فلسفی اختصاص دارند، حاوی چه مطالبی هستند؟ در این فصل سعی فراهم کرد تا به این پرسش پاسخ دهم.

احتمالاً تاکنون دریافته‌اید که من در این جا با چیزی سروکار دارم که اغلب فلسفه دانشگاهی نامیده می‌شود - فلسفه‌ای که در بیشتر دانشگاهها و پاره‌ای از مدارس تحصیل و تدریس می‌شود. بسیاری از مردم واژه‌ی فلسفه را به این معنا به کار نمی‌برند. ممکن است تاجری از فلسفه تجارت آزاد سخن به میان آورد؛ و نیز ممکن است آرایشگر درباره‌ی فلسفه‌ای سخن گوید که روش آنان را در طراحی موی مشتریان، جهت می‌دهد. چنین آدمهایی مرادشان از فلسفه دیدگاهی کلی درباره‌ی موضوع است؛ دیدگاهی که به نوعی افعال آنان را جهت می‌بخشد. اما فلسفه، مستلزم چیزی بیش از این است و همین «چیز بیشتر» است که سبب می‌شود تا فلسفه در مراکز آموزش عالی، جایگاهی کسب کند.

چون من در این جا با فلسفه‌ی دانشگاهی سروکار دارم، از این به بعد پسوند دانشگاهی را حذف می‌کنم و تنها از «فلسفه» سخن می‌گویم. پس فلسفه چیست؟ واژه‌ی فلسفه تاریخی

طولانی دارد و شخص برای این که بداند این واژه در حال حاضر به چه معنا به کار می‌رود باید بداند که پیشتر این واژه و واژه‌های مرتبط با آن، چگونه به کار می‌رفته‌اند. از آن جایی که این واژه در زبان یونانیان باستان ریشه دارد، خوب است که با آنان آغاز کنیم. معنای تحت‌اللفظی فلسفه، دوست داشتن (فیلو) دانش (سوفیا) است. اما یونانیان درباره‌ی این دانش، این سوفیا، چگونه می‌اندیشیدند؟ به نظر بسیاری از آنان، فیلسوف تقریباً جویای هر نوع دانشی بود. مثلاً سیاستمدار یونانی «سالون» زمانی یونان را ترک کرد تا سفر کند و به تعبیر امروزی، علم خود را گسترش دهد. این عمل وی را فلسفه‌پردازی یا تفلسف توصیف کرده‌اند. پریکلس دولتمرد بزرگ یونانی یک نسل بعد، با این عبارت که شهروندان آتن همگی، غرق در فلسفه‌ورزی بودند، معروف شده است. اما فلسفه علاوه بر این معنای عام، معنای خاص نیز دارد، و افراد نسبتاً اندکی، به این معنای خاص، فلسفه‌پردازی می‌کنند. ما با این معنای خاص سروکار داریم.

برای آن که بدانیم آن معنای خاص چیست، بیایید کسی را نظاره کنیم که بسیاری او را الگوی واقعی یک فیلسوف می‌دانند - سقراط. وقتی بسیاری از مردم درباره‌ی سقراط می‌اندیشند، احتمالاً او را انسانی می‌دانند که جزم‌گریزی تام را با خردی جستجوگر در هم آمیخته بود، شخصی که در گوشه و کنار آتن می‌گشت و از آدمهای سرشناس، سوالات پیچیده‌ای می‌پرسید و با نشان دادن این که آنان هیچ نمی‌دانند، دروغزنی‌هایش را آشکار می‌کرد. این تصویر از سقراط، دقیق است، اما ناقص می‌باشد. برای کامل کردن این تصویر لازم است اهدافی را که در پس پرسشهای سقراط مأوی گزیده‌اند، مورد توجه قرار دهیم. تعیین آن اهداف کار آسانی نیست، زیرا سقراط خود چیزی ننوشت؛ آنچه ما درباره‌ی آرای او می‌دانیم، تماماً متکی بر گزارشات افراد دیگر است. اما باز مکتوبات گزارشگران، بویژه نوشته‌های بزرگترین شاگرد افلاطون یعنی ارسطو، ما را به نحو معقولی در باب اهداف سقراط، به یقین می‌رساند.

بیایید با این پرسش آغاز کنیم که به نظر سقراط مردمی که وی از آنان انتقاد می‌کرد، دقیقاً نسبت به چه چیز جاهل بودند. سقراط در توانایی آنان جهت پاسخ به پرسشهایی مانند "آیا این عمل ناپرهیزکارانه است؟"، "آیا این شخص شجاع است؟"، "آیا این عمل، عمل انسان خویشتندار است؟"، تردیدی نداشت، اعتراض وی به آنان این بود که اگر از آنان بپرسند، برای

پاسخ خود چه دلیلی دارید؟، چرا این عمل ناپرهیزکارانه است یا به چه دلیل این انسان شجاع یا آن انسان خویشتر است؟، آنگاه آنان نمی‌دانند چه پاسخ دهند. اما دقیقاً این نوع معرفت بود که به نظر سقراط، مهمترین نوع معرفت محسوب می‌شد. دو نسل بعد، ارسطو در شرح اهداف سقراط گفت که وی در پی تعریف (۲) بود؛ فیلسوفان متأخرتر ممکن است بگویند که وی به دنبال تحلیل (۳) درست مفاهیم بود. ما باز با مفهوم تحلیل برخورد خواهیم کرد، درک خرسند کننده مفهوم تحلیل، نیازمند موشکافی بیشتری است، اما برای این که اجمالاً بگویم فیلسوف نامیدن سقراط به چه معناست - و این که فیلسوفان دیگر در واقع چه کرده‌اند و اکنون چه می‌کنند - همین مقدار کافی است.

من در باب هدف پرسشهای سقراط، سخن گفته‌ام، اما جا دارد در باره روشهای وی نیز چیزی بگویم. اصطلاح "روش سقراطی" وارد لغتنامه‌های جدید شده است و در تعریف آن (مثلاً) گفته شده است "شیوه‌ای به وسیله پرسش و پاسخ". اما هر مجموعه پرسش و پاسخی، مصداقی از آنچه سقراط انجام می‌داد، نیست. ویژگی بارز پرسشهای سقراط این بود که آنها در پی یافتن این امر بودند که آیا فردی که مورد پرسش واقع شده است، برای مدعیات خود دلایل رضایت‌بخش ارائه می‌دهد. در یک کلام، روش پرسش و پاسخ سقراط، روش احتجاج (۴) بود. روشهای احتجاجی که وی به کار می‌برد خاص فلاسفه نبود؛ مثلاً افلاطون گاه نشان می‌دهد که وی از روشی استفاده می‌کرد که به برهان خلف (۵) معروف است و ریاضیدانان یونانی نیز آن را به کار می‌برده‌اند. اما نکته اصلی این است که او احتجاج می‌کرد و هدف احتجاجات او ارائه روایت رضایت‌بخش از ماهیت (مثلاً) تقوا، شجاعت و خویشترنداری بود. سقراط در این خصوص کاملاً نمونه بود؛ ارائه و بررسی احتجاجات شاخصه‌های او هستند.

