




## مسئله باور و خود انسانی (بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین)

حسین رمضانی 

استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول: h.ramezani@chmail.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>مقاله حاضر، دو مقوله باور و خود انسانی را به‌عنوان دو موضوع محوری تأملات فلسفی، از نظر هیوم، کانت و ویتگنشتاین مورد بررسی قرار داده است. بررسی تطبیقی تطور دیدگاه‌های این فیلسوفان از آن‌جهت مهم است که میراث فکری ایشان بخش قابل توجهی از مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن معاصر را از خود متأثر کرده است. دیدگاه‌های متفکران یادشده در پیوند با یکدیگر شکل گرفته‌اند؛ بدین معنا که در این پیوند هم اخذ ایده و دیدگاه شده است و هم نقد آراء و نظرات. در خلال بررسی دیدگاه‌ها سعی شده مشابهت‌ها و مفارقت‌های احتمالی مورد توجه قرار بگیرند و از منظر فیلسوفان موردنظر در اینجا ارزیابی شوند. ملاحظه آراء این فیلسوفان نشان می‌دهد که باور و خود انسانی در آراء هیوم با رویکردی انطباق محور مورد توجه قرار گرفته‌اند، حال آنکه کانت با نقد این دیدگاه طرح سوپژکتیو خود را از این مقولات بسط داده است، درحالی که ویتگنشتاین در هر دو دوره تفکر فلسفی‌اش، با نقد هیوم و راسل و با تأثیرپذیری از کانت ارائه طرح زبانی خودش را دنبال می‌کند.</p>	<p>تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۲</p> <p>واژگان کلیدی: باور عمل خود روح ذهن روان‌شناسی خودآگاهی استعلایی خودروان‌شناختی</p>

استناد: رمضانی، حسین (۱۴۰۵). مسئله باور و خود انسانی (بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین). *فلسفه تطبیقی*، ۳(۱)، ۱۷-۳۴.  
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078235.1063>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



## The Problem of Belief and the Human Self (A Reflection on the Correlation between the Views of Hume, Kant, and Wittgenstein)

Hussain Ramazani ✉ 

Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Farabi College, University of Tehran, Tehran, Iran.  
Corresponding author: h.ramezani@chmail.ir

### Article Info

#### History

Received: November 18, 2025

Accepted: April 22, 2026

#### Keywords

Belief  
Action  
Self  
Spirit  
Mind

### Abstract

At the present essay we are surveying about two important concepts in philosophy of mind and cognition theories, namely "Belief" and "Self" in philosophical standpoints of Hume, Kant and Wittgenstein. In this article we explore correlation between viewpoints of these thinkers; and we show how Hume's impressionism and experimental knowledge theory caused to psychological explanation of Belief and Self. Therefore, we attend to subjective theory of Kant about Belief and Self; and we study Kant's critical position in this case and his appraise on Hume's viewpoint about Belief and Self. In continue, we present linguistic standpoint of Wittgenstein about Belief and Self and its relation to Hume's and Kant's viewpoint. At last, we consider to revolution of these standpoints. In conclusion, we sight how linguistic epistemology of Wittgenstein is related to Hume and Russel's empirical explanation of Self and Belief and subjective stand point of Kant and how this linguistic theory helps to contemporary philosophy of mind and cognition.

**Citation:** Ramazani, H. (2026). The Problem of Belief and the Human Self (A Reflection on the Correlation between the Views of Hume, Kant, and Wittgenstein). *Comparative Philosophy*, 3(1), 17-34.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078235.1063>

© 2026 Authors, *Comparative Philosophy*.

**Publisher:** Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

## مقدمه

دو مقوله «باور»<sup>۱</sup> و «خود انسانی»<sup>۲</sup> از جمله مسائل مهم تأملات فلسفی اند. اهمیت این دو مقوله از آن جهت است که نه تنها دو مؤلفه اساسی نظریه شناخت‌اند، بلکه دو مؤلفه اساسی در ترسیم ماهیت و چگونگی عمل انسانی نیز هستند؛ بنابراین هر گونه تلاش فلسفی در راستای فهم نسبت نظر و عمل انسان متوقف بر شناخت این دو مقوله است. از این رو، تمامی فیلسوفان تأثیرگذار در تاریخ تفکر فلسفی، دیدگاه‌های خاص به خود را در این موضوعات داشته‌اند. فیلسوفانی که در این مقاله، دیدگاه‌های ایشان مورد بررسی تطبیقی و مقایسه و ارزیابی قرار می‌گیرد، فیلسوفان شاخص و مؤثری در تاریخ فلسفه اروپایی اند. هیوم، کانت و ویتگنشتاین سه فیلسوفی‌اند که دیدگاه‌هایشان در تاریخ تأملات فلسفی و علوم انسانی امتداد و انعکاس‌های زیادی آفریده است. به طور خاص در باب مسئله نسبت نظر و عمل، دیدگاه‌های ایشان در باب باور و خود انسانی امتدادهای مشخصی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و فلسفی به خصوص معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن یافته است.

پرسش اصلی این مقاله، بررسی چستی دو مقوله باور و خود انسانی در تطور تاریخی و پیوند انتقادی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین در نسبت با یکدیگر است. این مقصود در این مقاله، با اتخاذ روش تحلیل مضمون و با توجه به رویکردها و مبانی خاص هر یک از فیلسوفان یادشده، مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین به نقادی‌هایی که هر یک از ایشان در خصوص این موضوع به دیگری داشته، پرداخته شده است. مسئله دیگری که در این مقاله بدان توجه شده است نسبتی است که به لحاظ نظری میان دو مقوله «باور» و «خود انسانی» می‌تواند وجود داشته باشد. حسب تتبع صورت پذیرفته در پایگاه‌های علمی و استنادی، مقاله یا اثر دیگری که این مسئله را مورد بررسی و پژوهش قرار داده باشد، ملاحظه نشد. نوآوری و دستاورد نظری این مقاله آن است که تطور دیدگاه‌های فیلسوفان یادشده را در پیوند با یکدیگر درباره دو مقوله «باور» و «خود انسانی» آشکار ساخته و به امتدادهای آن‌ها در دوره معاصر اشاره می‌کند.

## خود انسانی و باور در تفکر فلسفی هیوم

برای تبیین دیدگاه هیوم در باب باور و من انسانی، بایستی از بیان دیدگاه او درباره اقسام ادراکات و چگونگی کشف امر واقع شروع کرد. هیوم به مانند دیگر تجربه‌گرایان برای کشف واقعیت به تحلیل دستگاه شناخت دست می‌زند. نسبت ذهن و واقعیت در نظر او نسبتی انعکاسی است. این پیش فرض اساسی‌ای است که نزد تجربه‌گرایان پیش از هیوم نیز موجود بود. هیوم در کتاب *جستاری در باب فاهمه انسانی* ادراکات ذهن را به دو طبقه یا نوع تقسیم می‌کند، دو طبقه‌ای که بر اساس میزان شدت و پویایی‌شان از هم متمایزند. او آن قسمی را که دارای قوت و روشنی کم‌تری است، تفکرات یا تصورات نامیده است و نوع دیگر ادراکات را انطباعات می‌نامد. البته تذکر می‌دهد که به کار گرفتن این کلمه در یک چنین معنایی با کاربرد معمول آن متفاوت است. از این رو می‌نویسد: «با اصطلاح «انطباع» من تمامی ادراکاتی را مدنظر دارم که بیش‌تر روشن و پویا هستند، ادراکاتی همانند زمانی که ما می‌شنویم یا می‌بینیم یا احساس می‌کنیم یا عشق می‌ورزیم یا متنفر می‌شویم یا تمایل پیدا می‌کنیم یا می‌خواهیم» (Hume, 2007: 13).

مانند همین عبارات را هیوم در آغاز کتاب *رساله در باب طبیعت انسان* هم دارد. این بند از کتاب *جستاری در باب فاهمه انسانی*، عمق رویکرد تجربه‌گرایانه هیوم را به خوبی به تصویر می‌کشد. آنچه در این عبارات هیوم شایان تأکید است آن است که معیار هیوم در تقسیم انواع ادراکات انسانی، میزان شدت و پویایی آن‌هاست. بر اساس این معیار، ادراکات انسان بر پایه میزان ارتباطی که میان روان انسانی با جهان خارج ایجاد می‌کنند از یکدیگر تفکیک می‌یابند. هیوم منظور خودش را

1. belief

2. self

از ادراکات پویا و روشن در همین بند توضیح داده است؛ آن‌ها ادراکاتی هستند از قبیل محسوسات حواس پنج‌گانه و گرایش‌های روانی نسبت به امور دیگر. آن ادراکاتی که از شدت و روشنی کم‌تری به لحاظ روانی برخوردارند، تفکرات و تصورات هستند و آن ادراکاتی که بیش‌ترین شدت و روشنی را پدید می‌آورند انطباعات حسی هستند.

تعبیر دیگری که هیوم از این دو گونه ادراک در کتاب رساله در باب طبیعت انسان دارد، نسبت‌های فلسفی ثابت و متغیر است. نسبت‌های ثابت، ناظر به تفکرات و تصورات هستند و نسبت‌های متغیر ناظر به انطباعات. در نظر هیوم انسان به وسیله تجربه است که با نسبت‌های متغیر آشنا می‌شود. نسبت‌های متغیر در قالب گزاره‌های ترکیبی موجب شناخت امر واقع هستند. روشن است که مراد هیوم هم از امر واقع همین گزاره‌های ترکیبی مبین انطباعات است که از طریق مشاهده و تجربه به دست می‌آیند؛ اما نسبت‌های ثابت را عقل درک می‌کند. این نسبت‌ها که در بردارنده تفکرات و تصورات هستند، در قالب گزاره‌های تحلیلی بیان می‌شوند، همانند گزاره‌های ریاضیات. گزاره‌های تحلیلی، همگی پیشینی‌اند و مستقل از تجربه و مشاهده دانسته می‌شوند.

رویکرد تجربه‌گرایانه هیوم، در تبیین و تعریف او از مقولاتی همچون ضرورت، امکان، علیت، وجود ممتد و خارجی جهان، باور و هویت شخصی، نیز امتداد یافته است. هیوم تلقی رایج از مقوله علیت را به‌عنوان آنچه ثمره شناختی شهودی و مستدل است نمی‌پذیرد. او معتقد است که تصور شیء مستلزم ضرورت وجود مبدایی برای آن نیست و چنین ضرورتی قابل استدلال و شهود نیست (Hume, 2003: 57). هیوم در باب استدلال‌هایی هم که گاهی از سوی بعضی کسان نظیر کلارک و لاک شده بود، ابراز داشت که این استدلال‌ها همه مصادره به مطلوب‌اند. مبتنی بر یک چنین پنداشتی، هیوم با رویکردی تجربی و مشاهده‌تی به سراغ مقوله علیت می‌رود، اما تحلیل‌های تجربه‌گرایانه او نهایتاً گرایش روان‌شناسانه می‌یابند.

