

نتایج و لوازم معرفت‌شناختی انکار زبان خصوصی

محمدعلی عبداللہی*

فاطمه فرہانیان**

چکیده

یکی از مسائل فلسفی بسیار مهم و بدیعی که ویتگنشتاین در دوره متأخر فکر خود، در کتاب پرنفوذ «تحقیقات فلسفی» عرضه کرده، مسئله زبان خصوصی است. این مسئله از چنان اهمیتی برخوردار است که حتی می‌توان گفت معرفت‌شناسی دوره معاصر یکسره متأثر از آن است.

به اعتقاد ویتگنشتاین، تنها راه برون‌رفت از شکاکیت معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی، انکار زبان خصوصی است. افزون بر این، مسئله اذهان دیگر که در فرض قول به زبان خصوصی مسئله‌ای لاینحل است، با انکار زبان خصوصی از اساس منحل می‌شود. در حالی که سایر راه‌حل‌های مسئله اذهان دیگر، از قبیل استدلال از طریق تمثیل و رفتارگرایی، خود دچار اشکالات بسیاری هستند.

کلیدواژه‌ها: زبان، معرفت، ذهن، زبان خصوصی، سولپسیسیسم، شکاکیت، اذهان دیگر

*. استادیار فلسفه دانشگاه تهران پردیس قم، abdollahi@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه، f.farhanian@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۳/۱۰؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۴/۲۹]

مقدمه

ویتگنشتاین، فیلسوف بزرگ قرن بیستم و یکی از بنیان‌گذاران نهضت فلسفه تحلیلی، نخستین بار مسئله زبان خصوصی را به عنوان یک مسئله فلسفی وارد قلمرو فلسفه کرد. بحث زبان خصوصی، یکی از تأثیرگذارترین بحث‌های فلسفه متأخر ویتگنشتاین است که منشأ بحث و گفت‌وگوهای بسیار میان مفسران ویتگنشتاین و فیلسوفان نیمه دوم قرن بیستم شده است. به جرئت می‌توان گفت مسئله زبان خصوصی یکی از بحث‌انگیزترین مسائل فلسفی در قرن بیستم است. ری مانک می‌گوید: استدلال زبان خصوصی، شناخته‌شده‌ترین و مشهورترین بخش تحقیقات فلسفی شده است (مانک، ۱۳۸۸، ص ۹۷). اهمیت اساسی این بحث به دلیل نتایج و لوازم معرفت‌شناختی آن است. البته قول به امکان یا عدم امکان زبان خصوصی نتایج مهم دیگری نیز در فلسفه زبان و فلسفه ذهن دارد که مقصود ما در این مقاله نیستند. ویتگنشتاین با استدلال علیه امکان زبان خصوصی، باعث حل مسائل بسیاری از قبیل مسئله اذهان دیگر می‌شود و ما را از خطر سقوط در شکاکیت زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی نجات می‌دهد. اهمیت مسئله زبان خصوصی تا بدان پایه است که بعضی اظهار کرده‌اند (McGinn, 1997, p.116) فلسفه ذهن معاصر، یکسره متأثر از بحث زبان خصوصی است.

پیش از شماره کردن لوازم و نتایج مسئله انکار زبان خصوصی نخست باید مقصود ویتگنشتاین از زبان خصوصی و استدلال او بر عدم امکان آن را هر چند به اختصار بیان کنیم. ویتگنشتاین مقصود خود را از «زبان خصوصی» در بند ۲۴۳ کتاب تحقیقات فلسفی چنین بیان کرده است:

واژه‌های فردی این زبان از آنچه تنها می‌تواند برای شخص گوینده معلوم باشد، یعنی احساسات بی‌واسطه خصوصی او، حکایت می‌کنند؛ بنابراین کسی دیگر نمی‌تواند این زبان را فهم کند (Wittgenstein, 1953, sec. 243).

به اعتقاد ویتگنشتاین چنین زبانی امکان ندارد. وی برای انکار زبان خصوصی بیانی را به شکل استدلال مطرح می‌کند که به «استدلال زبان خصوصی» معروف شده است. ردّ زبان خصوصی توسط ویتگنشتاین چنان دقیق و استوار تنسیق شده که برخی معتقدند استدلال زبان خصوصی در فلسفه، تا کنون بیشترین نزدیکی را به نتیجه داشته است (مانک، ۱۳۸۸، ص ۹۷). شاید تقریر استدلال زبان خصوصی به صورت خلف روشن‌تر از تقریرهای دیگر باشد. این تقریر به طور مختصر به شرح زیر است:

اصل ادعا: زبان خصوصی امکان ندارد.

نقیض ادعا: زبان خصوصی امکان دارد.

لازمه فرض نقیض: با پذیرش زبان خصوصی نمی‌توان میان کاربرد درست و نادرست واژه‌ها تمایز قائل شد؛ در نتیجه واژه‌ها بی‌معنا خواهند بود.

لازمه‌ای که بر نقیض مدعا بار می‌شود، محال است. پس ملزوم هم که نقیض مدعاست محال خواهد بود. با استحاله نقیض ادعا، اصل ادعا طبق قانون استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین اثبات می‌شود.

بیان ملازمه: بی‌گمان یکی از توانایی‌های انسان تمایز میان کاربرد درست و نادرست واژه‌ها است. البته این تمایز بر اساس معیارهای عامی است که انسان در اختیار دارد و به او این امکان را می‌دهد که بتواند در باب درستی کاربرد واژه‌ها داوری کند. چنین امکانی مستلزم قول به عمومی بودن زبان و اجتماعی بودن آن است. اگر زبان و استعمال واژه‌ها و معناداری آن‌ها امری خصوصی بود، دیگر معیار عامی که بتوان بر اساس آن داوری کرد وجود نداشت و به تعبیر ویتگنشتاین «هر آنچه به نظر درست می‌آید، درست است و این تنها به این معناست که نمی‌توان درباب "درستی" سخن گفت» (Wittgenstein, 1953, sec. 258). مفاد سخن ویتگنشتاین این است که قول به زبان خصوصی منشأ نوعی نسبیّت و شکاکیت است، زیرا بر اساس آن هر کس هر آنچه بخواهد و بگوید، درست خواهد بود؛ بدون اینکه دیگران بتوانند در باب آن داوری کنند.

در نتیجه زبان خصوصی به دلیل اینکه ما را دچار شکاکیت زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌کند، منطقاً امکان ندارد و واژه‌ها هرگز نمی‌توانند به معنای احساسات خصوصی باشند یا از آن‌ها حکایت کنند.

چه با استدلال ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی موافق باشیم و چه نباشیم، نمی‌توانیم تأثیر آن را بر فلسفه معاصر، به‌ویژه فلسفه ذهن انکار کنیم. به نظر می‌رسد ویتگنشتاین با بحث زبان خصوصی سهم بسیار مهم خود را در فلسفه معاصر به‌خوبی نشان داده است. اکنون که اصل استدلال ویتگنشتاین بر عدم امکان زبان خصوصی به اختصار بیان شد، به پاره‌ای از لوازم و نتایج (عمدتاً معرفت‌شناختی) آن اشاره می‌کنیم.