در آغاز این فصل گفتم که فلسفه چیزی بیش از بیان دیدگاههایی کلی است، و اکنون امیدوارم که تبیین پژوهشهای سقراط، چیزی از آن "بیشتر" را که فلسفه درگیر آن است، نشان داده باشد. هر چند سقراط فیلسوف بزرگی بود، اما علایق فلسفی وی محدود بودند. او عمدتاً به چیزی تعلق خاطر داشت که امروزه فلسفه اخلاق (۶) نامیده می‌شود، و مخصوصاً علاقه‌مند بود صفاتی مانند تقوا، شجاعت و خویشترنداری را که یونانیان آنها را فضایل انسانی (۷) می‌نامیدند، به درستی روایت کند. اما حتی پیش از سقراط، اندیشمندان یونانی با نوعی مسائل فلسفی

دیگر سروکار داشتند. اندک دانشی که درباره فیلسوفان نخستین یونان در اختیار داریم، به واسطه ارسطو حاصل شده است. کتاب نخست مابعدالطبیعه او حاوی خلاصه‌ای از دیدگاههای فیلسوفان نخستین است؛ ارسطو در خلال آن اشاره می‌کند که فیلسوفان نخستین (بر خلاف سقراط) به جهان طبیعت بسان کل علاقه‌مند بودند. عبارت "بسان یک کل" دال بر آن است که آنان با این یا آن شیء یا حادثه جزئی سروکار نداشتند؛ پرسشهای آنان دارای ویژه‌گی عام بود. برخی از آنان می‌پرسیدند، همه اشیا در تحصیل نهایی، از "چه" ساخته شده‌اند؟ مثلاً این صندلی از چوب ساخته شده است؛ اما آیا خود چوب، صورتی از چیزی بنیادی‌تر است؟ برخی دیگر می‌پرسیدند، "آیا واقعاً تنها یک چیز وجود دارد؟ یعنی آیا کثرت (۸) توهم محض است؟"

گفتم که این‌ها پرسشهایی است فراروی فلسفه، اما ممکن است این سخن به چالش فرا خوانده شود. منتقد ممکن است بگوید، این پرسش که اشیا از چه ساخته شده‌اند، مشغله عالمان علوم تجربی است. در این خصوص می‌توان خاطر نشان کرد که نام متفکران یونانی مورد بحث - کسانی مانند تالس (۹)، آنکسیمندر (۱۰) و آنکسیمینس (۱۱) - در کتابهایی که درباره علم یونان باستان نگاشته شده است، نیز ذکر گردیده است. ارسطو، خود علوم تجربی (۱۲) و فلسفه را دو نوع متفاوت تلقی نکرده است؛ به نظر او علوم تجربی شاخه‌ای است از اصلی کلی‌تر، یعنی فلسفه. با وجود این، او می‌گوید فیلسوفان نخستین، درگیر پژوهشهایی بودند که عالمان علوم تجربی به آنها نمی‌پرداختند، فیلسوفان نخستین، درگیر کشف چیز بنیادی‌تری بودند، کشف "مبادی اولیه" (۱۳) یا "علل نخستین". نامی که ارسطو بر این پژوهش می‌نهد، "فلسفه اولی" (۱۴) است؛ این اصطلاح دست کم تا قرن هفدهم باقی مانده است، اما اکنون اصطلاح مابعدالطبیعه جای آن را گرفته است.

در اینجا مجال نیست که درباره دیدگاههای ارسطو در باب شاخه‌های فلسفه به تفصیل بحث کنیم؛ آنچه در اینجا اهمیت دارد، این است که فیلسوفان بعدی از دیدگاههای او چه برداشتی کردند. به نظر فیلسوفان کاتولیک قرن سیزده ارسطو «فیلسوف خاص» (۱۵) بود. آنان بر اساس برداشتی که از او کردند، فلسفه را به سه بخش پیش گفته تقسیم کردند - مابعدالطبیعه، فلسفه اخلاق و آنچه که فلسفه تجربی نامیده شد، یعنی علوم تجربی. این دیدگاه آن چنان

ریشه دار شد که علی‌رغم حملاتی که در قرن هفدهم به ارسطو شد، به قوت خود باقی ماند. احتمالاً به باور متفکران سده هفدهم، علم ارسطویی بی‌ارزش باشد اما آنان در این که علم در حوزه فلسفه جایگاهی دارد، با ارسطو هم عقیده بودند. آنان همچنین با او موافق بودند که فلسفه به دلیل بررسی مبادی اولیه یا علل اولی، بنیادین است. دانشمندانی که درباره موضوعات ما بعدالطبیعی نمی‌اندیشند، پژوهشهای خود را تا آنجا که می‌توانند و باید، به پیش نمی‌برند. یکی از مفسران عمده علم نوین، یعنی دکارت، به قوت چنین دیدگاهی را در باب ماهیت فلسفه، مطرح کرده است. وی می‌گوید که فلسفه به درختی شباهت دارد که ما بعدالطبیعیه ریشه آن است و علوم مختلف، تنه و شاخه‌های آنند.

هر چند دکارت با دیدگاههای ارسطویی در باب تقسیمات اصلی فلسفه و نحوه ارتباط آنها با وی موافق بود، اما چیز جدیدی در فلسفه مطرح کرد - آنچنان جدید که گمان می‌رود فلسفه جدید با او آغاز شده است. به نظر دکارت نیز فلسفه همچنان، جستجوی معرفت (۱۶) بود؛ با این تفاوت مهم که او معیاری (۱۷) برای معرفت به کار می‌برد که بسیار سختگیرانه بود، و همین معیار وی را بدین جا رساند که بگوید دلایلی که بسیاری از مردم برای توجیه (۱۸) ادعای معرفت نسبت به امری، می‌تراشند، به حد کافی معتبر نیست. معیار دکارت برای معرفت به بیان ساده این بود: برای این که چیزی متعلق معرفت واقع گردد، باید چنان باشد که فاعل عاقل نتواند در آن شک کند؛ برعکس آنچه که فاعل عاقل می‌تواند در آن شک کند، متعلق معرفت واقع نشده است. این که دکارت دقیقاً به چه دلایلی این معیار را برگزیده است، هنوز نیز میان علما محل نزاع و مجادله است، اما بحث کامل در باب آن دلایل، ما را از پژوهشی که پیش‌رو داریم، بسیار دور خواهد ساخت. با وجود این، احتمالاً ملاحظاتی که در پی خواهد آمد، بر وی مؤثر بوده است. بیایید با بررسی ماهیت شک، آغاز کنیم؛ بخصوص با بررسی این که شک داشتن درباره این که چیزی هست، یا بود یا خواهد بود چه معنایی را افاده می‌کند؟ برای سهولت در کار، به اختصار می‌گوییم شک در الف یعنی چه. پس گفتن این که "من در الف شک دارم" به نحوی، بیانگر احتیاط یا تردید است. شخص تا آنجا پیش نمی‌رود که بگوید الف کاذب است، اما به تصریح یا تلویحاً می‌گوید دلایلی که در تأیید (۱۹) تصدیق الف ارائه داده است، به حد کافی معتبر نیست؛ آن دلایل باب امکان (۲۰) کاذب بودن الف را باز می‌گذارند.

حال فرض کنید که کسی - مثلاً ب - ادعا می‌کند که نسبت به الف معرفت دارد، و فرض کنید که در عین حال امکان دارد در الف شک کند. دکارت می‌گوید در این صورت ب معرفتی را که ادعا می‌کند فاقد است. استدلال دکارت چنین است: در این که می‌توان در الف شک کرد، توافق داریم، این امر تلویحاً دال بر آن است که امکان دارد الف کاذب باشد. در این صورت آنچه واقعاً می‌توان گفت این است که ب (به خطا) عادت کرده است که به الف اعتقاد ورزد؛ شخص نمی‌تواند واقعاً بگوید که "ب عادتاً به الف معرفت داشته" اما ثابت شده است که بر خطاست. بنابراین اگر قرار است کسی واقعاً نسبت به الف معرفت داشته باشد، نباید برای او ممکن باشد که در عین حال از تصدیق (۲۱) به الف دست بردارد. یعنی نباید امکان بر خطا بودن او وجود داشته باشد؛ همین امکان شک است که باید منتفی گردد.