هیوم بر اساس همین رویکرد مشاهده‌تی، دو نسبت اساسی را در مقوله علیت می‌یابد. این دو نسبت عبارت‌اند از: مجاورت و توالی. هیوم پس از اینکه این دو نسبت را در مقوله علیت تشخیص می‌دهد به این نکته اذعان می‌کند که این دو نسبت برای قوام مقوله علیت کافی نیستند، زیرا «چه بسا شیء‌ای، هم مجاور و هم مقدم بر شیء دیگری باشد بدون اینکه به‌عنوان علت آن تلقی شود. رابطه ضروری‌ای وجود دارد که در نظر گرفته می‌شود و آن نسبت، از دو نسبتی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، بسیار مهم‌تر است» (Ibid.: 56).

دیدگاه هیوم در مورد این نسبت ضروری که وجودش برای شکل‌گیری علیت علاوه بر دو نسبت قبلی لازم است، این است که نه به‌وسیله شهود دریافت می‌شود و نه به‌وسیله عقل مستدل می‌شود. این نسبت حاصل نوعی تعیین ذهنی است که در اثر تکرار مشاهده و تداعی در ذهن ایجاد می‌شود. این تعیین، انطباق جدیدی است که «در ذهن وجود دارد و نه در اشیاء خارجی... این ضرورت چیزی نیست که ما [به‌طور پیشینی] در ذهن داشته باشیم بلکه تعیینی است ناشی از تفکر گذشتن از علت‌ها به معلول‌ها و از معلول‌ها به علت‌ها، به خاطر پیوستگی تجربه آن‌ها» (Ibid.: 119)؛ بنابراین، این عادت است که سبب می‌شود ما برای هر رویدادی به دنبال علت باشیم.

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که در نهایت ما در تفکر فلسفی هیوم با تحلیلی روان‌شناختی از علیت روبه‌رویم. اکنون این سؤال پیش می‌آید که بر اساس مبانی هیوم هم‌گونگی طبیعت که موضوع باور است، چگونه بایستی باور شود؟ بدین ترتیب، می‌بینیم که مقوله باور هم مبنای متافیزیکی خود را از دست داده است.

در بررسی مقوله باور از دیدگاه هیوم، در ابتدا لازم است ببینیم این مقوله به کدامین نوع از ادراکات متعلق است. «هیوم طبقه‌بندی کاملاً سنتی‌ای را که میان معرفت و باور تفاوت می‌گذارد، می‌پذیرد. برخلاف مفهوم متداول نزد ما از معرفت تجربی به‌عنوان باور صادق موجه، در این طرح فلسفی، این دو طبقه [یعنی باور و معرفت] دارای متعلقاتی متفاوت با هم هستند. در واژه‌شناسی هیوم، معرفت در ارتباط با نسبت‌های تصورات است و باور در ارتباط با امر واقع است» (Traiger, 2006: 77).

بدین سان، باور در نظر هیوم مقوله‌ای است که بسان علّیت در ارتباط با قضایای ترکیبی و مشاهدتی بروز می‌یابد. چنان‌که پیش از نیز اشاره شد، از نظر هیوم، ما هیچ‌گونه تصور انتزاعی‌ای از هستی که متمایز و جدای از تصوراتمان از اشیای جزئی باشد نداریم. تصورات یا تفکرات هم که در واقع مبین نسبت‌های ثابت فلسفی‌اند، ارتباطات موجود میان تصورات ناشی از اشیاء جزئی را بیان می‌کنند. هیوم بیان می‌دارد که باور چیزی متمایز از ادراک است. به این معنا که چه بسا ما بسیاری چیزها را درک می‌کنیم بدون اینکه آن‌ها را باور کنیم؛ بنابراین باور چیزی است که به یک ادراک اضافه می‌شود.

اگر چنین است، باور به یک گزاره که ترکیبی از مفاهیم است، به چه معناست؟ از نظر هیوم تفاوت میان مفهوم محضی که فارغ از باور است با باور، بایستی در نحوه ادراک ما از تصویری باشد که مورد بحث است. او در ابتدا این تفاوت را بر حسب قوت و روشنی توضیح می‌دهد. باورها آن تصوراتی‌اند که با قوت و روشنی بیش‌تری ادراک می‌شوند. برای دست‌یافتنی‌تر کردن این تفاوت، او ادعا می‌کند که باور با دقت بیش‌تر این چنین می‌تواند تعریف شود که «یک تصور روشن و قوی که وابسته است با یا هم‌پیوند است با یک انطباعی که حاضر است» (T.: 1.3.7.5)؛ به عبارتی دیگر، «باور کاری نمی‌کند جز آنکه شیوه ادراک آنچه را ما درک می‌کنیم تغییر می‌دهد، باور تنها می‌تواند به تصورات ما قوت و روشنی بیش‌تری ببخشد» (Hume, 2003: 69).

دیدگاه هیوم در باب باور، در منظومه فلسفی‌اش در نسبت با دیدگاه او درباره هویت شخصی و من انسانی به‌عنوان عنصر باورمند بیش‌تر روشن می‌شود. مبنای تجربه‌گرایانه هیوم نمی‌تواند پذیرای جوهر نفس باشد، خواه ممتد و خواه ناممتد که متمایز از تمامی ادراکات و وحدت‌بخش آن‌ها است. از نظر او یک چنین جوهر وحدت‌بخشی به‌وسیله هیچ انطباع یگانه و مستمری قابل دریافت نیست، چراکه اساساً هیچ انطباع ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد و از آنجا که همه ادراکات ما تمیزپذیر و جدایی‌پذیرند، در نتیجه نمی‌توان «خود»ی جدا از ادراکات یا در بنیاد آن‌ها یافت (Ibid: 180).

تحلیل هیوم از اینکه چرا علی‌رغم نبود یک چنین مبدایی در نهاد انسان، به‌عنوان خود، غالب کسان به وجود یک چنین مبدایی معتقدند، رنگ و بویی روان‌شناختی دارد. او معتقد است اولاً، ادراکات ذهن انسان رشته‌ای متوالی و به‌هم‌پیوسته را ایجاد می‌کنند؛ ثانیاً، حافظه با به کار انداختن صورت‌های مخیله ادراکات گذشته، به شکل گرفتن نسبت همانندی و پیوند مستمر میان این رشته از ادراکات کمک می‌کند؛ ثالثاً، میان ادراکات ما نسبت علی و معلولی برقرار است و این نسبت علی و معلولی رابطه‌ای متقابل را میان ادراکات ما پدید می‌آورد، بدین شکل که انطباعات ما تصورات مطابقشان را پدید می‌آورند و این تصورات به‌نوبه خود انطباعات دیگری را در پی دارند. همه این عوامل باعث می‌شوند روی هم‌رفته با محوریت حافظه تصور «این‌همانی شخصی» و «خودی پایدار و مستقل از ادراکات» تداعی شود. درحالی‌که چنین چیزی اساساً وجود عینی ندارد و تنها توهم است. نکته جالبی که هیوم در پایان این فصل از نوشتارش در رساله‌ای در باب طبیعت انسان به‌عنوان نتیجه دیدگاهش درباره این‌همانی شخصی بدان اشاره می‌کند و ناخواسته انسان را به یاد دیدگاه‌های ویتگنشتاین می‌اندازد این عبارت است که «بنابراین کلیت این نظریه ما را به این نتیجه مهم درباره امور حاضر نزد ادراکمان می‌رساند که تمام سؤالات ظریف و گمراه‌کننده در رابطه با «این‌همانی شخصی» را بایستی به‌عنوان مسائلی نحوی در نظر گرفت و نه مسائلی فلسفی» (Ibid: 187).

### خود انسانی و باور در نظر کانت

بیان دیدگاه کانت در باب «خود انسانی» و «باور» متوقف بر درک رویکرد کلان فلسفه انتقادی کانت است. کانت در فلسفه خود در حال بررسی ابعاد «عقل» و توان معرفتی آن است. او سعی دارد با بررسی نقادانه انضباط عقل محض در محدوده کلیت و ضرورت، امکانات ما تقدم عقل را در حوزه نظر، عمل و حکم آشکار سازد. این اقدام محدودیت‌های ذاتی و ساختار پیشینی و امکانات توسعه‌پسینی عقل را نشان می‌دهد، اما این محدودیت‌ها و ساختارها و فرایندها،

آن چنان که کانت تصریح می‌کند ناشی از ساختار و انضباط درونی نهاد عقل است.

معیار اساسی کانت در تعیین محدوده شناخت عقل محض و مرزگذاری برای خرد محض، اصول ماتقدم‌اند. وی در نقد عقل محض چنین می‌نویسد: «بنابراین تعیین مرزهای خرد ما تنها مطابق با زمینه‌ها و اصول ماتقدم می‌تواند محقق شود» (Critique, A758/ B786). کانت تصریح می‌کند که «عقل به واسطه کشش درونی‌ای که در طبیعت خود دارد، گرایش به فراروی از کاربرد تجربی دارد تا به وسیله ایده‌های محض در کاربردی محض به سوی دورترین مرزهای هرگونه شناختی خطر کند و تنها با تکمیل کردن سیر دوری خود در یک کل نظام‌مند خودپاینده به آرامش می‌رسد» (Critique, A797/ B825). او در ادامه، این سؤال را طرح می‌کند که آیا این تلاش صرفاً بر پایه تمایل نظری عقل استوار است یا اینکه تنها و به‌طور منفرد به تمایل عملی عقل مبتنی است؟

جوابی که دستگاه فلسفی کانت به این سؤال می‌دهد این است که عقل محض در اثر نقادی اصول ذاتی خود درمی‌یابد که نمی‌تواند از حدود تجربه فراتر رفته و با استفاده از ایده‌های محض (اختیار، جاودانگی و خدا) در کاربردی محض به هر سو که می‌خواهد گام بردارد، زیرا ایده‌های محض در هیچ تجربه‌ممکنی به نمایش در نمی‌آیند و به‌طور پیشینی به عقل محض داده نشده‌اند و ما در کاربرد نظری عقل محض همه‌جا باید مراقبت کنیم از حدود تجربه‌ممکن پا فراتر نگذاریم. عقل محض در کاربرد نظری خود در حیطه‌اموری می‌تواند معرفت علمی ایجاد کند که از شهود حسی برخوردار است و تحت مقولات فاهمه فهم می‌شوند و این یعنی همان حوزه امور تجربی، ولی محدودیت در قلمرو تجربه و داده‌های حسی چیزی نیست که رضایت کامل عقل را حاصل کند، با این حال، نقادی دقیق کاربرد نظری عقل محض موجب می‌شود که عقل ضمن اکتفا به محدوده نظری خود، به سوی اصول عملی که امکانات بیش‌تری در اختیار فاعل اخلاقی می‌گذارد، توجه نماید.

