فلسفه تطبیقی

دورهٔ ۳، شمارهٔ ۱، بهار ۱۴۰۵
شاپا الکترونیکی: ۹۴۶۸-۳۰۴۱

مسئلهٔ باور و خودِ انسانی
(بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین)

حسین رمضانی ✉

استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول: h.ramazani.h@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

تاریخ‌ها:
دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷
پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۲

واژگان کلیدی:
باور
عمل
خود
روح
ذهن
روان‌شناسی
خودآگاهی استعلایی
خودِ روان‌شناختی

چکیده

مقالهٔ حاضر، دو مقولهٔ باور و خود انسانی را به‌عنوان دو موضوع محوریِ تأملات فلسفی، از نظر هیوم، کانت و ویتگنشتاین مورد بررسی قرار داده است. بررسی تطبیقی تطور دیدگاه‌های این فیلسوفان ازآن‌جهت مهم است که میراث فکری ایشان بخش قابل توجهی از مباحث معرفت‌شناسی و فلسفهٔ 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. ملاحظهٔ آراء این فیلسوفان نشان می‌دهد که باور و خودِ انسانی در آراء هیوم با رویکردی انطباع محور مورد توجه قرارگرفته‌اند، حال آنکه کانت با نقد این دیدگاه طرح سوبژکتیو خود را از این مقولات بسط داده است، درحالی‌که ویتگنشتاین در هر دو دورهٔ تفکر فلسفی‌اش، با نقد هیوم و راسل و با تأثیرپذیری از کانت ارائهٔ طرح زبانیِ خودش را دنبال می‌کند.

استناد: رمضانی، حسین (۱۴۰۵). مسئلهٔ باور و خودِ 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 نویسنده(گان). این مقاله یک اثر دسترسی آزاد است که تحت مجوز CC BY 4.0 منتشر شده است. استناد و انتشار مجدد این اثر با ذکر منبع درست مجاز است. منتشرشده توسط نشریه فلسفه تطبیقی (سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت)).

Comparative Philosophy

Vol. 3, Issue 1
Spring 2026
Online ISSN: 3041-9468

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.ramazani.h@ut.ac.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 The Author(s). This is an Open Access article distributed under CC BY 4.0. Reuse and distribution are permitted with proper citation. Published by Comparative Philosophy (Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)).

مقدمه

دو مقولهٔ «باور»[1] و «خود انسانی»[2] ازجمله مسائل مهم تأملات فلسفی‌اند. اهمیت این دو مقوله ازآن‌جهت است که نه‌تنها دو مؤلفهٔ اساسی نظریهٔ شناخت‌اند، بلکه دو مؤلفهٔ اساسی در ترسیم ماهیت و چگونگی عمل انسانی نیز هستند؛ بنابراین هرگونه تلاش فلسفی در راستای فهم نسبت نظر و عمل انسان متوقف بر شناخت این دو مقوله است. ازاین‌رو، 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 فلسفهٔ اروپایی‌اند. هیوم، کانت و ویتگنشتاین سه فیلسوفی‌اند که دیدگاه‌هایشان در تاریخ تأملات فلسفی و علوم انسانی امتداد و انعکاس‌های زیادی آفریده است. به‌طور خاص در باب مسئلهٔ نسبت نظر و عمل، دیدگاه‌های ایشان در باب باور و خود انسانی امتدادهای مشخصی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و فلسفی به‌خصوص معرفت‌شناسی و فلسفهٔ ذهن یافته است.

پرسش اصلی این مقاله، بررسی چیستی دو مقولهٔ باور و خودِ 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 مبانیِ خاص هر یک از فیلسوفان یادشده، مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین به نقادی‌هایی که هر یک از ایشان درخصوص این موضوع به دیگری داشته، پرداخته شده است. مسئلهٔ دیگری که در این مقاله بدان توجه شده است نسبتی است که به لحاظ نظری میان دو مقولهٔ «باور» و «خودِ انسانی» می‌تواند وجود داشته باشد. حسب تتبع صورت‌پذیرفته در پایگاه های 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 دربارهٔ دو مقوله «باور» و «خودِ انسانی» آشکار ساخته و به امتدادهای آن‌ها در دورهٔ معاصر اشاره می‌کند.

خودِ انسانی و باور در تفکر فلسفیِ هیوم

برای تبیین دیدگاه هیوم در باب باور و من انسانی، بایستی از بیان دیدگاه او دربارهٔ اقسام ادراکات و چگونگیِ کشف امر واقع شروع کرد. هیوم به‌مانند دیگر تجربه‌گرایان برای کشف واقعیت به تحلیل دستگاه شناخت دست می‌زند. نسبت ذهن و واقعیت در نظر او نسبتی انعکاسی است. این پیش‌فرض اساسی‌ای است که نزد تجربه‌گرایان پیش از هیوم نیز موجود بود. هیوم در کتاب *جستاری در باب فاهمهٔ انسانی* ادراکات ذهن را به دوطبقه یا نوع تقسیم می‌کند، دو طبقه‌ای که بر اساس میزان شدّت و پویایی‌شان از هم متمایزند. او آن قسمی را که دارای قوت و روشنیِ 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. ازاین‌رو می‌نویسد: «با اصطلاح «انطباع» من تمامیِ 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 فاهمهٔ انسانی*، عمق رویکرد تجربه‌گرایانهٔ هیوم را به‌خوبی به تصویر می‌کشد. آنچه در این عباراتِ هیوم شایان تأکید است آن است که معیار هیوم در تقسیم انواع ادراکات انسانی، میزان شدّت و پویایی آن‌هاست. بر اساس این معیار، ادراکات انسان بر پایهٔ 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 فلسفیِ ثابت و متغیر است. نسبت‌های ثابت، ناظر به تفکرات و تصورات هستند و نسبت‌های متغیر ناظر به انطباعات. در نظر هیوم انسان به‌وسیلهٔ 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 ترکیبیِ مبیِّنِ انطباعات است که از طریق مشاهده و تجربه به دست می‌آیند؛ اما نسبت‌های ثابت را عقل درک می‌کند. این نسبت‌ها که دربردارندهٔ 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 تجربه‌گرایانهٔ هیوم، در تبیین و تعریف او از مقولاتی همچون ضرورت، امکان، علیت، وجود ممتد و خارجیِ جهان، باور و هویت شخصی، نیز امتداد یافته است. هیوم تلقیِ رایج از مقولهٔ علیت را به‌عنوان آنچه ثمرهٔ شناختی شهودی و مستدل است نمی‌پذیرد. او معتقد است که تصور شیء مستلزم ضرورت وجود مبدأیی 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 مشاهدتی به سراغ مقولهٔ علیّت می‌رود، اما تحلیل‌های تجربه‌گرایانهٔ او نهایتاً گرایش روان‌شناسانه می‌یابند.

هیوم بر اساس همین رویکرد مشاهدتی، دو نسبت اساسی را در مقولهٔ علیّت می‌یابد. این دو نسبت عبارت‌اند از: مجاورت و توالی. هیوم پس از اینکه این دو نسبت را در مقولهٔ علیّت تشخیص می‌دهد به این نکته اذعان می‌کند که این دو نسبت برای قوام مقولهٔ علیّت کافی نیستند، زیرا «چه‌بسا شیء‌ای، هم مجاور و هم مقدم بر شیء دیگری باشد بدون اینکه به‌عنوان علت آن تلقی شود. رابطهٔ 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 شکل‌گیریِ علیّت علاوه بر دو نسبت قبلی لازم است، این است که نه به‌وسیلهٔ شهود دریافت می‌شود و نه به‌وسیلهٔ عقل مستدل می‌شود. این نسبت حاصل نوعی تعیّن ذهنی است که در اثر تکرار مشاهده و تداعی در ذهن ایجاد می‌شود. این تعیّن، انطباع 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 تعیّنی است ناشی از تفکرِ گذشتن از علت‌ها به معلول‌ها و از معلول‌ها به علت‌ها، به خاطر پیوستگیِ تجربهٔ آن‌ها» (Ibid.: 119)؛ بنابراین، این عادت است که سبب می‌شود ما برای هر رویدادی به دنبال علت باشیم.