۱. نفی سولیپسیسم^۱ (solipsism)

یکی از نتایج استدلال علیه امکان زبان خصوصی، نشان دادن بی‌معنایی سولیپسیسم است. ابتدا معنا و مفهوم سولیپسیسم و سپس پیامدهای آن را بررسی می‌کنیم و پس از آن اشکال‌های ویتگنشتاین را در این باره مطرح می‌سازیم. به اعتقاد مالکوم، واکنش ویتگنشتاین به آموزه‌های سولیپسیسم کوششی است برای نشان دادن اینکه سولیپسیسم در راه نیل به حقیقتی که در آرزوی نیل به آن است، معنای مورد نظرش را از دست می‌دهد (مالکوم، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳).

ادعای اصلی شخص سولیپسیست این است که تنها او و تجربیاتش وجود دارند. در حقیقت به باور او، چیزی وجود دارد که اساساً هیچ‌کس غیر از خود وی نمی‌تواند در آن مشارکت داشته باشد. موضوع

می‌تواند «من» او، جهان او، احساس‌های او یا معنای اظهارهای حاکی از احساسات او باشد. چنین ادعایی متناقض است. همان‌طور که فوسنکول تذکر داده است، دو تناقض مرتبط با هم در اینجا قابل تشخیص است:

۱. سولیپسیسم از طرفی تنها می‌داند که فقط جهان او و احساس‌های او وجود دارد، و از طرف دیگر بر این باور است که جهان و احساس‌های دیگران هم وجود دارد؛ یعنی او به چیزی باور دارد و باور ندارد. این یکی از تناقض‌هایی است که سولیپسیسم را از اعتبار می‌اندازد.
۲. تناقض دوم این است که سولیپسیسم به جمله‌ها و واژه‌های خود معنایی را مرتبط می‌سازد که هیچ‌کس غیر از خود وی نمی‌فهمد. بدینسان، او چیزی ناگفتنی را می‌گوید و چیزی اطلاع‌نادادنی را اطلاع می‌دهد (فوسنکول، ۱۳۸۵، ص ۴۸).

به اعتقاد ویتگنشتاین، ریشه سولیپسیسم زبان خصوصی است و با رد زبان خصوصی، بی‌معنایی سولیپسیسم آشکار می‌شود. شخص قائل به زبان خصوصی مدعی است که این زبان تنها از احساسات بی‌واسطه او حکایت می‌کند. بنابراین، شخص دیگری نمی‌تواند آن را بفهمد. ادعای شخص قائل به زبان خصوصی شامل دو عنصری است که مستلزم سولیپسیسم است: ۱. احساسات وی خصوصی است و کس دیگری نمی‌تواند در آن‌ها شریک باشد؛ ۲. معنای نشانه‌های او را کس دیگری غیر از خود او نمی‌تواند فهم کند. چنان‌که واضح است، مدعیات شخص سولیپسیسم به دلیل قول به زبان خصوصی، از طرفی مستلزم شک در وجود اذهان دیگر و از طرف دیگر — و مهم‌تر — مستلزم نسبیّت و شکاکیت به صورت‌های مختلف است.

۲. نفی شکاکیت (skepticism)

نتیجه دیگر انکار زبان خصوصی نفی شکاکیت است، شکاکیت سولیپسیستی نتیجه قول به زبان خصوصی است. این شکاکیت در دو بُعد ظهور می‌کند: ۱. معرفت‌شناختی؛ ۲. زبان‌شناختی (معناشناختی). بنا بر دیدگاه ویتگنشتاین، هر دو شکاکیت انکار می‌شود؛ زیرا هر دو پوچ و تهی‌اند. درباره هر کدام از این‌ها به ترتیب بحث می‌کنیم.

الف) شکاکیت معرفت‌شناختی (epistemological skepticism)

بنا بر فرض امکان زبان خصوصی، معنای واژه‌های مربوط به احساسات، همان احساسات خصوصی هر کس است، به تعبیر دیگر واژه‌ها از احساسات خصوصی حکایت می‌کنند. در این صورت، احساسات بدین معنا خصوصی‌اند که هر کس نمونه خاص خود را دارد و واژه‌ها از همین امر خصوصی حکایت می‌کنند. اما چنین ایده‌ای به شکاکیت معرفت‌شناختی می‌انجامد؛ زیرا فرض اینکه هر کسی تجربه خصوصی دارد، مشخص نمی‌کند که همه همان تجربه را دارند یا چیزی دیگر را.

آنچه دربارهٔ تجربهٔ خصوصی اساسی است، به‌راستی این نیست که هر کس نمونهٔ خاص خود را داراست، بلکه این است که هیچ‌کس نمی‌داند آیا دیگران هم همین را دارند یا چیزی دیگر [را]. پس این فرض ممکن — هرچند تحقیق‌ناپذیر — می‌بود که گروهی از انسان‌ها از قرمز یک احساس داشته باشند و بخشی دیگر احساسی دیگر (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۳۷۲).

از نظر ویتگنشتاین، یا دقیقاً می‌دانیم که دیگران چه چیزی را تجربه می‌کنند که در این صورت، تجربه دیگر خصوصی نیست، یا اگر هر کس تجربهٔ خصوصی داشته باشد، هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدانیم که آن چیست. بنابراین اصلاً نمی‌توان ادعا کرد که هر کس نمونهٔ خاص خود را دارد؛ مانند اینکه در مورد کسی بگوییم «او چیزی دارد؛ اما من نمی‌دانم آیا پول است یا بدهی است یا جیب خالی» (همان، بند ۲۹۴).

علاوه بر این، پیشفرض شک معرفت‌شناختی باور و یقین به دیگران است؛ چراکه ما فقط درون یک بازی زبانی که — از سایر انسان‌ها — آموخته‌ایم می‌توانیم به نحو معنادار شک کنیم. بازی شک، به گفتهٔ ویتگنشتاین (Wittgenstein, 1969, sec. 115)، خود مستلزم یقین است. شک سولپسیسیست به دیگران، متناقض و ناسازگار است؛ زیرا مستلزم یقین به آن‌هاست. در نتیجه، مدعای وی نیز نقض می‌شود: «کسی که به هیچ واقعیتی یقین ندارد، به معنای سخنان خود نیز نمی‌تواند یقین داشته باشد» (ibid, sec. 114).