درواقع، پس از ناکامی عقل نظری در پرداختن به ایده‌های محض (اختیار، جاودانگی و خدا)، کانت از توان عقل عملی برای تبیین و توجیه این ایده‌ها بهره می‌برد. کانت ابعاد اخلاقی عمل انسانی و اصول مبنایی آن را متوجه «سعادت» می‌یابد (Critique, A800/ B828)؛ بدین معنا که پرسش ما از ایده‌های محض در راستای نیل ما به سعادت است (Neiman, 1994: 104). واقعاً اگر اراده انسانی آزاد باشد و خدایی وجود داشته باشد و اگر جهانی در آینده وجود داشته باشد، ما برای نیل به سعادت چه باید بکنیم؟ کانت در ادامه متذکر می‌شود که پاسخ این سؤال بسیار مهم را تنها باید از اصول عملی یا همان قانون‌های اخلاقی بجوییم و این اصول در عقل عملی ناب، مبنایی ماتقدم می‌یابند؛ اما این مبنای ماتقدم چیست؟ کانت در همان آغاز دیباچه کتاب *نقد عقل عملی* به این سؤال پاسخ می‌دهد. او متذکر می‌شود که اولاً عقل عملی واقعیت خود و مفاهیمش را در عمل نشان می‌دهد، در نتیجه هرگونه موشکافی عقلی علیه امکان عملی بودن آن بیهوده است (CPR, 5:3) (Kant, 1997: 3) و ثانیاً «با این قوه [عقل عملی] اختیار استعلایی نیز به اثبات می‌رسد، درواقع اختیار به همان معنای مطلق که عقل نظری در استفاده‌اش از مفهوم علیت، نیاز دارد پذیرفته می‌شود تا بدین وسیله خودش را از واقع شدن در تعارضی که چون بخواهد نامشروط را در زنجیره علت و معلول تصور کند ناگزیر در آن می‌افتد نجات دهد» (Ibid: 4) (CPR, 5:4).

بدین ترتیب، از آنجا که اختیار، شرط ضروری هرگونه عمل اخلاقی است، واقعیتش بر مبنای قانون یقینی عقل عملی اثبات می‌شود. اختیار در میان همه ایده‌های عقل محض نظری، تنها ایده‌ای است که به‌صورت ماتقدم و پیشینی می‌شناسیم و از همین‌رو، در نظام فلسفی کانت بسان یک شالوده و سنگ بنا، محکم عمل می‌کند. سایر ایده‌های عقل محض شرط ضروری تحقق قانون اخلاقی نیستند، «اما شرط ضروری عینیت یافتن اراده‌ای هستند که به وسیله این قانون می‌خواهد متعین شود» (Ibid). بدین ترتیب، گرچه به لحاظ نظری نمی‌توان هیچ‌گونه شناختی در مورد ایده‌های محض داشت، ولی به لحاظ عملی باید امکان آن‌ها را مسلم فرض کرد (Ibid).

اکنون و تا اینجا می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که معیار شناخت یقینی و متعاقب آن، باور به امور در دستگاه فلسفی

کانت، آن است که یا الف) امر مورد شناخت یا فی نفسه به صورت پیشینی به عقل اعم از نظری و عملی داده شده باشد؛ ب) یا از آنچه این چنین است استنتاج شده باشد یا ج) شرط ضروری تحقق موضوع آن چیزی باشد که به صورت پیشینی داده شده است. کانت این طبقه بندی را در کتاب *نقد قوه حکم جمع بندی* نموده است. در ادامه، ما این طبقه بندی را به اختصار متذکر می شویم.

کانت در *نقد قوه حکم* امور شناخت پذیر را سه قسم نموده است: ۱) امور مربوط به عقیده؛ ۲) امور مربوط به واقع و ۳) امور مربوط به اعتقاد.

از نظر کانت امور مربوط به عقیده آن دسته از امورند که متعلقات شناخت تجربی اند و فی نفسه تجربه آن ها ممکن است، همانند اعیان جهان محسوس، اما به دلیل ناکافی بودن توان شناخت ما، تاکنون شناخت آن ها برای ما ممکن نشده است، اما امور مربوط به واقع، متعلقات مفاهیمی اند که واقعیت عینی شان اثبات پذیر است، چه از طریق عقل محض و چه از طریق تجربه و آنچه از طریق عقل محض داده شده است فرقی نمی کند، ناشی از شهود عقل نظری باشد یا عقل عملی. با این تفاوت که شهود ناشی از عقل عملی همان طور که پیش از این اشاره شد، قابل شناخت نظری نیست و تنها ایده ای که این چنین داده شده است ایده «اختیار» است و در نهایت امور مربوط به اعتقاد، اموری اند که چه به عنوان نتایج و چه به عنوان مبانی، بالنسبه با کاربرد موافق با عقل عملی باید به نحو پیشین تعقل شوند. آنچه به عنوان مبانی و شروط تحقق موضوع اراده و قانون اخلاقی از آن یاد کردیم یعنی ایده های «خدا» و «جاودانگی» از جمله امور مورد اعتقادند و آنچه به عنوان نتیجه قانون اخلاقی در نظر است یعنی «خیر اعلی» نیز امری مورد اعتقاد است (CPJ, 5:467) (Kant, 2000: 331-2). لازم است در خصوص امور مورد اعتقاد توجه داشت که منظور کانت از آن ها فقرات ایمانی نیست، بلکه متعلقات عقل محض است. این ها ایده هایی هستند که گرچه واقعیت عینی شان به لحاظ نظری برای شناخت نظری ما محرز نیست، لیکن از حیث عملی برای ما و عمل ما حائز واقعیت اند؛ و تنها با پذیرش عملی آن ها است که انسان می تواند به غایت نهایی سرشته شده در طبیعت و نهادش نائل شود. در نتیجه تصدیق و باور امور مورد اعتقاد، تصدیق و باوری اخلاقی است (Ibid: 334) (CPI, 5:470).

اما خود باورمند انسانی نزد کانت نیز در نسبت تام و تمام با ساختار معرفت نظری و عملی انسان تقوّم یافته و فهم می شود. در واقع، کانت از دل شهود حسی، خود آگاهی را استنباط کرده به خود انسانی قوام می دهد. مطابق نظام فلسفی کانت در حوزه عقل نظری، از آنجا که شهود حسی در زمان به عنوان شرط پیشینی حس درونی رخ می دهد، انطباعات طی آنات مختلف پی در پی دریافت می شوند و بنابراین شهود یعنی دریافت انطباعات پی در پی و به هم پیوستن امور متکثر در قالب وحدت ناشی از استخدام مفاهیم (Critique, B103). این اتفاقی است که محصول عمل قوه حاسه و فاهمه توأمان است؛ چنان که این جمله کانت در بیان نسبت حسیات و فاهمه معروف است که «فکر بدون محتوا تهی و شهود بدون مفاهیم کور است» (Critique, B75).

بدین ترتیب، مطابق مفاد طبع اول استنتاج استعلایی، عمل شهود در سه مرحله الف) ادراک انطباعات حسی؛ ب) بازسازی انطباعات حسی در قوه خیال؛ ج) بازشناسی انطباعات حسی در صورت جدید، رخ می دهد. در واقع، این سه مرحله، سه جنبه از عمل شهودند نه آنکه سه مرحله متمایز باشند. کانت تألیف انطباعات و بازسازی آن ها در خیال و بازشناسی شان در فاهمه را مبین «وحدت آگاهی» معرفی می کند، زیرا که نتیجه این اقدام آن است که کثرت انطباعات حسی در قالب مقولات فاهمه به وحدت رسند (Critique, A103). توضیحات کانت در نقد عقل محض حداقل حاوی سه استدلال یا تبیین از این مطلب است که چگونه تألیف انطباعات می تواند مبین وحدت آگاهی باشد:

اول آنکه درک هم بستگی میان انطباعات متکثر شهود شده در آنات مختلف زمان نمی تواند ناشی از خود سازوکار شهود حسی باشد، زیرا که انطباعات و شهودات فی حدّ نفسه نمی تواند یک کل مرتبط با هم را ایجاد کند،

از آن جهت که هر کدام از این شهودات در حین ادراک حسی در جای مشخص خود قرار می‌گیرند بدون اینکه فی‌نفسه بتوانند خود را به دیگر شهودات وابسته کنند؛ در نتیجه، تنها با وجود آگاهی از وحدت تألیف و پیوستگی است که از شهودات بسیار، یک کل واحد ادراک می‌شود؛ بنابراین آگاهی از این وحدت ناشی از تجربه نبوده و امری پسینی نمی‌تواند باشد (Ibid).

دوم آنکه به نظر کانت خود واژه مفهوم می‌تواند ما را به «وحدت آگاهی» رهنمون سازد، زیرا «واژه مفهوم یک آگاهی است که کثراتی را که متوالیاً شهود شده و سپس بازسازی شده‌اند، در قالب یک بازنمایی، وحدت می‌بخشد» (Critique, A104).

سوم آن که توجه به مفهوم شیء نیز ما را به «وحدت آگاهی» رهنمون می‌کند، زیرا مفهوم «شیء» آن چیزی است که به ما امکان می‌دهد آنچه را دیده‌ایم بفهمیم، زیرا تنها با استفاده از این مفهوم است که امکان فهم واحدهای متمایز از هم کثرات شهودات فراهم می‌شود. به عبارت دیگر، شهودات حسی دریافت شده در طی آنات مختلف زمان، پس از بازسازی در خیال و بازشناسی در فاهمه، نمایشگر یک شیء هستند. در واقع، شیء در دستگاه فلسفی کانت آن چیزی است که مفهوماً تعیین یافته باشد، نه آنچه در بیرون از فاهمه و نیروی تصور در نظر گرفته می‌شود (Critique, A104). بدین ترتیب، مفهوم «شیء» ضروری شناخت است و همان‌طور که خود کانت مطرح می‌کند شرط لازم انتظام و انسجام شناخت است.

بر همین اساس، مفهوم شیء این امکان را به وجود می‌آورد که مجموعه‌ای از شهودات متکثر واقع شده در زمان، وحدت ماهوی پیدا کرده و وجه بازنمایانه داشته باشند؛ و چون بیرون از شناخت پدیداری ما چیزی که متناظر با این وحدت باشد وجود ندارد و در ضمن، ما به نحو شهودی فقط با کثرتی از شهودات روبه‌رویم، در نتیجه این وحدت، چیزی جز وحدت صوری آگاهی نیست (Critique, A105). از آنجا که این وحدت از تجربه حسی به دست نمی‌آید در نتیجه به نحو پیشینی داده شده است. بدین ترتیب نتیجه می‌شود که این وحدت آگاهی شرط استعلایی شناخت پدیداری است و به نظر کانت این شرط اصلی و استعلایی چیزی نیست جز «خود آگاهی استعلایی».