ممکن است این دیدگاه در باب شرطی که معرفت باید واجد آن باشد، انتزاعی و بی‌ثمر به نظر رسد، اما در واقع اثبات شده است که بسیار ثمربخش است - هر چند این که آیا ثمرات آن در مجموع خوب بوده است یا نه، مطلب دیگری است. دکارت با معیاری که برای معرفت ارائه داده بود، کشف این مطلب را آغاز کرد که کدامیک از چیزهایی را که پیشتر گمان می‌کرد نسبت بدانها معرفت دارد، حقیقتاً می‌داند. او بخصوص به این پرسش پرداخت که، "درباره‌ی آنچه وجود دارد چه می‌دانم؟" و در خلال پژوهشهای خود دریافت که بسیاری از دعاوی معرفت، بنیانهای سستی دارند. مثلاً فرض کنید کسی ادعا می‌کند که می‌داند اشیای مادی وجود دارند، و این ادعا را تماماً بر شواهد حسی خود مبتنی می‌سازد. دکارت می‌گوید چنین کسی فاقد معرفت است. زیرا امکان دارد که بر خطا باشد؛ انسانها در معرض خطاهای حسی (۲۲) قرار دارند و خواب می‌بینند. آنچه در اینجا اهمیت دارد، آن است که مقصود دکارت را درست درک کنیم. او نمی‌گوید که وجود اشیای مادی را نمی‌توان شناخت؛ بلکه می‌گوید اگر قرار است چیزی متعلق معرفت قرار گیرد باید در جایگاهی باشد که نتوان در آن شک کرد.

در واقع، هر چند دکارت بسیاری از دعاوی معرفت را رد می‌کرد، اما معتقد بود که درباره‌ی موجودات، چیزهای فراوانی می‌داند. نخستین چیزی که می‌دانست این بود که او به عنوان موجودی اندیشنده، وجود دارد. استدلال او این بود که وجود خود او چیزی است که نمی‌تواند در آن شک کند، دست‌کم تا زمانی که درباره‌ی این موضوع می‌اندیشد. زیرا در خلال

این پرسش که آیا امکان دارد درباره‌ی وجود خود بر خطا باشد یا نه، در حال اندیشیدن است، و اندیشه بر وجود اندیشنده دلالت می‌کند. این قوت استدلال مشهور دکارت است

"Cogito, ergo sum" - می‌اندیشم، پس هستم. اما این "من" که اندیشنده به وجود آن معرفت دارد، چیست؟ دکارت می‌گوید، جسم مادی نیست؛ زیرا من می‌دانم که به عنوان یک اندیشنده وجود دارم، پیش از آن که به وجود هر نوع شی مادی ای علم داشته باشم. پس ما باید هستم را در می‌اندیشم پس هستم، بسط دهیم و بگوییم - "من به عنوان یک اندیشنده هستم"

باز هم ممکن است این دیدگاه جالب به نظر نرسد؛ اما پیامدهای آن بسیار گسترده است. به نظر دکارت، هر موجود اندیشنده‌ای، هر ذهنی، چیزی دارد که وی آن را تصورات (۳۳) می‌نامد. واژه‌ی "تصور" به عنوان واژه‌ای فنی در فلسفه، تاریخی دارد که به زمان افلاطون باز می‌گردد. اما تاریخ آن در این جا مورد توجه ما نیست، زیرا دکارت مدعی بود که واژه‌ی "تصور" را به معنای جدیدی به کار می‌برد. به نظر او تصورات، تفکرات از نوعی خاصند؛ آنها گویی صور اشیا هستند. چنین تصویری، مخصوص کسی است که واجد آن است، و این چیزی است که شخص نمی‌تواند درباره‌ی آن بر خطا باشد. برای آن که مطلب روشن شود، فرض کنید که من به سمتی می‌نگرم و می‌گویم بر اساس آنچه بر من آشکار شده است، "گره‌ای روی صندلی من است"؛ چنان که دیدیم، دکارت خواهد گفت که من نمی‌توانم تنها بر اساس شواهد حسی خود ادعا کنم که می‌دانم واقعاً گره‌ای روی صندلی من است، زیرا ممکن است که من بر خطا باشم. اما شکی نیست که به نظرم می‌رسد که گویی گره‌ای روی صندلی است؛ و این چیزی است که امکان ندارد من درباره‌ی آن مرتکب خطا شوم. یعنی دکارت خواهد گفت که من می‌دانم تصویری از گره دارم، و به علاوه می‌دانم که ویژگیهای آن تصور چیست، از آن جهت که می‌دانم آنچه بر من آشکار شده است، گره - شکل (۲۴) و گره - رنگ (۲۵) است. آنچه گفته شد، تنها یک تبیین در باب مراد دکارت از "تصور" است؛ و باید افزود که تنها ادراک جسی نیست که حاوی تصور است. دکارت احتجاج می‌کرد که هرگاه می‌اندیشیم، یا هرگاه درباره‌ی چیزی تصمیم می‌گیریم، تصورات نزد ما حضور دارند و ما نمی‌توانیم در باب آنها بر خطا باشیم.

شاید اکنون بتوان دریافت که چرا گمان می‌رفت دکارت دور جدیدی را در فلسفه آغاز کرده است. دکارت با اصرار بر این که درباره معلومات نمی‌توان تردیدی به خود راه داد، به این رأی رسید که وجود و ماهیت اشیای مادی، معضلتند، معضلی که حل آن ارجاع به "تصوراتی" را که وی از آنها سخن می‌گفت، اقتضا می‌کند. بنابراین فیلسوفان پس از دکارت، این دیدگاه را پذیرفتند که باید در درون خود (۲۶) موجودات نفسانی‌ای (۲۷) را نظاره کنند که در وجود و ماهیت آنها نمی‌توان شک کرد. آنان همچنین معتقد بودند که باید طریقه‌ی ارتباط این تصورات را با جهان خارج کشف کنند و دریابند که ما هنگام شناخت جهان چگونه تصورات خود را به کار می‌بریم.

به عبارت دیگر آنان فقط با تصورات سر و کار نداشتند، بلکه به کارکردهای ذهن نیز می‌پرداختند. اما این کارکردها مانند تصوراتی که روی آنها کار می‌کردند، درونی و نفسانی بودند.

بسیاری از فیلسوفان پس از دکارت همین دیدگاه را در باب ماهیت فلسفه، پذیرفتند، (تنها از باب بیان چند نام مهم از قرون هفده و هجده) لاک، بارکلی، هیوم و کانت در این رأی سهیم شدند. چنین به نظر می‌رسید که فلسفه نوعی روانشناسی یا به هر حال حاوی نوعی روانشناسی است، مطالعه‌ی تصورات ذهن و روشهای عمل ذهن بر روی تصورات خود. این بدان معنا نیست که پرسشهای کهن مغفول ماندند. فیلسوفان همچنان مفاهیم را تحلیل می‌کردند و کماکان درباره‌ی اعتبار یا عدم اعتبار دلایلی که افراد برای دعاوی خود ارائه می‌دادند، بحث می‌کردند. آنچه به چشم می‌خورد این بود که چنین مباحثاتی با نوعی روانشناسی فلسفی همراه بود؛ روانشناسی‌ای که در آن هیچ آزمونی صورت نمی‌گرفت، بلکه در آن نوع روانشناسی مردم تنها درون خود را نظاره می‌کردند.

شاید تنها در قرن حاضر است که این دیدگاه در باب فلسفه به نحو گسترده‌ای رد شده است. اما جرقه‌های اعتراض، بیشتر در نیمه اول قرن نوزدهم زده شده بود. این اعتراض با نوعی مابعدالطبیعه خاص که هگل آن را در آلمان مطرح کرده بود، همراه شد - آثار عمده‌ی هگل در حد فاصل سال ۱۸۰۷ تا زمان مرگش در سال ۱۸۳۱، به چاپ رسید.