بدین‌ترتیب، مشاهده می‌شود که درنهایت ما در تفکر فلسفیِ هیوم با تحلیلی روان‌شناختی از علیّت روبه‌روییم. اکنون این سؤال پیش می‌آید که بر اساس مبانیِ هیوم هم‌گونگی طبیعت که موضوع باور است، چگونه بایستی باور شود؟ بدین‌ترتیب، می‌بینیم که مقولهٔ باور هم مبنای متافیزیکی خود را از دست داده است.

در بررسیِ مقولهٔ باور از دیدگاه هیوم، در ابتدا لازم است ببینیم این مقوله به کدامین نوع از ادراکات متعلق است. «هیوم طبقه‌بندیِ کاملاً سنتی‌ای را که میان معرفت و باور تفاوت می‌گذارد، می‌پذیرد. برخلاف مفهوم متداول نزد ما از معرفت تجربی به‌عنوان باور صادق موجّه، 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).

بدین‌سان، باور در نظر هیوم مقوله‌ای است که بسان علّیّت 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 درواقع مبیّن 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 چه‌بسا 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 نحوهٔ ادراک ما از تصوری باشد که مورد بحث است. او در ابتدا این تفاوت را برحسب قوّت و روشنی توضیح می‌دهد. باورها آن تصوراتی‌اند که با قوّت و روشنیِ بیش‌تری ادراک می‌شوند. برای دست‌یافتنی‌تر کردن این تفاوت، او ادعا می‌کند که باور با دقت بیش‌تر این‌چنین 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)؛ به‌عبارتی‌دیگر، «باور کاری نمی‌کند جز آنکه شیوه ادراک آنچه را ما درک می‌کنیم تغییر می‌دهد، باور تنها می‌تواند به تصورات ما قوّت و روشنیِ بیش‌تری ببخشد» (Hume, 2003: 69).

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

تحلیل هیوم از اینکه چرا علی‌رغم نبود یک چنین مبدأیی در نهاد انسان، به‌عنوان خود، غالب کسان به وجود یک چنین مبدأیی 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 مخیّلهٔ ادراکاتِ گذشته، به شکل گرفتن نسبت همانندی و پیوند مستمر میان این رشته از ادراکات کمک می‌کند؛ ثالثاً، میان ادراکات ما نسبت علّی و معلولی برقرار است و این نسبت علّی و معلولی رابطه‌ای متقابل را میان ادراکات ما پدید می‌آورد، بدین‌شکل که انطباعات ما تصورات مطابقشان را پدید می‌آورند و این تصورات به‌نوبهٔ خود انطباعات دیگری را در پی دارند. همهٔ این عوامل باعث می‌شوند روی‌هم‌رفته 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. نکتهٔ جالبی که هیوم در پایان این فصل از نوشتارش در *رساله‌ای در باب طبیعت انسان* به‌عنوان نتیجهٔ دیدگاهش درباره این‌همانی شخصی بدان اشاره می‌کند و ناخواسته انسان را به یاد دیدگاه‌های ویتگنشتاین می‌اندازد این عبارت است که «بنابراین کلّیت این نظریه ما را به این نتیجهٔ مهم دربارهٔ امور حاضر نزد ادراکمان می‌رساند که تمام سؤالات ظریف و گمراه‌کننده در رابطه با «این‌همانیِ 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 فلسفهٔ انتقادی کانت است. کانت در فلسفهٔ خود در حال بررسی ابعاد «عقل» و توان معرفتی آن است. او سعی دارد با بررسی نقادانهٔ انضباط عقل محض در محدودهٔ کلّیت و ضرورت، امکانات ما تقدم عقل را در حوزهٔ نظر، عمل و حکم آشکار سازد. این اقدام محدودیت‌های ذاتی و ساختار پیشینی و امکانات توسعهٔ پسینی عقل را نشان می‌دهد، اما این محدودیت‌ها و ساختارها و فرایندها،

آن‌چنان‌که کانت تصریح می‌کند ناشی از ساختار و انضباط درونی نهاد عقل است.

معیار اساسیِ کانت در تعیین محدودهٔ 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 به‌واسطه کشش درونی‌ای که در طبیعت خود دارد، گرایش به فراروی از کاربرد تجربی دارد تا به‌وسیلهٔ ایده‌های محض در کاربردی محض به‌سوی دورترین مرزهای هرگونه شناختی خطر کند و تنها با تکمیل کردن سیر دوری خود در یک کلِ نظام‌مندِ خودپاینده به آرامش می‌رسد» (Critique, A797/ B825). او در ادامه، این سؤال را طرح می‌کند که آیا این تلاش صرفاً بر پایهٔ تمایل نظریِ 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 ذاتیِ 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 تجربهٔ ممکنی به نمایش درنمی‌آیند و به‌طور پیشینی به عقل محض داده نشده‌اند و ما در کاربرد نظریِ عقل محض همه‌جا باید مراقبت کنیم از حدود تجربهٔ ممکن پا فراتر نگذاریم. عقل محض در کاربرد نظری خود در حیطهٔ اموری می‌تواند معرفت علمی ایجاد کند که از شهود حسی برخوردار است و تحت مقولات فاهمه فهم می‌شوند و این یعنی همان حوزهٔ امور تجربی، ولی محدودیت در قلمرو تجربه و داده‌های حسی چیزی نیست که رضایت کامل عقل را حاصل کند، بااین‌حال، نقّادی دقیق کاربرد نظری عقل محض موجب می‌شود که عقل ضمن اکتفا به محدودهٔ نظری خود، به‌سوی 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 ارادهٔ 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 سؤالِ بسیار مهم را تنها باید از اصول عملی یا همان قانون‌های اخلاقی بجوییم و این اصول در عقل عملی ناب، مبنایی ماتقدم می‌یابندt اما این مبنای ماتقدم چیست؟

کانت در همان آغاز دیباچهٔ 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، درنتیجه 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 مطلقی که عقل نظری در استفاده‌اش از مفهوم علیت، نیاز دارد پذیرفته می‌شود تا بدین‌وسیله خودش را از واقع‌شدن در تعارضی که چون بخواهد نامشروط را در زنجیرهٔ علت و معلول تصور کند ناگزیر در آن می‌افتد نجات دهد» (CPR, 5:4) (Ibid: 4).

بدین‌ترتیب، ازآنجاکه اختیار، شرط ضروری هرگونه عمل اخلاقی است، واقعیتش بر مبنای قانون یقینی عقل عملی اثبات می‌شود. اختیار در میان همهٔ ایده‌های عقل محض نظری، تنها ایده‌ای است که به‌صورت ماتقدم و پیشینی می‌شناسیم و ازهمین‌رو، 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 به‌وسیلهٔ این قانون می‌خواهد متعین شود» (Ibid). بدین‌ترتیب، گرچه به لحاظ نظری نمی‌توان هیچ‌گونه شناختی در مورد ایده‌های محض داشت، ولی به لحاظ عملی باید امکان آن‌ها را مسلّم فرض کرد (Ibid).

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

کانت، آن است که یا الف) امر مورد شناخت یا فی‌نفسه به‌صورت پیشینی به عقل اعم از نظری و عملی داده شده باشد؛ ب) یا از آنچه این‌چنین است استنتاج شده باشد یا ج) شرط ضروری تحقق موضوع آن چیزی باشد که به‌صورت پیشینی داده شده است. کانت این طبقه‌بندی را در کتاب *نقد قوهٔ حکم* جمع‌بندی نموده است. در ادامه، ما این طبقه‌بندی را به‌اختصار متذکر می‌شویم.