در ادامه، کانت برای آن که منظور خودش را از خود آگاهی استعلایی روشن کرده باشد متذکر می‌شود که بایستی میان دو گونه آگاهی یا معرفت از خود تفاوت گذارد؛ نخست آگاهی تجربی خود، دوم خود آگاهی استعلایی. آگاهی تجربی از خود عبارت است از آگاهی از خود و حالت‌های روانی خود در حس درونی یا ادراک درونی که صرفاً تجربی است (Critique, A107). در واقع، تمامی «تصورهای ما به‌عنوان حکم و اثبات‌هایی که در ذهن جای می‌گیرند به حس درونی تعلق دارند و بدین ترتیب همه شناخت‌های ما در نهایت بر اساس شرط صوری حس درونی، یعنی زمان، بنا نهاده شده‌اند؛ چنان که در آن بایستی نظم یافته، جمع شوند و در نسبت‌ها آورده شوند» (Critique, A99). بدین ترتیب، تمامی حالت‌های بازنمایانه در حس درونی شکل می‌گیرند و از این جهت وابسته به حساسیت هستند.

اما خود آگاهی استعلایی، اولاً، از سنخ عمل است و نه یک بازنمایی و ثانیاً، خودانگیخته است. خود آگاهی استعلایی همان عمل تألیف است. به عبارت دیگر، «تألیف ...، به‌عنوان یک عمل، ... آگاهی از خود است، حتی بدون حساسیت» (Critique, B153) و بلکه آنچه به حس درونی تعیین می‌بخشد فهم است و همان‌طور که پیش از این گذشت فهم یعنی آوردن شهودات کثیر ذیل خود آگاهی و این «آوردن» همان، عمل است؛ بنابراین حس درونی تحت تأثیر خود آگاهی است؛ و به تعبیری دیگر، «خود آگاهی به‌طور کلی بسان سرچشمه هرگونه هم‌بستگی بر شهودهای حسی اعمال می‌شود؛ و تحت نام مقولات، پیش از هرگونه شهودی، با اشیا ارتباط می‌یابد» (Critique, A154). بنابراین خود آگاهی با همه اندیشه‌های من همراه است و ما از آن به «من می‌اندیشم» تعبیر می‌کنیم؛ و چون خود آگاهی نمی‌تواند به‌عنوان یک متعلق حسی ملاحظه شود، چنان که بیان شد، در نتیجه یک فعل خودانگیخته است (Critique, B132).

لازم است برای اینکه دیدگاه کانت در باب «من انسانی» کمی روشن تر شود اندکی درباره خودآگاهی به عنوان فعلی خودانگیخته تأمل نماییم. کانت در جایی در نقد عقل محض می نویسد:

«انسان، ... طبیعت را تنها از طریق حس می شناسد، خودش را نیز تنها از طریق دریافت محض می شناسد؛ این در واقع بدین معناست که خودش را در اعمال و تعین های درونی (یا عزم های درونی) که نمی توانند به عنوان انطباعات حسی تلقی شوند می شناسد» (Critique, A546/ B574).

این عبارت تا حدودی وجه عملی خودانگیخته بودن خودآگاهی را نشان می دهد. خودآگاهی تنها با یافتن خود در اعمال و تعین های درونی مستقر می شود و نیازی به بازنمایی طبیعت یا حس برای استقرار خودآگاهی نیست.

مطلب دیگری که در اینجا بایستی بدان توجه شود تقابلی است که این دیدگاه یعنی فعلی خودانگیخته دانستن خودآگاهی با دیدگاه دکارتی و عقل گرایان دارد. در نگاه عقل گرایان، نفس یا خود انسانی از سنخ اندیشه (جوهر اندیشنده) و امری بسیط و ذاتی است که نوعی شهود و دریافت مستقیم از آن وجود دارد. در واقع، این فرض میان فیلسوفان عقل گرا رایج است که در «من می اندیشم» ما باید از چیزی آگاه باشیم؛ لذا دکارت از «من می اندیشم» نتیجه می گیرد که پس «من هستم» و به اینکه من چیستم، منتقل می شود (Descartes, 2008: 19-20). هیوم و کانت هر دو این دیدگاه را مورد انتقاد قرار داده اند. هیوم در نقدهای خود بر این دیدگاه روی این مطلب تأکید دارد که ما هیچ گونه انطباعاتی از یک چنین امری نداریم؛ او در عین حالی که اعتقاد دیگران مبنی بر داشتن یک چنین انطباعاتی را رد می کند، اما اظهار می کند که در زرادخانه فلسفی اش هیچ اسلحه ای برای مقابله با آن ها ندارد، در حالی که کانت می گوید اساساً نه تنها انطباعات و معرفتی از این خود و من انسانی وجود ندارد، بلکه نمی تواند وجود داشته باشد (Mendus, 2006: 135)، چرا که «من» یک پدیدار تجربی نیست که بتوانیم از آن انطباعات یا معرفتی داشته باشیم، بلکه عمل است (Critique, B423).

بر همین اساس، کانت، دیدگاه هیوم را نیز مورد بررسی و نقد قرار می دهد که روان شناسی عقلی هیوم هم در فهم این مطلب دچار بدفهمی شده است، زیرا دریافته است «بر وحدت آگاهی ای که مبنای مقولات فهم است نمی توان یکی از همان مقولات را یعنی جوهر را تطبیق نمود و بعد بسان شیء ای در خارج به دنبال انطباعاتی از آن بود» (Critique, B422).

به نظر کانت آنچه باعث شده است کسانی پیوسته به دنبال کشف بامعنای یک انطباعات از نفس باشند از تورم این واقعیت ناشی می شود که «من» در تمامی افکار هست و این یک فعالیت نادرست از طرف شناخت است که به صورت این بازنمایی [یعنی «من»] که همیشه در همه تفکرات حاضر است، مداخله می کند؛ به عبارت دیگر، کسانی با ملاحظه ساختار ارجاعی افکار به اول شخص، وجود یک حقیقت متمایز به لحاظ هستی شناختی و پیوسته در طول زمان را نتیجه گرفته اند، حال آنکه «شخصیت نفس نبایستی به عنوان یک امر استنباط شده تلقی شود، بلکه باید به عنوان گزاره ای کاملاً این همان خودآگاهی در زمان در نظر گرفته شود» (Critique, A363). این بدان معناست که «این همانی آگاهی از خودم در زمان های مختلف شرط صوری افکار من و ارتباط آن هاست و به هیچ وجه این همانی عددی ذهن مرا اثبات نمی کند» (Critique, A 364). شرط صوری بودن خودآگاهی بدان معناست که من تجربی انسان که برابر ایستا و متعلق حس درونی است و تمامی ادراکاتش را در قالب شرط صوری زمان درمی یابد، وحدت عددی خودش را در طول زمان از سوی وحدت خودآگاهی به دست می آورد که فعلی خودانگیخته است یعنی وابسته به حساسیت نیست (Critique, A 363).

بدین ترتیب خود یا نفس در دستگاه فلسفی کانت شرط صوری وحدت آگاهی است نه آنکه ارجاع به امری در خارج داشته باشد. «من خودم را به خاطر اینکه موجودی آگاه از خودم به عنوان تفکر هستم، نمی شناسم و نیز تحلیل آگاهی از خودم در تفکر، به هیچ وجه منتج به شناخت خودم به عنوان متعلق شناخت نمی شود» (Mendus, 2006: 138).

## خود انسانی و باور در نظر ویتگنشتاین

آن گونه که مرسوم است تفکر فلسفی ویتگنشتاین به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم می‌شود. دیدگاه ویتگنشتاین در باب باور در دوره متأخر توسعه یافته و دربردارنده مسائلی است که در دوره متقدم نمی‌توانسته‌اند طرح شوند. ولی در خصوص مقوله خود انسانی تفاوت چشم‌گیری دیده نمی‌شود؛ یعنی ماهیت دیدگاه تغییر نکرده، گرچه موقف معرفتی و نظری ویتگنشتاین متأخر به خود انسانی تغییراتی نموده ولی در ماهیت دیدگاهش تأثیر نگذارده است.

مسئله باور در تفکر فلسفی ویتگنشتاین در دوره متقدم، به‌طور خاص در رساله منطقی فلسفی، مبتنی بر «نظریه تصویری معنا» است. این نظریه، محور نظریه معرفت ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی است. مطابق این نظریه «ما امور واقع را بر اساس معیار پیشینی منطقی، در آینه زبان به تصویر می‌کشیم» (Wittgenstein, 2002: 9) (TLP: 2.1)؛ بنابراین تنها مجرای ما برای دستیابی به واقعیت، زبان است.

گذشته از این، باید توجه داشت که دیدگاه ویتگنشتاین متقدم درباره مسئله باور در مقام نقادی دیدگاه‌های هیوم و نوهیومی‌هایی نظیر جیمز و راسل است. توجه به دیدگاه‌های هیوم، زمینه لازم را برای درک دیدگاه‌ها و نقدهای ویتگنشتاین در رساله فراهم می‌کند. بر اساس این، نخستین مطلبی که باید بدان اشاره کرد، تمایزی است که ویتگنشتاین میان فلسفه و روان‌شناسی قائل می‌شود. مشخص است که او این تمایز را در تقابل با فلسفه اصالت عاطفه هیومی اتخاذ می‌کند و همین مبنا که در تفکر دوره متقدم او به استواری ساری است و البته در دوره متأخر تفکر فلسفی‌اش تا حدودی از استواری و استحکام آن کاسته شده، او را به کانت نزدیک کرده است.

ویتگنشتاین در باب نسبت روان‌شناسی با فلسفه در ضمن فقره ۴,۱۱۲۱ رساله بیان می‌کند که «روان‌شناسی از هیچ‌یک از دانش‌های طبیعی دیگر با فلسفه رابطه نزدیک‌تری ندارد». این عبارت مبین دو مقصود اساسی است: اولاً، روان‌شناسی در نظر ویتگنشتاین از جمله دانش‌های طبیعی است؛ ثانیاً، اینکه در روان‌شناسی به مقوله «روان انسان» پرداخته می‌شود، موجب نمی‌شود به فلسفه نزدیک‌تر باشد. سپس در ضمن همین فقره، ویتگنشتاین به این نکته مهم توجه می‌کند که نظریه شناخت، مربوط به حوزه روان‌شناسی فلسفی است و نه روان‌شناسی تجربی. این نکته بسیار مهمی است که توجه به آن می‌تواند مانع از خلط فلسفه و روان‌شناسی شود. نکته مهم دیگری که ویتگنشتاین در ضمن فقره حاضر بیان می‌دارد آن است که مطالعه او درباره زبان نشانه‌ای، عبارت است از مطالعه فرایندهای اندیشه‌ای که فیلسوفان آن‌ها را در فلسفه منطقی اساسی می‌شمارند؛ بنابراین مباحث مندرج در رساله از نظر خود ویتگنشتاین در زمره منطقی فلسفی قرار دارند.