هگل معتقد بود که همه چیز ذهن (۲۸) است؛ نه ذهن و ماده آن چنان که دکارت و لاک



گمان می‌کردند و نه مجموعه اذهان، چنان‌که بار کلی اعتقاد داشت. بلکه ذهن - یک ذهن. اگر بخواهیم بی‌پرده سخن بگوییم [شاید بتوان گفت که] این رأی بیش از حد نابخردانه (۲۹) به نظر می‌رسد، اما در واقع رأی مورد بحث، جوهری (۳۰) معنای معتبری را در خود دارد. هگل می‌کوشید تا از این دیدگاه که فلسفه، مطالعه موجودات و فعالیت‌های شخصی است، رها گردد. در مقابل، او فلسفه را مطالعه شیوه‌های تفکر تلقی می‌کرد - گاهی شیوه‌های تفکر گروهی از مردم و گاه شیوه‌های تفکر سراسر جامعه؛ و در خصوص این امور، چیزی شخصی و خصوصی در میان نیست. هگل استدلال می‌کرد که شیوه‌های تفکر منزل از یکدیگر نیستند. بلکه با هم ارتباط دارند، از آن جهت که هر یک از آنها می‌کوشد تا کاستیهای دیگری اصلاح کند، تا زمانی که فرد به مرحله‌ای برسد که همه خطاهای خود را تصحیح کند و اندیشه بشر کل عقلانی منفردی را بسازد. مشغله‌ی فیلسوف ایجاد ساختاری است که فرایند دائمی تصحیح دیدگاه‌های خطا را پی‌ریزی کند. به دلیل ارتباط فلسفه با ساختار اندیشه، هگل گفت که فلسفه، منطقی است؛ اما وی همچنین اصرار می‌ورزید که فلسفه با شیوه‌ی بسط اندیشه ارتباط تنگاتنگ دارد. خلاصه این که فلسفه ذاتاً تاریخی است.

شخص ممکن است در این دیدگاه هگل که اندیشه به سمت نقطه اوج (۳۱) عقلانیت کامل بسط می‌یابد، تردید کند، اما در عین حال در اصرار هگل بر این که فلسفه نوعی منطقی و نیز مطالعه‌ای تاریخی است، چیز بیشتری هست که پذیرفتنی است. متأسفانه آرای مابعدالطبیعی هگل در باب ماهیت واقعیت، مستقدان وی را از درک اهمیت سخنانی که درباره‌ی ماهیت فلسفه گفته، محروم ساخته است. نتیجه آن شده که حمله بر دیدگاهی که فلسفه را مطالعه‌ی موجودات و فعالیت‌های شخصی می‌دانست، می‌بایست پس از مرگ هگل، احیا می‌شد. در اوایل قرن بیستم، فیلسوفان ضد هگل حمله‌ی جدیدی را آغاز کردند، آنان که دیدگاه دیگری را در باب ماهیت فلسفه اتخاذ می‌کردند - یعنی این دیدگاه که مشغله‌ی فیلسوف، تحلیل است. در بریتانیا، برتراند راسل و جی. ای. مور حمله بر مکتب هگلی را رهبری می‌کردند. از این دو فیلسوف شاید مور بیشتر طرفدار این عقیده بود که فلسفه،

تحلیل است، اما در این خصوص حتی مهمتر از وی، لودویک ویتگنشتاین است، همو که مدتی شاگرد راسل بود. شاید این ویتگنشتاین بود که بیش از هر کس دیگر فیلسوفان را

و ادشت تا درباره‌ی فعالیت‌های خود بیندیشند. نخستین اثر مهم وی رساله فلسفی منطقی بود که در سال ۱۹۲۱ در آلمان به چاپ رسید؛ سال بعد ترجمه‌ی انگلیسی آن انتشار یافت. ویتگنشتاین معتقد بود که فیلسوفان با معضله‌ی جدیدی روبرو هستند؛ حتی می‌توان گفت با یک بحران. این بحران با توسعه‌ی سریع و استقلال فزاینده‌ی علوم تجربی مرتبط بود. پیشتر گفتم که تا قرن‌ها، علم به عنوان شاخه‌ای از فلسفه تلقی می‌شد، و گمان می‌رفت کار فیلسوف فراهم آوردن مبنایی است برای آنچه دانشمند انجام می‌دهد. اما دانشمندان به نحو فزاینده‌ای احساس کردند که نیازی به فلسفه ندارند؛ آنان برای این که به شناختی از واقعیت دست یابند، روشهای خود را در اختیار داشتند و چنین روشهایی را خود بسنده (۳۲) تلقی می‌کردند. پس در این صورت برای فلسفه چه باقی می‌ماند؟ ویتگنشتاین در رساله احتجاج می‌کند که فیلسوفان باید همه‌ی ادعاهای خود را مبنی بر این که درباره‌ی ماهیت واقعیت سخن می‌گویند، رهاکنند؛ یعنی آنان باید مابعدالطبیعه را رها سازند. تنها روش ما برای درک چگونگی اشیا، از طریق علوم تجربی به دست می‌آید؛ اگر بخواهیم بی‌پرده سخن بگوییم، تنها کسانی که درباره‌ی علوم تجربی سخنانی بر زبان می‌رانند، در واقع، چیزی می‌گویند. همچنین باید این تصور که فلسفه نوعی روانشناسی، یعنی بررسی موجودات و فرایندهای نفسانی است، رها شود. ویتگنشتاین استدلال می‌کرد که فلسفه یکی از شاخه‌های علوم تجربی نیست، و ربط و نسبت آن با روانشناسی، بیش از مناسبت آن با سایر علوم نیست.

پس فلسفه چیست؟ ویتگنشتاین پاسخ می‌دهد که فلسفه نوعی فعالیت است و این فعالیت عبارت است از ایضاح (۳۳) اندیشه‌ها. این ایضاح اندیشه‌ها - که معمولاً تحلیل فلسفی نامیده می‌شود - خود نیازمند ایضاح است. مشکل این است که وضوح امری نسبی به نظر می‌رسد، از آن جهت که امکان دارد آنچه برای کسی واضح است برای دیگری واضح نباشد. اما برای ویتگنشتاین و بسیاری از فیلسوفان تحلیلی دیگر، وضوح امر مطلق بود. این فیلسوفان معتقد بودند که زبان عرفی اغلب ساختار اندیشه را می‌فریبد. مثلاً، آنچه را که "قضایای کلی" نامیده می‌شوند قضیه‌ای مانند "همه‌ی یونانیان انسانند". برتراند راسل احتجاج می‌کند که این جمله گمراه‌کننده است، از آن جهت که این تصور را ایجاد می‌کند که گوینده‌ی آن ملتزم است معتقد باشد که یونانیان وجود دارند. در واقع راسل استدلال می‌کند که فرد باید

آن قضیه را بدین صورت بیان کند: به ازای هر X اگر آن X یونانی باشد آنگاه آن X انسان است. نیازی نیست که درنگ کنیم و بپرسیم که آیا حق با راسل بود یا نه؛ آنچه گفتیم برای درک کاری که او می‌کوشید انجام دهد کافی است - یعنی تبیین آنچه که زبان عرفی مبهم رها ساخته بود، از طریق ترجمه‌ی زبان عرفی به یک زبان منطقی مناسب. اما ویتگنشتاین معتقد بود که ما هنوز چنین زبانی را در اختیار نداریم؛ با وجود این یک زبان منطقی مناسب، امکان وقوع دارد و منطقدانانی مانند فرگه و راسل کارهای ارزشمندی برای پی ریزی آن انجام دادند. منطبق آنان، یا به هر حال قرائت اصلاح شده‌ای از آن، ساختار چنین زبانی را فراهم آورده است.