کانت در *نقد قوهٔ حکم* امور شناخت‌پذیر را سه قسم نموده است: ۱) امور مربوط به عقیده؛ ۲) امور مربوط به‌واقع و ۳) امور مربوط به اعتقاد.

از نظر کانت امور مربوط به عقیده آن دسته از امورند که متعلقات شناخت تجربی‌اند و فی‌نفسه تجربهٔ آن‌ها ممکن است، همانند اعیان جهان محسوس، اما به دلیل ناکافی بودن توان شناخت ما، تاکنون شناخت آن‌ها برای ما ممکن نشده است، اما امور مربوط به‌واقع، متعلقات مفاهیمی‌اند که واقعیت عینی‌شان اثبات پذیر است، چه از طریق عقل محض و چه از طریق تجربه و آنچه از طریق عقل محض داده شده است فرقی نمی‌کند، ناشی از شهود عقل نظری باشد یا عقل عملی. با این تفاوت که شهود ناشی از عقل عملی همان‌طور که پیش‌ازاین اشاره شد، قابل شناخت نظری نیست و تنها ایده‌ای که این‌چنین داده شده است ایدهٔ «اختیار» است و درنهایت امور مربوط به اعتقاد، اموری‌اند که چه به‌عنوان نتایج و چه به‌عنوان مبانی، بالنسبه با کاربرد موافق با عقل عملی باید به نحو پیشین تعقل شوند. آنچه به‌عنوان مبانی و شروط تحقق موضوع اراده و قانون اخلاقی از آن یاد کردیم یعنی ایده‌های «خدا» و «جاودانگی» ازجمله امور مورد اعتقادند و آنچه به‌عنوان نتیجهٔ قانون اخلاقی در نظر است یعنی «خیر أعلی» نیز امری مورد اعتقاد است(CPJ, 5:467) (Kant, 2000: 331-2).

لازم است درخصوص امور مورد اعتقاد توجه داشت که منظور کانت از آن‌ها فقرات ایمانی نیست، بلکه متعلقات عقل محض است. این‌ها ایده‌هایی هستند که گرچه واقعیت عینی‌شان به لحاظ نظری برای شناخت نظری ما محرز نیست، لیکن از حیث عملی برای ما و عمل ما حائز واقعیت‌اند؛ و تنها با پذیرش عملی آن‌هاست که انسان می‌تواند به‌غایت نهاییِ سرشته شده در طبیعت و نهادش نائل شود. درنتیجه تصدیق و باور امور مورد اعتقاد، تصدیق و باوری اخلاقی است (Ibid: 334) (CPJ, 5:470).

اما خودِ باورمند انسانی نزد کانت نیز در نسبت تام و تمام با ساختار معرفت نظری و عملی انسان تقوّم یافته و فهم می‌شود. درواقع، کانت از دل شهود حسی، خودآگاهی را استنباط کرده به خود انسانی قوام می‌دهد. مطابق نظام فلسفیِ کانت در حوزهٔ عقل نظری، ازآنجاکه شهود حسّی در زمان به‌عنوان شرط پیشینیِ حس درونی رخ می‌دهد، انطباعات در طی آنات مختلف پی‌درپی دریافت می‌شوند و بنابراین شهود یعنی دریافت انطباعات پی‌درپی و به‌هم‌پیوستن امور متکثر در قالب وحدت ناشی از استخدام مفاهیم (Critique, B103). این اتفاقی است که محصول عمل قوهٔ حاسّه و فاهمه توأمان است؛ چنان‌که این جملهٔ کانت در بیان نسبت حسیات و فاهمه معروف است که «فکر بدون محتوا تهی و شهود بدون مفاهیم کور است» (Critique, B75).

بدین‌ترتیب، مطابق مفاد طبع اول استنتاج استعلایی، عمل شهود در سه مرحلهٔ الف) ادراک انطباعات حسّیِ؛ ب) بازسازی انطباعات حسی در قوهٔ خیال؛ ج) بازشناسیِ انطباعات حسّی در صورت جدید، رخ می‌دهد. درواقع، این سه مرحله، سه جنبه از عمل شهودند نه آنکه سه مرحلهٔ متمایز باشند. کانت تألیف انطباعات و بازسازی آن‌ها در خیال و بازشناسی‌شان در فاهمه را مبیّن «وحدت آگاهی» معرفی می‌کند، زیرا که نتیجهٔ 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 می‌تواند مبیّن وحدت آگاهی باشد:

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

ازآن‌جهت که هرکدام از این شهودات در حین ادراک حسی در جای مشخص خود قرار می‌گیرند بدون اینکه فی‌نفسه بتوانند خود را به دیگر شهودات وابسته کنند؛ درنتیجه، 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 واژهٔ مفهوم می‌تواند ما را به «وحدت آگاهی» رهنمون سازد، زیرا «واژهٔ مفهوم یک آگاهی است که کثراتی را که متوالیاً شهود شده و سپس بازسازی شده‌اند، در قالب یک بازنمایی، وحدت می‌بخشد» (Critique, A104).

سوم آن‌که 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 همِ کثراتِ شهودات فراهم می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، شهودات حسیِ دریافت شده در طی آنات مختلف زمان، پس از بازسازی در خیال و بازشناسی در فاهمه، نمایشگر یک شیء هستند. درواقع، شیء در دستگاه فلسفی کانت آن چیزی است که مفهوماً تعیّن‌یافته باشد، نه آنچه در بیرون از فاهمه و نیروی تصور در نظر گرفته می‌شود (Critique, A104). بدین‌ترتیب، مفهوم «شیء» ضروریِ 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 واقع‌شده 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 روبه‌روییم، درنتیجه این وحدت، چیزی جز وحدت صوریِ آگاهی نیست (Critique, A105). ازآنجاکه این وحدت از تجربهٔ حسی به دست نمی‌آید درنتیجه به نحو پیشینی داده شده است. بدین‌ترتیب نتیجه می‌شود که این وحدت آگاهی شرط استعلایی شناخت پدیداری است و به نظر کانت این شرط اصلی و استعلایی چیزی نیست جز «خودآگاهیِ استعلایی».

در ادامه، کانت برای آن‌که منظور خودش را از خودآگاهیِ استعلایی روشن کرده باشد متذکر می‌شود که بایستی میان دو گونه آگاهی یا معرفت از خود تفاوت گذارد؛ نخست آگاهی تجربیِ خود، دوم خودآگاهیِ استعلاییِ. آگاهیِ تجربی از خود عبارت است از آگاهی از خود و حالت‌های روانیِ خود در حس درونی یا ادراک درونی که صرفاً تجربی است (Critique, A107). درواقع، تمامی «تصورهای ما به‌عنوان حکَ و اثبات‌هایی که در ذهن جای می‌گیرند به حس درونی تعلق دارند و بدین‌ترتیب همهٔ شناخت‌های ما درنهایت بر اساس شرط صوریِ حسِ درونی، یعنی زمان، بنا نهاده شده‌اند؛ چنان‌که در آن بایستی نظم یافته، جمع شوند و در نسبت‌ها آورده شوند» (Critique, A99). بدین‌ترتیب، تمامی حالت‌های بازنمایانه در حس درونی شکل می‌گیرند و ازاین‌جهت وابسته به حساسیت هستند.

