

# برهان زبان خصوصی ویتگنشتاین از دیدگاه کریپکی

ابوالفضل مسلمی

## مقدمه

مقاله‌ی حاضر به بررسی «برهان زبان خصوصی» یا «برهان‌های زبان خصوصی» از دیدگاه ویتگنشتاین دوم می‌پردازد. در آغاز این بررسی می‌بایست به نکاتی اشاره شود. اول آن که مبنای تحلیل و بررسی موضوع فوق کتاب «پژوهش‌های فلسفی» بوده است – هرچند که از منابع دیگری نیز استفاده شده است. دوم آن که در میان ویتگنشتاین‌شناسان توافق عمومی درباره‌ی اهمیت، نقش و شماره‌های مربوط به «برهان زبان خصوصی» وجود ندارد، حتی می‌توان گفت اختلاف شدیدی در میان آنها دیده می‌شود. به همین دلیل نگارنده بر آن شد تا به بررسی این برهان از دیدگاه دو تن از ویتگنشتاین‌شناسان، یعنی هکر و کریپکی بپردازد. انتخاب این دو نفر هم به دلیل رویکردی است که به این موضوع داشته‌اند – گرچه رویکرد آنان در مقایسه با هم، کاملاً متفاوت و اساسی است – و هم به دلیل تمرکز آنان بر این موضوع بوده است. سوم آن که شاید در نگاه اول نگاهی تاریخی یا گزارش‌گونه از برهان فوق، در این مقاله و در پاراگراف‌های اول، ضروری به نظر برسد، اما از آنجا که تفاسیر در این زمینه بسیار متفاوت‌اند، نگارنده ترجیح می‌دهد که آن را براساس دیدگاه‌های متفاوت در بخش‌های بعدی، به‌طور مفصل توضیح دهد. اما در این بخش (مقدمه) به بررسی اجمالی دیدگاه کریپکی و هکر در این زمینه می‌پردازیم.

در ابتدا نگارنده تصور می‌کرد که اختلاف میان این دو نفر، تنها محدود به تفسیر آنها از برهان فوق است، اما با مطالعه‌ی دیدگاه‌های آنها به این نتیجه رسید که از همان آغاز، اختلاف میان آن دو بسیار مهم و اساسی است. چراکه نه تنها تفسیر آنها درباره‌ی برهان مذکور و شماره‌هایی که از «پژوهش‌های فلسفی» بدان نسبت

می‌دادند بسیار متفاوت بود، بلکه تفسیر آنها از فلسفه‌ای که ویتگنشتاین دوم ارائه می‌داد و یا مد نظرش بود نیز، تا حد زیادی متفاوت بود. به همین دلیل، قبل از بررسی اجمالی دیدگاه آنها از برهان فوق، به بررسی دیدگاه آنها به «فلسفه از نظر ویتگنشتاین دوم» می‌پردازم.

### فلسفه به عنوان درمان‌گری یا فلسفه به مثابه نظریه‌پردازی

به نظر هکر، ویتگنشتاین دوم هدف از فلسفه را درمان‌گری می‌داند و نه ارائه‌ی نظریات فلسفی، و فیلسوف می‌بایست به درمان بیماران خود بپردازد. بدین معنا که، مسائل فلسفی وقتی ایجاد می‌شوند که زبان به تعطیلات رفته باشد. به عبارت دیگر وقتی از زبان متعارف — که به نظر ویتگنشتاین اگر با آن سخن بگوییم و به درستی قواعد آن را پیروی کنیم دچار اشتباه نخواهیم شد — استفاده‌ی نادرست شود، مسائل فلسفی به وجود می‌آید. یعنی مسائل فلسفی مولود عدم استعمال صحیح زبان‌اند و فیلسوف به عنوان درمان‌گری که به استعمال صحیح زبان متعارف مسلط است، می‌بایست به کسانی که دچار مسائل فلسفی می‌شوند به‌مرور زمان، استعمال صحیح زبان را نشان دهد و آنها را عادت دهد تا تلاش کنند که دچار سوء تفاهات نشوند.

هکر در کتاب «جایگاه ویتگنشتاین در فلسفه‌ی تحلیلی قرن بیستم»<sup>۱</sup> می‌افزاید: از نظر ویتگنشتاین دوم: ۱. برای فهمیدن فلسفه می‌بایست به استعمال آنچه «فلسفه» نامیده می‌شود توجه کرد. به نظر ویتگنشتاین فلسفه در معرفت بشری مؤثر نیست، بلکه در فهم بشری مؤثر است. یعنی فلسفه شامل گزاره‌های عقلانی اثبات شده‌ای مانند گزاره‌های علمی نیست.

۲. پژوهش‌های فلسفی مفهوم غیر معرفتی اصلاح شده‌ای از فلسفه ارائه می‌دهند. یعنی، به درستی هیچ حقیقت و شناخت فلسفی وجود ندارد، و آنچه گزاره‌ای فلسفی به نظر می‌رسد، در واقع گزاره‌های گرامری‌اند که قواعد مناظری برای استعمال نابه‌جای کلمات ایجاد کرده‌اند.

۳. آنچه فلسفه و فیلسوف انجام می‌دهد برطرف کردن ابهام‌های زبانی است.

۴. نتایج فلسفه صرفاً توصیف‌هایی از استعمال کلمات نیستند، بلکه فهم صحیح و شفاف از روابط مفهومی‌اند.

۵. این تلقی که به لحاظ سنتی تصور می‌شد که فلسفه عمیق است، توهم است. فرض چنین عمقی مبتنی بر این گمان اشتباه است که هدف فلسفه پی بردن به ماهیت مستقل از زبان همه‌ی اشیاء و کشف و آشکار کردن اساس یا ذات هر چیز تجربی، و نیز نشان دادن ساختار فیزیکی و متافیزیکی جهان است.

هکر در جای دیگری<sup>۲</sup> و در مورد کتاب پژوهش‌های فلسفی، بر این است که ویتگنشتاین در کتاب مزبور، در پی ارائه‌ی نظریه‌ی جدیدی درباره‌ی معنا و فهم، ضرورت یا ماهیت ذهن نیست. هدف ویتگنشتاین حتی بررسی مواضع مخالف در تاریخ فلسفه، به منظور طرف‌داری از یکی از آنها یا برهان‌های خاص — نظیر رئالیسم در برابر فرمینالیسم، ذهن‌گرایی در برابر رفتارگرایی — نیست، بلکه هدف وی حل و گره‌گشایی مباحث است، به نحوی که نشان دهد همه‌ی این مسائل مبتنی بر پیش‌فرض‌های غیر معقول و انتظارات نابه‌جاست. گره‌گشایی از مباحث فلسفی به‌واسطه‌ی توصیف دقیق استعمال‌های کلمات میسر می‌شود و مابقی توهم است و به همین خاطر ویتگنشتاین می‌گوید: «در فلسفه تنها چیزی که حرف مفت نیست، گرامر

است».

به طور خلاصه، هکر معتقد است که فلسفه از نظر ویتگنشتاین، تنها روشی است که ما را از ابهام‌های زبانی که به آن دچاریم رهایی می‌بخشد و فیلسوف در صدد این است که مثل یک درمانگر عمل کند، نه این که نظریات فلسفی ارائه دهد. چرا که اساساً هیچ حقیقت یا شناخت فلسفی وجود ندارد.

اما به نظر کریپکی، یکی از مهم‌ترین موضوعات کتاب پژوهش‌ها، مفهوم «پیروی از قاعده» و «زبان خصوصی» است، و ویتگنشتاین به این خاطر که اساساً با یک پارادوکس شکاکیت درباره‌ی ملاک معناداری زبان مواجه بوده است، این مفاهیم را ذکر کرده است. کریپکی، در سراسر کتاب خود<sup>۳</sup>، به توضیح این پارادوکس و راه حلی که ویتگنشتاین برای آن در نظر می‌گیرد، می‌پردازد. اگر چه کریپکی صریحاً به دیدگاه ویتگنشتاین در باب فلسفه اشاره‌ای نکرده است، به طور روشن و صریح اعلام کرده که ویتگنشتاین به دنبال نظریه‌پردازی در باب ملاک معناداری زبان بوده است و به تبع، وظیفه‌ی فیلسوف نمی‌توانسته یکسره، توصیف استعمال‌های کلمات، بدان‌گونه که هکر می‌گوید، باشد.

بنابراین، روشن است که هکر و کریپکی دو نظر متفاوت درباره‌ی مراد و منظور ویتگنشتاین از فلسفه ارائه می‌کنند. آنها بر همین اساس، یعنی بر اساس نگاهی که به فلسفه دارند: فلسفه به‌عنوان درمان‌گری یا به‌عنوان نظریه‌پردازی، به تفسیر کتاب پژوهش‌های فلسفی و به دنبال آن، به تفسیر «برهان‌های زبان خصوصی» می‌پردازند. در ادامه به توضیح آنها می‌پردازم:

### برهان زبان خصوصی یا برهان‌های زبان خصوصی

هکر بر آن است که:

۱. معمولاً شماره‌های ۳۱۵-۲۴۳ پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین به‌نام «برهان زبان خصوصی» شناخته می‌شود. اما از یک طرف این نامی نیست که ویتگنشتاین به این قسمت داده باشد، بلکه از «بحث درباره‌ی زبان خصوصی» نام می‌برد. از طرف دیگر، در این قسمت، ما با یک «برهان» سر و کار نداریم، بلکه با برهان‌های متنوع و مختلفی مواجهیم که به‌نوعی به هم پیوسته‌اند و در تمام آنها توضیحات و روشنگری‌های گرامری وجود دارد. این قسمت کم و بیش با مسئله‌ی زبان خصوصی مرتبط است؛ بدین معنا که کسی جز سخن‌گو منطقی سخن را نمی‌فهمد. اما هدف اصلی این برهان‌ها نشان‌دادن ابهام، عدم انسجام و نادرستی دیدگاه فلسفی درباره‌ی ماهیت انسان، ذهن، و رابطه‌ی میان رفتار و امر ذهنی، خودشناسی شناخت تجربه‌ی دیگری، زبان و بنیادهای آن، از زمان دکارت به این سو است. هرکدام از دیدگاه‌های فلسفی، از ماتریالیسم، کارکردگرایی و «دانش شناختی»، تا عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، متافیزیک کانتی، رفتارگرایی و پدیدارشناسی در قرن حاضر به ابهاماتی گرفتارند که ویتگنشتاین بدان‌ها پی می‌برد و سعی در نشان‌دادن آنها دارد. به‌عنوان مثال، اغلب فیلسوفان به‌خاطر نادیده گرفتن تفاوت‌های استعمال زبانی و شکل‌های گرامری، ویژگی‌های یک بازی زبانی را به بازی زبانی تعمیم داده یا با هم خلط کرده‌اند.

۲. به‌لحاظ تاریخی، پیدایش مفهوم و تصور زبان خصوصی بدین نحو بود: ویتگنشتاین در پی بررسی فلسفه‌ی روان‌شناسی و فلسفه‌ی ریاضیات با تصورات و مفاهیمی مواجه شد که ابهام آنها، در یک جا ریشه

داشت. مفهوم امر درونی/بیرونی از ذهن، و مفهوم افلاطون از عدد، ریشه در تصور آگوستینی از زبان داشت. هر چند تصورات مخالفان آنها، یعنی فرمالیسم و رفتارگرایی، نیز چنین بود؛ آنها فرض می‌کردند بنا به تصویر آگوستینی از زبان، جملات به‌طور هماهنگ و بنیادی در خدمت توصیف‌اند. به‌عنوان مثال: «جملات روان‌شناختی اول‌شخص در زمان حاضر» به‌عنوان توصیف‌هایی از حالات درونی و روانی فرد تلقی می‌شدند، و جملات ریاضی به‌عنوان توصیف‌هایی از روابط میان ایزه‌های مجرد.

مفهوم امر درونی/بیرونی از ذهن را می‌توانیم از منظر معرفت‌شناسی نیز در نظر بگیریم. تجربه‌گرایان، تجربه را منشاء تمام شناخت بشری و منشاء تمام مواد تفکر و استدلال می‌دانستند. اما تجربه تشکیل‌دهنده‌ی داده‌های حسی و درون‌نگری بود و در نتیجه، بنیادهای شناخت از «ایده‌هایی» تشکیل می‌شدند که به‌وسیله‌ی حس درونی و بیرونی تعیین شده‌اند. زبان از یک‌سری کلمات غیر قابل تعریف به‌وجود آمده است که نام‌های ایده‌های بسیط‌اند و بر طبق این دیدگاه، بنیادهای زبان ایزه‌های ذهنی یا روانی‌اند که نام آنها زبان را با واقعیت پیوند می‌دهد. نقد دیدگاه‌های فلسفی که به این ابهامات دچار بود، ویتگنشتاین را دچار تحول کرد. خود ویتگنشتاین در سال‌های ۳۰-۱۹۲۹ بر آن بود که «گزاره‌های واقعی» توصیف‌هایی از تجربه‌ی بی‌واسطه‌اند و در مقایسه با واقعیت، می‌توان صادق یا کاذب بودن آنها را مورد تحقیق قرار داد. اما ادعا می‌شد که تحقیق‌ورزی گزاره‌های تجربی اول‌شخص «زمان حال» با تحقیق‌ورزی گزاره‌های سوم‌شخص متفاوت‌اند. ویتگنشتاین تحت تأثیر من‌انگاری - روش‌شناختی که از شوپنهاور آموخته بود، بر آن بود که گزاره‌های سوم‌شخص گزاره‌های واقعی نیستند، بلکه فقط فرضیه‌اند، اما وقتی در سال ۳۳-۱۹۳۲ این ایده را که گفتارهای تجربی اول‌شخص «گزاره‌های واقعی»‌اند انکار کرد، تحقیق‌مندی و مقایسه‌ی آنها با واقعیت را نیز رد کرد و این یک تغییر اساسی از موضع قبلی بود. گام بعدی در کتاب آبی و قهوه‌ای و در مقاله‌ای تحت عنوان «مقالاتی در باب تجربه‌ی خصوصی و داده‌های حسی» (۶-۱۹۳۵) برداشته شد که برای اولین بار مفهوم و تصور زبان خصوصی مطرح شد.



کریپکی، در مقایسه با هکر، بر آن است که:

۱. ما با یک برهان سروکار داریم و این برهان در پی پارادوکسی مطرح می‌شود که مربوط به مفهوم قاعده و معناداری جمله است و به دو بخش ریاضیات (فلسفه‌ی ریاضیات) و تجربه‌های درونی و خصوصی (فلسفه‌ی روان‌شناسی - فلسفه‌ی ذهن) تقسیم می‌شود.