از آنچه گفته‌ام می‌توان دریافت که زبان، در آن مفهومی از فلسفه که در رساله‌ی منطقی - فلسفی گنجانده شده است، نقش مهمی ایفا می‌کند؛ در واقع، ویتگنشتاین خاطر نشان می‌کند که همه‌ی فلسفه، نقادی زبان است. دیدگاه حاضر در فلسفه‌ی این قرن، دیدگاه غالب است؛ اما خطاست اگر گمان بریم که این تنها پاسخ به این دیدگاه است که فلسفه با آنچه در ذهن وجود دارد و رخ می‌دهد، سر و کار دارد. نباید نهضتی را که در فرانسه، آلمان و آمریکا، تأثیر گسترده‌ای داشت، نادیده گرفت - این نهضت به "پدیدارشناسی" (۳۲) معروف است و نام خود را از ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) به وام گرفته است. به طور کلی، هوسرل بر این تصور بود که کار فیلسوف، بررسی پدیدارهاست، به معنای محتویات آگاهی و متعلقات مستقیم آنها. چنین پدیدارهایی می‌توانند متعلق شناخت واقع گردند، شناختی خطاناپذیر. ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که این دیدگاه با گفتار دکارت در باب "تصورات"، مشابهت دارد، اما هوسرل منکر آن بود که فلسفه را به سمت نوعی روانشناسی رهنمون می‌سازد. او می‌گفت آنچه متعلق شناخت واقع می‌شود، تصورات به معنای دکارتی آن نیست، بلکه "ذوات" [هستند که متعلق شناختند] و ذوات برای افرادی بیش از یک فاعل شناسا دست یافتنی‌اند. منتقدان اعتراض می‌کنند که روشن نیست ذوات چیستند یا چرا باید فرض کرد که وجود دارند. اما پدیدارشناسی با همه‌ی ضعفهایش، بر فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستها، تأثیر تردید ناپذیری دارد و شاید از این جهت است که دارای اهمیت است.

در بالا اشاره کردم که دیدگاهی که براساس آن فلسفه تحلیل زبان محسوب می‌شود، بر فلسفه‌ی قرن حاضر غلبه دارد. اما به این پرسش که "تحلیل دقیقاً چیست؟" پاسخهای

گوناهگونی داده شده است. در دهه‌ی ۱۹۳۰ گروهی از فیلسوفان که خود را "حلقه‌ی وین" می‌نامیدند، اما غالباً به "پوزیتیویست‌های منطقی" معروفند، قویاً از این دیدگاه که فلسفه ذاتاً تحلیل است، دفاع کردند. هر چند آنان به هیچ معنا مکتبی ویتگنشتاینی نبودند، اما آرای وی را در میان خود به بحث می‌گذارند و دیدگاه آنان در باب ماهیت فلسفه با آنچه در رساله‌ی منطقی - فلسفی مطرح شده بود تفاوت بنیادینی نداشت. آنان با ویتگنشتاین، در این که باید مابعدالطبیعه را به عنوان [سخنانی] فارغ از معنا، رها کرد، و این که کار فیلسوف ایضاح یا تحلیل است، موافق بودند. آنان همچنین موافق بودند که این تحلیل عبارت است از ترجمه جملات زبان عرفی به زبانی منطقاً مناسب، و این که منطق جدید، به طور کلی ساختار این زبان را فراهم آورده است. ویتگنشتاین از این موضوع که محتوای این زبان منطقاً مناسب چیست، طفره می‌رفت، اما پوزیتیویست‌ها می‌گفتند که این زبان باید حاوی جملاتی باشد که مشاهدات واقعی یا ممکن را ثبت می‌کنند. آنان احتجاج می‌کردند که گزاره معنای واقعی دارد، اگر و تنها اگر، بتواند به وسیله‌ی حواس تحقیق گردد؛ و این در واقع اسلحه‌ی عمده‌ی آنان در برابر مابعدالطبیعه بود.

اما این دیدگاه در باب ماهیت فلسفه، تغییر یافت، و عمدتاً به دلیل اثر بعدی خود ویتگنشتاین بود که این تغییر، صورت پذیرفت. ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی خود که پس از مرگش در سال ۱۹۵۳ انتشار یافت، آرای را که در رساله مطرح کرده بود نقد کرد و در خلال آن نقادی‌ها، دیدگاه جدیدی را در باب ماهیت فلسفه، به میان آورد. دیدگاه جدید با نظریه‌ی جدیدی در باب ماهیت معنا، ارتباط داشت. ویتگنشتاین در رساله گفته بود که معنای یک واژه‌ی بسیط (۳۵) یعنی معنای آنچه که وی آن را نام می‌خواند، شیئی است که این نام بر آن نهاده شده است. در پژوهشهای فلسفی، این دیدگاه رد شد؛ پرسش از معنای یک واژه، پرسش درباره‌ی یک موجود عینی نیست، بلکه پرسش در باب قواعدی است که واژه در مطابقت با آنها، استعمال شده است. ویتگنشتاین می‌گوید معنای یک واژه، کاربرد آن در زبان است - در اینجا مراد از زبان، انگلیسی، فرانسه یا آلمانی نیست، بلکه زبان به معنایی که فرد در آن، از زبان نجاری یا زبان بنایی یا زبان آشپزی و نیز زبانهای انتزاعی تری مانند زبان فیزیک یا زبان ریاضی، سخن می‌گوید. این دیدگاه به تفصیل در فصل دوم به بحث گزارده شده است؛ آنچه

سبب می‌شود تا این دیدگاه برای هدف ما مهم باشد، این واقعیت است که دیدگاه مورد بحث با دیدگاه جدیدی در باب ماهیت فلسفه، مرتبط است. دیدیم که به نظر ویتگنشتاین در کتاب رساله و به نظر بسیاری از پوزیتیویست‌های منطقی، وظیفه‌ی تحلیل فلسفی، ترجمه‌ی گفتارهای زبان عرفی به زبان آرمانی بود. اما به نظر ویتگنشتاین در کتاب پژوهشهای فلسفی، چیزی به نام زبان آرمانی وجود نداشت؛ او می‌گفت هر جمله در زبان ما نقشی را که باید بر عهده دارد. در این صورت کار فیلسوف چیست؟ بیشتر در قرن هجدهم اسقف بار کلی استدلال می‌کرد که بسیاری و شاید همه‌ی مشکلاتی که فیلسوفان را به زحمت انداخته، ساخته و پرداخته‌ی خود (۳۶) آنان است: "ما نخست گرد و خاک به پا می‌کنیم و سپس شکوه می‌کنیم که نمی‌توانیم ببینیم". این جمله شاید به عنوان سرلوحه دیدگاهی درآمده است که در پژوهشهای فلسفی درباره‌ی فلسفه عرض شده است. ویتگنشتاین احتجاج می‌کرد که معضلات فلسفی، وقتی به وجود می‌آیند که مردم درباره‌ی قواعد حاکم بر کاربرد واژه‌ها، تأمل می‌کنند و به واسطه‌ی تصویر غلطی که از شیوه‌ی کاربرد زبان دارند، گمراه می‌شوند. این چیزی است که غموض فلسفی را ایجاد می‌کند، و کار فیلسوف این است که با یافتن دیدگاه غلطی که درباره‌ی کاربرد زبان وجود دارد، این غموض را رفع کند. شناخت ما نسبت به حسیات افراد دیگر، می‌تواند به عنوان یک مثال مورد استفاده قرار گیرد. اگر من تأمل کنم که (مثلاً) برای اتصاف دیگران به "درد کشیدن" چه دلایلی در اختیار دارم، آنگاه متحیر خواهم شد که آیا اساساً من هرگز می‌توانم بدانم که شخص دیگری غیر از خودم، درد می‌کشد. سیر استدلال من ممکن است چنین باشد: من هرگز به حسیات دیگران دسترسی مستقیم ندارم، بلکه همواره آن حسیات را از رفتار مشهود، استنتاج می‌کنم. نیاز به استنتاج چیزی که مستقیماً در دسترس نیست، همان است که مشکل را به وجود می‌آورد؛ زیرا من چگونه می‌توانم یقین کنم که به درستی استنتاج کرده‌ام؟ ویتگنشتاین پاسخ خواهد داد کسی که بدین طریق استدلال می‌کند، از نحوه‌ی کاربرد واژه‌های "درد می‌کشم" تصویر غلطی در اختیار دارد، یا به تعبیر صریح‌تر از درک قواعدی که بر کاربرد واژه‌ها حاکم است، عاجز مانده است. خلاصه ویتگنشتاین خواهد گفت شخص مورد بحث معتقد است که واژه‌های "درد می‌کشم" که به حالات نفسانی درونی اشاره می‌کنند، در واقع نقش خود را خوب ایفا نمی‌کنند. هرگاه تصویر نادرست، پاک شود و

تصویر درست به جای آن قرار گیرد، غموض (۳۷) فلسفی ناپدید می‌شود.