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

لازم است برای اینکه دیدگاه کانت در باب «من انسانی» کمی روشن‌تر شود اندکی درباره خودآگاهی به‌عنوان فعلی خودانگیخته تأمل نماییم. کانت در جایی در نقد عقل محض می‌نویسد:

«انسان، ... طبیعت را تنها از طریق حس می‌شناسد، خودش را نیز تنها از طریق دریافت محض می‌شناسد؛ این درواقع بدین معناست که خودش را در اعمال و تعیّن‌های درونی (یا عزم‌های درونی) که نمی‌توانند به‌عنوان انطباعات حسی تلقی شوند می‌شناسد» (Critique, A546/ B574).

این عبارت تاحدودی وجهِ عملیِ خودانگیخته بودنِ خودآگاهی را نشان می‌دهد. خودآگاهی تنها با یافتن خود در اعمال و تعین‌های درونی مستقر می‌شود و نیازی به بازنماییِ 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 عقل‌گرایان دارد. در نگاه عقل‌گرایان، 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. درواقع، این فرض میان فیلسوفان عقل‌گرا رایج است که در «من می‌اندیشم» ما باید از چیزی آگاه باشیم؛ لذا دکارت از «من می‌اندیشم» نتیجه می‌گیرد که پس «من هستم» و به اینکه من چیستم، منتقل می‌شود (Descartes, 2008: 19-20). هیوم و کانت هر دو این دیدگاه را موردانتقاد قرار داده‌اند. هیوم در نقدهای خود بر این دیدگاه روی این مطلب تأکید دارد که ما هیچ‌گونه انطباعی از یک چنین امری نداریم؛ او در عین حالی‌که اعتقاد دیگران مبنی بر داشتن یک چنین انطباعی را رد می‌کند، اما اظهار می‌کند که در زرادخانهٔ فلسفی‌اش هیچ اسلحه‌ای برای مقابله با آن‌ها ندارد، درحالی‌که کانت می‌گوید اساساً نه‌تنها انطباع و معرفتی از این خود و من انسانی وجود ندارد، بلکه نمی‌تواند وجود داشته باشد (Mendus, 2006: 135)، چراکه «من» یک پدیدار تجربی نیست که بتوانیم از آن انطباع یا معرفتی داشته باشیم، بلکه عمل است (Critique, B423).

بر همین اساس، کانت، دیدگاه هیوم را نیز مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد که روان‌شناسی تعقلی هیوم هم در فهم این مطلب دچار بدفهمی شده است، زیرا درنیافته است «بر وحدت آگاهی‌ای که مبنای مقولات فهم است نمی‌توان یکی از همان مقولات را یعنی جوهر را تطبیق نمود و بعد بسان شیءای در خارج به دنبال انطباعی از آن بود» (Critique, B422).

به نظر کانت آنچه باعث شده است کسانی پیوسته به دنبال کشف بامعنای یک انطباع از نفس باشند از تورم این واقعیت ناشی می‌شود که «من» در تمامیِ افکار هست و این یک فعالیت نادرست از طرف شناخت است که به‌صورت این بازنمایی [یعنی «من»] که همیشه در همهٔ تفکرات حاضر است، مداخله می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر، کسانی با ملاحظهٔ ساختار ارجاعی افکار به اول شخص، وجود یک حقیقت متمایز به لحاظ هستی‌شناختی و پیوسته در طول زمان را نتیجه گرفته‌اند، حال آنکه «شخصیت نفس نبایستی به‌عنوان یک امر استنباط شده تلقی شود، بلکه باید به‌عنوان گزاره‌ای کاملاً این‌همانِ خودآگاهی در زمان در نظر گرفته شود» (Critique, A363). این بدان معناست که «این‌همانی آگاهی از خودم در زمان‌های مختلف شرط صوری افکار من و ارتباط آن‌هاست و به‌هیچ‌وجه این‌همانی عددی ذهن مرا اثبات نمی‌کند» (Critique, A 364). شرط صوری بودن خودآگاهی بدان معناست که منِ تجربیِ انسان که برابر ایستا و متعلق حس درونی است و تمامیِ ادراکاتش را در قالب شرط صوری زمان درمی‌یابد، وحدت عددی خودش را در طول زمان از سوی وحدت خودآگاهی به دست می‌آورد 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 به‌عنوان تفکر هستم، نمی‌شناسم و نیز تحلیل آگاهی از خودم در تفکر، به‌هیچ‌وجه منتج به شناخت خودم به‌عنوان متعلق شناخت نمی‌شود» (Mendus, 2006: 138).

خود انسانی و باور در نظر ویتگنشتاین

آن‌گونه که مرسوم است تفکر فلسفی ویتگنشتاین به دو دورهٔ متقدم و متأخر تقسیم می‌شود. دیدگاه ویتگنشتاین در باب باور در دورهٔ متأخر توسعه یافته و دربردارندهٔ مسائلی است که در دورهٔ متقدم نمی‌توانسته‌اند طرح شوند. ولی در خصوص مقولهٔ خودِ انسانی تفاوت چشم‌گیری دیده نمی‌شود؛ یعنی ماهیت دیدگاه تغییر نکرده، گرچه موقف معرفتی و نظریِ ویتگنشتاین متأخر به خودِ انسانی تغییراتی نموده ولی در ماهیت دیدگاهش تأثیر نگذارده است.

مسئلهٔ باور در تفکر فلسفیِ ویتگنشتاین در دورهٔ متقدم، به‌طور خاص در *رسالهٔ منطقی فلسفی*، مبتنی بر «نظریهٔ تصویری معنا» است. این نظریه، محور نظریهٔ معرفت ویتگنشتاین در *رسالهٔ منطقی فلسفی* است. مطابق این نظریه «ما امور واقع را بر اساس معیار پیشینی منطق، در آینهٔ زبان به تصویر می‌کشیم»(Wittgenstein, 2002: 9) (TLP: 2.1)؛ بنابراین تنها مجرای ما برای دستیابی به‌واقعیت، زبان است.

گذشته از این، باید توجه داشت که دیدگاه ویتگنشتاین متقدم دربارهٔ مسئلهٔ باور در مقام نقادی دیدگاه‌های هیوم و نوهیومی‌هایی نظیر جیمز و راسل است. توجه به دیدگاه‌های هیوم، زمینهٔ 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 فلسفهٔ اصالت عاطفهٔ هیومی اتخاذ می‌کند و همین مبنا که در تفکر دورهٔ متقدم او به استواری ساری است و البته در دورهٔ 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 فقرهٔ ۴,۱۱۲۱ *رساله* بیان می‌کند که «روان‌شناسی از هیچ‌یک از دانش‌های طبیعی دیگر با فلسفه رابطهٔ نزدیک‌تری ندارد». این عبارت مبین دو مقصود اساسی است: اولاً، روان‌شناسی در نظر ویتگنشتاین ازجمله دانش‌های طبیعی است؛ ثانیاً، اینکه در روان‌شناسی به مقولهٔ «روان انسان» پرداخته می‌شود، موجب نمی‌شود به فلسفه نزدیک‌تر باشد. سپس در ضمن همین فقره، ویتگنشتاین به این نکتهٔ مهم توجه می‌کند که نظریهٔ شناخت، مربوط به حوزهٔ روان‌شناسی فلسفی است و نه روان‌شناسی تجربی. این نکتهٔ بسیار مهمی است که توجه به آن می‌تواند مانع از خلط فلسفه و روان‌شناسی شود. نکتهٔ مهم دیگری که ویتگنشتاین در ضمن فقرهٔ حاضر بیان می‌دارد آن است که مطالعهٔ او دربارهٔ زبانِ نشانه‌ای، عبارت است از مطالعهٔ فرایندهای اندیشه‌ای که فیلسوفان آن‌ها را در فلسفهٔ منطق اساسی می‌شمارند؛ بنابراین مباحث مندرج در *رساله* از نظر خودِ ویتگنشتاین در زمرهٔ منطق فلسفی قرار دارند.