۲. برهان «زبان خصوصی» در واقع از شماره‌ی ۲۴۳ پژوهش‌ها آغاز نمی‌شود، بلکه در شماره‌ی ۲۰۲ آن کتاب، تحلیل و نتیجه‌ی برهان مطرح شده است. وی می‌گوید: «دیدگاه مشترک درباره‌ی برهان زبان خصوصی در پژوهش‌های فلسفی فرض می‌کرد که این برهان از شماره‌ی ۲۴۳ شروع می‌شود و در شماره‌های بعدی ادامه می‌یابد. این دیدگاه برهان را در وهله‌ی اول به مسئله‌ای درباره‌ی «زبان احساس» مربوط می‌داند. به‌علاوه، بحث از این برهان، در این سنت، هم در تأیید و هم در نقد، به مباحثی از قبیل این که

«آیا این برهان به شکلی از اصل تحقیق ورزی متوسل شده است یا نه، آیا شکل مورد بحث موجه است یا نه، آیا این شکل به درستی برای زبان احساس به کار رفته است، آیا این برهان مبتنی بر نوع شکاکیت افراطی درباره‌ی حافظه و ... است» می‌پردازد<sup>۴</sup> و می‌افزاید: «به نظر من برهان زبان خصوصی در شماره‌های قبل از ۲۴۳ یافت می‌شود. به راستی در شماره‌ی ۲۰۲، نتیجه از قبل و به روشنی بیان شده است. پس پیروی از یک قاعده «به‌طور خصوصی» ممکن نیست؛ در آن صورت این که فکر کنیم داریم از قاعده‌ای پیروی می‌کنیم همانا پیروی از قاعده بود.» من فکر نمی‌کنم که ویتگنشتاین در اینجا می‌خواسته است برهانی را که بعداً به‌طور مفصل ارائه می‌کند به‌طور اجمال توضیح دهد. برعکس، نظرات محوری، همگی [قبل از آن] مطرح شده‌اند تا به نتیجه‌ی بیان شده در ۲۰۲ برسند. این بدین معناست که شماره‌های بعدی ۲۴۳ می‌بایست به‌وسیله‌ی بحث‌های قبلی خوانده شوند.<sup>۵</sup>

حال در ادامه‌ی این مقاله، به بررسی و تحلیل نظر کریپکی درباره‌ی موضوع فوق می‌پردازیم.

### تحلیل برهان زبان خصوصی و پژوهش‌های فلسفی

کریپکی در تحلیل شماره‌های پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین، آنها را چنین بیان می‌کند:

شماره‌های ۱۳۷-۱: ویتگنشتاین در این قسمت به انکار نظریه‌ی زبانی بیان شده در تراکتاتوس می‌پردازد، و تصویر اولیه‌ای ارائه می‌دهد از چیزی که جایگزین آن می‌کند. به نظر کریپکی، از آنجا که پارادوکس شکاکیت مسئله‌ی بنیادی و محوری پژوهش‌های فلسفی است و از آنجا که نظریه‌ی تراکتاتوسی از زبان فاقد چنین راه حلی است، باید به راه حل دیگری پردازیم. به نظر کریپکی، ویتگنشتاین در وهله‌ی اول آگاهانه و به‌عمد به نقد نظریه‌ی فوق می‌پردازد، چرا که این اولین گام برای ارائه‌ی راه حل به پارادوکس شکاکیت بود.

شماره‌های ۲۴۲-۱۳۸ به مسئله‌ی شکاکیت و راه حل آن می‌پردازد. به نظر کریپکی اگر چه در آغاز راه حل مشخص نیست، خواننده‌ی زیرک درمی‌یابد که ویتگنشتاین فهمیده است که «بازی زبانی» نقش سودمندی را در زندگی ما ایفا می‌کند: «بازی زبانی تحت شرایط معین، بیان‌هایی را که شخص «چنین و چنان» معنا می‌کند مجاز می‌شمارد»؛ همچنین کاربرد کنونی وی از یک کلمه با آنچه در گذشته «معنا» می‌کرده «مطابق» است. در ادامه‌ی این قسمت، ویتگنشتاین به این نقش و به این شرایط که به اجتماع بازی می‌گردند، اشاره می‌کند و می‌گوید که اینها برای فرد تنهایی که به صورت منزوی تصور می‌شود کاربردپذیر نیست. به همین دلیل ویتگنشتاین زبانی را که به‌طور خصوصی به کار می‌رود، انکار می‌کند.

شماره‌های ۲۴۳ به بعد به کاربرد نتایج کلی شماره‌های ۱۳۸-۲۴۲ که در باب زبان مطرح شده است، در سایر موارد می‌پردازند - مثلاً در باب مسئله‌ی احساس‌ها.

همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، کریپکی معتقد بود که پارادوکس شکاکیت که از نظر ویتگنشتاین مطرح می‌شود، به دو قلمرو مربوط می‌شود: قلمرو ریاضیات و قلمرو احساس‌ها. شماره‌های بعد از ۲۴۳ به قلمرو احساس‌ها اشاره دارد، اما در مورد قلمرو ریاضیات در یادداشت‌هایی در باب بنیادهای ریاضیات و جاهای دیگر نوشته شده است. به نظر ویتگنشتاین اگر به نتایج کلی وی درباره‌ی قواعد به دقت توجه شود، دو مورد

فوق نامناسب جلوه نخواهند کرد. به همین دلیل نباید شماره‌های بعد از ۲۴۳ را «برهان زبان خصوصی» نامید، چرا که فهم آن بدون قسمت‌های قبلی بسیار مشکل است و در اصل این قسمت‌ها را باید با نگاه به قسمت‌های قبلی - به ویژه «قواعد و پیروی قواعد» تفسیر و فهم کرد.

لازم است در باب تقسیم‌های سه گانه‌ی بالا نکاتی مطرح شود: به نظر کریپکی تقسیمات سه گانه‌ی بالا دقیق نیست، چرا که، به عنوان مثال، در بخش‌های ضد تراکتاتوسی پیش‌بینی‌هایی درباره‌ی پارادوکس ۲۴۲-۱۳۸ و راه‌حل آن وجود دارد (مانند شماره‌های ۳۶-۲۸ و ۸۸-۸۴). مثلاً در شماره‌های ۸۸-۸۴، به ویژه در شماره‌ی ۸۶، ویتگنشتاین به ابهام قواعد و امکان تداوم نامتناهی «قواعد برای تفسیر قواعد» اشاره می‌کند. با دانستن مسئله‌ی محوری پژوهش‌های فلسفی می‌توان به راحتی این مسئله را در راستای مسئله‌ی شکاکیت دید و حتی رویکرد به راه حل آن را نیز مشاهده کرد؛ مثلاً در پایان شماره‌ی ۸۷ می‌گوید: «این علامت در صورتی منتقل می‌شود که در شرایط معمولی، مقصودش را برآورده سازد.» با وجود این، ویتگنشتاین پارادوکس خودش را در زمینه و مسئله‌ای بسیار قوی‌تری مطرح می‌کند: استعمال‌های زبان، تعیین دقیقی از کاربرد آنها در تمام موارد ارائه نمی‌دهد. پارادوکس ویتگنشتاین نشان می‌دهد که هر تبیینی از یک قاعده می‌تواند بد فهمیده شود و به همین دلیل، استعمال‌های دقیق زبان نمی‌توانند از استعمال‌های دیگر جدا و متفاوت شوند. اما نکته‌ی محوری و واقعی پارادوکس ویتگنشتاین این نیست که قاعده‌ی اضافه، مبهم است یا مواردی از کاربردش را لحاظ نکرده است؛ به عکس «جمع» یا «اضافه» به تابعی دلالت دارد که مشخصه‌اش کاملاً دقیق است.

مسئله‌ی اصلی این است که تمام چیزی که در ذهنم وجود دارد، آنچه را که بر تابع "plus" دلالت دارد و آنچه که بر "green" دلالت دارد بدون تعیین رها می‌کند. این مشاهده‌ی متعارف که به طور مبهم در برخی از موارد، ویژگی سبز بودن فی نفسه تعریف شده است در بهترین حالت، ارتباط ضعیفی با موضوع دارد. به نظر کریپکی برهان‌های شکاکیت ویتگنشتاین به هیچ طریقی، به این معنا، نشان نمی‌دهد که تابع اضافه تنها به طور مبهم تعریف شده است. بر عکس تابع اضافه از سوی فرگه بسیار دقیق تعریف شده است، چنان که در نهایت یک مسئله و نظریه‌ی حساب محسوب می‌شود. در این بخش‌هایی که بحث شد، ویتگنشتاین اظهار کرد که هر تبیینی ممکن است از مقصودش بازماند؛ اگر تبیینی موفق شود، می‌تواند کاملاً عمل کند - حتی اگر این مفاهیم از ضرورت فرگه‌ای در باب حدودهای دقیق اجتناب کند. مثلاً به شماره‌ی ۸۸ نگاه کنید: «اگر به کسی بگویم «تقریباً اینجا بایست» آیا امکان ندارد این تبیین و توضیح کاملاً عمل کند؟ و هر توضیح دیگری هم نارسا باشد؟» در اینجا ما با دو مسئله و موضوع سروکار داریم: (۱) ویژگی و درستی ابهام؛ (۲) اشاره‌ی ضمنی به پارادوکس شکاکیت. در زمینه‌ی حاضر این پارادوکس به طور خلاصه پیش‌بینی شده است، که به طور واضح از ملاحظات دیگر درباره‌ی ابهام و حدود دقیق متمایز نیست.

این نکته که تمایزات سه گانه‌ی صفحات قبل دقیق نیست، و مواردی از آن در بالا توضیح داده شد، می‌تواند درباره‌ی بحث از تعریف اشاره‌ای در ۳۶-۲۸ نیز صادق باشد. به نظر کریپکی، نکته‌ی اصلی و واقعی در زمینه‌ی نامیدن و تعریف اشاره‌ای، پارادوکس شکاکیت است. مورد تعریف اشاره‌ای یک رنگ ارتباط خاصی دارد با آنچه «برهان زبان خصوصی» نامیده می‌شود. اما این برهان چنان در اینجا به طور خلاصه و

ضمنی بیان شده که به راحتی ممکن است نادیده گرفته شود. در قسمت اول (شماره‌ی ۱۳۷-۱) ویتگنشتاین در پی آن است که نظریه‌ی اولیه‌ی خود در باب ماهیت زبان را نقد کند و از آنجا که ارائه‌ی راه‌حل به پارادوکس در گرو ارائه‌ی نظر دوم او در باب زبان است، قسمت دوم (شماره‌های ۲۴۲-۱۳۸) ارائه شد که از قسمت اول نیز مستقل است. از سوی دیگر، پارادوکس شکاکیت در قسمت دوم پژوهش‌ها، دربردارنده‌ی نقد قدرت‌مندی به این ایده است که «تصورات ذهنی» به طور منحصر به فرد و یگانه با فاکت‌ها مطابق‌اند، زیرا ادعا شده بود که مؤلفه‌های چنین تصورات ذهنی تنها به یک شیوه‌ی یگانه تفسیر می‌شوند. برای این که راه‌حل شکاکیت معقول باشد، اول باید تصور قبلی از زبان نقد، و سپس تصویر جدیدی از زبان ارائه شود. کریپکی می‌گوید: بدون شک این دلیلی است برای این که ویتگنشتاین از قبل پارادوکس را در بخش‌هایی از قسمت اول معرفی می‌کند. اما با تمام این سخنان، پژوهش‌های فلسفی به نحوی است که مطالب متنوعی با هم تلاقی می‌کند.

### پارادوکس ویتگنشتاین و راه‌حل‌ها

در بخش دوم پارادوکس ویتگنشتاینی، کریپکی به توضیح پارادوکس مطرح شده در دو بخش ریاضیات و تجربه‌های درونی می‌پردازد، و بعد از توضیح آن پارادوکس به راه‌حل‌هایی توجه می‌کند که دیگران برای حل پارادوکس ارائه کرده‌اند؛ و سپس از دیدگاه ویتگنشتاینی به نقد آن راه‌حل‌ها می‌پردازد. این که چرا کریپکی از بخش ریاضیات شروع می‌کند، بدین دلیل است که به نظر وی: «ویتگنشتاین، مسائل بنیادی فلسفه‌ی ریاضیات و «برهان زبان خصوصی» - مسئله‌ی زبان احساس - را هم‌ریشه می‌داند که ناشی از پارادوکس آن است».<sup>۶</sup>

در ابتدا توجه‌مان را به قلمرو ریاضیات معطوف می‌کنیم. می‌توان مسئله‌ای را که در این قلمرو مطرح می‌شود به صورت ذیل بیان کرد: فرض کنید که شما می‌خواهید محاسبه‌ای نظیر  $۶۸+۵۷$  را انجام دهید. به طور متعارف و بنا به جمع‌هایی که در گذشته انجام داده‌اید، بلافاصله و بنا به این پیش فرض که مراد شما از «+» جمع یا اضافه بوده است، در جواب این محاسبه، شما  $۱۲۵$  را ارائه می‌دهید. اما یک فرد شکاک می‌تواند جواب شما را مورد نقد قرار دهد. بدین معنا که به لحاظ فرازبانی بگوید که مراد و منظور شما از «+» جمع نبوده است، یعنی در گذشته مراد و منظور شما  $\oplus$  (quus) بوده است که بر طبق آن:

$$X \oplus Y = X + Y \quad \text{اگر } x, y < ۵۷$$

$$= ۵ \quad \text{در غیر این صورت:}$$

جواب باید ۵ باشد نه ۱۲۵. بدین معناست که ویتگنشتاین در شماره‌ی ۲۰۱ می‌گوید: «پارادوکس ما این بود: هیچ جریانی از عمل [در این مورد، محاسبه] را نمی‌توان با یک قاعده تعیین کرد، زیرا هر جریانی از عمل را می‌توان کاری کرد که با این قاعده مطابق شود».

شما به طور متعارف، وقتی جواب  $۱۲۵$  را به محاسبه‌ی  $۶۸+۵۷$  ارائه می‌دهید فکر نمی‌کنید که جهش ناموجهی زده‌اید، بلکه فکر می‌کنید که از یک سری جهت‌ها و دستورالعمل‌ها استفاده کرده و آن جواب را ارائه می‌دهید. اما این جهت‌ها و دستورالعمل‌ها چیستند؟ اگر این جهت‌ها به نظر شکاک، براساس قاعده‌ای

باشد که از روی نمونه‌های قبلی گرفته شده، می‌توان گفت که حتماً در مورد مثال جدید ۶۸+۵۷ نیز باید با همان قاعده و به تبع با همان دستورالعمل، عمل کرد. یعنی شما می‌توانید محاسبه را همان‌گونه که با قاعده‌ی «+» (جمع) انجام می‌دهید با قاعده‌ی ⊕ نیز انجام دهید.

به نظر کریپکی برای پاسخ به این شکاک می‌بایست به دو سؤال وی پاسخ داده شود: ۱. آیا فاکتی وجود دارد که نشان دهد منظور من «جمع» بوده است، نه quus: ۲) آیا دلیلی دارم تا بر مبنای آن چنان یقین کنم که حالا می‌بایست جواب ۱۲۵ را بدهم و نه ۵ را؟ به نظر شکاک اولاً هیچ فاکتی وجود ندارد که نشان دهد منظور من «جمع» بوده و نه quus، و نیز هیچ دلیلی برای یقین داشتن به جواب ۵ و نه ۱۲۵ وجود ندارد. برای ارائه‌ی پاسخ به این دو سؤال باید دو شرط برآورده شود:

۱. پاسخ باید فاکتی را که نشان دهد منظور من «جمع» بوده و نه quus تبیین کند.

۲. باید بگوید که در موارد جدید چگونه عمل کنیم.

