

آغاز فلسفه از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر و هگل

محمد مشکات*

چکیده

در این مقاله، یک بحثی تطبیقی میانه دو فیلسوف، یکی متعلق به حوزه تحلیل و دیگری به حوزه ایده‌آلیسم آلمانی، در مسأله بنیاد و آغاز فلسفه، انجام می‌گیرد. تعهد و تمرکز مقاله بر "ویتگنشتاین" بیش از "هگل" خواهد بود. دشواری و در عین حال جذابیت بحث از آن‌روست که دو فیلسوف مورد مطالعه، ماهیت فلسفه، روش و وظایف آن را متفاوت می‌نگرند و دارای موضوع، غایت و مسأله کاملاً متغایزند. دو فیلسوف در معقولاتی مانند ماهیت اجتماعی زبان، زبان خصوصی، دیگری، میل، شکل زندگی، ذات‌گرایی، افلاطون‌گرایی، دکارت‌گرایی، کل‌گرایی، شک و یقین، باور نامدلل، جهان‌بینی، عامل بودن سوژه، توصیف و تبیین، خردباوری و سوژه محوری مدرن، فهم و . . . مورد مقایسه و تطبیق قرار می‌گیرند. اما همه این موضوعات، همواره معطوف به نگاه دو فیلسوف به مسأله بنیاد و آغاز فلسفه انجام می‌شود. از جمله محورهای اصلی تشابه، آگاهی عرفی یا گفتمان اجتماعی، نفی هرگونه معیار خارج از آگاهی یا گفتمان اجتماعی و لزوم وجود «دیگری» در هر دو فیلسوف است. دیگری در بنیاد فلسفه، هر دو فیلسوف چونان مقومی اصلی و غیرقابل فقدان حضور دارد. فعل و عمل نیز در پایه و اساس هر دو فلسفه همان اهمیت و محوریت را دارد. بدون آگاهی و گفتمان عرفی و اجتماعی و در غیاب دیگری و با فقدان فعل و عمل اساس و بنیاد هر دو فلسفه محلی از اعراب ندارد. از جمله محورهای تفاوت نیز ذات‌گرایی، کلیت‌گرایی، رویکرد توصیفی و تبیینی است. در پایان به اشاره، چند محور برای نقد و ارزیابی پیشنهاد می‌شود.

واژگان کلیدی: آگاهی عرفی، گفتمان اجتماعی، عمل، توصیف، تبیین، زبان.

*. استادیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، mohammad.meshkat@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۶/۰۶؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۱/۰۲/۲۵]

مقدمه

تاریخ فلسفه را می‌باید خواند، اما نمی‌باید در آن سطح متوقف ماند. بلکه کار لازم در گام دوم این است که فلاسفه را در گفتگوی با یکدیگر نشانید، تا ناگفته‌هایی دیگر نیز که هرگز در سطح نخست موجود نیستند به گوش رسند؛ زیرا این کمترین شرط خواندن متأملانه فلسفه و عبور از تاریخ فلسفه به فلسفه است. البته این گفتگوها لزوماً در جهت هم‌دلی و هم‌راستایی نیست و می‌تواند در جهت تقابل و تخالف هم باشد. اصل مقصود در این سطح، یافتن نزدیکی‌ها و دوری‌ها نیست؛ بلکه همانا تحصیل توانایی بر کار مقایسه است که هم سبب تأملی فراتر از قرائت تاریخ فلسفه می‌شود و هم آدمی را بر عبور از تاریخ فلسفه به فلسفه یاری می‌رساند.

شاید مقایسه این دو فیلسوف که یکی وابسته به حوزه تحلیلی و دیگری به حوزه ایده‌آلیسم آلمانی است، باعث شگفتی باشد. به‌ویژه که ویتگنشتاین موردنظر در این موضوع «ویتگنشتاین متأخر» است، که از سنت فلسفی و حتی دوره متقدم خویش فاصله گرفته و رویکرد کاملاً نوینی را عرضه کرده است. به‌ویژه که از نظر آن دو ماهیت، روش و وظیفه فلسفه کاملاً متفاوت است. و موضوع و غایت و در نتیجه مسأله این دو نیز به کلی متغایر است. یکی موضوع کار خود را زبان قرار می‌دهد تا مسایل فلسفی را منحل نماید و دیگری درصدد حل مسایلی از قبیل کرانمند و ناکرانمند است. شاید به دلیل همین فاصله و جدایی بسیار زیاد است که این نگارنده تاکنون در فارسی و انگلیسی به اثری تطبیقی بین این دو برخورد نکرده است. هرچند در برخی از منابع انگلیسی زبان اشاراتی به این موضوع دیده است، اما این موارد غالباً - جز یک مورد - فقط به وجه تقابل آن دو اشاره داشته است. برای مثال، "فیندلی" در تحلیل خود از یکی از بندهای پدیدار شناسی می‌گوید: «ویتگنشتاین، تلقی هگل را از زبان سوء فهم و ناشی از درک نادرست زبان می‌داند. چون در این تلقی کاربردهای متغیر زبان نادیده گرفته شده است و نگاه به زبان همان نگاه نامیدن و توصیف اشیاء است (Hegel, 1977, p.509-10). یا "ویلم دوریس" (Willem De Vries) گفته است: «امید به اینکه متافیزیک از منطق بر گرفته شود به هیچ‌روی مختص هگل نیست». گذشته از اخلاف "هگل"، "لایبنیتس" و "کانت" به طور خاص، اتمیست‌های منطقی قرن بیستم، "راسل" و "ویتگنشتاین"، که از بیشترین لحاظها آنتی تز هگل بودند، کوشیدند تا متافیزیک خود را از روی منطق‌شان بخوانند (Solomon, 1993, p.218). چنانکه می‌بینیم در اینجا "دوریس" به اشاره کوتاه، هگل را با ویتگنشتاین متقدم مقایسه کرده است و در این مقایسه آن دو را آنتی تز یکدیگر شمرده است. پیشینه دیگر را در کلام "سولومون" می‌توان یافت. وی درباره این نظر هگل، که فردیت فقط در یک زمینه بین‌الاشخاص ظهور می‌یابد، دو احتمال داده است: نخست این که فرد بدون دیگری هیچ مفهومی از خود ندارد. "سولومون"، بر اساس این تفسیر، هگل را با ویتگنشتاین متأخر قابل مقایسه دانسته است (Ibid, p.202). در بحث زبان خصوصی در این باره و نیز درباره احتمال دوم سولومون، بحث خواهیم نمود. این نگارنده، مقایسه سودمندتر را در تفسیر "نورمن" یافته است. نورمن، حرکت

فلسفی ویتگنشتاین متأخر و هگل را در اینکه فلسفه باید نقطه آغازی اندرون، آگاهی عرفی داشته باشد، همانند شمرده است. از نظر نورمن تطبیق این دو فیلسوف به ویژه در آنجاست که ویتگنشتاین اصرار می‌ورزد، معیارهای صحت را باید اندرون نحوه‌های پذیرفته‌شده زندگی مشخص نمود. به اعتقاد نورمن، ویتگنشتاین برای مثال، در بحث خود درباره پیروی از قاعده نشان می‌دهد که از آنجا که هر قاعده‌ای می‌تواند به طرق گوناگون مورد تفسیر قرار گیرد، تفسیر درست یک قاعده نمی‌تواند ریشه در قاعده‌ای دیگر داشته باشد. بلکه تنها توجیه این است که ما چگونه بازی می‌کنیم. کاربرد زبان توافق در داوری‌ها را پیش فرض می‌گیرد و داوری‌های مردم در عمل، معیار صحت است. از نظر نورمن، وجه مشترک فلسفه ویتگنشتاین متأخر و هگل این است که فلسفه نمی‌تواند بیرون از آگاهی یا گفتمان عرفی قرار گیرد. وجه مشترک هر دو این است که فلسفه هیچ معیار خارجی (خارج از آگاهی یا گفتمان یادشده) ندارد و نقطه آغاز فلسفه باید ماقبل نظری (Pre-theoretical) باشد. از نظر نورمن، وجه فارق ویتگنشتاین و هگل این است که در باور ویتگنشتاین فلسفه نمی‌تواند تبیین کند، کار فلسفه فقط توصیف است. اما هگل هرگز چنین تلقی‌ای از فلسفه ندارد (Norman, 1976, p.14).

اینک، این مقاله که صرفاً به مقایسه هگل و ویتگنشتاین متأخر اختصاص یافته است، همواره بحث را از ویتگنشتاین آغاز می‌کند و با زمینه‌هایی که در ویتگنشتاین برای مقایسه به نظر می‌رسد، سخن را به هگل و کار مقایسه می‌کشد و به همین دلیل، سایه ویتگنشتاین بر سرتاسر مقاله بیش از هگل سنگینی می‌کند. و چون گفتگوی دو فیلسوف از جایگاه کرسی ویتگنشتاین پی‌گیری می‌شود، در هر مقایسه و تطبیق، در آغاز وارد فضای فلسفه ویتگنشتاین می‌شویم.^۱

زبان به مثابه ابزار و بازی

هدف اصلی پژوهش‌های فلسفی^۲ که پس از مرگ ویتگنشتاین منتشر شد، حمله به دیدگاه کل‌گرایانه درباره زبان در رساله منطقی فلسفی بود. وی به طرفداری از زندگی گسترده‌تر و متنوع به‌عنوان حوزه زبان به بینش بی‌اندازه عقلی و محدود به زندگی انسانی حمله می‌کند. وی به‌طور متزاید به مفهوم درمان رو می‌آورد و فلسفه را نوعی مرض و زبان رفته به تعطیلات و مجموعه‌ای از دام‌ها محسوب می‌کند. ویتگنشتاین متأخر به نحوی که یادآور نظر "کراوس" در باب روانکاوی است، فلسفه را مرضی می‌شمرد که علاج آن در خودش نهفته است. وی نتیجه گرفت که زندگی در زندگی کردن در کارهای ملال‌آور روزانه و کار مفید و نه در تأملات انتزاعی فیلسوفان است (Solomon, op.cit, p.191). ویتگنشتاین در بندهای (۷۱-۳۰۹)، بسیاری از اظهارات قبلی خود (در بندهای پیشین) را تکرار می‌کند. این بخش با بیانات مشهور در خصوص هدف فلسفه ویتگنشتاین آغاز می‌شود، یعنی نشان دادن راه خروج به مگس از بطری مگس‌گیر، برای آزاد کردن از نیازمندی به پاسخ بسیاری از پرسش‌های عمیق که نتیجه سوءفهم ناشی از کاربردهای زبان است (Findlay, 1984, p.221)^۳ شعار «مکرر» ویتگنشتاین متأخر «فکر نکنید، فقط نگاه کنید» (Wittgenstein, 2009, p.66)^۴ است. وی که رساله را با فکر کردن و با ساخت نظری نگاشته بود، اینک پژوهش‌های فلسفی را با نگاه کردن ارائه نموده و از همین روی، معنا از

نظر او تحول یافته است. معنای یک واژه را به وسیله کاربردهای گوناگون آن می‌توان به دست آورد. وی در کتاب *آبی* نیز که پیش‌آغاز یا تمهید پژوهش‌هاست، این مطلب را گفته است: «معنای کلمه در عمل در کاربرد آن است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳). «معنای یک عبارت برای ما با کاربرد آن به وسیله ما مشخص می‌شود. معنا، ملازم ذهنی بیان ما نیست. پس عبارت «فکر می‌کنم که مراد من از آن چیزی است» یا «مطمئنم که مراد من از آن چیزی است»، چیزی که غالباً برای توجیه کاربرد یک بیان فلسفی می‌شنویم هرگز از نظر ما موجه نیست. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، ص ۱۲۷). چنان‌که اشاره شد، اکنون دیگر زبان چونان آئینه نیست که ساختار واقعیت مستقل از پیش موجودی را انعکاس دهد، زبان از جهان مستقل است. زبان از نظر وی ماهیت عمل‌گرایانه (پراگماتیک) و نیز ماهیت اجتماعی دارد (فن، ۱۳۸۶، صص ۸۹-۱۱۱). معنای زبان در کاربردهای آن است و معناداری و یا بی‌معنایی وابسته به فهم کاربران زبان است. هیچ معیار مطلق «معنا» یا «بی‌معنا» وجود ندارد، آنجا که می‌گوئیم این جمله هیچ معنایی نمی‌دهد، همیشه مرادمان این است که این جمله در این بازی زبانی خاص معنا نمی‌دهد (فن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵). معنا که در ویتگنشتاین اول ثابت بود، اینک سیال و متغیر شده است. در فلسفه متأخر وی، زبان تشابهاتی با ابزار و با بازی دارد. «به جمله به صورت یک ابزار و به مفهومش به عنوان کاربرد آن بنگرید.» (Wittgenstein, op.cit, p.421). ابزارهای یک جعبه ابزار در موقعیت‌های مختلف کاربردهای گوناگون می‌یابند. واژه‌ها و جمله‌ها نیز معنای ثابت ندارند؛ بلکه کاربردهای متفاوت می‌یابند و در هر کاربردی معنای خاصی پیدا می‌کنند. «به ابزارهای یک جعبه ابزار فکر کنید؛ چکش، گازانبر، سوهان، پیچ گوشتی، خط‌کش، ظرف چسب، میخ و پیچ، نقش واژه‌ها به اندازه نقش‌های این چیزها متنوع است (Ibid, p.11). دومین تشبیهی که ویتگنشتاین برای زبان به کار می‌برد، تشبیه بازی است. می‌گویند او در حال مشاهده فوتبال بود که به فکر این تشبیه افتاد. این اصطلاح مورد قبول قرار گرفت و استفاده عمومی پیدا کرد. این اصطلاح نخست در کتاب *قهوه‌ای* ۱۹۳۴ ظاهر شد.^۵ کتاب *قهوه‌ای*، حاوی هفتاد و سه بازی زبانی است که هر یک موقعیتی ممکن را توصیف می‌کند، مثلاً موقعیتی را که یک بنا با کارگر خود حرف می‌زند. این مفهوم یا اصطلاح یک واژه کلیدی برای فلسفه متأخر شد و در پژوهش‌های فلسفی و دربارهٔ یقین به طور گسترده به کار رفت (استرول، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸). «... همچنین این کل را که شامل زبان و اعمالی است که در آن بافته شده‌است، بازی زبانی می‌نامم» (Wittgenstein, op.cit, p.7). وی در بند دیگری، بازی زبانی را بخشی از یک فعالیت یا بخشی از شکل زندگی دانسته است (Ibid, p.23). مقصود از «بخشی از یک فعالیت» اعمالی از قبیل تأیید، تردید، باور، پیروی از قاعده‌ها و کنش متقابل با دیگران به طرق گوناگون است. این فعالیت‌ها می‌توانند انفرادی یا مشترک در یک جماعت (بانک‌ها، نظامیان، دانشگاه‌ها، نهاد حکومت و...) باشند. ویتگنشتاین در مورد این گونه اعمال به فیلسوف سنتی توصیه می‌کند، فکر نکنند، بلکه نگاه کند و ببیند مردم در جریان زندگی روزمره خود چه کار می‌کنند. تصویر صحیح واقعیت در گرو نظریه‌پردازی فلسفی نیست؛ بلکه در گرو توصیف این فعالیت‌هاست. وقتی ویتگنشتاین به فیلسوفان می‌گوید: «فکر نکنید، بلکه نگاه کنید به آن‌ها می‌گوید، اسیر تصویر محدود نباشند و در چهارچوب محدود آن نمانند، بلکه مقوله‌های

مفهومی خویش را گسترش بخشند و ببینند واژه‌ها در جریان زندگی چگونه عمل می‌کنند (استرول، ۱۳۸۳، صص ۹-۲۰۸). البته وی بازی‌های زبانی را بی‌شمار می‌داند: «اما چند نوع جمله وجود دارد؟ خواهید گفت اخباری، پرسشی و امری - انواع بی‌شماری وجود دارد. انواع متفاوت بی‌شماری از کاربرد همه آن چیزهایی که ما نشانه‌ها، کلمات و جملات می‌خوانیم. و این تنوع چیز ثابتی نیست که یک‌بار برای همیشه داده شده باشد، بلکه انواع نو زبان (وجود دارد) ما می‌توانیم بگوییم، بازی‌های نوی به‌وجود می‌آیند و بازی‌های دیگری منسوخ و فراموش می‌شوند.» (Ibid, p.23) و گوناگونی بی‌شمار بازی‌ها مانع از آن است که مشمول ساختار واحدی شوند و تحت تعریف واحد و جامعی در آیند، اما با این وصف معنای هر جمله در بازی متناسب خودش و در شرایط خاصی که به آن تعلق دارد، فهمیده می‌شود. ویتگنشتاین، چند نمونه بازی زبانی مثال می‌زند: دستور دادن و پیروی از آن، توصیف چیزی از راه ظاهر یا اندازه‌های آن، ساختن چیزی از روی یک توصیف (ترسیم)، گزارش دادن از یک رویداد، تأمل کردن درباره یک رویداد، پردازش یک فرضیه و آزمودن آن، ارائه دادن نتایج یک آزمایش در جدول‌ها و نمودارها، خلق یک داستان و خواندن آن، بازیگری در یک نمایش، خواندن آواز، حدس زدن پاسخ معما، ساختن لطیفه و گفتن آن، حل کردن مسأله‌ای در ریاضیات عملی، ترجمه کردن از زبانی به زبان دیگر، خواهش کردن، تشکر کردن، فحش دادن، خوشامد گفتن، دعا کردن (Ibid, p.23) وی در برگه‌ها درخصوص تأمل می‌گوید: «منشاء بازی زبانی، تأمل نیست. تأمل، بخشی از بازی زبانی است. و از این‌روست که مفهوم، در بازی زبانی خانه دارد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، صص ۳۹۱). و در کتاب در باب یقین نیز می‌گوید: «و مفهوم دانستن به مفهوم بازی زبانی گره خورده‌است.» (Wittgenstein, 1979, p.560). وی با توجه به مثال‌های یاد شده از پژوهش‌ها به فیلسوف می‌فهماند که واژه‌های گوناگون را باید آن‌گونه که یک انسان معمولی در کاربرد مناسب آن‌ها می‌فهمد درک نماید، نه در چهارچوب این پیش فرض که معنای نام = عین باقی بماند و نه الگوهای مفهومی خویش را بر واژه‌ها تحمیل کند. ویتگنشتاین ضمن انتقاد از این پیش فرض که واژه‌ها در اصل اسم هستند و معنای آن‌ها چیزها (اعیان) هستند بر آن شده‌است که این پیش فرض نادرست، پیش فرض دیگری را به دنبال می‌آورد که جمله‌ها و عبارات، ترکیب‌هایی از واژه‌ها هستند و کارشان این است که روشن کنند چیزها یعنی امور واقعی چگونه هستند. چنین پیش فرض‌هایی سبب می‌شوند که ما به این نتیجه برسیم که کارکرد اصلی زبان نام بردن از چیزها و توصیف کردن آن‌هاست، و زبان از راه ارتباط واژه/جهان با واقعیت متصل می‌شود. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که همه واژه‌ها به ایزه‌ها بر نمی‌گردند، و چیزی به‌عنوان رابطه اسم با امر واقعی وجود ندارد. معنای واژه‌ها و معنای جمله‌ها فقط می‌توانند با توجه به کاربرد آن‌ها در جریان زندگی دانسته شوند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، صص ۱۳-۱۲). «هر نشانه به تنهایی مرده می‌نماید. چه چیز به آن حیات می‌بخشد؟ نشانه در کاربرد حیات می‌یابد.» (Wittgenstein, 2009, p.432).

ذکر این نکته لازم است که مقصود ویتگنشتاین از بازی این نیست که وقتی ما سخن می‌گوییم، صرفاً به‌نوعی بازی پرداخته‌ایم. بلکه وی برخی از ویژگی‌های ساختاری را که نوعاً در اغلب بازی‌ها هست با

بعضی ویژگی‌های ساختاری که نوعاً در اغلب تعبیرات لفظی وجود دارد، مقایسه کرده‌است. اول اینکه بازی کردن، یک فعالیت اجتماعی است، چیزی متعالی نیست که فقط در ذهن ما جریان پیدا کند و فقط عبارت از مجموعه‌ای نسبت‌های منطقی مجرد باشد. بازی نوعاً کیفیت اجتماعی دارد. دوم اینکه بازی دارای قواعدی است که بر آن حاکم است. به نظر می‌رسد هدف ویتگنشتاین از قیاس زبان به بازی همین دو ویژگی بوده‌است. نکته‌ی اساسی در این قیاس تأکید بر این نکته است که باید به زبان در عمل نگاه کنیم و سخن گفتن با آن را بخشی از گونه‌ای رفتار مداوم و معمولی و اجتماعی و تابع قواعد بدانیم. نکته‌ی مهم این است که توجه داشته باشیم که ویتگنشتاین می‌خواهد تأکید کند که هیچ نقطه‌ای بیرون از بازی‌های زبانی نیست که بتوانیم از آنجا نسبت بین زبان و واقعیت را ارزیابی کنیم و ببینیم آیا زبان به حد کافی واقعیت هست یا نیست. ما همیشه درون بازی عمل می‌کنیم (مگی، ۱۳۷۷، صص ۸-۵۴۷).