بنابراین، در سولپسیسیسم اصلاً امکان شک وجود ندارد و شکی که ادعا می‌شود، جعلی و دروغین است؛ زیرا سولپسیسیست باید از یک زبان خصوصی برای گفته‌هایش استفاده کند؛ اما همان‌گونه که ویتگنشتاین اثبات کرد، در زبان خصوصی هیچ چیزی نمی‌تواند گفته شود و به همین سبب، هیچ پرسشی نمی‌تواند پرسیده شود؛ وقتی که پرسش نباشد، شکی نیز نخواهد بود. در نتیجه، شکاکیت معرفت‌شناختی سولپسیسیسم جعلی است. ویتگنشتاین در رسالهٔ منطقی - فلسفی این مطلب را چنین تقریر می‌کند:

شکاکیت قابل رد است، و حتی هنگامی که بخواهد در امر انکارناپذیر تردید روا دارد، بی‌معناست؛ زیرا شک می‌تواند تنها آنجا وجود داشته باشد که پرسش وجود دارد. پرسش تنها در صورتی طرح می‌شود که جواب وجود داشته باشد، و جواب فقط آنجاست که چیزی بتوان گفت (Wittgenstein, 1922, 6.51).

لازمهٔ شکاکیت معرفت‌شناختی، شکاکیت زبان‌شناختی است. اگر هر کس دربارهٔ احساسات، تجربهٔ خصوصی دارد و این تجربه و نمونهٔ خصوصی است که معنای واژهٔ احساس را مشخص می‌سازد، پس نباید به معنای مشترکی دربارهٔ واژه‌ها دست یافت و باید دربارهٔ زبان دچار شک شد.

(ب) شکاکیت زبان‌شناختی (linguistic skepticism)

یکی از نتایج قول به زبان خصوصی این است که انسان‌ها نمی‌توانند به معنای مشترکی دربارهٔ واژه‌ها دست یابند؛ در نتیجه، فرض زبان خصوصی ما را به شکاکیت زبان‌شناختی از نوع شکاکیت معناشناختی (semantic skepticism) دچار می‌سازد. در این صورت، معنای واحدی برای واژه‌ها وجود ندارد؛ زیرا هر کس از نمونهٔ خصوصی خود معنای واژه را می‌فهمد، و چون این نمونه از دسترس دیگران خارج است، نمی‌توان دانست که دیگران نیز همان احساس یا تجربه را دارند یا چیز دیگری که کاملاً متفاوت است. پس اصلاً نمی‌توان با اطمینان گفت که تمام انسان‌ها معنای واحدی را از واژه‌ها و عبارات قصد می‌کنند. ممکن است معنای مد نظر هر کس کاملاً متفاوت با دیگری باشد. اگر چنین باشد، دیگر حتی نمی‌توان از زبان برای ارتباط میان افراد بهره برد؛ یعنی زبان دچار شکاکیت می‌شود. ویتگنشتاین این وضعیت را در بند ۲۹۳ به‌خوبی ترسیم می‌کند:

اگر در مورد خودم بگویم فقط از روی مورد خودم است که می‌دانم واژه «درد» به چه معناست، آیا نباید همین را در مورد دیگران نیز بگویم، و چگونه می‌توانم یک مورد را چنین غیرمسئولانه تعمیم دهم؟

حالا کسی به من می‌گوید او فقط از روی مورد خودش می‌داند درد چیست! فرض کنید هر کس جعبه‌ای داشت که چیزی توی آن بود؛ آن را «سوسک» می‌نامیم. هیچ کس نمی‌تواند به درون جعبهٔ کس دیگر نگاه کند، و هر کس می‌گوید فقط با نگاه کردن به سوسک خودش می‌داند سوسک چیست. اینجا کاملاً ممکن می‌بود که هر کس در جعبه‌اش چیزی متفاوت داشته باشد. حتی می‌توان تصور کرد که چنین چیزی دائماً تغییر کند. اما فرض کنید واژه «سوسک» در زبان این مردم کاربردی می‌داشت؟ اگر چنین بود، به عنوان نام یک چیز به کار نمی‌رفت. چیز درون جعبه هیچ جایی ابداً در بازی زبان ندارد؛ نه حتی به عنوان «یک چیزی»؛ چون جعبه ممکن است خالی باشد. نه، می‌توان همه را به چیز درون جعبه «ساده کرد». آن چیز، هر چه که باشد، حذف می‌شود.

به عبارت دیگر، اگر گرامر بیان احساس را بر اساس الگوی «شیء و نام» تشکیل دهیم، شیء به منزلهٔ امر بی‌ربط حذف خواهد شد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۲۹۳).

اگر هر کس از مورد خود می‌دانست معنای واژه‌ها چیست، یعنی با اشاره به درون واژه را تعریف می‌کرد، امکان نداشت به کاربرد مشترکی برای واژه‌ها دست پیدا کرد؛ زیرا شیء درونی خصوصی در هر مورد می‌تواند متفاوت باشد. اما چون واژه‌های مربوط به احساسات در زبان ما کاربرد دارند، پس نمونه‌های خصوصی احساسات هیچ نقشی در تعیین معنا ندارند و به منزلهٔ امر بی‌ربط حذف می‌شوند؛ یعنی بازی زبانی احساس، با نمونه‌های خصوصی افراد هیچ ارتباطی ندارد. همان‌طور که هکر می‌گوید،

اگر ارتباط زبانی ممکن باشد، شیء خصوصی حذف می‌شود؛ زیرا قطعه‌ای از ماشین‌آلات بیهوده است که هیچ نقشی را در مکانیسم ارتباط ایفا نمی‌کند و به عکس، اگر شیء خصوصی نقشی را ایفا کند، ارتباط زبانی غیر ممکن می‌شود (Hacker, 1986, p.270).

افزون بر این، شکاکیت زبان‌شناختی امری بی‌معناست؛ زیرا قائل به زبان خصوصی ادعا می‌کند معنایی را که من به واژه‌ها و جمله‌هایم می‌دهم، هیچ‌کس غیر از خودم نمی‌تواند بفهمد. اما اگر چیزی که گفتنی است، باید فهمیدنی هم باشد، پس شخص قائل به زبان خصوصی با جمله‌هایش چیزی را می‌گوید که نمی‌تواند گفته شود (فوسنکول، ۱۳۸۵، ص ۴۹). چراکه واژه‌های او غیرقابل فهم‌اند، پس ناگفتنی خواهند بود؛ یعنی اصلاً واژه نیستند، بلکه صرفاً اصوات و الفاظ مزخرف و بی‌معنایند.