اما برای گفت‌وگو با شکاک و ادامه‌ی آن می‌بایست در چند زمینه اشتراک داشته باشیم تا بحث ادامه یابد. اول آن که، هر دو ما باید درباره‌ی استعمال کنونی «جمع» اتفاق نظر داشته باشیم و شکاک درباره‌ی آن سؤال نکند، بلکه به این بحث بپردازد که آیا استعمال کنونی مطابق با استعمال گذشته است یا نه؟ و آیا در حال حاضر من طبق منظورهای زبانی قبلی ام عمل و محاسبه می‌کنم یا نه؟ [این زمینه‌ی اشتراکی بدین خاطر فراهم شد که از مشکل «بحث در درون زبان یا بیرون زبان» رهایی یابیم؛ چرا که اگر ما درباره‌ی معنای کلمه‌ی «جمع» بحث کنیم چگونه می‌توانیم در همان حین، از آن استفاده کنیم؟] و همین‌طور فرض می‌کنیم که هر دو ما، اضافه یا جمع را تابعی واقعی و ریاضی می‌دانیم. دوم آن که [قاعده مهم دیگر بازی این است که] هیچ محدودیتی برای فاکت‌هایی که ممکن است برای پاسخ به شکاک ارائه شود، وجود نداشته باشد. به‌ویژه محدودیت‌های رفتارگرایانه. یعنی گواه و شاهد نباید محدود به آن چیزی شود که برای مشاهده‌گر خارجی قابل دسترسی است. کسی که می‌تواند رفتار ظاهری مرا مشاهده کند و نه حالت روانی و ذهنی درونی مرا. گواه و فاکت می‌توانند هم براساس رفتار خارجی و هم براساس حالت درونی در نظر گرفته شوند و در اینجا محدودیتی وجود نباید داشته باشد. چنین محدودیتی از سوی کواین در بحث «عدم تعیین ترجمه» مطرح می‌شود؛ بدین معنا که وی تنها گواه رفتاری را مورد پذیرش قرار می‌دهد. اما ویتگنشتاین یک پژوهش درون‌گرانه، به معنای شناخت تجارب درونی و حافظه‌ی خودمان را مطرح می‌کند، که نتایج این پژوهش بعد اصلی استدلالش را تشکیل می‌دهد. از طرف دیگر، سخن شکاک به رفتار بر نمی‌گردد، بلکه به یک «امر درونی» اشاره دارد. در حالی که کواین مسئله‌ی مربوط به معنا را از دید یک زبان‌شناس مطرح می‌کند و سعی می‌کند تا نشان دهد که شخص دیگر براساس رفتارش، چه مرادی و منظوری از کلماتش ارائه می‌دهد. چالش ویتگنشتاین می‌تواند برای [کواین] به‌عنوان پرسشی درباره‌ی خودم نمایان شود: بدین معنا که آیا نزد من فاکت گذشته‌ای موجود بود که - آنچه مراد من از «جمع» بود - نشان دهد چگونه باید عمل کنم؟ سوم آن که چالش شکاک معرفت‌شناختی نیست، زیرا هر چیزی در تاریخ ذهنی من هم با این نتیجه که منظورم «جمع» است و هم با این نتیجه که منظورم quus است سازگار می‌باشد. این نشان می‌دهد که چالش شکاکیت واقعاً یک چالش معرفت‌شناختی نیست. شکاک مدعی نشان دادن این است که هیچ چیزی در تاریخ ذهن و



روان من از رفتار گذشته وجود ندارد که ثابت کند منظورم «جمع» یا quus است.

**راه حل اول.** راه اول برای پاسخ به شکاک را «راه حل متعارف» می نامم. در این راه حل، فرد بر آن است که قاعده و دستورالعمل هایی برای محاسبه ی  $۶۸+۵۷$  داشته و براساس آن قاعده و دستورالعمل ها جلو رفته و اعداد را با هم جمع کرده و در نتیجه پاسخ می بایست ۱۲۵ باشد و نه ۵.

اما به نظر شکاک، فرد می تواند در تفسیر خود از استعمال گذشته اش از «محاسبه» به اشتباه افتاده باشد و از آنجا که جمع دو عدد براساس فهم فرد از «محاسبه» انجام می شود، اشتباه در فهم «محاسبه» در گذشته می تواند فهم وی را نیز از جمع به اشتباه اندازد. به نظر شکاک، استعمال گذشته ی فرد و فهم وی از «محاسبه»، "quount" بوده است. همچنین در مورد استقلال به نظر ویتگنشتاین در اینجا «ما برای تفسیر یک قاعده از قاعده ی دیگری استفاده می کنیم» و درصدد می آیم تا برای پاسخ به شکاک، از یک قاعده به قاعده ای اساسی تر، جلو برویم. اما شکاک نیز می تواند همان قاعده ی اساسی تر را نیز مورد تردید قرار دهد. لاجرم، به قاعده ی نهایی خواهیم رسید که این فرایند متوقف می شود و باز مسئله ادامه می یابد و شکاک به راحتی آخرین قاعده را به مباحثه می کشد و می گوید: که استعمال گذشته ی شما p نبوده است بلکه p' بوده است و لذا همچنان مسئله باقی است. یعنی هنوز آن دو شرط مورد نظر ارضاء و برآورده نشده است: (۱) تبیین فاکت مستقل؛ (۲) چگونگی کاربرد این فاکت در آینده. به نظر شکاک، نزد من هیچ فاکتی وجود ندارد که نشان دهد منظور من در گذشته «جمع» بوده است و نه quus و در نتیجه هیچ دلیلی ندارم بر اطمینان به این که جواب ۱۲۵ است و نه ۵. در نتیجه، اگر در تاریخ ذهن روانی، فاکتی وجود نداشته باشد که معنای مرا از «جمع» تأیید کند، برای استعمال کنونی ام نیز هیچ فاکتی نخواهد بود تا نشان دهد که منظور من از استعمال کنونی ام «جمع» است یا quus.

اگر چه در مورد فوق نمونه ی مطرح شده یک نمونه ی ریاضی بود، اما پرسش شکاک به همه ی قلمروهای زبان مربوط می شود. البته این مورد سوم، بعداً به عنوان نتیجه مطرح می شود که شرط اول و زمینه ی اول بالا را مورد نقد قرار می دهد (ص. ۲۱).

**راه حل دوم: تحلیل طبعی.** این راه حل، که می توان آن را به گیلبرت رایل نسبت داد، به این مطلب اشاره دارد که بیان شکاک مبنی بر این که هیچ فاکتی نزد من وجود ندارد که معنا و مراد مرا از «جمع» نشان دهد، این پیش فرض و تصور را داشته است که چنین فاکتی باید عبارت از یک حالت روانی و ذهنی اتفاقی باشد. برهان شکاکیت نشان می دهد که تمام تاریخ ذهنی گذشته ی من، ممکن است در این باره که منظورم «جمع» یا quus است یکسان باشد، اما تمام آنچه نشان می دهد این است که منظور و معنای من از «جمع» می بایست برحسب طبع (تمایل و گرایش) و نه برحسب حالت روانی ذهنی اتفاقی تحلیل شود. [این راه حل، که به نظر کریپکی می توان آن را به گیلبرت رایل نسبت داد، به پیش فرض شکاک اشاره دارد و آن را نقد می کند.] به نظر کریپکی، این تحلیل به طور ساده از این قرار است:

«وقتی معنای (+) طبعی است که برای تمام مجموعه ی "X+Y" جمعی از X و Y ها به عنوان جواب ارائه شود (به ویژه، بیان ۱۲۵ وقتی که  $۶۸+۵۷$  مورد پرسش است)؛ معنای quus نیز وقتی طبعی است که درباره ی تمام برهان ها، مطابق با quus آنها پرسیده می شود (به ویژه برای پاسخ ۵ وقتی  $۶۸+۵۷$  مورد پرسش است).

باری، تفکرات و پاسخ‌های واقعی، من در گذشته تفاوت میان فرضیه «جمع» و *quus* نمی‌گذارند؛ اما حتی در گذشته، فاکت‌های طبیعی نزد من وجود داشتند که چنین تفاوتی را لحاظ می‌کردند. بیان این که در واقع منظور من در گذشته «جمع» بوده است بیان این است که اگر من با  $۵۷+۶۸$  مورد پرسش واقع شده بودم، می‌بایست جواب ۱۲۵ را ارائه می‌کردم (ص. ۲۳). [یعنی عمل من نشان می‌دهد که معنای من چه بوده است. عمل اولاً معین می‌کند که چه چیزی مورد طبع و علاقه من بوده است و در نتیجه چه معنایی مراد من بوده است]. به عبارت دیگر، فاکتی که شکاک به دنبال آن بود، همان طبع و گرایش است که در گذشته نزد من وجود داشته است و همین طبع و گرایش هم مشخص می‌کند که در موارد آینده چگونه عمل کنم.

اما به نظر کریپکی، هیچ چیزی بیشتر از این فرض که «هر آنچه قرار است به نظرم درست بیاید، درست است» با دیدگاه متعارف و با دیدگاه ویتگنشتاین مغایر نیست. برعکس «این فقط بدین معناست که در اینجا نمی‌توانیم درباره‌ی درستی سخن بگوییم» یعنی معیار مستقلی باید برای داوری وجود داشته باشد (ص. ۲۵۸). به نظر کریپکی، این راه‌حل نمی‌تواند شرط دوم شکاک را ارضاء و برآورده کند. این شرط می‌بایست هنجاری باشد، یعنی به ما بگوید که در موارد جدید چگونه باید عمل کنیم، در حالی که تبیین طبیعی فاقد این شرط است.

از طرف دیگر، نظریه‌ی طبیعی تلاش می‌کند که از مسئله‌ی محدودیت عمل گذشته‌ی بالفعل من با توسل به یک طبع اجتناب کند، اما با این کار یک واقعیت روشن را نادیده می‌گیرد: نه تنها عمل بالفعل من، بلکه تمام طبع‌های من نیز منتهای اند. مثلاً چنین نیست که اگر درباره‌ی جمع تمام دو عددها - که مهم نیست چقدر بزرگ باشند - از من پرسش شود، با جمع واقعی آنها، به آنها پاسخ می‌دهم زیرا برخی از جفت‌عددها، بسیار بزرگ‌تر از چیزی هستند که ذهنم بتواند دریابد.

اما به نظر کریپکی، این تحلیل یک مفهوم پیشینی از تمایل داشتنم به یک تابع و نه تابع دیگر، از پیش فرض می‌کند. اما شکاک وجود چنین فاکتی را مورد چالش قرار می‌دهد، زیرا اگر فرض کنیم که منظورم از (+) جمع یا اضافه باشد، آنگاه اگر بر طبق تمایلاتم عمل می‌کردم، من با جمع دو عددی که با (+) ترکیب شده‌اند به آنها پاسخ می‌دادم. مشابه این، اگر فرض کنیم که منظورم *auaddition* بوده است و اگر بر طبق تمایلاتم عمل می‌کردم، من با *quum* به آنها پاسخ می‌دادم. پس نمی‌توان از یک شرط، و نه شرطی دیگر بدون دور، دفاع کرد.

کریپکی می‌گوید: «اگر طبع‌گرا در صدد تعیین این باشد که کدام تابع مراد من است - به عنوان تابعی که به واسطه‌ی جوابی که مایل بودم به استدلال‌های نسبتاً بزرگ ارائه دهم - این واقعیت را که تمایلات من تنها به موارد بسیار منتهای محدود است نادیده می‌گیرد. اگر وی سعی کند تا به پاسخ‌های من، تحت شرایط ایده‌آلی که بر این محدودیت فایق می‌آید، متوسل شود، موفق خواهد شد تنها اگر ایده‌آل کردن شامل یک ویژگی باشد که من [بتوانم] تحت این شرایط ایده‌آلی، مطابق با جدول نامتناهی تابعی که واقعاً مورد نظرم است، پاسخ دهم. اما آنگاه دور بودن این تدبیر روشن است. [زیرا] طبع‌های ایده‌آلی تنها به این خاطر معین‌اند که از قبیل معلوم است که کدام تابع مورد نظرم است.»

از طرف دیگر، اشکال دیگر تبیین طبیعی در این است که خطاهای افراد را در مورد طبع‌ها نادیده می‌گیرد

چرا که می‌گوید: «هر آنچه قرار است به نظرم درست بیاید درست است». اما به واقع، ما شاهد افرادی هستیم که همانند ما «+» را به معنای جمع تلقی می‌کنند، اما برای جمع برخی از اعداد مایل نیستند تا جوابی که باید، ارائه کنند. پس، از آنجا که این تبیین معیاری برای تعیین این که کدام تابع مورد نظر من است ارائه نمی‌دهد - مگر به صورت دوری - لذا تعیین این که کدام عمل و نتیجه درست یا نادرست است، متفی است.

**راه حل سوم: استفاده از معیار Simplicity.** در فلسفه‌ی علم، وقتی که در صدد ارزیابی دو نظریه‌اند که به‌طور یکسان می‌توانند فاکت‌ها (امور واقع) را تبیین کنند و با موفقیت در دادن پاسخ به پرسش‌های مربوط به آنها نائل می‌شوند، از معیار simplicity استفاده می‌کنند. طبق این معیار، که می‌تواند معیار معرفت‌شناختی یا روش‌شناختی باشد (که sober به بحث درباره‌ی این موضوع پرداخته است)، نظریه‌ای که ساده‌تر است بهتر و محتمل‌تر است. اینک برای مسئله‌ی شکاک ما، کسانی از این نظریه استفاده کرده‌اند و در واقع، مسئله‌ی شکاکیت را به صورت یک مسئله‌ی معرفت‌شناختی مورد بحث قرار داده‌اند و آن را به گونه‌ای مطرح کرده‌اند که گویی اولاً گزاره‌های مورد بحث شکاک گزاره‌هایی درباره‌ی عالم واقع‌اند. دوماً دسترسی ما به امور واقع به‌طور مستقیم ممکن نیست (مثلاً فاکت‌هایی درباره‌ی الکترون‌ها) و به همین خاطر گزاره‌ها و نظریه‌هایی را که ساده‌تر است بنا به معیار سادگی انتخاب می‌کنیم.

اما به نظر کریپکی، شکاک ویتگنشتاینی استدلال می‌کند که وی هیچ فاکتی (امر واقعی) را نزد کسی نمی‌شناسد که بتواند معین کند که معنای وی «جمع» بوده است و نه quus، و در واقع شکاک، وجود چنین فاکتی را انکار می‌کند و در نتیجه مسئله‌ی وی، مسئله‌ی معرفت‌شناختی نیست. معیار سادگی، در واقع می‌بایست در برابر شکاکیت مطرح شود که استدلال می‌کند دسترسی غیرمستقیم ما به فاکت‌های معنا، مانع دانستن این می‌شود که معنای ما «جمع» بوده است یا quus. اما شکاک ویتگنشتاینی اظهار نمی‌کند که محدودیت ما در دستیابی به فاکت مانع می‌شود که ما چیزی پنهان را بشناسیم، بلکه اظهار می‌دارد که یک موجود علیم، که به همه‌ی فاکت‌ها دسترسی دارد، هیچ فاکتی را نمی‌باید که میان زمینه‌های «جمع» و quus تفاوت و تمایز گذارد. یعنی حتی موجود علیمی نیز از معیارهای سادگی استفاده نمی‌کند و نیازی هم ندارد.