شیوه‌ی نوین ویتگنشتاین در نگرش به فلسفه، بسیاری از فیلسوفان را تحت تأثیر قرار داد. این فیلسوفان می‌گویند که کارشان هنوز نیز تحلیل است، اما می‌گویند که تحلیل مورد نظر، با تحلیل رساله‌ی منطقی - فلسفی یا تحلیل پوزیتیویست‌های منطقی متفاوت است. این فیلسوفان دیگر نمی‌کوشند تا ساختار منطقی‌ای را که به وسیله‌ی زبان عرفی مستور (۳۸) شده است، آشکار سازند. این فیلسوفان در واقع می‌کوشند تا از قواعد حاکم بر کاربرد زبان، تصویر روشنی به دست آورند؛ اما موانعی که راه چنین تصویری را سد کرده‌اند، از خود زبان عرفی نشأت نگرفته‌اند بلکه از اندیشه‌ی نادرست در باب زبان، ناشی شده‌اند؛ به عبارت دیگر "ما نخست گرد و خاک به پا می‌کنیم و سپس شکوه می‌کنیم که نمی‌توانیم ببینیم". کسی ممکن است اعتراض کند که درباره‌ی این نوع فلسفه چیزی وجود دارد که درون نگرانه است؛ چنین به نظر می‌رسد که تنها کار فیلسوف، آشکار ساختن ابهاماتی است که فیلسوفان دیگر، به وجود آورده‌اند. پاسخ این است که همه‌ی ما در معرض آن هستیم که بد فلسفه ورزی کنیم؛ ممکن است هر یک از ما خطاهای زبانی‌ای را که فیلسوفان ویتگنشتاینی می‌کوشند تصحیح کنند، مرتکب شویم.

یک نکته باید مورد تأکید قرار گیرد. گفتم که ویتگنشتاین می‌خواست دیدگاه روشنی درباره‌ی کارکردهای زبان به دست آورد. اما این امر مطلوب فی نفسه نبود؛ بلکه به عنوان وسیله‌ای جهت رهایی از غموض فلسفی و حل معضلات، طلب می‌شد. بنابراین کار فیلسوف می‌تواند با کار روانکاو (۳۹) مقایسه شود، وی برای حل مشکلات بیمار، او را و می‌دارد تا آنچه را که در گذشته برایش اتفاق افتاده است، بوضوح به خاطر آورد. قطعاً تفاوت‌های مهمی در بین است. روانکاو با سرگذشت شخصی بیمار، سر و کار دارد؛ فیلسوف ویتگنشتاینی، با خود مردم به عنوان اشخاص سر و کار ندارد، بلکه به شیوه‌های تفکر که منشأ غموض‌اند، اهتمام می‌ورزد. هر چند این مقایسه، حائز اهمیت است، اما لزومی ندارد برای این که بتوانیم فلسفه‌ی ویتگنشتاین متأخر را تحلیل بنامیم، درستی این مقایسه را بپذیریم. معنای اصلی واژه‌ی یونانی *analysis* گره‌گشایی (۴۰) و رهاسازی (۴۱) است، و ویتگنشتاین قطعاً در نظر داشت همین کار را انجام دهد.

این رویکرد جدید به فلسفه، تحول بنیادینی را به وجود آورد، نه تنها در خصوص انواع تحلیل فلسفی که بلافاصله در پی آن پدید آمدند، بلکه در خصوص اغلب فلسفه‌های بعدی، به طور کلی. برای بیان تفاوت [این نوع فلسفه] در یک جمله [می‌توان گفت] به نظر بسیاری از فیلسوفان، فلسفه امری نظام‌مند (۳۲) بود، اما به نظر ویتگنشتاین متأخر و کسانی که مانند وی می‌اندیشیدند، چنین نبود.

مفهوم خصیصه‌ی نظام‌مند فلسفه، تا حدی نیازمند تبیین است. وقتی کسی درباره‌ی نظام فلسفی چیزی می‌گوید یا می‌شنود، مایل است نظام‌های فلسفی بزرگ را به خاطر آورد، نظام‌هایی مانند، دایرة المعارف علوم فلسفی هگل که می‌کوشید هم چیزی را که اکنون فلسفه می‌نامیم و هم علوم تجربی را به شیوه‌ای منظم ارائه دهد. اما نظام‌های فلسفی تنها مشغله‌ی متعاطیان مابعدالطبیعه نیست، پوزیتیویست‌های منطقی نیز گمان می‌کردند که فلسفه باید به عنوان یک نظام ارائه گردد، و برخی از آنان کوشیدند که "دایرة المعارف علوم متحد" را گردآوری کنند (مانند دایره المعارف هگل، اما به شیوه‌ای بسیار متفاوت)، این دایرة المعارف، هم فلسفه و هم علوم تجربی هر دو را به شکلی نظام‌مند، ارائه داده بود. ویتگنشتاین متأخر و پیروان وی چنین نظام‌هایی را رد کردند، بر این اساس که این نظام‌ها تصویر غلطی از زبان ما به دست می‌دهند. مفاد استدلال آنان این بود که قواعد یک نظام انعطاف‌ناپذیر و نسبتاً اندکند، در حالی که قواعد حاکم بر زبان ما انعطاف‌پذیر و فراوانند و هیچ نظامی نمی‌تواند حق آنها را ادا کند.

دیدگاهی که ویتگنشتاین، در پژوهش‌های فلسفی درباره‌ی ماهیت فلسفه ارائه کرده، بسیار نافذ بوده است، اما این دیدگاه نیز در معرض انتقادات، شدیدی قرار گرفته است. باید تاکید کرد که این انتقادات، از مخالفت کلی با آرمان تحلیل فلسفی از آن نظر که تحلیل فلسفی است، نشأت نگرفته؛ بلکه بخصوص، مفهوم ویتگنشتاینی چنین تحلیلی است که مورد اعتراض واقع شده است. یکی از اهداف عمده‌ی انتقاد، این نظریه‌ی ویتگنشتاین بود که فلسفه بر طبق ماهیت خود غیر نظام‌مند است. گروهی از فیلسوفان که در دهه‌ی ۱۹۵۰ فعال بودند، به این نظریه حمله کردند. آنان مدافع چیزی بودند که معمولاً "فلسفه‌ی زبان عادی" (۳۳) نامیده می‌شود و رهبر آنان، فیلسوف آکسفوردی، آستین، بود. آستین در این رأی که بسیاری از

خطاهای فیلسوفان، ساخته و پرداخته‌ی خود آنان است، با ویتگنشتاین، موافق بود؛ بخصوص با وی موافق بود که فیلسوفان به جهت تلاش برای ایجاد زبان فنی جدیدی که به زعم آنان از زبان عادی بهتر بود، اما در واقع از آن نازلتر بود، مرتکب اشتباه شده‌اند. آستین استدلال می‌کرد که زبان عرفی ابزار پیچیده و ظریف است که طی قرون شکل گرفته است، و فیلسوفان به قیمت به مخاطره انداختن خود، آن را نادیده گرفته‌اند. اما در حالی که ویتگنشتاین با هرگونه نظام سازی مخالفت می‌کرد، آستین معتقد بود که برخی از نظام سازیها، در هیأت طبقه‌بندی پاره‌ای از شیوه‌های مهم کاربرد جملات، هم ممکن و هم مفیدند.