۳. حل مسئله اذهان دیگر

مهم‌ترین نتیجه عدم امکان زبان خصوصی، حل مسئله اذهان دیگر است. مسئله اذهان دیگر یکی از مسائل مهم فلسفه ذهن است که در قرن بیستم به آن توجه بسیار شده است. مسئله اذهان دیگر، پیش از دکارت در فلسفه چندان مورد توجه نبوده است. دکارت با طرح دوگانه‌انگاری ذهن و بدن دچار این مسئله شد. به اعتقاد دکارت، من می‌توانم به ذهن خود یقین داشته باشم بدون اینکه دانش و معرفتی درباره بدن خویش و افراد دیگر داشته باشم. همین یقین من درباره ذهن خود می‌تواند مبنای شناخت قرار گیرد و بر اساس آن از هرگونه شک رهایی یابم. حال اگر ذهن می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد و به فعالیت‌های خود ادامه دهد — هرچند به نظر دکارت، به صورت بالقوه نه بالفعل — و میان ذهن و بدن نیز هیچ‌گونه رابطه ضروری برقرار نیست، پس ذهن می‌تواند درون هر بدنی قرار گیرد، در این صورت از وجود بدن خاصی نمی‌توان ذهن را استنتاج کرد. بنابراین، شباهت‌های ظاهری میان افراد از قبیل بدن و رفتارهای جسمانی هیچ‌گاه نمی‌تواند دلالت بر اذهان دیگر کند و بدین ترتیب شک درباره اذهان دیگر پدید می‌آید. بنابر نظام فلسفی دکارت هر کس فقط به ذهن خود دسترس مستقیم و بی‌واسطه دارد و هیچ راه یقینی برای کشف وجود ذهن در دیگران وجود ندارد. در نتیجه، این مسئله پدید می‌آید که آیا اساساً اذهان دیگر وجود دارند یا نه، و به فرض که وجود داشته باشند، از کجا معلوم که آن‌ها هم مانند ذهن من معرفت پیدا کنند؟ بدین ترتیب، مسئله وجود و نحوه شناخت اذهان دیگر تبدیل به یک معضل می‌شود و باور به آن نیازمند توجیه و استدلال است.

راه‌حل‌های مسئله اذهان دیگر

۱. استدلال از طریق تمثیل (the argument from analogy)

یکی از معروف‌ترین راه‌حل‌های مسئله اذهان دیگر، استدلال از طریق تمثیل (مقایسه) یا استدلال از طریق مشابهت است. این راه‌حل را جان استوارت میل و راسل پیشنهاد کرده‌اند (گراهام، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶). مفهوم شباهت میان خود و دیگران، محور اصلی راه‌حل از طریق تمثیل است؛ زیرا بنا بر ادعا، بر اساس شباهت می‌توان به ذهن دیگران پی برد. استدلال از طریق تمثیل به صورت زیر جریان می‌یابد:

۱. من به ذهن و حالات ذهنی خود دسترس مستقیم و بی‌واسطه دارم. از این رو، به ذهن خود یقین دارم و در این باره هیچ شکی وجود ندارد.
 ۲. میان من و افراد دیگر مشابهت‌هایی وجود دارد. این مشابهت‌ها از دو جهت است: الف) بدنی شبیه بدن من دارند؛ ب) رفتاری شبیه رفتار من دارند.
 ۳. رفتارهای ظاهری و جسمانی ناشی از امور ذهنی‌اند. من از طریق خودم می‌دانم که هنگام درد کشیدن قسمتی از بدن دچار درد می‌شود و رفتارهای ظاهری فریاد و ناله ظهور می‌کنند. بنابراین، رفتارها بر حالات ذهنی دلالت می‌کنند.
 ۴. چون در مورد دیگران نیز رفتارهای ظاهری و جسمانی حاکی از امور ذهنی‌اند، می‌توان استنتاج کرد که آن‌ها نیز دارای آن حالات ذهنی‌اند.
 ۵. پس شک درباره اذهان دیگر از میان می‌رود و می‌توان به اذهان دیگر یقین حاصل کرد.
- به استدلال از طریق تمثیل اشکال‌هایی وارد شده است که اهم آن‌ها را به صورت زیر می‌توان برشمرد:

۱. این راه‌حل، تمایز ذهن من را از اذهان دیگر پیشفرض گرفته است. اگر این‌گونه نباشد، فکر کردن به خودم به عنوان نقطه آغاز هیچ معنایی نخواهد داشت. خود شکل مسئله فلسفی که با آن استدلال پرداخته می‌شود، ایجاب می‌کند که تمایز میان توصیف پدیدارهای ذهنی خودم و توصیف آن‌ها برای دیگران، پیشاپیش فهمیده شود (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۲۹).
۲. بر اساس این راه‌حل، به معنای مفاهیم ذهنی از روی نمونه خود، آگاهی پیدا می‌کنم. اگر چنین باشد، دیگر نمی‌توان مفاهیم ذهنی را به دیگران نسبت داد؛ برای مثال، اگر معنای کلمه «درد» را فقط از مورد خودم آموخته‌ام، پس معنای واژه درد، «احساسی که من حس می‌کنم» است. در این صورت فرض اینکه افراد دیگر درد دارند، نادرست است؛ زیرا چنین فرضی به این معناست که می‌کوشم احساسی را که حس نمی‌کنم، بر اساس نمونه احساسی که حس می‌کنم، تصور کنم (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۳۲۸).

اگر قرار باشد آدمی درد کسی دیگر را از روی الگوی درد خودش تصور کند، این ابدأ کار آسانی نیست؛ زیرا من باید دردی را که حس نمی‌کنم، از روی الگوی دردی که حس می‌کنم، تصور کنم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۳۰۲).

۳. استدلال از طریق تمثیل، نوعی استقراء است. اما در این مورد نمی‌توان درستی استنتاج استقرایی را بررسی کرد؛ زیرا مطابق این راه حل، هرگز نمی‌توان به حالات ذهنی دیگران دسترس مستقیم پیدا کرد. من می‌توانم از تلازم بین نوع خاصی از حالات ذهنی و الگوهای رفتاری فقط در مورد خودم مطمئن باشم. اما این تلازم در دیگران مشکوک است (مسئله ۱۳۸۸، ص ۳۲۸).

اشکال‌های بالا نشان می‌دهند که استدلال از طریق تمثیل نمی‌تواند راه حل تام و تمامی برای حل مسئله اذهان دیگر باشد.

۲. رفتارگرایی (behaviorism)

رفتارگرایی، آموزه‌ای است که امور ذهنی را به امور فیزیکی تحویل می‌کند و آن‌ها را در حد رفتارهای جسمانی تنزل می‌دهد. برطبق این نظر، معناداری واژه‌های مربوط به امور ذهنی را می‌توان کاملاً بر حسب رفتار جسمانی و شرایط فیزیکی‌ای که در آن‌ها رخ می‌دهند، تبیین کرد. خلاصه آنکه برطبق رفتارگرایی جمله‌های مربوط به امور ذهنی همواره به زبان فیزیکی، یعنی جمله‌هایی درباره رخدادهای فیزیکی و حالات جسمانی ترجمه‌پذیرند. معمولاً این نظریه را رفتارگرایی منطقی یا افراطی می‌نامند (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۸۳-۸۴). رفتارگرایی را می‌توان به منزله یکی از راه‌حل‌های مسئله اذهان دیگر، به صورت زیر تقریر کرد:

۱. برطبق رفتارگرایی، امور ذهنی چیزی جز رفتارهای خارجی نیستند. به عبارت دیگر، قلمرو ذهن به حوزه رفتار ظاهری تحویل و تقلیل می‌یابد؛ برای مثال، احساس درد همان رفتار درد است. بنابراین، حالت ذهنی خاصی با رفتار مربوط به آن استلزام منطقی دارد. هرگاه رفتار مربوط به حالت ذهنی خاصی وجود داشته باشد، بی‌تردید آن حالت ذهنی نیز وجود دارد.