**راه حل چهارم: تلقی تجربه‌ی معنای جمع به عنوان یک تجربه‌ی درون‌گرایانه و تقلیل ناپذیر.** در این تلقی و راه‌حل تجربه‌ی معنای جمع یا اضافه - و این که ما می‌بایست در جواب  $68+57=125$  را ارائه کنیم - همانند تجربه‌ی یک سردرد، درون‌گرایانه و غیرقابل تقلیل به امر دیگر تصور می‌شود. به نظر کریپکی می‌توان تلقی مشابهی را نیز در نزد تجربه‌گرایان کلاسیک یافت که معتقدند: تداعی یک تصویر یا کلمه، معنای آن را تعیین می‌کند. ذکر مثال ذیل می‌تواند به ما کمک کند:

ویتگنشتاین می‌گوید: «خوب، فرض کنیم هنگامی که واژه‌ی «مکعب» را می‌شنوید تصویری مانند نقش یک مکعب در ذهن شما پدید می‌آید. این تصویر به چه مفهوم می‌تواند یا نمی‌تواند با کاربرد واژه‌ی «مکعب» جور باشد؟ شاید بگویید: «خیلی ساده است؟ اگر تصویر بر من ظاهر شود و من مثلاً به یک منشور سه‌وجهی اشاره کنم، و بگویم این مکعب است، پس این کاربرد واژه با تصاویر جور نیست». اما آیا این جور نیست؟ من عمداً مثالی را برگزیده‌ام که به آسانی بتواند یک روش فرافکنی تصور کرد، طوری که طبق آن تصویر سرآخر

جور باشند ... مکعب البته کاربرد معینی را به ما القا می‌کند، اما برای من امکان‌پذیر است که آن را به گونه‌ای متفاوت به کار برم.» (ش. ۱۳۹ کتاب پژوهش‌های فلسفی).

به عبارت دیگر، صرف این که بگوییم یک تجربه (معنی جمع یا سردرد) درون‌گرایانه و غیر قابل تقلیل است و به مثابه تصویر تلقی می‌شود، لزوماً چنین نتیجه نمی‌دهد که استعمال آن تصویر، یا تفسیر آن تجربه به یک شیوه انجام می‌شود. شکاک اظهار می‌کند که این تصویر به شیوه‌های غیر معتبر نیز قابل استعمال است. مثلاً «فرض کنید نه فقط تصویر مکعب، بلکه روش فرافکنی نیز نزد ذهن ما حاضر شود؟ این را چگونه باید تصور کنیم؟ شاید پیش ذهن خود، طرحی را می‌بینم که روش فرافکنی را نشان می‌دهد: گیریم تصویری از دو مکعب که با خطوطی به هم پیوند دارند. اما آیا این کار واقعاً مرا هیچ جلوتر می‌برد؟ آیا اکنون نمی‌توانم برای این طرح نیز استعمال‌های متفاوتی تصور کنم؟» (ش. ۱۴۱)

کریکی نتیجه می‌گیرد: «پس اگر یک تجربه‌ی خاص از این که «معنای» اضافه از «جمع» مشابه سردرد، وجود داشته باشد، ویژگی‌هایی که حالت معنای اضافه از «جمع» باید داشته باشد را ندارد. یعنی به ما نمی‌گوید که در موارد جدید چگونه باید عمل کنیم.» (ص. ۴۳)

از طرف دیگر، ویتگنشتاین اظهار می‌کند که تجربه‌ی خاص منحصر به فرد مفروض از معنا وجود ندارد. اما نقد ویتگنشتاین به عدم این نوع تجربه از دیدگاه رفتارگرایان نیست. وی از هیچ مقدمه و فرض رفتارگرایانه که «امر درونی» را نادیده می‌گیرد استفاده نمی‌کند، بلکه بسیاری از دلایل مبتنی بر دیدگاه درون‌گرایانه است. ویتگنشتاین استدلال می‌کند که نگاه دقیق به زندگی و احوالات درونی مان نشان می‌دهد که هیچ تجربه‌ی درونی خاصی از «معنا»، چنان که در بالا فرض شده است، وجود ندارد.

مواردی که ویتگنشتاین در قسمت‌های ۱۷۸-۱۵۶ بیان می‌کند، اساساً اشاره به موارد فوق دارد. به عبارت دیگر، به مواردی که در زندگی روزمره اتفاق می‌افتد، اشاره می‌کند و آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. مثلاً در قسمت ۱۲۵ به «خواندن» اشاره می‌کند و می‌گوید: «نخست لازم است یادآور شوم که من در این کندوکاوها، فهم آنچه خوانده می‌شود را جزوی از «خواندن» نمی‌شمارم: اینجا خواندن فعالیت بلندگفتن چیزی است که نوشته یا تایپ شده است». به نظر ویتگنشتاین خواندن به این معنا، نمونه‌ی ساده‌ای از «پیروی قاعده» است و اگرچه ممکن است که یک نوآموز که تازه به هجی کردن کلمات می‌پردازد و واقعاً می‌خواند تجربه‌ای درون‌گرایانه داشته باشد، اما یک خواننده‌ی مجرب به راحتی کلمات را می‌خواند و از هیچ تجربه‌ی آگاهانه‌ی خاصی از دریافتن کلمات متن بهره‌مند و آگاه نیست. به همین دلیل ویتگنشتاین استدلال می‌کند که «تجارب» خاص مفروض که با «پیروی قاعده» تداعی شده است، اشتباه است.

### راه‌حل و برهان «زبان خصوصی»

کریکی در ابتدای این بخش، به بررسی موضع کواین می‌پردازد. اگر چه کواین مفاهیمی چون ایده‌ها و معانی درونی را رد می‌کند - از این جهت با دیدگاه ویتگنشتاین مشابه به نظر می‌رسد - اما رد کواین مبتنی بر مقدمه‌های رفتارگرایانه است. از طرف دیگر، کواین اشاره‌ای به تفکر درون‌گرایانه که ویتگنشتاین دنبال می‌کند، ندارد. زیرا کواین معتقد است کسی که دیدگاه علمی مدرن را پذیرفته است، چنین نظراتی برایش

نامطلوب است.

از سوی دیگر، از آنجا که کواین فلسفه‌ی زبان را درون چارچوب روان‌شناسی رفتارگرایانه لحاظ می‌کند، مسئله‌ی معنا را به‌عنوان مسئله‌ای درباره‌ی موقعیت‌های رفتار تلقی می‌کند. اما مسئله‌ی مهم برای ویتگنشتاین این است که حالت روانی کنونی‌ام، به‌روشنی معین نمی‌کند که در آینده چه کاری را باید انجام دهم. به‌عبارت دیگر، از آنجا که کواین مسئله‌ی معنا را براساس معیار رفتارگرایانه تلقی می‌کند، و از آنجا که امر واقعی که نشان دهد منظور من «جمع» بوده یا quus، در رفتارم مشهود است، این پرسش که «آیا چیزی وجود دارد که چیزی را که باید انجام دهم دستور دهد؟» برای کواین مطرح نمی‌شود.

به نظر کریپکی: «چنین تدوینی از موضوع، ناکافی به نظر می‌رسد. حالت‌های طبیعی واقعی من خطاناپذیر نیستند، و نیز تمام موارد نامتناهی جدول اضافه را دربر نمی‌گیرند. هرچند، از آنجا که کواین این موضوع را برحسب حالات در نظر می‌گیرد، مایل است که نشان دهد حتی اگر حالات به‌طور ایده‌آلی خطاناپذیر و دربرگیرنده‌ی همه‌ی موارد تلقی شود، هنوز مباحثی درباره‌ی تفسیری که نامتعین باقی مانده است وجود خواهد داشت. در ابتدا وی استدلال می‌کند (به حق) که تفسیر گفتارهای کاملاً «نظری»، و نه گزارش‌های مشاهداتی مستقیم، حتی با تمام حالات و طبع‌های ایده‌آل من، نامتعین است. به‌علاوه، وی به‌واسطه‌ی مثال‌هایی از قبیل «خرگوش» و «نمایش و صفحه - خرگوش» درصدد است تا نشان دهد که حتی با وجود تفسیر ثابت و معین از جمله‌های خودمان به‌عنوان امور کلی، و تحت حالات ایده‌آل‌مان نسبت به رفتار، تفسیر موارد واژگانی متفاوت، متغیر است. در اینجا ادعاهای جالبی، متمایز از ادعاهای ویتگنشتاین وجود دارد. زیرا ماکه به موضع رفتارگرایانه‌ی کواین متمایل نیستیم، مسئله‌ی ویتگنشتاین می‌تواند براساس نظریه‌ی کواین منجر به دیدگاه جدیدی شود. با فرض تدوین خود کواین از نظریه‌هایش، مجال دیدگاه غیر رفتارگرایانه به استدلال‌هایش وجود دارد، به‌شرطی که وی این استدلال را بپذیرد که تبیین رفتارگرایانه از معنا ناکافی است - حتی نمی‌تواند میان معنای کلمه‌ی خرگوش و معنای کلمه‌ی تصویر - خرگوش تمایز قائل شود. اما اگر ویتگنشتاین برحق باشد و هر مقدار دستیابی به ذهن نتواند آشکار کند که منظورم «جمع» یا quus است، آیا همین درباره‌ی خرگوش و تصویر - خرگوش، نمی‌تواند یکسان باشد؟ پس شاید مسئله‌ی کواین حتی برای غیر رفتارگرایان نیز مطرح باشد.» (ص ۵۷)

کریپکی در ادامه‌ی بحث به بررسی نظر گودمن پرداخت و بعد به مقایسه میان شکاکیت هیومی (که نوعی شکاکیت قدیمی است) و شکاکیت ویتگنشتاینی می‌پردازد. از دیدگاه نلسون گودمن مسئله‌ی شکاک ویتگنشتاینی، می‌تواند مسئله‌ای درباره استقراء باشد و سؤال بدین نحو مطرح شود: «چرا [نمی‌توان] پیش‌بینی کرد که grass، که در گذشته grue بوده است، در آینده نیز grue خواهد بود؟» اما به نظر کریپکی، اثبات دیدگاه‌هایی که گودمن درباره‌ی این مسئله آغاز کرده است بدون دیدگاه و نظرات ویتگنشتاین غیرممکن خواهد بود. کریپکی می‌گوید: «به‌طور خلاصه، گودمن اصرار می‌ورزد که نادیده گرفتن این بحث که بر طبق آن "grue" «زمان‌مند» یا «مکان‌مند» است و "green" این‌گونه نیست، بی‌معنا نخواهد بود: [زیرا] اگر هر کدام از (blue-green) و (gre-bleen) در ابتدا برگرفته شود، محمول‌های دوجفت دیگر، «به‌طور هم‌زمانی» برحسب آن تعریف‌پذیرند (ر.ک.: حقیقت، افسانه و پیش‌بینی، ص. ۸۰-۷۷). با این وجود، به‌طور

شهودی، روشن به نظر می‌رسد که "grue" به معنای green مکان‌مند نیست. شاید آن معنا، به واسطه‌ی این حقیقت که "green" و نه "grue" به‌طور اشاره‌ای به واسطه‌ی مقدار مناسبی از نمونه‌ها، و بدون ارجاع به زمان، یاد گرفته شده است، حاصل شود. به نظر می‌آید که یک پاسخ به این برهان می‌تواند چنین باشد «چه کسی می‌گوید که آن "grue" بی نیست که دیگران (یا حتی خودم، در گذشته) به واسطه‌ی چنین عمل اشاره‌ای یاد گرفته‌اند؟ اما این به‌طور مستقیم به مسئله‌ی ویتگنشتاین مربوط می‌شود.» (ص ۵۹).

ویتگنشتاین برای مسئله‌ی شکاکیت، راه حلی عنوان می‌کند که شامل برهانی علیه «زبان خصوصی» است. مسئله‌ی اساسی ویتگنشتاین در اینجا این نیست که «چگونه می‌توانیم نشان دهیم که زبان خصوصی – یا صورت خاصی از زبان – غیر ممکن است؟»، بلکه این است که «چگونه می‌توانیم نشان دهیم که هر زبانی اساساً ممکن است». مسئله‌ی اساسی ویتگنشتاین این است که ظاهراً نشان می‌دهد که همه‌ی زبان‌ها و همه‌ی مفهوم‌ها، غیر ممکن و غیر معقول‌اند. به نظر کریپکی، شاید مقایسه میان شکل جدید شکاکیت و شکل کلاسیک شکاکیت هیوم روشنگر باشد:

۱. ویتگنشتاین ارتباط میان «تمایل» یا «معانی» گذشته را با عمل حاضر (مثلاً میان تمایلات گذشته‌ی من در رابطه با «جمع» و محاسبه‌ی کنونی  $۶۸+۵۷=۱۲۵$ ) مورد بحث قرار می‌دهد، و هیوم دو نوع رابطه را که با همدیگر مربوط‌اند:

(الف) رابطه‌ی علی که به‌واسطه‌ی آن یک واقعه‌ی گذشته یک واقعه‌ی آینده را ضروری می‌سازد؛

(ب) رابطه‌ی استقرایی – استنتاجی از گذشته به آینده.

۲. الف) مسئله‌ی هیومی و ویتگنشتاینی متمایز و از هم مستقل‌اند.

(ب) ویتگنشتاین علاقه‌ی بسیار کمی به مسئله‌ی هیوم داشته، و آن را «شکنجه» تلقی کرده است.

(ص. ۶۳)

(ج) هیوم، منشأ اولیه‌ی ایده‌هایی درباره‌ی ماهیت حالات ذهنی بوده است که ویتگنشتاین به‌شدت بدان حمله کرده است.

(د) ویتگنشتاین هرگز، به مانند هیوم، خود را «شکاک» نامیده است (یا برچسب «شکاک» نخورده است) و اغلب به‌عنوان یک فیلسوف «عقل سلیم» و مدافع مفاهیم متعارف شناخته شده است. ویتگنشتاین در راه حلی که برای مسئله‌ی شکاکیت خودش مطرح می‌کند در آغاز با شکاک توافق می‌کند که «فاکت عالی» در ذهن وجود ندارد که معنای اضافه‌ام را از «جمع» به وجود آورده باشد و معین کرده باشد که چگونه می‌بایست بر طبق این معنا عمل کنم. اما، وی ادعا می‌کند: این ظهور و شاهد که مفهوم متعارف‌مان از معنا چنین فاکتی را طلب می‌کند، مبتنی بر سوء فهم فلسفی از عبارات‌های متعارفی از قبیل «معنای او چنین و چنان است»، «گام‌ها به‌وسیله‌ی فرمول معین می‌شود» و ... است (صص. ۹۳-۱۸۳). ویتگنشتاین بر آن است که هر تفسیری که چیزی را در حالت روانی کنونی‌ام تصور کند که میان معنای addition یا quadditoin تفاوت می‌گذارد، یا این که در نهایت نشان خواهد داد که در آینده به محاسبه‌ی  $۶۸+۵۷$  می‌بایست پاسخ ۱۲۵ را بگویم، ناشی از یک تفسیر غلط است و به انسان متعارف، تصویری از معنا را نسبت می‌دهد که به‌واسطه‌ی برهان شکاکیت رد شده است. وی در شماره‌ی ۱۹۴ می‌گوید: «هنگام فلسفیدن» مانند وحشیانی هستیم –

غریب‌ترین نتایج را از آن می‌گیرند».

کرپیکی راه‌حلی را که هیوم به مسئله‌ی شکاکیت خودش ارائه می‌دهد، یک راه‌حل شکاکیت می‌نامد. راه‌حل مستقیم به مسئله‌ی فلسفی شکاکیت وقتی مطرح می‌شود که بخواهیم به وسیله‌ی یک بررسی دقیق‌تر نشان دهیم که این شکاکیت نامطلوب است. اما راه‌حل شکاکیت، برعکس، با تصدیق این که گزاره‌های سالب شکاک، پاسخ‌ناپذیر است، آغاز می‌شود. با وجود این، عمل یا باور متعارف‌مان موجه است، زیرا احتیاجی به توجیهی که شکاک آن را دفاع‌ناپذیر نشان می‌دهد، ندارد. جنبه‌ی ویژه و مهم برهان شکاکیت در این است که نشان می‌دهد که یک عمل متعارف نمی‌تواند به شیوه‌ی معینی دفاع شود. از طرف دیگر، یک راه‌حل شکاکیت مستلزم تبیین یا تحلیل شکاکیت از باورهای متعارف است تا ابهامات متافیزیکی رافع کند. برای مثال، هیوم می‌گوید که نه یک برهان پیشینی، بلکه عادت، منشاء استنباط‌های استقرای ماست.