فلسفه‌ی زبان عادی، پس از مرگ آستین در سال ۱۹۶۰، چندان نپایید؛ اما ویتگنشتاین منتقدان دیگری نیز داشت که دیدگاههای آنان هنوز نیز نافذ است. تاریخ فلسفه بر یک خط مستقیم پیش نرفت؛ بلکه گاه حاوی انحرافات بود، مثلاً وقتی که دیدگاهی متأخرتر، دوباره احیا می‌شد. وقتی که نظریه‌ای به نام نظریه‌ی "شرایط صدق" (۲۲)، از "نظریه‌ی کاربردی" (۲۵) معنا پیروی کرد، چنین احیایی صورت پذیرفت. این نظریه (که به تفصیل در فصل سوم بحث خواهد شد) نخست به وسیله‌ی فرگه، مطرح شد؛ ویتگنشتاین در رساله از این نظریه دفاع کرده بود اما خود وی در پژوهشهای فلسفی آن را رد کرد. این نظریه در شکل جدیدش، به خصوص مورد حمایت فیلسوف آمریکایی، دونالد دیویدسن قرار گرفت، اما بسیاری از فیلسوفان در دو سوی اقیانوس اطلس نیز، به تفصیل درباره‌ی آن بحث کردند و به دفاع از آن پرداختند. با استفاده از تعابیر رساله، می‌توان به اجمال این نظریه را چنین بیان کرد: فهم یک گزاره عبارت است از علم به این که گزاره مورد نظر تحت چه شرایطی صادق است. مثلاً جمله‌ی "گربه روی صندلی است" را در نظر بگیرید. فهم معنای این جمله، علم به این است که جمله‌ی مورد بحث صادق است، اگر و فقط اگر، گربه‌ای روی صندلی‌ای باشد. با این بیان به نظر می‌رسد که هیچ خللی در این نظریه راه ندارد، اما وقتی سؤال شود که آیا این نظریه در باب معنا می‌تواند کل زبان ما را تحت پوشش قرار دهد، آنگاه مسائل جالب و دشواری پدید خواهد آمد. تلاش برای یافتن شرایط - صدق همه‌ی جملات معنادار، بخش بسیار فنی فلسفه متأخر را شکل داده است، این بخش از فنون منطق صوری بهره می‌جوید و "معناشناسی" نامیده می‌شود. پرسشی که برای ما اهمیت دارد این است که آیا نظریه‌ی شرایط -



صدق معنا، مستلزم تغییر دیدگاه در باب وظایف و روشهای فیلسوف است یا نه. پاسخ مثبت است، هر چند که دیدگاه مورد بحث بیش از این که دیدگاهی جدید باشد، احیای دیدگاهی کهن است. کار فیلسوف، هنوز نیز تحلیل تلقی می‌شود، اما تحلیل به معنایی که ویتگنشتاین رساله و پوزیتیویست‌های منطقی می‌فهمیدند: یعنی ترجمه‌ی جملات زبان عرفی به نوعی زبان برگزیده. این نوع تحلیل (برخلاف تحلیلی که ویتگنشتاین متأخر مطرح کرده بود) بسیار نظام‌مند است، و جایگاه مهمی را که منطق صوری در فلسفه‌ی رساله و پوزیتیویست‌های منطقی داشت، به آن باز می‌گردند. اما باید افزود که نظریه‌ی شرایط - صدق معنا نیز بدون منتقدان خاص خود نیست.

پرسی که اکنون باید مورد بررسی قرار گیرد این است. فرض کنیم که دست کم بخشی از فلسفه تحلیل است، به یکی از معانی‌ای که بیان شد؛ حال آیا درست است که بگوییم فلسفه چیزی جز تحلیل نیست؟ دیدیم که بسیاری از فیلسوفان گمان می‌کردند که چنین است، و فیلسوفان زیادی هستند که هنوز هم چنین فکر می‌کنند. اما این نگرش تنگ نظرانه، در معرض انتقادات فزاینده‌ای قرار گرفت و شایان ذکر است که در میان منتقدان آن فیلسوفانی هستند که خود در تحلیل فلسفی بیشترین مشارکت را داشته‌اند. یکی از این فیلسوفان، آیر است که در کتاب زبان، حقیقت و منطق خود که در سال ۱۹۳۶ به چاپ رسید، مطالبی را مطرح ساخت که به منشور فلسفه پوزیتیویست‌های منطقی مبدل شد. آیر در آن اثر گفت که فلسفه خود را به تبیین و تحلیل مقید سازد. اما او در اثر اخیر خود تأکید کرده است که هر چند تبیین بخشی از فلسفه است، اما همه‌ی آن نیست. فیلسوف تنها با ایضاح معنای آنچه گفته شده است، سر و کار ندارد، بلکه باید موجه بودن آن سخن را نیز مورد سؤال قرار دهد. مثلاً فلسفه‌ی علم را در نظر بگیرید. فیلسوف علم در واقع با چیزی سر و کار دارد که به معنای بیان قانون علمی یا نظریه‌ی علمی است. اما آیر خواهد افزود که فلسفه‌ی علم صرفاً توصیفی نیست: نقادانه نیز هست. وقتی به نظر می‌رسد که دو نظریه‌ی رقیب هر دو با شواهد عینی مطابقت دارند، فیلسوفان علم با دلایل ترجیح یک نظریه بر نظریه‌ی دیگر سر و کار دارند. و باز وقتی که یک نظریه با شواهد مطابقت ندارد، فیلسوفان با این پرسش درگیرند که آیا آن نظریه باید رها شود یا صرفاً باید اصلاح گردد. درباره‌ی تأیید فرضیه‌های علمی به وسیله‌ی مشاهدات نیز پرسشهای فلسفی

مهمی وجود دارد - پرسشهایی که با معضله‌ی استقراء مرتبط است، یعنی این معضل که چگونه مجاز خواهیم بود از گزاره‌ای در باب پاره‌ای از اعضای یک طبقه، به گزاره‌ی متناظری (۲۴) درباره‌ی همه‌ی اعضای آن مجموعه سیر کنیم. آیر می‌گوید چنین پژوهشهایی به تبیین روشهای علمی محدود نمی‌شوند، بلکه با این پرسش که این روشها چگونه می‌توانند موجه (۲۷) باشند، نیز سر و کار دارد.