۲. رفتار، امری بیرونی، آشکار و در دسترس دیگران است. ما همواره شاهد رفتار دیگران هستیم.

۳. در نتیجه، با مشاهده رفتار دیگران می‌توان به اذهان آن‌ها یقین حاصل کرد. به رفتارگرایی و راه‌حل مبتنی بر آن برای مسئله اذهان دیگر، چند اشکال اساسی وارد است:

۱. رفتارگرایی قلمرو ذهن را نادرست تفسیر می‌کند. امور ذهنی چیزی فراتر از رفتار ظاهری‌اند. رفتار با حالت ذهنی این‌همانی ندارد، و شاهدش این است که تظاهر امکان دارد؛ یعنی ممکن است گاهی رفتار وجود داشته باشد، ولی حالت ذهنی مربوط به آن موجود نباشد، و برعکس.

۲. اگر حالات ذهنی چیزی جز رفتار نباشند، هر رفتاری باید حاکی از حالتی ذهنی باشد. بدین ترتیب، در مورد سایر موجودات نیز باید گفت که دارای ذهن اند؛ زیرا آن‌ها از خود رفتار بروز می‌دهند. پس مطابق با رفتارگرایی، تفاوت رفتار انسانی با سایر موجودات را نمی‌توان تبیین کرد.

۳. رفتارگرایی چگونه استلزام میان رفتار و حالات ذهنی را تبیین می‌کند؟ مبنای چنین استلزامی چیست؟ آیا هر کس از مورد خاص خودش به این تلازم پی می‌برد. اگر چنین باشد، پس تفاوت رفتارگرایی با استدلال از طریق تمثیل چیست؟ اگر رفتارگرایی همان استدلال از طریق تمثیل است، تمام اشکالات وارد به استدلال از طریق تمثیل، به رفتارگرایی نیز وارد می‌شود.

۳. راه‌حل ویتگنشتاین

چنان که در تقریر مسئله اذهان دیگر گفتیم، این مسئله با دو مسئله دیگر پیوند دارد: ۱. دوگانه‌انگاری ذهن و بدن؛ ۲. سولیپسیسم. در واقع این دو مسئله به نحوی منشأ مسئله اذهان دیگرند. درباره بی‌معنایی سولیپسیسم و نفی آن در نظر ویتگنشتاین سخن گفتیم. دوگانه‌انگاری ذهن و بدن را نیز، ویتگنشتاین به شدت انکار می‌کند.

رفع دوگانه‌انگاری ذهن و بدن

دوگانه‌انگاری (dualism) عبارت است از این آموزه که انسان مرکب از دو جوهر مستقل ذهن و بدن است. تمایز ذهن و بدن هرچند ریشه در فلسفه افلاطون دارد، اما دکارت بود که تقریری متمایز از مسئله به دست داد؛ به نحوی که اکنون به طور عمده در مباحث فلسفه ذهن تنها به تقریر دکارت از این آموزه توجه می‌شود. به اعتقاد دکارت، شخص همان ذهن متمایز از بدن مادی است. در این صورت، حالات ذهنی هیچ ارتباطی با امور فیزیکی و جسمانی ندارند و امور جسمانی را صرفاً می‌توان بر اساس مفاهیم مکانیکی تبیین کرد. بنابراین نمی‌توان از طریق مشابهت ظاهری جسم‌ها با یکدیگر به اذهان دیگر پی برد.

ویتگنشتاین مانند عمده فیلسوفان بعد از دکارت از مخالفان دوگانه‌انگاری ذهن و بدن است؛ اما برخلاف اکثر مخالفان دوگانه‌انگاری، نه به ماتریالیسم و رفتارگرایی تن می‌دهد و نه دچار ایدئالیسم می‌شود. به نظر وی، گرامر سطحی باعث دوگانه‌انگاری می‌شود، ولی اگر قواعد گرامر عمیق واژه‌ها را بررسی کنیم، به دوگانه‌انگاری بر نمی‌خوریم (مگی، ۱۳۸۵، ص ۵۷۱).

پیش‌داوری به نفع تناظر روان‌تنی از ثمرات تفسیرهای ابتدایی مفاهیم ماست
(ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، بند ۶۱۱).

خطای ما آنجاست که گمان می‌کنیم مفاهیم مربوط به امور ذهنی را با درون‌نگری صرف به دست می‌آوریم یا اینکه معنای واژه‌هایی نظیر تفکر، درد و خشم، چیزی جز حالات ذهنی خصوصی فرد نیست؛ سپس نتیجه می‌گیریم که چنین اموری درونی‌اند و با بدن و امور جسمانی که بیرونی هستند، ارتباطی ندارند. اما اگر ذهن و بدن دو چیز کاملاً جدا و مستقل از یکدیگر باشند، نسبت دادن ذهن و حالات ذهنی به هر جسمی جایز خواهد بود. ویتگنشتاین این لازمه را به خوبی در بند زیر بیان می‌کند:

آیا نمی‌توانم تصور کنم دردهای وحشتناکی داشته باشم و در نتیجه آن تبدیل به سنگ شوم و آن درد هم ادامه یابد؟ خوب، اگر چشم‌هایم را ببندم، از کجا می‌دانم سنگ نشده‌ام، و اگر چنین اتفاقی افتاده باشد، سنگ به چه مفهوم دچار درد خواهد بود؟ به چه مفهوم می‌توان دردها را به سنگ نسبت داد، و چرا اصلاً لازم است درد در اینجا دردکشی داشته باشد؟!

و آیا می‌توان در مورد سنگ گفت که جان دارد و آن (جان) است که درد می‌کشد؟ جان، یا درد، چه ربطی به سنگ دارد؟ فقط در مورد آنچه مانند موجود انسانی رفتار می‌کند، می‌توان گفت درد دارد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۲۸۳).

ویتگنشتاین معتقد است که میان ذهن و بدن انسانی تلازم وجود دارد. از این رو، نمی‌توان ذهن را به هر جسمی نسبت داد؛ فقط درباره آنچه مانند انسان رفتار می‌کند، می‌توان گفت ذهن و حالات ذهنی دارد. به نظر او، «بدن انسانی بهترین تصویر روح انسانی است» (Wittgenstein, 1953, p.178).

ویتگنشتاین در بند ۲۸۴ می‌گوید نباید گمان کرد که بدن انسانی و جسم‌هایی مانند سنگ، چیزهایی از نوع واحدند که فقط به صورت‌های مختلف رفتار می‌کنند؛ اختلاف در رفتار، مبتنی بر اختلاف نوعی آنهاست. حرکت موجودات زنده معنایی دارد که حرکت چیزهای فیزیکی فاقد آن است. بدین ترتیب، بدن زنده و سنگ در مقوله‌ای واحد جای نمی‌گیرند. بدن زنده است، و این تنها بدان معنا نیست که به این سو و آن سو حرکت می‌کند، بلکه به این معناست که بازی دائمی حرکت‌ها و حالت‌هایش دارای معنا یا دلالت خاصی است. تمیز میان موجود زنده و غیرزنده که در زبان ما انجام می‌گیرد، در ساختار بنیادی شکل زندگی ما داخل می‌شود و حاکی از شکل جهان ماست (مک‌گین، ۱۳۸۲، صص ۱۹۷-۱۹۸).

