

## واکاوی تطبیقی مساله شناخت از دیدگاه آیر و ویتگنشتاین

آسیه اکرمی<sup>۱</sup>، محمد اکوان<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری رشته فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز  
<sup>۲</sup> استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

نویسنده مسئول: asiye.akrami66@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵

### چکیده

به اعتقاد ویتگنشتاین کاربرد واژه شناخت شرایطی دارد و اگر قضیه‌ای فاقد این شرایط باشد نمی‌توان درباره آن ادعای شناخت کرد اما عدم شناخت این قضایا به معنای راه یافتن شک، اشتباه و جهل در آن‌ها نیست؛ بلکه به معنای یقینی بودن آن‌هاست. آن‌ها همراه با قضایای تجربی بسیاری جهان-تصویر ما را تشکیل می‌دهد. جهان - تصویر مینا و پایه یقینی تمام شناخت‌های ما است که اساساً از سنخ شناخت نیست؛ بلکه بیشتر با عمل پیوند دارد. بدین ترتیب، نه تنها شک به هیچ وجه در جهان-تصویر راه ندارد، بلکه تنها شک براساس این مبانی یقینی، معنادار است. در این مقاله به واکاوی تطبیقی مساله شناخت از دیدگاه ویتگنشتاین و آیر می‌پردازیم و نظرات این دو فیلسوف مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد. در مقدمه به پیشینه مساله شناخت در فلسفه تحلیلی پرداخته می‌شود و سپس مساله شناخت از نظر ویتگنشتاین و بعد از پرداخت به آن به واکاوی مساله شناخت در نظر آیر می‌پردازیم و در نهایت به مقایسه و نتیجه‌گیری آرا دو فیلسوف پرداخته می‌شود و سعی می‌کنیم با دیدگاه نقادانه این نظرات را موشکافی کنیم. تمامی مشکلات بشر در فهم تمامی سطوح و زمینه‌های انسانی همچون اخلاق، سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی و... نرسیدن به یک درک درست از زبان و کاربرد آن در گفتار درون متنی است که به آن پرداخته می‌شود. هرچند ویتگنشتاین دست‌یابی به منطوق درست زبان را محور تفکر خویش قرار می‌دهد اما اینکه چگونه بتوان آن را درون این تفکرات و زبانها به کار بست نگاهی نو و تامل برانگیز است. به نظر اگر زبان و کاربرد آن را در تمامی زمینه‌ها با وسواس بیشتری به کاربریم و از استعمال تمامی واژه‌ها و کاربردهای آن باخبر باشیم می‌توان ادعا کرد دچار بسیاری از مشکلات امروزی نخواهیم شد و لحن زبان و کاربرد آن هم گوشه‌ای دیگر از این ادعا خواهد بود که در معنا بی‌تاثیر نخواهد بود.

**کلیدواژه:** شناخت، آیر، ویتگنشتاین، زبان، معنا، یقین، شک

### ۱- مقدمه

تاریخ فلسفه در غرب و شرق مملو است از آراء و نظریات و ایسمهای متفاوت و بعضاً متضاد با یکدیگر. این یک واقعیت است و نگاهی گذرا به یکی از کتب تاریخ فلسفه این مدعا را اثبات خواهد کرد. اما همین نگاه گذرا جرقه پرسشهای بسیاری را در ذهن خواننده خواهد زد. چرا؟ چرا فلاسفه ایونی در جستجوی اساس و زیربایستی مادی برای اشیاء و واقعیات هستند؟ چرا هراکلیتوس<sup>۱</sup> همه اشیاء را در حالت حرکت و سیلان دائم می‌داند؟ چرا پارمنیدس<sup>۲</sup> بر ثبات تأکید می‌کند و حقیقت را در وجود واحد جستجو می‌کند؟ چرا سوفیست‌ها ماهیت حقیقت را نسبی می‌دانند؟ چرا گریاس<sup>۳</sup> شناخت را غیر قابل وصول می‌داند؟ چرا سقراط<sup>۴</sup> در پی تعاریف کلی بر می‌آید؟ چرا افلاطون<sup>۵</sup> عالم مثل را اصل و حسیات را سایه‌ها و فرع آن اصل‌ها می‌داند؟ چرا ارسطو<sup>۶</sup> به سراغ کلیات را در خود اشیاء محسوس می‌گیرد و از کلیاتی صحبت می‌کند که منضم به این اشیاء و امور هستند؟ چرا عقلی مسلک‌ها در ذهن دنبال حقیقت می‌گردند؟ چرا تجربی مسلک‌ها به حقیقتی ورای امور حسی قائل نیستند؟ و چراهای بسیاری از این قبیل. هر چند دلیلی که در پاسخ این چراها بیاوریم اولین و مهمترین آنها بایستی بر عدم اشتراک و ناهمسانی آراء و نظریات این فلاسفه در زمینه مسائل مختلف مربوط به بحث شناخت،

<sup>۱</sup> -Heraclitus

<sup>۲</sup> -Parmenides

<sup>۳</sup> -Gorgias

<sup>۴</sup> -socrate

<sup>۵</sup> -plato

<sup>۶</sup> -aristotle

دلالت داشته باشد. فردریک کاپلستون<sup>۷</sup> صاحب تاریخ فلسفه نه جلدی معروف می‌نویسد: تاریخ فلسفه نمایش جستجوی حقیقت از سوی انسان از طریق استدلال و برهان است. (کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰، ص ۱۲) این جمله در زمینه بحث ما مشتمل بر حقایق است. اولاً تاریخ فلسفه نمایش جستجوی حقیقت است و جستجوی حقیقت آشکارا مبتنی بر داشتن نظریه‌ای در مورد مسئله شناخت است. برای کسی که حقیقت را جستجو می‌کند، ولو به طور ضمنی اولین مسئله این است که اطلاق عنوان حقیقت با بنابر قول منطقیان جدید صدق. بر یک مفهوم یا یک قضیه (کرم، یوسف، ۱۳۶۹) چه زمانی جایز است و چه زمانی جایز نیست و این یعنی ورود در اولین بحث مربوط به نظریه شناسایی که عبارت است از بحث ارزش و اعتبار معرفت انسان. پرداختن به این مسئله خود به خود فیلسوف را به بحث و بررسی پیرامون مسائل دیگر نظریه شناخت نیز سوق خواهد داد. برای دانستن اینکه چه نسبتی بین معرفت‌ها و متعلق آن برقرار است باید مقدمات مسائلی از این دست را حل نمود: طرز شکل‌گیری معرفت ما چگونه است؟ آیا حسب منشا اصلی شناخت است با عقل و یا به قول کانت<sup>۸</sup> سهم هر دو را بایستی مشخص نمود. با تعیین منابع و منشأهای شناخت، مسئله حدود معرفت نیز به طور تلویحی روشن خواهد شد. پیداست که اگر فیلسوفی یگانه منشأ شناخت را حس بداند، حس قدرت فراروی به آنسوی پدیدارها را ندارد و فیلسوفی که در مقابل، عقل را به عنوان منشأ معرفت معرفی می‌کند، حس را در این امر کافی نمی‌داند و به وجود مفاهیم دیگری نیز غیر از مفاهیم حسی قائل است. نکته دومی که دال بر آن است، قسمت دوم است، «جستجوی حقیقت از طریق استدلال و برهان». دلیل قائل شدن به وجود یا وقوع برای متعلق معرفت و دلیل اطلاق عنوان حقیقی بر مفهوم مورد نظر، و دلیل اطلاق عنوان صادق بر قضیه منظور چیست؟ در تاریخ فلسفه مبرهن است که این مسئله که در فلسفه هیوم<sup>۹</sup> بحرانی‌ترین وضع خود را می‌گذراند و در فلسفه کانت تا حدی تسکین می‌یابد، در فلسفه آیر جانی دوباره می‌گیرد. چرا که شاید بتوان ادعا نمود آیر وام‌دار و ادامه دهنده نوعی دیگر از تفکرات هیوم در عرصه و زمانه خود بود اما با نگاهی پوزیتیویسمی و منطق گرایانه. بنابراین این ادعا موجه است که مسئله شناخت در حد اولین و مهمترین مسئله در تاریخ فلسفه و تفکر اهمیت داشته و دارد. چراکه فلسفه در همه زمینه‌ها به دنبال شناسایی و شناخت یقینی‌ترین امور است. هر چند به نظر ژان وال<sup>۱۰</sup> فیلسوف فرانسوی معاصر در مقایسه دو مبحث شناسایی و واقعیت، مسئله واقعیت عالم خارج را بایستی مقدم بر مسئله شناسایی مورد بحث قرار دهیم اما او نیز به این مطلب اقرار دارد که تمایز میان این دو مبحث و فرق گذاشتن میان آنها علیرغم نظر برخی از فیلسوفان معاصر، مجازی و بی‌اساس است و حتی در مواردی نیز که او آنها را به عنوان شاهد بر تقدم بحث واقعیت بر بحث شناسایی ذکر می‌کند و به سمت این عقیده می‌گراید که طرفداران تقدم نظریه شناسایی بر نظریه مربوط به واقعیت اصولی را مسلم گرفته و درباره‌ی واقعیت عالم هستی مصادره به مطلوب می‌نمایند می‌توان اعتراض کرد که طرفداران تقدم نظریه مربوط به واقعیت نیز اصول و مبانی شناخت شناسانه‌ای را مسلم فرض می‌کنند. همان گونه که ذکر شده پایه و اساس همه‌ی امور شناسایی است حتی واقعیت عالم خارج به شناسایی و شناخت از امر واقع خارجی حکایت دارد. خواه نسبت به این مصادره به مطلوب عالم باشند یا خیر. به عنوان مثال اگر «فکر می‌کنم پس هستم» دکارت را به عنوان درآمدی بر نظریه راجع به واقعیت تلقی کنیم، دکارت<sup>۱۱</sup> به طور حتم قبول دارد که این استدلال واقعیتی را ثابت می‌کند، یعنی او ارزش و اعتبار شناسایی حاصل از این استدلال را مسلم گرفته است. پس بایستی قول او را مبنی بر بی‌اساس و مجازی بودن تقدم هر یک از این دو مبحث بر دیگری خردمندانه‌تر بگیریم و این دو مسئله را توأمان به عنوان اولین مسائل فلسفه تلقی نماییم. (وال، ژان، ۱۳۷۰، ص ۵۰۱-۴۹۹) دلیل دیگری که می‌توان بر اهمیت مسئله شناخت ذکر کرد. توجه روزافزون فلاسفه، از هیوم به بعد به شاخه جدیدی از فلسفه موسوم به فلسفه علم است. این نکته را وقتی می‌تواند به عنوان یک دلیل بر اهمیت این مسئله در نظر داشت که دقت شود که مباحث مطرح در فلسفه‌ی علم - «ا» معرفت علمی یعنی چه؟ ۲- نیاز به تدوین علوم. ۳- بحث در تمایز علوم. ۴. طرق وصول به واقعیات، ۵- بحث در اصول بدیهی و اصول موضوعه، ۶- ارزیابی قضایای عقلی در علوم و فلسفه، ۷- معنای قانون علمی و تعریف مفاهیم و شرایط آن، ۸ تفکیک «من» و عوامل ادراک و موضوع واقعی‌ای که ارتباط علمی با معرفتی با آن برقرار می‌شود و مرز حقیقی میان آن دو» (جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۲، ص ۴۲-۴۱) بیشتر مسائلی هستند که ماهیت شناخت شناسانه دارند و قبلاً در بحث مربوط به نظریه شناسایی مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفتند. حتی کسی که این مسائل را به عنوان مسائل فلسفه علم معرفی می‌کند کارل ریموند پوپر<sup>۱۲</sup>، ابتدا عنوان «دو مسئله اساسی نظریه شناخت» را برای کتاب حاوی این مطالب انتخاب می‌کند و کتاب منطق پژوهش او در واقع خلاصه این کتاب است. (پوپر، کارل ریموند، ۱۳۷۰، ص ۸) آیر نیز بخشی از مباحث مذکور را در همین کتاب مسئله شناخت مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. یک نکته لازم به ذکر هم این است که مسئله شناخت دارای فروع، شاخه‌ها و ابعاد گسترده‌ای است و پرداختن به کار این قلمرو در تمامی جنبه‌ها در این منفر، قطعاً میسر نخواهد بود. لذا ما فقط به آن دسته از این مسائل خواهیم پرداخت که در فهم آراء این دو فیلسوف به ما مدد خواهند رساند و همچنین دارای منشأ اثر می‌باشند. بحث اهمیت مسئله شناخت را از نقطه نظر مکتبی و دینی با قولی از استاد شهید مرتضی مطهری به پایان می‌رسانیم: «دنیا، دنیای مکتب و ایدئولوژی است. مکتب و ایدئولوژی بر پایه جهان بینی است و جهان بینی بر پایه شناخت ..... این است که ما قبل از بحث در باره ایدئولوژیها، مکتبها و جهان بینی‌ها باید تکلیف مسئله شناخت را روشن کنیم. (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، ص ۱۷-۱۶)