۳. راه‌حلی که هیوم به مسئله‌اش می‌دهد و نتیجه‌ای که از راه‌حل شکاکیت می‌گیرد می‌تواند برای این مقایسه بسیار سودمند باشد. فرض کنید که فردی تصور کند این که واقعه‌ی خاص *a* علت واقعه‌ی خاص دیگر *b* است، موضوعی است که صرفاً مشتمل بر *a* و *b* (و رابطه‌ی آنها) به‌تنهایی است و متضمن هیچ رابطه‌ی دیگری نیست. اگر هیوم بر حق باشد، این را نخواهد پذیرفت، بلکه به نظر وی، تنها وقتی وقایع *a* و *b* زیر مجموعه‌ی دو نوع واقعه‌ی خاص، یعنی *A* و *B* که به‌واسطه‌ی تعمیمی که براساس آن همه‌ی وقایع از نوع *A* به‌واسطه‌ی وقایع *B* دنبال می‌شوند، قرار گیرند، می‌توان گفت که *a* «علت» *b* است. وقتی *a* و *b* به‌تنهایی ملاحظه شوند، هیچ مفهوم علی، کاربردپذیر نیست. این نتیجه‌ی هیومی را می‌توان ناممکن بودن علیت خصوصی نامید (ص. ۶۸). برهان ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی نیز دارای ساختار مشابه برهان هیوم علیه علیت خصوصی است. مثل هیوم، ویتگنشتاین یک پارادوکس شکاکیت مطرح می‌کند و درصدد یک راه‌حل شکاکیت نیز برمی‌آید.

راه‌حل شکاکیت ویتگنشتاین دربردارنده‌ی یک تفسیر شکاکیت از گزاره‌های متعارفی از قبیل «منظور جان از «+» اضافه و جمع است» می‌باشد. ناممکن بودن زبان خصوصی به‌عنوان نتیجه‌ای از راه‌حل شکاکیت وی به پارادوکس ظاهر می‌شود. این راه‌حل به ما اجازه نمی‌دهد تا از یک فرد تنها، که به‌تنهایی و با خودش در نظر گرفته شده است، به گونه‌ای که حتی چیزها را می‌نامد، سخن بگوییم. به‌محض این که اعتراضی بر مبنای این احساس که هیچ کس دیگر نمی‌تواند منظور مرا از یک نماد معین وانمود سازد مطرح شود، این برهان شکاک که چنین شهود ساده‌ای درباره‌ی معنا را تضعیف می‌کند، نادیده می‌گیرد.

همان‌طور که گفته شد، راه‌حل ویتگنشتاین یک راه‌حل مستقیم نیست. بدین معنا که به شکاک، حقیقت فاکت پنهانی را که وی نادیده گرفته است یا شرطی را در جهان که معنای مرا از «جمع» اضافه نشان می‌دهد، نادیده گرفته است، ارائه کند. در واقع، ویتگنشتاین با شکاک فرضی خودش در این که چنین فاکتی یا چنین شرطی در جهان بیرونی یا درونی وجود ندارد، موافق است. اما این موضع ویتگنشتاین بدین خاطر است که از نظر وی زبان و رفتار متعارف نیازی به توجیه ندارد، یعنی در اینجا ما نمی‌خواهیم بگوییم که وقتی مردم به‌واسطه‌ی کلماتی که معنا کرده‌اند با یکدیگر سخن می‌گویند و از قواعد پیروی می‌کنند، درست عمل نمی‌کنند. ما نمی‌خواهیم ویژگی یک استعمال متعارف از عبارت «این امر واقع است که جونز منظورش از



چنین و چنان سمبلی، اضافه است» را انکار کنیم و به راستی چنین اظهارهایی استعمال‌های کاملاً متعارفی دارند. ما صرفاً می‌خواهیم وجود «فاکت عالی» را که فیلسوفان به اشتباه به چنین شکل‌های متعارفی از کلمات ربط می‌دهند، درک کنیم.

به نظر ویتگنشتاین در تراکتاتوس، جمله‌ی خبری معنایش را به واسطه‌ی شرایط صدق، و به واسطه‌ی تطابقتش با فاکت‌هایی که می‌بایست، اگر درست باشد و به دست آید اتخاذ می‌کند. مثلاً جمله‌ی «گره روی فرش است» از سوی دیگران صادق تلقی می‌شود اگر و تنها اگر یک گره‌ی معین روی فرش معینی باشد؛ حضور گره بر روی فرش، فاکت یا شرطی در جهان است که اگر به دست آید جمله را صادق می‌سازد. پس چنان که بیان شد تصویر تراکتاتوس از معنای جمله‌های خبری نه تنها طبیعی، بلکه همان‌گویانه نیز به نظر می‌رسد. همان‌طور که دامت می‌گوید: پژوهش‌ها به سادگی در بردارنده ردی بر این دیدگاه تراکتاتوس-فرگه‌ای است که شکل کلی توصیف معنا، بیانی از شرایط صدق است.»

ویتگنشتاین تصویر کلی دیگری را ارائه می‌دهد، طوری که به جای پرسش «چه چیزی می‌بایست برای این جمله مورد تأیید باشد تا صادق باشد؟» دو پرسش دیگر را مطرح می‌کند «تحت چه شرایطی این شکل از کلمات به‌طور مناسب، تأیید یا انکار می‌شوند؟» و با پاسخ به پرسش اول «عمل تأیید یا انکار این شکل از کلمات تحت این شرایط چه نقشی و چه سودی در زندگی مان دارد؟» کریپکی می‌گوید: «ما می‌توانیم بگوییم که ویتگنشتاین تصویری از زبان را مبتنی بر شرایط تأییدپذیری یا شرایط توجیه، و نه شرایط صدق، ارائه می‌دهد: تحت چه شرایطی مجازیم تا تأیید یا بیانی معین را ارائه کنیم؟ (ص ۷۴)

مؤلفه‌ی دوم ویتگنشتاین بدین نحو است: با فرض این که بازی زبانی ما یک «حرکت» (اظهار یا تأیید) معین را تحت شرایط خاص روا دارد، نقش چنین اجازه‌ای در زندگی ما چیست؟ چنین نقشی می‌بایست وجود داشته باشد، اگر این جنبه از بازی زبانی بی‌فایده نباشد. (ص ۷۵) به‌عنوان مثال بسیاری از فیلسوفان ریاضیات که تصور آگوستینی از زبان و از «ابژه و نام» را از پیش فرض کرده‌اند، سؤالات ذیل را مطرح می‌کنند:

۱. چه هویتی (اعدادی) به اعداد دلالت می‌کنند؟
۲. چه نسبت‌هایی میان این هویات (فاکت‌ها) در تطابق با گزاره‌های عددی است؟
۳. آیا می‌توانیم واقعاً باور کنیم که چنین هویتی وجود دارند؟

در مقابل اینها ویتگنشتاین اظهار می‌دارد که مفاهیم پیشینی را کنار گذارده و به شرایطی که تحت آن بیان و گزاره‌های عددی واقعاً بیان شده‌اند، و به نقشی که چنین بیان‌هایی در زندگی مان بازی می‌کنند، نگاه کنید. مثلاً فرض کنید به بقالی می‌رویم و یک برگه‌ای با نوشته «پنج سیب قرمز» به او می‌دهیم و بقال در ذهنش در حال شمارش سیب‌ها، آن را تا شماره‌ی پنج در دستم قرار می‌دهد. در چنین شرایطی ما مجازیم تا گفتارهایی درباره‌ی اعداد و استعمال آنها ارائه دهیم. چرا که نقش و فایده‌ی چنین اجازه‌ای روشن است. تلقی عبارت‌هایی مانند «اشاره به اعداد»، به‌مثابه عبارت‌هایی از قبیل «تخته»، «صندلی» و ... که به هویت‌های زمان‌مند و مکان‌مند اشاره دارند، باعث شده است که برخی فیلسوفان ریاضیات، به اظهارات متافیزیکی و ادعاهای مابعدالطبیعی بپردازند. اما به نظر ویتگنشتاین آنها اشتباه می‌کنند، چرا که به زمینه‌ای که تحت آن این



ادعاهای مابعدالطبیعی بپردازند. اما به نظر ویتگنشتاین آنها اشتباه می‌کنند، چراکه به زمینه‌ای که تحت آن این گفتارها بیان شده است، توجهی نداشته‌اند.

باید توجه داشت که وقتی ما از اصطلاح «شرایط توجیه» استفاده می‌کنیم، می‌بایست آنها را به نحوی تفسیر کنیم که شامل مواردی که استعمال زبان به طور مناسب دارای توجیه مستقلی جز تمایل سخن‌گو برای آن‌گونه سخن گفتن در آن موقعیت وجود ندارد، شود. نمونه‌ی ۲۸۹ می‌تواند مناسب باشد. واژه‌ای را بدون توجیه به کار بردن به معنای استعمال اشتباه و غلط آن نیست.

ارائه‌ی شرایط توجیه به جای شرایط صدق در پژوهش‌ها، نقش دوگانه‌ای بازی می‌کند. اول آن که رویکرد جدیدی را به مسئله این که زبان چگونه معنا دارد، در تقابل با تراکتاتوس، اتخاذ می‌کند. دوم آن که تبیینی از بیان‌های مربوط به معنا که در درون زبان‌مان در نظر گرفته می‌شوند، ارائه می‌کند. با توجه به نتیجه‌ی مسئله‌ی شکاکیت ویتگنشتاین مبنی بر این که هیچ فاکت یا شرایطی وجود ندارد که مطابق با گزاره‌هایی از قبیل «منظور جان از «+» اضافه است» باشد، اگر ما تصور کنیم که فاکت‌ها یا شرایط صدق برای بیان معنادار اساسی‌اند، تصویری که در تراکتاتوس محوری بود، آنگاه نتیجه‌ی آن این خواهد بود که تمام آنچه فرد معنا می‌کند، بی‌معنا خواهد بود. اما با شیوه‌ای که ویتگنشتاین در پژوهش‌ها به کار برده است، چنین نتیجه‌ای بر نمی‌آید. همه‌ی آنچه که برای قاعده‌مند کردن بیان مورد نیاز است، این است که شرایط تقریباً خاصی وجود داشته باشد که تحت آن بیان فرد برای معنا کردن چیزی، به طور قاعده‌مندی بیان‌پذیر باشد، و آن بازی [یعنی ابراز و بیان آنها] تحت چنین شرایطی نقشی در زندگی‌مان داشته باشد. بنابراین، هیچ فرضی بر این که فاکت‌ها مطابق با این بیان‌ها باشند مورد نیاز نیست.

ویتگنشتاین در راه حلی که ارائه می‌دهد همانند شکاک تصدیق می‌کند که هیچ شرایط صدق یا «امور واقع مطابقی» در جهان ندارد که جمله‌ای مانند «جان، مثل بسیاری از ما، مرادش از «+» اضافه است» را صادق نشان دهد، بلکه می‌بایست در اینجا، نگاه کنیم که چنین بیان‌هایی چگونه استعمال می‌شوند. شاید پرسیده شود که آیا بیان‌هایی از نوع بالا را نمی‌توان درست یا نادرست تلقی کرد؟ ویتگنشتاین در پاسخ می‌گوید: «تأیید این که یک جمله و گزاره صادق است، تأیید خود جمله و گزاره است؛ و بیان این که صادق نیست، انکار آن است. اما می‌توان دو اعتراض را مطرح کرد:

۱. تنها برخی از اظهارات به شیوه‌ی شخص، صادق یا کاذب نامیده می‌شوند؛ یعنی پرسش‌ها این‌گونه نیستند و این جمله‌ها ادعا می‌شود که فاکت‌ها را بیان می‌کنند.

۲. جمله‌هایی که فاکت‌ها را بیان می‌کنند می‌توانند به عنوان مؤلفه‌هایی از ترکیب‌های تابع شرطی ظاهر شوند، اما معناشان به سختی می‌تواند برحسب شرایط بیان‌پذیری تبیین شود. ویتگنشتاین در پاسخ، بر آن است که وقتی ما چیزی را یک گزاره، و بنابراین صادق یا کاذب می‌نامیم که در زبان‌مان محاسبه‌هایی از تابع‌های صدق برای آن به کار ببریم، یعنی وقتی تابع‌های صدق را برای جمله‌های معین به کار می‌بریم تنها بخش اولیه‌ای از بازی زبانی خودمان را اعمال می‌کنیم.

لازم به ذکر است که این بخش‌هایی که در آن وی از مفهوم صدق بحث می‌کند (صص. ۱۳۷-۱۳۴) از بخش‌های اولیه و قبلی درباره‌ی تراکتاتوس نتیجه می‌گیرد و بحث پارادوکس شکاکیت را ادامه می‌دهد.

همین دلیل می‌بایست دریابیم که:

۱. تحت چه شرایطی، نسبت‌های معنا شکل می‌گیرد؛

۲. نقش این نسبت‌ها و ویژگی‌ها در زندگی مان چیست.

در مرحله‌ی نخست باید به این نکته توجه کرد که از دیدگاه ویتگنشتاین ما نباید در پی یک دلیل پیشینی درباره‌ی نقشی که چنین بیان‌هایی بازی می‌کنند باشیم، بلکه می‌بایست بنگریم و دریابیم که چه شرایطی واقعاً چنین بیان‌هایی را مجاز می‌داند و این اجازه واقعاً چه نقشی در زندگی ما بازی می‌کند. به عبارت دیگر، ما به دنبال شرایط کافی و ضروری (شرایط صدق) پیروی از قاعده، یا تحلیل آنچه پیروی قاعده دربر دارد، نیستیم چرا که چنین شرایطی یک راه‌حل مستقیم به مسئله‌ی شکاکیت ارائه می‌دهد.

برای بهتر فهمیدن پارادوکس شکاکیت، در نظر گرفتن یک فرد به‌تنهایی بسیار مفید است. هیچ فردی واقعاً وقتی از وی برای پاسخ به یک مسئله‌ی اضافه‌سؤالی پرسیده می‌شود، تردید نمی‌کند و ما بدون توجیه محاسبه‌ی ۶۸+۵۷ را انجام می‌دهیم. اما اگر پرسیده شود که چرا ما بدین‌گونه عمل کرده‌ایم، یا آیا تمایل و مراد گذشته‌ی ما quarry بوده است؟ پاسخ می‌دهیم که کل نکته‌ی برهان شکاکیت این است که ما در نهایت به سطحی می‌رسیم که بدون هیچ دلیلی که بتوانیم توسط آن عمل مان را توجیه کنیم، عمل می‌کنیم. به همین دلیل است که ویتگنشتاین از صحبت بدون توجیه، و نه صحبت اشتباه‌آمیز، سخن می‌گوید. بخشی از بازی زبانی ما درباره‌ی صحبت از قواعد بدین‌گونه است که سخن‌گو می‌تواند بدون ارائه‌ی توجیهی، از تمایل مطمئن خودش پیروی کند، که این شیوه برای پاسخ درست است و نه شیوه‌ی دیگر. یعنی شرایط بیان‌پذیری است که یک فرد را مجاز می‌کند تا در یک موقعیت معین بگوید که او باید از قاعده‌اش به این روش و نه روش دیگر، که مورد تمایل اوست، پیروی کند.