به نظر ویتگنشتاین، هم بدن و رفتار جسمانی و هم ذهن و حالات ذهنی، هر دو واقعیت شخص را تشکیل می‌دهند و میان این دو، رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار است. ویتگنشتاین در بندهای ۲۸۳-۲۸۶ تأکید می‌کند که آنچه بدان حالات ذهنی از قبیل احساسات را نسبت می‌دهیم، باید جان داشته باشد؛ اما جان به تنهایی نیز کفایت نمی‌کند، بلکه باید همراه بدن باشد، و مجموع جان و بدن به گونه‌ای ظهور می‌کنند

که ما احساس را به آن‌ها نسبت می‌دهیم؛ بنابراین، برای اسناد حالات ذهنی نه بدن تنها کافی است و نه صرف جان.

اما آیا در مورد یک بدن گفتن اینکه درد دارد، یاوه نیست؟ و چرا در آن احساس یاوگی می‌کنیم؟ به چه معنا درست است که دست من احساس درد نمی‌کند، بلکه من در دستم احساس درد می‌کنم؟ این چه جور قضیه‌ای است: آیا بدن است که احساس درد می‌کند؟ چگونه باید در این مورد تصمیم گرفت؟ چه چیز گفتن این را که بدن نیست (که درد می‌کشد) تأییدانگیز می‌سازد؟ — خوب، چیزی مانند اینکه اگر کسی دستش درد می‌کند، خود دست این را نمی‌گوید و کسی دست را تسکین نمی‌دهد؛ بلکه دردکشنده را تسکین می‌دهد، به چهره‌اش نگاه می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۲۸۶).

ممکن است ویتگنشتاین متهم شود به اینکه ذهن را به بدن تحویل می‌برد؛ زیرا به اعتقاد وی، فقط به آنچه مانند موجود انسانی رفتار می‌کند، می‌توان حالات ذهنی را نسبت داد. ویتگنشتاین منکر این است که بدن فاعل واقعی امور ذهنی باشد. اما وسوسه بسیاری وجود دارد که گمان کنیم غیر از بدن ذات دیگری هست که فاعل شناسای واقعی درد است. آنچه ویتگنشتاین می‌خواهد به ما تفهیم کند، این است که این انتقال از بدن به من و فاعل شناسای دردمند جابه‌جا کردن ذوات نیست، بلکه یک جابه‌جایی گرامری است (مک‌گین، ۱۳۸۲، ص ۱۹۹).

منحل شدن مسئله اذهان دیگر

به اعتقاد ویتگنشتاین با رد زبان خصوصی، آشکارا مسئله اذهان دیگر منحل می‌شود. بنا بر نظر او، این مسئله مانند سایر مسائل فلسفی ناشی از سوء فهم زبان است. اگر زبان را درست فهم کنیم، این مسئله نیز منحل می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که مالکوم می‌گوید، نباید توقع داشته باشیم که تأملات ویتگنشتاین در کتاب *تحقیقات فلسفی* یا یادداشت‌های پراکنده‌اش به گونه‌ای حاکی از نظریه دیگری برای حل مسئله اذهان دیگر باشد. می‌توان از این استعاره ویتگنشتاین استفاده کرد که اثر فلسفی از نوع راستین، صرفاً گره‌های فاهمه را می‌گشاید. بدین ترتیب، نتیجه این جستار نه نظریه‌پردازی، که صرفاً گره‌گشایی است (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۱۰). با توجه به این نکته می‌توان گفت ویتگنشتاین در مواجهه با مسئله اذهان دیگر نکات زیر را مدنظر قرار می‌دهد تا مسئله اذهان دیگر از اساس منحل و برچیده شود:

۱. مسئله اذهان دیگر در صورتی طرح می‌شود که بگوییم در وجود و چیستی ذهن خود و حالات آن شکی نداریم، اما درباره اذهان دیگر شک داریم.
۲. عدم شک درباره حالات ذهنی خود، مستلزم فهم کاربرد مفاهیم ذهنی است. به

عبارت دیگر، تشخیص درست حالات ذهنی حاکی از آن است که شخص کاربرد درست مفاهیم ذهنی را می‌داند.

اما اینجا نمی‌توانم اشتباه کنم؛ تردید در اینکه آیا درد می‌کشم، معنایی ندارد؛ معنایش این است که اگر کسی گفت «نمی‌دانم اینکه دارم، درد است یا چیزی دیگر»، باید فکری نظیر این کنیم که او نمی‌داند واژه «درد» یعنی چه، و ما باید برای او توضیح دهیم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۲۸۸).

۳. چگونگی فهم کاربرد مفاهیم ذهنی در نحوه کاربرد آن‌ها ظهور می‌یابد. برای تشخیص اینکه کسی این مفاهیم را چگونه فهم کرده است، باید نحوه کاربرد آن‌ها توسط او را بررسی کنیم؛ برای نمونه، اگر کسی واژه «درد» را درست فهمیده باشد، آن را به درستی نیز به کار می‌گیرد.

۴. کاربرد درست عبارات را باید دیگران تأیید کنند. به عبارت دیگر، درباره درستی واژه‌ها و نشانه‌ها باید معیار عامی باشد که دیگران به واسطه آن درستی کاربرد آن‌ها را تأیید کنند. «یک فرآیند درونی نیازمند معیارهای بیرونی است» (Wittgenstein, 1953, sec. 580). چنین نیست که هر آنچه به نظر گوینده درست آمد، درست باشد.

«هنگامی که می‌گویم "درد می‌کشم"، به هر صورت نزد خودم موجه هستم». - یعنی چه؟
آیا یعنی «اگر کس دیگری می‌توانست آنچه را من "درد" می‌نامم، بداند، قبول می‌کرد که دارم از این واژه به درستی استفاده می‌کنم؟» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۲۸۹)

۵. من مفاهیم ذهنی را ابداع نکرده‌ام، بلکه آن‌ها را از دیگران آموخته‌ام؛ بدین گونه که کاربرد آن‌ها را در بازی زبانی فهم کرده‌ام.

شما مفهوم «درد» را زمانی آموختید که زبان را یاد گرفتید (Wittgenstein, 1953, sec. 384).

۶. آموختن مفاهیم ذهنی و تأیید درستی کاربرد آن‌ها توسط دیگران نشان می‌دهد که این مفاهیم به گونه‌ای مشابه درباره اذهان دیگر به کار می‌روند.

۷. باور به اذهان دیگر پیشفرض باور به ذهن خود است.

اگر به عنوان یک موضوع منطقی، داشتن چیزی را برای دیگران انکار کنید،
اینکه بگویید خودتان آن را دارید، مفهوم خود را از دست می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۳۹۸).