مقایسه نخست؛ زبان

هرچند هگل مانند ویتگنشتاین متأخر، فلسفه را مستقیماً از زبان آغاز نمی‌کند. اما در دومین گام دیالکتیک خود یعنی در همان اوائل پدیدارشناسی، متوجه زبان شده‌است. و به عبارتی می‌توان گفت که زبان، یکی از بنیادهای مهم فلسفه هگل است. یک وجه اشتراک هگل و ویتگنشتاین این است که هر دو، زبان را به مثابه هدف فی نفسه و مستقل در نظر ندارند؛ بلکه آن را برای فلسفه مطرح می‌کنند. با این تفاوت که هگل می‌خواهد زبان را چنان دمی گذرا به متافیزیک خود در بخش مباحث‌شناسایی (consciousness) استخدام نماید، درحالی که ویتگنشتاین زبان را برای حل مسأله یا مرحله‌ای از فلسفه به کار نمی‌گیرد، بلکه آن را برای انحلال مسائل فلسفی مورد توجه قرار می‌دهد. آغاز فلسفه از نظر هگل یقین حسی (sense-certainty) است (Hegel, 1977, p.90) و روی سخن هگل در اینجا با امپریست‌هاست (Solomon, 1993, p.195). آگاهی در اینجا در بی‌واسطگی صلب با متعلق قرار دارد (Hegel, 1977, p.90) یقین حسی می‌انگارد غنی‌ترین، واقعی‌ترین و معین‌ترین شناخت را دارد، درحالی که فقیرترین شناخت است (Hyppolite, 1974, p.82). اما به زودی این مرحله را ناکفایت‌مند می‌یابد؛ زیرا پی می‌برد که او متعلق را به مدد مفاهیم و کلیات می‌شناسد. آگاهی در اینجا وارد مرحله ادراک (perception) می‌شود. هگل در بند ۱۰۹ پدیدارشناسی می‌خواهد تفهیم کند که یقین حسی هیچگاه جزییات را درک نمی‌کند، بلکه خود را می‌فریبد و در نتیجه گمان می‌برد که جزییات را درک می‌کند. و بند ۱۱۰ دلالت دارد که زبان، که طبیعتی الهی و عقلانی دارد، کوشش یقین حسی را که می‌خواهد جزییات صامت (surd) را درک کند، خنثی می‌سازد. زبان فقط کلیات را درک می‌کند (Hegel, 1977, page: 64-6 & 509). ما خیال می‌کنیم، یک قطعه موم که "دکارت" در تأمل دوم از آن سخن می‌گوید یا بلور نمک که "هگل" در این فصل (ادراک) پدیدارشناسی درباره آن گفتگو می‌کند، صرفاً به وسیله حواس یا حتی با قوه خیال درک می‌شود، اما در واقع این فاهمه ما است که آن را مدرک می‌سازد (Hyppolite, 1974, p.100). "هیپولیت" می‌گوید: «نقد هگل از یقین حسی تا حد زیادی متأثر از فلسفه یونان است» (Ibid, p.83). "فیندلی" (Findlay) نیز در ضمن تحلیل خود از

بند ۱۱۰ پدیدارشناسی هگل، از یک سو این کار هگل را با معرفت شناسی افلاطون مقایسه می‌کند و از سوی دیگر به اشاره می‌گوید که ویتگنشتاین این تلقی هگل را سوءفهم و ناشی از درک نادرست زبان می‌داند. چون در این تلقی کاربردهای متغیر زبان نادیده گرفته شده‌است و نگاه به زبان همان نگاه نامیدن و توصیف اشیاء است (Hegel, 1977, page:509-10). یک نکته مهم در اینجا این است که هگل این گذار آگاهی را از یقین حسی به ادراک بر اساس یک معیار درونی، یعنی از درون آگاهی، استنتاج کرده‌است. کلید مهم و اصلی برای مقایسه این دو فیلسوف، موضوع درون به جای برون است. هگل، دیالکتیک خود را از درون آگاهی عبور می‌دهد و هرگونه معیار خارج از آن را نفی می‌کند. ویتگنشتاین نیز فعالیت‌های زبانی را بردون آگاهی عرفی و اجتماعی استوار می‌سازد و هرگونه معیار خارج از عرف بازی زبانی را نفی می‌کند. در هگل، مفاهیمی که «خود» برای فهم احساساتش به کار می‌برد، از طریق احساس حاصل نشده‌اند، بلکه به وسیله «خود» در مورد آن احساسات به کار برده می‌شوند.

به عبارتی با الهام از بند ۱۱۱ پدیدارشناسی و تحلیل "فیندلی" از آن باید گفت متعلق واقعی یقین بی‌واسطه، کلی است؛ اما یقین بی‌واسطه با «این» (This) بی‌واسطه سر و کار می‌یابد. ادراک تصدیق می‌کند که متعلقش کلی است، اما در عین حال ادراک «این» را طبیعت ذاتی (Essential element) متعلق خود نمی‌بیند، بلکه «ما» (We)، یعنی مشاهده‌گران پدیدارشناسی است، که «این» را طبیعت ذاتی و نتیجه ضروری آنچه پدیدار شده‌است، می‌نگرد.^۶ (Hegel, 1977, pp. 510). به بیان ساده‌تر، مفاهیم کلی از قبیل «این»، محصول هیچ خود واحدی نیستند، بلکه مجموعه‌ای از مفاهیم را تشکیل می‌دهند که به وسیله اجتماعی از خودها به کار برده می‌شوند. آن‌ها محصول بسیاری از اذهان متنهای هستند که با یکدیگر ارتباط و تفاهم دارند و نه به وسیله یک نسل، بلکه به وسیله نسل‌های متعدد تولید می‌شوند. این مفاهیم، زبانی عمومی را تشکیل می‌دهند و هر ذهن متنهای باید آن را بیاموزد، اگر بخواهد کاملاً خودآگاه و عقلانی شود. جهان، چنان که در نزد انسان‌ها پدیدار می‌گردد و برای تحقق مقاصد خود در آن می‌کوشند، مطابق با زبانی است که آن‌ها برای ساختن جهانی منسجم و - به زبان و اندیشه غیر هگلی - بنای «تصویر» منسجم از جهان - به کار می‌برند. (پلامناتز، ۱۳۸۳، ص ۶۵). به نظر می‌رسد، هگل در اینجا یک وجه تشابه با ویتگنشتاین اول و یک وجه تشابه با ویتگنشتاین دوم دارد. از این لحاظ که زبان در هگل از طریق مفاهیم و کلیات، اشیاء و امور جهان را توصیف می‌کند، می‌توان گفت که هگل به نظریه تصویر ویتگنشتاین اول نزدیک است و همانند او زبان را دارای مرز واحدی می‌داند، هرچند این مرز به اختیار خود آن‌ها تاحدودی قابل تغییر است؛ چنانکه به اعتقاد وی در دوره‌ای یعنی در علم نیوتنی به جای جوهر از نیرو برای دلالت بر اشیاء استفاده می‌شود (Hegel, 1977, page: 81 & 514). اما، هگل در همین جا یک وجه فارق با ویتگنشتاین اول و شباهتی با ویتگنشتاین دوم دارد، زیرا از نظر ویتگنشتاین اول ساخت جهان واقعی، ساخت زبان را تعیین می‌کند. اما از منظر ویتگنشتاین دوم برعکس، این ساخت زبان ماست که چگونگی تفکر ما را درباره جهان معین می‌کند و هرگز نمی‌توان مستقل از زبان، درباره جهان بحث نمود. دیالکتیک آگاهی در هگل از یقین حسی سرانجام به دم ادراک گذر یافت؛ زیرا پی‌برد

که متعلق حسی چیزی جز همان کلیات و مفاهیم نیست. بنابراین هرچند از این لحاظ که مفاهیم دال بر امور جهان هستند، آیینۀ جهان به شمار می‌آیند. اما چون از نظر هگل متعلق‌های شناسایی چیزی جز مفاهیم و کلیات نیستند می‌توان گفت، این ساخت جهان است که به واسطه مفاهیم و کلیات شکل می‌گیرد. انسان‌ها، نیرو را چیزی مستقل از خود تصور می‌کنند که موجب عملکرد اشیاء می‌شود. اما نمی‌دانند که در واقع امر، نیرو مفهومی است که خودشان ساخته‌اند تا آن را در توضیح عملکرد اشیاء به شیوه‌ای رضایتبخش‌تر یاری نماید. فیزیکدان نیوتونی تصور می‌کند که نیرو را نه اختراع، بلکه کشف نموده است، در حالی که از نظر هگل اشتباه می‌کند، زیرا روح به صورت فعال در تعداد کثیری از اذهان متناهی، جهانی منسجم می‌سازد. روح، جهان را می‌سازد بدون اینکه بداند این کار را کرده است، بنابراین جهان را به عنوان چیزی مستقل از خودش تلقی می‌کند. اما سرانجام روح کشف می‌کند که جهان که نخست آن را مستقل از خودش تلقی می‌نمود، محصول خود اوست. روح تشخیص می‌دهد که جهان عقلانی است؛ زیرا محصول عقل است. بنابراین، روح خود را در جهان باز می‌شناسد و در آن آرامش یافته و خرسند می‌شود (پلامناتر، ۱۳۸۳، ص ۶۶). لازم به ذکر است که هرچند برای ساخت جهان موردنظر هگل علاوه بر کلیات، دم سوم یعنی فاهمه با قوانین خود نیز دخیل است. اما در این جا چون تمرکز بر زبان است فقط به کلیات توجه نمودیم. بدین سان می‌توان گفت که هگل از این منظر که جهان ساخته مفاهیم است به ویتگنشتاین دوم شباهت بیشتری یافته است تا به ویتگنشتاین اول. به ویژه این شباهت آنگاه تقویت می‌شود که به یاد آوریم مفاهیم جهان ساز هگلی از اجتماعی از اذهان متناهی پدید آمده است و زبان در بازی‌های متنوع خود در ویتگنشتاین متأخر نیز ریشه در عرف جامعه مربوط به هر بازی دارد. به عبارت کوتاه می‌توان گفت که زبان در هگل و ویتگنشتاین متأخر، ماهیت اجتماعی دارد. با این تفاوت‌ها که ویتگنشتاین با نظریه بازی‌های زبانی کارکردهای متنوع، بی‌شمار و نامتناهی برای زبان قائل می‌شود و هر کارکردی را بر قواعد مخصوص به یک جامعه زبانی می‌داند و زبان را به منظور مباحث شناخت‌شناسانه و متافیزیکی مورد توجه قرار نمی‌دهد. در حالی که هگل، زبان را دارای معنا و نه کاربرد می‌داند. افزون بر آنکه هگل زبان را به منظور مباحث شناخت‌شناسانه و متافیزیکی مورد توجه قرار می‌دهد.

زبان و پیش فرض تلویحی

یکی از نکات مهم ویتگنشتاین در مورد بازی‌های زبانی پیش فرض تلویحی (Tacit presupposition) است. «پس آنچه ما در بازی زبانی خود انجام می‌دهیم، همواره بر یک پیش فرض تلویحی استوار است.» (Wittgenstein, 2009, p. 179). کاری که ما در بازی زبانی‌امان می‌کنیم، همیشه مبتنی بر پیش فرض تلویحی "هادسون" بر آن است که برای فهم مراد از پیش فرض تلویحی یک بازی، نحوه سخن گفتن را درباره اشیاء مادی، مانند ماه ملاحظه کنید. ما از ماه به عنوان موجودی مستمر سخن می‌گوئیم؛ مثلاً می‌گوئیم: «دیشب ماه، ماه تمام نبود، تا یک هفته دیگر، ماه تمام می‌شود.» با این همه، تجربه ما از آن نامستمر است. اما در بازی زبانی علوم طبیعی یا فهم عرفی، پیش فرض تلویحی این است که احکام راجع به تجارب نامستمر ما (شهادت حواس ما) مبنای محکمی‌اند

برای احکام راجع به موجودات مستمر (مانند این شی مادی، مثلاً ماه). اگر کسی اعتبار این گذر را، از احکام دسته اول به احکام دسته دوم، مورد مناقشه قرار دهد، ما نمی‌توانیم ادله علمی قوی به سود این گذر اقامه کنیم. تنها می‌توانیم خاطر نشان کنیم که فهم عرفی و علوم چنین پیشفرضی دارند و اگر او حاضر به چنین گذری نباشد، باید از این بازی‌های زبانی یا نحوه‌های معیشت (شکل زندگی) دست بردارد (هادسون، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲).

مقایسه دوم؛ پیش‌فرض تلویحی

بر اساس آنچه گذشت کار مقایسه در اینجا ساده است. تشابه هگل و ویتگنشتاین در این‌جا، همان تکیه بر آغاز فلسفه از گفتمان یا آگاهی عرفی است. با این تفاوت که ویتگنشتاین دوم برای هر بازی زبانی، پیش‌فرض تلویحی را برای بازی‌های از هم جدا و بی‌ارتباط از هم می‌خواهد. اما هگل، پیش‌فرض تلویحی در اصطلاح ویتگنشتاین یا آگاهی و گفتمان عرفی را برای ایجاد سیر دیالکتیک به‌مثابه محور وحدت‌بخش صور پدیداری لازم دارد. برای مثال در دم ادراک مفاهیم یا کلیات در زبان اذهان متناهی (We) پیش‌فرض گرفته شده‌است، اما این پیش‌فرض بی‌ارتباط نیست با مرحله بعد که فاهمه است. زیرا هرچند در «دم»، بعد مشمول روش (متد) سلب و رفع می‌شود اما دردم بعد، ترفع یافته و محفوظ (Aufheben) است. به عبارت دیگر در دم ادراک روی سخن هگل با "کانت" است. هگل در این دم، کلیات و مفاهیم را برای شناسایی کافی نمی‌یابد. زیرا از آنجا که ادراک، هیچ امر فراادراکی (Extraperceptual) را یعنی هیچ چیز غیر از کلیات حسی را به رسمیت نمی‌شناسد، این کلیات نیازمند امر وحدت‌بخش هستند تا آن‌ها را از حالت ویژگی‌های صرف خارج سازد و آن‌ها را چنان متعلق در برابر آگاهی قرار دهد. کانت قبلاً این منظور را با جوهر برآورده ساخته بود، اما هگل با جایگزین ساختن مفهوم غیرحسی نیرو به‌جای جوهر تصور پویاتری از آن ارائه می‌دهد و با انتخاب عنوان (Force and Understanding) به این انتقاد از کانت اشعار می‌نماید که قوانین طبیعت صرفاً بر آن تحمیل نشده‌اند؛ بلکه ذاتی جهان هستند (Solomon, op.cit, p.197-9). بدین‌سان کلیات، در دم ادراک در اصطلاح هگل - که بر مبنای اصطلاح ویتگنشتاین دوم، باید آن‌ها را پیش‌فرض تلویحی خواند - هرچند در مرحله فاهمه سلب و رفع شده‌اند، اما در دم ادراک حفظ و ترفع یافته‌اند؛ زیرا بر گرد مفهوم نیرو چنان متعلق واحد گرد آمده‌اند.

زبان و قواعد

ویتگنشتاین در بندهای (۱۵۵-۱۳۴) دل‌مشغول روشن‌سازی مفهوم قاعده است (Findlay, 1984, p.211). زبان نیز مانند سایر بازی‌ها تحت قواعد (rules) خاصی عمل می‌کند. ویتگنشتاین، تعریفی تحلیلی از قاعده به‌دست نمی‌دهد، زیرا قاعده را مفهومی واجد شباهت خانوادگی در نظر می‌گرفت که با اشاره به مثال‌ها و نمونه‌ها به بهترین وجه توضیح داده می‌شود (یوهان گلاک، ۱۳۸۹، ص ۴۴۳). هر نوعی از بازی صرفاً با قواعد مربوط به خود شناخته می‌شود. در پی نوشت یکی از صفحات پژوهش‌ها

می‌خوانیم: «بدون این قواعد این کلمه هنوز معنایی ندارد، و اگر قواعد را تغییر دهیم، آنگاه کلمه معنای دیگری می‌یابد.» (Wittgenstein, 2009, p.147). هیچ بازی‌ای، مطابق قواعد بازی دیگر مورد قضاوت قرار نمی‌گیرد. در مورد بازی شطرنج با قواعد بازی فوتبال داوری نمی‌شود. درباره بازی، کسی نمی‌گوید که آیا آن آیینۀ واقعیت است یا نه (ما نمی‌پرسیم که آیا بازی بسکتبال به عالم ارجاع دارد یا نه). قواعد بازی‌ها، قابل تغییر است. در واقع هیچ دستگاهی از قواعد از همه طرف، محدود به قواعد نیست. هیچ دستگاهی از قواعد، همه رخنه‌ها را نمی‌گیرد. مثالی که ویتگنشتاین می‌زند، پرتاب توپ تنیس به هوا در موقع سرو زدن است. هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که شما چقدر توپ را بالا بیاندازید. اما می‌شود، تصور کرد در صورت پرتاب توپ توسط فردی به ارتفاعی که تاکنون سابقه نداشته‌است، قواعد جدیدی وضع شود. نکته دیگر در مورد قاعده این است که هر قاعده‌ای می‌تواند مورد تفاسیر مختلف قرار گیرد و در نتیجه پیروی از قاعده بی‌معنا می‌شود. زیرا در اختلاف تفسیر، مطابقت با قاعده و عدم آن قابل تشخیص نیست. به باور برخی راه‌حل ویتگنشتاین این است که پیروی از قاعده، کرداری اجتماعی است. جامعه تعیین می‌کند که چه چیز پیروی از قاعده است و جامعه افراد را به پیروی از قاعده، آموزش و پرورش می‌دهد (مگی، ۱۳۷۷، ص ۵۵۷). عمل کردن برطبق قاعده، یک عادت است، همان عادتی که ما در فرهنگ خود برای انجام آن پرورش یافته‌ایم. بدین سان لوازم شکاکانه تبیین ویتگنشتاین از پیروی قاعده با تمسک به یک راه‌حل طبیعت‌گرایانه حل شده‌است: ما صرفاً موجوداتی هستیم که به لحاظ فرهنگی و زیست‌شناختی از عادات مشروط پیروی می‌کنیم. این تفسیر از ویتگنشتاین، عمدتاً از "ساول کریپکی" (Saul, Kripke) سرچشمه می‌گیرد و مناقشات چشمگیری را برانگیخته است.^۱ چنان‌که خواهیم دید افراد دیگری نظیر "مالکولم" (Malcolm) نیز همین تفسیر را دارند. البته تفسیر دقیق‌تری نیز در اینجا هست که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

مقایسه سوم؛ قاعده

واژه قاعده، همانند بازی از مصطلحات ویژه ویتگنشتاین متأخر است و هیچ کاربردی در هگل ندارد. اما وجه مقایسه در این‌جا چنانکه می‌بینیم در این نکته است که در تحلیل و تأمل در قاعده، مطابق با تفسیر یادشده سرانجام به ماهیت اجتماعی زبان می‌رسیم. پس ویتگنشتاین متأخر، فلسفه خود را از درون آگاهی یا گفتمان عرفی آغاز می‌کند. زیرا بازی‌های زبانی معنای خود را از قواعد می‌گیرند و قواعد نیز ریشه در توافق اجتماع مربوط به آن بازی دارند. هگل نیز بی‌آنکه ربط و نسبتی با نظریه بازی‌ها داشته باشد، اما پدیدارشناسی خود را از اندرون آگاهی یا گفتمان عرفی آغاز می‌کند. آگاهی حسی و ادراک هر دو در اندرون آگاهی عرفی جای دارند. حتی از آغاز فلسفه هم که بگذریم به نظر می‌رسد بتوان گفت که ادامه دیالکتیک هگل نیز همه و همه، صوری است که در اندرون اذهان متناهی جای دارند. پس هر دو فیلسوف بر این نکته اتفاق دارند که هیچ معیاری خارج از آگاهی یا گفتمان عرفی وجود ندارد.