ویتگنشتاین در تحلیل‌های خود به دنبال آن است که نشان دهد زبان به‌عنوان تصویرِ نشانه‌ای-واقعیت می‌تواند مفید یقین و باور به‌واقع باشد، اما در این حوزه همان‌طور که «فلسفهٔ 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 فقرهٔ ۳,۲۲۱ چنین می‌نویسد: «اشیاء تنها می‌توانند نامیده شوند. نشانه‌ها بازنمایی اشیاء هستند. من فقط می‌توانم دربارهٔ اشیاء صحبت کنم، اما نمی‌توانم خودِ 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 نظریهٔ معرفت کانت و تمایز میان نومن یا شیء فی‌نفسه و فنومن یا پدیدار می‌اندازد. با این تفاوت که ویتگنشتاین متقدم بر اساس «نظریهٔ تصویریِ معنا»، بازنمایی را در بستر زبان و معرفت را در زمینهٔ شناسایی زبان نشانه‌ای به کار برده است و از سوی دیگر، دیدگاه فلسفهٔ تجربه‌گرای بریتانیایی را نفی می‌کند. بدین‌سان، در رویکرد ویتگنشتاین، جایی برای دریافت حقیقت تجربی اشیاء یا نظریهٔ نسبت دووجهی باور میان چیزی ذهنی ـ ذهن و عمل اعتقادی ـ 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 واکاویم. 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 به‌مثابه امر منعکس در گزارهٔ زبانی صحبت می‌کند و نه از خودِ باور به‌عنوان یک امر مستقل از نظام نشانه‌ای زبان.

ویتگنشتاین در ضمن فقرهٔ 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 فقرهٔ ۵٫۵۴ بیان کرده است. این فقره به مقولهٔ «عملیات صدق» توجه می‌دهد. مقولهٔ عملیات صدق بالنسبه با مقولهٔ باور جنبهٔ تمهیدی دارد، گرچه به‌خودی‌خود مقولهٔ مستقلی است. فقرهٔ 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 تز گسترش‌پذیری است که می‌گوید تمام گزاره‌های مرکب، تابع صدق گزاره‌های تشکیل‌دهندهٔ آن مرکب هستند و صدق هر گزارهٔ بسیط باید منطقاً از صدق هر گزارهٔ بسیط دیگر استقلال داشته باشد» (واله، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۱).

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

مبتنی بر این مطلب در فقرهٔ 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 گزارهٔ دیگر واقع شود» (TLP: 5.541). منظور از روش دیگر این است که گزاره بدون آنکه تابع عملیات صدق باشد در گزارهٔ دیگری واقع شود. این گفته ناظر به این دیدگاه است که باور نسبتی دووجهی میان چیزی ذهنی ـ ذهن یا عمل اعتقادی ـ و یک گزاره باشد. چنان‌که پیش‌ازاین ملاحظه کردیم دیدگاه هیوم درخصوص 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 این‌گونه گزاره‌ها این‌چنین نقض می‌شود که مثلاً در گزارهٔ «احمد اعتقاد دارد که تیم الف برنده شد» اگر این گزاره صادق باشد، به استناد قاعدهٔ 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 قاعدهٔ گسترش‌پذیری قائل شویم که صدق مرکب مستلزم صدق اجزای آن است، لازم می‌آید که به دامن ایدئالیسم افراطی و سولیپسیسم 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 قاعدهٔ گسترش‌پذیری استثناء بخورد و بدین‌ترتیب صدق گزارهٔ مرکب، تابع صدق گزاره‌های سازنده‌اش نباشد و البته روشن است که استثناء خوردن قاعدهٔ گسترش‌پذیری به معنای فروپاشی بنیاد منطق است که البته این هم مردود است.

راه گریزِ خلاقانهٔ ویتگنشتاین برای دفع این اشکال مبتنی بر رویکرد تحلیل زبانی است. او با تحلیل درست صورت حقیقیِ 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 فقرهٔ ۵٫۵۴۲ نظریهٔ جالب توجه خودش را دربارهٔ باور و گزارهٔ دال بر باور بیان می‌دارد. او می‌نویسد: «اما این روشن است که گزارهٔ «A معتقد است که p»، و «A می‌اندیشد p را» و «A می‌گوید p را» به‌صورت ««p» می‌گوید p را» هستند: و این قضایا دربردارندهٔ پیوندی میان یک امر واقع و یک عین خارجی نیستند، بلکه متضمن پیوند امور واقع به‌وسیلهٔ پیوند اعیان خارجی‌شان هستند».

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

اعتقاد به‌جای «A معتقد است که p»، «p می‌گوید که p» است و همان‌طور که خودش در ادامهٔ این فقره می‌نویسد، صورت حقیقیِ گزاره‌های دال بر اعتقاد شخصی، متضمن پیوند و تضایفی میان یک امر واقع p و یک شیء خارجی A به‌عنوان شخصِ معتقد یا اندیشنده، نیست، بلکه درواقع متضمن پیوند میان دو امر واقع منعکس‌شده در زبان است که این پیوند هم تصویری از پیوند اعیان متناظرشان در خارج است. درواقع، ویتگنشتاین با ارجاع صورت گزاره‌ای «A معتقد است که p» به «p می‌گوید که p» در مقام بیان این مطلب است که مفاد گزارهٔ «A معتقد است که p»، این است که در A امر واقع ذهنی‌ای وجود دارد که امر واقع p را به تصویر می‌کشد.

چنان‌که می‌بینیم این دیدگاه مبتنی بر نظریهٔ تصویری معناست. آنچه ویتگنشتاین در اینجا می‌خواهد بگوید آن است که گزارهٔ «p می‌گوید که p» بیان‌کنندهٔ رابطهٔ میان اندیشه یا باورِ A و آنچه این اندیشه دربارهٔ آن است هست. پس p اول یعنی اندیشه یا باور A و p دوم یعنی مضمون آن اندیشه؛ به‌عبارت‌دیگر، رابطهٔ میان اندیشه (یا باور) A و آنچه این اندیشه دربارهٔ آن است همان رابطهٔ میان p و آنچه p می‌گوید است. چنان‌که مشاهده می‌شود رابطهٔ نفسانی ذهن به‌عنوان یک امر عینی با امر زبانی در دیدگاه تجربه‌گرایانی همچون هیوم، جای خودش را به تضایف میان دو امر واقع می‌دهد. بدین‌ترتیب، اگر صورت حقیقیِ گزاره‌های دال بر اعتقاد شخصی، «p می‌گوید که p» باشد دیگر هیچ گزاره‌ای در دل گزارهٔ دیگر به نحو غیر تابع صدقی واقع نشده است و بدین‌ترتیب، اصل گسترش‌پذیری هم نقض نشده است.

آنچه ویتگنشتاین در نظر دارد در فقرهٔ محوری این قسمت یعنی فقرهٔ **۵,۵۴۲** تبیین کند این است که گزارهٔ «A معتقد است که p»، مستقل از اعیان خارجی‌ای که بازتابانندهٔ هیئت تألیفیِ آن است، معنای خودش را نشان می‌دهد و متضمن هیچ‌گونه ارتباط خارجی با شخص باورمند نیست؛ درنتیجه، اگر این گزاره را فارغ از هرگونه نسبتی با عین خارجی در نظر بگیریم، صورت حقیقیِ آن چنین می‌شود: «p می‌گوید که p»؛ یعنی مبیِّن نوعی نسبت درونی میان امر واقع اندیشه‌ساز و امر واقع تصویرشده 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 مضمونِ بامعنایِ ساختارمندِ منطقی، فقط در ساحت زبان محقق می‌شود؛ بنابراین رابطهٔ میان اندیشه یا باور یک شخص با متعلق آن در *رساله* نسبتی ذاتی و درونی است، چراکه هر دو، اموری زبانی هستند. برخلاف دیدگاه تجربه‌گرایانی نظیر هیوم که نسبتی بیرونی است.