۸. نتیجه بندهای بالا که مترتب بر یکدیگرند، این است که دیگر مسئله‌ای با عنوان «اذهان دیگر» نداریم. مسئله اذهان دیگر از اساس منحل است.

تا اینجا اثبات شد که اذهان دیگر وجود دارند؛ یعنی اصل وجود اذهان دیگر اثبات شد. اما چه کسانی

دارای اذهان‌اند و ملاک ما برای نسبت حالات ذهنی به دیگران چیست؟ ویتگنشتاین رفتار را به عنوان معیار حالات ذهنی در نظر می‌گیرد؛ زیرا تنها از این طریق می‌توانیم حالت ذهنی خاصی را به افراد دیگر نسبت دهیم و دیگران نیز تنها از این طریق می‌توانند درستی ادعای ما را دربارهٔ داشتن حالات ذهنی تأیید کنند.

فقط در مورد یک موجود انسانی زنده یا آنچه شبیه آن است (مانند او رفتار می‌کند) می‌توان گفت احساس‌هایی دارد؛ می‌بیند، کور است، می‌شنود، کر است، هشیار یا ناهشیار است (همان، ۲۸۱).

بنا بر نظر ویتگنشتاین، ذهن و امور ذهنی، وجوهی از ماهیت انسانی‌اند و در رفتار انسان‌ها بروز و ظهور دارند؛ بنابراین، تمام انسان‌ها دارای ذهن و حالات ذهنی‌اند. به اعتقاد وی، بخشی از معناداری واژه‌های مربوط به ذهن را رفتار جسمانی و ظاهری تشکیل می‌دهد. ما طرز کاربرد واژه‌های ذهنی را به منزلهٔ گسترش رفتار طبیعی حاکی از درد خود فرا می‌گیریم و وقتی دیگران رفتاری مشابه دارند، می‌گوییم آن‌ها هم آن حالت ذهنی را دارند.

بدین ترتیب، رابطهٔ میان رفتار و حالات ذهنی، نه استنتاج است و نه استلزام، نه از طریق استقرا به دست می‌آید و نه به واسطهٔ قیاس. رابطهٔ میان این دو، رابطهٔ مفهومی و معیاری است؛ به این شکل که رفتار معیار حالات ذهنی است؛ به همین دلیل، برخی راه‌حل ویتگنشتاین برای مسئلهٔ اذهان دیگر را «دیدگاه معیاری» می‌نامند (ر.ک: پوراسماعیل، ۱۳۸۴، ص ۳۶۲ و مسلین، ۱۳۸۸، ص ۳۴۶).

به اعتقاد ویتگنشتاین، چون بازی زبانی حالات ذهنی، مطابق با معیار (رفتار) انجام می‌گیرد، شک دربارهٔ اذهان دیگر منحل می‌شود. اما چنانچه بشر هیچ رفتار بیرونی از خود بروز نمی‌داد، همواره دچار تردید و شک در اذهان دیگر می‌شدیم و هیچ‌گاه نمی‌توانستیم از این شک به یقین برسیم. بنابراین، شک دربارهٔ اسناد حالات ذهنی به دیگران موردی است، نه مطلق، و آن هنگامی است که شخص رفتاری از خود بروز نمی‌دهد.

آن بیان تردید هیچ جایی در بازی زبانی ندارد؛ اما اگر رفتار انسانی را — که بیان احساس است — متوقف کنیم، چنین می‌نماید که گویی محق هستم دوباره شروع به تردید کنم. این وسوسه در من که بگویم ممکن است کسی احساسی را جز آنچه هست تلقی کند، از اینجا پیش می‌آید که اگر فرض کنیم بازی زبانی معمولی مربوط به بیان احساس لغو شود، برای احساس به یک معیار هویت نیاز خواهیم داشت، و از این رو امکان خطا نیز وجود دارد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۲۸۸).

ممکن است با این توضیح گمان شود که ویتگنشتاین رفتارگراست، اما این صحیح نیست؛ دلایل

رفتارگرا نبودن ویتگنشتاین را با ذکر عبارت‌های خود وی برمی‌شماریم:

۱. ویتگنشتاین مانند رفتارگراها، معنای واژه‌ها و گزاره‌های مربوط به امور ذهنی را رفتارهای ظاهری نمی‌داند.

«پس می‌گویید واژه "درد" در واقع به معنای گریه کردن است؟» — برعکس، بیان شفاهی درد جانشین گریه می‌شود و آن را توصیف نمی‌کند (همان، ۲۴۴).

۲. به باور ویتگنشتاین، واژه‌های مربوط به حالات ذهنی از خود امور ذهنی حکایت می‌کنند، نه از رفتارها.

۳. مالکوم به نقل از کارناپ می‌گوید: رفتارگرا معتقد است که تمام جملات روان‌شناختی، رفتارهای فیزیکی را وصف می‌کنند (مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۸۳). اما به اعتقاد ویتگنشتاین، چنین جملاتی هیچ چیزی را توصیف نمی‌کنند، چه رسد به توصیف رفتارها؛ آن‌ها همانند رفتار، احساسات را اظهار می‌کنند.

۴. ویتگنشتاین برخلاف رفتارگرایان معتقد نیست که جهان درونی، موهوم است. به نظر او، حالات ذهنی از قبیل احساساتی نظیر لذت و الم، و شادی و اندوه صرفاً رفتار نیستند. به نظر وی، حالات ذهنی چیزی فراتر از رفتار و منشأ رفتارند.

بله، اما با همه این‌ها چیزی فریاد درد مرا همراهی می‌کند! و به حساب آن است که من آن را به زبان می‌آورم، و آنچه مهم — و ترس‌آور — است، همین «چیزی» است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بند ۲۹۶).

۵. ویتگنشتاین میان رفتار و امر ذهنی تمایز قائل است. از این رو، امکان دارد هر یک از این‌ها بدون دیگری رخ دهد. این باور، مخالفت آشکار با رفتارگرایی است. واضح‌ترین عبارت ویتگنشتاین برای رد رفتارگرایی چنین است:

— «اما مسلماً قبول دارید که میان رفتار درد همراه با درد، و رفتار درد بدون درد تفاوتی وجود دارد؟» — قبول داریم؛ چه تفاوتی بزرگ‌تر از این؟ — «و با این همه، شما دوباره و دوباره به این نتیجه می‌رسید که خود احساس یک هیچ است» — ابدأ نه. آن چیزی نیست، اما هیچ هم نیست! نتیجه فقط این بود که یک هیچ درست به اندازه یک «چیزی» که درباره‌اش هیچ نتوان گفت، به کار می‌آید (همان، ۳۰۴).