وقتی که به یک فرد تنها نگاه می‌کنیم، به حالت روانی‌اش و رفتار بیرونی‌اش، می‌توانیم بگوییم که او مطمئناً یک قاعده را به کار می‌برد و اگر او بگوید قاعده‌ای را به کار می‌برد در اینجا هیچ شرایطی وجود ندارد که تحت آن بتوانیم بگوییم که، حتی اگر او مرادش ۱۲۵ باشد او می‌بایست می‌گفت ۵ و نه ۱۲۵. بنا به تعریف، او تمایل به ارائه‌ی بدون توجیه جوابی دارد که وی طبیعی می‌انگارد. اما تحت چه شرایطی می‌توان گفت که وی اشتباه کرده است و قاعده‌ی غلطی را به کار برده است؟ در پاسخ نمی‌توان با نگاه کردن به رفتار و حالات روانی‌اش گفت که «او غلط عمل کرده است اگر مطابق با تمایلات گذشته‌اش عمل نکرده باشد؟» چرا که نکته‌ی محوری برهان شکاکیت این است که هیچ فاکتی نزد وی وجود ندارد تا به واسطه‌ی آن ثابت می‌شود که وی با تمایل‌اش مطابق بوده است یا نه. اگر ما یک فرد تنها را در حالت انزوا در نظر بگیریم، تمام آنچه می‌توانیم بگوییم این است که عمل متعارف ما وی را مجاز می‌دارد تا قاعده‌ای را به شیوه‌ای که او برگزیده به کار ببرد. اما مراد ما [کریپکی] و مفهوم معمولی‌مان از پیروی قاعده بدین نحو نیست. یعنی اگر کسی فکر کند قاعده‌ای را به کار برده است که واقعاً به کار برده باشد، زیرا در اینجا هیچ مجالی برای قضاوت بر این که او واقعاً آن کار را انجام نداده است وجود ندارد. به‌طور طبیعی ما مایلیم تا شرط‌هایی از این نوع را بپذیریم: «اگر فردی مرادش از «+» اضافه باشد، آنگاه اگر مراد گذشته‌اش را به‌خاطر آورد و بخواهد مطابق با آن عمل کند، هنگامی که وی در پی پاسخ به ۶۸+۵۷ است، وی جواب ۱۲۵ را خواهد داد». حال پرسش این است که

محتوای اساسی چنین شرطی‌هایی چه می‌تواند باشد؟ کرپیکی می‌گوید: «اگر ملاحظات ما تا اینجا درست باشد، جواب این است که اگر یک فرد به‌تنهایی در نظر گرفته شود، مفهوم قاعده به‌عنوان راهنمای فردی که آن را پذیرفته، نمی‌تواند دارای هیچ محتوای اساسی باشد. دیدیم که هیچ شرایط صدق یا فاکتی وجود ندارد که به‌واسطه‌ی آن بتواند درست باشد که وی مطابق با تمایل گذشته بوده است یا نه. تا آنجا که ما وی را به‌عنوان پیروی از قاعده «به‌طور خصوصی» لحاظ می‌کنیم به نحوی که ما تنها به شرایط توجیهی وی توجه کنیم. همه‌ی آنچه می‌توانیم بگوئیم این است که وی مجاز به پیروی قاعده‌ای است که وی برگزیده است، زیرا ویتگنشتاین می‌گوید «این که فکر کنیم داریم از قاعده‌ای پیروی می‌کنیم همانا پیروی از قاعده بود.» (ص. ۸۹).

حال اگر ما خود را در یک زمینه‌ی اجتماعی ببینیم - در یک اجتماع - آنگاه درمی‌یابیم که دیگران شرایط توجیهی را برای نسبت دادن پیروی قاعده‌ی درست یا نادرست به فرد خواهند داشت: و این بدین معنا نخواهد بود که اعتبار خود فرد، بدون شرطی پذیرفته شود. مثلاً معلم کودک، تمام پاسخ‌های کودک به مسئله را نخواهد پذیرفت و در صورتی معلم، وی را در حل مسئله‌ی «اضافه» و «جمع» ماهر تلقی خواهد کرد که کودک بتواند مسائل متنوعی را به‌درستی پاسخ بدهد و معلم جواب‌های وی را مورد داوری قرار دهد، بدین معنا که داوری کند آیا کودک همان جوابی را که او می‌داد ارائه کرده است.

نمونه‌ی دیگر آن که اگر من در مورد فردی که تابع اضافی معمولی را محاسبه می‌کند، قضاوت کنم و اگر آن فرد، پاسخ‌هایی مطابق با شیوه‌هایی که متفاوت با من است ارائه دهد، آنگاه قضاوت من این خواهد بود که شاید این فرد دچار بیماری، سردرد و ... شده است و جواب‌هایش نادرست است.

حال در اجتماع واقعی خودمان، که در اعمال‌شان در رابطه با عمل اضافه هماهنگ‌اند، کسی که ادعا می‌کند در به‌کار بردن مفهوم اضافه مهارت دارد، از سوی اجتماع مورد داوری واقع می‌شود و اگر جواب‌های خاص وی با اجتماع در موارد کافی موافق باشد، داوری و قضاوت اجتماع این خواهد بود که ادعای وی صادق است. فردی که چنین آزمون‌هایی را می‌گذراند، از سوی اجتماع به‌عنوان کسی که به اضافه مهارت دارد، پذیرفته می‌شود.

چنان‌که پیش از این بیان شد، هدف ویتگنشتاین پاسخ‌گویی به این دو پرسش است: اول آن که تحت چه شرایطی نسبت‌های معنا یا بیانی از یک نوع خاص شکل می‌گیرد - که در بالا بدان اشاره شد. دوم آن که این نسبت‌ها و ویژگی‌ها در زندگی چه نقشی دارند. در پاسخ به سؤال دوم می‌توان گفت که این نسبت‌ها باعث می‌شود که:

۱. ما از یکدیگر انتظارات مشابهی داشته باشیم، یعنی وقتی ما از یک میوه فروش، ۵ عدد سیب قرمز می‌خواهیم، انتظار داریم که میوه‌فروش تعداد ۵ سیب قرمز به ما بدهد - همان‌طور که ما آن را محاسبه می‌کنیم.

۲. در تعاملی که با یکدیگر داریم، اعتماد داریم. یعنی وقتی ما اظهار می‌کنیم که یک کودک درخصوص قاعده‌ی اضافه مهارت دارد، معنای آن این است که ما به وی اعتماد و اطمینان داریم که به‌نحوی که ما عمل می‌کنیم - مثلاً در رابطه با خریدار و فروشنده - عمل می‌کند. کل زندگی ما وابسته به بی‌حد بودن چنین

تعامل‌ها و «بازی» است که در آن مهارت در برخی مفاهیم و قواعد را به دیگران نسبت می‌دهیم، و به واسطه‌ی آن نشان می‌دهیم که ما از آنها همان رفتاری را انتظار داریم که خودمان انجام می‌دهیم. اما این انتظار صددرصد محقق نیست و به محدودیت اساسی رفتار هر فرد اشاره دارد، و با تمام رفتاری که وی انتخاب می‌کند سازگار نیست. مثلاً فرد منحرفی که مطابق با توقع اجتماع، به موارد کافی پاسخ نمی‌دهد، از سوی اجتماع به عنوان فردی که از قواعد آن پیروی کرده، تلقی نمی‌شود. حتی ممکن است به عنوان دیوانه نیز تلقی شود. این مطلب بدین اشاره دارد که نمی‌توان بر رفتار فرد در چنین تعاملاتی اطمینان داشت. این را می‌توان برحسب توصیه‌ای که در فلسفه مشترک است، یعنی عکس شرطی، بیان کرد. از دیدگاه هیوم اگر بخواهیم این جمله‌ی شرطی را که «اگر وقایع از نوع A علت وقایع نوع B باشند، و اگر واقعه‌ی e از نوع A اتفاق بیفتد، آنگاه e از نوع B می‌بایست رخ دهد» بررسی کنیم، بنا به نظر وی چنین رابطه‌ای وجود ندارد. به نظر آنها (هیوم‌گراها) ما باید بر شرایط بیان‌پذیری صورت منفی شرطی‌ها متمرکز شویم. یعنی «اگر بدانیم که واقعه‌ی e از نوع A اتفاق افتاده است و واقعه‌ای از نوع B رخ نداده است، آنگاه انکار می‌کنیم که میان آن دو واقعه رابطه‌ای علی برقرار بوده است. از آنجا که شرطی معادل با خلاف شرطی است، تمرکز بر خلاف شرطی مقدمات ما را عوض می‌کند. به جای آن که ما روابط علی را به عنوان مقدمه لحاظ کنیم و از آن قواعد مشهود را بیرون بکشیم، هیومی‌ها می‌گویند که قواعد را به عنوان مقدمه لحاظ می‌کنیم و یک فرضیه‌ی علی را از آن بیرون می‌کشیم، به این شرط که قاعده‌ی مربوطه دارای یک نمونه‌ی خلاف معین باشد. همین رویکرد را درباره‌ی مسئله‌ی خودمان نیز می‌توانیم به کار ببریم. شرطی ما بدین گونه است «اگر منظور جان از «+» اضافه باشد، آنگاه اگر وی در پی پاسخ به  $68+57$  باشد، جواب  $125$  را خواهد داد». این جمله‌ی شرطی روشن می‌سازد که برخی حالت‌های روانی به دست آمده از جان است که اجرای اضافه‌های خاصی از قبیل  $68+57$  را تضمین می‌کند. اما ویتگنشتاین، همانند هیوم، برخلاف شرطی‌ها و بر شرایط توجیه تمرکز می‌کند: اگر جان  $125$  را به عنوان جواب  $68+57$  ارائه ندهد، ما نمی‌توانیم بگوییم که منظور وی از «+» اضافه بوده است. بنابه نظر ویتگنشتاین، منظور ما از چنین شرطی این نیست که هر بیانی از جان، رفتار صحیح‌اش را ضمانت می‌کند، بلکه این است که ما خودمان را متعهد و مجبور می‌کنیم که اگر جان در آینده به قدر کفایت به صورت دیوانه‌وار رفتار کرد، بیش از آن در گفتارمان اصرار نورزیم که وی از قاعده‌ی قراردادی اضافه پیروی می‌کند. این شرط ابتدایی، به محدودیتی در بازی که اجتماع در آن به یکی از اعضایش، فهم مفهوم معینی را نسبت می‌دهد اشاره دارد: اگر فرد مورد بحث بیش از این مطابق با آنچه اجتماع انجام می‌دهد عمل نکند، اجتماع نیز بیش از این، این مفهوم را به وی نسبت نمی‌دهد. به نظر کریبکی در چنین توصیفی از بازی مفهوم استناد است که راه حل شکاکیت ویتگنشتاین می‌گنجد. وی هم شرایطی را که تحت آن ما در استناد مفاهیم به دیگران موجهیم و هم تبیین و سودمندی این بازی در زندگی ما را فراهم می‌کند. برحسب این تبیین، ما می‌توانیم به طور خلاصه از سه مفهوم کلیدی ویتگنشتاین سخن بگوییم:

توافق: بازی زبانی که در بالا بدان اشاره شد هنگامی می‌تواند برقرار باشد که بین اعضاء اجتماع توافقی وجود داشته باشد. اگر توافقی در اجتماع در استناد مفاهیم به دیگران وجود نداشته باشد، این بازی زبانی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. از دیدگاه ویتگنشتاین، چنین توافقی برای بازی که در آن ما قواعد و مفاهیم را به

یکدیگر نسبت می‌دهیم ضروری است. مجموعه‌ی پاسخ‌هایی که در آن توافق داریم و شیوه‌ای که آنها با فعالیت‌های ما پیوند می‌یابند، شکل زندگی ماست. کسانی که به‌طور هماهنگ پاسخ‌های *quus-like* ارائه می‌دهند، دارای یک شکل زندگی دیگرند، که برای ما قابل فهم نیست. در همین رابطه ویتگنشتاین می‌گوید: «اگر یک شیر می‌توانست سخن بگوید، ما نمی‌توانستیم او را درک کنیم.» (ص. ۲۲۳).

ویتگنشتاین بر اهمیت توافق و شکل زندگی مشترک، برای راه‌حل مسئله‌ی شکاکیت در پاراگراف‌های منتج از بخش مرکز پژوهش‌های فلسفی (۲-۲۴۰) تأکید می‌ورزد.

در بازی زبان که در فوق بدان اشاره شده می‌بایست توجه کرد که ما به‌خاطر این نیست که چون همگی مفهوم اضافه را به شیوه‌ی یکسانی فهمیده‌ایم، همگی پاسخ‌های یکسانی به ۶۸+۵۷ می‌دهیم، و نیز بدین سبب نیست که چون یک مفهوم مشترک از اضافه داریم، دارای پاسخ‌های مشترک به مسئله‌های اضافه خاص هستیم. به‌نظر ویتگنشتاین، این نوع تبیین نحوه‌ی برخورد وی با پارادوکس شکاکیت و راه‌حل آن را نادیده می‌گیرد. چرا که هیچ فاکتی وجود ندارد که توافق ما را در موارد خاص تبیین کند، بلکه مجاز بودن ما برای بیان این که منظور ما از «+» اضافه است بخشی از بازی زبانی است که خودش را تأیید می‌کند. به‌خاطر این واقعیت ناگفته است که ما به‌طور کلی موافقیم [توافق داریم] هماهنگی سطحی در رفتار حساب‌مان ممکن است [یا ممکن نیست] به‌واسطه‌ی تبیینی بر مبنای سطح روان‌عصب‌شناختی توضیح داده شود، اما چنین تبیینی در اینجا مورد بحث نیست. کریپکی می‌گوید: «زبان‌شناسان گشتاری مدرن تا آنجا که تمام بیان‌های خاص مرا به‌واسطه‌ی «درک» من از قواعد نحوی و معنایی که جمله‌ای نامتناهی بی‌شمار همراه با تفسیر آنها تبیین می‌کنند، به‌نظر می‌رسد که تبیینی از آن نوع ویتگنشتاین مجاز نمی‌داند، ارائه می‌دهد. زیرا این تبیین بر حسب «عمل و اجرای» واقعی من، به‌عنوان یک ابزار متناهی (خطاپذیر) نیست؛ این یک تبیین صرفاً علی (عصب‌روان‌شناختی) به‌معنایی که در متن توضیح داده شده نیست. برعکس برخی از جنبه‌های دیدگاه چامسکی با مفهوم ویتگنشتاین بسیار هم‌خوان است. به‌ویژه بر طبق نظر چامسکی، اجبارهای خاص نوع «شیوه زندگی»، کودک را بر اساس مجموعه‌ی محدودی از جمله‌ها راهنمایی می‌کند تا جمله‌های جدید متنوعی را برای موقعیت‌های جدید ارائه کند. [اما] هیچ امر پیشینی حتمی‌پذیری در شیوه‌ای که کودک کارش را انجام می‌دهد - غیر از این که کاری که انجام می‌دهد همان است که نوع [انسان] انجام می‌دهد - وجود ندارد. این موضوع شایسته‌ی بحث مفصلی است (ص. ۹۷، پاورقی ۷۷).