7-Frederick capleston

8-kant

9-hume

10-jean wahl(1888-1974)

11-Descartes

12-Popper.Karl,1902-1994

## ۲- شناخت از نظر ویتگنشتاین

ویتگنشتاین در شمار پرنفوذترین فیلسوفان قرن بیستم است. زندگی فکری او شامل دو دوره است که از آن به ویتگنشتاین متقدم و متاخر تعبیر می‌گردد. حاصل این دو دوره دو فلسفه کاملاً متفاوت بود. به نظر می‌رسد وی توانست با آرای پوزیتیویستی خود، اعجاب پوزیتیویستهای منطقی و حلقه وین را برانگیزد و در دوره دوم با عدول از فلسفه پیشین خود فلسفه تحلیل زبان را بنیاد نهد. وی برجسته‌ترین اثر در دوره نخست زندگی خویش که رساله منطقی - فلسفی<sup>۱۳</sup> بود در آن به طرح و تبیین نظریه تصویری زبان در باب معرفت‌شناسی می‌پردازد. و در دوره دوم حیات فکری فلسفی‌اش که اثر پژوهشهای فلسفی<sup>۱۴</sup> می‌باشد نظریه ابزاری زبان و بازیهای زبانی بروز می‌کند. پرسش اصلی ویتگنشتاین در دوره متقدم تفکر فلسفی او این بود که جهان چگونه شناخته می‌شود. مسئله شناخت قبل از وی به تحلیل ذهن تحویل می‌رفت. ویتگنشتاین باردیگر معرفت‌شناسی و شناخت را از این مرحله یعنی مرحله ذهن عقب‌تر برد و آن را به تحلیل زبان انتقال داد. آنچه می‌تواند ابزار شناخت جهان باشد زبان است؛ لذا زبان، در فلسفه ویتگنشتاین جایگاه مهمی دارد و اساساً فلسفه او فلسفه تحلیل زبان است. ویتگنشتاین از پیش، فرض گرفته بود که زبانی ایده‌آل وجود دارد. پس مسئله مهم، این است که از این زبان، برای رسیدن به آنچه به نظر ویتگنشتاین، مقصود اصلی آن است استفاده کرد؛ یعنی توصیف جهان و بیان امور واقع و خبر دادن از اینکه چه چیزی صادق است و چه چیزی کاذب. (مگی، براین، ۱۳۷۴، ص ۱۵۷) رساله منطقی - فلسفی با این جمله آغاز می‌شود: «جهان تمامی آنچه است که وضع واقع است». با توضیحاتی که در جملات بعد از آن می‌آید، روشن می‌شود که مقصود ویتگنشتاین از جهان وضع واقع، جهان محسوس است که آن را حوزه گفتنی‌ها می‌داند. ورای عالم محسوس، حوزه ناگفتنی‌ها است که باید درباره آن ساکت بود. زبان تنها باید در حوزه گفتنی‌ها استفاده کرد. اما، زبان چگونه ما را به جهان واقع می‌رساند؟ در پاسخ به این پرسش نظریه تصویری زبان مطرح می‌شود. اما نظریه تصویری زبان خود مبتنی بر نظریه منطقی ویتگنشتاین است. البته ادعای شناخت از منظر ویتگنشتاین مستلزم امکان ارائه شاهد و دلیل است؛ نه این که لزوماً دلیل بیان شود. عبارت خود ویتگنشتاین نیز چنین است: «شخص می‌گوید «می‌دانم» و نحوه دانستن را ذکر می‌کند، یا دست کم می‌تواند ذکر کند.» (گلاک، هانس یوهان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳).

### ۲-۱- شناخت و زبان

معنای شناخت، اساس و محور تفکر ویتگنشتاین برای شناسایی و شناخت درباب عالم نسبت میان زبان و عالم است. طبق نظر ویتگنشتاین به کارگیری واژه شناخت و دانستن شرایطی دارد. اگر در کاربرد دانستن، به این شرایط توجه شود و مطابق آن‌ها واژه را به کاربریم، آن واژه معنا خواهد داشت. اما هرگاه این شرایط رعایت نشود و از آن‌ها تخطی شود، ما دچار سوء استعمال واژه دانستن می‌شویم؛ و بنابراین؛ کاربرد آن بی‌معنا خواهد بود. به اعتقاد ویتگنشتاین صرفاً درباره اموری می‌توان واژه دانستن را به کار برد که دیگران از آن‌ها بی‌اطلاع و بی‌خبر باشند. اما ادعای شناخت در مواردی که برای همه واضح و آشکارند، بی‌معناست. اگر درباره امری که همه اطلاع دارند تعبیر «من می‌دانم» را به کار بریم، این تعبیر بی‌معنا خواهد بود. (Wittgenstein, Ludwig, 1969, 58) در این صورت «من می‌دانم این ... است» با «این ... است» هیچ تفاوتی ندارد؛ یعنی به راحتی می‌توان «من می‌دانم» را حذف کرد. (Ibid. 587-588)

#### ۲-۱-۱- نظریه تصویری معنا

از نظر ویتگنشتاین، آنچه باعث فلسفه‌پردازی فیلسوفان شده، ابهامی است که در زبان وجود دارد. او می‌خواهد نشان دهد که گزاره‌های مبهم، وقتی ساختار منطقی زبان به وسیله تحلیل آشکار شود، دیگر مبهم نخواهند بود. همچنین کار فیلسوف این است که حوزه گفتنی‌ها را از حوزه ناگفتنی متمایز سازد. حوزه گفتنی‌ها، همان جهان واقع و عالم محسوس است. ویتگنشتاین، تکلیف جهان واقع را در همان آغاز رساله با چند جمله روشن می‌کند: جهان همه آن چیزی است که هست. (ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۷۱، ص ۱) جهان عبارت است از همه بوده‌ها (حقایق)، نه همه اشیاء. (همان) اما جهان چگونه تصویر جهان واقع را می‌نمایاند؟ ویا جهان چگونه تصویر جهان را معنا می‌کند؟ در اینجا ویتگنشتاین، نظریه تصویری زبان را مطرح می‌کند که طبق آن زبان، تصویری از جهان است. بنابر این نظریه، اگر ما زبان را برای صحبت درباره جهان به کار ببریم، باید گزاره‌هایی باشند که مستقیماً با جهان مرتبط باشند. واژه‌هایی که این گزاره‌ها را تشکیل می‌دهند، متناظر با اعیان خارجی‌اند. هر عینی که واژه بر آن دلالت می‌کند معنای واژه است؛ بعضی واژه‌ها مانند سیب، صندلی، قرمز... اعیان عالم بیرون را می‌نامند و گروهی دیگر مانند رنج، لذت، باور و... اعیان عالم درون را. اما این گزاره‌ها و واژه‌ها کجایند؟ مسلماً گزاره‌های متعارف را نمی‌توان دارای چنین خاصیت روشنی دانست. به نظر ویتگنشتاین نه گزاره‌هایی که در زبان روزمره به کار می‌بریم، آن گزاره‌های تصویرگرند و نه نامهایی نظیر افلاطون، سنگ و... دقیقاً اعیان خارجی را می‌نامند. برای دست یافتن به آن گزاره‌ها و واژه‌ها باید زبان طبیعی را تحلیل کرد و از این تحلیل به معنای زبان و امر واقع رسید.