پس از آنکه ویتگنشتاین در فقرهٔ **۵,۵۴۲** دیدگاه خود را دربارهٔ مقولهٔ باور مطرح می‌کند، در مقام نتیجه‌گیری از آنچه دربارهٔ مقولهٔ باور بیان داشته در ضمن فقرهٔ **۵,۵۴۲۱** چنین می‌نویسد: «این امر [کیفیت تحقق باور] نشان می‌دهد که چیزی به‌عنوان روح ـ سوژه و مانند آن ـ آن‌طور که در روان‌شناسی سطحی امروزی دریافت می‌شود وجود ندارد. درواقع، یک روح مرکب دیگر نمی‌تواند یک روح باشد».

برای توضیح آنچه ویتگنشتاین در این فقره می‌گوید، بایستی به این مطلب توجه داشته باشیم که در فقرهٔ **۵,۵۴۲** با ارجاع صورت گزاره‌ای «A عقیده دارد/می‌اندیشد که p» به «p می‌گوید p» آنچه نفی شد تضایف میان امر واقع p با عین خارجیِ A بود؛ به‌عبارت‌دیگر، آنچه نفی شد این بود که اندیشه یا باور یک شخص با متعلق آن نسبت بیرونی داشته باشد و البته مبانی فلسفهٔ ویتگنشتاین در *رسالهٔ منطقی فلسفی* مستلزم چنین دیدگاهی است. این نسبت در *رساله* نسبتی درونی میان دو امر واقع است که هر دو انعکاس اعیان خارجی‌شان هستند، ولی بااین‌حال A به‌عنوان موضوع قضیهٔ «A عقیده دارد/می‌اندیشد که p»، نفی نشد؛ یعنی ارجاع این قضیه به «p می‌گوید که p» دربردارندهٔ نفی امر اندیشنده نیست. امر اندیشنده بسان هر واقعیت دیگری در آینه زبان منعکس می‌شود، اما اکنون در ضمن فقرهٔ **۵,۵۴۲۱** ویتگنشتاین امر اندیشندهٔ مجرد را که به روح موسوم است نفی می‌کند. ویتگنشتاین این نفی را به آنچه در فقرهٔ پیشین گفته است مستند کرده و توضیح این استدلال بدین شرح است که:

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

می‌کنند؛

ثانیاً، تنها نشانه‌های مرکب به همراه ساختار منطقی و عناصرِ 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. نتیجهٔ 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 صحنهٔ 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 تاریخچهٔ روانی آن نیست. آیا نفی خودِ بسیط از سوی ویتگنشتاین با توجه به این استدلال و با توجه به سایر مبانی ویتگنشتاین که پیش‌ازاین به آن‌ها اشاره کرده‌ایم، ازجمله مبانیِ غیرروان‌شناسانهٔ ویتگنشتاین، می‌تواند پذیرای دیدگاه هیومی دربارهٔ خود انسانی باشد؟

آنچه ویتگنشتاین در این فقره بیان داشته آن است که خودِ انسانی امری مجرد نیست، ولی اگر خودِ 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 خودِ انسانی می‌تواند موضوع مطالعات تجربی قرار گیرد، ولی در این صورت این روان‌شناسی است که باید به بررسی چیستی و چگونگی آن بپردازد و نه فلسفه. ویتگنشتاین در *رسالهٔ منطقی فلسفی* با توجه به رویکرد کلان تحلیل زبانی‌اش معتقد است، فلسفه تا آنجا متعهد است و اصلاً می‌تواند دربارهٔ خودِ انسانی سخن گوید که مربوط به بررسی نسبت زبان و جهان است؛ به‌عبارت‌دیگر، در فلسفه تا آنجا می‌توان دربارهٔ خودِ انسانی سخن گفت که در حیطهٔ بازنمایی و حکایت‌گری فلسفه است که البته این حیطه همان بررسی نسبت زبان و جهان است. بدین‌ترتیب، تبیینی که او از خود انسانی نهایتاً می‌تواند به دست دهد، تبیینی معرفت‌شناختی مبتنی بر رویکرد تحلیل زبانی است. اینجاست که قرابت دیدگاه ویتگنشتاین درخصوص خودِ انسانی با دیدگاه کانت بیش‌تر آشکار می‌شود. چه اینکه اگر در نگاه کانت، خودآگاهیِ استعلایی شرط صوریِ شکل‌گیری تمامی افکار است و دریافتی تجربی نیست (Critique, B132)، در نظر ویتگنشتاین نیز خودِ انسانی در درون جهان، شرط بازنمایی جهان در آینهٔ زبان است و لذا در فقرهٔ ۵٫۶ که می‌نویسد: «مرزهای زبان من نشان‌دهندهٔ مرزهای جهان من‌اند» 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 فقرهٔ ۵٫۶۴ *رساله* به این مطلب اشاره می‌کند که خودِ باورمند انسانی در درون جهان «به یک نقطهٔ بی‌بُعد فرو فشرده شده و واقعیت متناظر با آن باقی می‌ماند». بدین‌ترتیب، ویتگنشتاین متقدم بر اساس «نظریهٔ تصویری معنا» ضمن تأکید بر نیل ایدئالیسم به رئالیسم، سوبژکتیویسم سنت کانتی را نیز در تحلیل زبان، به‌عنوان تصویر آینه‌ای جهان و مجرای شناخت انسانی، به خدمت گرفته است. بااین‌حال، این مطلب باعث نمی‌شود که بتوانیم سوژهٔ ویتگنشتاین متقدم را سوژهٔ کانتی بدانیم و همان‌طور که اسلوگا می‌نویسد منِ فلسفی ویتگنشتاین متقدم «شرط غیر عینیِ امکان جهان عینی است و نه جهان پدیداری، آن‌چنان‌که در تفکر کانت است. بر اساس این تبیین، «خود» در نظر ویتگنشتاین، نه خودِ هیومی و نه یک ساختار منطقی است و سوژهٔ 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 مقولهٔ باور، تحلیلی زبانی به دست داده است.

دیدگاه ویتگنشتاین در باب باور در دورهٔ متأخر تفکر فلسفی‌اش، متناسب با تغییراتی که در مبانی معرفت‌شناختی او پدید آمدند تغییر کرد. مبنایی‌ترین تغییر نگرش ویتگنشتاین در دورهٔ متأخر، به تغییر نگرشی وابسته است که باعث شد، ویتگنشتاین نظریهٔ تصویریِ معنا را که بر اساس آن زبان، آینهٔ واقعیت‌های اتمی و مولکولی است مورد انتقاد قرار داده و به‌جای آن نظریهٔ زبان به‌مثابه کاربرد را برگزیند. بر اساس این، انسان معنای واژگان را در ضمن بازی‌های زبانی یاد می‌گیرد (PI: 7; Wittgenstein, 1999: 5). بدین‌ترتیب، سبک‌های مختلف زندگی، بازی‌های زبانیِ مختلفی را به همراه دارند و بازی‌های زبانی چیزی جز کاربرد عملی واژگان نیستند؛ کاربردی که افراد در فرایند زندگیِ خود به‌طورطبیعی آن را تجربه می‌کنند و می‌آموزند (PI: 23). بازی‌های زبانی به تصویر کشانندهٔ وجه فعّال و تحول‌یابندهٔ زندگی هستند؛ لذا پیوسته برخی بازی‌های زبانی به وجود می‌آیند و برخی دیگر از بین می‌روند. بدین‌ترتیب، در فرایند فهم زبانی، کارآموزی و عمل به‌صورت غریزی و طبیعی مندرج است. به نظر ویتگنشتاین، افراد در جریان حضور در فرهنگ عام زبانی، کاربردها را می‌یابند و درنتیجه هرگونه زبان خصوصی را نفی می‌کند (PI: 256) و این از توافقات انسانی در کاربرد زبان و بازی‌های زبانی ناشی می‌شود (PI: 241). توافقاتی که به‌صورت 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).