ویتگنشتاین در تحلیل‌های خود به دنبال آن است که نشان دهد زبان به‌عنوان تصویرنشانه‌ای واقعیت می‌تواند مفید یقین و باور به واقع باشد، اما در این حوزه همان‌طور که «فلسفه نقادی کانت راه میانه‌ای را بین شک‌گرایی و جزم‌گرایی جست‌وجو کرد، ویتگنشتاین نیز چنین کاری را انجام داد» (Nordmann, 2005: 207). به همین دلیل در فقره ۳,۲۲۱ چنین می‌نویسد: «اشیاء تنها می‌توانند نامیده شوند. نشانه‌ها بازنمایی اشیاء هستند. من فقط می‌توانم درباره اشیاء صحبت کنم، اما نمی‌توانم خود اشیاء را در قالب کلمات قرار دهم. گزاره‌ها تنها می‌توانند بگویند که چیزها چگونه‌اند، نه اینکه آن‌ها چه هستند».

این فقره خواننده را به یاد نظریه معرفت کانت و تمایز میان نومن یا شیء فی‌نفسه و فنومن یا پدیدار می‌اندازد. با این تفاوت که ویتگنشتاین متقدم بر اساس «نظریه تصویری معنا»، بازنمایی را در بستر زبان و معرفت را در زمینه شناسایی زبان نشانه‌ای به کار برده است و از سوی دیگر، دیدگاه فلسفه تجربه‌گرای بریتانیایی را نفی می‌کند. بدین‌سان، در رویکرد ویتگنشتاین، جایی برای دریافت حقیقت تجربی اشیاء یا نظریه نسبت دوجهی باور میان چیزی ذهنی و عمل اعتقادی - و یک گزاره باقی نمی‌ماند. آنچه در اینجا شاهد آنیم این است که ما با گزاره‌های توصیفی دانش طبیعی است که می‌توانیم حقیقت جهان را بشناسیم، ولی با این گزاره‌ها نمی‌توانیم ذات اشیاء را واکاوییم. این مطلب توضیح این

عبارت ویتگنشتاین است که «گزاره‌ها تنها می‌توانند بگویند که چیزها چگونه‌اند، نه اینکه آن‌ها چه هستند». این توضیحات روشن می‌کند که ویتگنشتاین در عین پذیرش واقع‌نمایی زبان بالنسبه با واقعیت امور، از باور به مثابه امر منعکس در گزاره زبانی صحبت می‌کند و نه از خود باور به عنوان یک امر مستقل از نظام نشانه‌ای زبان.

ویتگنشتاین در ضمن فقره ۵,۵۴۱ به دیدگاه رایج نزد برخی فیلسوفان تجربه‌گرا و به‌طور خاص راسل و هیوم اشاره می‌کند و این دیدگاه را سطحی شمرده و مورد انتقاد قرار می‌دهد. نقد ویتگنشتاین بر این دیدگاه مبتنی بر مقدمه‌ای است که آن را در فقره ۵,۵۴ بیان کرده است. این فقره به مقوله «عملیات صدق» توجه می‌دهد. مقوله عملیات صدق بالنسبه با مقوله باور جنبه تمهیدی دارد، گرچه به خودی خود مقوله مستقلی است. فقره ۵,۵۴ از این قرار است: «صورت کلی گزاره‌ای چنان است که هرگاه گزاره در گزاره واقع شود، تنها بر مبنای عملیات صدق واقع می‌شود».

«این گزاره روایتی از تر گسترش‌پذیری است که می‌گوید تمام گزاره‌های مرکب، تابع صدق گزاره‌های تشکیل‌دهنده آن مرکب هستند و صدق هر گزاره بسیط باید منطقاً از صدق هر گزاره بسیط دیگر استقلال داشته باشد» (واله، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۱).

بنابراین گزاره مرکب «Ra . Rb» هنگامی صادق است که Ra و Rb صادق باشند.

مبتنی بر این مطلب در فقره بعد ویتگنشتاین انتقاد خودش را به دیدگاه تجربه‌گرایان و به‌ویژه راسل چنین طرح می‌کند که «در نخستین نگاه چنین به نظر می‌رسد که گویا ممکن است گزاره به روش دیگری در گزاره دیگر واقع شود» (TLP: 5.541). منظور از روش دیگر این است که گزاره بدون آنکه تابع عملیات صدق باشد در گزاره دیگری واقع شود. این گفته ناظر به این دیدگاه است که باور نسبتی دوجویی میان چیزی ذهنی یا عمل اعتقادی - و یک گزاره باشد. چنان‌که پیش‌ازین ملاحظه کردیم دیدگاه هیوم در خصوص باور متضمن چنین نسبت دوسویه‌ای میان امر ذهنی و زبانی است. مصادیق بارز این نقد ویتگنشتاین گزاره‌های روان‌شناسی دال بر اعتقاد شخصی نظیر «A باور دارد که P وضع واقع است» یا «A می‌اندیشد که P» هستند. عملیات صدق در این گونه گزاره‌ها این چنین نقض می‌شود که مثلاً در گزاره «احمد اعتقاد دارد که تیم الف برنده شد» اگر این گزاره صادق باشد، به استناد قاعده گسترش‌پذیری باید اجزای آن، یعنی «احمد معتقد است» و «تیم الف برنده شد» هم صادق باشند، اما چنین استلزامی وجود ندارد، زیرا ممکن است احمد چنین اعتقادی داشته باشد، ولی تیم الف برنده نشده باشد. اگر این امکان را منتفی بدانیم و به استناد قاعده گسترش‌پذیری قائل شویم که صدق مرکب مستلزم صدق اجزای آن است، لازم می‌آید که به دامن ایدئالیسم افراطی و سولپسیسم معرفتی بیفتیم و ملاک حقیقت را باور ذهنی شخصی قرار دهیم. این در حالی است که چنین مبنایی مردود است، اما اگر این امکان را منتفی ندانیم لازم می‌آید که قاعده گسترش‌پذیری استثناء بخورد و بدین ترتیب صدق گزاره مرکب، تابع صدق گزاره‌های سازنده‌اش نباشد و البته روشن است که استثناء خوردن قاعده گسترش‌پذیری به معنای فروپاشی بنیاد منطق است که البته این هم مردود است.

راه گریز خلاقانه ویتگنشتاین برای دفع این اشکال مبتنی بر رویکرد تحلیل زبانی است. او با تحلیل درست صورت حقیقی گزاره‌های دال بر باور سعی می‌کند تا نمونه‌ای از کج‌تابی‌های زبان را که منجر به اشتباهات فلسفی شده است تحلیل و آشکار سازد.

ویتگنشتاین در فقره ۵,۵۴۲ نظریه جالب توجه خودش را درباره باور و گزاره دال بر باور بیان می‌دارد. او می‌نویسد: «اما این روشن است که گزاره «A معتقد است که p»، و «A می‌اندیشد p را» و «A می‌گوید p را» به صورت «(p)» می‌گوید p را» هستند؛ و این قضایا در بردارنده پیوندی میان یک امر واقع و یک عین خارجی نیستند، بلکه متضمن پیوند امور واقع به وسیله پیوند اعیان خارجی شان هستند».

ویتگنشتاین در این فقره با صراحت تمام بیان داشته است که به‌رغم ظاهر گزاره، صورت اصیل گزاره‌های دال بر

اعتقاد به جای «A معتقد است که p»، «p می گوید که p» است و همان طور که خودش در ادامه این فقره می نویسد، صورت حقیقی گزاره های دال بر اعتقاد شخصی، متضمن پیوند و تضایفی میان یک امر واقع p و یک شیء خارجی A به عنوان شخص معتقد یا اندیشنده، نیست، بلکه در واقع متضمن پیوند میان دو امر واقع منعکس شده در زبان است که این پیوند هم تصویری از پیوند اعیان متناظرشان در خارج است. در واقع، ویتگنشتاین با ارجاع صورت گزاره ای «A معتقد است که p» به «p می گوید که p» در مقام بیان این مطلب است که مفاد گزاره «A معتقد است که p»، این است که در A امر واقع ذهنی ای وجود دارد که امر واقع p را به تصویر می کشد.

چنان که می بینیم این دیدگاه مبتنی بر نظریه تصویری معناست. آنچه ویتگنشتاین در اینجا می خواهد بگوید آن است که گزاره «p می گوید که p» بیان کننده رابطه میان اندیشه یا باور A و آنچه این اندیشه درباره آن است هست. پس p اول یعنی اندیشه یا باور A و p دوم یعنی مضمون آن اندیشه؛ به عبارت دیگر، رابطه میان اندیشه (یا باور) A و آنچه این اندیشه درباره آن است همان رابطه میان p و آنچه p می گوید است. چنان که مشاهده می شود رابطه نفسانی ذهن به عنوان یک امر عینی با امر زبانی در دیدگاه تجربه گرایانی همچون هیوم، جای خودش را به تضایف میان دو امر واقع می دهد. بدین ترتیب، اگر صورت حقیقی گزاره های دال بر اعتقاد شخصی، «p می گوید که p» باشد دیگر هیچ گزاره ای در دل گزاره دیگر به نحو غیر تابع صدقی واقع نشده است و بدین ترتیب، اصل گسترش پذیری هم نقض نشده است.

آنچه ویتگنشتاین در نظر دارد در فقره محوری این قسمت یعنی فقره ۵,۵۴۲ تبیین کند این است که گزاره «A معتقد است که p»، مستقل از اعیان خارجی ای که بازتاباننده هیئت تألیفی آن است، معنای خودش را نشان می دهد و متضمن هیچ گونه ارتباط خارجی با شخص باورمند نیست؛ در نتیجه، اگر این گزاره را فارغ از هر گونه نسبتی با عین خارجی در نظر بگیریم، صورت حقیقی آن چنین می شود: «p می گوید که p»؛ یعنی مبین نوعی نسبت درونی میان امر واقع اندیشه ساز و امر واقع تصویر شده است.