<sup>13</sup> - Tractatus Logico-Philosophicus

<sup>14</sup> - Philosophical Investigations

تحلیل ویتگنشتاین از زبان، سه مرحله دارد: مرحله اول زبان طبیعی یا همان گزاره‌های متعارف که به گزاره‌های بسیطی به نام گزاره‌های بنیادین تجزیه می‌شوند، آنگاه گزاره‌های بنیادین، به اجزای بسیط‌تری تحلیل می‌شوند که «نام» خوانده می‌شوند. آنگاه روشن می‌شود که «نام» ها مستقیماً اعیان خارجی هستند که معنا را در قاب تصویر دربردارند و این اعیان، گزاره‌های بنیادین، ترکیبی از اعیان خارجی، که ویتگنشتاین به آنها فاکت‌های اتمی می‌گوید. باید توجه داشت که روش ویتگنشتاین در تحلیل گزاره‌ها، روش پیشینی است. او بر این باور بود که برای امکان ارتباط با جهان، زبان باید دارای خصوصیات معینی باشد. زبان شرایطی دارد که به واسطه آنها کار می‌کند و باید آن خصوصیات و شرایط را با تحلیل وضوح بخشید، نه اینکه ما برای زبان قواعدی وضع کنیم.

## ۲-۱-۲- نظریه ابزار زبان

ویتگنشتاین در تفکر دوره اول خود زبان را به «تصویر» و در دوره دوم به «ابزار» تشبیه می‌کند. این تفاوت اهمیت قابل ملاحظه‌ای در فلسفه او دارد. تصویر به حکم ماهیتی که دارد وضع خاصی را نمایش می‌دهد در حالی که ابزار ماهیتاً ممکن است برای اعمال مختلف به کار رود. ویتگنشتاین متاخر بر آن است تا از این فکر که «بازنمایی و تمثیل»<sup>۱۵</sup> جوهر زبان است، اعراض کند و به این نظریه روی آورد که باید زبان را متشکل از ابزارهای مختلفی برای علامت دادن به یکدیگر تلقی کنیم. این برداشت او را به این نتیجه می‌رساند که انواع کاربردهای زبان و بازی‌های زبانی، نامحدود است. در مرحله اول او معتقد بود که تنها سخن بامعنا، زبان واقع‌گوست. اما در دوره متاخر زبان واقع‌گو را تنها یکی از انواع سخن می‌داند. یعنی زبان واقع‌گو صرفاً یکی از انواع «بازی زبانی» در میان تعداد نامحدودی از بازی‌های زبانی دیگر است. برای او دیگر وجود زبان واحد معنا ندارد. بلکه به وجود انواع زبان‌ها معتقد است. این انواع زبان‌ها را با اصطلاح «بازی‌های زبانی»<sup>۱۶</sup> بیان می‌کند. «من این بازی‌ها را بازی‌های زبان می‌نامم» (ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۰، ۱:۷) ویتگنشتاین کلمات را همچون ابزارها ملاحظه می‌کند، همانطور که هر ابزاری کار ویژه‌ای انجام می‌دهد، کلمات نیز هر کدام وظیفه مخصوصی دارند، اما همان‌گونه که میان ابزارها نوعی شباهت یافت می‌شود، میان کلمات نیز نوعی همانندی هست و این شباهت سبب بی‌اثر شدن وظایف هر کدام از ابزارها و کلمات نمی‌شود. «همانطور که کاربرد ابزارها متفاوت است به همان‌سان کارکرد کلمات نیز متفاوت است.» (ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۰، ۱:۱۱) زبان یک ابزار است و مفاهیم آن نیز ابزارها نیستند مانند «مهره‌های شطرنج» که هریک را باید براساس قاعده معینی به حرکت درآورد. چنان‌که هیچ یک از مهره‌های شطرنج نمی‌توانند کار دیگری را انجام دهد. هیچ‌یک از انواع زبان‌ها نیز نمی‌توانند به جای دیگری استعمال شوند. اگر شیوه‌های مختلف زبان درست و براساس قواعد معین به کار برده نشوند، مشکلات فلسفی بروز خواهند کرد. ویتگنشتاین متاخر دیدگاه «کاربرد یا ابزاری زبان» را جایگزین «نظریه تصویری معنا» نمود. براین اساس، برای فهم معنای زبان کافی است که به کارکرد آن در زندگی مردم بنگریم. او در این مرحله تأکید می‌ورزد که زبان به نحو نامحدودی گسترش پذیر و قابل بسط است و هیچ ماهیت یگانه‌ای نیست که تمامی کاربردهای زبان را به هم پیوند دهد. «معنای یک کلمه کاربرد آن در زبان است» (ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۰، ۱:۴۳) «به یک جمله به عنوان یک ابزار نگاه کن و به معنای آن به عنوان کاربرد»<sup>۱۷</sup> ویتگنشتاین از تنوع کاربردهای زبان به «بازی‌های زبانی» تعبیر می‌کند و مقصود او از این تشبیه آن است که: اولاً هم استعمال الفاظ و هم شرکت در بازی‌ها هر دو فعالیت‌های انسانی و هر دو تابع نظم بوده وقواعد خاصی بر آنها حاکم است. ثانیاً اینکه ما نباید در جست و جوی بنیادهای زبان باشیم بلکه بایستی هریک از اینها را نوعی فعالیت انسانی تلقی کنی، نه امری صوری و انتزاعی. حال اینکه ویتگنشتاین متاخر از این نظریه دوره اول خود که ساخت عالم واقعی ساخت زبان را تعیین می‌کند، اعراض ورزیده و به این نظریه معتقد شده است که ساخت زبان ما بیانگر نحوه اندیشه ما در خصوص عالم واقعی است. یعنی زبان را به عنوان ابزاری برای فهم واقعیت لحاظ می‌کند. بنابراین از نظر ویتگنشتاین متاخر یک بازی زبانی در واقع یک صورت تازه‌ای از زندگی است. زبان صورتی از زندگی است که با نحوه زیستن انسان پیوند دارد و نمی‌توان زبان را از دیگر فعالیت‌های انسان مجزا کرد. زیرا کاربردهای مختلف زبان با صورت‌های زندگی، یعنی فعالیت انسان، هماهنگ است و هر شکل زندگی مستقل از شکل زندگی دیگر است. لذا زبان نیز دارای انواع بازی‌های مختلف است و هریک از آنها در حد خود مستقل است. ویتگنشتاین در کتاب آبی، صورت ساده و ابتدایی افکار جدید خود را ارائه نموده است. در این کتاب، او نظریه قبلی را رها کرده و زبان را به عنوان مجموعه‌ای نامعین از فعالیت‌های اجتماعی دانسته که هریک از کاربردهای آن مقصود جداگانه‌ای دارد. در این دیدگاه جدید تصویر کردن، تنها یکی از کارکردهای متعدد زبان دانسته می‌شود والا ماهیت زبان فراتر از تصویرگری است. این کارکردها و استعمالات، نامحدود است، واژه‌ها مانند ابزار عمل می‌کنند که کارکردهای گوناگون دارند؛ «درباره ابزارهای یک جعبه بیندیشید: یک چکش، یک انبردست، یک واژه، یک آچار، یک پیچ گوه‌تی، یک خط کش، یک ظرف چسب، چسب، میخ‌ها و پیچ‌ها. کارکردهای واژه‌ها به همان اندازه گوناگون‌اند که کارکردهای این اشیاء.» (ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۰، ص ۱۱) جمله‌ها به مثابه یک ابزارند، مانند واژه‌ها، جمله را به مثابه یک وسیله و معنایش را به منزله استعمالش بگیرید. (همان‌ص ۴۲۱) اگر خواسته باشیم توصیفی از یک واژه داشته باشیم، باید ببینیم در چه زمینه‌ای استعمال گردیده و چگونه به کار برده شده است. یک واژه به وسیله استعمالش توصیف می‌شود، همان‌طور که یک ابزار به وسیله کارکردش. فهمیدن یک جمله، آماده بودن برای یکی از استعمال‌های آن است. اگر ما نمی‌توانیم اصلاً هیچ استعمالی برای آن تصور کنیم، پس اصلاً آن را نمی‌فهمیم.