ازجمله شاخصه‌های مهم تفکر ویتگنشتاین در دورهٔ 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 به‌عنوان مقدمه‌ای برای توضیح دیدگاه ویتگنشتاین متأخر درخصوص باور اشاره شود، تمایزی است که وی در برخی فقره‌هایِ دو کتاب *پژوهش‌های فلسفی* و *در باب یقین* میان سه گونه از گزاره‌ها گذارده است:

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

به نظر ویتگنشتاین دانستن امری شخصی نیست. به خلاف یقین که می‌تواند شخصی باشد (OC: 245)، اما همهٔ قضایای یقینی، شخصی نیستند و از این حیث شبیه گزاره‌های دانستنی‌اند، ولی ازآن‌جهت که خطاناپذیرند با گزاره‌های دانستنی متفاوت‌اند. این گزاره‌ها به‌خلاف گزاره‌های دانستنی حجیت و نفوذ خود را از تجربه و علم به دست نمی‌آورند، بلکه آن را مرهون نحوهٔ عمل و سبک زندگی انسان‌ها هستند. درواقع، به نظر ویتگنشتاین هر انسانی در اثر تعلیم‌وتربیت و تجربهٔ شرایط رشد، حائز چهارچوبی برای نگرش به عالم می‌شود، چهارچوبی که اجزای آن را گزاره‌های یقینی خطاناپذیر تشکیل می‌دهند. او از این چهارچوب به جهان‌ـتصویر یاد می‌کند. اساساً این جهان‌ـتصویر، پیش‌فرض و مقدم بر هر بازیِ زبانی است (OC: 446)، چراکه عمل مقدم بر نظر است (OC: 402) و اساساً عمل انسان درهم‌تنیدهٔ با باور است و این باور و جهان‌ـتصویر انسان است که اولاً، زیربنای هرگونه سؤال و تفکر است (OC: 415) و ثانیاً بدان خاطر که داربست نگرش ما نسبت به عالم است، به‌مثابهٔ منطق به گزاره‌های تجربی نظم و جهت می‌بخشد، اما منطقی که از طبیعت و غریزهٔ 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. بدین‌ترتیب، کودک ابراز کلمات و جملاتی را که نشان‌دهندهٔ رخ دادن یک واقعهٔ ناراحت‌کننده و هیجانی است، از ایشان می‌آموزد.

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

درنهایت بازیِ زبانی را یاد می‌گیرد. بدین‌ترتیب، انواع بسیار زیادی از رفتارهای طبیعی و غریزی پیشِ روی انسان‌هاست و زبان تنها به‌مثابهٔ وسیله‌ای برای بسط این رفتارها به کار می‌رود؛ درنتیجه، بازی زبانی ما نیز بسطی از همین رفتارهای طبیعی و ابتدایی است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴: ۱۴۸) (Zettel: 545).

در نگاه ویتگنشتاین در دورهٔ متأخر، باورهای ما یعنی جهان‌ـتصویر ما امری جمعی است. کاربرد واژگان در مفاهیم و توافق در احکام که زمینهٔ تفهیم و تفاهم را پدید می‌آورند، امری جمعی است، زیرا شیوهٔ عمل انسان جمعی است. ویتگنشتاین در *برگه‌ها* می‌نویسد: «چگونه می‌توان شیوهٔ 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: 567; Wittgenstein, 1980: 55) و نیز جهان‌ـتصویر یک نظام هم‌بسته و ساختار کامل از گزاره‌هاست (OC: 141, 102, 225). بدین‌گونه، ما با تمامیتی کامل از مفاهیم و احکام روبه‌روییم که در جریان عمل و زندگی، آن‌ها را می‌پذیریم، قبل از آنکه تمام اجزای آن را به‌طور دقیق شناخته باشیم و هر بار گوشهٔ 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، مجموعهٔ هم‌بسته‌ای از باورها را به‌عنوان جهان‌ـتصویرِ A برگزینیم و نه جهان‌ـتصویری دیگری را به‌عنوان جهان‌ـتصویر B؟ پاسخی که ویتگنشتاین می‌دهد، عمل‌گرایانه است. گو اینکه اقتضای دیدگاه‌هایِ او نیز همین است. او سه شاخص کارکردگرایانهٔ «سادگی»، «تناسب» و «کارایی» را به‌عنوان علل پذیرش یک جهان‌ـتصویر 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 فقرهٔ 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».

بدین‌سان، 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 یقینیِ غیرشخصی استوار می‌کند و بر پایهٔ 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، فقرهٔ ۴۷۵ است. این فقره دو دلالت اساسی دارد؛ اول آن‌که مبنای زبان، فرهنگ عام زبانی و درنتیجه تکوّن بازیِ زبانیِ انسان مبتنی بر طبیعت غریزی انسان است؛ لذا کودک به‌طورطبیعی با رفتار و عمل، زبان را یاد می‌گیرد و قدرت ایجاد برقراری ارتباط با دیگران را به دست می‌آورد؛ دوم اینکه به‌خلاف تفکر دورهٔ 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 شیوهٔ زندگی به دست می‌آید و این عمل و رفتار غریزی انسان است که منطق عمل و درنتیجه مبنای نظر کردن است.

فقرهٔ 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 درنتیجهٔ آن، احالهٔ حالات درونی به رفتارهای بیرونی و با تکیه‌بر عمل و نحوهٔ زندگی انسان به‌عنوان آن چیزهایی که جهان را می‌سازند به‌جای تصورات، درصدد است تا بگوید چیزی به نام تفاوت درون ـ برون وجود ندارد که خود را میان آنچه می‌کنم و آنچه جهان است جای دهد. نتیجه طبیعیِ نفی و به‌نوعی حل کردن جهانِ درون در عمل و شیوهٔ زندگی آن است که ویتگنشتاین ابراز می‌دارد واقعیت، آن‌طور که خود را در زبان به ما نشان می‌دهد، به هیچ من و به هیچ‌یک از تجربه‌های خصوصیِ او وابسته نیست (فُسنکول، ۱۳۸۵: ۶۵)؛ لذا از نظر او، نشانهٔ

زبانیِ «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 نشانهٔ زبانیِ «من» به دنبال داشته باشد به تحلیل زبانی آن می‌پردازد. آنچه لازم است در تحلیل زبانی واژهٔ «من» موردتوجه قرار گیرد، تفکیکی است که ویتگنشتاین میان دو گونه کاربرد واژهٔ «من» یا ضمیر ملکی پیوستهٔ «م» گذارده است، او آن‌ها را کاربرد «ابژه‌ای» و «سوژه‌ای» می‌نامد. مثال‌هایی که از هر یک از این دو گونه کاربرد ارائه می‌دهد نشان‌دهندهٔ 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).