با تأمل در اصطلاح شکل زندگی و نیز زبان خصوصی در ویتگنشتاین می‌توان باز هم تصور دقیق‌تری

از قاعده به دست آورد. بنابراین، دنباله این مقایسه را در ذیل واژه شکل زندگی و نیز در زبان خصوصی پی می گیریم:

زبان خصوصی

بندهای (۲۴۳-۳۰۸) پژوهش‌ها به مسایل وضعیت‌های انعکاسی (Reflexive situations) که در آن‌ها شخص با خویشتن مرتبط است، می‌پردازد. و به‌طور خاص به وضعیت‌هایی نظر دارد که در آن‌ها گفتار شخص فقط با خودش و برای خودش و در یک زبان کاملاً خصوصی است. وی همین بحث را در بخشی از ملاحظات فلسفی نیز انجام داده است (Wittgenstein, 1975, p.88-95). برعکس "تراکتاتوس"، که در آنجا من، فقط زبان خاص خودم را درباره جهان همانگونه که برای خودم هست می‌توانم بفهمم و به کار گیرم، اینک در اینجا این موضع مطرح شده است که زبان ذاتاً مشترک و عمومی است و این که آنچه به گفتار آمده است، حتی سخنی که خطاب به خود می‌رود، تنها در صورتی معنادار است که بتواند توسط دیگری فهمیده شود (Findlay, 1984, p.216). برخی دیگر، بندهای مزبور را به دو قسمت تقسیم می‌کنند و می‌گویند بندهای (۲۴۳-۲۷۵) به زبان خصوصی پرداخته است. و بندهای (۲۸۱-۳۰۷) به بحث گسترده‌ای در باب رابطه بین مفاهیم روان‌شناختی با رفتار، اختصاص دارد (McGinn, 1977, p.143&115). هرچند بحث زبان خصوصی (Private language) از بحث قواعد جداست، اما راه‌حل ویتگنشتاین برای هر دو یکسان است. از طرفی به نظر می‌رسد یکی از موضوعات فلسفه ویتگنشتاین که باب گفتگو با هگل را به‌طور خاص و با کل سنت دکارتی به‌طور عام باز می‌کند، این موضوع است. در یک نگاه وسیع‌تر، یکی از حوزه‌های اصلی پژوهش ویتگنشتاین حوزه مفاهیم روان‌شناختی، مانند باور، امید، ترس، آرزو، خواست، توقع و مفاهیم احساسی، نظیر درد و دیدن بوده است. شاید بحث‌انگیزترین ادعای منحصر به فرد او در این حوزه مربوط به زبان خصوصی باشد (سرل، ۱۳۸۰، ص ۲۴۸). هرچند در باب زبان خصوصی تفسیر واحد وجود ندارد، اما تفسیر متعارف بر بعد اجتماعی زبان تکیه دارد. "مالکولم" و "کریپکی" از جمله کسانی‌اند که بر دیدگاه اجتماعی تأکید دارند (Baker and Hacker, 2009, V II, p.152). "هکر"، ضمن اینکه می‌پذیرد که کانون توجه ویتگنشتاین در همه مباحث پیروی از قاعده، اعمال مشترک انسانی است، اما در عین حال این تفسیر را خطا می‌داند (Ibid, p.150). مطابق با دیدگاه اجتماعی آنچه ویتگنشتاین را به بحث زبان خصوصی کشانده است، ماهیت اجتماعی زبان در اعتقاد وی بوده است. مسأله زبان خصوصی این است که آیا امکان دارد، من به تنهایی واژه‌هایی را برای نامیدن حسیات خصوصی خویش به کار ببرم. در شناخت‌شناسی سنتی، تصور بر آن است که ما شناخت خود را باید از حسیات درونی و خصوصی آغاز نموده، آنگاه بر پایه وجدانیات درونی، زبان و شناختی عمومی بنا کنیم. ویتگنشتاین این موضع را نمی‌پذیرد. زیرا از نظر وی زبان ما برای بیان وجدانیات و تجربه‌های درونی با اجتماع گره خورده است. پس، به باور وی، باید گفت زبان خصوصی ممکن نیست. استدلال او در اینجا به سبک برهان خلف است. اگر زبان خصوصی در کار باشد، تمایز بین صورتی که واژه‌ای را واقعاً صحیح به کار می‌بریم و صورتی که صرفاً گمان برده‌ایم که آن

واژه را درست به کار برده‌ایم وجود ندارد، ولی در چنین وضعیتی چگونه می‌توانیم دربارهٔ صحیح و ناصحیح، سخنی به میان آوریم. قواعد حاکم بر کاربرد واژه‌های بیانگر حسیات، قواعدی همگانی و اجتماعی است و ما این قواعد را در صحنهٔ جامعه یاد می‌گیریم و به کار می‌بندیم. دلیل این که می‌توانیم دارای قواعدی حاکم بر زبان باشیم، عضویت ما در جامعه‌ای با زبان مشترک است، و چون معیارها و موازین همگانی و اجتماعی در مورد وجدانیات یا تجربیات درونی خود داریم، می‌توانیم زبانی دال بر آن تجربیات درونی داشته باشیم (مگی، ۱۳۷۷، صص ۶۰-۵۵۸). هیچیک از مدعیات دیگر ویتگنشتاین به اندازهٔ «دلیل نفی زبان خصوصی» بحث‌انگیز نبوده است. این مسأله هنوز شیفتگی فیلسوفان معاصر را بر می‌انگیزد و کتاب‌های بسیاری دربارهٔ تحلیل ویتگنشتاین از مفاهیم روان‌شناختی نگاشته شده است (سرل، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹). در الگوی دکارتی، ذهن و ماده دو جوهرند. در این الگو مانند هر الگوی دو جوهری دیگر، مسألهٔ دوئالیسم و چگونگی ارتباط این دو جوهر پیش می‌آید. در این الگو، امر ذهنی با امر خصوصی یکی می‌شود. در این الگو، انسان درون اندیشه‌هایش محصور است. آدمی به اندیشه‌های خویش دسترسی دارد، اما اذهان دیگران و جهان خارج در دسترس مستقیم انسان نیست. اینجاست که اصالت خود و شکاکیت رخ می‌نماید. یکی از مشغله‌های ویتگنشتاین، خنثی کردن مشکلات دکارتی است. ویتگنشتاین دو راه حل ارائه کرده است: یکی در پژوهش‌ها و دیگری به فاصلهٔ حدود پانزده سال در، در باب یقین. در پژوهش‌ها، الگوی دکارتی را از منظر زبان‌شناختی، بازخوانی و تفسیر می‌کند. از این منظر، زبان الگوی دکارتی کاملاً خصوصی است. این زبان را فقط کاربر آن می‌فهمد. مرجع واژه‌ها در زبان این شخص از یک نظام قواعد خصوصی بهره می‌برد. نیمی از بخش اول پژوهش‌ها درصدد است، امکان چنین برداشتی را از زبان نفی کند.^۱ زبان در صورتی می‌تواند زبان باشد که دارای قواعد باشد. قاعده، مشخص می‌سازد که عناصر گوناگون زبان را چگونه باید به کار برد. قواعد نیز از حاجات و خواست‌ها سر بر آورده‌اند. بدین سان این جماعت است، نه فرد، که بر مبنای حاجات، کاربرد قاعده را مفروض می‌دارد و زبان نیز بر مبنای همین قواعد کارکرد می‌یابد. زبان خصوصی ناممکن است، زیرا سخن گفتن به یک زبان شرکت در یک شکل زندگی است که مردم بسیاری در آن درگیرند. شرکت من در یک زبان همان مفهومی را دارد که شرکت فردی در یک بازی، همچنانکه در زبان نیز، مانند بازی از قواعد متداول در جماعت پیروی می‌شود. پس الگوی دکارتی، اصلاً زبان نیست. نتیجهٔ این قیاس زبان‌شناختی این است که الگوی دکارتی تصویری، معقول از رابطهٔ ذهن انسانی با جهان بیرونی پدید نمی‌آورد (سترول، ۱۳۸۳، صص ۱۹-۲۱۵).

راه حل دوم ویتگنشتاین را، برای خنثی‌سازی مشکلات دکارتی، در گزاره‌های بنیادین بررسی می‌کنیم. نتیجهٔ شناخت‌شناسی زبان خصوصی این است که کسی نمی‌تواند بر پایهٔ عناصر صرفاً خصوصی، از درون خویش تصویری از جهان حاصل کند تا به جهان بیرون برسد، و این برخلاف سنت فلسفهٔ غرب است که از دکارت آغاز می‌شود. از نظر ویتگنشتاین، هر معیار و میزانی برای سنجش معنا، در نهایت معیاری اجتماعی است. معنای واژه، محصول متنی است که لفظ در آن به کار می‌رود، و آن متن هم وابسته به کردارهای اجتماعی است و در نهایت به شکل زندگی وابسته است (مگی، ۱۳۷۷، ص ۵۶۱).

اینک می‌توانیم به مقایسه دو فیلسوف مورد بحث، در موضوع زبان خصوصی بپردازیم، ولی پیداست که این مقایسه بر مبنای دیدگاه اجتماعی است. البته بر مبنای تفسیر دیگری که از "هکر" است، می‌توان به گونه‌ای دیگر به تطبیق و مقایسه پرداخت، که به همین دلیل لازم است با تفسیر هکر نیز آشنا بود. بنابراین، کار مقایسه را بر مبنای دو تفسیر، بعد از تبیین تفسیر "هکر" دنبال می‌کنیم.

تفسیر هکر

هکر در بحثی تحت عنوان زبان خصوصی و دیدگاه اجتماعی مطالبی دارد. وی در آغاز با ارجاع به بند (۲۰۲) پژوهش‌ها می‌گوید: «ویتگنشتاین بر آن است که پیروی از قاعده یک رویه (A practice) است با این توضیح که فکر کردن به این که از قاعده پیروی می‌کنیم، به واقع پیروی کردن از قاعده نیست. وی در آغاز به توضیح تفسیر متعارف، دیدگاه اجتماعی، می‌پردازد. که بر اساس این دیدگاه، آنچه اعمال تمایز را - بین فکر کردن به این که شخص از قاعده پیروی می‌کند و اینکه واقعاً پیروی می‌کند - تضمین می‌کند، عبارت است از: الگوهای رفتاری پذیرفته شده توسط دیگران که در یک رویه مشترک از قاعده پیروی می‌کنند. بنابراین تفسیر، مفهوم رویه اجتماعی برای تأملات ویتگنشتاین در باب معنا و ذهن، محوریت می‌یابد. هکر، ادامه می‌دهد بر اساس این تفسیر، مسأله اساسی این توضیح است که چگونه یک رویه، مستلزم معیارهای عینی برای صحت است. این مفسران، نظریه ویتگنشتاین را در باب اهمیت اجتماعی فعالیت‌های انسانی مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند. ویتگنشتاین می‌گوید که شخص فقط تا آنجا از علامت پیروی می‌کند که یک کاربرد متعارف برای تابلو راهنما، یک رسم (A custom) در کار باشد (بند ۱۹۸). ویتگنشتاین بر اهمیت تربیت (Training)، آموزش (Instruction) و تمرین در شیوه‌های القاء، تأکید ورزیده است (برای مثال، پژوهش‌ها بندهای ۱۸۹، ۲۰۸). "هکر"، توضیح خود را درباره دیدگاه اجتماعی پایه‌های بندهای (۱۹۷، ۱۹، ۲۰۷، ۲۵، ۲۰۶، ۲۴۲) ادامه می‌دهد و می‌گوید: «نامیدن پیروی از قاعده به «رویه» قطعاً باید به منظور برجسته کردن طبیعت ذاتاً اجتماعی قاعده باشد.» رویه، لزوماً یک رسمی (A custom) است که در فعالیت‌های یک جامعه برقرار شده است. از نظر هکر باتوجه به این توضیحات پاسخی عاجل به این پرسش به دست می‌آید که چگونه رویه، معیار صحت را برای اعمال تدارک می‌کند. رفتار مرسوم (The standard) اعضای جامعه، یک میزان خارجی عینی است، برای آنچه که هر فرد انجام می‌دهد. عمل فرد در اوضاع و شرایط مناسب، یا بهنجار (Normal) است یا نابهنجار (Abnormal)، و تصمیم گرفتن در مورد آن، که چیست وابسته به آنچه فرد فکر می‌کند نیست. اگر صحت به معنای بهنجار باشد، عدم صحت به معنای نابهنجار است. بدین سان ویژگی اجتماعی یک رویه، به خودی خود تضمین می‌کند که هر رویه‌ای معیار صحت را به وجود آورد. صحت عمل فرد به آنچه که وی می‌اندیشد بر نمی‌گردد؛ بلکه بر آنچه که دیگران (Others) به طور نوع نمون (Typically) انجام می‌دهند، استوار است. آنجا که چنین سنجشی ممکن نیست، تمایز بین اینکه شخص فکر کند از یک قاعده پیروی می‌کند و یا واقعاً از آن پیروی می‌کند از بین می‌رود. در مورد هیچ کس در انزوا نمی‌توان گفت که از قاعده پیروی می‌کند، «پیروی کردن از یک قاعده به طور خصوصی ممکن

نیست» (بند ۲۰۲ پژوهش‌های فلسفی) (Baker&Hacker, 2009, V II, p.149-150). هکر بعد از این توضیحات درباره دیدگاه اجتماعی، این دیدگاه را کاملاً اشتباه می‌شمارد؛ زیرا از نظر وی مستند به متن پژوهش‌ها نیست. به اعتقاد وی گرچه بندهای (۱۸۵-۲۴۲) ظهور در این تفسیر دارد، اما چهار دلیل عمده در کار است که نشان می‌دهد، چرا باید به‌رغم این اظهارات ویتگنشتاین، از این دیدگاه تفسیری چشم پوشید. ما دو مورد از ادله "هکر" را در اینجا ذکر می‌کنیم:

دلیل نخست: یک نکته محوری در اظهارات ویتگنشتاین، درباره پیروی از قواعد این است که یک قاعده با اعمالی مرتبط است که با آن مطابقت دارد، دقیقاً همانطور که یک گزاره ذاتاً با آنچه آن را صادق می‌سازد و یک میل با آنچه آن را ارضاء می‌سازد، مرتبط است. این معنا با تعریف صحت برحسب آنچه بهنجار، یا عمل مرسوم در یک جامعه است، ناسازگار می‌باشد. فرض اینکه رفتار اکثریت، معیار صحت در کاربست قواعد باشد، موجب الغاء ارتباط درونی با اعمالی می‌شود که با آن مطابق اند (نگاه به بندهای ۸-۸۳، مطابقت با یک قاعده). هکر در اینجا به آثار دیگر ویتگنشتاین نیز ارجاع می‌دهد. «ما برای تعیین آنچه با یک قاعده معین سازگار یا ناسازگار است، نمی‌توانیم از توافق موجودات انسانی یا آمارهایی درباره رفتارشان بهره بجویم». (ملاحظات در باب بنیادهای ریاضیات، ص ۴۰۶). «ما نمی‌توانیم صحیح را برحسب آنچه در یک گروه بهنجار است، معین سازیم» (ملاحظات در باب فلسفه روانشناسی، ج ۲، ص ۴۱۴).

دلیل دوم: تصور اینکه ویتگنشتاین بر آن باشد که واژه عمل بر یک عمل اجتماعی دلالت کند، خطاست؛ زیرا وی می‌خواهد درباره یک عمل فردی از باب کاربرد یک کلمه، یعنی عمل، در مطابقت با یک قاعده سخن بگوید. هرچند، اعمال مشترک انسانی، کانون توجه و علاقه ویتگنشتاین - در همه مباحث وی درباره پیروی از قواعد - است، اما نکته مهم این است که تأکید وی بر موقعیت‌های گوناگون (Multiple occasions) که عمل بر طبق آنها انجام می‌شود، رفته است نه بر عاملان کثیر در یک گروه اجتماعی. «آیا آنچه پیروی از یک قاعده نامیده می‌شود، چیزی است که ممکن باشد فقط یک نفر انجام دهد؟... امکان ندارد که فقط یک موقعیت موجود بوده باشد که در آن کسی از یک قاعده پیروی کرده باشد. امکان ندارد که (فقط) یک موقعیت بوده باشد که در آن گزارشی داده شده باشد، دستوری داده یا فهمیده شده باشد و غیره. پیروی از یک قاعده، دادن گزارش، دادن دستور، رسم هستند، (عادت، نهاد) (بند ۱۹۹ پژوهش‌های فلسفی). به‌راستی برای کسی که ویتگنشتاین را چنان تفسیر کند که از نظر وی پیروی از یک قاعده منطقی فقط درون یک گروه اجتماعی ممکن است، شگفت‌آور باشد که چرا ویتگنشتاین در این بند، نمی‌پرسد: «آیا برای یک شخص، به‌تنهایی صرف‌نظر از هر نوع عمل اجتماعی پیروی از قاعده ممکن است؟»، بلکه وی به جای این پرسش، پرسیده است: «آیا برای یک شخص ممکن است فقط یک‌بار در مدت زندگی خود از یک قاعده پیروی کند؟» (که البته پاسخ منفی است). هکر، می‌افزاید وقتی ما به اظهارات دیگر وی راجع به این موضوع مراجعه می‌کنیم، همین اندیشه را می‌بینیم که تکرار شده است و هکر بعد از استشهادهات متعدد در صص ۲-۱۵۱ ج ۲ می‌گوید: «در همه»

این اظهارات تأکید ویتگنشتاین بر قاعده‌مندی (Regularity) و یک‌ریختی (Uniformity) رفتار است، نه بر کثرت عاملان (Multiplicity of agents) (Baker & Hacker, 2009, V II, pp. 150-1).

مقایسه چهارم؛ زبان خصوصی

الف) مقایسه بر مبنای تفسیر اجتماعی

به نظر می‌رسد آنچه ویتگنشتاین دوم را در زمینه زبان خصوصی، از "دکارت" جدا ساخته است، هگل را نیز به سه دلیل از دکارت جدا می‌سازد. نخست اینکه هگل آنگاه که در مباحث شناخت‌شناسانه به زبان می‌پردازد، آن را خصوصی تصور نمی‌کند؛ زیرا چنانکه دانستیم تکیه هگل بر «ما» است (Hegel, 1977, page: 510). و دوم اینکه در همه صور پدیداری، فرد در انزوای تفرد خویش مطرح نیست، بلکه در ارتباط با «دیگری» و یا در پیوند با جماعت قرار دارد و سوم آنکه خواست‌ها و امیال نیز در فلسفه هگل دارای جایگاه هستند، اما آن‌ها به هیچ‌وجه به صورت فردی مورد نظر قرار نمی‌گیرند، بلکه در ارتباط با جمع یا دستکم در ارتباط با دیگری قرار دارند. از آنجاکه قرابت و تفاوت هگل و ویتگنشتاین را در مسأله زبان مورد توجه قرار دادیم، اینک قرابت و تفاوت آن دو را در دو محور دیگر مورد توجه قرار می‌دهیم و مقایسه را از محور سوم یعنی میل و خواست آغاز کرده و با محور دوم یعنی جماعت به جای تفرد ادامه می‌دهیم. هگل در اولین دم از خودآگاهی وارد دم خواجه و برده یا استقلال و وابستگی خود آگاهی‌ها می‌شود. از نظر هگل، خودآگاهی فی‌نفسه و لافسه فقط آنگاه موجود است که برای «دیگری» موجود باشد، یعنی موجودیت آن فقط در صورتی است که رسمیت شناخته شده باشد (Hegel, 1977, p.178). هر خودآگاهی فقط از وجود خودش آگاه است و بدین‌سان یقین واقعی به خودش ندارد؛ زیرا وجود، خود اساساً یک وجودی است که به لحاظ اجتماعی مورد تصدیق قرار گرفته باشد (a socially acknowledged being) (Hegel, 1977, p.186 & p.521). هگل در بحث خودآگاهی از محور شناخت به محور میل توجه می‌یابد و در بندهای متعددی سخن وی به این موضوع کشیده شده است^۱. میل در اینجا چیست؟ طبیعت میل برانداختن غیریت و دیگر بودن دیگری است (Hegel, 1977, page: 518). خودآگاهی به صورت یک میل، خواهان وحدت دنیای «دیگر» ظاهری» با خودش است. خودآگاهی، میل دارد که این دیگر بودن یا غیریت ظاهری را براندازد و در نتیجه خودش را در این درونمایه بیگانه کشف بنماید (Hegel, 1977, p.167, & page: 518). ممکن است به نظر آید پدیدارشناسی، یک چرخش غیرمنتظره از آگاهی و معرفت‌شناسی به خودآگاهی و بحث دشوار میل و خواست انجام داده است، اما پیش از هگل، "فیشته" بحث معرفت و شناخت را به جنبه‌های عمل‌گرایانه کشانده بود. اینک از نظر هگل، نیز بررسی مسایل شناسایی به‌تنهایی بدون ارجاع به کاربردهای شناسایی و دنیای روانی و اجتماعی که در آن شناسایی کار می‌کند، بیهوده است. پس هر دریافت کافی از شناسایی باید با یک فهم خود زنده (The living self) آغاز گردد که پیش از همه، شناختی نباشد؛ بلکه سرشار از نیازها و امیال باشد. خودیقینی مانند یقین حسی با یک عقل متعارف و

دریافت یقینی از خود آغاز می‌گردد. در اینجا ممکن است به نظر آید که هگل با دکارت قرابت یافته‌است، اما هگل ادامه می‌دهد که خود اصلاً یقینی نیست، برعکس در آشفتگی امیال و محرک‌های زندگی «خود» آشفته و مستأصل در جستجوی این‌همانی و وحدت بر می‌آید (Solomon, 1993, p.13). شرط خودآگاهی فقط شناخت یا تأمل دربارهٔ جهان نیست، بلکه خود به‌عنوان موضوع (حامل) خواستی آگاهانه به واضح‌ترین وجه، خودآگاه می‌گردد. هگل نمی‌گوید که خود نخست به‌عنوان موضوع (حامل) شناخت خودآگاه می‌شود و سپس به‌عنوان موضوع (حامل) آگاه خواست به وجهی قوی‌تر به خودآگاهی می‌رسد. خواست به همان اندازه احساس، مقدم بر خود آگاهی و شناخت است. خودی که به خود آگاهی و شناخت می‌رسد، ذاتاً فعال است و اگر خواست نمی‌داشت فعال نمی‌بود. چنین خودی همچنانکه در آغاز کورکورانه می‌کوشد خواست‌های خود را برآورده سازد، به‌تدریج از محیط آگاه می‌شود و شناخت به خویش حاصل می‌کند. حاصل اینکه خود در همان فرآیندی که موضوع (حامل) خودآگاه شناخت می‌شود، از خودش به‌عنوان موضوع (حامل) خواست آگاه می‌شود. با این حال، به‌نظر هگل، خود تنها به‌عنوان موضوع آگاه خواست، به واضح‌ترین وجهی به خویش ظاهر می‌گردد. اما خواست‌های آدمی دو دسته‌اند: طبیعی و روحانی. انسان گذشته از امیال طبیعی دارای این خواست روحانی است که از ناحیهٔ دیگران مورد تصدیق قرار گیرد. جانوران نازلتر، فاقد چنین خواستی هستند. آن‌ها، نیازی به ابراز وجود خود و مقبولیت و شناسائی ندارند. هگل، خواست شناسائی را ملازم با خودآگاهی می‌داند و خودآگاهی به‌نظر او ذات روح است. این خواست، نخستین خواست در میان خواست‌های انسانی است که اختصاصاً انسانی است و انسان را از دیگر جانوران متمایز می‌سازد. در آغاز انسان می‌خواهد به‌وسیلهٔ دیگران شناسائی شود، بدون اینکه همان شناسائی را نسبت به دیگران که از آن‌ها طلب شناسائی می‌کند روا بدارد. از این‌روی، درگیر منازعه با دیگران می‌شود؛ زیرا دیگران نیز همین وضعیت را دارند. این منازعه را نباید با «جنگ همه علیه همه» "هابز" یکی دانست؛ زیرا این منازعه ناشی از خواست قدرت نیست که یک میل طبیعی است. اگر همهٔ انسان‌ها به یک اندازه در طلب شناسائی از دیگران و در روانداختن شناسائی به دیگران مصمم و استوار بودند، در آن صورت منازعه یا با مرگ همگان و یا با مرگ همگان به جز یک تن پایان می‌یافت و آن یک تن نیز از مقصود خود قاصر می‌ماند؛ زیرا کسی باقی نمی‌ماند که او را شناسائی کند. اما همهٔ انسان‌ها به یک اندازه مصمم نیستند. البته آن‌ها همه برای شناسائی، زندگی خویش را به مخاطره می‌اندازند، اما برخی ثبات قدم کمتری دارند و از روی ترس دیگران را شناسائی می‌کنند، بدون اینکه مورد شناسائی قرار گیرند. به‌این ترتیب برخی برده و برخی خواجه می‌شوند (پلامناتر، ۱۳۸۳، ص ۸-۶۷). محور سوم یعنی عمومی به‌جای خصوصی و یا جماعت به‌جای تفرد نیز همین جا معنا می‌یابد. چنان‌که دانستیم از نظر هگل، خودآگاهی ممکن نیست تنها و مجزا وجود داشته باشد. اگر بناست آگاهی تصویری درست از خویش حاصل کند، نیازمند نوعی تقابل است. من فقط به شرطی می‌توانم از خویش آگاهی پیدا کنم که همچنین از چیز دیگری که خودم نیست، آگاه باشم. خودآگاهی به عین یا موردی خارج از خود نیاز دارد؛ ولی این عین خارجی با آن بیگانه است و در نوعی تقابل است. بنابراین، نوعی رابطهٔ مهر توأم با کین میان خودآگاهی و عین خارجی برقرار است که بنا به سنت دیرین این‌گونه روابط، به‌صورت

خواهندگی ظاهر می‌شود. خواهنده چیزی بودن به معنای طلب تملک و نه نابودی آن است، و همچنین دگرگون ساختن و تبدیل آن به چیزی از آن خویش، و بدین ترتیب عاری کردن آن از بیگانگی. به میان آمدن مفهوم خواهندگی، نشانه این است که خاطر هگل از این پس به جای مسائل نظری کشف حقیقت، به مسائل علمی دگرگون‌سازی جهان مشغول می‌شود. مارکسیست‌ها در مسأله «وحدت نظریه و عمل» از این ایده هگل تأثیر گرفته‌اند (سینگر، ۱۳۷۹، صص ۱۲۰-۱۱۴). نکته مهم در اینجا این است که خودیت یا خویشستی (Selfhood) از راه خودکاوی رشد نکرده است، بلکه بیشتر از راه به رسمیت شناختن دو طرفه تحقق یافته‌است. «خود» (Self) از نظر هگل، اجتماعی یا به طور دقیق‌تر میان افرادی (Interpersonal) و نه صرفاً روانشناختی یا معرفت‌شناختی است. هگل، علاقمند است روی یک نوع معین از ارتباط بین انسان‌های اولیه تأمل کند که توسط بسیاری از فلاسفه به‌ویژه هابز و روسو در فرضیه‌های آن‌ها راجع به وضعیت اولیه (State of nature) مورد تأمل قرار گرفته است. فرض مشترک این فلاسفه این بوده‌است که انسان‌ها بیش از هر چیز در حالت اولیه افراد بوده‌اند و سپس به وسیله قرارداد اجتماعی و دو طرفه، اعضاء جامعه شده‌اند. از نظر هگل این فرض بی‌معناست؛ زیرا فردیت فقط در یک زمینه بین‌الاشخاص ظهور می‌یابد.^{۱۰} "سولومون" در این جا دو احتمال می‌دهد: **نخست** این که مفهوم خودآگاهی یا خودهمانی (Self-Identity) فقط می‌تواند در تقابل با دیگران ظاهر گردد. بنابر این احتمال، ممکن است، نظریه هگل چنین تفسیر گردد که یک شخص هیچ مفهومی راجع به خود ندارد و نمی‌تواند به خود اشاره کند و اشیاء را به خود منسوب سازد، مگر آنکه همین کار توسط شخص دیگر انجام گیرد. "سولومون" می‌گوید: «این نظریه قرابت قابل ملاحظه‌ای با ادعای "ویتگنشتاین" و "ستراوسون" (P.F.Strawson) دارد که گزاره‌های روان‌شناختی صرفاً از راه شناخت کاربست آن‌ها به دیگری قابل فهم هستند. **احتمال دوم** که متواضعانه‌تر است: شخص فقط می‌تواند خودآگاهی را از راه تقابل با مردم دیگر تکامل بخشد. این نظریه خفیف‌تر اصرار نمی‌کند که شخص، قبل از تقابل اجتماعی نمی‌تواند مفهیمی راجع به خودارجاعی (Self-Reference) داشته باشد، بلکه بر آن است تصور خاصی که شخص از خویش دارد، به طور اجتماعی و نه در انزعال حاصل می‌گردد. از نظر "سولومون"، احتمال دوم با هدف پدیدارشناسی مناسب‌تر است، زیرا نشان می‌دهد که چگونه یک دریافت ناکافی از خود به تغییر و تحولات قابل ملاحظه و چشمگیری رسیده است»^{۱۱} (Solomon, 1993, p.202). البته برخی از مفسران نیز با احتمال نخست هم‌سوئی دارند (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴). بی‌شک احتمال نخست، قرابت ویتگنشتاین و هگل را در فراروی از دکارت در نفی زبان خصوصی بسیار قوی‌تر می‌کند. هرچند روی احتمال دوم نیز نظر به این که خودآگاهی واقعی در انزعال حاصل نمی‌شود، همچنان فاصله هگل از دکارت از جهت مذکور محفوظ می‌ماند. افزون بر اینکه، چنانکه خواهیم گفت، تفسیر دوم از هگل زمینه مناسبی برای مقایسه هگل و ویتگنشتاین بر مبنای تفسیر هرک از ویتگنشتاین فراهم می‌آورد. ناگفته نماند که برخی نیز در این جا تأمل و تحلیل عمیق‌تری دارند. در این تحلیل، هگل از این منازعه چنان سخن می‌گوید که گویی هم نتیجه خودآگاهی انسان و هم وسیله ایجاد آن است، اما این تضاد، ظاهری است، زیرا از نظر هگل، سطوح مختلف خود آگاهی وجود دارد و شاید بهتر است بگوئیم که کلمه خودآگاهی به

معانی متفاوتی به کار برده می‌شود. از آنجا که هگل به دقت میان این معانی متفاوت تمییز نمی‌دهد، ممکن است فهم مقصود وی گاه دشوار به نظر آید. اما در اینجا چندان دشوار نیست، زیرا از عبارات هگل برداشت می‌شود که یک خودآگاهی این است که با آن «من» به وجود خود پی می‌برد، اما خودآگاهی دیگری هم هست که صرفاً خودآگاهی نیست، بلکه اطمینان از ارزشمند بودن در نزد دیگران هم هست. اولی نتیجهٔ منازعه و دومی عامل ایجاد منازعه است (پلامناتر، ۱۳۸۳، صص ۷۱-۶۸).

ب) مقایسه بر مبنای تفسیر هگر

هگر، هرگز تأکید ویتگنشتاین را بر اعمال مشترک انسانی در پیروی از قواعد نادیده نمی‌گیرد. اما، در عین حال در تفسیر وی از ویتگنشتاین چنین نیست که منطقاً پیروی از قاعده فقط درون یک گروه اجتماعی ممکن باشد. وجه مقایسهٔ دو فیلسوف بر مبنای این تفسیر از ویتگنشتاین و نیز تفسیر دوم از هگل که به آن اشاره گردید، این است که در هردو تأکید کم‌رنگ‌تری بر بعد اجتماعی زبان می‌رود، و در عین حال این بعد خالی از اهمیت نیست. و همین مقدار برای آنکه ویتگنشتاین و هگل را مشترکاً از دکارت، در مسألهٔ زبان خصوصی، متمایز سازد کافی است.

زبان و شکل زندگی

چنانکه گفته شد برای شناخت دقیقتر قواعد لازم است به برخی از مفاهیم مرتبط با آن توجه کنیم. یکی از این مفاهیم شکل زندگی (Form of life) است. ویتگنشتاین این اصطلاح را وضع نکرده است. این اصطلاح در سنت آلمانی سابقهٔ طولانی دارد. "هامان"، "هردر"، "هگل"، "اشپنگلر" و "فن هومبالت" (Von Humboldt) آن را به کار برده‌اند. ویتگنشتاین تعریف روشنی از این واژه ارائه نمی‌کند. مفسران هم در این باره دچار اختلاف نظر شده‌اند. ویتگنشتاین قبل از استفاده از این اصطلاح در پژوهش‌های فلسفی، واژه‌های دیگری را به کار برده‌است که برآیند نهائی آن‌ها «شکل زندگی» شده‌است؛ واژه‌هایی نظیر «فعالیت»، «موقعیت‌ها» و «فرهنگ». براساس یک تحقیق، "ویتگنشتاین" اصطلاح شکل زندگی را هفت بار به کار برده است. در پژوهش‌های فلسفی پنج بار، در باب یقین یک بار و در درس گفتارهایی دربارهٔ باور دینی نیز یک بار (زندیه، ۱۳۸۶، صص ۵-۸۴). اما برطبق تحقیق شارح مهم ویتگنشتاین، "هگر"، واژهٔ شکل زندگی در پژوهش‌ها فقط سه بار تکرار شده‌است. یعنی در بندهای (۱۹، ۲۳ و ۲۴۱). و در فلسفهٔ روانشناسی دوبار در بندهای ۱ (ص ۱۷۴) و در بند (۳۴۵ ص ۲۲۶). هگر می‌گوید: «در ۱۰ موضع دیگر نیز این واژه به کار رفته‌است که همهٔ این مواضع رونوشت، همان موارد پنج‌گانه و اندکی از ملاحظات مشابه است». هگر می‌افزاید: «اظهارات معدود ویتگنشتاین در این موضوع موجب مجادلات تفسیری شده‌است (Baker and Hacker, 2009, V II, pp.218-19). هگر، بعد از جمع‌آوری عبارات ویتگنشتاین دربارهٔ شکل زندگی، همین اظهارات را منشأ سر درگمی مفسران دانسته‌است. وی سپس به چهار تفسیر دربارهٔ شکل زندگی می‌پردازد و وجوه خطا در این تفاسیر را نیز

تبيين می‌کند. وی سپس بر مبنای تحقیق دقیق خود به پیشنهاد شش نکته می‌پردازد و سرانجام رأی خود وی بر این نظر قرار می‌گیرد که موجودات انسانی، در دوره‌های مختلف، فرهنگ‌های متفاوت، شکل‌های زندگی گوناگونی دارند. تعلیم و تربیت (Education) متفاوت، علائق و دل‌مشغولی‌ها، زبان‌ها، روابط انسانی متفاوت و روابط با طبیعت و جهان، شکل‌های زندگی را پدید می‌آورند و صور و شیوه‌های زبانی متمایزی را می‌پذیرند (Baker and Hacker, 2009, V II, pp. 222-3). از آنجا که در این بحث صرفاً نظر به روشن‌سازی قاعده است، فقط به آن مواردی که بر این بحث روشنائی می‌افکند، توجه می‌کنیم. در پژوهش‌ها می‌گوید: «به آسانی می‌توان زبانی را تصور کرد که فقط دستورها و گزارش‌های جنگی را در بر داشته باشد یا یک زبانی که فقط پرسش‌ها و اظهاراتی را برای پاسخ بلی یا خیر دارا باشد و زبان‌های بی‌شمار دیگری از این دست. و تصور کردن یک زبان به معنای تصور نمودن شکلی از زندگی است.» (Wittgenstein, 2009, p.19). وی در موضعی دیگر اظهار می‌دارد: «ولی آیا توافق انسان‌ها برای بازی امری اساسی نیست؟» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، بند ۴۲۸). و در پژوهش‌ها می‌نویسد: «بدین‌سان شما می‌گوئید صادق و کاذب به توافق انسانی بسته است؟ آنچه صادق یا کاذب است آن چیزی است که انسان‌ها می‌گویند صادق یا کاذب است و آن‌ها در زبانی که به کار می‌برند، توافق دارند. این توافق در عقاید نیست، بلکه در صورت زندگی است.» (Ibid, p.241). از این سه قطعه، چهارنکته به دست می‌آید: **نخست** اینکه فهم زبان در آنجا ممکن است که شکل زندگی در کار باشد، هر جا اولی هست دومی نیز هست و بالعکس و بدون دومی اولی ممکن نیست. **دوم** اینکه شکل زندگی حاصل توافق است یعنی بدون توافق، شکل زندگی در کار نخواهد بود. **سوم** اینکه زبان نیز حاصل توافق است، زیرا هر جا توافق هست شکل زندگی هست و هر جا شکل زندگی هست، زبان هست و **چهارم** اینکه صدق و کذب فقط بر اساس توافق در شکل زندگی و زبان ممکن است. مثال‌های ویتگنشتاین در اینجا برای درک مقصود وی سودمند است. وی در یک‌جا می‌گوید: «اگر شیر می‌توانست سخن بگوید ما نمی‌توانستیم سخن او را بفهمیم» (Ibid, p.223). و در مثال دیگری اظهار می‌دارد: «انسان می‌تواند کاملاً برای انسان دیگر، معما باشد. و این در صورتی است که ما به کشوری بیگانه با سنت‌های کاملاً نامعمود سفر کنیم. حتی اگر بر آن زبان کاملاً مسلط باشیم، مقاصد آن مردم را نمی‌فهمیم و نمی‌توانیم با آن‌ها ارتباط برقرار کنیم» (Ibid, page: 223). در عبارت دیگری درباره شکل زندگی چنین می‌گوید: «پس می‌توان گفت آنچه باید پذیرفته شود، امر داده شده، شکل‌های زندگی است» (Ibid, p.226). آنجا که به امر داده شده می‌رسیم استدلال یا تبیین یا انتخاب نمی‌کنیم، بلکه فقط پیروی می‌کنیم. امر داده‌شده یا شکل زندگی آنجا خود را نشان می‌دهد که استدلال ته می‌کشد و بدون دلیل عمل می‌کنیم (Ibid, p.221). پیروی از امر داده‌شده یا شکل زندگی به معنای پیروی از قاعده نیز هست. «آنگاه که من از قاعده‌ای پیروی می‌کنم، دست به انتخاب نمی‌زنم، من از آن قاعده کورکورانه اطاعت می‌کنم.» (Ibid, p.219). حاصل آنکه در ویتگنشتاین در شکل زندگی، چیزی وجود دارد که نهایی و عمومی است و فراسوی آن نمی‌توان رفت و تبیین‌ناپذیر است. در ویتگنشتاین اول، هم شیء یا اوبژه اساس و مبنائی بود که فراروی از آن ممکن

نمود. ویتگنشتاین در عبارت دیگری یقین را نیز صورتی از زندگی می‌داند: «حال می‌خواهم این یقین را نه چیزی شبیه با شتاب زدگی یا سطحی بودن، بلکه به منزله شکل زندگی تلقی کنم. اما این بدان معناست که می‌خواهم آن را به منزله چیزی تلقی کنم که ورای موجه بودن و ناموجه بودن است» (Wittgenstein, 1979, page: 358-9).

در کتاب‌های *آبی و قهوه‌ای*، تصور یک زبان با تصور کردن یک فرهنگ یکی انگاشته می‌شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، ص. ۲۲۵). "هانس یوهان گلاک" می‌گوید: «یک شکل زندگی، عبارت از یک فرهنگ یا تشکل (Formation) اجتماعی یعنی مجموعه فعالیت‌های دسته‌جمعی است که بازی‌های زبانی درون آن جای می‌گیرند (یوهان گلاک، ۱۳۸۹، صص ۶-۱۷۵). بازی‌های زبانی ما، با فعالیت‌های غیرزبانی عجین‌اند و باید آن‌ها را در این بستر (Context) فهمید (همان، ص. ۱۷۵). یوهان گلاک در بخشی از تحقیق خود درباره شکل زندگی با استناد به بند (۶۳۰) *ملاحظات* در *باب فلسفه روان‌شناسی* در ابتدا نتیجه می‌گیرد که یک شکل زندگی، یک بازی زبانی است و شکل‌های بی‌شمار زندگی وجود دارد، عیناً همان‌طور که بازی‌های زبانی وجود دارد. اما بلافاصله می‌افزاید که واقعیت‌های فهرست‌شده در بند مورد استشهاد (از قبیل عمل به فلان شیوه، گزارش دادن، توصیف رنگ‌ها، توجه به احساسات دیگران) تماماً بازی‌های زبانی نیستند، بلکه واقعیات زندگی الگوهای مشخص رفتاری‌اند که با هم، شکلی از زندگی را می‌سازند (همان، ص. ۱۷۶) ابهام موجود در بیانات ویتگنشتاین درباره شکل زندگی، منشأ اختلاف تفسیرها شده‌است. در اینجا از میان تفاسیر متعدد به تفسیری توجه می‌کنیم که ما را در بحث تطبیقی حاضر یاری می‌رساند. بنا به این تفسیر، شکل زندگی، راه زندگی (Way of life) است. شکل زندگی همان راه زندگی یا حالت، طریقه، روش یا سبک زندگی است که با ساختار، ارزش‌ها، دین و... ارتباط مهمی دارد و معمولاً جامعه‌ای آن را دنبال می‌کند (نگاه به *زندیه*، صص ۳-۹۲).

مقایسه پنجم؛ شکل زندگی

یکی از مهم‌ترین مواردی که می‌توان به مقایسه این دو فیلسوف پرداخت همین‌جاست. چنان‌که گفته شد تاریخچه کاربرد این واژه به ویتگنشتاین خلاصه نمی‌شود و به نام برده شده "گانی" که هگل نیز در زمره آنان بود سابقه یافته‌است. کار مقایسه را در این مورد در چهار قسمت دنبال می‌کنیم:

یکم: کانون توجه ویتگنشتاین در اشکال یا صور زندگی، زبان است، اما کانون توجه هگل در اشکال یا صور زندگی، در پدیدارشناسی، تأمل در مسیری است که آگاهی طبیعی می‌پیماید. و یا در فلسفه تاریخ، مراحل است که روح برای تحقق آزادی در می‌نوردد. و یا در بخش سوم *دایره‌المعارف فلسفی*، فلسفه ذهن (روح)، اشکال زندگی عبارت از دم‌های بازگشت ذهن یا روح مطلق به اصل خود هستند و به‌طور کلی، به‌گونه‌ای که شامل اندیشه هگل در کل آثارش بشود، می‌توان گفت که اشکال زندگی در هگل دم‌های تحقق روح‌اند که از مسیر اذهان متناهی بشری انجام می‌گیرد. در پدیدارشناسی، صور شناسایی، چنان‌طریقی است که آگاهی طبیعی از همه آن صور تا رسیدن به غایت، شناسایی مطلق، در حرکت است (Hegel, 1961, p.135). از عبارات هگل، می‌توان پی برد که آگاهی نظر به وضعیت

کلی خود طبیعی نامیده شده است و نظر به وجه خاص و معین خود شناسایی پدیداری نام گرفته است (Hegel, 1977, p.49-50). مقصود هگل از واژه طبیعت در اینجا عامل تعیین بخش و پیونددهنده است و از همین روی طبیعت در اینجا انداموار (ارگانیک) نیست. «طبیعت ناانداموار یعنی اوضاع و احوال خاص، وضعیت، عادات، رسوم، دین و مانند آن» (Hegel, 1961, p. 315). این اوضاع و احوال یا اشکال در فلسفه ذهن (روح) نیز مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

در فلسفه تاریخ، وجه تاریخی اشکال زندگی، برخلاف پدیدارشناسی، به‌طور کاملاً غیرانتزاعی به نمایش گذاشته شده است. در مقدمه فلسفه تاریخ می‌خوانیم: «هدف از این بحث، خودتحقیق و تکامل نهایی روح است که طبیعت واقعی‌اش آزادی است؛ آزادی هم به معنای رهایی از تحکم بیرونی و هم به معنای رهایی از بندگی خشم و شهوت» (Hegel, 2001, B, p.10). دیالکتیک هگل از شرق جهان، چین، هند، و ایران آغاز می‌شود و به امپراطوری روم، مسیحیت قرون وسطی، نهضت اصلاح دینی، رنسانس، روشنگری، انقلاب فرانسه و آلمان عصر خود می‌رسد. این‌ها همه، اشکالی از زندگی روح‌اند که در تاریخ، در اذهان متناهی، تحقق یافته است. روح بعد از آنکه در منطق سیر درونی و استنتاجی، خود را به پایان برده است و پای به طبیعت گذارده و از خود بیگانه گشته و به ضدخویش بدل گشته است، اینک در بخش سوم دائره‌المعارف فلسفی، فلسفه ذهن (روح)، به اصل خود رجوع می‌نماید. این بازگشت از پست‌ترین شکل زندگی، جان طبیعی (The Physical soul) آغاز شده تا به عالی‌ترین شکل تظاهر روح یعنی فلسفه بیانجامد (Hegel, 2001, A, p.6). کلیه اشکال در اینجا یک سه‌پایه بزرگ است که شامل روح ذهنی، روح عینی و روح مطلق می‌شود. نکته مهم در اینجا این است که هیچ‌یک از این اشکال در هر سه‌پایه خارج و بیگانه از ذهن انسانی نیست. مطلب دقیق و مکمل در این باره در نکته سوم می‌آید.

دوم: در ویتگنشتاین اشکال یا صور زندگی، گویا در عرض یکدیگرند و هر یک لزوماً در ارتباط با دیگری نیست. به این معنا که چنین نیست که گذار به یکی مستلزم سلب یا ایجاب دیگری باشد. اما در هگل، سلبیت در همه مراحل و اشکال، محوری و ضروری است؛ زیرا اساس دیالکتیک و رمز حرکت و پویایی، سلبیت است؛ هرچند این سلبیت، «سلبیت محض» نیست، زیرا در هر سلب، ایجابی در پی است چونکه سلب در هگل سلب متعین است. منظور از «سلب متعین»، این است که این سلب، یا شکاکیت فلسفی هگلی، همواره به یک نتیجه مثبت منتهی می‌شود (Hegel, 1977, page: 49-50 & 506). این ایده سلب متعین برای فلسفه هگل، دارای اهمیت اساسی است. شکاکیت سنتی صرفاً سلبی است، اما در فلسفه هگل، سلب هیچ‌گاه محض نیست؛ بلکه همواره سلب چیزی است و همواره یک محتوای مثبت دارد (Norman, 1976, p.16). برای مثال تغییر مسیر زندگی شخص، صرفاً به معنای رها کردن راه‌های گذشته نیست، بلکه آن تغییر مستلزم یک سمت‌وسوی خاصی است. سمت‌وسویی که با ارجاع به مسیر قبلی معین می‌شود. به‌واقع، مسیر قبلی ضمن رفع و سلب به صورت ترفع یافته در مسیر بعدی موجود است.

سوم: چنانکه دانستیم، ویتگنشتاین شکل زندگی را حاصل توافق اجتماعی می‌شمارد. وی در واقع

اشکال زندگی را برآمده از گفتمان عرفی می‌داند و برای آن هیچ معیاری بیرونی، خارج از توافق اجتماعی، نمی‌شناسد. در هگل نیز همه‌ی صور یا اشکال زندگی برآمده از گفتمان عرفی یا اذهان متناهی است و هیچ معیار دیگری جز آن و خارج از آن در کار نیست. البته در یک باریک‌بینی دقیق، به‌نظر می‌رسد، هگل بین آگاهی بماهو آگاهی و اذهان متناهی، به لحاظی تفکیک می‌اندازد، هرچند به‌نظر می‌رسد، این دو به‌واقع جدایی ندارند. شرح دیدگاه هگل در این باره، شاید به وسعت فلسفه‌اش، مجال و مقال می‌طلبد. در اینجا، نظر به اینکه شاید از میان آثار هگل هیچ یک برای استشهاده در این بحث مناسب‌تر از مقدمه‌ی پدیدارشناسی نباشد، به اشاره و تفسیری از همان منظر که خود وی در مقدمه‌ی پدیدارشناسی ایراد کرده‌است، بسنده می‌کنیم. هگل در مقدمه، سنت شناخت‌شناسی پیش و پس از خود، از "کانت" تا "آیر"، را مورد حمله قرار داده‌است. هدف این سنت این است که شناخت‌شناسی باید نقطه‌ی آغاز و مقدم بر هرگونه شناسایی باشد. اما هگل در بند (۸۱) پدیدارشناسی اشکال می‌کند که این هدف ناممکن است، زیرا هر منظر شناخت‌شناسانه که در برابر آن همه‌ی مدعیات شناسایی آزموده می‌شوند، خود یک ادعای شناسایی است (Hegel, 1977, p.81). "نورمن"، با نقل عباراتی از منطق کوچک درباره‌ی تصمیم نابخردانه‌ی "اسکولاستیکوس" در مورد یادگیری شنا پیش از ورود به آب، می‌گوید برای روشن‌سازی اعتبار شناسایی نیازمند معیار برای شناسایی واقعی هستیم، اما هر معیار برای شناسایی، باز هم شناسایی است. پس ما همواره فاقد هرگونه معیار هستیم (Norman, 1976, p.4). بدین‌سان از منظر هگل، آگاهی خود را به آزمون می‌گذارد و ما فقط تماشاگر هستیم. این اثر به‌منزله‌ی سرگذشت (Biography) آگاهی نگاشته شده‌است و به تبیین روایی از تجارب گوناگونی می‌پردازد که آگاهی آن‌ها را از سر می‌گذراند. درحالی‌که تجربه‌گرایان و کانت یا فلسفه‌ی معاصر انگلیسی می‌خواهند از آنچه ما می‌شناسیم و تجربه می‌کنیم سخن بگویند، هگل از آنچه آگاهی تجربه می‌کند یا کشف می‌کند سخن می‌گوید. آگاهی، کل کار را انجام می‌دهد و ما فقط تماشاگر هستیم. آگاهی در حکم برخوردش متکی است، یعنی در هر مرحله که هست فقط بر خودش متکی است و نه بر هیچ معیاری بیرون از خویش. برای نمونه در یقین حسی می‌خواهد با «این»، «اینجا»، «اکنون» سروکار داشته باشد و در دم ادراک می‌خواهد با کلیات سروکار یابد. اما نکته اینجا است که این ما هستیم که از چشم‌انداز برتر به‌منزله‌ی فیلسوف می‌دانیم که چنین و چنان است. آگاهی پیوستگی این فرآیند را درک نمی‌کند. این ما هستیم که مراحل آگاهی را در فرآیند تکامل تصدیق می‌کنیم. این «ما»ست که تصدیق می‌کند سلب، متعین است و این «ما»ست که به استلزامات ایجابی این دیالکتیک سلبی واقف می‌گردد (Norman, 1976, pp.21-2).^{۱۲}

چهارم: چنانکه گفتیم شکل زندگی در ویتگنشتاین همان راه یا حالت زندگی، طریقه، روش یا سبک زندگی است که با ساختار، ارزش‌ها، دین و... ارتباط وثیقی دارد و معمولاً جامعه‌ای آن را دنبال می‌کند. در هگل نیز همین معنا وجود دارد، اما با این تفاوت که آن را باید در بستر هگلی بازخوانی نمود. ویژگی مهم اندیشه‌ی هگل وجه تاریخی آن است. هگل به‌شدت و کاملاً تاریخی است و بنابراین طرق زندگی، ارزش‌ها، هنر و دین باید در وجه تاریخی و در زنجیره‌ی دیالکتیک نگریسته شوند. حاصل آن که اشکال زندگی در ویتگنشتاین و هگل از قبیل ارزش، عادت، رسم، هنر و دین با همه‌ی تفاوت‌ها در این نکته شباه

دارند که همه و همه صرفاً از اندرون توافق جمعی یا اذهان متناهی برمی‌آیند و هیچ معیاری بیرون از آن ندارند.

شباهت خانوادگی

مقصود از شباهت خانوادگی (Family resemblance) این است که میان بازی‌ها نوعی شباهت برقرار است، بازی‌ها وجه اشتراک ندارند، بلکه وجوه شباهت و عدم شباهت دارند. ویتگنشتاین در بندهای (۶۴-۸۷) پژوهش‌ها، به‌طور عمده دل‌مشغول تأکید بر شیوه‌های نامحدود و متغیری است که ما زبان را در آن‌ها به‌کار می‌گیریم. وی همچنین در این بندها، خطای بزرگ تلاش برای جانشین ساختن چیزی به وضوح معین و نامتغیر را به‌جای آنچه نامعین و متغیر است، مورد تأکید قرار می‌دهد. ویتگنشتاین از تنوعی از بازی‌های زبانی سخن می‌گوید و در برابر این اعتراض که او معیار کلی یک بازی زبانی را بیان نکرده‌است (بند ۶۵) پاسخ را با بند بعد می‌دهد، یعنی با اشاره به دامنه گسترده‌ای از کارکردهای معمولی که وی آن‌ها را بازی خوانده‌است. به‌عبارتی معیار برای تنوع بازی‌ها مجموعه‌ای از شباهت‌های همپوشان است و نه یک ویژگی نامتغیر واحد یا دسته‌ای از ویژگی‌هایی که به‌طور یک‌دست در همه آن‌ها موجود باشد. به‌طورمشابه در یک خانواده انسانی بعضی از اعضا، بینی‌های مشابه دارند، برخی طرزلبخندهای مشابه، برخی طرز راه‌رفتن یا نحوه سخن گفتن و مانند آن، یعنی ویژگی‌های همه آن‌ها به دسته معینی از ویژگی محدود نمی‌شود (Findlay, 1984, p.206). وی در بندهای (۱۳۳-۸۸) همه کسانی را که می‌خواهند، زبان را برابر با پیروی از قواعد کاملاً صلب و نامتغیر قرار دهند نکوهش می‌کند. و در بند (۸۹) متذکر می‌شود که فقط به‌واسطه یک توهم است که ما تصور می‌کنیم که دقت‌های منطق صوری در بنیاد استدلال‌های نادقیق و اظهارات زندگی معمولی ماست (Findlay, 1984, p.209). و در بند (۱۰۹) می‌گوید: «ما نباید در جستجوی ایده‌آل‌های زبانی خود باشیم و نباید تلاش کنیم که اظهارات زبانی خود را تبیین کنیم، بلکه باید صرفاً زبان را همانگونه که هست توصیف کنیم» (Findlay, 1984, p.209) «به‌جای آنکه برای همه آن چیزی که زبان می‌خوانیم چیز مشترکی را مطرح سازیم، من می‌گویم که این پدیده‌ها (ی زبانی) یک چیز مشترک ندارند که به‌موجب آن ما یک واژه را برای همه آن‌ها به‌کار بریم، بلکه به بسیاری گونه‌های متفاوت بین آن‌ها شباهت وجود دارد. و به‌دلیل این شباهت یا شباهت‌هاست که ما آن‌ها را زبان می‌خوانیم.» (Wittgenstein, 2009, p.65). «برای توصیف این همانندی‌ها نمی‌توانم بیانی بهتر از شباهت‌های خانوادگی را به‌خاطر آورم، چون شباهت‌های گوناگون بین اعضای یک خانواده - قد و قامت، چهره، رنگ چشم‌ها، طرز راه رفتن، خلق‌وخو و مانند آن - به همین نحو همپوشانی و تقاطع دارند و من خواهم گفت که بازی‌ها، یک خانواده را شکل می‌دهند» (Ibid, p.67). اعراض ویتگنشتاین متأخر از سنت فلسفه غرب، معطوف به دو کانون مهم فلسفه غرب افلاطون و دکارت است. مباحث ویتگنشتاین در شباهت خانوادگی در راستای نفی افلاطون‌گرایی و مباحث وی در زبان خصوصی در راستای نفی دکارت‌گرایی انجام شده‌است. این مباحث در مهم‌ترین آثار متأخرش، پژوهش‌های فلسفی و در باب یقین، انجام شده‌است. وجه مشترک در هر دو انتقاد، این است که

طرح‌های مفهومی هر دو، افلاطون و دکارت، ناشی از نادیده‌گرفتن کارکردهای زبان است. از نظر افلاطون معرفت در گرو مثل است و در جهان ماده به‌دست نمی‌آید. همچنین معرفت، کار عقل است و از حواس بر نمی‌آید. ویتگنشتاین تحلیل خود از الگوی افلاطونی را از مسأله معنا آغاز می‌کند. مثلاً کتاب *آبی* با این پرسش آغاز می‌شود که معنای یک واژه چیست؟ کتاب‌های *قهوه‌ای* و *پروپوسها* نیز با مسأله معنا، آغاز شده‌اند. تحلیل ویتگنشتاین این است که افلاطون توجه نداشته است کسی که واژه یا جمله‌ای را می‌فهمد، موجود مجردی را درک نمی‌کند، بلکه صرفاً آن واژه یا جمله را در زمینه‌های گوناگون به‌کار می‌برد. ویتگنشتاین به‌جای الگوی ذات‌گرایانه افلاطونی، نظریه شباهت خانوادگی را ابداع و ارائه کرده است. وی برآن شده است که هیچ ذاتی که همه مفاهیم در آن مشترک باشند در کار نیست، آنچه در کار است وجوه متداخل و همپوشان است. مفاهیم، همان‌گونه در ارتباطاند که اعضای یک خانواده با هم ارتباط دارند. اعضای یک خانواده در ذات اشتراک ندارند، بلکه انبوهی از وجوه همپوشان، آن‌ها را با یکدیگر مرتبط ساخته است. مفهوم شباهت خانوادگی یک اصطلاح توصیفی است. توصیف می‌کند که چگونه واژه‌ها، از قبیل بازی، ابزار، قاعده و دانستن عملاً در زندگی روزمره به‌کار می‌روند. به اعتقاد ویتگنشتاین این روش بر همه مفهومی‌های موجود در فلسفه سنتی کاربست‌پذیر است (استرول، ۱۳۸۳، صص ۵-۲۱۱). البته، تأکید بر افلاطون در اینجا به‌جهت الگوی ذات‌گرایانه وی است. بنابراین، شباهت خانوادگی در راستای نفی هر مشرب فلسفی دیگری مانند ارسطو می‌شود، که مصداق ذات‌گرائی است. در فلسفه ارسطو هر واژه کلی دارای مؤلفه‌های مشخصی (جنس و فصل) است، که در همه مصادیق آن مفهوم موجود است. به هر حال تفاوتی نمی‌کند که جایگاه این مفاهیم کلی جهان مثل یا اذهان بشری باشد. آنچه برای ویتگنشتاین اهمیت دارد، نفی رویکرد ذات‌گرایانه است. اما اگر ویتگنشتاین از سنت ریشه‌دار و طولانی ذات‌گرایانه اعراض کرده است، دقیقاً چه چیزی را تحت‌نام شباهت خانوادگی به‌جای آن نشانیده است. در اینجا سه تفسیر از شباهت خانوادگی مطرح شده است:

تفسیر نخست: ویتگنشتاین با مثال‌های مختلف نظیر کاربرد بازی در سیاق‌های مختلف، می‌کوشد پیچیدگی و احصاناپذیری فهرست اوصاف بازی‌ساز بازی‌های مختلف مانند برد و باخت، تیم، توپ، تور، دروازه، راکت، قاعده و... را تفهیم کند. یعنی فهرستی قطعی و مشخص از اوصاف بازی‌ساز برای بازی‌های مختلف وجود ندارد. حاصل آنکه به‌هیچ نحوی نمی‌توان مفاهیم کلی را با تمامی مؤلفه‌ها و مقومات به‌طور جامع و کامل تبیین نمود. زیرا آنچه ما داریم فهرستی طولانی و غیرقابل احصاء مؤلفات و مقومات است که هیچ‌گاه توسط کاربر زبان صید نمی‌شوند. برخی از شارحین ویتگنشتاین برآن شده‌اند که این تفسیر مبتنی بر شواهد متنی نیست.

تفسیر دوم: براساس این تفسیر، ویتگنشتاین در مثال بازی نمی‌خواهد فهرست اوصاف بازی‌ساز بازی‌های مختلف را احصاناپذیر بداند، بلکه درصدد است نشان دهد که مؤلفه‌هایی یا حتی یک مؤلفه واحد وجود ندارد که مابه‌الاشتراک همه بازی‌های زبانی باشد. بر فرض اگر می‌توانستیم حداقل یک مؤلفه مشترک میان بازی‌های گوناگون می‌یافتیم، واژه بازی را برطبق آن تعریف می‌کردیم و به وجود مفاهیمی کلی از قبیل بازی اعتراف می‌نمودیم. پس با این وضعیت، واژه‌ها چگونه متضمن معانی خود هستند؟ این

کار بست واژه‌گان در سیاق‌های متفاوت توسط کاربران زبان است که به آن‌ها معنا می‌بخشد. این تفسیر، «تفسیر جمع گرایانه» از معناداری نامیده می‌شود، زیرا در این تفسیر معنای واژه‌ها صرفاً به چگونگی کار بست آن در یک جامعه زبانی وابسته است. هیچ معیاری بیرون از جامعه زبانی برای احراز چگونگی کار بست واژه در سیاق‌های مختلف وجود ندارد. این تفسیر از شباهت خانوادگی، متضمن درکی توصیفی از کاربرد و تلقی‌ای غیرفعال از کاربر زبان است. کاربر زبان هیچ نقشی در تکون معنای واژه ندارد، بلکه می‌کوشد مهارت‌های به کار بستن واژه را در سیاق‌های گوناگون فرا گیرد. می‌توان این تفسیر را «ضد واقع گرایانه» نیز نامید؛ زیرا تکون معانی واژگان نسبتی ندارد با آنچه بیرون از جامعه زبانی می‌گذرد.

تفسیر سوم: در این تفسیر، کاربر زبان نیز در تکون معانی واژگان و دلالت آن‌ها بر مصادیق متعدد مشارکت و نقش فعال دارد. بنابراین، رابطه کاربرد با معنا توصیفی نیست، بلکه تجویزی است. البته این تفسیر را باید تجویزی - هنجاری نامید، چونکه فعال بودن کاربر، مقید به قیود هنجاری است. توضیح آنکه کاربر می‌تواند یک واژه، به طور مثال بازی را بر مصداق جدیدی اطلاق نماید، اما این اطلاق بی‌قید و مرز نیست، زیرا در این صورت باب مفاهمه و دلالت مختل می‌شود. کاربر زبان با دیدن شباهت‌ها و اشتغال به ورزیدن (Being engaged in practice)، در تکون معنای واژه و کار بست آن در سیاق‌های مختلف، ایفای نقش می‌کند. تمام مطلب این است که درباره ملاک تفکیک و تمییز میان کار بست صحیح از کار بست سقیم واژگان نمی‌توان صورت‌بندی نظری به دست داد. خود کاربر زبان با مشارکت فعالانه در ایجاد قیود هنجاری نقش مهمی ایفا می‌کند. در این صورت ما همچنان با الگوهای زبانی ظهورکننده و نه الگوهای زبانی از پیش موجود روبه‌رو هستیم. به‌میزانی که کاربر زبان اشتغال به ورزیدن دارد و دیدن شباهت‌ها را در دستور کار خود قرار می‌دهد، قیود هنجاری کار بست واژه در سیاق‌های مختلف پدیدار می‌شود، و جالب این است که همین قیود هنجاری و یا الگوهای ظهورکننده، کاربر را به تبعیت و پیروی از خود می‌خوانند. پس آنچه کاربر زبان را مقید می‌سازد، الگوهای زبانی ظهورکننده است که کاربر، مقید به پیروی از آن‌ها است. در مثال یادشده که کاربر می‌خواهد واژه بازی را بر مصداق جدیدی اطلاق کند، باید آن را با بازی‌های شناخته‌شده مقایسه کرده و با لحاظ شباهت‌ها و عدم شباهت‌ها حکم به اطلاق و یا عدم آن نماید (دباغ، ۱۳۸۷، صص ۵۷-۴۷).

مقایسه ششم؛ شباهت خانوادگی

در بحث زبان خصوصی ما هگل را به دلایل خاص یادشده در برابر دکارت نگرینستیم. اینک در بحث ذات‌گرایی چه می‌توان گفت؟ آیا در اینجا نیز در برابر افلاطون‌گرایی و ذات‌گرایان دیگر از قبیل "ارسطو" قرار می‌گیرد؟ بی‌شک اگر منطق هگل را که متافیزیک اوست، مبنای پاسخ قرار دهیم پاسخ منفی است. زیرا منطق هگل، قلمرو ذات است^{۱۳} (Hegel, 1969, P.50).^{۱۴} اما اگر پدیدارشناسی و دیگر آثار وی را مبنا قرار دهیم چه باید گفت؟ ممکن است در اینجا پاسخ آنگاه دشوارتر به نظر آید که از میان سه تفسیر یادشده، درباره شباهت خانوادگی، به تفسیر دوم متمایل باشیم. زیرا شاید بتوان بر مبنای آن تفسیر

جمع‌گرایانه، دو فیلسوف را از یک نقطه‌نظر، همسو یا نزدیک یافت و آن جهت عبارت است از تأکیدی که بر عدم معیار در بیرون جامعه‌زبانی رفته‌است. اما به نظر می‌رسد که در بحث شباهت خانوادگی براساس هیچیک از تفاسیر یادشده نمی‌توان تقابل ویتگنشتاین و هگل را نادیده گرفت. برای نمونه در پدیدارشناسی هرچند تا پیش از آخرین دم که دقیقه‌شناسایی مطلق است هنوز به قلمرو ذوات وارد نشده‌ایم، اما کلیه مراحل قبلی نیز همانا ذوات‌اند که به‌صورت پدیداری آشکار گشته‌اند. و یا در تاریخ فلسفه از آنجا که طبیعت روح آزادی است هرچند ذات آزادی در مرحله آخر، آلمان عصر هگل، آشکار می‌شود، اما همه مراحل قبلی نیز دم‌های تحقق آن ذات‌اند. با این همه به نظر می‌رسد که اگر بر تفسیر دوم تکیه کنیم، هرچند آنچه گفته شد مخدوش نمی‌گردد ولی باید اذعان کرد که در تفسیر جمع‌گرایانه، محور ساختن جامعه‌زبانی و نفی معیار بیرون از آن، دست‌کم از آن جهت با هگل قرابت می‌یابد که وی نیز هرگونه معیار خارج از آگاهی عرفی و اذهان متناهی را نفی می‌کند. اما، در عین حال باز هم تأکید می‌کنیم که مع‌الوصف هرگز نمی‌توان در اینجا هگل را از صف ذات‌گرایان خارج نمود. به‌عبارتی باید گفت که هرچند تفسیر دوم از شباهت خانوادگی، بر عنصر جامعه‌زبانی و جمع‌گرایی و نفی هرگونه معیار بیرون از جامعه‌زبانی تأکید می‌گذارد و از این جهت با تأکید هگل بر نفی هرگونه معیار خارج از آگاهی عرفی قرابت می‌یابد، اما نظر به آن که هگل با وجود جمع‌گرایی، همه‌صور و مراحل دیالکتیک خود را چنان پدیدارهای «ذوات» قلمداد می‌کند، که در تب و تاب و تکاپوی آن‌اند که دیر یا زود پوسته پدیداری خویش را دور افکنده و در مقام ذات آشکار گردند (Hegel, 1961, p.105-106, 1977, p.27-28).