<sup>15</sup> -representation

<sup>16</sup> -language-games

<sup>17</sup> -employment

از جهتی هیچ مقصود یگانه‌ای، در خصوص کاربرد زبان به طور کلی وجود ندارد، بلکه همان‌گونه که وسایل معمولاً برای مقاصد گوناگون ساخته می‌شوند، استعمال زبان مقاصد متفاوتی دارد که بعضی از آنها بنا بر آنچه در «پژوهشها» آمده عبارتند از: صدور فرمانها و پیروی از آنها، توصیف نمود یک شی یا اندازه‌های آن را دادن، ساختن یک شی طبق یک توصیف (یک ترسیم)، گزارش یک رویداد، گمان‌پردای... درباره یک رویداد، بازی ادا در آوردن، لطیفه ساختن؛ آن را گفتن... پرسیدن، سپاسگزاری کردن، ناسزا گفتن، سلام و خوشامد گفتن، نیایش کردن. (همان، ص ۲۳) تلقی ویتگنشتاین از زبان در اینجا یک تلقی ابزارانگاره است. «زبان یک وسیله است، مفاهیم آن وسایل‌اند» (همان، ص ۵۶۹)

## ۲-۲- رابطه شناخت و یقین

ویتگنشتاین در دو اثر معروف خود یعنی هم رساله منطقی - فلسفی و هم در پژوهشهای فلسفی که در دوره حیات فکری و فلسفی او تشکیل شد کمتر به مسئله شناخت‌شناسی پرداخته بود. دل‌مشغولی عمده او در این دو کتاب نظریه معنا بود و جز در پیکر اشاراتی به گستره شناخت‌شناسی وارد نشده بود. اما این امر بدان معنا نیست که وی نسبت به امر شناسایی بی‌توجه و یا غافل بوده است بلکه وی شاهره اصلی شناخت را از طریق معنا و بی‌معنای گزاره‌ها و شناسایی مقوله‌های زبان میسر و مقدور می‌دانست. البته نظریات ویتگنشتاین در یادداشتها که مربوط به یک سال و نیم آخر زندگی او است که بعدها توسط دوستانش با عنوان «درباره یقین» به چاپ رسید را هم می‌توان به عنوان مدرکی برای بحث شناخت‌شناسانه او مدنظر قرار داد. ویتگنشتاین نیز میان یقین داشتن و دانستن تفاوت قابل توجهی نمی‌یافت و هدف او از دنبال نمودن بحث یقین بیشتر رسیدن به نتایج شناخت‌شناسانه بود، با توجه به این نکته می‌توان مسئله اصلی مد نظر ویتگنشتاین که به این صورت که «این یعنی چه که حقیقت یک گزاره یقینی است؟» به این صورت که «این یعنی چه که حقیقت یک گزاره را می‌شناسیم؟» تغییر داد. اگر ارجاع به امر واقع کافی باشد می‌توان گفت که گزاره «می‌دانم که کتاب روی میز است» وقتی درست است که به راستی کتاب روی میز باشد. در قطعه‌ی بعدی یادداشت‌های مذکور نیز ما با خیالی آسوده می‌توانیم واژه شناخت را جایگزین واژه یقین کنیم. و گفتار حاصل را چنین بخوانیم: «با واژه شناخت ما باور مطلق را بیان می‌کنیم. یعنی غیاب کامل شک را و از این رو در پی آن بی‌می‌آئیم که آدم‌های دیگر را قانع کنیم. این شناخت سوژکتیو است. اما چه موقع به چیزی به طور ابژکتیور شناخت حاصل می‌نمائیم؟ زمانی که ارتکاب حتی یک اشتباه هم دیگر ممکن نباشد. این چگونه امکانی است؟ آیا نباید اشتباه به طور منطقی حذف شده باشد؟ با توجه به آنچه که گفته شد می‌توان این‌گونه حاصل نمود هنگامی که ویتگنشتاین در مورد تمایز بین یقین سوژکتیو و یقین ابژکتیو صحبت می‌کند به این امر می‌رسد که اگر مواردی هستند که امکان اشتباه در مورد آنها به طور منطقی حذف شده است، می‌توانیم همین موارد را به عنوان موارد مشتمل بر یقین مطلق و به عنوان مواردی که امکان نادرست بودنشان نیست اخذ نمائیم. پس چرا ویتگنشتاین می‌گوید: «مواردی هست که در آنها اشتباه نمی‌کنیم. یعنی منطقیاً امکان اشتباه ما وجود ندارد» اما این بدین معنا نیست که آنچه می‌گوئیم نمی‌تواند نادرست باشد». حتی چند بار بر این مطلب با همین عبارت با تعبیرهای مشابه تأکید می‌کند. در اینجا به نظر می‌رسد که پارادوکسی وجود دارد. قبلاً ویتگنشتاین یقین ابژکتیو را چنین تعریف می‌کند که: یقین ابژکتیو آن یقینی است که امکان اشتباه و خطا در مورد آن منطقیاً از میان رفته باشد. (احمدی، بابک، ۱۳۵۷، ص ۲۵۱) و اکنون از مواردی صحبت می‌کند که اشتباه در مورد آنها منطقیاً حذف شده است اما نادرست بودن اینها هنوز هم ممکن است. و این خطا و اشتباه دقیقاً چیزی است که دستمایه اصلی شکاکیت آیر است، او نیز مانند ویتگنشتاین خطا و شک را دو واژه متضایف می‌داند. با توجه به گفتارهای بعدی و نقل قولهای دیگری که از متن یادداشت‌های مذکور آورده شده می‌توان این‌گونه بیان نمود: «آسان می‌توان ثابت کرد که ما در زندگی هر روزه مان تسلیم عادت هستیم و موارد یقینی در اندیشه‌های ما را همین عادت، می‌سازد. یقین ابژکتیو رویکردی است انسانی، و چون یقین حقیقی ساخته ما یا بهتر بگوئیم ساخته زبان ما است، پس می‌تواند در رویارویی با موارد تازه و نامتناظر با قدرت نمود یابد یا از میان برود، و یا یقین آورنده را بی‌خویش کند.» و دوباره بیان می‌شود: «حتی اگر تمام اشتباه‌های ممکن را حذف شده بدانیم باز هم نمی‌توانیم با اطمینان مطلق آن رویدادهای استثنایی را نیز نامحتمل بخوانیم.» (پیرس، دیوید، ۱۳۸۸، ص ۷۹)

## ۲-۳- رابطه شناخت و شک

ویتگنشتاین مخالف این نظر رایج است که چیزی که نمی‌تواند مورد تردید قرار گیرد، یا نمی‌تواند موضوع خطا و اشتباه باشد، مصداق شناخت حقیقی است و متعلق شناخت قرار می‌گیرد. به نظر او، ما فقط آنچه را شک درباره آن معنا داشته باشد می‌توانیم بدانیم؛ و آن‌جا که شک بی‌معناست، ادعای شناخت هم بی‌معناست. (Wittgenstein, Ludwig, 1969, p.121) به عبارت دیگر، امری دانستنی است که در آن امکان منطقی شک وجود داشته باشد و امری که در آن شک محال است، نمی‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد و به کارگیری تعبیر دانستن درباره آن نادرست است. «من می‌دانم...» ممکن است به این معنا باشد که من «من شک ندارم...» اما نمی‌تواند بدین معنا باشد که عبارت «من شک دارم...» بی‌معناست یا شک منطقیاً ممتنع باشد. امکان شک می‌تواند به معنای امکان اشتباه و امکان نقیض امر دانستنی نیز باشد. یعنی جایی که شک ممکن باشد، اشتباه و نقیض آن هم ممکن است. بنابراین، امکان اشتباه و امکان نقیض امر معلوم نیز از شروط دانستن است. «می‌دانم» در زبان عادی در موردی به کار می‌رود که اشتباه در آن مورد معنا داشته باشد (Wittgenstein, Ludwig, 1969, 574) به زعم ویتگنشتاین «فقط در جایی می‌توانیم از شناخت صحبت کنیم که امکان منطقی اشتباه یا غفلت وجود دارد» (گلاک، هانس یوهان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰) همچنین قضیه «من می‌دانم p فقط در صورتی معنا دارد که نقیض آن هم با معنا باشد.» به عبارت روشن -

تر، «من می‌دانم که p تنها زمانی معنا دارد که «من نمی‌دانم که p نیز معنا داشته باشند.» خلاصه آن که آن‌جا می‌توان ادعای شناخت و دانستن امری را کرد که امکان شک، اشتباه، غفلت و نقض در آن مورد وجود داشته باشد. اگر نتوان منطقاً درباره چیزی شک کرد، اشتباه کرد یا از آن غافل شد و نقیض آن بی‌معنا باشد، در نتیجه نمی‌توان گفت آن امر دانستنی و شناختنی است. به نظر ویتگنشتاین، از اظهار این که «من می‌دانم...» نتیجه نمی‌شود که شخص آن را می‌داند (Wittgenstein, Ludwig, 1969, p.13) بلکه وقتی کسی چیزی می‌داند، باید بتواند به این پرسش که «چگونه آن را می‌داند؟» پاسخ دهد (گلاک، هانس یوهان، ۱۳۸۸، ص ۵۵۰). به عبارت دیگر در موردی می‌توان ادعای دانستن کرد که بتوان صدق آن را با دلیل اثبات کرد. به گفته ویتگنشتاین «وقتی می‌گوییم «من می‌دانم» که آماده اقامه دلیل محکم باشیم. «من می‌دانم» به امکان اثبات صدق ربط پیدا می‌کند» (همان، ص ۲۴۳). به اعتقاد ویتگنشتاین، امکان توجیه و پاسخ به پرسش «از کجا می‌دانی؟» چنان نقش اساسی‌ای در تعیین کاربرد درست «من می‌دانم» دارد که حتی می‌توان آن را جانشین ادعای دانستن کرد (Wittgenstein, Ludwig, 1969, p.40) و اگر در جمله‌ای ادعای دانستن چیزی همراه با ذکر دلیل باشد می‌توان «می‌دانم» را حذف کرد. (Ibid.564)

#### ۴-۲- شناخت و منطق

ویتگنشتاین به دلایل صرفاً منطقی، نظریه تصویری زبان را تبیین می‌کند. از این رو او نخست باید ضرورت را در قضایای منطقی اثبات کند. برای بهتر روشن شدن دیدگاه ویتگنشتاین درباره منطق، ناچار از ارائه تصویری از وضعیت منطق، در حوزه فکری او می‌باشیم. به طور کلی تلقی تمامی فیلسوفان تحلیلی این بود که جهان را می‌توان با زبان کامل باز نمود. زبان کامل، یعنی زبانی که هیچ ابهامی در آن نباشد. نمونه بارز چنین زبانی، زبان ریاضی است که در آن گزاره‌ها، وضوح کاملی دارند. راسل و پیش از او فرگه، از جمله کسانی بودند که درصدد برآمدند از این زبان برای بیان افکار فلسفی استفاده کنند. هر تلاشی برای صحت و اعتبار منطق ضرورتاً به دور می‌انجامد؛ زیرا ما به ناچار اعتبار و فهم پذیری آنچه را که می‌خواهیم ثابت کنیم، از پیش فرض کرده‌ایم. لذا «منطق باید از خودش مواظبت نماید» (ماونس، ۱۳۷۹، ص ۶۳) در دستگاه منطقی فرگه و راسل، بعضی حقایق از بقیه اساسی‌تر هستند. مثلاً اصول موضوعه، بدهت ذاتی دارند (همان، مقدمه). آنگاه بر اساس این اصل موضوعه، می‌توان به گزاره‌های دیگری دست یافت. اما ویتگنشتاین، ضرورت را وصف خود منطق دانست و آن را مدیون هیچ اصل موضوعی قرار نداد. از نظر ویتگنشتاین، قضایای منطق، همانگویی‌اند در نتیجه ضرورتاً صادق‌اند و آنچه همانگویی باشد مهمل است. پس، قضایای منطقی مهمل<sup>۱۸</sup> هستند اما تهی از معنا<sup>۱۹</sup> نیستند. اما مهمل بودن، به معنای بی‌فایده بودن نیست، بلکه مراد این است که آنها چیزی درباره جهان خارج به ما نمی‌گویند، اما فایده قضایای منطقی این است که آنها نمادپردازی‌اند و ماهیت ساختار منطقی را نشان می‌دهند و از این روست که می‌توان گفت: «منطق، تصویر آینه‌ای جهان است.» (ویتگنشتاین، ۱۳: ۶، ۱۳۷۱) از نظر ویتگنشتاین هدف از یک نظام منطقی، ایجاد منطقی برای زبان طبیعی که فاقد آن است، نیست، بلکه کار یک دستگاه منطقی، آن است که منطق زبان طبیعی را با وضوح بیشتری نمایش دهد. اینجا جایی بود که راسل، دچار اشتباه شد و ویتگنشتاین هم به او گفت که رساله را نفهمیده است. راسل گمان می‌کرد، ویتگنشتاین می‌خواهد یک زبان کاملاً منطقی ایجاد کند، در حالی که از نظر ویتگنشتاین «همه گزاره‌های زبان روزمره ما، درست همان گونه که هستند، در سامان منطقی نام‌اند» (ویتگنشتاین، ۵: ۵۵۶۳، ۱۳۷۱) او می‌خواست ابهام گزاره‌های معمولی را توجیه نماید (ماونس، ۱۳۷۹، ص ۶۵). ابهامی که به نظر او حاصل به کارگیری زبان در حوزه ناگفتنی‌هاست. اما گزاره‌ها، چگونه تصویرکننده جهان خارج‌اند؟ پاسخ این سوال را در تبیین نظریه تصویری زبان ویتگنشتاین می‌یابیم. جان کلام آن که باید بتوان برای آنچه شناخته می‌شود، دلیل و توجیه آورد. هرچند این دلیل ذکر نشود، اما باید امکان توجیه برای امر دانستنی وجود داشته باشد. توجیه یا شناخت چنان پیوند عمیقی دارد که می‌تواند به جای آن به کار رود. اما توجیه و دلیلی که برای امر دانستنی و معلوم مطرح می‌شود، دارای دو شرط است:

۱. توجیه و دلیل باید از خود امر دانستنی قطعی‌تر و موثق‌تر باشد.

۲. دلیل باید امری عام و عمومی باشد.

#### ۳- شناخت از نظر آیر

آیر متفکری است که در میان خوانندگان فارسی زبان معروفیت و اشتهار چندانی ندارد برخی از دانشجویان فلسفه آشنایی اندکی با افکار او دارند. برخی تنها اسم او را به عنوان یک فیلسوف شنیده‌اند و بسیاری دیگر کتاب او را با عنوان «زبان، حقیقت و منطق» که به فارسی ترجمه شده است را دیده و خوانده و برای اولین بار با او آشنا شدند. البته این مطلب مورد قبول است که عدم آشنایی با متفکری معاصر که بیش از چند سالی از تاریخ فوت او نمی‌گذرد، قصوری محسوب نمی‌شود. او هم همانند همه فیلسوفان اسلاف خود به وامداری نسبت به فلاسفه‌ی پیشینش همچون راسل، ویتگنشتاین، بارکلی، هیوم و همچنین تشابه فکری خود به پیروان مکتب پوزیتیویسم منطقی اذعان دارد و از آنان نیز تاثیر پذیرفته است. اما این بدان معنا نیست که تفکر او همانند گذشتگان صرفاً مبتنی بر آراء و نظرات آنان است بلکه تصور ما بر این است که اگر بتوانیم سیمایی کلی از نظریات معرفت‌شناسانه این فلاسفه را در اختیار خوانندگان قرار دهیم در فهم آیر توانسته ایم مژمه‌ی مژمه شده باشیم. (کنی، ۱۳۸۶، ص ۷۸) در تاریخ فلسفه همیشه یک مناظره بزرگ تحت

<sup>18</sup> - unsinning

<sup>19</sup> - sinnlos

عنوان «عقل‌گرایی» در برابر «تجربه‌گرایی» وجود داشته است که اساس فلسفه آیر بر تجربه‌گرایی هیومی، ولی با قرائت کاملاً جدید استوار است. مضمون ضد متافیزیکی دیدگاه پوزیتیویسم منطقی برای آیر پر جاذبه بود، زیرا او می‌خواست با ایده‌آلیست‌های بریتانیایی عصر خود مانند اف.اچ. برادلی<sup>۲۰</sup> و مک‌تاگارت<sup>۲۱</sup> که منکر فضا، زمان و ماده بودند مقابله کند و پوزیتیویسم در اختیار آیر قرار داد که او از آن طریق می‌توانست کل قضایای متافیزیکی را به عنوان جملات بی‌معنا گردد. این سلاح همان نظریه «تحقیق پذیری معنا» یا اصل تحقیق پذیری بود. (Macdonal, Graham, 2006) آیر در کتاب مسئله شناخت از نظریه متن محوری معرفت دفاع می‌کند مثلاً ادعای فردی به نام «آ» مبنی بر داشتن شناخت از «ب» را می‌توان به صورت زیر تحلیل کرد:

۱- «ب» صادق است،

۲- «آ» از داشتن شناخت راجع به «ب» مطمئن باشد،

۳- «آ» حق دارد که در متن مربوط به «ب» و براساس شواهد و قراین مطمئن باشد که «ب» صادق است.

من در صورتی می‌توانم ادعا کنم؛ معرفت دارم به این که حسین خندان است، که:

اولاً: در واقع حسین خندان باشد و گزاره حسین خندان است «صادق» باشد.

ثانیاً: من هم به عنوان فاعل شناسایی به محتوای این گزاره «باور» داشته باشیم، یعنی با اطمینان خاطر آن را پذیرفته باشم.

ثالثاً: براین باور (بر، داشتن این باور) هم شواهد و قراین کافی وقایع‌کننده داشته باشم، مثلاً مبنای این باور من ظاهر صورت حسین باش. بدون تحقق این سه شرط من حق ادعای داشتن معرفت را ندارم. (علی زمانی، امیرعباس، ۱۳۷۸، شماره ۱۹)

آوردن شرط اول (صدق) برای آن است که موارد «جهل مرکب» را خارج نماید، آنجا که شخص به محتوای گزاره ای باور دارد و چه بسا شواهد و قراینی هم بر داشتن این باور دارد ولی محتوای گزاره مطابق با واقع نبودن و «کاذب» است در چنین مواردی آن شخص به واقع معرفت ندارد. شرط دوم بیان‌کننده رابطه بین محتوای گزاره با فاعل شناسایی است؛ زیرا هر گزاره‌ای دارای دو نوع رابطه است:

۱. رابطه با واقع خارجی که از آن به صدق یا کذب تعبیر می‌شود.

۲. رابطه با فاعل شناسایی که متعلق باور یا تردید یا گمان او قرار می‌گیرد. براساس این تعریف ما تنها در صورتی مجاز هستیم به کسی نسبت معرفت داشتن را بدهیم که اولاً: بین او و محتوای گزاره رابطه‌ای نفسانی برقرار باشد.

ثانیاً: این رابطه نفسانی (حالت نفسانی روانشناختی) حالت پذیرش، قبول و اطمینان نسبت به آن محتوی باشد نه تردید یا توهم یا انکار نسبت به آن. پس اخذ چنین قید و شرطی در تعریف موارد عدم پذیرش فاعل شناسایی نسبت به محتوای گزاره را کنار می‌گذارد. (همان) شرط اول بیان‌کننده «مولفه عینی شناخت» است و شرط دوم بیان‌کننده «مولفه ذهنی شناخت» و وجود هر دو مولفه (صدق و باور) برای تحقق شناخت ضروری است. آوردن شرط سوم (داشتن توجیه از سوی شخص باورمند) مواردی را از تعریف بیرون می‌نماید که شخص باورمند به محتوای گزاره‌ای باور داشته و اتفاقاً باور او هم مطابق با واقع باشد، ولی او برای داشتن چنین باوری شاهد و قرینه و دلیلی ندارد و صرفاً از طریق «حدس» به چنین نتیجه‌ای رسیده است. آوردن این شرط (موجه بودن) در تعریف معرفت موارد «حدس درست» را از تعریف بیرون می‌کند. به عبارت دیگر حدس درست موید به دلیل و شاهد و قرینه نیست، در حالی که معرفت دارای پشتوانه دلیل و توجیه است. صاحب معرفت توان آن را دارد که صحت عقیده خویش را برای دیگران با استناد به قراین و شواهد توجیه نماید.

### ۱-۳- شناخت و زبان

در تاریخ فلسفه راجع به منبع شناخت انسان از جهان و میزان قابل اتکا بودن آنها نظریات مختلفی ارائه شده است. در معرفت‌شناسی معاصر به پنج منبع اشاره می‌شود که عبارتند از: ادراک حسی، حافظه، درون‌نگری، عقل و گواهی. از نظر فلاسفه، هرچند که منبع معرفت تلقی شود، همان منبع «توجیه معرفتی» نیز خواهد بود. اولین منبع معرفت ادراک حسی است. مثلاً من با دیدن آسمان به این گزاره باور پیدا می‌کنم که آسمان آبی است. پس منبع باور من به این گزاره، ادراک حسی است، اما اگر از من بپرسند به چه دلیلی به این گزاره باور پیدا کرده‌ای؟ خواهیم گفت: چون دیده‌ام؛ در این صورت ادراک حسی منبع توجیه معرفتی هم خواهد بود. دومین منبع معرفتی حافظه است. ما بسیاری از چیزها را با اتکا به حافظه‌مان می‌دانیم. اما البته حافظه به عنوان منبع معرفت صرفاً نقش نگهدارنده دارد و نه نقش مولد. اما منابعی همچون ادراک حسی نقش مولد دارند. منبع سوم معرفت، درون‌نگری است. این که می‌دانم هم اکنون در حال فکر کردن هستم یا اکنون غمناکم، نه از ادراک حسی حاصل شده است و نه از حافظه، بلکه از درون‌نگری به دست آمده است. منبع چهارم عقل است. منبع معرفتی باور به گزاره «اگر الف بزرگتر از ب است پس ب کوچکتر از الف است»، تنها عقل است. و آخرین منبعی که در معرفت‌شناسی معاصر به عنوان منبع معرفت خوانده می‌شود، گواهی است. بسیاری از دانسته‌های ما از طریق گواهی دیگران حاصل شده است. مثلاً علی برای من تعریف می‌کند که دیروز شاهد تصادف بدی در چهارراه نزدیک خانه‌شان بوده است، من بر اثر گواهی او، به این گزاره علم پیدا می‌کنم (گواهی - منبع معرفت). آن گاه اگر من این گزاره را برای کسی نقل کنم اگر از من پرسیده شود که چرا به این گزاره باور داری؟ خواهیم گفت: از دوستم شنیده‌ام. در اینجا «گواهی» برابر با «منبع توجیه معرفت» است. (Pojman Louis, P, 1999, chapter.3)

<sup>20</sup> - F.H.Bradley

<sup>21</sup> - J.M.E.McTaggart

آیر با الهام از فلاسفه تجربه‌گرا خصوصاً هیوم «ادراک حسی» را منبع اصلی معرفت انسان می‌داند و شناخت انسان را حاصل به کارگیری یکی (یا بیشتر) از حواس لااقل پنج‌گانه (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بسلاوی) در حال مواجهه ذهن با خارج به شمار می‌آورد. انسان از این طریق به کشف جهان پیرامون خود نایل می‌آید و بخش عمده‌ای از آگاهی‌های خود را به دست می‌آورد. معرفت‌شناختی ادراک حسی به سه گروه تقسیم می‌شوند:

۱. رئالیسم مستقیم یا رئالیسم خام

۲. بازنمودگرایی یا رئالیسم غیرمستقیم

۳. پدیدارگرایی

در رئالیسم مستقیم چنین ادعا می‌شود که متعلق بی‌واسطه ادراک ما، اشیای فیزیکی است که مستقل از آگاهی ما نسبت به آنها وجود دارند. بازنمودگرایی و پدیدارگرایی، متعلق مستقیم در ادراک حسی را داده حسی یا تاثر حسی<sup>۲۲</sup> می‌دانند که مستقل از آگاهی ما تحقق ندارد. البته این دو دیدگاه در تبیین نحوه ارتباط داده‌های حسی با جهان فیزیکی اختلاف نظر دارند؛ چرا که پیروان بازنمودگرایی معتقدند جهان فیزیکی به گونه‌ای مستقل از ادراک‌های حسی ما تحقق دارد بلکه خود، علت ادراکات حسی ما است. اما پدیدارگرایان، اشیای فیزیکی را ساخته‌های داده‌های حسی می‌دانند، به عبارت دیگر آنها مستقل از تاثرات حسی وجود ندارند.<sup>۲۳</sup> اما درباره پدیدارگرایی دو قرائت هوسرلی و آیری وجود دارد که اولی نوعی «ضد واقع‌گرایی» است. حامیان این نظریه وجود جهان مادی و رای جهان داده‌ها را مورد انکار یا تردید قرار می‌دهند. اما در تعبیر آیر، پدیدارنگاری به این معنا است که گزاره‌های ناظر به اشیاء نهایتاً به گزاره‌های حسی واقعی و ممکن ختم می‌شوند. گزاره‌های حسی خودشان تحقیق‌پذیرهای نهایی (کشفی، عبدالرسول، ۱۳۸۱، شماره ۱۴، ص ۱۱۹-۱۰۱) هستند و براساس آنها جهان تجربی ادراک می‌شوند. برای یک پدیدارگرا جهان مادی چیزی جز انطباعات حسی بالفعل و ممکن نیست. بنابراین آیر، پدیدارگرایی نظریه‌ای است که اشیای مادی را ترکیبی منطقی از داده‌های حسی می‌داند. به موجب این تعریف، پدیدارگرایی وجود اشیای مادی را نفی نمی‌کند، بلکه آنها را چیزی جز داده‌های حسی نمی‌داند (مثلاً، میز چیزی جز مجموعه‌ای از داده‌های حسی که رابطه‌ای خاص با یکدیگر دارند، نیست). از دیدگاه پدیدارگرایی، اشیای مادی چیزی جز ترکیبی از داده‌های حسی نیستند، پس باید بتوان گزاره‌های شیئی را به گزاره‌های داده حسی ترجمه کرد. در نتیجه پدیدارگرایی آیر به نظریه رئالیسم مستقیم نزدیک بود. (Macdonald, Graham, 2005) آیر بعداً در دیدگاه تقلیل‌گرایانه خود راجع به ادراک و اینکه گزاره‌های علمی برای درست بودن در نهایت به چند گزاره حسی ختم می‌شوند تجدیدنظر کرد، ولی در اصل بحث مبنی بر اینکه ادعای ما درباره اشیای فیزیکی از طریق ارجاع به تجارب حسی توجیه می‌گردد تردیدی به خرج نداد. او دائماً با نظریه فیلسوفانی مانند کارناپ، نیورا، و پوپر مبنی بر لزوم وجود «گزاره‌های پایه» مخالفت کرد. آیر معتقد است که چنین گزاره‌های پایه بدون ارجاع به تجربه قابل حصول نخواهد بود. آیر تأکید می‌کند که هیچ مبنا و اساسی برای جمع‌آوری چنین گزاره‌های پایه وجود ندارد، این گزاره‌های پایه یا براساس اجماع دانشمندان تدوین می‌گردد و یا براساس معیار تجربه. از نظر آیر، وقتی گزاره‌ای از جنس گزاره‌های تحلیلی و تجربی نباشد، آن گزاره بی‌معنا خواهد بود و هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نیست. از این رو کلیه گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی از نوع گزاره‌های بی‌معنا هستند، زیرا هیچ علمی از جهان خارج به دست نمی‌دهد. اصل تحقیق‌پذیری تأکید دارد که هیچ چیزی خارج از تجربه‌های حسی نمی‌تواند معنای معرفتی داشته باشد. آیر می‌نویسد که کوشش در این راه به بی‌معنایی در زبان انجامیده است. جمله «کائنات یک علت نخستین دارد» را در نظر بگیرید. این جمله برای اینکه معنادار باشد باید آزمون تحقیق‌پذیر بودن تجربی را بگذراند. یعنی برای پی بردن به صدق و یا کذب بودن آن باید به سراغ مشاهده یا مجموعه‌ای از مشاهده‌های ممکن رفت. اما عملاً این امر غیرممکن است. پس این جمله بی‌معناست. از همین رو است که علم‌گرایی و اصل تحقیق-پذیری دو ابزار اصلی آیر در رد هرگونه مابعدالطبیعه است. به نظر آیر حوزه مسائل الهیات و متافیزیک و اخلاق و مشابه آن کاملاً بی‌معنا و غیرقابل بحث تجربی و علمی است. از نظر آیر، این دسته از گزاره‌ها قادر به بیان هیچ معنا و مفهومی در زبان نیستند و صرفاً جملات و اقوالی عاطفی و احساسی هستند. آیر در واقع، هر ادعا و اظهاری را (چه به صورت ایجابی و چه به صورت سلبی) در مقوله دین بی‌معنا می‌داند. لذا از نظر وی، به همان اندازه عبارت «خدا وجود دارد» در زبان بی‌معناست که عبارت «خدا وجود ندارد». به هر حال، آیر با تأکید بر مبنای پوزیتیویستی، هرگونه معناداری از مقولات دینی در زبان را منتفی می‌داند، و بر این نکته اصرار دارد که معناداری و اثبات‌پذیری تجربی، از یکدیگر منفک نیست. (Ayer, A., J. 1946, p. 117) تا اینجا این گونه حاصل گردیده که آیر همراه ویتگنشتاین متقدم بوده است.

## ۲-۳- رابطه شناخت و یقین

آیر به شدت بر این مطلب که تا جانی که امکان وقوع خطا منطقاً از میان نرود، حصول شناخت یقینی غیر ممکن است، تأکید می‌ورزد. البته این نکته لازم به ذکر است که مواردی وجود دارد که در آنها شک معنا ندارد و اشتباه به طور منطقی حذف شده است ولی در همین برهه از بحث نکته مهمی را پیش می‌کشد. مواردی هست که در آنها اشتباه نمی‌کنیم، اما این بدین معنی نیست که آنچه می‌گوئیم نمی‌تواند نادرست باشد. آیر پذیرفته است که

<sup>22</sup> -sense impression

<sup>23</sup> - ultimate verifiers



تقریباً همیشه بی‌معنی و گمراه کننده است که بگوییم چیزهایی مانند «من می دانم که من قرمز را می بینم» یا «من می دانم که این دست من است». او اذعان دارد که این به هیچ وجه به این معنی نیست که آنچه که من در این موارد می گویم، تجربی نیست. اگر اظهاراتی از این قبیل اغلب درست باشند، آیا به این معنی است که از آنچه که می دانیم مطمئن هستیم؟ و بدان یقین داریم؟ اگر همانند مور، ما از کلمه «اطمینان» مانند «دانستن» استفاده کنیم و «دانستن را برای اطمینان» معادل آن بدانیم؛ و به نظر نمی‌رسد که این نحوه استفاده نادرست باشد. در حقیقت دانستن از این امر اطمینان و یقین از این مورد هست که توامان برای ما حاصل می‌نماید. هنگامی که امکان نادرست بودنشان وجود ندارد پس یقین را برای ما نمایان می‌سازد. راجع به صدق آیر نظریه «زیادگی صدق» را بیان می‌کند، یعنی گفته می‌شود فلان گزاره صادق است، نیازی به گفتن آن نیست و اساساً کلمه «صادق» در اینجا «زیادی» است. بنابراین کلماتی مانند صادق و کاذب ربطی به معنای کلمات و گزاره‌ها ندارد؛ صرفاً در اینجا گوینده میزان اعتماد و اطمینان خود را از انطباق آن با جهان خارج بیان می‌کند. از نظر آیر، اصل تحقیق‌پذیری به تنهایی برای بیان صدق و کذب گزاره‌ها کافی است. شاید بتوان این‌گونه استنباط کرد که همین امر سبب یقین حاصل کردن نسبت به امر شناسایی و شناخت از نظر آیر بوده باشد. در حقیقت آیر با تلقی و محوریت قرار دادن اصل تحقیق‌پذیری به امر شناسایی یقین حاصل می‌نمود.

### ۳-۳- رابطه شناخت و شک

به نظر آیر فیلسوف نباید عقل سلیم را تحقیر کند؛ کار فیلسوف تحلیل و ایضاح عناصر گزاره‌ها و رابطه بین آنهاست. به نظر آیر این امر تازگی ندارد؛ هرچند غالب فلاسفه در طول تاریخ مدعی ارائه نظام معرفتی از جهان عینی یا متافیزیک بودند؛ ولی فلاسفه‌ای نیز بودند که کارشان تجزیه و تحلیل و ایضاح بود که از همین مسیر یقین در مسیر معرفت‌شناسی بر ما حاکم خواهد شد و شک از میان برداشته می‌شود. گزاره‌های فلسفی از نظر او مبین معرفت و شناسایی که از واقعیت در بیرون حکایت کند نیستند، بلکه اساساً از نظر او ماهیت زبان‌شناسی یا منطقی دارد. آیر معتقد است فلسفه را می‌توان شاخه‌ای از منطق دانست که نتایج صوری تعریفمان را از کلمات و عبارات مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند نه اینکه در پی شناخت واقعیت تجربی باشد. در حقیقت آیر در سیر شناخت شک زبان‌شناسانه و منطقی را مد نظر قرار می‌دهد. وظیفه فلسفه را ارائه تعریف می‌داند اما به گمان او نباید کار فیلسوف را با فرهنگ‌نامه‌نویس اشتباه گرفت و یا به دنبال وجه اشتراکی میان این دو کار گشت. در فرهنگ نامه تعاریف صریح عبارات و کلمات مورد نظر است، در حالی که در فلسفه تعاریف کاربردی جهت شناسایی و معرفت نسبت به عالم خارج و دستیابی به یقین و دوری از هرگونه شک و تردید. مثلاً فرهنگ‌نامه‌نویس مشغول به ارائه مترادفات است. اما هنگامی که از تعاریف کاربردی صحبت به میان می‌آید منظور آن است که برای یک جمله، یک جمله معادل آورده شود که نه مترادف آن باشد و نه دربرگیرنده کلمات معرفت آن. همچنین این معنای کاربردی پس از تحلیل و ایضاح بتوان به شناسایی و معرفت ما را سوق دهد و از هرگونه شک نسبت به معنای کاربردی آن ما را به رهااند. اگر فردی به طور جدی همه محاسبات ما را در عدم قطعیت در نظر بگیرد، ممکن است فکر کنیم که او دیوانه است یا شاید تنها این که او بسیار متفاوت از ما است. ما به محاسبات تکیه می‌کنیم، او نمی‌کند؛ ما مطمئن هستیم، اما او نیست. در این حالت ما فرض می‌کنیم که او فردی است که نمی‌تواند به حافظه خود تکیه کند یا همانطوری که ما استنتاج می‌کنیم او نیز استنتاج کند. بنابراین، یکی از نمونه مثال‌های ویتگنشتاین از یک قضیه که ممکن است گفته شود، این است که آب در حدود ۱۰۰ درجه سانتیگراد می‌جوشد. همان‌گونه که می‌گوید، این موضوع بدون قید و شرط پذیرفته خواهد شد. با این حال، جایی که چنین نظریه‌ای در طرح تفکر ما اشغال می‌کند، کاملاً امن نیست. اگر به غم و اندوه برسد نباید احساس کنیم که نظم طبیعت لغو شده است. در واقع، ویتگنشتاین به تصدیق این موضوع نزدیک می‌شود که: اگر الان بگوییم: «من می‌دانم که آب کتری که بر روی شعله‌های گاز است منجمد نخواهد شد، اما جوش می‌آید»، به نظر می‌رسد که من در این «من می‌دانم» همانطور که در بقیه موارد می‌دانم. «اگر من همه چیزها را می‌دانم، این را نیز می‌دانم» یا آیا من با اطمینان بیشتری می‌دانم که فردی که مقابل من است، دوست قدیمی من است و چنین و چنان؟ من مطمئن نیستم که در اینجا چه پاسخی باید بدهم. اما هنوز هم بین موارد تفاوت وجود دارد. اگر آب روی گاز منجمد شود، البته من شگفت زده می‌شوم، اما من باید عواملی را متصور شوم که من نمی‌دانم، و شاید قضاوت این موضوع را به فیزیکدانان بسپارم. به نظر می‌رسد شکی که در اینجا وجود دارد، همه چیز را با خود به هرج و مرج تبدیل کند. این نقطه‌ای است که آیر بدان می‌پردازد. (A.J. Ayer, 1985, p.86)

### ۳-۴- شناخت و منطق

آیر در کتاب زبان، صدق و منطق استدلال می‌کند که معناداری و بی‌معنایی یک گزاره غیر تحلیلی تنها از طریق تحقیق‌پذیری آن در جهان خارج و تجربه قابل تشخیص است. اگر یک گزاره تجربی مانند «امروز هوا سرد است» در خارج قابل تحقیق باشد، می‌توان آن را گزاره معنادار تلقی کرد. آیر گزاره‌هایی که مستقیماً به جهان خارج یا قابل مشاهده دلالت می‌کند گزاره‌هایی شدیداً تحقیق‌پذیر می‌داند. در لسان منطق گزاره‌هایی که به جهان خارج و یا گزاره‌هایی که به امر قابل مشاهده دلالت می‌کنند گزاره‌های موجه جزئی هستند. اما گزاره‌هایی نیز هستند که صدق آنها مستقیماً از طریق تجربه به دست نمی‌آید، بلکه صدق آنها به صورت غیر مستقیم و از طریق گزاره‌های جزئی به دست می‌آید. این گزاره‌ها که همان گزاره‌های موجه کلیه هستند از تعمیم گزاره‌های جزئی مشاهداتی ایجاد شده‌اند. کلیه گزاره‌های علم از این نوع هستند و آیر این نوع گزاره‌ها را از نوع قضایای