به‌عبارت دیگر اگر ما در صدد این باشیم که مثلاً همراهی آتش و گرما را به‌واسطه‌ی یک «قدرت» علی در آتش تبیین کنیم، از دیدگاه هیوم چنین استفاده‌ای از قدرت‌های علی برای تبیین قاعده و نظم بی‌معناست. یعنی ما در اینجا یک بازی زبانی را انجام می‌دهیم که به ما اجازه می‌دهد تا جایی که قاعده و نظم ادامه می‌یابد، چنین قدرت علی را به آتش نسبت دهیم. این قاعده و نظم می‌بایست به‌عنوان یک واقعیت ابتدایی تلقی شود.

### معیارها و ضوابط

درباره‌ی این که ویتگنشتاین از مفهوم معیار چه چیزی را در نظر داشته است، در میان شاگردان وی اختلاف نظر وجود دارد. به‌نظر کریپکی معیارها و ضوابط نقش بنیادینی در فلسفه‌ی ذهن ویتگنشتاین ایفا می‌کنند.

جمله‌ی مشهور ویتگنشتاین در این باره چنین است: «یک امر در فرایند درونی نیاز به معیارهای بیرونی دارد.» (ش. ۵۸۰) ویتگنشتاین برای حل مسئله‌ی شکاکیت خود نیاز به مفاهیمی از قبیل توافق، ارزیابی‌پذیری و ... دارد. معیار برای این به کار می‌رود که شخص بتواند درباره‌ی دیگری داوری کند که آیا وی فلان یا به همان جمله را درست بیان کرده است یا خیر. موضوع مورد بحث در اینجا فرایندهای درونی است. به عنوان مثال، در مورد واژه‌ای برای یک احساس، مثلاً «درد»، چگونه توافق حاصل می‌شود؟ چه وقت بزرگسالان کودک را در اظهار «من درد دارم» ماهر تلقی می‌کنند؟ پاسخ این است که اگر کودک این اظهار را به درستی آموخته باشد، فقط وقتی که درد دارد آن را بیان می‌کند، و نه زمانی دیگر. دیگران نیز برحسب رفتار و شرایط بیرونی کودک، تصدیق می‌کنند که آیا وی دردمند است یا نه و بنابراین اظهار وی صادق است یا نه. اگر کودک به طور کلی تحت چنین شرایط خارجی و رفتاری مناسب اظهار درد کند و به طور کلی در جای دیگر آن را اظهار نکند، آنگاه دیگران و بزرگسالان وی را در اظهار «من دردمند هستم» ماهر تلقی می‌کنند. نکته‌ی اصلی در اینجا این است که مبنای تصدیق دیگران و بزرگسالان درباره‌ی کودک براساس مشاهده‌ی رفتار و شرایط اطراف آن است. از دیدگاه ویتگنشتاین، این حقیقت که چنین رفتار و ویژگی‌های محیطی از درد وجود دارد، به این معنا برای راه‌حل شکاکیت ویتگنشتاین اساسی است. بدین ترتیب، جمله‌ای که در فوق بیان شد بدین معنا خواهد بود که معیارهای خارجی برای فرایندهای درونی، شرایطی هستند که در رفتار مشهودند و دیگران را به توافق در اظهار آن هدایت می‌کنند. اگر فردی به طور عمومی اظهاراتش را تحت شرایط درست بیان کند دیگران او را در اظهار آن ماهر تلقی خواهند کرد.

اما نکاتی درباره‌ی معیارهای بیرونی باید مطرح شود:

۱. نیاز به معیارهای بیرونی از سوی ویتگنشتاین به معنای تلقی آن به مثابه یک مقدمه‌ی اثبات‌گرا یا رفتارگرا نیست؛

۲) تبیین عصب روان‌شناختی علی از هماهنگی افراد یک اجتماع در استناد احساس‌ها به یکدیگر، نمی‌تواند بدون لحاظ رفتار و عملکرد آنها و بنابراین بدون لحاظ کردن یک معیار بیرونی ممکن باشد. چرا که اگر روابط خارجی مربوطه وجود نداشته باشد، چگونه این واقعیت که دیگران در داوری‌هاشان توافق دارند که یک فرد معین احساس معینی دارد، دارای یک تبیین علی است؟

ویتگنشتاین هماهنگی‌های نوع بالا را به عنوان پدیده‌های اولیه‌ای تلقی می‌کند که تلاش برای تبیین آن خطاست. به نظر کریپکی روشن نیست که ویتگنشتاین به لحاظ فلسفی در پی آن بود که از مفهوم چنین تبیین‌های عصب روان‌شناختی استفاده کند یا نه؟ اما آنچه که با برهان ویتگنشتاین ناسازگار است این است که بخواهیم توافق خودمان را مبنی بر این که یک فرد خاص دردمند است برحسب «فهم» یا «درک» مشترک‌مان از مفهوم رفتار درد تبیین کنیم.

حال با توضیحات بالا می‌توان گفت که راه‌حل شکاکیت ویتگنشتاین به این ایده بازمی‌گردد که هر فردی که ادعا می‌کند از قاعده‌ای پیروی می‌کند می‌تواند از سوی دیگران مورد ارزیابی قرار گیرد. یعنی دیگر افراد اجتماع می‌توانند ارزیابی کنند که آیا آن فرد، پاسخ‌های خاصی را که آنها تصدیق می‌کنند و موافق با خودشان است ارائه می‌دهد یا نه. روش ارزیابی آنها، به طور کلی، بخش ابتدایی و اولیه از این بازی زبانی است. این که

آیا اظهار واقعی و صادقانه‌ی فرد می‌تواند به‌عنوان یک معیار برگرفته شود، مورد تردید است. چرا که اگر این معیار به‌تنهایی لحاظ شود، آنگاه تمایزی میان این که فرد فکر می‌کند که از قاعده‌ای پیروی کرده است، یا این که واقعاً چنین بوده است نخواهد بود. به‌نظر کریپکی، می‌توان این معیار را بعد از این که اجتماع قضاوت کرد که آن فرد در قاعده‌ی مزبور مهارت دارد [که یک معیار قیل‌تر است] به‌کار برد. برخی تصور می‌کنند که ویتگنشتاین متعقد بوده است که:

۱. برای هر نوع احساسی یک بیان طبیعی مناسب با آن نوع احساس وجود دارد؛
۲. این اظهار طبیعی به‌لحاظ بیرونی و خارجی یک رفتار قابل مشاهده است که احساس را ابراز می‌کند؛
۳. اگر نظریه‌ی ۲۴۴ مبنی بر این که اظهارات زبانی و شفاهی اول شخص، جایگزین اظهارات طبیعی اولیه‌اند کلیت داشته باشد، آنگاه از ویتگنشتاین می‌توان نتیجه گرفت اگر اظهارات زبانی اول شخص معنادار باشد، باید چنین اظهارات طبیعی اولیه‌ای وجود داشته باشد.

از طرف دیگر، برهان زبان خصوصی بیان می‌کرد که برای هر قاعده‌ای که من از آن تبعیت می‌کنم می‌بایست معیاری وجود داشته باشد که توسط آن دیگری داوری کند که آیا من از قاعده به‌درستی پیروی کرده‌ام یا نه؟ بنابراین، و بنا به آنچه در سه شماره‌ی بالا بیان شد، می‌توان درباره‌ی احساس‌ها گفت که می‌بایست «اظهار طبیعی» یا شرایط خارجی غیر از تمایلات صرف یا اظهارات صادقانه‌ی من، برای بیان این که این همان احساس است وجود داشته باشد تا به‌واسطه‌ی آن فرد دیگر درباره نمایان بودن این احساس داوری کند. پس می‌توان این تصویر را بدین صورت بیان کرد که برای هر گزاره‌ای به شکل «من احساس S را دارم» می‌بایست «معیار بیرونی» وجود داشته باشد که با S تداعی شده باشد، به‌نحوی که به‌واسطه‌ی آن دیگران حضور یا عدم حضور S را بفهمند. بدین ترتیب بسیاری از طرف‌داران و پیروان ویتگنشتاین گمان می‌کنند که تصویر بالا درست است، یعنی همه‌ی آنها فرض می‌کنند که همه‌ی انواع احساس‌ها یا پدیده‌های بیرونی ویژه‌ی آنها تداعی شده‌اند. از نظر کریپکی این تصور که یک فرایند درونی دارای معیارهای بیرونی است، به‌لحاظ تجربی نادرست است. مثلاً ممکن است فردی احساسی داشته باشد، اما دیگری تا وقتی که خود آن فرد احساسش را اظهار نکرده باشد نمی‌تواند بگوید که وی آن احساس را دارد یا نه. به‌نظر کریپکی، می‌توان تفسیر آزادتری از برهان زبان خصوصی – که با آنچه ویتگنشتاین در نظر داشت مطابق و سازگار باشد – ارائه کرد، به‌نحوی که این تفسیر مجاز می‌شمرد تا یک سخن‌گو بتواند احساسی را بدون هیچ معیار بیرونی که اظهار صادقانه‌اش را با چیزی فراتر از آن تداعی کرده باشد، معرفی کند. (بنابراین در اینجا، دیگر این اظهارات جایگزین «اظهارات طبیعی» احساسات نمی‌شوند، چرا که چنین چیزی وجود ندارد.) در این صورت هیچ شیوه‌ای، برای هیچ کس، و در هیچ موقعیتی وجود نخواهد داشت تا چنین سخن‌گویی را ارزیابی کند و با وی موافق یا مخالف باشد. (این مطلب فی‌نفسه مستلزم این نیست که اظهارات وی خطاناپذیر تلقی شوند و نیز بدین معنا نیست که بعداً شیوه‌های ارزیابی اظهارات فرد را به وجود نیاورد.) این زبان سخن‌گو، حتی زبان سخن‌گو، حتی زبان احساس‌هایش، شکل قابل انتقاد «زبان خصوصی» را نخواهد داشت که در آن هر چیزی که فرد درست می‌نامد، درست باشد. این سخن‌گو می‌تواند توضیح دهد که در بسیاری از احساس‌هایی که معیارهای عمومی وجود دارد، به اصطلاحات مناسب برای معرفی این



احساس‌ها مهارت دارد. اگر ما به توافق برسیم که پاسخ‌های وی در رابطه با احساس‌های متنوع به‌اندازه‌ی کافی مناسب و صحیح بوده است، وی را مسلط و ماهر به «زبان احساس» تلقی خواهیم کرد. بنابراین اگر فردی معیارهایی را برای به‌کار بردن «زبان احساس» برآورده کند [لحاظ کند]، یعنی از سوی افراد اجتماع در به‌کار بردن این زبان «ماهر» تلقی شود، و اگر آنگاه ادعای وی را - مبنی بر این که احساس جدیدی را که حتی با امور عمومی مشاهده‌پذیر مرتبط نیست معرفی کرده است - درست و شایسته تلقی کنیم، این عمل، تنها بخش ابتدایی از بازی زبانی ما درباره‌ی احساس‌هاست پس تنها معیار عمومی برای چنین اظهاری، خود اظهار صادقانه خواهد بود [از آن جهت که عضوی از اجتماع محسوب شده است].

کرپیکی به نکته‌ی دیگری نیز اشاره می‌کند: اگر برای هر قاعده‌ی خاصی شرطی‌هایی به‌شکل «اگر  $P$  آنگاه  $S$ » داشته باشیم، این قاعده‌ها باید به‌صورت عکس دربیایند. یعنی اگر اجتماع یک نمونه رد برای محقق نشدن  $S$  یافت می‌تواند بگوید که  $P$  نیز درست نیست. (یعنی اگر مثلاً جان، آن کار را انجام نداده باشد پس معلوم می‌شود که از قاعده پیروی نکرده است). بنابراین به‌نظر می‌رسد که می‌بایست یک «ارزیابی بیرونی» وجود داشته باشد تا بر مبنای آن قضاوت شود که آیا من قاعده را در نمونه‌ی معین به‌کار برده‌ام یا نه. اما کرپیکی بر آن است که این بدین معناست که اجتماع می‌بایست شیوه‌ای برای بیان این که آیا در یک نمونه‌ی معین قاعده‌ای پیروی شده است یا نه، داشته باشد تا برای قضاوت درباره‌ی قاعده به‌کار رود. این معیار و شیوه نمی‌تواند تمایل و اظهار صادقانه‌ی خود سخن‌گو باشد و به‌نظر می‌رسد این شرط حتی در آن موارد - بعد از این که اجتماع سخن‌گو را در به‌کار بردن زبان «ماهر» تلقی کرد - که اظهار صادقانه‌ی سخن‌گو را معیاری برای درستی وی تلقی می‌کند، برآورده می‌شود (یعنی هر دو معیار می‌توانند لحاظ شوند). از این جهت، دیدگاه لیبرالی مجاز می‌شمارد که به محض این که سخن‌گو از سوی اجتماع پذیرفته شد، یعنی در کاربرد زبان ماهر تلقی شد، قواعدی وجود خواهد داشت که بر مبنای آن [دیگر] هیچ شیوه‌ای برای ارزیابی مهارت وی وجود نخواهد داشت، بلکه این قاعده وجود خواهد داشت که آن مهارت براساس عضویت وی در اجتماع است.

به‌عبارت دیگر، راه‌حل غیرلیبرالی در هر مورد در پی آن است که معیاری بیرونی داشته باشد تا مهارت سخن‌گو را مورد ارزیابی قرار دهد. اما از دیدگاه لیبرالی و بازتر (که کرپیکی می‌پذیرد)، اجتماع تنها در مرحله‌ی اول درباره‌ی مهارت سخن‌گو داوری می‌کند و پس از این که توافق حاصل شد که سخن‌گو به زبان مهارت دارد، وی عضوی از اجتماع شده است. به همین دلیل، دیگر مهارت‌های وی از سوی دیگران ارزیابی نمی‌شود و این به‌عنوان یک بخش و شرط از این نوع بازی زبانی است. به‌عنوان مثال فردی که به عضویت یک تیم فوتبال درآمده است در هر لحظه و مورد مهارتش ارزیابی نمی‌شود، بلکه در وهله‌ی نخست از او امتحانی به عمل می‌آید و بعد از آن که اعضای تیم فوتبال وی را در این بازی ماهر تلقی کردند، به‌عضویت آنها درخواهد آمد، و مهارتش به‌عنوان بخشی از این اجتماع مسلم تلقی می‌شود.

در مورد ریاضیات، بنا به محتوای پارادوکس شکاکیت، این پرسش که آیا فردی که محاسبه‌ی  $۵۷+۶۸$  را انجام می‌دهد، به مفهوم «اضافه» مسلط است یا نه، کمکی به ما نمی‌کند. بلکه بهتر است پاسخ‌های قابل مشاهده‌ی وی را به مسائل خاص اضافه ارزیابی کنیم تا دریابیم که آیا پاسخ‌هایش با ما توافق دارد یا نه. در



مسائل پیچیده‌ی ریاضی، هر دو گزاره‌های ریاضی را براساس برهان می‌پذیریم و این که بخواهیم به او مهارت در مفاهیم ریاضی خودمان را نسبت دهیم، مشروط به آن است که وی با ما در آنچه برهان تلقی می‌شود توافق کلی داشته باشد. اما این برهان‌ها ابژه‌های مجرد یا ابژه‌های منتهای نیستند، بلکه به قدر کفایت روشن و مختصرند که من قادر باشم تا درباره‌ی برهان فرد دیگر داوری کنم. به همین دلیل است که ویتگنشتاین تأکید می‌کند که برهان می‌بایست قابل ارزیابی باشد. باید قابل ارزیابی باشد اگر می‌بایست به عنوان مبنایی برای توافق در داوری سودمند باشد.