از نظر ویتگنشتاین، وقتی ما به چیزی اعتقاد داریم، مضمون اعتقاد ما بایستی دارای ساختار بامعنایی باشد و البته روشن است که مضمون اعتقاد زمانی بامعناست که در فضای منطقی شکل گرفته باشد و این مضمون بامعنا ساختارمند منطقی، فقط در ساحت زبان محقق می شود؛ بنابراین رابطه میان اندیشه یا باور یک شخص با متعلق آن در رساله نسبتی ذاتی و درونی است، چرا که هر دو، اموری زبانی هستند. برخلاف دیدگاه تجربه گرایانی نظیر هیوم که نسبتی بیرونی است.

پس از آنکه ویتگنشتاین در فقره ۵,۵۴۲ دیدگاه خود را درباره مقوله باور مطرح می کند، در مقام نتیجه گیری از آنچه درباره مقوله باور بیان داشته در ضمن فقره ۵,۵۴۲۱ چنین می نویسد: «این امر [کیفیت تحقق باور] نشان می دهد که چیزی به عنوان روح - سوژه و مانند آن - آن طور که در روان شناسی سطحی امروزی دریافت می شود وجود ندارد. در واقع، یک روح مرکب دیگر نمی تواند یک روح باشد».

برای توضیح آنچه ویتگنشتاین در این فقره می گوید، بایستی به این مطلب توجه داشته باشیم که در فقره ۵,۵۴۲ با ارجاع صورت گزاره ای «A عقیده دارد/می اندیشد که p» به «p می گوید که p» آنچه نفی شد تضایف میان امر واقع p با عین خارجی A بود؛ به عبارت دیگر، آنچه نفی شد این بود که اندیشه یا باور یک شخص با متعلق آن نسبت بیرونی داشته باشد و البته مبانی فلسفه ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی مستلزم چنین دیدگاهی است. این نسبت در رساله نسبتی درونی میان دو امر واقع است که هر دو انعکاس اعیان خارجی شان هستند، ولی با این حال A به عنوان موضوع قضیه «A عقیده دارد/می اندیشد که p»، نفی نشد؛ یعنی ارجاع این قضیه به «p می گوید که p» در بردارنده نفی امر اندیشنده نیست. امر اندیشنده بسان هر واقعیت دیگری در آینه زبان منعکس می شود، اما اکنون در ضمن فقره ۵,۵۴۲۱ ویتگنشتاین امر اندیشنده مجرد را که به روح موسوم است نفی می کند. ویتگنشتاین این نفی را به فقره پیشین گفته است مستند کرده و توضیح این استدلال بدین شرح است که:

اولاً، مضمون اعتقاد به «a R b» این است که نشانه های «a R b» با نظم منطقی خود به ذهن یا زبان ما خطوط

می‌کند؛

ثانیاً، تنها نشانه‌های مرکب به همراه ساختار منطقی و عناصر هم‌بسته با اعیان هستند که می‌توانند چیزی را بگویند یا به تصویر بکشند.

نتیجه آنکه هیچ ذهن، روح یا نهاد یکپارچه و مجردی تحت عنوان A وجود ندارد.

آنچه از فقره ۵،۵۴۲۱ برداشت می‌شود متضمن همین استدلالی است که در بالا بیان شد. نتیجه مستقیم استدلال فوق آن است که آنچه با عنوان A به‌عنوان «امر اندیشنده» وجود دارد آرایشی پیچیده از عناصر ذهنی است. این استدلال ما را به یاد دیدگاه هیوم از نفس می‌اندازد. در نظر هیوم هم نفس جوهر بسیط و مجردی نیست، بلکه نفس فروکاهش به ذهن یافته و ذهن هم بسان صحنه تئاتری است که ادراکات متکثر انسان در آن پیاپی می‌آیند و می‌روند و در تنوعی بی‌نهایت از ترکیبات ممکن با هم می‌آمیزند. ادراکات نزد هیوم و حتی راسل عناصر روان‌شناختی‌ای هستند که هویت نفس انسانی را شکل می‌دهند (راسل، ۱۳۸۷: ۱۵۰). در نظر ایشان «من» چیزی جز این بدن و تاریخچه روانی آن نیست. آیا نفی خود بسیط از سوی ویتگنشتاین با توجه به این استدلال و با توجه به سایر مبانی ویتگنشتاین که پیش‌ازین به آن‌ها اشاره کرده‌ایم، از جمله مبانی غیرروان‌شناسانه ویتگنشتاین، می‌تواند پذیرای دیدگاه هیومی درباره خود انسانی باشد؟

آنچه ویتگنشتاین در این فقره بیان داشته آن است که خود انسانی امری مجرد نیست، ولی اگر خود انسانی امری مجرد و بسیط نمی‌تواند باشد آیا بدان معناست که خود انسانی، جوهری تجربی متشکل از عناصر روان‌شناختی است؟ مطمئناً ویتگنشتاین خود انسانی و باور را اموری روان‌شناختی نمی‌داند و البته او نفی نمی‌کند که خود انسانی می‌تواند موضوع مطالعات تجربی قرار گیرد، ولی در این صورت این روان‌شناسی است که باید به بررسی چیستی و چگونگی آن پردازد و نه فلسفه. ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی با توجه به رویکرد کلان تحلیل زبانی‌اش معتقد است، فلسفه تا آنجا متعهد است و اصلاً می‌تواند درباره خود انسانی سخن گوید که مربوط به بررسی نسبت زبان و جهان است؛ به عبارت دیگر، در فلسفه تا آنجا می‌توان درباره خود انسانی سخن گفت که در حیطه بازنمایی و حکایت‌گری فلسفه است که البته این حیطه همان بررسی نسبت زبان و جهان است. بدین ترتیب، تبیینی که او از خود انسانی نهایتاً می‌تواند به دست دهد، تبیینی معرفت‌شناختی مبتنی بر رویکرد تحلیل زبانی است. اینجاست که قرابت دیدگاه ویتگنشتاین در خصوص خود انسانی با دیدگاه کانت بیش‌تر آشکار می‌شود. چه اینکه اگر در نگاه کانت، خود آگاهی استعلایی شرط صوری شکل‌گیری تمامی افکار است و دریافتی تجربی نیست (Critique, B132)، در نظر ویتگنشتاین نیز خود انسانی در درون جهان، شرط بازنمایی جهان در آینه زبان است و لذا در فقره ۵،۶ که می‌نویسد: «مرزهای زبان من نشان‌دهنده مرزهای جهان من اند» به همین مطلب اشاره دارد.

همچنین به نظر می‌رسد همان‌طور که «کانت بر این معنا تأکید می‌کند که جست‌وجو و کشف بامعنای یک انطباع از نفس از تورم این واقعیت ناشی می‌شود که «من» در تمامی افکار هست» (Mendus, 2006: 135) ویتگنشتاین متقدم نیز چنین انگاره‌ای را مدنظر دارد. چه اینکه در فقره ۵،۶۴ رساله به این مطلب اشاره می‌کند که خود باورمند انسانی در درون جهان «به یک نقطه بی‌بعد فرو فشرده شده و واقعیت متناظر با آن باقی می‌ماند». بدین ترتیب، ویتگنشتاین متقدم بر اساس «نظریه تصویری معنا» ضمن تأکید بر نیل ایدئالیسم به رئالیسم، سوپراکتیویسم سنت کانتی را نیز در تحلیل زبان، به‌عنوان تصویر آینه‌ای جهان و مجرای شناخت انسانی، به خدمت گرفته است. با این حال، این مطلب باعث نمی‌شود که بتوانیم سوژه ویتگنشتاین متقدم را سوژه کانتی بدانیم و همان‌طور که اسلوگا می‌نویسد من فلسفی ویتگنشتاین متقدم «شرط غیر عینی امکان جهان عینی است و نه جهان پدیداری، آن‌چنان‌که در تفکر کانت است. بر اساس این تبیین، «خود» در نظر ویتگنشتاین، نه خود هیومی و نه یک ساختار منطقی است و سوژه کانتی هم که به‌نوعی، آگاهی تجربی و آگاهی استعلایی است، نخواهد بود» (Sluga, 1996: 329-330). همان‌طور که بیان شد، ویتگنشتاین ضمن نفی خلط فلسفه و روان‌شناسی، از مقوله باور، تحلیلی زبانی به دست داده است.

دیدگاه ویتگنشتاین در باب باور در دوره متأخر تفکر فلسفی اش، متناسب با تغییراتی که در مبانی معرفت‌شناختی او پدید آمدند تغییر کرد. مبنایی‌ترین تغییر نگرش ویتگنشتاین در دوره متأخر، به تغییر نگرشی وابسته است که باعث شد، ویتگنشتاین نظریه تصویری معنا را که بر اساس آن زبان، آینه واقعیت‌های اتمی و مولکولی است مورد انتقاد قرار داده و به جای آن نظریه زبان به مثابه کاربرد را برگزیند. بر اساس این، انسان معنای واژگان را در ضمن بازی‌های زبانی یاد می‌گیرد (Wittgenstein, 1999: 5; PI: 7). بدین ترتیب، سبک‌های مختلف زندگی، بازی‌های زبانی مختلفی را به همراه دارند و بازی‌های زبانی چیزی جز کاربرد عملی واژگان نیستند؛ کاربردی که افراد در فرایند زندگی خود به‌طور طبیعی آن را تجربه می‌کنند و می‌آموزند (PI: 23). بازی‌های زبانی به تصویر کشاننده وجه فعال و تحول‌یابنده زندگی هستند؛ لذا پیوسته برخی بازی‌های زبانی به وجود می‌آیند و برخی دیگر از بین می‌روند. بدین ترتیب، در فرایند فهم زبانی، کارآموزی و عمل به صورت غریزی و طبیعی مندرج است. به نظر ویتگنشتاین، افراد در جریان حضور در فرهنگ عام زبانی، کاربردها را می‌یابند و در نتیجه هر گونه زبان خصوصی را نفی می‌کند (PI: 256) و این از توافقات انسانی در کاربرد زبان و بازی‌های زبانی ناشی می‌شود (PI: 241). توافقاتی که به صورت عمومی، هم در تعاریف و هم در حکم‌ها پیروی می‌شوند، اما این به معنای لغو شدن منطق نیست، بلکه منطق در قالب قواعدی که از عمل طبیعی انسان سرچشمه می‌گیرند، حضور دارد (PI: 242).

از جمله شاخصه‌های مهم تفکر ویتگنشتاین در دوره متأخر، دیدگاهی است که در باب نسبت نظر و عمل دارد. در نگاه او عمل بر نظر دارای تقدم است و اساساً نظر، مبتنی بر عمل و باوری است که خود بخشی از عمل است (حجت، ۱۳۸۷: ۷۶). آنچه لازم است به عنوان مقدمه‌ای برای توضیح دیدگاه ویتگنشتاین متأخر در خصوص باور اشاره شود، تمایزی است که وی در برخی فقره‌های دو کتاب پژوهش‌های فلسفی و در باب یقین میان سه گونه از گزاره‌ها گذارده است:

- گزاره‌های دربردارنده یقین شخصی: گزاره‌هایی که خطاناپذیر و شخصی‌اند؛
- گزاره‌های دربردارنده یقین غیرشخصی: گزاره‌هایی که خطاناپذیر و غیرشخصی‌اند؛
- گزاره‌های دانستی: گزاره‌هایی که خطاناپذیر و غیرشخصی‌اند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۲۰۹) (OC: 415).

به نظر ویتگنشتاین دانستن امری شخصی نیست. به خلاف یقین که می‌تواند شخصی باشد (OC: 245)، اما همه قضایای یقینی، شخصی نیستند و از این حیث شبیه گزاره‌های دانستی‌اند، ولی از آن جهت که خطاناپذیرند با گزاره‌های دانستی متفاوت‌اند. این گزاره‌ها به خلاف گزاره‌های دانستی حجیت و نفوذ خود را از تجربه و علم به دست نمی‌آورند، بلکه آن را مرسوم نحوه عمل و سبک زندگی انسان‌ها هستند. در واقع، به نظر ویتگنشتاین هر انسانی در اثر تعلیم و تربیت و تجربه شرایط رشد، حائز چهارچوبی برای نگرش به عالم می‌شود، چهارچوبی که اجزای آن را گزاره‌های یقینی خطاناپذیر تشکیل می‌دهند. او از این چهارچوب به جهان-تصویر یاد می‌کند. اساساً این جهان-تصویر، پیش فرض و مقدم بر هر بازی زبانی است (OC: 446)، چرا که عمل مقدم بر نظر است (OC: 402) و اساساً عمل انسان در هم تنیده با باور است و این باور و جهان-تصویر انسان است که اولاً، زیربنای هر گونه سؤال و تفکر است (OC: 415) و ثانیاً بدان خاطر که داربست نگرش ما نسبت به عالم است، به مثابه منطق به گزاره‌های تجربی نظم و جهت می‌بخشد، اما منطقی که از طبیعت و غریزه انسان سرچشمه می‌گیرد، زیرا حتی در آموزش زبان هم کودک از طریق عمل و عکس‌العمل رفتار زبانی را می‌آموزد. مثلاً وقتی کودکی به خودش صدمه زده، گریه می‌کند، بزرگ‌ترها با او صحبت می‌کنند و با ابراز عاطفه با او به هم‌دردی می‌پردازند. بدین ترتیب، کودک ابراز کلمات و جملاتی را که نشان‌دهنده رخ دادن یک واقعه ناراحت‌کننده و هیجانی است، از ایشان می‌آموزد.

به تعبیر ویتگنشتاین در اینجا کودک درد - رفتار جدیدی را می‌آموزد (PI: 244 & Zettel: 541) و اساساً کودک به همین نحو یعنی بر اساس فرایند عمل و عکس‌العمل طبیعی، حائز جهان-تصویر شده و زبان و کاربرد واژگان و

در نهایت بازی زبانی را یاد می‌گیرد. بدین ترتیب، انواع بسیار زیادی از رفتارهای طبیعی و غریزی پیش روی انسان‌هاست و زبان تنها به مثابه وسیله‌ای برای بسط این رفتارها به کار می‌رود؛ در نتیجه، بازی زبانی ما نیز بسطی از همین رفتارهای طبیعی و ابتدایی است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴: ۱۴۸) (Zettel: 545).

در نگاه ویتگنشتاین در دوره متأخر، باورهای ما یعنی جهان-تصویر ما امری جمعی است. کاربرد واژگان در مفاهیم و توافق در احکام که زمینه تفهیم و تفاهم را پدید می‌آورند، امری جمعی است، زیرا شیوه عمل انسان جمعی است. ویتگنشتاین در برگه‌ها می‌نویسد: «چگونه می‌توان شیوه عمل انسانی را توصیف کرد؟ قطعاً فقط با تشریح اعمال انسان‌های مختلف، همان‌طور که در همدیگر ازدحام می‌کنند. نه آنچه یک نفر حالا انجام می‌دهد، بلکه کل ازدحام اعمال انسانی، زمینه‌ای که بر آن هر عملی را می‌بینیم، حکم و مفاهیم و عکس‌العمل‌های ما را تعیین می‌کند» (Zettel: 55; Wittgenstein, 1980: 567 و نیز جهان-تصویر یک نظام هم‌بسته و ساختار کامل از گزاره‌هاست (OC: 141, 102, 225). بدین گونه، ما با تمامیتی کامل از مفاهیم و احکام روبه‌رویم که در جریان عمل و زندگی، آن‌ها را می‌پذیریم، قبل از آنکه تمام اجزای آن را به‌طور دقیق شناخته باشیم و هر بار گوشه کوچکی از آن را می‌بینیم (OC: 276).

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ما بر چه اساسی این نظام هم‌بسته و ساختار کامل را انتخاب کرده‌ایم یا به تعبیری درست‌تر چه عواملی باعث شده‌اند، مجموعه هم‌بسته‌ای از باورها را به‌عنوان جهان-تصویر A برگزینیم و نه جهان-تصویری دیگری را به‌عنوان جهان-تصویر B؟ پاسخی که ویتگنشتاین می‌دهد، عمل‌گرایانه است. گو اینکه اقتضای دیدگاه‌های او نیز همین است. او سه شاخص کارکردگرایانه «سادگی»، «تناسب» و «کارایی» را به‌عنوان علل پذیرش یک جهان-تصویر خاص معرفی می‌کند و می‌گوید: «یادت باشد که گاهی سادگی یا تناسب یک نظر، آدمی را به صحت آن معتقد می‌سازد؛ یعنی باعث می‌شود آدمی به این نظر روی بیاورد» (OC: 92) یا در فقره ۴۷۴ کتاب در باب یقین می‌نویسد: «این بازی امتحان خود را خوب پس می‌دهد. این ممکن است علت اجرا شدن آن باشد، اما دلیل آن نیست».

بدین سان، ویتگنشتاین بازی زبانی را بر بستر عمل طبیعی انسان استوار می‌کند. عملی که از نظر او به‌طور غریزی و طبیعی بر اساس معیارهای کارکردگرایانه، خود را در قالب باورهای یقینی غیرشخصی استوار می‌کند و بر پایه آن‌ها، نظر که در قالب بازی‌های زبانی مختلف تبلور پیدا می‌کند، شکل می‌گیرد. فقره‌ای که در کتاب در باب یقین این معنا را به آشکارترین وجه بیان می‌کند، فقره ۴۷۵ است. این فقره دو دلالت اساسی دارد؛ اول آن که مبنای زبان، فرهنگ عام زبانی و در نتیجه تکون بازی زبانی انسان مبتنی بر طبیعت غریزی انسان است؛ لذا کودک به‌طور طبیعی با رفتار و عمل، زبان را یاد می‌گیرد و قدرت ایجاد برقراری ارتباط با دیگران را به دست می‌آورد؛ دوم اینکه به‌خلاف تفکر دوره متقدم ویتگنشتاین، «منطق»، دیگر مبنایی پیشینی نیست که مبتنی بر آن و در فضای آن، واقعیت خود را نشان دهد، بلکه منطق، از عمل طبیعی و شیوه زندگی به دست می‌آید و این عمل و رفتار غریزی انسان است که منطق عمل و در نتیجه مبنای نظر کردن است.

فقره ۴۷۵ علاوه بر دو دلالتی که به آن‌ها اشاره کردیم یک دلالت مهم دیگر هم دارد که بر اساس آن ما به بحث از خود انسان وارد می‌شویم. آن دلالت برآمده از این عبارت است که «زبان از نوعی تعقل پدید نیامده است». در توضیح این عبارت باید گفت که ویتگنشتاین با نفی زبان خصوصی و در نتیجه آن، احاطه حالات درونی به رفتارهای بیرونی و با تکیه بر عمل و نحوه زندگی انسان به‌عنوان آن چیزهایی که جهان را می‌سازند به‌جای تصورات، درصدد است تا بگوید چیزی به نام تفاوت درون - برون وجود ندارد که خود را میان آنچه می‌کنم و آنچه جهان است جای دهد. نتیجه طبیعی نفی و به‌نوعی حل کردن جهان درون در عمل و شیوه زندگی آن است که ویتگنشتاین ابراز می‌دارد واقعیت، آن‌طور که خود را در زبان به ما نشان می‌دهد، به هیچ من و به هیچ یک از تجربه‌های خصوصی او وابسته نیست (فُسنکول، ۱۳۸۵: ۶۵)؛ لذا از نظر او، نشانه

زبانی «من» که مرجع انتساب تجربه‌های خصوصی قرار می‌گیرد از زمره نشانه‌های زبانی گمراه‌کننده است و ما بایستی در بررسی‌های فلسفی‌مان متوجه این مطلب باشیم و از گرفتار شدن در دام این هیولا پرهیز دهیم.

ویتگنشتاین برای افشا کردن انحراف و سوءبرداشت فلسفی‌ای که ممکن است واژه یا نشانه زبانی «من» به دنبال داشته باشد به تحلیل زبانی آن می‌پردازد. آنچه لازم است در تحلیل زبانی واژه «من» مورد توجه قرار گیرد، تفکیکی است که ویتگنشتاین میان دو گونه کاربرد واژه «من» یا ضمیر ملکی پیوسته «م» گذارده است، او آن‌ها را کاربرد «ابژه‌ای» و «سوژه‌ای» می‌نامد. مثال‌هایی که از هر یک از این دو گونه کاربرد ارائه می‌دهد نشان‌دهنده آن‌اند که منظور او از کاربردهای ابژه‌ای آن دسته از کاربردها هستند که ناظر به ابعاد و اوصاف فیزیکی و بدنی‌اند، مثل اینکه «دستم شکست» یا «ورمی روی پیشانی‌ام دارم» و امثال این‌ها. در مقابل، کاربردهای «سوژه‌ای» ناظر به ابعاد ذهنی، روحی و شخصیتی هستند، مثل اینکه «من فلان و بهمان می‌بینم» یا «من فلان و بهمان می‌شنوم» یا «من فکر می‌کنم باران خواهد بارید» و امثال این‌ها (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

از جمله تفاوت‌هایی که ویتگنشتاین میان این دو کاربرد قائل است آن است که کاربردهای نوع اول خطا پذیرند، در حالی که کاربردهای نوع دوم خطا پذیر نیستند، چرا که ما به مفاد آن‌ها معرفت مستقیم داریم، به خلاف مفاد کاربردهای نوع نخستین. به نظر ویتگنشتاین وقتی ما واژه «من» را در کاربرد ابژه‌ای استفاده می‌کنیم در واقع تنها در حال اشاره به بدنمان هستیم، در چنین مواردی ما «کاربرد واژه «من» را از روی کاربرد عبارت اشاره‌ای «این شخص» یا «او» الگوبرداری کرده‌ایم» (همان: ۱۱۲)، اما وقتی واژه «من» را به منزله سوژه به کار می‌بریم به این معنا نیست که ما این واژه را در ارجاع به چیزی غیر جسمانی که جایگاهش در بدن است به کار برده‌ایم. اگر یک چنین تصویری پدید آید توهم است (همان: ۱۱۴)، بلکه در واقع واژه «من» و انواع حالات سوژکتیو وابسته به «من»، نظیر تفکر کردن، درد داشتن، خشمگین شدن، شاد شدن، آرزو کردن، ترسیدن، قصد کردن، به یاد آوردن و غیره صرفاً بیان فکر و اظهار درد، خشم، شادی، ترس، آرزو و نیت هستند و بس. لذا مفاد گزاره «من درد دارم» این است که «درد وجود دارد» و درد هم همان رفتاری است که فرد از خود بروز می‌دهد و در بازی زبانی از آن به «درد» تعبیر می‌شود.