تغییر نگرش آیر تنها نمونه‌ای است از نهضت گسترده‌ای که در فلسفه‌ی متاخر جریان دارد، تغییر علاقه (۲۸) از پرسشهایی در باب معنا به پرسشهای در باب توجیه. این تغییر را بخصوص می‌توان در فلسفه‌ی سیاسی اخیر، ملاحظه کرد. فلسفه‌ی سیاسی چنان که از نامش بر می‌آید با پرسشهایی درباره‌ی روابط میان دولت و شهروندان سر و کار دارد. فیلسوفان سیاسی کلاسیک، این پرسشها را پرسشهایی در باب توجیه تلقی می‌کردند. فیلسوفانی مانند افلاطون، ارسطو، هابز، لاک، روسو و هگل می‌پرسیدند چرا باید دولتها وجود داشته باشند - مراد آنان از این پرسش این نبود که نهادهای سیاسی چگونه به وجود می‌آیند، بلکه این بود که چه چیزی وجود آنها را توجیه می‌کند. برخی از فیلسوفان سیاسی بیشتر به این پرسش علاقه‌مند بودند که آیا هیچ محدودیت اخلاقی‌ای در برابر قدرت دولت وجود دارد؛ این پرسش اغلب بدین صورت در می‌آید که آیا حقوق انسانی‌ای وجود دارد که دولت اخلاقاً ملزم به رعایت آن باشد. همه اینها پرسشهایی در باب توجیه بودند، اما تحت تأثیر فلسفه‌ی تحلیلی دهه‌ی ۱۹۳۰، پرسشهایی درباره‌ی این که آیا نهادهای سیاسی می‌توانند موجه باشند و تا چه میزان، اعتبار خود را از دست دادند. چنین احتجاج می‌شد که تمام آنچه که فیلسوفان می‌توانند انجام دهند، تبیین قواعد حاکم بر زبان سیاستمداران است، و اما این که آیا اعمال [این قواعد] نیز اهمیت چندانی دارد یا نه، به جد محل تردید بود. معمولاً گفته می‌شود که فلسفه‌ی سیاسی گذشته‌ی عظیمی دارد اما به هیچ وجه قطعی نیست که آینده‌ای داشته باشد. اما در بیست سال اخیر، فیلسوفان سیاسی به پرسشهایی در باب توجیه بازگشته‌اند. مطالبات (۲۹) برای حقوق بشر عموماً و برای حقوق زنان و اقلیتهای گوناگون خصوصاً، چیز جدیدی نیست؛ اما در سالهای اخیر مورد تأکید قرار گرفته‌اند، و این امر فیلسوفان را واداشته است تا بار دیگر به این پرسش باز گردند که آیا چنین مطالباتی می‌توانند موجه باشند یا نه.

مطالبه‌ی حقوق بخشی از مطالبه‌ی عام برای عدالت است، و جالب توجه است که یکی از مهمترین آثار اخیر در زمینه‌ی فلسفه سیاسی، نظریه‌ی عدالت (۵۰) (۱۹۷۲) اثر جان رالز، تنها به تحلیل شیوه‌ی کاربرد واژه‌ی "عدالت" توسط مردم، نمی‌پردازد، بلکه می‌پرسد یک جامعه عادلانه باید چگونه باشد.

این پاسخ به پرسش "فلسفه چیست؟" بسیار کلی است؛ برای ارائه‌ی پاسخ کاملتر و رضایت بخش‌تر، فرد باید هم به پرسشهایی که فیلسوفان پرسیده‌اند و هم به پاسخهایی که بدان پرسشها داده‌اند، دقیقتر بنگرد. چنین نگاه دقیقتری، در فصلهای بعدی مهیا خواهد شد؛ تنها چیزی که برای من باقی می‌ماند این است که به وضعیت کنونی فلسفه، آن گونه که به نظرم می‌رسد، اشاراتی کنم. جی.ال. آستین زمانی به عنوان شعاری برای فلسفه‌ی متعادل، این اصل را مطرح کرده بود: "نه همه چیز بودن و نه پایان همه چیز بودن" (۵۱). فلسفه آستین در حال حاضر تأثیرگذاری پیشین را ندارد، اما جا دارد که بگویم فلسفه معاصر تا حد زیادی اعتدالی را که آستین توصیه کرده بود، به نمایش می‌گذارد. عصر همه چیز بودن فلسفه، یعنی عصر سازندگان نظامهای فلسفی کامل و همه جانبه، به سر رسیده است. و چنین است عصر پایان همه چیز بودن، یعنی عصر کسانی (مانند پوزیتویستهای منطقی) که گمان می‌کردند اصل عامی در اختیار دارند که همه‌ی حوزه‌های مباحث انسانی مانند زبان متعاطیان مابعدالطبیعه و دینداران را به عنوان مهملات کنار خواهد نهاد. عصر، عصر مدارای (۵۲) فلسفی است، یعنی آمادگی برای پذیرش این که مطالب مورد بررسی فیلسوفان، دست کم معنادار است. در عین حال، مدارا بی‌حد و مرز نیست، از این جهت که فیلسوف می‌پرسد "به فرض که این سخنان معنادار باشد، چه چیز این سخنان را توجیه می‌کند؟"

همچنین به نظرم می‌رسد (در این جا اذعان دارم که نظراتم بسیار مجادله‌انگیز است) که عصر حاضر، عصری است که تاریخ فلسفه دوباره تا حدی اهمیتی را که برای هگل داشت، به دست آورده است. در اوج اقتدار تحلیل فلسفی - یعنی دهه‌ی ۱۹۵۰ تا دهه‌ی ۱۹۶۰ - فیلسوفان مایل بودند تاریخ موضوع مورد بررسی خود را امری کم اهمیت، تلقی کنند. نگرش به مسائل فلسفه بسیار شبیه شیوه‌ی نگرش دانشمندان و ریاضیدانان به مسائل خود بود: آنچه مهم است چیزی است که به وسیله‌ی کسانی که اخیراً روی موضوع کار می‌کنند، نوشته شده

است، و شاید به وسیله‌ی افراد خیلی کمی که مقدر شده است تا سرآمد روزگار خود باشند. این، نه بدان معناست که تاریخ فلسفه به طور کامل مغفول مانده بود و نه منصفانه است که بگوییم وقتی آثار فیلسوفان گذشته بررسی می‌شد با آنها تنها مانند انباری پر از مغالطه، برخورد می‌شد. اما حتی وقتی که آرای فیلسوفان گذشته صحیح تلقی می‌شد، پیشنهاد نمی‌شد که فیلسوفان جدید باید از گذشتگان درسی فراگیرند، و نیز نمی‌گفتند که فیلسوفان گذشته دیدگاه‌های اخلاف خود را تأیید می‌کنند یا نوری بر آن می‌تابانند. [بلکه می‌گفتند] صرفاً از سر اتفاق چنین شده است که آنان با آرای فیلسوفان جدید توافق دارند؛ آرای فیلسوفان جدید، به هیچ وجه با آنچه در گذشته گفته شده است، اطمینان بخش‌تر و یا حتی معقول‌تر نمی‌گردید. اما امروزه، تمایل فزاینده‌ای وجود دارد که معتقد شویم برای درک بهتر مسائلی که مطرح می‌کنیم باید بنگریم که آن مسائل چگونه به وجود آمده‌اند، و این امر مستلزم مطالعه‌ی جدی درباره‌ی گذشته است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## بی نوشتها:

- 1- Parkinson, G. H. R, an Encyclopaedia of philosophy, what is philosophy?, Parkinson, P. 1-14, 1989.
- 2- definition
- 3- analysis
- 4- argument
- 5- reductio
- 6- moral philosophy
- 7- human virtues
- 8- plurality
- 9- Thales
- 10- Anaximander
- 11- Anaximenes
- 12- natural science
- 13- first principles
- 14- original causes
- 15- the philopher
- 16- knowledge
- 17- criterion
- 18- to justify
- 19- in support
- 20- possibility
- 21- assertion
- 22- senses-illusions
- 23- ideas



- 24- cat-shaped
- 25- cat-coloured
- 26- within themselves
- 27- private
- 28- mind
- 29- wild
- 30-kernel
- 31-end-state
- 32-self-sufficint
- 33-clarification
- 34- phenomenology
- 35- basic
- 36- self-created
- 37- perplexity
- 38- concealed
- 39- psychoanalyst
- 40- loosening
- 41- releasing
- 42- systematic
- 43- ordinary language philosophy
- 44- truth condition
- 45- use theory
- 46- corresponding
- 47- justified
- 48- a shift of interest



49- demands

50- A theory of justice

51- Neither a be-all nor an end-all be

52- tolerance



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی