

رابطه زبان و واقعیت از منظر ویتگنشتاین متأخر با توجه به تفسیر

ایلهام دیلمن

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۱، شماره یک: ۱۴۵-۱۴۱

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

مهدی حسین‌زاده یزدی^۱

استادیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران

پدیرش ۹۳۷/۱۸

دریافت ۹۲/۱۰/۲۳

چکیده

نگاه اجتماعی به زبان و پررنگ کردن نقش جامعه در شکل‌گیری معنا از زمره‌ی مواردی است که از اهمیت ویتگنشتاین در علوم اجتماعی و فلسفه‌ی آن پرده برمی‌دارد. از منظر وی نوع زبانی که در جامعه‌ی ما بسط می‌یابد نوع مواجهه‌ای را که ما، یعنی سوژه‌های تجربی، به‌مثابه اعضای این جامعه با امور مختلف داریم تعیین می‌کند. در این نوشتار می‌کوشم که پرسش‌های بنیادینی را در فلسفه‌ی علوم اجتماعی از منظر ویتگنشتاین متأخر به بحث گذارم: آیا واقعیت اجتماعی و یا به‌طور کلی واقعیت، امری زبانی و به‌عبارتی ساخته‌وپرداخته‌ی جامعه است؟ آیا جدای از سوژه‌های تجربی واقعیتی عینی وجود دارد؟ اساساً معیار تفکیک واقعی و غیرواقعی کدام است؟ از آن‌جا که فلسفه‌ی ویتگنشتاین متأخر گرفتار تفاسیر متفاوت و گاه متعارض است، پاسخ این پرسش‌ها را با توجه به تفسیر ایلهام دیلمن، از شارحان برجسته‌ی ویتگنشتاین پی‌می‌گیرم.

کلیدواژگان: ویتگنشتاین، ایلهام دیلمن، فلسفه‌ی علوم اجتماعی، واقعیت، زبان، سوژه‌ی

تجربی

مقدمه

آیا می‌توان رابطه‌ی میان زبان و واقعیت را به‌گونه‌ای ترسیم کرد که در چنگ رئالیسم زبانی و ایده‌آلیسم زبانی گرفتار نشد؟^۱ آیا واقعیت اجتماعی و یا به‌طور کلی واقعیت، امری زبانی و به‌عبارتی ساخته‌وپرداخته‌ی جامعه است؟ آیا جدای از سوژه‌های تجربی واقعیتی وجود دارد؟ اساساً معیار تفکیک واقعی و غیرواقعی چیست؟ دغدغه‌ی دیلمن در مواجهه با ویتگنشتاین متأخر یافتن پاسخ چنین پرسش‌هایی است. وی بر این باور است که ویتگنشتاین در فلسفه‌ی متأخر، رابطه‌ی زبان و واقعیت را به‌گونه‌ای می‌فهمد که به رئالیسم زبانی و ایده‌آلیسم زبانی تن‌درنمی‌دهد. از منظر دیلمن، ویتگنشتاین رئالیسم زبانی را رد می‌کند؛ اما این بدین معنا نیست که گرفتار ایده‌آلیسمی می‌شود که ویلیامز به وی نسبت می‌دهد (نک ویلیامز ۱۹۸۱، ۱۴۷).^۲ ویلیامز خود به‌معنایی رئالیست است. وی از این منظر رئالیستی، ایده‌آلیسمی استعلایی را در معنایی خاص به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد (دیلمان ۲۰۰۲، ۱۳). البته همان‌طور که خواهیم دید دیلمن در بررسی ایده‌آلیسم، خود را به ایده‌آلیسم استعلایی ویلیامز محدود نمی‌کند.

برای شروع بحث و تقریر دقیق تفسیر دیلمن، در ابتدا به تبیین اصطلاح رئالیسم زبانی و ایده‌آلیسم زبانی می‌پردازم و در ادامه پاسخ این پرسش‌ها را با توجه به تفسیر دیلمن به بحث می‌گذارم.

رئالیسم زبانی و ایده‌آلیسم زبانی

اصطلاح «رئالیسم» در معانی مختلفی به‌کار می‌رود. در برخی موارد منظور از آن دیدگاهی فلسفی است که جهان مادی مستقل از اذهان ما را می‌پذیرد. این رئالیسم با اذعان به وجود جهان مادی مستقل از ما، شکافی عمیق را میان معرفت ما به واقعیت مادی و خود واقعیت و ازاین‌رو میان اذهان ما و بدن‌های ما موجب می‌شود. مشکل در این‌جا بر سر ارتباط و پیوند این دو است.

۱. توجه به این مهم در این بحث ضروری است که اصطلاحاتی مانند «رئالیسم» و «ایده‌آلیسم» هر یک در معنای خاصی به‌کار گرفته می‌شود که گاهی با کاربرد متعارف آن تهافت کامل دارد. ازاین‌رو می‌بایست در مواردی که از این واژگان استفاده می‌شود مراد کاملاً روشن باشد.

۲. برای نقد و بررسی دیدگاه ویلیامز نک بولتون ۱۹۸۲، ۲۸۳-۲۷۷؛ مالکوم ۱۹۹۵، ۱۰۲-۹۰؛ پیرس ۲۰۰۶، ۲۴-۲۳.

از منظر دیلمن همه‌ی این مشکلات منشأ در دیدگاه رئالیستی دکارتی‌ها دارد. تشکیک در مورد دیگر اذهان و مشکلاتی که درباره‌ی رابطه‌ی میان ذهن و بدن وجود دارد، جز با از بین رفتن چنین رئالیسمی قابل حل نیست (همان ۱۸، نک همان ۱۹۹۸، ۲۸۲-۲۸۱).

رئالیسم زبانی متناسب با این تعریف، درباره‌ی رابطه‌ی زبان و واقعیت مطرح می‌شود. این رئالیسم در نگاه دیلمن وسوسه‌انگیزترین پاسخ درباره‌ی رابطه‌ی زبان و واقعیت است. رئالیسم زبانی بیان می‌دارد که واقعیت مستقل از زبان ماست و زبان به‌گونه‌ای مبتنی بر واقعیتی مستقل از آن است. زبان به‌کار گرفته می‌شود تا درمورد واقعیتی مستقل و متمایز از خود سخن گوید؛ واقعیتی که خواه ما از آن سخن گوئیم و خواه نگوئیم وجود دارد. در واقع در این نگاه، زبان مانند آینه است. شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان اشیائی که ما درک می‌کنیم، از واقعیت منحاز و مستقل از ما ناشی می‌شود. درخت، کوه، دره و... مستقل از ما و زبان ما وجود دارند. ما می‌توانیم واقعیت منحاز را به‌خاطر ماهیت واحدی که دارند، طبقه‌بندی کنیم و نام‌گذاری کنیم. باتوجه به این مطلب، رئالیسم زبانی، رئالیسمی درباره‌ی ماهیت زبان، امکان سخن^۱ و اندیشه و امکان حکم^۲ و فهم^۳ است. رئالیسم خود را به‌مثابه سدی در مقابل طوفان شک‌گرایی می‌بیند^۴ (همان ۲۰۰۲، ۲). البته می‌توان قرائتی حداقلی نیز از این‌گونه رئالیسم ارائه داد. در این قرائت شکل^۵ و صورت^۶ زبان می‌بایست به‌گونه‌ای با واقعیتی که در مورد آن در چهارچوب زبان سخن گفته می‌شود، مطابق باشد (همان ۲۳، ۲۰۷).

به‌عبارتی دیگر، می‌توان رئالیسم را تلاشی دانست برای یافتن بنیانی برای زبان، منطق، ریاضیات، کلیت معانی واژگان، مقولات بنیادین اندیشه یا شیوه‌های گفتمان (مادی، اخلاقی، دینی و...) صورت‌های معرفت و شیوه‌های استدلال (استقرایی، قیاسی، اخلاقی و...) و غیره. در این میان رئالیسم زبانی به‌دنبال یافتن بنیانی نهایی در امری بیرون و مستقل از زبان ما است؛ مستقل از شیوه‌های مختلف گفتمان و مقولات. به‌طور خلاصه «رئالیسم [زبانی] این دیدگاه است که رابطه‌ی میان زبان و واقعیت، در ریشه‌های نهایی، خارجی است» (همان ۲۵). به این معنا که

1. Speech
2. Judgement
3. Understanding

۴. هیوم به‌شدت با این‌گونه نگاه مخالف است و آن را حاوی دور می‌داند (نک همان ۴-۲).

5. Shape
6. Form

واقعیت مستقل از زبان ما می‌بایست وجود داشته باشد و وجود دارد. قید «نهایی» اشاره به این مطلب دارد که امکان دارد رئالیست بپذیرد که شیوه‌ی اشاره کردن به اشیا و متفرد کردن آن‌ها وابسته به زبان و مفاهیمی است که با آن صحبت می‌کنیم؛ اما درعین حال این باور خود را دارد که واقعیت مستقل از زبان ما می‌بایست وجود داشته باشد و وجود دارد. بدون این بنیان، زبان ما دل‌به‌خواهی و پادرهاست.

ایده‌آلیسم زبانی در مقابل رئالیسم زبانی سامان می‌گیرد. در ایده‌آلیسم زبانی، زبان دیگر مبتنی بر واقعیت و آینه‌ی آن نیست. اگر چه دیلمن تصریح نمی‌کند، اما باتوجه به عبارات وی می‌توان دو گونه ایده‌آلیسم زبانی را از هم تمییز داد:

۱. ایده‌آلیسم زبانی که به موازات ایده‌آلیسم بارکلی شکل می‌گیرد؛ همان‌طور که بارکلی واقعیت را فرآورده‌ی ذهن می‌دانست، واقعیت ساخته‌ی زبان دانسته می‌شود. در این نگاه، واقعیت فرآورده‌ی زبان و مخلوقی^۱ بشری است. واقعیت هیچ‌گونه استقلال از زبان ندارد (همان ۴-۵).

۲. ایده‌آلیسم زبانی که به موازات ایده‌آلیسم استعلایی کانت سامان می‌یابد؛ در این قسم، ایده‌آلیسم زبانی آن‌چه را که کانت بر حسب ذهن مدعی است، براساس زبان ادعا می‌کند. به عبارتی ساختار زبان است که معرفت و تجربه را ممکن می‌سازد. در واقع ساختار زبان ما به ساختمان^۲ آن‌چه می‌دانیم و تجربه می‌کنیم و از این رو به ساختمان واقعیتی که در زندگی اجتماعی با آن درگیریم، وارد می‌شود (همان ۲۰۷).

اما در این میان چه دیدگاهی را می‌توان به ویتگنشتاین نسبت داد؟ پاسخ این پرسش را از منظر دیلمن به بحث می‌نشینم.

ویتگنشتاین و رئالیسم زبانی

باتوجه به تعریفی که از ایده‌آلیسم زبانی و رئالیسم زبانی ارائه شد، در نگاه نخست به نظر می‌رسد در تفسیر ویتگنشتاین می‌بایست به یکی از این دو دیدگاه تن داد و راه سوم وجود ندارد. اما دیلمن با طرح دقیق بحث، راه سوم را در این میان می‌گشاید.

از منظر دیلمن، ویتگنشتاین درباره‌ی رابطه‌ی زبان و واقعیت، دیدگاه رئالیستی که زبان را بر واقعیتی مستقل و منحاز بنا می‌کند، بر نمی‌تابد. وی بنیان زبان را واقعیت نمی‌داند بلکه آن را زندگی اجتماعی ما معرفی می‌کند؛ بنیانی که شکل یک رابطه‌ی دوطرفه به خود می‌گیرد. زبانی که بدان سخن می‌گوییم بخشی از زندگی ماست. واژگان و جملات آن، معنایشان را از کاربرد در موقعیت‌هایی که به زندگی ما تعلق دارد می‌گیرند. از طرف دیگر نیز زندگی اجتماعی ما، زندگی زبانی است. ما با زبان زندگی می‌کنیم؛ «زندگی انسان‌ها که شیوه‌ی بودنشان از زبان داری و زندگی زبانی کردن آنان ناشی می‌شود؛ بنابراین زبان ما و صورت‌های استدلال که به آن وابسته‌اند، دل‌به‌خواهانه^۱ نیستند؛ بلکه بخشی از بافت زندگی هستند» (همان ۷). در باب یقین، جایی که ویتگنشتاین از «بی‌بنایی» آن‌چه رئالیست می‌خواهد آن را بر واقعیت مبتنی سازد سخن می‌گوید، می‌نویسد:

کودک باور کردن انبوهی از چیزها را می‌آموزد. یعنی عمل کردن مثلا مطابق این باورها را می‌آموزد. کم‌کم نظامی از باورها شکل می‌گیرد و در آن برخی چیزها به‌نحو تزلزل‌ناپذیر ثابتند و برخی کمابیش در حرکت. آن‌چه ثابت است، به این علت نیست که فی‌نفسه روشن یا بدیهی است، بلکه آن‌چه در اطرافش قرار دارد آن را ثابت نگه می‌دارد (در باب یقین ۱۴۴).

در این‌جا رابطه‌ای دوطرفه میان مقدمات و نتایج برقرار است. «نه تک‌تک اصول متعارفه، بلکه نظامی برای من بدیهی جلوه می‌کند که در آن نتایج و مقدمات متقابلا به یک‌دیگر متکی‌اند» (همان ۱۴۲). ویتگنشتاین در مورد خود این شالوده بر این باور است که کل بنا آن را نگه می‌دارد. «من به اساس اعتقاداتم رسیده‌ام. و درباره‌ی این شالوده تقریبا می‌شود گفت که آن را کل بنا نگه می‌دارد» (همان ۲۴۸). ویتگنشتاین در فقره‌ی ۴۷۷ در باب یقین بیان می‌دارد: «پس باید دانست اشیایی وجود دارند که نامشان را با تعریف‌اشاری به کودک یاد می‌دهیم... چرا باید این را دانست؟ آیا همین که تجربه بعدا خلاف آن را ثابت نمی‌کند، کافی نیست؟ آخر چرا باید بازی زبانی بر دانستن چیزی مبتنی باشد؟» دیلمن پرسش آخری را که ویتگنشتاین در این فقره مطرح می‌کند ردی بر رئالیسم می‌داند. ویتگنشتاین می‌گوید بازی زبانی یا شکلی از زبان بر این مورد متکی نیست؛ می‌توان به‌طور کلی بیان کرد که اساسا بازی زبانی بر هیچ امری مستقل از زبان ابتدایی ندارد (همان ۸، همان ۱۹۹۸، ۲۵). همان‌طور که مشاهده کردیم «عمل» نقشی کلیدی

را در فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین بازی می‌کند. از این‌رو در این جا با ذکر مقدمه‌ای به مرور برخی از فقرات مربوط می‌پردازم.

عمل در آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر

در نگاه وی معرفت‌های ما نه بر چیزی از سنخ معرفت بلکه بر اعمال ما مبتنی‌اند. در واقع این اعمال ما هستند که توجیه‌کننده معرفت‌های ما هستند: «اما دلیل آوردن، توجیه شواهد، به پایان می‌رسد؛ ولی پایان این نیست که پاره‌ای گزاره‌ها بی‌واسطه به ما صادق بنمایند، یعنی نوعی دیدن از جانب ما نیست، بلکه عمل کردن ماست که در بُن بازی زبانی واقع است»^۱ (در باب یقین ۲۰۴). اما خود این اعمال نیاز به توجیه ندارند. در این دیدگاه، گزاره‌های بدیهی جای خود را به اعمال نامدلل^۲ می‌دهند. باور و معرفت بشری مبتنی بر اعمال دانسته می‌شود: «چه چیزی آزمون آن تلقی می‌شود؟» «ولی آیا این، آزمون بسنده‌ای است؟ و اگر بله، نباید در منطق به همین عنوان شناخته شود؟»- انگار استدلال هیچ‌گاه به پایان نرسد. اما این پایان یک پیش‌فرض نامدلل نیست، بلکه یک نحوه عمل نامدلل است» (همان ۱۱۰). با توجه به این جایگاه است که ویتگنشتاین می‌نویسد: «...و با اعتمادبه‌نفس بنویس «در ابتدا عمل بود» (در باب یقین ۴۰۲، ویتگنشتاین ۱۹۷۲، ۳۱). این اعمال نامدلل را می‌توان همان «شکل زندگی» مطرح در فقره‌ی ۲۴۱ پژوهش‌ها دانست که توافق انسانی در مورد آن وجود دارد.

... می‌گویید توافق انسانی تعیین می‌کند چه چیز صادق و چه چیز کاذب است؟- آن‌چه صادق یا کاذب است چیزی است که آدم‌ها می‌گویند؛ و آنان در زبانی که به کار می‌برند توافق دارند. این نه توافق در عقاید بلکه در شکل زندگی است (پژوهش‌ها ۲۴۱).

«در واقع می‌خواهم بگویم که دغدغه‌های فکری با غریزه شروع می‌شوند (در غریزه ریشه دارند). یا نیز: منشأ بازی زبانی تأمل نیست. تأمل بخشی از بازی زبانی است. و از این‌روست که مفهوم، در بازی زبانی خانه دارد» (برگه‌ها ۳۹۱). در مورد این اعمال و واکنش‌ها نمی‌توان از واژه‌ی «معرفت» استفاده کرد. معرفت دقیقاً بعد از آن آغاز می‌شود: «می‌خواهم بگویم، کودک

۱. این دیدگاه ویتگنشتاین بستری مناسب را برای مقایسه میان او و هیدگر فراهم آورده است. از باب نمونه نک

کانوی ۱۹۸۹، ۸۳-۸۵، ۱۴۱-۱۴۰.

می‌آموزد فلان‌طور واکنش نشان دهد؛ و با چنین واکنش نشان‌دادنی هنوز چیزی نمی‌داند. دانستن تازه در مرتبه‌ای بعد آغاز می‌شود» (در باب یقین ۵۳۸).

در نگاه ویتگنشتاین این اعمال به تدریج انسان را دارای جهان تصویر^۱ یا چهارچوبی برای نگرش به عالم می‌کند که مبنای هرگونه معرفتی می‌باشد (نک در باب یقین ۲۱۱). درواقع «...جهان تصویر بنیان بدیهی پژوهش است و از این حیث ناگفته هم می‌ماند» (همان ۱۶۷).

بنابراین از منظر ویتگنشتاین شأن ابتدایی انسان عمل اوست. انسان قبل از هر چیزی یک موجود عامل است و چهارچوب و نحوه‌ی نگرش وی برخاسته از شکل زندگی و عمل اوست. از این‌رو نظام معرفتی آدمی، بر شکل زندگی و عمل او مبتنی است. جان کلام آن که شأن ابتدایی ما فعالیت نظری نیست و زبان ما بر واقعیتی منحاز و مستقل ابتدا ندارد.

عمل و زبان

از منظر دیلمن ویتگنشتاین درواقع با طرح «درهم‌تندی زبان و عمل» به جنگ با رئالیسم زبانی و حتی ایده‌آلیسم زبانی می‌رود. زبان بر زندگی اجتماعی ما بنا شده است؛ یک زندگی که ما آن را با زبان زندگی می‌کنیم. زبان و عمل، یک کل ناگسستنی^۲ را سامان می‌دهند که هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد. زبان و عمل در تاریخ جامعه و تاریخ فردی که سخن گفتن را یاد می‌گیرد^۳ و به زندگی آن زبان وارد می‌شود، بسط می‌یابند. درواقع در یادگیری سخن گفتن ما در زندگی کسانی که آن زبان را سخن می‌گویند وارد و با آن درگیر می‌شویم.

بنابراین، ما یک زندگی، یک جهان و یک شیوه از بودن را به دست می‌آوریم؛ نوعی که ویژگی انسان‌ها است... بنابراین زبان به ما چیزی را برای سخن گفتن و مشغول شدن می‌دهد. از این‌رو جهان ما را گسترش می‌دهد و درعین حال خودش بیرون از این اشتغالات رشد می‌کند (همان ۸).

از منظر دیلمن جهان بشری، زندگی ما و زبان و نحوه‌ی وجود ما جدایی ناپذیرند (همان

۵۲).

1. World - Picture
2. Andissoluble Whole
3. Learn

باتوجه به این مطالب، از نگاه دیلمن ویتگنشتاین شک^۱ گرا نیست؛ چنانکه کریپکی باور دارد.^۲ طبیعت‌گرا^۳ نیست؛ همان‌طور که استراوسون^۴ ادعا می‌کند.^۵ ایده‌آلیست زبانی نیست؛ آن‌گونه که ویلیامز معتقد است. قرارداد‌گرای تمام‌عیار^۶ نیست؛ چنان‌که دامت^۷ مدعی است و برای زبان آزادی آزادی بدون حدی^۸ که تاکنون نداشته، قائل نیست؛ چنان‌که راسل مدعی است (همان ۲۰۰۲، ۳۶، ۳۸). منشأ این ادعاها، انکار واقعیت مستقل و خارج از زبان که کاربرد ما از واژگان براساس آن سامان می‌گیرد، از سوی ویتگنشتاین است (همان ۳۸).

در نگاه دیلمن تمایل فلسفی این فیلسوفان به رئالیسم، چنین انتساب‌هایی را موجب گردیده است. به عبارتی مشکل از این‌جا ناشی می‌شود که از یک طرف تمایل به حفظ وجود مستقل چیزهایی وجود دارد که ما واقعی می‌دانیم و توهم نیستند و از طرفی همان‌طور که خواهیم دید به این مهم توجه نمی‌شود که اساساً تمایز میان واقعی و غیرواقعی به زبان وابسته است و از طریق آن ممکن می‌شود. «این [تمایز] در کاربرد زبان سامان می‌گیرد؛ در اوضاع زندگی بشری، زندگی‌ای که از کاربرد زبان جدایی‌ناپذیر است. آنچه رئالیسم خلط می‌کند این ادعا که «چیزی واقعی است» (دربرابر توهم یا چیز ساختگی)^{۱۰} با امکان سامان چنین تمایزی می‌باشد» (همان ۳۶).

ویتگنشتاین و ایده‌آلیسم زبانی

همان‌طور که دانستیم ویتگنشتاین رئالیست زبانی نیست؛ اما آیا این امر بدین معناست که وی ایده‌آلیسم زبانی را می‌پذیرد؟ زبان و واقعیت چه رابطه‌ای با هم دارند؟ آیا زبان است که تعیین می‌کند واقعیت چیست؟ اگر چنین باشد آیا قبل از وجود زبان، واقعیتی وجود ندارد؟ (همان ۳۳)

1. Sceptic

۲. کریپکی دیدگاه خویش را در کتاب *قاعده‌ها و زبان شخصی از منظر ویتگنشتاین* ارائه می‌دهد: (نک کریپکی ۱۹۸۲). دیلمن نیز مانند بسیاری از شارحان، تفسیر وی را نمی‌پذیرد: (دیلمن ۱۹۹۸، ۵۸-۴۵).

3. Naturalist

4. F.S. Strawson

۵. برای آشنایی با طبیعت‌گرایی استراوسون (نک استراوسون ۱۹۸۵). دیلمن در سه فصل به تفصیل به نقد و بررسی دیدگاه وی می‌پردازد: (دیلمن ۱۹۹۸، ۱۲۲-۵۹).

6. Conventionalist

7. Full - blooded

8. Michael Dummett

9. Untrammelled

10. Fabrication

آیا واقعیاتی که ما با آنها مواجهیم فرآورده‌ی زبان ما هستند آن گونه که بارکلی ابژه‌های مادی را محصول ذهن می‌داند؟ (همان ۳۸) پرواضح است که ویتگنشتاین در هیچ‌کجا ایده‌آلیسم را به‌صراحت نپذیرفته است. کسانی که ایده‌آلیسم را به ویتگنشتاین نسبت می‌دهند، آن را از دیدگاه‌های مختلف وی استنباط می‌کنند^۱ (همان ۵۷).

از منظر دیلمن ویتگنشتاین در مورد رابطه‌ی میان زبان و واقعیت قائل به تفصیل می‌شود. این رابطه بستگی به آن دارد که «واقعیت» نسبت به چه چیزی لحاظ شود. واژه‌ی «واقعی» و «واقعیت» در دو کاربرد متمایز به‌کار می‌روند: (نک همان ۵، ۳۴، ۵۵)

۱- کاربرد عرفی؛ «واقعی» یا «واقعیت» در این کاربرد درباره‌ی مفاهیمی مانند آب، کوه و درخت و یا در اصطلاح مفاهیم عادی یا روزمره^۲ استعمال می‌شوند و در مقابل مفاهیمی مانند

۱. همان‌طور که دانستیم ایده‌آلیسم زبانی حداقل دو قرائت متفاوت دارد: ۱ - به‌موازات ایده‌آلیسم برکلی؛ بدین معنا که واقعیت فرآورده‌ی ایده‌های زبانی است، همان‌گونه که در بارکلی محصول ایده‌های ذهنی است. ۲ - به‌موازات ایده‌آلیسم استعلایی کانت. من در این بحث بر قسم نخست و در بخش «ویتگنشتاین و کانت» بر قسم دوم تمرکز می‌کنم.

۲. مفاهیم عادی یا روزمره، در مقابل مفاهیم صوری یا منطقی قرار می‌گیرند. ویتگنشتاین مفاهیم صوری یا منطقی را اولین بار در تراکتاتوس مطرح کرد (نک تراکتاتوس ۴۱۲۶). اما در فلسفه‌ی متأخر نیز آن را رها نکرد (نک در باب یقین ۳۷-۳۶). بنا بر تفسیر دیلمن از این مفاهیم، «صوری» یا «منطقی»، مفاهیمی هستند که موضوع هیچ‌گونه تحقیقی قرار نمی‌گیرند (همان ۴۳). مفاهیم صوری، مابه‌ازای عینی ندارند. آن‌ها در واقع گرامر گفتمان ما هستند. این مفاهیم نسبت به زبان ما درونی هستند (همان ۱۱۳-۵۴، و نک همان ۱۹۹۸، ۱۱۲). در این‌گونه مفاهیم، تفاوتی میان مفهوم و ابژه نیست. در مفاهیم عادی برخلاف مفاهیم منطقی میان مفهوم و مصداق تفاوت وجود دارد. به همین خاطر مفهومی مانند سیمرخ قابل تصور است، بدون این‌که اساسا مصداقی داشته باشد. ما به‌طور معنادار می‌گوییم «سیمرخ وجود ندارد» (همان ۲۰۰۲، ۴۳). بنابراین نمی‌توان گفت «میز یک ابژه‌ی مادی است» آن‌گونه که گفته می‌شود «وال پستان‌دار است». زیرا وقتی فرد می‌تواند گزاره‌ای را بگوید که معنای موضوع و محمول گزاره را بداند. پس در عبارت «میز یک ابژه‌ی مادی است» می‌بایست معنای میز دانسته شود. اما فردی که معنای میز را می‌داند، می‌داند که میز ابژه‌ای مادی است. نمی‌توان تصور کرد که او معنای میز را می‌داند اما نمی‌داند میز ابژه‌ای مادی است؛ زیرا «واژه‌ی میز» معنای خود را در گرامری که بدان وابسته است معنا می‌دهد. این معنا نمی‌تواند از گرامری که درون آن این واژه معنا دارد جدا شود (همان). در مورد مفاهیم روزمره احتمال اشتباه وجود دارد؛ بدین معنا که می‌توان گفت فلان مفهوم، تصور نادرستی از فلان شیء است. مثلا تصور فردی از «وال» بدین‌خاطر که در آب شنا می‌کند این است که گونه‌ای ماهی است؛ یعنی «وال» را گونه‌ای ماهی تصور می‌کند. در این‌باره معنا دارد که گفته شود: مفهوم شما، مفهومی نادرست است. اما در مورد مفاهیم صوری این اشتباه معنا ندارد (همان ۵۴).

فریب^۱، واهی^۲ و خرافی^۳ قرار قرار می‌گیرند. در موقعیت‌های مختلف زندگی اجتماعی متناسب با آنچه در مورد آن سخن می‌گوییم، این معنا به کار گرفته می‌شود؛ مانند «این آب واقعی است، سراب نیست». در چنین مثال‌هایی ما واقعیت اشیای مختلفی را که در زبان به آن‌ها اشاره می‌کنیم انکار یا اثبات می‌کنیم. در این مثال، واقعیت آب نسبت به زبان امری بیرونی و خارجی است؛ بدین معنا که واقعیت آب منوط به وجود زبان لحاظ نمی‌شود. این‌گونه نیست که در این‌جا واقعیت فرآورده‌ی زبان باشد. می‌توان در زبان درباره‌ی صدق و کذب گزاره‌هایی مانند «این آب واقعی است» سخن گفت. در ادامه به تفصیل این قسم را به بحث می‌نشینم.

۲- کاربرد فلسفی؛ در این کاربرد، «واقعی» یا «واقعیت» در مورد مفاهیمی مانند «ابژه‌ی مادی» و یا اصطلاحاً مفاهیم صوری یا منطقی به کار می‌رود. دیگر مفاهیمی مانند خرافی و واهی در مقابل این کاربرد قرار نمی‌گیرند؛ مانند «ابژه‌های مادی واقعی‌اند». باتوجه به این کاربرد، دیلمن عنوان «ابعاد واقعیت»^۴ را مطرح می‌کند:

ابعاد واقعیت، جهانی را که ما در آن زندگی می‌کنیم ترسیم می‌کند. در واقع - اگر بتوان آن را این‌گونه بیان کرد- جهان زندگی زبانی ما... در این‌جا بعد واقعیت یعنی فضای منطقی که با آنچه ویتگنشتاین گرامر بازی زبانی می‌نامد - شامل زبان و اعمالی که در آن بافته شده است (پژوهش‌ها ۷) - مشخص می‌شود. این فضایی است که با آنچه ویتگنشتاین «مفهوم منطقی»^۵ می‌خواند، مشخص می‌شود و همان‌طور که او [ویتگنشتاین] اشاره دارد، مفهوم و ابژه یکی هستند و بنابراین غیرقابل تمایز (همان ۶-۵).

ابعاد واقعیت، ویژگی‌های گرامر صورت‌های گفتمان (بازی‌های زبانی) هستند که به زبان ما وابسته‌اند. آن‌ها در واقع پیش‌فرض‌های آنچه می‌گوییم هستند. به همین خاطر است که نمی‌توان در مورد آن‌ها بدون این‌که در دام دور افتاد، سخن گفت. ما آن‌ها را در آنچه می‌گوییم مسلم می‌گیریم.

نمی‌توان در مورد واقعیت ابژه‌های مادی در یک زبان سخن گفت؛ زیرا ما در کاربرد زبان وجود آن را مسلم می‌گیریم. درحقیقت آنچه ما در این‌جا مسلم می‌گیریم، وابسته به زبانی است

1. Illusory
2. Fiction Or Fictitious
3. Sperstitious
4. Dimensions of Reality
5. Logical Concept

که در تبیین واقعیت‌های حقایق مختلف به کار می‌گیریم. می‌توان مطلب را چنین تقریر نمود: در نگاه وینگشتاین زبان ذاتا رو به ابژه دارد. از این رو در تحصیل زبان، ما ابژه‌هایی را که زبان رو به آن دارد کسب می‌کنیم. تفاوت‌گذاری میان آنچه واقعی است و آنچه واقعی نیست، واقعیت ابژه‌هایی را که زبان رو به آن دارد، پیش‌فرض می‌گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، تفاوت میان واقعی و غیرواقعی معنا ندارد. بنابراین واقعیت ابژه‌ها در کاربرد ما از زبان و نیز در آن موقعیت‌هایی از زندگی ما که این پرسش مطرح می‌شود: آیا فلان امر واقعی است یا نه؟ مانند این که «آن‌جا آب واقعی است یا سراب است؟» مسلم فرض می‌شود (همان ۱۱).

برای روشن شدن بحث به این مثال توجه کنید: من داخل اتاق می‌شوم و چیزی را از روی میز برمی‌دارم. میز در مقابلم است. بعد از دقایقی از اتاق خارج می‌شوم. در این حالت میز را نمی‌بینم. اما آیا میز هنوز در اتاق است؟ به چه دلیل وقتی من از اتاق خارج می‌شوم میز ناپدید نمی‌شود؟ دوباره به اتاق برمی‌گردم. میز را مقابل خود می‌بینم. اما از کجا معلوم این میز، همان میز قبلی باشد؟ آیا امکان ندارد این میز دیگری باشد که دقیقا ویژگی‌های میز قبلی را دارد؟ آیا چیزی می‌تواند مانع این احتمال شود؟ باید توجه داشت ما در زبانمان وجود ابژه‌های مادی مستقل و مداوم را بدون وجود هیچ دلیلی فرض می‌گیریم. این فرض در واقع بیان ویژگی گرامر گفتمان ماست. از این رو «ابژه‌ی مادی واقعیت دارد» و یا «ابژه‌ی مادی واقعیتی مستقل و مداوم دارد» نسبت به گرامر زبان ما درونی است و نمی‌تواند از آن جدا شود. به عبارتی وجود مستقل و مداوم ابژه‌های مادی وابسته است به زبان بشری، رفتار و واکنش‌هایی که زبان بسط می‌دهد (همان ۵۴).

برای روشن شدن بحث، به این دو پرسش توجه کنید: ۱- آیا میان عدد ۱۰۰ تا ۲۰۰ «عدد اولی» قرار گرفته است؟ ۲- آیا اعداد وجود دارند؟ پرسش نخست، سوالی ریاضی است و اموری مانند «زبان ریاضی» و «واقعیت اعداد» را پیش‌فرض می‌گیرد. اگر این پیش‌فرض‌ها لحاظ نشوند، اساسا این پرسش قابل طرح نیست. این پرسش به شیوه‌ای ریاضی پاسخ داده می‌شود. اما پرسش دوم، درباره‌ی ریاضیات نیست؛ بلکه سوالی فلسفی است و در واقع امری را مورد توجه قرار می‌دهد که در ریاضیات پیش‌فرض است. در نگاه دیلمن کانت پرسش دوم را «استعلایی» توصیف می‌کند؛ زیرا در واقع از امکان ریاضیات می‌پرسد. زمانی که ما در حال محاسبه یا شمردن هستیم،

می‌دانیم «اعداد وجود دارد»؛ بدین معنا که ما اعداد را به‌کار می‌بریم. در واقع در مقام عمل^۱ چنین شناختی داریم. از این رو اگر «اعداد وجود دارد» معنایی داشته باشد، این معناست که ما عمل با اعداد را بلدیم. می‌توانیم شمارش کنیم. قادریم جمع، ضرب، تفریق و تقسیم کنیم و... جان کلام آن‌که «اعداد وجود دارد» را در عمل‌مان مسلم گرفته‌ایم (همان ۴۵، نک همان ۱۹۹۸، ۱۱۴-۱۱۳).

پرسش «آیا ابژه‌های مادی واقعی‌اند» نیز مانند «آیا اعداد وجود دارد» است (همان ۲۰۰۲-۴۵-۴۴). زمانی که ما درباره‌ی واقعیت یا عدم واقعیت اشیای گوناگون مانند آب، کوه، درخت سخن می‌گوییم در عمل مسلم گرفته‌ایم که ابژه‌های مادی واقعیت دارند. بنابراین ابعادی که در آن، چیزهایی که ما درباره‌ی آن‌ها سخن می‌گوییم یا به آن‌ها ارجاع می‌دهیم و می‌توانند واقعی یا غیرواقعی باشند، بستگی به زبان دارد. آن‌ها نمی‌توانند در زبان بیان شوند، هرچند که فلاسفه تمایل به این کار دارند. طرح جملاتی مانند «جهان مادی وجود دارد»، «جهان بیرون از ما وجود دارد»، «گذشته واقعی است»، «من تنها نیستم، دیگر مردمان نیز وجود دارند» از این تمایل پرده برمی‌دارد. این عبارات دقیقاً مانند آن است که من پایم را به زمین بگویم برای این‌که به خودم بگویم کجا ایستاده‌ام (همان ۳۵). هیچ‌کس جز یک فیلسوف نمی‌گوید که «جهان مادی واقعی است» یا «ابژه‌های مادی وجود دارد». فیلسوف این جملات را بیان می‌کند تا با شک فلسفی مقابله کند. در برابر شک در وجود اشیای خارجی وی می‌گوید «اشیای خارجی وجود دارند». اما مشکل این‌جاست که این شک فلسفی با شک روزمره خلط می‌شود. شک‌های فلسفی نمی‌تواند در همان شیوه‌ای حل شود که شک‌های ما در زندگی روزمره راه‌حل می‌یابند. اما همه‌ی آن‌چه این‌گونه جملات بیان می‌کنند، این است که اشاره به ابژه‌های مادی معنا دارد یا تمییز میان پدیدار یا توهم صرف و واقعیت بامعناست (همان ۳۶-۳۷ و نک در باب یقین ۳۶-۳۷).

کاربرد واقعیت درباره‌ی مفاهیم عادی یا روزمره

اثبات یا انکار واقعیت مفاهیم عادی یا روزمره در زبان معنا دارد. می‌توان گفت «این آب واقعی است» یا «این آب واقعی نیست». واقعیت این‌گونه مفاهیم در زبان مسلم فرض نشده است؛ از این رو صدق و کذب درباره‌ی آن معنا دارد. برای صدق و کذب می‌بایست به امری خارج از زبان رجوع کرد. بودن یا نبودن آب در فلان نقطه، درستی یا نادرستی گزاره‌ی «این آب واقعی

است» را معین می‌کند. از این جهت کاربرد واقعیت درباره‌ی این مفاهیم مستقل از زبان است و نسبت به آن بیرونی است.

اما نکته‌ی اصلی بحث که دیلمن در تفسیر ویتگنشتاین بر آن پا می‌فشارد این است که در این موارد، باید توجه داشت که معیار «واقعی» یا «غیرواقعی» بودن بسته به زبان ماست و نسبت به آن درونی است (همان ۳۴). اجازه دهید مطلب را با مثالی پی گیرم: به فروشگاه لباس می‌روید. درون فروشگاه نورپردازی خاصی شده است. لباسی چشمتان را می‌گیرد. رنگ لباس آبی به نظر می‌رسد. شما این رنگ را بسیار دوست دارید، اما این پرسش به ذهنتان می‌رسد: آیا رنگ لباس واقعا آبی است یا نورپردازی خاص فروشگاه باعث شده که آبی به نظر برسد؟ ممکن است در بیرون فروشگاه رنگ لباس متفاوت باشد. در این مثال منظور از «واقعی» چیست؟ آیا غیر از این مراد است که رنگ لباس زیر نور خورشید آبی است؟ شیوه‌های پاسخ به پرسش‌هایی مانند «آیا این لباس واقعا آبی است» با خود این پرسش‌ها متناسب است و به مقوله یا ابژه‌ای که در مورد آن سخن می‌گویید، مانند ابژه‌ی مادی، رنگ، گذشته و... بستگی دارد (همان ۴۲-۴۱). در این مثال منظور از رنگ واقعی، رنگی است در زیر نور خورشید. به‌عنوان مثال آبی واقعی یعنی آبی‌ای که زیر نور خورشید آبی است. از این رو می‌توان گفت این لباس واقعا آبی است و آبی بودن لباس در عالم خارج مستقل است از آنچه ما فکر می‌کنیم، می‌گوییم و باور داریم. اما تفاوت میان واقعی و غیرواقعی به زبان ما وابسته است و در گرامرهای مختلف، شرایط متفاوتی پیدا می‌کند (برای مثال‌های متعدد نک همان ۴۲-۴۱ و همان ۱۹۹۸، ۷۵-۷۴).

باتوجه به این مطالب می‌توان گفت اشیایی که با آن‌ها مواجه می‌شویم، وجود جهانی را که زبان به ما می‌دهد پیش‌فرض دارند. واقعیت این جهان و ابعاد بسیار آن از زبانی که ما سخن می‌گوییم ناشی می‌شود. ما با چنین جهانی مواجه و به آن داخل می‌شویم؛ همان‌طور که شرکت در زندگی اجتماعی مردم پیرامونمان را یاد می‌گیریم؛ زندگی‌ای که با زبان شکل می‌گیرد. «از این رو جهانی که ما [بدان] وارد می‌شویم و [آن را] به‌دست می‌آوریم قبل از ما در زندگی اجتماعی و زبانی که شرکت در آن را یاد می‌گیریم، وجود دارد. اما آیا آن قبل از این‌که انسان‌ها، زندگی اجتماعی و زبان بشری وجود داشته باشند، وجود دارد؟ پرواضح است که جهان بشری نمی‌تواند قبل از انسان‌ها وجود داشته باشد» (همان ۲۰۰۲، ۳۳). این مطلبی واضح است و جای تردید ندارد. اما آیا زمین، کوه، درخت، خدا و... قبل از انسان موجودند؟ از منظر دیلمن پرواضح

است که پاسخ مثبت است و انکار آن یاوه. مسلماً ویتگنشتاین منکر این مطلب نیست. وی نیز باور دارد زمین میلیون‌ها سال پیش وجود داشته است. انکار این‌گونه مطالب فروافتادن در نوعی شک‌گرایی است. اما می‌بایست توجه داشت باور به وجود این امور قبل از وجود انسان، زبان ما را پیش‌فرض می‌گیرد. درواقع در این‌جا نیز ابژه‌های مادی و زمان گذشته زبانی لحاظ می‌شوند تا اساساً چنین باوری بتواند در مورد آن‌ها تحقق پذیرد (همان ۳۴). هر آن‌چه فکر می‌کنیم یا می‌گوییم در زبانی شکل می‌گیرد که می‌تواند درست یا غلط باشد. همه‌ی این‌ها در جهانی که زبان به ما می‌دهد، شکل گرفته‌اند؛ از جمله گذشته‌ای که تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد (همان). درواقع همه‌ی آن‌چه ما انجام می‌دهیم، تصدیق تفاوت‌هایی است که به زبان ما وابسته است. این تفاوت‌ها بر امکانات اصیلی دلالت دارند که در زندگی زبانی ما ریشه دوانده‌اند. ما در تفکرمان ادراکمان و درواقع در وجودمان، با زندگی‌ای شکل گرفته‌ایم که در آن متولد می‌شویم، رشد می‌کنیم، وجودمان را می‌یابیم. از منظر دیلمن اگر این امر «ایده‌آلیسم زبانی» نام‌گذاری شود، اسم بی‌مسمایی^۱ است (همان ۳۶-۳۷).

جان کلام این‌که «ما نمی‌توانیم خارج از زبان فکر کنیم. اما این بدین معنا نیست که ما نمی‌توانیم درباره‌ی آن‌چه به‌طور مستقل از زبان وجود دارد، و بنابراین درباره‌ی آن‌چه ممکن است قبل از وجود هرگونه زبانی وجود داشته باشد، بیندیشیم. هیچ‌چیز شک‌گرایانه یا ایده‌آلیستی در این نگاه وجود ندارد» (همان ۳۴).

ارتباط هر یک از ما و یا به‌تعبیری سوژه‌های درون جهان با واقعیت به‌واسطه‌ی صورت‌های زبانمان سامان می‌گیرد. آن‌چه در این ارتباط درک می‌کنیم، واقعیتی است که با آن در ارتباط هستیم، نه یک واقعیت منحاز و مستقل از این ارتباط. بنابراین واقعیت دیگری و رای آن‌چه ما درک می‌کنیم، مستقل از صورت‌های اندیشه و گفتمان قابل تصدیق نیست. «من [دیلمن] با پاتنم^۲ و بنت^۳ موافقم که درمورد کانت آن‌چه وی نومن یا شی فی‌نفسه می‌نامد کمتر از خرت‌وپرت^۴‌هایی است که جذر و مد متافیزیک به سواحل معرفت‌شناسی‌اش با خود می‌آورد؛ [متافیزیکی] که در غیر این صورت آن‌جا کاملاً غیرفعال است» (همان ۲۰۸-۲۰۹).

1. Misnomer

2. Putnam

3. Bennett

4. Jetsam And Flotsam

کانت و ویتگنشتاین از منظر دیلمن

همان‌طور که دانستیم از نگاه دیلمن، ویتگنشتاین رئالیسم متافیزیکی را رد می‌کند بدون آن‌که در دام ایده‌آلیسم زبانی بیفتد. با این حال، نگاه ویتگنشتاین در این مسأله باعث این توهم شده است که وی ایده‌آلیست زبانی است. دیلمن به دنبال اصلاح این گونه تفسیر از ویتگنشتاین است. وی برای روشن شدن دقیق بحث به مقایسه میان کانت و ویتگنشتاین می‌پردازد. از نگاه دیلمن، کانت نیز از زمره فیلسوفانی است که نه در دام رئالیسم می‌افتد و نه گرفتار ایده‌آلیسم^۱ می‌شود (همان ۲۶).

کانت تجربه‌گرایی را که در واقع گونه‌ای از رئالیسم است، بر نمی‌تابد. در تجربه‌گرایی همه‌ی مفاهیم، از واقعیتی مستقل انتزاع می‌شوند. انقلاب کپرنیکی کانت در واقع گذری از تجربه‌گرایی است (همان ۲۰۸). در ایده‌آلیسم بارکلی ایده‌های ذهن واقعیت را بنا می‌کنند. «ایده‌آلیسم تجربی بارکلی ادعا دارد که ابژه‌های مادی فرآورده‌ی اذهان ماست (یا حداقل ذهن خدا). ایده‌آلیسم زبانی بر این ادعاست که وجود مستقلی که واقعیت ابژه‌های مادی را مشخص می‌کند محصول زبان ماست» (همان ۴۰). کانت قید «تجربی» را به ایده‌آلیسم بارکلی اضافه می‌کند تا آن را از ایده‌آلیسم استعلایی خودش متمایز کند. در ایده‌آلیسم استعلایی کانت، ساختار ذهن است که تجربه و معرفت را ممکن می‌سازد. کانت مقولات فاهمه را مطرح می‌کند. این مقولات شرط امکان تجربه‌اند. در نگاه کانت مقولاتی مانند زمان، مکان و علیت، مفاهیمی تجربی نیستند. این مقولات نمی‌توانند از امری خارج و مستقل از ما انتزاع شوند. آن‌ها ساختار هر ذهنی را که توانایی شناخت و تجربه، استدلال و فهم را دارد باز می‌تابانند (همان ۲۰۸). از منظر کانت «آنچه امکان معرفت و تجربه و از این‌رو [امکان] واقعیت پدیداری و بشری - یعنی واقعیاتی که ما تجربه می‌کنیم و با آن‌ها درگیریم و بنابراین می‌شناسیم - را سامان می‌دهد استعلایی است» (همان ۲۵). امر استعلایی در میان آن‌چه ما تجربه می‌کنیم و واقعی می‌نامیم، یافت نمی‌شود؛ به عبارتی آن‌چه معرفت و تجربه‌ی ما از ابژه‌ها را ممکن می‌سازد، خود ابژه‌ی معرفت و تجربه‌ی ما قرار نمی‌گیرد؛ بلکه امری استعلایی است. برای این‌که وجود ابژه‌ها متعلق به چیزی باشند که

۱. روشن است که مراد «ایده‌آلیسم استعلایی» نیست. در این‌جا توجه به این نکته ضروری است که دیدگاه کانت نیز در این بحث براساس تفسیر دیلمن ارائه می‌شود.

ما به‌عنوان واقعیت در زندگی‌مان درمقابل توهم تلقی می‌کنیم، به امر استعلایی نیاز است. استعلایی در این‌جا یعنی شرط امکان تجربه و معرفت به چیزی و به‌عبارتی آن‌چه امکان معرفت و تجربه پیش‌فرض می‌گیرد (همان ۱۹۹۸، ۴۶). به‌تعبیر جالب دیلمن ایده‌آلیسم تجربی ایده‌آلیسم است با توجه به ماده و محتوای تجربه و ایده‌آلیسم استعلایی با درنظر گرفتن صورت تجربه (همان ۲۰۰۲، ۵۳).

براساس دیدگاه کانت، برداشت ما از واقعیت یا به‌تعبیر وی واقعیت پدیداری^۱ از تجربه ناشی نمی‌شود، بلکه مسأله برعکس است. این مقولات فاهمه‌اند که تجربه‌های ما را شکل و توسط آن‌ها برداشت ما را از واقعیت پدیداری سامان می‌دهند. کانت این امر را جهان واقعی نمی‌نامد، بلکه از آن با عنوان جهان پدیداری^۲ یاد می‌کند. بنابراین «این است آن چیزی که کانت واقعیت پدیداری می‌نامد؛ یعنی واقعییتی که ما تجربه می‌کنیم و با آن در جهانی درگیریم که به زندگی بشری، جهان بشری تعلق دارد» (همان ۲۶). باید توجه داشت که تفاوتی میان مفهوم واقعیت پدیداری و خود واقعیت و به‌تعبیر دیلمن ابعاد واقعیت وجود ندارد (همان ۹). دیلمن از جهان پدیداری کانت با عنوان «جهان بشری»^۳ نام می‌برد (همان ۱۹۹۸، ۷۰؛ همان ۲۰۰۲، ۲۰۷). اکنون باتوجه به این مطالب مقایسه میان کانت و ویتگنشتاین را در قالب نکاتی چند پی می‌گیرم:

۱- همان‌طور که دانستیم در فلسفه‌ی کانت ادعا می‌شود ساختاری که معرفت و تجربه‌ی ما را و ازاین‌رو تفاوت میان حقیقت و ناحقیقت و میان توهم و واقعیت را ممکن می‌سازد ریشه در ذهن دارد (همان ۲۰۰۲، ۲۰۷، ۳۷). ویتگنشتاین در اصل وجود این ساختار با کانت سرسازش دارد. اما وی به‌تعبیر دیلمن از پس‌مانده‌های ایده‌آلیسمی که در فلسفه‌ی کانت جا خوش کرده است با انتقال این ساختارها از ذهن به زبان طبیعی گذر می‌کند (همان ۲۷). ویتگنشتاین بر این اعتقاد است که زبان‌های طبیعی ما به‌طور طبیعی در جریان تاریخ بشری در نقاط مختلف جهان در تعاملات انسانها و درگیری‌های آنان با محیط اطرافشان قوام و رشد می‌یابد. «این [دیدگاه] هیچ ردی از ایده‌آلیسم را دربرنمی‌گیرد و به هیچ شیوه‌ای جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم به

۱. دیلمن تذکر می‌دهد که وی در این بحث از واقعیت فی‌نفسه (نومن) را در فلسفه کانت غرض نظر کرده است؛

چرا که این مفهوم نقش شایان توجهی از منظر دیلمن در معرفت‌شناسی کانت ایفا نمی‌کند. (P10)

2. Phenomenal World

3. Human World

ما وابسته نمی‌سازد. این ما هستیم که مخلوقات این جهان - جهان بشری هستیم. در هیچ معنایی این جهان ساخت بشر نیست» (همان ۳۸). بنابراین تفاوت بنیادین میان کانت و ویتگنشتاین این است که ویتگنشتاین نقش فاهمه^۱ را از ذهن به زبان یا زبان‌ها منتقل می‌کند. در کانت ساختار ثابت و تغییرناپذیر ذهن شناسا، هیچ تاثیری را از جهان بشری به تعبیر دیلمن یا جهان پدیداری به تعبیر کانت نمی‌پذیرد.

در مقایسه، در ویتگنشتاین، منطق یا گرامرهای صورت‌های بشری زبان در یک رابطه‌ی دوطرفه با هر چیزی که وارد زندگی بشری می‌شود، قرار دارد. من [دیلمن] این رابطه‌ی دوطرفه را به‌عنوان رابطه‌ی به‌هم‌پیوسته^۲، رابطه‌ی مرغ و تخم مرغ^۳، رابطه‌ای در معرض زمان و تاریخ و از این‌رو در معرض تغییر، توصیف می‌کنم. بنابراین، زبان فهم‌شده، هم درون جهان است [و] با مردمی که در آن زندگی می‌کنند صحبت می‌شود و هم در مرزهای آن [است]. تناقضی در این وجود ندارد (همان ۲۰۹).

به عبارتی ساختار کانتی، ساختاری ثابت و تغییرناپذیر در سوژه‌ی استعلایی است. در طول زمان این ساختار تغییری نمی‌پذیرد. اما ساختاری که ویتگنشتاین معرفی می‌کند در تاریخ و زمان دست‌خوش دگرگونی است. کانت بر این عقیده است که آنچه را واقعیت پدیداری می‌نامد به ساختار بین‌اشخاصی^۴ و معین ذهن وابسته است. واقعیت پدیداری امکان خود را از این ساختار می‌ستاند. در مقایسه ویتگنشتاین امکان واقعیت را با زبان سامان می‌دهد؛ زبانی که درون زندگی اجتماعی است و تفاوت میان واقعی و غیرواقعی در حوزه‌های مختلف زبان، نسبت به گرامرهای کاربرد وازگان در این حوزه‌ها درونی است (همان ۸۱). صورت‌های زبان ما که در واقع مستقل از صورت‌ها یا شکل‌های زندگی ما نیستند آنچه را که واقعی شمرده می‌شود در تقابل با آنچه توهم، خیال و... تلقی می‌گردد، تعیین می‌کنند. به‌عنوان مثال زمانی که شما در بیابانی حرکت می‌کنید به شما می‌گوییم آنچه می‌بینید واقعی است، سراب نیست. در این‌جا ادعایی تجربی سامان می‌گیرد که ممکن است درست یا غلط باشد. در واقع ویژگی منطقی آنچه درباره‌ی آن سخن می‌گوییم، واقعی یا غیرواقعی بودن را مشخص می‌کند. ساختار بین‌الاشخاصی کانت به تعبیر دیلمن یادآور مثل افلاطونی و برداشت ویتگنشتاین از منطق در تراکتاتوس است (همان).

1. Understanding
2. Seamless
3. Chicken- And- Egg
4. Interpersonal

۲- در نگاه کانت، اندیشه و تجربه، التفاتی^۱ است. تجربه و اندیشه، همواره اندیشه و تجربه‌ی چیزی است. این التفات^۲ برای تجربه و اندیشه ضروری می‌باشد. همین مطلب را می‌توان در مورد زبان، عنوان کرد؛ یعنی زبان ذاتا التفاتی است. زبان ضرورتاً برای بیان چیزی به کار می‌رود؛ چیزی که می‌تواند درست یا غلط باشد. این در واقع مسأله‌ی ارتباط میان زبان و واقعیت است. آن‌چه را که کانت در قیاس با «ابژه‌های تجربه» یا «ابژه‌های پدیداری»، «استعلایی» می‌نامد، ویتگنشتاین در مقایسه با «آن‌چه بازنموده شده»^۳، «شیوه‌ی بازنمود»^۴ می‌نامد (همان ۲۶). اکنون با توجه به این مطلب، در فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین برخلاف فلسفه‌ی کانت و افلاطون از شیوه‌های بازنمود (یا استعلایی در اصطلاح کانت و جهان مثل نزد افلاطون) در زبان نمی‌توان سخن گفت. «آن‌چه برای او [ویتگنشتاین] واقعی است، چیزی است که ما می‌توانیم به آن اشاره کنیم، درباره‌اش جمله‌ها بسازیم و آن را توصیف کنیم. درحالی که آن‌چه به زبان ما تعلق دارد، یعنی شیوه‌های بازنمود، نمی‌تواند در میان آن چیزی باشد که با زبان، در سطح دیگر [و] شاید سطحی بالاتر بازنموده می‌شود. ویتگنشتاین از ابتدا ایده‌ی فرازبان‌ها^۵ را رد می‌کند» (همان).

درواقع ویژگی‌های صورت و گرامر زبان ما و یا به یک تعبیر، شرایط بازنمود نمی‌تواند در زبان بدون «دور» گفته شود. این مطلب همان تفاوت میان گفتنی‌ها و نشان‌دانی‌ها است؛ تفاوتی که ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* مطرح می‌سازد (همان ۲۷-۲۶). درباره‌ی امور نشان‌دانی، صدق و کذب معنا ندارد. پرسش‌های فلسفی و بدفهمی‌های منطقی زبان به امور نشان‌دانی ارتباط می‌یابد. به‌عنوان مثال عبارات «ابژه‌های مادی وجود دارند» و «ابژه‌های مادی وجودی مداوم و مستقل از اذهان ما دارند» ناشی از عدم توجه به این مسأله است. نمی‌توان گفت «ابژه‌ها وجود دارند» همان‌طور که گفته می‌شود «کتاب‌ها وجود دارند» (نک *تراکتاتوس* ۴، ۱۲۷۲). «پرسش در مورد مفهوم صوری بی‌معناست؛ زیرا هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند چنین پرسشی را پاسخ گوید» (*تراکتاتوس* ۴، ۱۲۷۴). دیلمن بر این باور است که ویتگنشتاین، تفاوت میان گفتنی‌ها و نشان‌دانی‌ها را در فلسفه‌ی متأخر خویش رها نمی‌کند (همان ۱۳). در فلسفه‌ی متأخر نیز، منشأ

1. Intentional
2. Intentionality
3. What is Represented
4. Mode of Representation
5. Meta- Languages

پرسش‌های فلسفی بدفهمی‌های منطق یا گرامر صورت‌های معین زبان دانسته می‌شود. به تعبیری آنچه نسبت به زبان درونی است، امری است که نمی‌تواند گفته شود بلکه خود را در کاربرد زبان نشان می‌دهد (همان ۱۱).

۳- تفاوت دیگری که جا داشت دیلمن آن را در این‌جا یادآور شود برداشت متفاوت از سوژه نزد کانت و ویتگنشتاین است. همان‌طور که دانستیم در فلسفه‌ی کانت سوژه، استعلایی لحاظ می‌شود. اما در تفسیر دیلمن از ویتگنشتاین متأخر با سوژه‌هایی درون جهان مواجه هستیم. دیلمن در تفسیر فلسفه‌ی متأخر از ابتدا از «ما»یی سخن می‌گوید که درون جهان است. این «ما» هیچ رنگ‌وبویی را از من استعلایی تراکتاتوس به همراه ندارد.^۱ انسان‌ها، «اشیایی صرفاً متفکر»^۲ یا «اذهان آگاه» که در بدن‌های مادی جا خوش کرده‌اند، نیستند. آنان موجوداتی با گوشت و خون هستند که توانایی سخن گفتن، اندیشیدن و احساس کردن را دارند. خود این موجودات این توانایی‌ها را دارند، نه چیزی درون آن‌ها که ذهن نامیده شود؛ ذهنی که به‌طور اتفاقی در بدنی جا گرفته است (همان ۱۹۹۸، ۲۷). «درواقع» ذهن ما تملک این توانایی‌ها از سوی ماست. ما آن‌ها را در زندگی‌ای که با هم زندگی می‌کنیم به‌دست می‌آوریم (همان). این «ما»، «ما»یی است درون جهان که نقش «عمل» همان‌طور که دانستیم در او پررنگ است.

در نگاه دیلمن موقعیت‌هایی که ما و یا به تعبیری سوژه‌های تجربی در آن با اموری که درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم و در زندگی با آن مواجه و درگیر می‌شویم، تحت سیطره‌ی صورت‌هایی از معنا^۳ هستند که از زبان ما ناشی می‌شود و به فرهنگ ما تعلق دارد. فرهنگ و زبان ما هستند که این موقعیت‌ها را ممکن می‌سازند. همان‌گونه که جهان ما گسترش می‌یابد ما وارد جهان بزرگ‌سالان می‌شویم و در آن جهان با آنان شریک می‌شویم. درواقع این جهان از اجتماعی نشأت می‌گیرد که هر یک از ما وارد آن می‌شویم. بنابراین این جهان از هر یک از ما مستقل است و به هیچ‌یک از سوژه‌های تجربی وابسته نیست. هر سوژه مرحله‌به‌مرحله وارد این جهان می‌شود (همان ۲۰۹). ارتباط میان سوژه‌های تجربی و زبان و فرهنگ یک رابطه‌ی دوطرفه

۱. همان‌طور که در فصل بعد خواهیم دید، دیلمن حتی در تفسیر دیدگاه ویلیامز «ما» را در عبارت «مرزهای زبان ما یعنی مرزهای جهان ما» به گویندگان زبان و به تعبیری «ما»یی تجربی تفسیر می‌کند؛ تفسیری که هم با ظاهر عبارات ویلیامز و هم با دیدگاه دیگر شارحان عبارت ویلیامز مانند ملکم در تهافت کامل است.

2. Purely Thinking Things

3. Forms of Significance

است. ما، همانند کودکان، توانایی فکر کردن، درگیری با محیط پیرامون و درک آن، یادگیری زبان و... را کسب می‌کنیم. ما قادریم در فرهنگمان مشارکت جویم و در آن به‌عنوان متفکر، منتقد، هنرمند و... نقش داشته باشیم. البته «بیشتر ما در تغییرات آن [فرهنگمان] به‌عنوان مهره‌هایی ناچیز در مکانیزی بزرگ‌تر شرکت می‌جویم» (همان). این مطلب بر جنبه‌ی منفعل بودن ما (سوژه‌های تجربی) تأکید دارد. البته درک چگونگی گسترش جهان ما از ابتدایی که سخن گفتن را یاد می‌گیریم، مشکل است. اموری که درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم و در زندگی اجتماعی با آن مواجه و درگیر می‌شویم، جهان ما را گسترش می‌دهد. این زبان طبیعی در تاریخ مردمی که زبان را سخن می‌گویند شکل می‌گیرد و متعهد به هیچ منطق زبان ایده‌آلی نمی‌باشد؛ منطقی که در خلاء و بیرون از زمان و مکان و از این‌رو خارج از تاریخ مردمی که زبان را سخن می‌گویند، وجود دارد (همان ۸۱).

این است به‌معنای دقیق کلمه که زبان ما [یعنی سوژه‌های درون جهان] جهان به ما می‌دهد؛ جهانی با «ابعاد مختلف واقعیت» که با یک‌دیگر سازگارند؛ جهان معانی که در خود هویت اشیای مختلفی که با آن‌ها مواجه می‌شویم، درگیریم، [و نیز] موقعیت‌هایی که روبه‌رو می‌شویم و بنابراین در زندگی که زندگی می‌کنیم، می‌نامیم و توصیف می‌کنیم وارد می‌شود (همان). زبان‌های طبیعی در فرهنگ‌های گوناگون مختلفند؛ گرامرهاشان در معرض تغییرند. تغییرات و بسطشان به تاریخ مردمی که بدان سخن می‌گویند وابسته است. توجه به این مهم ضروری است که تجربی بودن سوژه یکی از مولفه‌های بنیادین را در بحث «سوبژکتیویسم» در فلسفه‌ی متأخر شکل می‌دهد.

۴- از منظر دیلمن می‌توان دو نکته‌ی اساسی را که کانت در مورد مفهوم و شهود مطرح کرده است با چرخشی زبانی درباره‌ی معرفت تجربی و زبان در فلسفه‌ی ویتگنشتاین مطرح کرد. در معرفت‌شناسی کانت در مورد مفهوم و شهود این دو نکته‌ی اساسی مطرح می‌شود:

۱. شهود بدون مفاهیم کور است. می‌توان این مطلب را با توجه به فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین چنین تقریر کرد: شهود جدای از زبان کور است «و اجازه دهید اضافه کنم جدای از صورت‌های رفتار که زبان بسط می‌دهد و در آن ریشه دارد» (همان ۷۴).

۲. مفاهیم بدون شهود پوچند؛ بنابر تقریر ویتگنشتاینی همان‌طور که تجربه‌ی بشری از جمله تجربه‌ی ادراکی نمی‌تواند از زبان بشری جدا شود، زبان بشری نیز نمی‌تواند از تجربه‌ی بشری

منفک شود. چنان‌که مثلا ویتگنشتاین در مورد ریاضیات بر این اعتقاد است که نمی‌تواند از کاربردش در زندگی جدا شود (همان).

۵- ویتگنشتاین نیز مانند کانت، تجربه‌گرایی را به‌مثابه معرفت‌شناسی رد می‌کند. وی منتقد کلیت این ادعا است که همه‌ی مفاهیم بشری از حواس قابل انتزاعند. وی مانند کانت میان مفاهیم هرروزه^۱ و مفاهیم وابسته به صورت‌های گفتمان ما که در صورت-مفهوم^۲ روزمره فرض شده‌اند، تفاوت می‌گذارد (همان ۷۵).

برای روشن شدن دیدگاه ویتگنشتاین در مورد تجربه‌گرایی به این پرسش توجه کنید: چه چیزی باعث می‌شود که گزاره‌ای تجربی درست یا نادرست باشد؟ پاسخ تجربه‌گرا روشن است: آن‌چه که تجربه و مشاهده می‌کنیم ملاک درستی و نادرستی گزاره‌های تجربی است. به‌عبارتی گزاره‌ی تجربی با آن‌چه در تجربه حاصل می‌گردد مقایسه می‌شود و در صورت تطابق درست و در غیر این حالت نادرست تلقی می‌شود. زبان در تجربه‌گرایی فلسفی بدین صورت لحاظ می‌شود که مبتنی بر آن چیزی است که ما مستقل از زبان تجربه می‌کنیم؛ یعنی واقعیت تجربی. از منظر دیلمن جالب آن‌جاست که کل واقعیت مرادف با واقعیت تجربی دانسته می‌شود و ارتباط ما با واقعیت تجربی بدون واسطه‌ی زبان لحاظ می‌گردد. این ارتباط، ادراک حسی^۳ نام می‌گیرد. این ادراک، به‌مثابه روندی طبیعی یا شبه‌طبیعی نگریسته می‌شود و مانند تصاویر در آینه شکل می‌گیرد. در این میان باید توجه داشت هرچند در اموری مانند نامیدن آن‌چه می‌نامیم به یادگیری نیاز است اما نفس آن‌چه را که می‌نامیم، مستقل از یادگیری است (همان ۷۵-۷۴). از این‌رو تجربه‌گرایی^۴ در فلسفه را می‌توان گونه‌ای از رئالیسم زبانی دانست.

در نگاه دیلمن، ویتگنشتاین تجربه‌گرایی را بر نمی‌تابد. آن‌چه در تجربه‌گرایی نادیده گرفته می‌شود این است که آن‌چه تجربه می‌کنیم یا مشاهده می‌کنیم در موقعیت خاصی از زندگی اجتماعی ما قرار می‌گیرد. مقایسه میان گزاره‌ی تجربی و آن‌چه تجربه و مشاهده می‌شود در گرامر خاصی سامان می‌یابد. جان کلام آن‌که معیاری که در مقایسه‌ها لحاظ می‌شود به زبان ما

1. Every Day
2. Concep-Formation
3. Sense Perception

۴. تجربه‌گرایی در این بحث از منظر دیلمن لحاظ شده است.

وابسته است و از آن ناشی می‌شود (همان ۷۵).^۱ از منظر دیلمن، کانت نخستین بار در مسیر روشن شدن این مطلب قدم گذاشت (همان). باید توجه داشت در مرزهای آنچه می‌تواند به صورت تجربی مورد تحقیق قرار گیرد یا توجیه شود، گرامری واقع است که خود نمی‌تواند به طور تجربی توجیه شود. درون این گرامر است که گزاره‌های تجربی مورد تحقیق قرار می‌گیرند و باورهای تجربی توجیه خود را می‌یابند (همان ۸۰-۷۵). به عبارتی زبان تجربی ما بر پایه‌ی واقعیتی تجربی بنا نشده که ما با آن به واسطه ادراک حسی در ارتباطیم، بلکه زبان ماست که نوع ارتباط و تماسی را که ما با واقعیت تجربی داریم و مفهوم‌مان از آن را تعیین می‌کند. این همان انقلاب کپرنیکی ویتگنشتاین است (همان ۷۶). «این [انقلاب کپرنیکی ویتگنشتاین] رد ویتگنشتاین از رئالیسم است؛ رئالیسم فلسفی. این می‌گوید که برداشت ما از واقعیت در قلمروهای مختلف گفتمان، چگونگی تمییز ما میان آنچه واقعی است از آنچه نیست در قلمروهای مختلف تحقیق^۲، نسبت به گرامر این صورت‌های گفتمان و تحقیق درونی^۳ است» (همان ۲۸). در واقع «چنین نیست که آنچه ما تجربه می‌کنیم، نوع زبانی را که به آن سخن می‌گوییم تعیین کند، بلکه نوع زبانی که ما بسط می‌دهیم یا [به تعبیر] بهتر نوع زبانی که در جامعه یا اجتماع ما بسط می‌یابد نوع تجربه‌ای را که ما به عنوان اعضای این اجتماع داریم، تعیین می‌کند و از این رو ابژه‌های درونی این تجربه‌ها [را معین می‌کند] - [یعنی] صورت‌های ابژه‌هایی که این تجربه‌ها رو به آن دارند» (همان ۷۶).