سؤالی که در اینجا پدید می‌آید آن است که اگر «من» در چنین گزاره‌هایی به هیچ‌جوهر اندیشنده غیر جسمانی دلالت ندارد، چرا به کار برده می‌شود؟ پاسخ ویتگنشتاین آن است که با استفاده از واژه «من»، نشان می‌دهم که فی‌المثل این من هستم که درد دارم و نه فرد دیگری (همان: ۱۱۳)؛ بنابراین «من» در اینجا هم به نوعی وجه اشاره‌ای دارد و بس. در نتیجه، ویتگنشتاین هر گونه التفات به خود را که از طریق فرایندهای ذهنی یا درونی مبتنی بر تصورات شکل گرفته باشد رد می‌کند و التفات به خود را صرفاً توجه عملی به خود می‌داند؛ لذا عبارت «خود را دریافتن» را که حائز نوعی درون‌نگری در معنای خود است به رفتار «توجه به خود داشتن» تحلیل زبانی می‌کند (PI: 417). بدین‌سان، تمامی ویژگی‌های ذهنی و روانی انسان را رفتار گرایانه تحلیل می‌کند؛ لذا به نظر می‌رسد اگر در رساله منطقی فلسفی جایی برای مطالعه درون‌نگرانه روان‌شناختی خود انسانی باقی گذاشته بود در اینجا همان را هم می‌گیرد. در نتیجه، روان‌شناسی یا هر گونه فلسفه ذهنی از نظر ویتگنشتاین متأخر بایستی رفتار گرایانه تنظیم و تحقیق شود. از این‌رو، بیراه نیست اگر دیدگاه او را «رفتارگرایی تحلیلی» بدانیم.

### نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله بیان شد، گذری بر تطور دیدگاه‌ها در باب ماهیت خود انسانی و چیستی باور، نزد هیوم، کانت و ویتگنشتاین است. در این مطالعه، در ترتیبی زمانی و تاریخی، مواجهه انتقادی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین با یکدیگر، در باب مسئله نفس و باور، مورد عنایت قرار گرفت. هیوم مسئله شناخت و باور را در سطح فعالیت‌های روانی و انطباعات درونی تبیین کرده است، رویکردی که در دوره معاصر قرائت به‌روزتری توسط راسل پیدا کرده و در فضای مطالعات علوم عصبی، فلسفه ذهن فیزیکیستی و فلسفه علوم اجتماعی و اقتصادی تحلیلی امتداد یافته است.

کانت، با التفات به نگاه تجربه‌گرای هیومی، جزمی‌اندیشی موجود در سنت عقل‌گرایی دکارتی را نقادی کرد و برای شناخت و باور انسان، طرحی سوپراکتیو و پیشینی ترسیم نمود. امر یقینی و مورد باور در این دیدگاه، آن امری است که یا به صورت پیشینی به عقل داده شده یا از آنچه این چنین است استنتاج شده یا برای تحقق آنچه به صورت پیشینی داده شده ضروری است. کانت با توجه به رویکرد پدیداری‌اش به معرفت، خود انسانی را از حیث کارکرد معرفتی‌اش مورد ملاحظه قرار داده، بدین معنا که خود آگاهی استعلایی به عنوان عمل خودانگیخته ذهن انسان، پیش شرط هر گونه شناختی قرار گرفته است و اما خود انسانی به عنوان جوهر یا نفس خارجی یا انطباع، آن گونه که هیوم تصویر نموده است، از آن جهت که در دایره نومن‌ها قرار دارد از حوزه دسترس شناخت، خارج است و لذا اصلاً به عنوان مسئله کانت طرح نمی‌شود.

ویتگنشتاین، طرحی زبانی بر قامت معرفت و باور پویشاند و در مواجهه‌ای انتقادی با هیوم و راسل و با رد هر گونه روان‌شناسی‌گرایی و درون‌نگری، سعی کرد ساختار غیرشخصی واقعیت را در آینه زبان، پیش روی مخاطبانش حاضر کند؛ از این رو، با اتخاذ رویکرد آسیب‌شناسانه در تحلیل زبان، اندیشه فلسفی خود را بر این متمرکز کرد که «خود انسانی» را از ساحت معرفت زبانی محو کند. این کار را در دوره متقدم تفکر فلسفی‌اش، با اتکاء به سیطره منطوق بر جهان زبانی و اندیشه تبیین کرد و در دوره متأخر تفکر فلسفی‌اش، با توسل به عمل طبیعی مبتنی بر غریزه انسان تشریح کرد. تمام هم او آن بود که بتواند با حذف «من» و تجربه خصوصی از ساحت معرفت، نشان دهد چگونه ایدئالیسم می‌تواند با رئالیسم منطبق می‌شود. با حذف خود انسانی، از ساحت اندیشه، باور نیز در نگاه او، از ساحت تجربه خصوصی به ساحت تجربه عمومی انتقال یافت و از یک امر شخصی و درونی به یک امر عمومی و رفتاری تبدیل گردید. بدین روی، در نگاه ویتگنشتاین، باور همان بیان و باور داشتن همان گفتن و اظهار نمودن است. دیدگاه رفتارگرایانه ویتگنشتاین پس از او در فضای فلسفه معرفت و ذهن پیگیری شد و از این جهت بزرگ‌ترین کمک را به فلسفه ذهن کرد. همچنین دیدگاه‌های او از طریق جان سرل و پیتر وینچ در حوزه فلسفه علوم اجتماعی امتداد یافتند.

## منابع

- آنسکوم، جی.ئی.ام. (۱۳۸۷). *مقدمه‌ای بر تراکتاتوس ویتگنشتاین*. ترجمه همایون کاکاسلطانی. تهران: گام نو.
- حجت، مینو. (۱۳۸۷). *بی‌دلیلی باور* (تأملی در باب یقین ویتگنشتاین). چاپ اول، تهران: هرمس.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۵). «موضع ویتگنشتاین در باب علوم معرفتی». *فصلنامه فلسفی*؛ شماره ۱۲، پاییز و زمستان.
- راسل، برتراند. (۱۳۷۷). *مسائل فلسفه*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۷). *تحلیل ذهن*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- فسنکول، ویلهلم. (۱۳۸۵). *گفتنی‌ها ناگفتنی‌ها*. ترجمه مالک حسینی. چاپ اول. تهران: هرمس.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه*. ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. ج ۵. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه*. ترجمه داریوش آشوری. ج ۷. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. ج ۸. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- مالکوم، نورمن. (۱۳۸۷). *مسائل ذهن از دکارت تا ویتگنشتاین*. ترجمه همایون کاکاسلطانی. چاپ دوم. تهران: گام نو.
- ماونس، هاوارد. (۱۳۷۹). *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*. ترجمه سهراب علوی‌نیا. تهران: طرح نو.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۶). *افکار کانت*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- واله، حسین. (۱۳۸۰). «چگونه سولیبسیسم به رئالیسم می‌رسد». *فصلنامه نامه مفید*. قم، شماره ۲۸، زمستان.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۴). *برگه‌ها*. ترجمه مالک حسینی. چاپ اول. تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۷). *در باب یقین*؛ ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۵). *کتاب آبی*. ترجمه مالک حسینی. چاپ اول، تهران: هرمس.
- هارتاک، یوستوس. (۱۳۸۷). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*. ترجمه غلام‌علی حداد عادل. چاپ اول، تهران: فکر روز.

- Anscombe, G. E. M. (1965). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper & Row Publishers.
- Descartes, Rene. (2008). *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. translated and Introduction and notes by Michael Moriarty; Oxford and New York: Oxford University.
- Ewing, A.C. (1967). *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glock, Hans-Johann. (2008). *A Wittgenstein Dictionary*. Massachusett: Blackwell, Cambridge.
- Hagberg, Carry L. (2008). *Describing Ourselves*. New York: Oxford University Press.
- Hume, David. (2003). *A Treatise of Human Nature*. New York: Dover Publication.
- Hume, David. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Peter, Milican (ed.); New York: Oxford University Press.
- Janaway, Cristopher. (1989). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, Immanuel. (1998). *Critique of the Pure Reason*; Guyer, Pual and Allen, W. Wood (eds.); Guyer, Pual and Allen, W. Wood (trans.); New York: Cambridge University Press.
- Guyer, Pual and Allen, W. Wood. (2000). *Critique of the Power Judgment*; Guyer, Paul (ed.); Guyer, Paul & Erik, Matthwe (trans.); Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul & Erik, Matthwe. (1997). *Critique of Practical Reason*; Gregor, Mary (ed.); Gergor, Mary (tran.); Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendus, Susan. (2006). "Kant's Doctrine of the Self". in *Immanuel Kant Critical Assessments*; Chadwick, Ruth f. & Cazeaux, Clive (eds.), Volume II, London & New York: Routledge.
- Morris, Michael. (2006). *Wittgenstein and the Tractatus*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Mumford, Stephen (ed.). (2003). *Russell on Metaphysics (Selection from the Writings of Bertrand Russell)*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Neiman, Susan. (1994). *the Unity of Reason (Reading Kant)*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Nordmann, Alfred. (2005). *Wittgenstein's Tractatus an Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Sluga, Hans. (1996). "Whose house is that?". *Wittgenstein on self in the Cambridge Companion to Wittgenstein*; Sluga, Hans and David G. Stern (eds.); Cambridge: Cambridge University Press.
- Traiger, Saul (ed.). (2006). *the Blackwell Guide to Hume Treatise*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, Ludwig. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness (trans.); London and New York: Taylor & Francis Group.
- Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Philosophical Investigations*. Anscombe, G. E. M. (tran.); Second Edition, Oxford: Blackwell Publishers.