ممکن است در رد این آموزه رفتارگرایی که حالات ذهنی هیچ چیز نیستند، دچار این خطا شویم که آن‌ها را چیزی بدانیم. فقط به این دلیل می‌خواهیم آن‌ها چیزهایی باشند که متعهد به نگره‌ای پر از خطا درباره زبان هستیم؛ نگره‌ای که گمان می‌کند در ازای هر واژه معناداری باید یک عین متناظر با

آن وجود داشته باشد (مانک، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳). اگر امور ذهنی چیزها نباشند، شاید این توهم پیش آید که همه چیز جز رفتار انسانی خیال است. ویتگنشتاین پاسخ می‌دهد که حتی اگر خیال باشد، یک خیال گرامری است (Wittgenstein, 1953, sec. 307)؛ یعنی در تعیین معنای واژه احساس هیچ نقشی ایفا نمی‌کند.

بدین ترتیب، ویتگنشتاین با انکار زبان خصوصی در دام رفتارگرایی نیز نمی‌افتد و چنان‌که دیدیم راه‌حل ویتگنشتاین به معنای قبول مسئله اذهان دیگر و حل آن نیست، بلکه او با انکار زبان خصوصی از اساس مسئله را منحل می‌داند.

نتیجه

ویتگنشتاین متأخر حتی اگر هیچ مسئله‌ای جز مسئله زبان خصوصی را نیز طرح نکرده بود، بی‌گمان سهم خود را در فلسفه به تمام و کمال نشان داده و دین خود را به عالم فلسفه ادا کرده بود. اهمیت این موضوع به حدی است که برخی صاحب‌نظران اعلام کرده‌اند معرفت‌شناسی دوره معاصر یکسره متأثر از این بحث است. اهمیت استدلال ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی، به دلیل نتایج و لوازم معرفت‌شناختی‌ای است که در پی دارد. به نظر ویتگنشتاین، راه‌هایی از شکاکیت، چه معرفت‌شناختی، چه زبان‌شناختی و چه معناشناختی، تنها انکار زبان خصوصی است؛ زیرا زبان امری اجتماعی و عام است که معنای واژه‌ها و عبارات را کاربرد آن‌ها در بازی زبانی و صورت زندگی تشکیل می‌دهند، نه امر خصوصی و ذهنی که فقط برای گوینده دسترس باشد.

با انکار زبان خصوصی، مسئله‌ای بسیار مهم که در قلمرو فلسفه ذهن به معضلی بنیادین تبدیل شده بود، از اساس منحل می‌شود. این مسئله، معرفت به اذهان دیگر است. به اعتقاد ویتگنشتاین، شک‌نداشتن درباره حالات ذهنی خود، مستلزم فهم کاربرد مفاهیم ذهنی است. این امر مستلزم آن است که مفاهیم ذهنی را از دیگران بیاموزیم و آن‌ها درستی کاربرد مفاهیم ما را تأیید کنند. پس این مفاهیم به گونه‌ای مشابه درباره اذهان دیگر به کار می‌روند؛ از این رو، باور به اذهان دیگر پیشفرض باور به ذهن خود است.

یکی دیگر از معضلاتی که با پذیرش زبان خصوصی پدید می‌آید و با انکار آن حل می‌شود، مسئله سولیپسیسم است. با انکار زبان خصوصی دیگر نمی‌توان ادعا کرد که معنای واژه‌ها و عبارات را تنها شخص گوینده می‌فهمد یا گفت زبان از امری خصوصی حکایت می‌کند؛ بلکه آنچه گفته می‌شود و در قالب زبان قرار می‌گیرد، برای هر کسی فهمیده می‌شود.

ویتگنشتاین با انکار زبان خصوصی در دام رفتارگرایی نمی‌افتد؛ چراکه وی معنای واژه‌های مربوط به امور ذهنی را رفتارهای ظاهری نمی‌داند. او همچنان اعتقاد دارد که واژه‌های مربوط به حالات ذهنی از خود امور ذهنی حکایت می‌کنند، نه رفتارها. وی فقط انکار می‌کند که زبان از امور

ذهنی خصوصی حکایت کند. به نظر او، حالات ذهنی صرفاً رفتار نیستند، بلکه فراتر از رفتار و منشأ رفتارند.

پی‌نوشت

۱. در برابر واژه solipsism، در زبان فارسی واژه‌های «خودگرایی»، «اصالت نفس»، «خودتنهانگاری» و مانند این‌ها گذاشته‌اند. برای اینکه این اصطلاح معنا و بار اصلی خود را از دست ندهد، ما همه جا در این مقاله خود اصطلاح «سولیپسیسم» را به کار برده‌ایم و معنای مقصود را روشن کرده‌ایم.

فهرست منابع

- پوراسماعیل، یاسر. (۱۳۸۴). «زوایای گوناگون مسئله اذهان دیگر». در: **نقد و نظر**. سال دهم. شماره سوم و چهارم.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۱). **تأملات در فلسفه اولی**. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
- فوسنکول، ویلهلم. (۱۳۸۵). **گفتنی‌ها - ناکفتنی‌ها**: سه مقاله درباره فلسفه ویتگنشتاین. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- گراهام، جورج. (۱۳۸۱). «مسئله اذهان دیگر». ترجمه قدرت احمدی. در: فصل‌نامه **ذهن**. شماره ۱۱ و ۱۲.
- مالکم، نورمن. (۱۳۸۲). **ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم**. ترجمه ناصر زعفرانچی. تهران: هرمس.
- مالکم، نورمن. (۱۳۸۳). **مسائل ذهن؛ از دکارت تا ویتگنشتاین**. ترجمه همایون کاکاسلطانی. تهران: گام نو.
- مانک، ری. (۱۳۸۸). **چگونه ویتگنشتاین بخوانیم؟**. ترجمه همایون کاکاسلطانی. تهران: انتشارات فرهنگ صبا.
- مسلین، کیت. (۱۳۸۸). **در آمدی به فلسفه ذهن**. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مک‌گین، ماری. (۱۳۸۲). **ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی**. ترجمه ایرج قانونی. تهران: نشر نی.
- مگی، برایان. (۱۳۷۲). **فلاسفه بزرگ**. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- هکر، پیتر. (۱۳۸۲). **ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین**. ترجمه سهراب علوی‌نیا. تهران: هرمس.

- ویتگنشتاین، لودویگ، (۱۳۸۴). *برگه‌ها*. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۸۰). *پژوهش‌های فلسفی*. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۷۹). *در باب یقین*. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۶۹). *رساله منطقی - فلسفی*. ترجمه محمود عبادیان. تهران: جهاد دانشگاهی (دانشگاه تهران).
- _____ (۱۳۷۱). *رساله منطقی - فلسفی*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.

- Hacker, P.M.S, (1986), *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford: Clarendon Press.
- McGinn, Marcia, (1997), *Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the Philosophical investigations*, London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig, (1922), *Tractatus Logico – Philosophicus*, D.F. Pears and B.F. McGuinness (trans.), New York: Humanities Press.
- _____, (1953), *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trans.), oxford: Blackwell.
- _____, (1967), *Zettel*, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.
- _____, (1969), *On Certainty*, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.), G.E.M. Anscombe and D. Paul (trans.), Oxford: Blackwell.