ازجمله تفاوت‌هایی که ویتگنشتاین میان این دو کاربرد قائل است آن است که کاربردهای نوع اول خطاپذیرند، درحالی‌که کاربردهای نوع دوم خطاپذیر نیستند، چراکه ما به مفاد آن‌ها معرفت مستقیم داریم، به‌خلاف مفاد کاربردهای نوع نخستین. به نظر ویتگنشتاین وقتی ما واژهٔ «من» را در کاربرد ابژه‌ای استفاده می‌کنیم درواقع تنها در حال اشاره به بدنمان هستیم، در چنین مواردی ما «کاربرد واژهٔ «من» را از روی کاربرد عبارت اشاره‌ایِ «این شخص» یا «او» الگوبرداری کرده‌ایم» (همان: ۱۱۲)، اما وقتی واژهٔ «من» را به‌منزلهٔ سوژه به کار می‌بریم به این معنا نیست که ما این واژه را در ارجاع به چیزی غیرجسمانی که جایگاهش در بدن است به‌کاربرده‌ایم. اگر یک چنین تصوری پدید آید توهم است (همان: ۱۱۴)، بلکه درواقع واژهٔ «من» و انواع حالات سوبژکتیو 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 نیّت هستند و بس. لذا مفاد گزارهٔ «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 هیچ جوهر اندیشندهٔ غیرجسمانی دلالت ندارد، چرا به‌کاربرده می‌شود؟ پاسخ ویتگنشتاین آن است که با استفاده از واژهٔ «من»، نشان می‌دهم که فی‌المثل این من هستم که درد دارم و نه فرد دیگری (همان: ۱۱۳)؛ بنابراین «من» در اینجا هم به‌نوعی وجه اشاره‌ای دارد و بس. درنتیجه، ویتگنشتاین هرگونه التفات به خود را که از طریق فرایندهای ذهنی یا درونیِ 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 ویژگی‌هایِ ذهنی و روانی انسان را رفتارگرایانه تحلیل می‌کند؛ لذا به نظر می‌رسد اگر در *رسالهٔ منطقی فلسفی* جایی برای مطالعهٔ درون‌نگرانهٔ روان‌شناختی خودِ انسانی باقی گذاشته بود در اینجا همان را هم می‌گیرد. درنتیجه، روان‌شناسی یا هرگونه فلسفهٔ ذهنی از نظر ویتگنشتاین متأخر بایستی رفتارگرایانه تنظیم و تحقیق شود. ازاین‌رو، بیراه نیست اگر دیدگاه او را «رفتارگرایی تحلیلی» بدانیم.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله بیان شد، گذری بر تطور دیدگاه‌ها در باب ماهیت خودِ انسانی و چیستی باور، نزد هیوم، کانت و ویتگنشتاین است. در این مطالعه، در ترتبی زمانی و تاریخی، مواجههٔ انتقادی دیدگاه‌های هیوم، کانت و ویتگنشتاین با یکدیگر، در باب مسئلهٔ نفس و باور، مورد عنایت قرار گرفت. هیوم مسئلهٔ شناخت و باور را در سطح فعالیت‌های روانی و انطباعات درونی تبیین کرده است، رویکردی که در دورهٔ معاصر قرائت به‌روزتری توسط راسل پیدا کرده و در فضای مطالعات علوم عصبی، فلسفهٔ ذهن فیزیکالیستی و فلسفهٔ علوم اجتماعی و اقتصادیِ 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 سوبژکتیو و پیشینی ترسیم نمود. امر یقینی و مورد باور در این دیدگاه، آن امری است که یا به‌صورت پیشینی به عقل داده شده یا از آنچه این چنین است استنتاج شده یا برای تحقق آنچه به‌صورت پیشینی داده شده ضروری است. کانت با توجه به رویکرد پدیداری‌اش به معرفت، خودِ انسانی را از حیث کارکرد معرفتی‌اش مورد ملاحظه قرار داده، بدین‌معنا که خودآگاهیِ استعلایی به‌عنوان عمل خودانگیختهٔ ذهن انسان، پیش‌شرط هرگونه شناختی قرار گرفته است و اما خودِ انسانی به‌عنوان جوهر یا نفس خارجی یا انطباع، آن‌گونه که هیوم تصویر نموده است، ازآن‌جهت که در دایرهٔ نومن‌ها قرار دارد از حوزهٔ دسترس شناخت، خارج است و لذا اصلاً به‌عنوان مسئلهٔ کانت طرح نمی‌شود.

ویتگنشتاین، طرحی زبانی بر قامت معرفت و باور پوشاند و در مواجهه‌ای انتقادی با هیوم و راسل و با ردّ هرگونه روان‌شناسی‌گرایی و درون‌نگری، سعی کرد ساختار غیرشخصی واقعیت را در آینهٔ زبان، پیش روی مخاطبانش حاضر کند؛ ازاین‌رو، با اتخاذ رویکرد آسیب‌شناسانه در تحلیل زبان، اندیشهٔ فلسفیِ خود را بر این متمرکز کرد که «خودِ انسانی» را از ساحت معرفت زبانی محو کند. این کار را در دورهٔ متقدم تفکر فلسفی‌اش، با اتکاء به سیطرهٔ منطق بر جهانِ زبانی و اندیشه تبیین کرد و در دورهٔ متأخر تفکر فلسفی‌اش، با توسل به عمل طبیعیِ مبتنی بر غریزهٔ انسان تشریح کرد. تمام همّ او آن بود که بتواند با حذف، «من» و تجربهٔ خصوصی از ساحت معرفت، نشان دهد چگونه ایدئالیسم می‌تواند با رئالیسم منطبق می‌شود. با حذف خودِ انسانی، از ساحت اندیشه، باور نیز در نگاه او، از ساحت تجربهٔ خصوصی به ساحت تجربهٔ عمومی انتقال یافت و از یک امر شخصی و درونی به یک امر عمومی و رفتاری تبدیل گردید. بدین‌روی، در نگاه ویتگنشتاین، باور همان بیان و باور داشتن همان گفتن و اظهار نمودن است. دیدگاه رفتارگرایانه ویتگنشتاین پس از او در فضای فلسفهٔ معرفت و ذهن پیگیری شد و ازاین‌جهت بزرگ‌ترین کمک را به فلسفهٔ ذهن کرد. همچنین دیدگاه‌های او از طریق جان سرل و پیتر وینچ در حوزهٔ فلسفهٔ علوم اجتماعی امتداد یافتند.

منابع

آنسکوم، جی.ئی.ام. (۱۳۸۷). *مقدمه‌ای بر تراکتاتوس ویتگنشتاین*. ترجمهٔ 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». *فصلنامهٔ فلسفی*؛ شمارهٔ ۱۲، پاییز و زمستان.

راسل، برتراند. (۱۳۷۷). *مسائل فلسفه*. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

راسل، برتراند. (۱۳۸۷). *تحلیل ذهن*. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

فسنکول، ویلهلم. (۱۳۸۵). *گفتنی‌ها ناگفتنی‌ها*. ترجمهٔ مالک حسینی. چاپ اول. تهران: هرمس.

کاپلستون، فردریک. **(۱۳۸۲)**. *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم. ج ۵. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ داریوش آشوری. ج ۷. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه* ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. ج ۸ تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

مالکوم، نورمن. (۱۳۸۷). *مسائل ذهن از دکارت تا ویتگنشتاین*. ترجمهٔ همایون کاکاسلطانی. چاپ دوم. تهران: گام نو.

ماونس، هاوارد. (۱۳۷۹). *درآمدی بر رسالهٔ ویتگنشتاین*. ترجمهٔ سهراب علوی‌نیا. تهران: طرح نو.

مجتهدی، کریم. (۱۳۸۶). *افکار کانت*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

واله، حسین. (۱۳۸۰). «چگونه سولیپسیسم به رآلیسم می‌رسد». *فصلنامهٔ نامهٔ مفید*. قم، شمارهٔ ۲۸، زمستان.

ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۴). *برگه‌ها*. ترجمهٔ مالک حسینی. چاپ اول. تهران: هرمس.

ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۷). *در باب یقین*؛ ترجمهٔ مالک حسینی. تهران: هرمس.

ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۵). *کتاب آبی*. ترجمهٔ مالک حسینی. چاپ اول، تهران: هرمس.

هارتناک، یوستوس. (۱۳۸۷). *نظریهٔ معرفت در فلسفهٔ کانت*. ترجمهٔ 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 Frist 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 Newyork: 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.