تقابل کامل هگل و ویتگنشتاین همچنان محفوظ می‌ماند. به‌واقع می‌توان گفت که جمع‌گرایی و تکیه بر جامعه‌زبانی و نفی هرگونه معیار بیرونی لزوماً نافی ذات‌گرایی نیست. ویتگنشتاین به‌صرف تکیه بر این جنبه، نافی ذات‌گرایی نشده‌است، بلکه به‌دلیل نظریه شباهت خانوادگی در برابر ذات‌گرایی قرار گرفته‌است.

به نظر می‌رسد که بتوان یکی دیگر از نقاط تفاوت و تقابل این دو فیلسوف را در اینجا در نگاه کل‌گرایانه (Hegel, 1977, p.33) هگل و اعتقاد به «شباهت خانوادگی» در ویتگنشتاین معرفی کرد. همچنانکه ویتگنشتاین اول نیز از منظر کلیت و شباهت خانوادگی در برابر ویتگنشتاین دوم قرار می‌گیرد. اعتقاد به شباهت خانوادگی، موضعی انتقادی در برابر اشتیاق به کلیت است. ویتگنشتاین در کتاب *آبی*، طلب کلیت را حاصل پاره‌ای تمایلات می‌شمارد که به اشتباهات فلسفی خاصی مربوط است. وی در این کتاب این تمایلات را توضیح می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، صص ۹-۵۷). از نظر ویتگنشتاین دوم، ویتگنشتاین اول نتوانسته بود تنوع بی‌شمار زبان را درک کند و گمان می‌برد که با شناخت بخش کوچکی از زبان که همان زبان علم است، زبان را در کلیت آن شناخته‌است. ویتگنشتاین در نقد فلاسفه بر آن شده‌است که درحالی که چیزی جز شباهت‌های خانوادگی در کار نیست، درحسرت ماهیات به‌سر می‌برند. بنابراین، هگل با ماهیت‌گرایی و کل‌گرایی خود نیز در برابر ویتگنشتاین متأخر به‌دلیل نظریه شباهت خانوادگی اش قرار گرفته‌است.

گزاره‌های بنیادین

یکی از نقاطی که می‌توان ویتگنشتاین را با هگل در مسأله آغاز فلسفه مقایسه نمود، موضوع گزاره‌های بنیادین در ویتگنشتاین به‌ویژه در مسأله عامل بودن سوژه است. ویتگنشتاین، این موضوع را در اواخر عمر خویش در کتاب در باب یقین مورد بحث قرار داده‌است. این کتاب که در ۱۹۶۰ منتشر شد، آخرین اثر اوست و یکی از ژرف‌ترین آفریده‌های ویتگنشتاین به‌شمار می‌آید، هفت جمله آخر آن را فقط دو روز پیش از مرگش نوشته‌است. وی درباره این گزاره‌ها چنین گفته است: «اینجا به بنیانی برای همه باورها می‌رسیده‌ام» (Wittgenstein, 1979, p.246). «من به بنیادی‌ترین مرتبه اعتقاداتم رسیده‌ام» (Ibid, p.248). اصطلاح گزاره‌های بنیادین را ویتگنشتاین خود به‌کار نبرده‌است.^{۱۵} وجه تسمیه به لولائی تشبیه به لولاست، زیرا آن‌ها مانند لولاهایی هستند که ثابت می‌مانند و پایه‌های نامتحرکی هستند که درهای مرادفات روزمره روی آن‌ها می‌چرخد. مثال‌های وی برای این گزاره‌ها، در کتاب در باب یقین، از این قبیل‌اند: من انسان هستم (۴)؛ اشیای مادی وجود دارند (۳۵)؛ زمین مدت مدیدی پیش از من وجود داشته است (۸۴)؛ من دو دست دارم (۱۵۷). «بنابراین می‌توانم از کسی که گفته زمین پیش از تولدش وجود نداشته است، همچنان سؤال کنم تا بفهمم او با کدامیک از اعتقادات من مخالف است. و در این صورت امکان دارد که او با نگرش‌های بنیادین من مخالف باشد. و اگر این‌طور باشد، ناچارم که با آن کنار بیایم. همین‌طور است اگر بگویم که وی زمانی بر ماه بوده است.» (۲۳۸). بحث‌های ویتگنشتاین در این‌باره ناظر به یکی از مباحث شناخت‌شناسی یعنی بحث یقین و شک است. در اینجاست که ویتگنشتاین دومین راه‌حل خود را برای مشکلات برآمده از الگوی دکارتی ارائه می‌کند. از نظر وی، شک بی‌پایان نیست و بر مبنای یقین استوار است (Wittgenstein, 2009, page:180). «تازه وقتی می‌توانیم شک کنیم که چیزهایی را یاد گرفته باشیم، همان‌طور که تازه وقتی می‌توانیم در محاسبه اشتباه کنیم که محاسبه را یاد گرفته باشیم. پس درحقیقت، امری غیرانتخابی است.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، پ ۴۱۰). مقصود وی با توجه به بند (۴۰۹) برگه‌ها این است که شک تابع انتخابی دلخواهانه نیست. ویتگنشتاین با تأثر از "مور"، گزاره‌های تجربی را به دو دسته تقسیم کرد: نخست، گزاره‌هایی که قابل شک و تردیداند و دیگر گزاره‌هایی که یقینی‌اند. دسته اخیر هرچند تجربی‌اند، اما شأن منطقی متفاوتی دارند: «گزاره‌های تجربی ما همه، شأن یکسانی ندارند» (Wittgenstein, 1979, p.167). «اگر کسی بخواهد در همه چیز شک کند در هیچ چیز نمی‌تواند شک کند، خود بازی‌شک، مستلزم یقین است» (Ibid, p.115). «در جایی باید با شک نکردن آغاز کنم» (Ibid, p.150). زیرا بدون پذیرش بی‌قید و شرط این باورها کسی نمی‌تواند وارد بازی خاصی حتی بازی شک شود.

ویژگی دیگر باورهای بنیادین، بدون دلیل بودن آن‌هاست «مشکل، درک بی‌دلیل بودن باورهای ماست (Ibid, p.166). چون در جایی که باور هست امکان رد و قبول نیست. «در بنیان باور مدلل، باور نامدلل قرار دارد» (Ibid, p.253). در این گزاره‌ها، تبیین راه ندارد، اما هرگونه تبیین و تجربه‌ای بر مبنای آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود. هرچند باورهای بنیادین تجربی‌اند اما تجربه، دلیل منطقی آن‌ها نیست، زیرا آن‌ها را

باور داریم و درجایی که باور هست، رد و قبول و استدلال بی‌معناست. ویژگی دیگر این گزاره‌ها، این است که خطاپذیر نیستند. ویتگنشتاین در اینجا بین دو نوع گزاره تجربی تفاوت قائل شده‌است: گزاره بنیادین مانند این یک دست است و گزاره غیربنیادین مانند سیاره‌ای در دور دست وجود دارد، تفاوت در این است که آن یک خطاناپذیر و این یک خطاپذیر است. به‌طور مثال «درست نیست که، هرچه از سیاره به دست خودم نزدیک‌تر شوم، خطا فقط نامحتمل‌تر می‌شود. بلکه به نقطه‌ای می‌رسیم که خطا، دیگر قابل تصور هم نیست.» (Ibid, p.54).

مقایسه هفتم؛ گزاره‌های بنیادین

این اصطلاح و سایر واژه‌های بدیل آن به فلسفه ویتگنشتاین تعلق دارد، هرچند توسط خود وی وضع نشده‌است؛ اگر بنا به مقایسه و تطبیق باشد، در اینجا مناسب‌ترین فیلسوف "مور" است. اما آیا در هگل چیزی وجود دارد که هرچند به‌طور متباعد، قابل مقایسه با گزاره‌های بنیادین در ویتگنشتاین باشد؟ به‌نظر می‌رسد مرحله یقین حسی در آغاز پدیدارشناسی از جهاتی قابل مقایسه با این گزاره‌ها باشد. بدون شک، زمانی که ویتگنشتاین به این گزاره‌ها می‌اندیشید، هرگز آن‌ها را به‌منزله یقین حسی هگلی با همان تعریف و ویژگی هگلی در نظر نمی‌گرفت. چنانکه در مورد هگل نیز همین مطلب صادق است. و ما نیز امروز، به‌عنوان مخاطب این دو فیلسوف هرگز این دو را نظیر هم نمی‌دانیم چنانکه در هیچ کار تطبیقی دیگر نیز چنین نیست. بلکه ملاک این دو فیلسوف در اینجا کاملاً متفاوت است. ویتگنشتاین مانند "مور" می‌خواهد گزاره‌های تجربی را به دو دسته تقسیم کند. و هگل چشم به مرحله بی‌وساطت آگاهی دوخته‌است. بنابراین، نمی‌توان تناظر یک‌به‌یک و دقیقی برقرار نمود بین گزاره‌هایی که مشمول این دو عنوان در این دو فیلسوف‌اند. ولی، به‌نظر می‌رسد بتوان در اینجا تناظری بین ویژگی‌های این موضوع برقرار نمود. اما این وجوه تناظر در عین تفاوت‌های اساسی چیست؟ نخست آنکه در هر دو کار با یقین آغاز می‌شود. از نظر ویتگنشتاین شک همیشگی نیست و در گزاره‌های بنیادین، شک جای خود را به یقین داده‌است یعنی بعد از این گزاره‌هاست که شک امکان می‌یابد. در هگل نیز در سرتاسر حرکت آگاهی و تا قبل از مرحله آخر شک امری حتمی است. برای مثال، هگل در بند (۷۸) (Hegel, 1961, page: 135-6) راه پدیدارشناسی را راه شک و نومییدی نامیده‌است. اما به‌نظر می‌رسد سخنان هگل در دیباچه، درباره شک موضوعاً شامل یقین حسی نمی‌شود. بنابراین به‌نظر می‌رسد که بدایت کار ویتگنشتاین و هگل هر دو با یقین است، هرچند هگل برخلاف ویتگنشتاین در نهایت، در شناسایی مطلق، باز به یقین می‌رسد. دوم آنکه یقین حسی هگل نیز مانند یقین در گزاره‌های بنیادین بدون دلیل‌اند، و همچون آن‌ها قابل قبول و رد نیست. سوم آنکه هگل در دیباچه پدیدارشناسی، خطا را لازمه حقیقت می‌داند، اما به‌نظر می‌رسد که دم نخست، یقین حسی، و دم آخرین، شناسایی مطلق تخصصاً و موضوعاً از این سخن وی خارج‌اند. به‌عبارت دیگر یقین حسی هگل نیز باید از نظر ویتگنشتاین مانند گزاره‌های بنیادین خطاناپذیر تلقی شود؛ زیرا در اینجا یقین هست و دلیل نیست. چهارم اینکه به‌نظر می‌رسد، پاره‌ای از گزاره‌های بنیادین ویتگنشتاین، یعنی گزاره‌هایی از قبیل این یک دست است (نه گزاره بنیادینی مانند من یک

انسانم) تنها در صورتی می‌توانند تحت یقین حسی هگل بگنجد که در مرحله بی‌واسطگی بمانند. زیرا ملاک کار برای هگل در یقین حسی، بی‌واسطگی است یعنی آگاهی در یقین حسی در بی‌واسطگی محض و صلب با متعلق قرار دارد (Hegel, 1977, p.90). آنگاه در دم دوم، پی می‌برد که متعلق را به واسطه کلیات درک می‌کرده است و بدین‌سان از بی‌واسطگی به‌درشده و به دم ادراک که واسطه‌مند است پا می‌گذارد (Hegel, 1977, p.111). بنابر این گزاره، این یک‌دست است، که از نظر ویتگنشتاین از گزاره‌های بنیادین و یقینی است، برای هگل، مادام که در حالت بی‌واسطگی است، تحت یقین حسی می‌گنجد. و آنگاه که به مرحله واسطه‌مندی پا می‌گذارد، دیگر مشمول یقین حسی نمی‌شود و تحت دم ادراک در می‌آید. بنابراین به‌نظر می‌رسد گزاره این یک‌دست است، از نظر هگل فقط در دم نخست -دم بی‌واسطگی است- یقینی و خطاناپذیر است، اما همین گزاره در دم ادراک آن ویژگی‌ها را از دست داده و برعکس خطاپذیر و محتاج دلیل و همراه شک و ناامیدی است. زیرا از بند (۷۸) دیباچه دانستیم این راه ملازم با شک و ناامیدی است.

اما سخن درباره گزاره‌های بنیادین به این مقدار تمامت نمی‌یابد و هنوز برای درک دقیق مقصود ویتگنشتاین نیازمند درنگ هستیم. به‌زودی، در بحث عمل، به جنبه فرومانده می‌پردازیم. جنبه‌ای که در ضمن، افق نوینی برای کار مقایسه یا تطبیق می‌گشاید.

چارچوب یا جهان‌بینی

باورهای بنیادین، جهان‌بینی (world-picture) یا چارچوب ارجاع (Frame of reference) را پدید می‌آورند. شکل زندگی و بازی‌های زبانی را بر مبنای این جهان‌بینی یا چارچوب ارجاع می‌توان توصیف کرد. جهان‌بینی یا چارچوب ارجاع از راه استدلال به‌دست نیامده است، «بلکه زمینه‌ای موروثی است و حتی می‌تواند به‌نوعی اسطوره تعلق داشته باشد» (Wittgenstein, 1979, p.94& 95).

مقایسه هشتم؛ جهان‌بینی

توجیه جهان‌بینی ایده‌آلیستی هگل بر پدیدارشناسی وی استوار است، زیرا دستگاه فلسفی هگل یک، سه‌پایه بزرگ است که شامل منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح است. منطق تز و فلسفه طبیعت، آنتی-تز و فلسفه روح سنتز است. اما تکوین منطق هگل در بطن پدیدارشناسی وی رخ داده است. از سوی دیگر هر یک از دم‌های پدیدارشناسی حاصل رفع و ترفع دم پیش از خود است، بدین‌سان به‌نظر می‌رسد، بتوان گفت از این لحاظ جهان‌بینی هگل نیز با همان روش و محتوای مخصوص به‌خود سر منشأ آغازین خود را از یقین حسی آغازیده است. البته در اینجا، برای تکمیل مقایسه، باید نسبت یقین حسی و باورهای بنیادین را که در بحث پیش بیان شد، در نظر گرفت.

عمل

توجه به‌مبنای نهایی و سرآغاز یا به تعبیر دیگر سرانجام و پایان این گزاره‌های بنیادین، یک وجه مهم و تازه دیگر در این بحث تطبیقی را می‌گشاید. «اما دلیل آوردن، توجیه قراین، پایانی دارد؛ ولی پایان این

نیست که پاره‌ای از گزاره‌ها بی‌واسطه به منزله صادق بر ما مکشوف گردند، یعنی پایان، نوعی دیدن از جانب ما نیست، بلکه عمل کردن ماست که در بین بازی زبانی واقع شده است. (Ibid, p.204). پس مبنای نهایی، عمل است، مبنای نهایی نه گزاره و نه قاعده است. گویی هیچ‌گاه ارائه دلیل به پایان نمی‌رسد. اما این پایان یک پیش فرض نامدلل نیست، نوعی شیوه عمل نامدلل است (Ibid, p.110). پس از آنجا که در ویتگنشتاین دوم، مبنا عمل است و عمل بر نظر تقدم دارد، در نزد وی عمل بالاترین اهمیت را می‌یابد. بنابراین درحالی که الگوی دکارتی «می‌اندیشم» مبنای کل نظام معرفت بشری است، یعنی در حالی که مبنا در الگوی دکارتی اصلی روانشناختی است، ویتگنشتاین در دومین راه‌حل خود برای حل مشکلات الگوی دکارتی اصلی غیرروانشناختی و بلکه غیر گزاره‌ای را پیشنهاد می‌کند. برای زندگی روزمره و فعالیت‌ها و اعمال ما در آن بنیانی عینی و غیرروانشناختی وجود دارد (Ibid, p.411). این بنیان که برای همه ما مسلم می‌نماید نه صادق و نه کاذب است، بلکه پایه صدق و کذب است (Ibid, p.205). جهان مادی و جماعت‌های انسانی مبنای دوگانه همه رفتارهای انسانی هستند. هیچ‌یک از اعمال روزمره ما نمی‌توانند پدید آیند، مگر آن دو وجود داشته باشند. بدین سان شاید اطلاق کلمه گزاره بر گزاره‌های بنیادین خالی از وجه باشد. به‌ویژه وقتی ویتگنشتاین، بنیاد زبان را عمل قرار می‌دهد، این نکته واضح‌تر است. حاصل آنکه براساس این رویکرد، راه‌حل دوم ویتگنشتاین برای خروج از مشکلات الگوی دکارتی این است که فعالیت ما هر چه باشد، مثلاً شک ورزیدن، مبتنی بر بنیادهای عینی از قبیل وجود جهان عینی و جماعت انسانی است. زیرا شکل چالش شک‌گرا، یعنی قالبی زبانی که دیگری آن را فهم کند، مفروض به وجود جماعت است. پس شکاکیت ناقض خود است. دانش پژوهان می‌پذیرند که ویتگنشتاین در دربارهٔ یقین حل بسیار بدیعی برای مسئله جهان خارج ارائه کرده است (استرول، ۱۳۸۳، صص ۲۲-۲۱۹). اما، آیا به‌راستی در این طرح ویتگنشتاین مسئله شکاکیت حل شده است؟ به این مسأله، به اختصار باز خواهیم گشت.

اما، آیا گزاره‌های بنیادین ثابت و نامتغیرند؟ بی‌شک پاسخ ویتگنشتاین منفی است، زیرا آن‌ها ریشه در عمل و نه در نظر دارند. پس با تغییر در تربیت، می‌توان آن‌ها را تغییر داد. «بستر رودخانه اندیشه‌ها می‌تواند جابه‌جا شود. اما من بین جریان آب در بستر رود و جابه‌جایی خود بستر فرق می‌گذارم، هرچند میان این دو تمایز دقیقی وجود ندارد» (Ibid, p.97). مقصود از بستر رودخانه، همان گزاره‌های بنیادین است که جهان‌بینی و یا چهارچوب را پدید می‌آورند.

مقایسه نهم؛ عمل

یک نقطه اشتراک بسیار مهم در هگل و ویتگنشتاین^{۱۶} این است که هر دو با همه تفاوت‌های اساسی و بزرگی که دارند، از "گوته"، بزرگ‌ترین نقطه عطف را در تاریخ فلسفه، الهام گرفته‌اند که «در آغاز، عمل بود». ویتگنشتاین به نقل از "گوته فاوست"، بخش (۱) می‌نویسد: «با اعتماد به نفس بنویس در آغاز، عمل بود» (Ibid, p.402). وی این مضمون را در فرهنگ و ارزش نیز از گوته نقل کرده است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، ص ۶۸). هرچند اعمالی که ویتگنشتاین مورد نظر دارد، اعمال غریزی و اعمالی است

که از راه تربیت به کودک آموزش داده می‌شود. اما گذشته از نوع عمل، تکیه بر آن به‌جای شناسایی چرخش مهم و مشترکی است که این دو فیلسوف و برخی دیگر از فلاسفه جدید و معاصر از گوتته وام گرفته‌اند. پیش از این دو، "فیشته" فضای کانتی را دچار این چرخش کرده بود. از نظر فیشته، جهان برای شناخته‌شدن نیست؛ بل وضع می‌شود تا در آن عمل شود. ما در اینجا برای شناختن نیستیم، بلکه برای انجام دادن هستیم. «در ابتدا فعل بود»، این جمله‌ای که گوتته نوشت، تلخیص فلسفه فیشته در یک سطر بود (سولومون، ۱۳۷۹، ص ۷۳). سوژه در هگل نیز عامل است^{۱۷}، البته این به‌معنای نفی وجه فاعلیت شناسایی او نیست. «در بینش [نظام] من، که فقط به‌وسیله شرح خود آن دستگاه می‌تواند توجیه شود، هر چیزی به درک و شرح امر حقیقت‌دار (The true)، نه تنها چنان جوهر (Substance) بلکه چنان عامل (Subject) وابسته است» (Hegel, 1977, p.9-10). "فیندلی" در مورد این بند می‌گوید: «مقصود هگل این است که از دیدگاه من، که این دیدگاه را فقط شرح کامل نظام من می‌تواند توجیه کند، امر مطلق حقیقی (The True Absolute) نباید صرفاً چنان یک جوهر یعنی امری بی‌واسطه، خواه این امر بی‌واسطه یک شناسنده یا چیزی شناخته شده باشد، متصور گردد، بلکه جوهر باید چنان یک عامل متصور گردد» (Ibid, p.497).^{۱۸} روشن است که تفسیر دو فیلسوف از این عاملیت و غایت طرح آن، به پهنه محتوا و روش فلسفه آن دو متفاوت است. به‌زودی به برخی از تفاوت‌ها در این وجه تقارب اشاره می‌کنیم (نگاه به نکته سوم).