اما حدودگرا معتقد است: اگر چه گزاره‌ها و نیز مفاهیم ریاضی ممکن است درباره‌ی نامتناهی باشد (مثلاً برای درک تابع «+» درک یک فهرست نامتناهی لازم است)، اما معیارهایی که توسط آنها چنین توابعی را به دیگران نسبت می‌دهیم، می‌بایست منتهای و قابل ارزیابی باشند. مثلاً ما براساس توافق کودک با ما، مهارت در مفهوم اضافه را بر سر تعداد منتهای از موارد فهرست اضافه، به وی نسبت می‌دهیم. رفتارگرا نیز به همین ترتیب و مشابه با این، معتقد است اگر چه زبان احساس ممکن است درباره‌ی حالات درونی باشد، اما استاد مفاهیم احساسی به دیگران، مبتنی بر معیارهای مشاهده‌پذیر عمومی (و بنابراین رفتاری) است. به نظر کریپکی هر دو آنها به درستی این نظر را رد می‌کنند که: «رابطه‌ی زبان روان‌شناختی درونی و زبان ریاضی نامتناهی با معیارهای بیرونی یا منتهای آنها محصول اتفاقی نقض بشری است و ارائه‌ی تبیینی از ماهیت زبان احساس و ریاضیات این اشکال را بر طرف می‌کند. اما به نظر کریپکی، هر دو آنها (رفتارگرایان روان‌شناختی و محدودگرایان ریاضی) گام اشتباهی در ردّ مشروعیت سخن‌گفتن از ابژه‌های ریاضی نامتناهی یا حالات درونی برمی‌دارند. یعنی از یک طرف رفتارگرایان حالات روانی را بی‌معنا یا نامشروع تلقی می‌کنند و در پی آن هستند که آن را برحسب رفتار تعریف کنند، و از طرف دیگر محدودگرایان بخش نامتناهی ریاضی را بی‌معنا تلقی می‌کنند. آنها در واقع بازی متعارف‌مان را نادیده می‌گیرند. در این بازی ما مجازیم تا در شرایط و اهداف معینی، درباره‌ی حالات درونی یا تابع‌های ریاضی سخن بگوییم و گزاره‌هایی بیان کنیم. اگر چه معیارها برای داوری این که چنین گزاره‌هایی به‌طور قاعده‌مند معرفی شده‌اند منتهای یا رفتاری‌اند، گزاره‌های رفتاری یا محدود نمی‌توانند نقش آنها را در بازی ما تغییر دهند [و جانشین گزاره‌های زبان متعارف درباره‌ی تابع‌های ریاضی و حالات درونی شوند].»

### خلاصه‌ای از برهان زبان خصوصی از سوی کریپکی

همه‌ی ما تصور می‌کنیم که زبان‌مان مفاهیمی مثل «درد»، «جمع» و «قرمز» را بیان می‌کند، به نحوی که به محض این که من این مفاهیم را «درک» می‌کنم همه‌ی کاربردهای آینده‌ی آن معین می‌شوند. اما در واقع من در آینده آزادم تا آن را به شیوه‌ای مختلف تفسیر کنم. مثلاً می‌توانم از شکاک پیروی کنم و جمع و quus را تفسیر کنم. این نکته به‌ویژه زمانی به کار می‌رود که توجه من به احساس و نامیدن آن معطوف می‌شود، که در این صورت من هیچ کاری انجام نداده‌ام که کاربردهای آینده را معین کند. شک‌گرایی ویتگنشتاین در اینجا درباره‌ی تعیین کاربرد آینده به‌واسطه‌ی تمایل گذشته‌ی ذهن من، مشابه شک‌گرایی هیوم درباره‌ی تعیین آینده به‌واسطه‌ی گذشته است.

این پارادوکس تنها می‌تواند به واسطه‌ی راه حل شکاکیت، به معنای سنتی هیوم، حل شود. یعنی من نباید در پی یافتن فاکتی نزد خودم باشم که به واسطه‌ی آن منظوم را جمع و نه quus نشان دهد، بلکه می‌بایست این را در نظر بگیرم که چگونه آنها را به‌طور واقعی به کار می‌بریم: الف) [یعنی به این توجه کنیم که] اظهار و بیان مطلق و بی‌قید و شرط این که یک فرد از یک قاعده معین پیروی می‌کند. ب) بیان شرطی که «اگر فردی از چنین و چنان قاعده پیروی کند، می‌بایست در یک موقعیت معین، چنین و چنان عمل کند»؛ مثلاً اگر مراد وی از «+» اضافه باشد جوایش به ۶۸+۵۷ می‌بایست ۱۲۵ باشد. به عبارت دیگر، ما می‌بایست توجه کنیم تحت چه شرایطی این دو بیان و اظهار مورد گفت‌وگو واقع می‌شود و نقش آنها و سودمندی آنها در زندگی ما چیست.

اگر فردی را به تنهایی در نظر بگیریم، همه‌ی آنچه درباره‌اش می‌توانیم بگوییم این است که وی اغلب اطمینان دارد که قاعده‌ی معینی را به کار برده است. به لحاظ تجربی، افراد اغلب بعد از آن تجربه و اطمینان، پاسخ‌هایی را به موارد واقعی با اطمینان کامل ارائه می‌دهند و می‌گویند که این شیوه‌ای است که مورد انتظار بوده است. اما از این جهت ما از استعمال شرطی (ب) هیچ تبیینی نمی‌توانیم ارائه دهیم. البته اگر به لحاظ طبیعی بخواهیم سخن بگوییم، خواهیم گفت که فاعل یا شخص به‌راستی مقدر شده است تا به شیوه‌ی معینی مثلاً به یک مسئله‌ی جمع و اضافه پاسخ دهد. اما حتی اگر آن فرد واقعاً از قاعده‌ای پیروی نکرده بود یا حتی عمل اشتباهی را انجام داده بود، چنین طبیعی همراه با احساس اطمینان متناسب با آن می‌توانست موجود باشد. بنابراین، عنصر توجیهی استعمال ما از شرطی‌هایی از قبیل «ب» بدون تبیین باقی می‌ماند.

اگر ما فرد را در اجتماع لحاظ کنیم آنگاه نقش (الف) و (ب) روشن و معلوم می‌شود. وقتی اجتماع شرطی خاص (ب) را می‌پذیرد شکل خلاف آن را در نظر می‌گیرد، بدین نحو که ناموفق بودن فرد در ارائه‌ی پاسخ‌های خاص به آنچه اجتماع درست تلقی می‌کند، اجتماع را به این تصویر می‌رساند که وی از قاعده‌ای پیروی نمی‌کند. از سوی دیگر، اگر فرد آزمون‌های کافی را پشت سر بگذارد اجتماع او را به‌عنوان فردی که از قاعده‌ای پیروی می‌کند، می‌پذیرد. از این جهت، این راه حل چگونگی ایجاد اظهارهای الف و ب در زبان را تبیین می‌کند، اما شرایطی برای صادق بودن این گزاره‌ها ارائه نمی‌دهد (شرایط صدق را مطرح نمی‌کند).

تصور و موفقیت شماره‌ی (۳) بسته به این تجربه‌ی خام بود که در پاسخ‌ها مان با یکدیگر توافق داریم. اما با لحاظ برهان شکاکیت در شماره‌ی (۱) این موفقیت نمی‌تواند به واسطه‌ی این فاکت که همگی ما مفاهیم یکسانی را درک می‌کنیم، تبیین شود.

همان‌طور که هیوم فکر می‌کند که روابط علی میان دو واقعه نامعقول است مگر آن که آنها تحت یک قاعده درآیند، ویتگنشتاین نیز فکر می‌کرد ملاحظاتی (۲) و (۳) نشان می‌دهد که تمام سخنان درباره‌ی پیروی قاعده‌ی یک فرد از آن جهت که عضوی از اجتماع است به وی نسبت و ارجاع داده می‌شود. شرطی نوع (ب) وقتی دارای محتواسست که جامعه قادر باشد تا داوری کند که یک فرد به درستی از یک قاعده‌ی معین پیروی می‌کند یا نه؛ یعنی این که آیا پاسخ‌های وی با پاسخ‌های آنها موافق است یا نه. درباره‌ی اظهارهایی که در مورد احساس بیان می‌شود اجتماع با مشاهده‌ی رفتار فرد و شرایط پیرامونی آن درباره‌ی آن قضاوت می‌کند. لازم است چند نکته درباره‌ی این برهان ذکر شود:

الف) مراد از زبان خصوصی زبانی است که منطقاً فهم آن برای دیگری غیرممکن باشد. به علاوه تصور می‌شود که برهان زبان خصوصی علیه امکان چنین زبانی مطرح شده است. این تصور اشتباه نیست، اما این تأکید نابه‌جاست. آنچه واقعاً انکار می‌شود «مدل خصوصی» پیروی از قاعده است. بدین معنا که تصویر پیروی فرد از یک قاعده‌ی معین به‌سادگی برحسب فاکت‌هایی درباره‌ی پیرو قاعده و تنها پیرو قاعده، تحلیل می‌شود. یعنی بدون ارجاع به عضویت وی در یک اجتماع گسترده. عدم امکان زبان خصوصی بدین معنا، می‌تواند نتیجه‌ای از نادرستی مدل خصوصی برای زبان و قواعد باشد، زیرا پیروی قاعده در زبان خصوصی تنها می‌توانست براساس مدل خصوصی تحلیل شود. اما نادرستی مدل خصوصی اساسی‌تر است، زیرا برای همه‌ی قواعد به کار می‌رود.

ب) درباره‌ی رایبسون کروژونه مطلب بالا بدین معنا نیست که رایبسون کروژونه وقتی که در جزیره‌ای تنها بود از قاعده‌ای پیروی نمی‌کرده است، بلکه مطلب بالا بدین معناست که صحبت از پیروی قاعده وقتی مطرح می‌شود که فردی عضوی از اجتماع باشد و زمانی که کسی عضو اجتماع نباشد صحبت از پیروی یا پیروی نکردن وی از قاعده بی‌معناست.

ج) نظریه‌ی ویتگنشتاین، نظریه‌ای در باب شرایط بیان‌پذیری است و نه شرایط صدق‌پذیری. نباید نظریه‌ی ویتگنشتاین را با این نظریه خلط کرد که برای هر  $n, m$  ارزش تابعی که مراد ما از  $quus$  است، ارزشی است که همه‌ی اجتماع زبانی به پاسخ ما ارائه می‌دهد، چرا که چنین نظریه‌ای درباره‌ی شرایط صدق اظهاراتی از قبیل «منظور ما از «جمع» چنین و چنان تابعی است» یا «منظور ما از «جمع» تابعی است که وقتی برای  $68+57$  به کار می‌رود، تابع  $125$  به‌عنوان ارزش مطرح می‌شود» صحبت می‌کند. به‌نظر کریپکی ویتگنشتاین هیچ نظریه‌ای در باب شرایط صدق - شرایط کافی و ضروری برای درستی یک پاسخ به پاسخ دیگر به مسئله‌ی اضافه - ارائه نمی‌کنند. بلکه به‌طور ساده اشاره می‌کند که هر یک از ما به‌طور خودکار مسائل اضافه‌ی جدید را (بدون احساس نیاز به ارزیابی اجتماع که آیا روش ما درست است یا نه) محاسبه می‌کنیم و این که اجتماع محاسبه‌ی انحرافی را درست می‌کند و این که در عمل چنین انحرافی نادر است. ویتگنشتاین بر آن است که این مشاهدات درباره‌ی شرایط بیان موجه کافی است تا نقش و سودمندی اظهارات درباره‌ی معنا و تعیین جواب‌های جدید را نشان دهد. آنچه از این شرایط بیان‌ناپذیری نتیجه می‌شود، این نیست که جوابی که هر کس به یک مسئله‌ی جمع و اضافه ارائه می‌کند جواب درستی است، بلکه این است که اگر همه‌ی افراد با یک جواب معین موافق باشند، آنگاه هیچ کس احساس نخواهد کرد که در بیان با جواب غلط موجه است.

پی‌نوشت‌ها

1. Wittgenstein's place in twentieth century analytic philosophy, P.M.S, Hacker, Blackwell, 1996-7, p. 110-117.
2. An analytical commentary on wittgenstein's philosophical investigations, P.M.S, Hacker, Blackwell, vol. 3, 1997, pp. 16-21.

2. An analytical commentary on wittgenstein's philosophical investigations, P.M.S, Hacker, Blackwell, vol. 3, 1997, pp. 16-21.
  3. Wittgenstein on rules and private language, saul a. kripke, Harvard University Press, 1998.
  4. *ibid*, p2.
  5. *ibid*, p3.
- ۶ به همین دلیل پرسش «چگونه می‌دانم که در اجرای سری ۲+ می‌بایست ۲۰،۰۰۴ و ۲۰،۰۰۶ بنویسم و ۲۰،۰۰۸ و ۲۰،۰۰۴ پرسش «چگونه می‌دانم که این رنگ قرمز است» مشابه‌اند (یادداشت‌هایی در باب بنیادهای ریاضیات).

#### منابع

- Hacker, P.M.S. & Backer, C.P. (1988). *An Analytical commentary on wittgenstein's philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell Press.
- Hacker, P.M.S. (1997). *An Analytical commentary on wittgenstein's philosophical investigations*. vol. 3. Blackwell Press.
- Hacker, P.M.S. (1975). *Insight and Illusion*. Oxford University Press.
- Calkins. W. Mary (T). (1957). *Brkeley selection*. Charles Scribner's New York Press.
- Wittgenstein, L. (1982). *Remark on the Pilosophy of Psychology*. Anscombe, G.E.M. (ed). Blackwell Press.
- Sober, Elliot. (1991). *Parsimony, Evolution and Inference*. Cambridge: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1991). *Philosophical Investigation*. Anscombe, G.E.M (ed). Blackwell Press.
- Wittgenstein, L. (1974). *Philosophical grammar*. Rhees, R. (Ed). Kenny, A.J.P. (Tr). Oxford: Blackwell press.
- Wittgenstein, L. (1958). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.
- Plat & Horeos. (1998). *The History of Analytic philosophy*. Biletzki, Anat. & Mateir, Arat (Ed). London.
- Kripke, Saul. a. (1998). *Wittgenstein on Rules & private language*. Harvard university press.
- Hacker, P.M.S. (1996-7). *Wittgenstein's place in twentieth century analytic philosophy*. Blackwell press.
- چامسکی، نوام. زبان و ذهن، (ترجمه کوروش صفوی)، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.
- راسل، برتراند. تحلیل ذهن، (ترجمه منوچهر بزرگمهر)، چاپ سوم، انتشارات خواندنی.
- علی آبادی، یوسف. (۱۳۷۴)، پاییز و زمستان، زبان حقیقت و حقیقت زبان. ارغنون، ص ۳۸-۱.
- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد هشتم، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
- مگی، بریان. فلاسفه بزرگ، (ترجمه عزت‌الله فولادوند)، خوارزمی، ۱۳۷۲.
- مگی، بریان. مردان اندیشه، (ترجمه عزت‌الله فولادوند)، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ویتگنشتاین، لودویک. رساله منطقی-فلسفی، (ترجمه محمود عبادیان)، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- ویتگنشتاین، لودویک، رساله منطقی-فلسفی، (ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- هارتناک، یوسترس. ویتگنشتاین، (ترجمه منوچهر بزرگمهر)، خواندنی، ۱۳۵۱.

نکته: تمام ارجاع‌هایی که بعد از مقدمه در مورد کریپکی آورده شده، از کتاب زیر گرفته شده است:

- Kripke, saul. a. Wittgenstein on Rules & Private language. Harvard University Press (1998).