برخلاف دیدگاه تجربه‌گرا کاربرد حواس و کاربرد زبان درهم تنیده‌اند و هر دو بخشی از تاریخ طبیعی ما را تشکیل می‌دهند (همان ۷۷-۷۶). از یک طرف شیوه‌هایی که در آن حواسمان را به کار می‌گیریم و فعالیت‌هایی که حواس در آن‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند، بدون لحاظ زبان، قابل درک نیستند؛ از سوی دیگر، زبانی که ما بدان سخن می‌گوییم در زمینه‌ی فعالیت‌هایی که در آن کاربرد حواس نقشی شایان توجه بازی می‌کند، بسط می‌یابد (همان ۷۷-۷۶).

با توجه به این مطلب، پاشنه‌ی آشیل تجربه‌گرایی این است که تقدم منطقی و معرفت‌شناسی را به حواس می‌دهد. این جاست که کانت وارد می‌شود: «شهود بدون مفاهیم کور است»

۱. توضیح این مطلب در بخش قبل ارائه شد.

2. Enquiry

3. Internal

(A,51/B,75). در نگاه دیلمن مراد کانت از این عبارت آن است که شهود و حواس بدون مفاهیم نمی‌توانند به ابژه‌ای معطوف شوند و به عبارتی نمی‌توانند چیزی را درک کنند. دیلمن بر توجه به این نکته تأکید دارد: ما حواسمان را به کار می‌گیریم دقیقاً همان‌طور که ما به‌عنوان مخلوقاتی متفکر و بیننده از مثلاً دوربین استفاده می‌کنیم. ما تنها در همین حد از حواسمان در موقعیت‌های مختلف زندگی و در ساختارهای متفاوت استفاده می‌کنیم. همه‌ی این‌ها در حد استفاده از یک دوربین است. همان‌طور که دوربین خود نمی‌بیند، حواس ما نیز چنینند و به عبارتی حواس بدون مفاهیم یا مقولات کورند. هر یک از چیزهایی که من می‌بینم مانند کتاب، رنگ، شکل و ماده تشکیل‌دهنده‌ی آن ساختارهای متفاوتی را پیش‌فرض می‌گیرد که درون آن ما یاد می‌گیریم فعالیت کنیم (همان ۷۷). به تعبیر ویتگنشتاین: «گمان نکن که مفهوم رنگ را در خود داری چون به یک شی رنگی نگاه می‌کنی؛ هر چه قدر هم نگاه کنی. (همان‌طور که با قرض داشتن، صاحب مفهوم عدد منفی نیستی)» (برگه‌ها ۳۳۲).

باتوجه به این مطالب به این مهم رهنمون می‌شویم که تجربه‌گرایی فلسفی یک دیدگاه متافیزیکی و گونه‌ای از رئالیسم است. تجربه‌گرا به دنبال یافتن توجیه نهایی آن چیزی است که به‌طور تجربی به دست می‌آید؛ یعنی مفهوم «واقعیت تجربی» را به‌مثابه مفهومی روزمره و تجربی می‌نگرد (همان ۸۰).

پرسشی که برای نگارنده در مواجهه با ویتگنشتاین متأخر هنوز بدون پاسخ مانده، این است: آیا توصیفی که ویتگنشتاین ارائه می‌کند، توصیفی است که از منظر وی و با توجه به جهان تصویر خاصی سامان می‌گیرد؟ یا توصیفی بدون پیش‌فرض است؟ به نظر می‌رسد شق دوم نه مورد ادعاست و نه قابل اثبات. اما با توجه به شق اول آیا فلسفه‌ی ویتگنشتاین متأخر به‌گونه‌ای خودابطال‌کننده نیست؟^۱

نتیجه

از منظر دیلمن، ویتگنشتاین با طرح «درهم‌تنیدگی زبان و عمل» در واقع به جنگ با رئالیسم زبانی و ایده‌آلیسم زبانی می‌رود. ویتگنشتاین بنیان زبان را واقعیت نمی‌داند بلکه آن را زندگی اجتماعی ما و یا به تعبیری سوژه‌های درون جهان معرفی می‌کند. زبانی که بدان سخن می‌گوییم بخشی از

۱. برای نقد آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر نک لایکن ۲۰۰۸-۸۲-۸۰؛ فودور ۱۹۹۴.

زندگی اجتماعی ماست. زبان و عمل، یک کل ناگسستگی را سامان می‌دهند به گونه‌ای که هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد. زبان و عمل در جامعه و تاریخ فردی که سخن گفتن را یاد می‌گیرد و به زندگی آن زبان وارد می‌شود، بسط می‌یابند. باید توجه داشت که ارتباط هر یک از ما با واقعیت به واسطه‌ی صورت‌های زبانمان سامان می‌گیرد. از این رو تمایز میان واقعی و غیرواقعی به زبان وابسته است و از طریق آن ممکن می‌شود.

با توجه به این مهم، مطابق با تفسیر دیلمن، جهانی که داریم، جهانی پدیداری است که زبان در اختیار ما قرار داده است. آشنایی که با آن‌ها مواجه می‌شویم، وجود این جهان را پیش‌فرض می‌گیرند. در واقع زبان چنین جهانی را به ما می‌دهد. واقعیت این جهان و ابعاد بسیار آن از زبانی که ما سخن می‌گوییم ناشی می‌شود. ما با چنین جهانی مواجه و به آن داخل می‌شویم؛ همان‌طور که شرکت در زندگی مردم پیرامونمان را یاد می‌گیریم. هر آنچه فکر می‌کنیم یا می‌گوییم در زبانی شکل می‌گیرد که می‌تواند درست یا غلط باشد. جان کلام این که ما نمی‌توانیم خارج از زبان فکر کنیم. اما این بدین معنا نیست که ما نمی‌توانیم درباره‌ی آن‌چه به‌طور مستقل از زبان وجود دارد و بنابراین درباره‌ی آن‌چه ممکن است قبل از وجود هرگونه زبانی وجود داشته باشد، بیندیشیم.

ما در یک ارتباط دوطرفه با این ساختار هستیم؛ ساختاری که امکان تغییر آن در هر لحظه وجود دارد و برخلاف ساختار کانتی، ثابت نیست. در این میان، واقعیت فی‌نفسه یا نومن هیچ جایگاهی در فلسفه‌ی متأخر ندارد. فلسفه‌ی ویتگنشتاین متأخر هیچ نیازی به فرض این مفهوم ندارد. در مورد این مفهوم اثباتا یا نفیا نمی‌توان اظهارنظری کرد؛ زیرا هر دیدگاهی درون زبان و از منظر آن شکل می‌گیرد. ارتباط هر یک از ما و یا به تعبیری سوژه‌های درون جهان با واقعیت به واسطه‌ی صورت‌های زبانمان سامان می‌گیرد. از منظر دیلمن همه‌ی آن‌چه ما انجام می‌دهیم، تصدیق تفاوت‌هایی است که به زبان ما وابسته است؛ این تفاوت‌ها بر امکانات اصیلی دلالت دارند که در زندگی زبانی ما ریشه دوانده‌اند. ما در تفکرمان، ادراکمان و در واقع در وجودمان، با زندگی‌ای شکل گرفته‌ایم که در آن متولد می‌شویم، رشد می‌کنیم، وجودمان را می‌یابیم.

منابع

۱. وینگشتاین، لودویگ. ۱۳۸۴. برگه‌ها. ترجمه‌ی مالک حسینی. تهران: انتشارات هرمس.
۲. وینگشتاین، لودویگ. ۱۳۸۷. در باب یقین. ترجمه‌ی مالک حسینی. تهران: انتشارات هرمس.
1. Bolton, Derek. 1982. Life-form and Idealism, in G. Vesey (ed.) *Idealism, Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Dilman, Ilham. 1998. *Language and Reality: Modern Perspectives on Wittgenstein*. Peeters Publishing.
3. _____. 2002. *Wittgenstein's Copernican Revolution: The Question of Linguistic Idealism*. Palgrave Macmillan.
4. Conway, Gertrude D. 1989. *Wittgenstein on foundations*. Humanities Press International (Atlantic Highlands, NJ).
5. Fodor, J. 1994. *A Theory of Content*. MIT Press.
6. Lycan, William G. 2008. *Philosophy of Language, a Contemporary Introduction*. Routledge.
7. Pears, David. 2006. *Paradox and Platitide in Wittgenstein's Philosophy*. Oxford University Press.
8. Kripke, Saul. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.
9. Malcolm, N. 1995. Wittgenstein and Idealism, in *Wittgensteinian Themes, Essays 1978–1989*. Ed, G. H. Von Wright. Cornell University Press.
10. Strawson, F. 1985. *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press.
11. Williams, Bernard. 1981. Wittgenstein and Idealism, in *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Wittgenstein, Ludwig. 1972. *Wittgenstein's Lectures Cambridge. 1932-35*. Oxford: Blackwell.
13. _____. 1989. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell.
14. _____. 2001. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. Routledge.