سه تفاوت دیگر ویتگنشتاین و هگل

در خلال بحث به وجوه تفاوت در کنار وجوه تقارب بحث شد. اما در پایان به سه تفاوت مهم بین این دو فیلسوف می‌پردازیم:

یکم؛ توصیف به جای تبیین: بازی‌های زبانی قابل تبیین نیستند. «بازی‌های زبانی مبتنی بر دلیل نیست. بازی زبانی معقول (یا نامعقول) نیست. فقط هست - مثل زندگی ما» (Wittgenstein, 1979, p.559). در کتاب شرحی بر در باب یقین در فصلی تحت‌عنوان چه چیزی زبان را زبان می‌سازد می‌نویسد: «ویتگنشتاین می‌گوید اگر ما تلاش کنیم که نحوه‌ای را که به آن سخن می‌گوییم تبیین کنیم، تبیین‌ها خیلی زود به پایان می‌رسند و آنگاه شما می‌گویید این بازی زبانی پیش‌بینی نشده است. بازی زبانی صرفاً هست، همان‌گونه که زندگی ما هست. هیچ نظریه‌ای (Theory) راجع به زبان نیست، نحوه‌هایی که ما به آن‌ها سخن می‌گوییم فرضیه‌ای نیستند؛ چرا ما آن‌گونه که سخن می‌گوییم، سخن می‌گوییم؟ چرا ما آن‌گونه که زندگی می‌کنیم، زندگی می‌کنیم؟ چرا زندگی انسانی به‌گونه‌ای است که هست؟ این پرسش‌ها پاسخی ندارند (ص ۴۰). اشتباه ما این است که به‌جای توصیف در جستجوی تبیین (Explanation) هستیم (Wittgenstein, 2009, p.654). ویتگنشتاین بر آن بود که فلاسفه باید صرفاً به توصیف بپردازند و توجیه و تعلیل را رها کنند. در برگه‌ها آمده است: «... ما به غلط انتظار یک تبیین را داریم؛ حال آنکه یک توصیف راه‌حل است. چرا تبیین مطالبه می‌کنی؟ اگر

تبیینات به تو داده شوند، باز هم نمی‌دانی چطور ادامه دهی. آن‌ها نمی‌توانند تو را از آنجایی که حالا هستی پیشتر ببرند.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، بند ۱۵-۳۱۴). از نظر ویتگنشتاین، فلسفه سنتی فعالیتی مفهومی است که به‌طور غیرتجربی می‌کوشد سرشت جهان و انسان را فهم کند. فلسفه سنتی می‌کوشد رویدادها، پدیده‌ها و فرایندهائی را که بر روان آدمی وارد می‌شود، در الگوهای منسجم تبیین کند. این الگوها در وجوه سطحی یافت نمی‌شوند؛ بلکه آن‌ها در عمق و پنهان‌اند. فلسفه سنتی می‌خواهد با رخنه در پدیده‌ها ذوات را کشف کند، اما بیش از آنکه الگوهای واقعیت را کشف کند، الگویی مفهومی را بر آن‌ها تحمیل می‌کند. به‌نظر می‌رسد مقصود ویتگنشتاین از کشف‌های تنگ، همین الگوی مفهومی است: «زبان فیلسوفان، زبانی است که انگار از خلال کشف‌های زیادی تنگ، از ریخت افتاده‌است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، ص ۸۶). فلسفه سنتی اسیر، یک تصویر است. این تصویر یا الگوی مفهومی به کسی که گرفتار آن است، اجازه می‌دهد که در اندیشه کشف ذوات باشد. اما فلسفه با روش جدید که ویتگنشتاین پیشنهاد می‌کند به‌دنبال کشف واقعیت، استنتاج و تبیین نیست. «باید هرچه تبیین است از میان برود و باید توصیف تنها جای آن را بگیرد.» (Ibid, p.109). در پژوهش‌ها (بند ۸۹) و در کتاب *آبی* (ص ۶۹) ویتگنشتاین درباره قطع‌ای از اعترافات آگوستین درباره زمان بحث می‌کند و از قول وی نقل می‌کند که زمان چیست؟ پاسخ آگوستین این است که اگر هیچ‌کس از من نپرسد، می‌دانم، اما اگر آن را برای کسی که از من می‌پرسد توضیح دهم، نمی‌دانم. "آگوستین" تا آنجا پیش رفته‌است که کاربرد روزمره زبان را بفهمد چون می‌گوید: «وقتی درباره آن حرف زده می‌شود، معنای آن را می‌فهمم. اما آنچه آگوستین، درک نمی‌کند این است که دیگر چیزی باقی نمانده‌است که توضیح بخواهد. یعنی توصیف کاربرد کافی است و لازم نیست که در اندیشه کشف حجاب از ذات باشیم. مسأله‌ای وجود ندارد، این خود آگوستین است که مسأله‌ای به نام ذات زمان برای خود ساخته‌است. او می‌خواهد الگویی را بر زمان تحمیل کند تا مفهوم زمان را ساده کند. اما این کار هم غیرلازم و هم ابهام‌انگیز است. آنچه در مورد زمان گفته شد در مورد سایر مفاهیم فلسفی مانند معرفت، یقین، نام، عین و غیره هم صادق است. حاصل آنکه ویتگنشتاین با اعراض از روش سنتی در فلسفه، تبیین‌گرایی، به روش جدید خود، توصیف‌گرایی، روی می‌آورد. اما توصیف چیست؟ مقصود وی از توصیف این است که بدون تحمیل نظریه به موقعیت‌ها و کاربردهای زبانی، آن‌ها را به همان شیوه روزمره ترسیم کنیم (استرول، ۱۳۸۳، صص ۲۰۴-۱۹۶).

اما آیا ویتگنشتاین که این چنین بر تبیین می‌تازد، خود توانسته است از تبیین فاصله بگیرد؟ و آیا اساساً کسی که به توصیف‌گرایی روی می‌آورد می‌تواند از چنگ تبیین بگریزد؟ به‌نظر "فُن زاوینی"، اینکه ویتگنشتاین چنین قاطعانه برای فلسفه فقط توصیف را مجاز می‌داند، تجربه او در فلسفه‌ورزی است و از این‌رو باید مانند دیگر نکته‌های پیش و پس از آن درباره فلسفه، توصیه تلقی‌اش کرد. فُن زاوینی، اعتبار کلی برای بند (۱۰۹) *پژوهش‌ها* (که در چندسطر پیش آمده است) قائل نیست و تبیین‌هایی می‌یابد که ویتگنشتاین مکرراً و به‌صراحت برای کاربرد در فلسفه توصیه می‌کند، حتی وقتی ابا دارد که آن‌ها را تبیین بنامد. فُن زاوینی تا آنجا پیش می‌رود که به "هندرسون" حق می‌دهد که گفته است، ویتگنشتاین

مشخصه تبیین‌گرانه توصیف را که ارتباطها را روشن می‌کند، نادیده گرفته‌است (حسینی، ۱۳۸۹، پی‌نوشت صص ۷۷-۸). (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، صص ۷۷-۸). به‌زودی نقدی دیگر بر این توصیف‌گرایی وی خواهد آمد. اما ویژگی آشکار نظام هگل، ویژگی تبیینی آن است. "نورمن" می‌نویسد: «تلقی‌پذیدارشناسان و ویتگنشتاین این است که فلسفه نمی‌تواند تبیین کند، فلسفه فقط می‌تواند توصیف نماید. اما هگل نمی‌توانست چنین تلقی داشته باشد. پذیرارشناسی هگل فقط توصیفی نیست.» (Norman, 1976, p.14).

دوم؛ عبور از سوژه‌باوری مدرن: "چارلز تیلور"، بر این باور است که "ویتگنشتاین"، "هایدگر" و "مرلوپونتی" سه بزرگ فلسفه سده بیستم بودند که بزرگ‌ترین ضربه‌ها را به خردباوری مدرن وارد آوردند. هر یک از این سه تن، سوژه‌باوری مدرن را از راه مخصوص به خود رد کردند. کار ویتگنشتاین، نسبت به آن دو تن از یک ویژگی خاص نیز برخوردار بود. آن دو به سنت فلسفه اروپای قاره‌ای وابسته بودند و پیش‌تر آیین‌های محکمی، به‌طور خاص پذیرارشناسی، راه را برایشان گشوده بودند. اما ویتگنشتاین (جدا از دل‌بستگی‌هایش به "شوپنهاور") به‌طور عمدی به سنت فلسفه تجربی و تحلیلی وابسته بود، و کار خود را با مباحثی شروع کرده بود که سرچشمه آن‌ها به کتاب *اصول ریاضیات* "راسل" و "وایتهد" می‌رسید، و همراه با مکتب «وین» و کارهای پوزیتیویست‌های منطقی کار خود را ادامه داده بود. چنان‌ستنی، اجازه تخطی از اصل اساسی و بدیهی خردباوری را نمی‌داد، و آغاز رخنه در آن دشواری بیشتری داشت و شجاعت افزونی می‌طلبید (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، الف، صص ۱۱-۱۰).

سوم؛ برداشت ویتگنشتاین از فهم تازه است و شاید بزرگ‌ترین حرکت فلسفه در مورد این موضوع پس از انتشار هستی و زمان (Being and Time) "هایدگر" باشد. این برداشت کاملاً از روان‌شناسی‌گرایی، ماتریالیسم و هر برداشت پوزیتیویستی جداست. این برداشت جدید سرآغاز جدیدی برای فلسفه‌ذهن نیز هست. در این نگاه موجود فعال، کنش‌گر، درگیر با واقعیت و سازنده، جایگزین سوژه‌مدرن می‌شود. گسست ویتگنشتاین از خردباوری مدرن، دکارت‌گرایی و فیلسوفان تجربی درست از همین جا آغاز می‌شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، الف، صص ۱۴). اشتراک ویتگنشتاین و هگل در عامل‌شمردن سوژه که پیشتر از آن سخن رفت، نباید مانع درک وجوه تفاوت در این جا شود. تفاوت این است که در هگل، خردگرایی، کلیت‌گرایی و ذات‌گرایی افلاطونی محفوظ مانده‌است. افزون بر این که شناسنده‌بودن سوژه، چنان‌روی‌دیگر سکه عامل بودن هم، برجای مانده‌است. و از همه مهم‌تر این که طرف‌عاملیت و عینیت به سود جانب ذهنیت فرو کاهیده شده‌است؛ زیرا هرچند هگل مدعی وحدت اندیشه و واقعیت در فلسفه خود است، اما چنانکه شارح مهم هگل، "بیلی" نشان داده‌است در این وحدت آنچه به سود دیگری فرو کاسته شده واقعیت است (Bailli, 1901, pp.333-348).

ارزیابی ویتگنشتاین و هگل

این مقاله به موجب موضوع، تعهدی در زمینه نقد و ارزیابی دو فیلسوف ندارد، اما به جهت پیشنهاد برای پژوهش بیشتر، به اشاره به برخی از زمینه‌های ممکن می‌پردازد. به‌ویژه که این پیشنهادها می‌تواند در جهت فهم بهتر آنچه گذشت سودمند باشد:

الف) برخی، یکی از جنبه‌های مثبت در ویتگنشتاین متأخر را چنین دانسته‌اند که هر یک از ما ممکن است اسیر الگوهای مفهومی باشیم. یعنی به جای آنکه به کشف الگوهای واقعیت پردازیم، الگویی مفهومی بر آن‌ها تحمیل کنیم و در نتیجه مبتلا به سوءفهم و توصیف کاذب گردیم. طرح ویتگنشتاین در جهت بی‌اعتبار ساختن چنین الگوهای مفهومی واقع می‌شود.

ب) بیشتر کسانی که به ویتگنشتاین گرایش دارند، کار وی را از جهت فلسفه ذهن و زبان دارای اهمیت می‌دانند. در فلسفه زبان، مهم‌ترین کار او به باور برخی ابطال این عقیده بوده‌است که الفاظ برای اینکه مفید معنا باشند، لزوماً یا باید نشانه چیزها در دنیا باشند و یا با فرایندهای مبتنی بر درون‌نگری در ذهن پیوستگی داشته باشند.

ج) نکته مهم و قابل توجه دیگر در ویتگنشتاین آن است که بنیاد زبان را عمل و فعل تلقی نمود. هرچند ارجاع و تحویل زبان به‌طور کلی به فعالیت قابل دفاع نیست، اما به نظر می‌رسد که این آموزه ویتگنشتاین دست کم برای درک صحیح بخشی از فعالیت‌های زبانی سودمند و قابل ملاحظه است.

د) ویتگنشتاین با تبیین و نظریه‌پردازی مخالف است. یکی از موجبات گرایش او به این دیدگاه، اعراض ویژگی بازنمایی زبان است. وی می‌خواهد این نظریه را جایگزین کند که زبان متشکل از ابزارهای مختلفی برای علامت دادن به همدیگر است. و در نتیجه کاربردهای زبان را نامحدود می‌شمارد. پیشتر به نقدی کوتاه از "فن زاوینی" اشاره کردیم. "فون رایت" نیز می‌گوید: «خطر این است که اندیشه‌ها به صورت یک زبان زرگری انحطاط یابند» (استرول، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳). از نظر "جان سرل" نیز تقریباً با دقت در کاربردهای زبان می‌توان درک نمود که محور هر بازی زبانی، بازنمایی است. در اینجا چند کاربرد را مثال می‌زنیم. فرمان دادن به کسی که از اطاق بیرون برود؛ پرسیدن از کسی که آیا از اطاق بیرون می‌رود؛ پیش‌بینی کردن بیرون رفتن کسی از اطاق؛ ابراز تمایل به بیرون رفتن کسی از اطاق. اما همه این بازی‌ها می‌توانند بیرون رفتن از اطاق را بازنمایی کنند. افزون بر اینکه یکی از کارکردهای زبان دعاست. اگر از مردم پرسش کنیم که چرا در این بازی زبانی دینی، شرکت می‌کنند، خواهند گفت که زیرا عقیده دارند که خارج از بازی زبانی آن‌ها خدایی هست که دعایشان را می‌شنود. شما باید یک روشنفکر شوخ طبعی باشید که بدون اعتقاد به وجود خدایی که دعای شما را بشنود، دست به دعا بردارید (مگی، ۱۳۷۷، صص ۷۵-۵۶۶). "راسل"، ویتگنشتاین متقدم رادر برابر ویتگنشتاین متأخر قرار می‌داد و می‌گفت: «اولی عمیقاً از مسایل دشوار آگاه و متعهد به اندیشه شدید بود. دومی به نظر می‌رسد از اندیشه جدی خسته شده‌است، آموزه‌ای ابداع کرده است که چنین فعالیتی را غیر لازم می‌سازد» (استرول، ۱۳۸۳، ص ۲۲۴).

ه) ویتگنشتاین، هیچ معیار معینی برای تشخیص بازی‌های زبانی از یکدیگر و طرز شناسایی آن‌ها ارائه نکرده‌است (زندیه، ۱۳۸۶، ص ۷۲).

و) هرچند ویتگنشتاین چنانکه دیدیم، راه‌حلی جالب برای خروج از شکاکیت ارائه نموده‌است. اما در قرائت "کریپکی" از وی، طرح ویتگنشتاین مستلزم شکاکیت فلسفی است (Kripke, 1989, p.7). به‌علاوه چنانکه دیدیم از نظر ویتگنشتاین، بستر رودخانه اندیشه‌ها، گزاره‌های بنیادین می‌توانند جابه‌جا شوند؛ زیرا آن‌ها ریشه در عمل دارند و عمل هم با تربیت قابل تغییر است. به‌نظر می‌رسد، خود این مطلب گواه رخنه‌شکاکیت در بنیادفلسفه ویتگنشتاین متأخر است. به‌عبارتی وی با همه تلاش‌های مثبت خویش برای حل شکاکیت، به‌موجب پذیرش عدم‌ثبات در گزاره‌های بنیادین عاقبت تسلیم شکاکیت شده‌است.

ز) یکی از راه‌حل‌ها و اقدام‌های مهم در فلسفه غرب برای حل شکاف‌هایی از قبیل سوژه، ابژه، اندیشه، واقعیت و ثنویت‌هایی از این‌دست، طرح فلسفی هگل است. به‌ویژه تلاش هگل برای نفی هرگونه معیار خارج از آگاهی یا شناسایی قابل ملاحظه است.

ح) چنانکه گفته شد، مسأله هگل حل ثنویت‌هایی از قبیل اندیشه، واقعیت، کرانمند، ناکرانمند و مانند آن است. اما اگر آنچه مفسرانی مانند "بیلی"، درباره عدم توفیق وی در حل این مسأله گفته‌اند (فروکاهش واقعیت به اندیشه) جدی گرفته شود، آنگاه به‌نظر می‌رسد تأکید وی بر نفی هرگونه معیار خارج از آگاهی عرفی بی‌اعتبار می‌شود.

ط) هگل، بدون آنکه مسأله‌ای به نام اصالت وجود یا ماهیت داشته باشد، نظام خود را بر اصالت ماهیت پیگیری کرده‌است. اما، به‌نظر می‌رسد با غفلت کامل از وجود، سخن راندن از نفی هرگونه معیار خارج از آگاهی عرفی، برای رسیدن به وحدت اندیشه، هستی و ذهن کرانمند و معقول انضمامی ناکرانمند، ناممکن است.

ی) به‌نظر می‌رسد هر دو فیلسوف در تحلیل مسأله شناخت و چگونگی کارکرد ذهن مانند سایر فلاسفه بزرگ غربی از قبیل "کانت"، حلقه‌های مفقوده بزرگی دارند که از آن نمی‌توان گذشت. به‌طور مثال، معقولات ثانیه فلسفی که به‌دلیل آنکه عروض‌شان ذهنی و اتصافشان، خارجی است به عالی‌ترین شکل ممکن برخی از رخنه‌های ذهن و عین را از جهات مخصوص به‌خود پر می‌کنند. یا مباحثی که از ابتکارات فلسفه نو صدرایی است و به‌دست علامه طباطبائی ابداع شده‌است مانند چگونگی پیدایش کثرات و یا وجودی بودن فهم، چنانکه به دو صورت کاملاً متفاوت موردتوجه "ملاصدرا" و "هایدگر" واقع شده‌است.

نتیجه‌گیری

یک بنیاد اصلی که در بسیاری از مطالب متنوع فلسفه ویتگنشتاین (زبان به‌مثابه بازی و ابزار، پیش فرض تلویحی، قاعده، زبان خصوصی و شکل‌زندگی) محوریت دارد و برای هگل نیز در سرتاسر

فلسفه‌اش نقش بنیادین دارد، این است که هر دو فیلسوف به اتفاق برآن‌اند که فلسفه هیچ معیاری خارج از آگاهی یا گفتمان عرفی و اجتماعی ندارد. عمل نیز، یک شالوده مهم گزاره‌های بنیادین در ویتگنشتاین و مقوم اصلی سوژه در هگل است. مفهوم «دیگری» نیز سومین بنیادمشترک در هر دو فیلسوف است. کلیات و ذوات نیز بنیادهای اصلی فلسفه هگل هستند که مورد انکار ویتگنشتاین قرار گرفته‌اند. کانون توجه ویتگنشتاین زبان و کارکردهای آن است. وی برعکس دوره متقدم، بر آن شد که این ساحت زبان ماست که چگونگی تفکر ما را درباره جهان معین می‌کند و هرگز نمی‌توان مستقل از زبان درباره جهان بحث نمود. هرچند هگل مانند ویتگنشتاین، فلسفه را یک‌راست از زبان آغاز نمی‌کند، اما در دومین دم از مراحل پدیدارشناسی متوجه زبان است. زبان، یکی از بنیادهای مهم دیالکتیک هگل است. هر دو فیلسوف، زبان را چنان هدف فی‌نفسه در نظر ندارند، بلکه آن را برای فلسفه مورد تأمل قرار می‌دهند. هرچند در تلقی ویتگنشتاین، نگاه هگل به زبان ناشی از درک نادرست زبان است، اما در عین حال وجه اشتراک هر دو این است که هر دو فعالیت زبانی را بر آگاهی عرفی و اجتماعی استوار می‌سازند و هرگونه معیار خارج از آن را نفی می‌کنند. مشابه این مقایسه در برخی از مفاهیم دیگر، مانند پیش‌فرض تلویحی و قاعده که از اصطلاحات خاص ویتگنشتاین هستند، باتوجه به تکیه بر ماهیت و گفتمان اجتماعی و عرفی انجام شد. ویتگنشتاین و هگل، هر دو در مسأله نفی زبان خصوصی و نفی دکارت‌گرایی نیز اشتراک داشتند. در همین جا، مفهوم میل و خواست نیز در دو فیلسوف مورد توجه قرار گرفت و دریافتیم که وجه‌مشترک هر دو در اینجا این است که گزاره‌های روانشناختی صرفاً از راه شناخت کاربست آن‌ها به «دیگری» قابل فهم‌اند. و به این ترتیب اهمیت «دیگری» چنان بنیادی مقوم در هر دو فلسفه رخ نمود. اصطلاح شکل زندگی که در هر دو فیلسوف یافت می‌شود، چهار وجه مقایسه به‌بار آورد که یکی از آن چهار مورد ریشه‌داری آن در هر دو فیلسوف، در توافق و گفتمان اجتماعی بود. در سه وجه دیگر نیز وجوه تشابه و تعایر بیان گردید. در شباهت خانوادگی که از جمله واژه‌گان خاص ویتگنشتاین است، افلاطون‌گرایی، ذات‌گرایی و کلیت‌گرایی مورد بحث قرار گرفت که ویتگنشتاین نافی این موارد بود و هگل کاملاً در جبهه موافق قرار داشت، بی‌شک هر یک از این دو موضع، تحولی ژرف در بنیاد فلسفه ایجاد می‌کند. مفهوم عمل و عامل بودن سوژه از بنیادی‌ترین لایه‌های هر دو فلسفه است. هر دو فیلسوف باز هم با تفاوت‌های مخصوص به خود، در این نقطه عطف در تاریخ فلسفه، اشتراک دارند. در پایان به سه وجه تفاوت مهم دیگر و نقد و ارزیابی اشاره گردید. نتیجه بسیار کلی و موجز این که مواردی از قبیل گفتمان اجتماعی، آگاهی عرفی، «دیگری» و عمل و نفی هرگونه معیار خارج از آگاهی و گفتمان عرفی از بنیادهای متشابه در هر دو فیلسوف‌اند. و مواردی مانند کلیات و ذوات از مفاهیم بنیادی فلسفه است که مورد قبول هگل و نفی ویتگنشتاین واقع شده‌اند. تشابهات و تفاوت‌های دیگر به همراه توجه به تفاسیر گوناگون در مواقع لزوم و تأمل بیشتر در همه‌موارد، اموری است که باید در متن مقاله پیگیری نمود. در پایان چند محور برای نقد، پیشنهاد گردید، از جمله آنکه برخی از حلقه‌های مقفوده در کار دو فیلسوف هست که در فلسفه صدرایی و نوصدرایی می‌توان برای آن‌ها راه‌حلی پیدا نمود.

پی‌نوشت‌ها

۱. و از آنجا که وی دو دوره فکری دارد، برای درک بهتر فضای اندیشه وی، پیش از هر چیز، باید بر چرخش او نظر دوخت. در همان سالی که «حلقه‌وین»، بیانیه مشهور خود را با عنوان «جهان بینی حلقه‌وین» منتشر ساخت (۱۹۱۹)، ویتگنشتاین به «کیمبریج» بازگشت و در آنجا در دهه ۱۹۳۰ یک فلسفه جدید را بسط داد، که در آن رهیافت تازه‌ای به فلسفه اختیار شده بود که نظریه‌های قبلی وی را کنار می‌گذاشت. انتقادات و عواملی دیگر موجب شده بود تا وی از نظریه‌تصور دست بکشد و طرحی نو درباره زبان بریزد. طلبه‌های این چرخش فکری هم در کتاب‌های *آبی و قهوه‌ای* (۳۵-۱۹۳۳) و هم در دیگر آثار وی، که پیشتر نگاشته شده، مانند *یادداشت‌های وایزمن* (اول ژوئیه ۱۹۳۳)، آشکار است. کتاب *قهوه‌ای و پژوهش‌های فلسفی* هر دو با نقل قولی از «آگوستین» آغاز می‌شوند. ویتگنشتاین، می‌خواهد نشان دهد که تصویر «آگوستین» از زبان، همان تصویر «راسل» از آن در «اتمیسیم منطقی» و تصویر ویتگنشتاین از آن در رساله است که در آن نام، به معنای عین و عین معنای نام شمرده شده است. البته ویتگنشتاین بر آن نیست که چنین تصویری مطلقاً نادرست است، بلکه بر آن است که این تصویر را تصویری محدود از عملکرد زبان در زندگی واقعی معرفی کند. پژوهش‌های فلسفی نیز می‌گوید، زبان کارکردهای دیگری نیز دارد. در این مرحله، دیدگاه ویتگنشتاین به نحو بنیادی با رهیافت راسل تفاوت یافته و روابط شخصی میان آن دو نیز به سردی گراییده است. این تفاوت‌ها به انضمام تفاوت‌های وی با اغلب فلاسفه تحلیلی موجب شده که برخی از فلاسفه تحلیلی در این خصوص که آیا اساساً می‌توان ویتگنشتاین متأخر را در زمره فلاسفه تحلیلی به شمار آورد، ابراز تردید کنند. راسل، تحول دیدگاه‌های ویتگنشتاین را در دوره بعد از جنگ، نوعی انحطاط نامیده و تأثیر آن را بر فلسفه مصیبت‌بار به شمار آورده بود. ویتگنشتاین متأخر تا حدودی شبیه «مور» است، هر چند که انتقادات مهمی نیز از رهیافت وی به عمل می‌آورد. اما رساله منطقی - فلسفی را می‌توان در راستای همان نوع فلسفه تحلیلی تلقی کرد که راسل و (از جهاتی) «حلقه‌وین» مدافعش بودند. با وجود تفاوت‌هایی که میان دیدگاه‌های ویتگنشتاین اولیه و متأخر وجود دارد، یک هسته مشترک نیز در میان آراء این دو دوره به چشم می‌خورد. در هر دو دوره، «پدیدار زبان» محور اصلی توجه ویتگنشتاین به شمار می‌آید. گو اینکه نوع نگاه او به این پدیدار طی این دو دوره یکسان نبوده است. او به زبان نه از آن جهت که زبان است، بلکه از حیث فلسفه علاقه‌مند بود. مشغله بزرگ وی در هر دو دوره ماهیت، وظایف، و روش‌های فلسفه بوده است. از این گذشته در هر دو دوره، مسائل فلسفی از دیدگاه او مسائل اصیل تلقی نمی‌شده‌اند و ظهور آن‌ها ناشی از عدم توجه دقیق به سازوکار زبان بوده است. وظیفه فیلسوف نیز آن بوده است که با فهم صحیح ساختار و نحوه عمل زبان، این شبه مسائل را منحل کند. ویتگنشتاین همچنین در هر دو دوره، بر اهمیت روش خود تأکید ورزیده است (پایا، ۱۳۸۲، صص ۳۹، ۹۱، ۹۲ و فن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴). به عبارت دیگر، وجه اشتراک دو دوره فلسفه ویتگنشتاین، تعیین مرز برای زبان است. چنانکه تفاوت این دو دوره نیز در نحوه مرزگذاری است. ویتگنشتاین اول بر آن بود که ماهیت زبان و مرز یگانه آن را کشف کرده است. در حالی که

ویتگنشتاین دوم، بر آن شد که چیزی به نام مرز زبان در کار نیست؛ بلکه مرزهای زبان وجود دارد. (Wittgenstein, 2009, p.119). به‌دیگرسخن، آنچه تفاوت ویتگنشتاین اول با ویتگنشتاین دوم را به‌خوبی آشکار می‌سازد، مسأله معنا است. ازمنظر ویتگنشتاین متقدم، هم‌شکلی یا هم‌ریختی (Isomorphy) بین نام‌ها و عین‌ها، جمله‌ها و واقعیت‌ها، معنا را پدید می‌آورد. بر این اساس زبان همچون تصویر یا آئینه، ایستا است. اما، ازمنظر ویتگنشتاین متأخر از معنا نمی‌باید پرسید، بلکه می‌باید در جستجوی کارکرد بود؛ زیرا واژه‌ها براساس کارکردهای خود معنا می‌یابند. در فرهنگ و ارزش آمده است: «راسل اغلب در گفتگوهای مان این بیان را به کار می‌برد: منطق لعنتی. و این دشواری بی‌حد و اندازه و سرسختی و صیقل یافتگی اش را (بیان می‌کند). به گمانم دلیل اصلی این دریافت، این واقعیت بود: هر نمود جدید زبان که آدم مایل است متعاقبا بدان بباندیشد، ممکن است تبیین پیشین را بی مصرف بنمایاند. اما این همان دشواری‌ایی است که "سقراط"، وقتی می‌کوشید برای هر مفهوم، تعریفی به‌دست دهد، دچار آن می‌شد. پیوسته، کاربستی دیگر از کلمه سر بر می‌آورد که به‌نظر می‌رسد قابل جمع با مفهوم نباشد، مفهومی که کاربست‌های دیگر، ما را به آن رسانده‌اند.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، ص ۶۶). ازمنظر ویتگنشتاین متقدم، ساخت جهان واقعی، ساخت زبان را تعیین می‌کند. اما ازمنظر ویتگنشتاین متأخر، برعکس، این ساخت زبان ماست که چگونگی تفکر ما را درباره جهان معین می‌کند. هرگز نمی‌توان مستقل از زبان درباره جهان بحث نمود. نگاه ویتگنشتاین متأخر به معنای «تفکر» یک‌سره از معنای معهود، متفاوت و دچار چرخش است. وی در کتاب *آبی می‌گوید*: «پس گمراه کننده است که از تفکر به‌مثابه فعالیتی ذهنی سخن بگوییم. می‌توانیم بگوییم که تفکر اساسا عمل کردن با نشانه‌هاست.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵، ص ۴۱). ازمنظر ویتگنشتاین اول، تنها سخن بامعنا، زبان واقع‌گوئی است در حالی که ازمنظر ویتگنشتاین دوم زبان واقع‌گوئی فقط یکی از انواع بازی زبانی است و زبان، متنوع و انواع آن نامحدود است. ازمنظر ویتگنشتاین متقدم، زبان، تصویر یا آئینه است، اما ازمنظر ویتگنشتاین متأخر، زبان چنان ابزار است. تصویر یا آئینه، وضعیت خاصی را نمایش می‌دهد در حالی که ابزار به‌طور نامتناهی کاربردهای گوناگون دارد. مطابق با ویتگنشتاین اول، زبان، بسته در قفس و مطابق با ویتگنشتاین دوم، قفس را شکسته است. وی در بندهای (۸۸-۳۷) *پژوهش‌ها* به نقد مفصل «تراکتاتوس» پرداخت و دیدگاه اولیه اش را درباره نام‌ها و تعیین معنا برانداخت. و در بندهای (۱۳۳-۸۹) از روش فلسفه خویش سخن گفت و دوباره رابطه یک نام و کاربرد را مورد پرسش قرار داد (McGinn, 1997, p.74). در مقایسه میان فلسفه اول و دوم وی می‌توان گفت، ویتگنشتاین با مطرح کردن نظریه تصویر، مرز واحدی ترسیم کرد که اگر فردی به این مرز نزدیک می‌شد یا از آن تجاوز می‌کرد، دچار بی‌معنایی می‌گشت. در فلسفه دوم، تعداد این مرزها به تعداد بازی‌های زبانی است، هر کلامی در بازی زبانی خودش معنا دارد و اگر به خارج از حدود و مرز آن بازی تجاوز کند، خلط و التباس پیش خواهد آمد (زندیه، ۱۳۸۶، ص ۷۸). به گفته برخی، وی در اندیشه بعدی خود نخست واقع‌انگاری را یکی از کارکردهای زبان دانست. اما در گام بعدی حتی به اندیشه کناره‌نهادن هرگونه واقعیتی فراسوی زبان بدان سان که زبان، تصویرگر آن پنداشته شود افتاد، یعنی اندیشه‌ای که پس از او ازسوی کسانی چون "ژاک دریدا" و با نام

(The Beginning of Philosophy from the Viewpoint of Later Wittgenstein. . .)

«ساخت‌شکنی» (Deconstruction) به میان آمد. ویتگنشتاین متأخر، زبان را در زمینه زندگی فردی، زیستی و به ویژه اجتماعی و در پیوندی ناگسستنی با جنبه‌های گوناگون آن می‌نگرد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

۲. پژوهش‌ها یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های آیین‌های تازه فلسفه زبان، و نیز مباحث پسامدرن است. دامنه تأثیرگذاری آن از "جی. ال. آستین" آغاز می‌شود و به آثار "استنلی کاول"، "گیلبرت رایل"، "پیتر وینچ"، "دیوید بلور"، "ریچارد رورتی"، "ژاک دریدا" و حتی "ژیل دلوز" می‌رسد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۵).

۳. البته چنانکه "فن" گوشزد می‌کند کار ویتگنشتاین ضد متافیزیکی نیست، بلکه غیرمتافیزیکی است. از نظر "فن"، درست همان‌طور که رساله به‌عنوان اثری ضدمتافیزیکی بد تفسیر شده بود، پژوهش‌ها نیز عموماً به‌عنوان اثری ضدمتافیزیکی نگریسته می‌شود. نکته مهمی که فن در اینجا گوشزد می‌کند این است که این برداشت عمدتاً معلول مهمل قلمداد کردن جمله‌های متافیزیکی در هر دو کتاب بود. اما هدف او از ترسیم یک، فهمیده نشده است. او نمی‌کوشد که متافیزیک را حذف کند یا کل فلسفه را به پایان برساند، بلکه کارش فهمیدن ماهیت آن‌ها مرز میان معنا و مهمل، به‌درستی است. فن، در اینجا به گفتگوی مؤیدی از ویتگنشتاین با شاگردش استشهد می‌کند. وی نقل می‌کند که ویتگنشتاین به یکی از شاگردانش گفت: «فکر نکن که من، متافیزیک را تحقیر یا ریشخند می‌کنم، به‌عکس نوشته‌های بزرگ متافیزیکی، گذشته را در زمره برجسته‌ترین فرآورده‌های ذهن انسان تلقی می‌کنم (فن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷ و ص ۱۲۹).

۴. کلیه ارجاعات به پژوهش‌های فلسفی و درباب یقین برحسب شماره بند و بر مبنای تطبیق دو ترجمه انگلیسی و فارسی صورت گرفته است. در مواردی که ارجاع به صفحه است به جای (p) از کلمه (page) استفاده می‌شود. در ارجاعات به پدیدارشناسی هگل نیز (p) علامت بند و (page) نشانه صفحه است.

۵. ویتگنشتاین این کتاب را نوشته است، بلکه وی آن را به دو نفر از دانشجویانش "فرانسیس اسکینر" و "آلیس آمبروز" دیکته کرده است. او فقط دستور تهیه سه نسخه تایپ شده از آن را داده بود و آن‌ها را تنها در اختیار شاگردان و دوستان نزدیک خود قرار داده بود، اما کسانی که این یادداشت‌ها را امانت می‌گرفته اند نسخه‌هایی از روی آن بر می‌داشته‌اند و رد و بدل می‌کرده‌اند (مقدمه کتاب‌های آبی و قهوه‌ای، ص ۱۷).

۶. برای آگاهی بیشتر در زمینه «ما» و جایگاه آن در فرآیند آگاهی نگاه به:

- (Hegel, 1961, pp.143-144).
- (Norman, 1976, pp.21-22).
- (Houlgate, 2005, pp.56-57).

۷. از نظر "جان آر. سرل"، "کرییکی" از برخی جنبه‌های بسیار مهم، تفسیر نادرستی از ویتگنشتاین ارائه داده است (نگاه به نگرش‌های نوین در فلسفه، ص ۲۵۱).

۸. "ری مانک" می‌گوید: تقریباً همه موافقد که پاراگراف (۲۴۳) سرآغاز این برهان است، اما ظاهراً هیچ کس کاملاً مطمئن نیست که این برهان در کجا تمام می‌شود. پاراگراف (۳۱۵) غالباً به‌عنوان

پاراگراف پایانی اش ارائه می‌شود، اما این قدری دلبخواهی است (مانک، ص ۹۷). "ساول کریپکی"، فیلسوف آمریکائی، بندهای (۳۱۵-۳۴۳) را نه به‌عنوان خود برهان زبان خصوصی، بلکه به‌عنوان شرح و بسط آن در نظر می‌گیرد. به‌نظر کریپکی پاراگراف (۲۰۲) خود این برهان را در بر می‌گیرد (همان، ص ۹۷). "ماری مک‌گین"، بند پایانی را (۲۷۵) قرار می‌دهد، اما در فصل بعد تحت‌عنوان امر درونی و بیرونی تا بند (۳۰۷) را مورد مطالعه قرار می‌دهد. لازم به‌ذکر است در ترجمه "فریدون فاطمی" از *اورام استرول* بند (۳۱۵-۱۴۳) آمده است (*استرول*، ص ۲۱۷) که به‌نظر می‌رسد اشتباه رخ داده‌است و باید به‌جای (۱۴۳) عدد (۲۴۳) باشد.

۹. به‌طور مثال بندهای: ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲.

۱۰. چنانکه در متن اشاره شد تقابل دوآگاهی و رابطه‌خواجه و برده برای نظریه‌مارکس درباره‌جامعه کلید مؤثری بود و نیز "سارتر" هم آن را چنان یک الگو برای تحلیل خود، از بودن برای دیگران (Being-for-othrrs) در کتاب وجود و عدم اتخاذ نمود.

۱۱. تلاش‌های کما بیش روانشناسانه "سارتر" در وجود و عدم نیز در راستای این نظریه است.

۱۲. تفسیر هایدگر در اینجا بر «ما» در فلسفه هگل بسیار خواندنی است. نگاه کنید به مقاله تفسیر هایدگر بر مطلق هگل و رابطه آن با بشر.

۱۳. و نیز نگاه به پدیدارشناسی بندهای ۷۹۸ و ۸۰۵ و نیز به (Soll, 1969, pp.149-150).

۱۴. منطق هگل، هم یک اُتولوژی و هم یک منطق است. منطق فقط مربوط به آنچه از اندیشه حکایت می‌کند، نیست، بلکه آنچه را که بر هستی دال است، معین می‌کند. منطق آن‌گونه که هگل می‌گوید: «وحدت و این‌همانی اندیشه و هستی است». این به معنای آن نیست که هگل یک ایده‌الیست ذهنی است که ویژگی اشیاء و حضور وجودشان را وابسته به ذهن آدمی بداند. در نزد هگل حتی اگر همه انسان‌ها از صفحه روزگار برفتند، هستی، استمرار خود را دارد. اما ادعای وی این است که ساختار تعینات بنیادی اندیشه و هستی، وحدت و این‌همانی دارد. بنابراین فرایند کشف ساختار درونی اندیشه، دقیقاً فرایند کشف ساختار خود هستی است. در این فرایند، هستی خودش را -درون اندیشه- از بنیاد عقلانی و دیالکتیکی نشان می‌دهد. پس در منطق، هستی در برابر اندیشه قرار نمی‌گیرد، بلکه ساختار وجود اندرون اندیشه مشخص می‌گردد.

Houlgate Stephen, (2005) *an Introduction to Hegel Freedom, Truth and History*, Second Edition Published by Blackwell, p.48

۱۵. بلکه مفسران وی، به‌موجب برخی از مضامین او در کتاب نام‌برده، این اصطلاح را وضع کرده‌اند. دین "مارتین"، اصطلاح «باورهای بنیادین» (Fundamental beliefs) و "ویلیام د. هادسون"، اصطلاح گزاره‌های بنیادین (Fundamental propositions) و "واسیلیو"، تعبیر «گزاره‌های منتسب به مور» (Moore propositions) و "جی. دابلیو کوک"، «تعبیر گزاره‌های لولایی» (Hinge propositions) را به‌کار برده‌اند (زندیه، ۱۳۸۶، ص ۹۴).

۱۶. و برخی دیگر از فیلسوفان جدید و معاصر مانند "فیشته"، "شلینگ" و "هایدگر".

(The Beginning of Philosophy from the Viewpoint of Later Wittgenstein. . .)

۱۷. و از جمله شگفتی‌ها این است که برخی از مترجمان این معادل را از عجایب روزگار ما شمرده‌اند! (نگاه به پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، ص. ۲۷)
۱۸. و نیز نگاه به: (Hegel, 1977, p.502) و (Hegel, 1959, §102-106).

فهرست منابع

- استرول، اورام (۱۳۸۳) *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز.
- پلامناتز، جان (۱۳۸۳) *شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- حسینی، مالک (۱۳۸۹). *ویتگنشتاین و حکمت*. تهران: هرمس.
- دباغ، سروش (۱۳۸۷). *جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین*. تهران: انتشارات صراط.
- زندیه، عطیه (۱۳۸۶). *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین*. تهران: نگاه معاصر.
- سرل، جان آر (۱۳۸۰) *نگرش‌های نوین در فلسفه*. ترجمه محمد سعیدی‌مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- سولومون، رابرت. ک (۱۳۷۹) *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مؤسسه قصیده.
- سینگر، پیتر (۱۳۷۹) *هگل*، عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- فن، ک، ت (۱۳۸۶) *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*. ترجمه کامران قره‌گزیلی، تهران: نشر مرکز.
- مشکات، محمد (۱۳۸۸) "تفسیر هایدگر بر مطلق هگل و رابطه آن با بشر". *فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف ایران*. شماره ۱۸.
- مگی، بریان (۱۳۷۷). *فلاسفه بزرگ*. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۷). *نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم*. تهران: انتشارات طهوری.
- ویتگنشتاین. لودویک (۱۳۸۱) *فرهنگ و ارزش*. ترجمه امید مهرگان. تهران: گام نو.
- _____ (۱۳۸۵) *کتاب‌های آبی و قهوه‌ای*. ترجمه ایرج قانونی. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۷) (الف). *پژوهش‌های فلسفی*. ترجمه فریدون فاطمی.
- _____ (۱۳۸۷) (ب). *در باب یقین*، ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۸۴) *برگه‌ها*. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۷۸) *لودویگ ویتگنشتاین*. ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات گروس.
- یوهان گلاک. هانس (۱۳۸۹) *فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین*، ترجمه همایون کاکاسلطان، تهران: گام نو.

Bailli, J. B, (1901) *Origin and Significance of Hegel's Logic*, a General Introduction to Hegel's System. New York the Macmillan Company.

Baker, .G.p, and Hacker, M.s, (2009) *Wittgenstein: Rules, Grammer and Necessiity*, Volume II of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Second Edition Wily-Blackwell

Findlay, J.N, (1984) *Wittgenstein: a Critique*, Routledge & Kegan Paul, London.

Hegel, (1961) *Phenomenology of Mind Translated*, with an Introduction and Notes by J. B. Baillie Fifth Impression, Printed in Great Britain.

Hegel, (1977) *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay, Oxford University Press.

Hegel, (2001) A, *Pilosophy of Mind (Part Tree Of the Encyclopaedia of of the Philosophical sciences)*, Blackmask online, <http://www.blackmask.com>

Hegel, (2001) B, *The Philosophy of History*, Translator, J. Sibree, M. A, Batoche Books, Kitchener Canada.

Hegel, (1969) *Science of Logic*, Translated by A. V. Miller, Humanity Books, Now York Copyright.

Hyppolite jean, (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, by Samuel Chernlak and John Heckman, , Northwestern University press.

Kripke, saul, (1989) *Wittgenstein on Rules and private Language*, Basil Blackwell.

Mcginn, Marie, (1997) *Routledge philosophy Guidbook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London & New York. Norman, Richard (1976) *Hegel's Phenomenology a Philosophical Introduction*, Great Britain Sussex University Press.

Solomon Robert C. (1993) and M. *Higgins Kathleen the Age of German Idealism*, Routledge London and New York.

Wittgenstein, Ludwig, (1975) *Philosophical Remarks*, Translated by Raymond Hargreaves and Roger White, Oxford.

Wittgenstein, Ludwig (1979) *on Certainty*, Translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, Ludwig, (2009) *Philosophical Investigations*, Translated by G.E.M Anscombe, P.M.S Hacker and Joachim Schulte, Wiley-Blackwell.