تحقیق پذیر ضعیف می‌داند. مثلاً این گزاره: «تمامی آب‌های جهان در درجه حرارت بالای صد درجه بخار می‌شوند» آیر معتقد است که چنین گزاره علمی در دنیای خارج ما به ازاء ندارد و ممکن است روزی در بخشی از جهان آبی یافت شود که مشمول چنین اصلی نگردد. با این همه، همه آب‌های موجود در جهان مصداق این اصل هستند. از این رو، آیر آنها را از نوع گزاره‌های احتمالی می‌داند که به شکل ضعیفی از طریق تجربه تایید شده‌اند. زیرا در دل آنها، حداقل یک گزاره مستقیم تجربی وجود دارد که قویاً از طریق جهان خارج تایید شده است. آیر همانند پوزیتیویست‌ها میان «تحقیق شده» و «تحقیق-پذیر» تمایز قائل بود. به نظر آیر، گزاره‌ها ضرورتاً نباید تحقیق شده باشند، بلکه باید قابلیت تحقیق‌پذیری را داشته باشد. مثلاً جمله «در کرات دیگر حیات هست» را در نظر بگیرید. این گزاره شاید امروز به دلیل نبود امکانات لازم تحقیق نشده است، اما روی هم رفته تحقیق‌پذیر است، پس بامعناست. آیر همچنان در کتاب زبان، صدق و منطقی عنوان داشت که کلیه صدق‌های ضروری به واسطه معانی مورد نظر در کلماتی است که آنها را بیان می‌کنند، این امر تا حد زیادی به قراردادهای زبانی ناظر بر کاربرد این کلمات بستگی دارد. شاید این استدلال درباره منشاء ضرورت منطقی قانع‌کننده نباشد. آیر ضرورت صدق‌های منطقی را وابسته به قواعد ناظر بر ثابتات منطقی<sup>۲۴</sup> مثل «و»، «یا»، «اگر» و غیره می‌داند. هرچند این قواعد نه صادق است و نه کاذب، ولی این قواعد استفاده درست<sup>۲۵</sup> این ثابتات را روشن می‌کند؛ این گفته آیر بدین معناست که سرچشمه ضرورت حقایق منطقی عمیق‌تر از بازی‌های زبانی است. او بعدها از عقیده‌اش درباره ضرورت منطقی مبنی بر اینکه «کلیه ضرورت‌ها لفظی» هستند فاصله گرفت؛ با این وصف، او دائماً وجود «ضرورت‌های منطقی» را رد می‌کرد. او در مخالفت با وجود ضرورت‌های حقیقی ذات‌محور<sup>۲۶</sup> می‌گفت که این عبارت «سزار ضرورتاً انسان است» صادق نیست، زیرا یک نفر می‌تواند سگ خود را نیز سزار بنامد. در اینجا آیر دچار تناقض می‌شود؛ زیرا او قبلاً گفته بود که حقایق ضروری با توجه به معانی قرارداده شده در آن زبان موضوعیت دارد، در نتیجه تغییر مدلول سزار با صدق ضروری که از کلمات و معانی عرفی آن تداعی می‌گردد بی‌ربط می‌نماید. (Macdonald, Graham, 2005, p.9)

#### مقایسه

کتاب «فلسفه در قرن بیستم» معتقد است یکی از دلایل مخالفت ویتگنشتاین با زبان خصوصی، رد شکاکیت است (لاکوست، ژان، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹) و منظور او از رد شکاکیت البته غیر ممکن دانستن شک کلی شکاکان قدیم است. و آن فکر به جای خود صحیح است، چرا که به قول ویتگنشتاین بازی شک از پیش نمی‌رود را ایجاب می‌کند. (همان ص ۱۱۱) به قول او اسکناس‌های تقلبی در جایی می‌تواند وجود داشته باشد که اسکناس‌های اصیل نیز باشند. و البته ویتگنشتاین قبول دارد که شک به هنگام انضمام به افعال انضمامی و قضایایی جزئی معنا پیدا می‌کند و همین سخن است که در فلسفه آیر به صورت شکی فراگیر جلوه گر می‌شود. و این نیز نوعی از شکاکیت واقعی است و بی اهمیت خواندن و میان تهی قلمداد کردن آن چاره ساز نیست. جمع‌بندی که در مجموع می‌توان از نظریه ویتگنشتاین در باب شک و یقین ارائه کرد این است که ویتگنشتاین در مقام یک فیلسوف یک شکاک است. این سخن با توجه به نظر او مبنی بر اینکه فیلسوف کسی است که به موارد تازه و استثنایی توجه می‌کند، تأیید می‌شود. اما او آنگاه که در جایگاه یک شهروند عادی قرار می‌گیرد مانند هر شهروند دیگری حصول یقین را در بسیاری از موارد ممکن می‌داند. دلیل این امر این است که او در بازی شرکت کرده است که برای انجام آن چاره‌ای جز پذیرفتن قواعد آن بازی توسط اعضای شرکت کننده در آن وجود ندارد. صحت این فرض نیز از احتمال بالایی برخوردار است که ویتگنشتاین در مرحله اول تفکرش بایستی قبول می‌کرد که امکان حصول یقین وجود دارد چرا که در این مرحله او فقط به یک قسم بازی زبانی قائل بود (هارتناک، ۱۳۵۱ ص ۸۵). و در این یک قسم بازی زبانی هم او چنانکه اشاره شده قبول داشت که مواردی وجود دارند که امکان اشتباه ما در مورد آنها بی‌معنا است. اما در مرحله دوم او از بازی‌های زبانی صحبت می‌کند. آنگاه که صحبت از بازی‌های زبانی باشد اگر به فرض حصول یقین را در یک قسم از این بازی‌ها میسر بدانیم، در بازی‌های زبانی دیگر می‌تواند این قسم یقین زیر سوال برده شود. در رساله منطقی - فلسفی می‌گوید زبان بنا به مندرجات آن عبارت از قضایای بدوی یا توابع صدق قضایای بدوی است و چون هر یک از این قضایای بدون تصویری از وضع امور است، هر کدام دارای همان صورت منطقی وضع امور مربوط به آن است و لذا او وظیفه فیلسوف را در این مرحله پرده برداری از قضایای بدوی به وسیله تحلیل جملات می‌داند. این قضایای بدوی مرکب از الفاظی است که این الفاظ اسامی اعیان هستند. ویتگنشتاین اذعان دارد که یک گزاره ضروری، گزاره‌ای است که این امکان را نداشته باشد که ما در مورد صحت آن اشتباه کنیم. با این حال، چیزی بیشتر از نقطه نظر این است که ما همچنین اشاره کردیم که اگر ما در مورد اعتبار استدلال‌های استنتاجی خود شک داشته باشیم، در نهایت هیچ چیز دیگری برای ما وجود ندارد تا باور کنیم که گزاره‌ای صحیح وجود دارد. یکی از بزرگترین گرفتاری‌های آیر و سایر پوزیتیویست‌ها، که آنها را به دردرس انداخت خود متناقض بودن اصل تحقیق‌پذیری بود. اصل تحقیق-پذیری ملاک معنادار بودن گزاره‌ها را تجربه و آزمون مشاهده‌ای اعلام می‌کرد، اما خود قابل آزمون بود. یعنی اینکه اصل تحقیق‌پذیری بی‌معناست. آیر و سایر پوزیتیویست‌ها تلاش بسیار نمودند تا این تناقض را رفع کنند اما تلاششان منطقیاً کاملاً قانع‌کننده نبود. ویتگنشتاین بحث نردبان را پیش کشید؛ و یا سایر پوزیتیویست‌های منطقی ادعا کردند که نظریه آنها در خصوص اصل تحقیق‌پذیری ماهیتاً مثل هندسه یا نظریات علوم تجربی نیست که نیاز به سازگاری گزاره‌های درون یک دستگاه داشته باشد.

24 - Logical Constants

25 -Proper

26 -essence-based

اصل تحقیق‌پذیری آیر از سوی فیلسوف و ریاضی‌دان آمریکایی به نام آلونزو چرچ<sup>۲۷</sup> در سال ۱۹۲۱ مورد انتقاد قرار گرفت. او نشان داد که براساس ملاک آیر، اگر هر سه جمله مشاهده‌ای را در نظر بگیریم که هیچ یک از آنها هیچ‌کدام از دوتای دیگر را نتیجه ندهد، آنگاه جمله چهارم هرچه که می‌خواهد باشد، یا نقیض آن دارای مفاد تجربی خواهد بود. به نظر چرچ، نظریه آیر منجر به صادق گردیدن تمامی گزاره‌ها می‌گردد. از نظر آیر، اگر کار فیلسوف را ارزیابی مفروضات و فرضیات علمی بدانیم این نیز اشتباه است. کار فیلسوف صرفاً بررسی سازگاری منطقی نظام‌های معرفتی و ارائه معیارهای صدق و کذب است و این کار به طور برابر هم برای علم و هم برای عقل سلیم کاربرد دارد. او همانند ویتگنشتاین اعتقاد داشت که مسائل فلسفه اصولاً راجع به زبان و در زبان است نه عالم بیرون و از این رو فعالیت فیلسوفان می‌باید مصروف تجزیه و تحلیل مفاهیم گردد. از نظر آیر و سایر پوزیتیویست‌های منطقی، مسائل فلسفه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱- مسائل مربوط به موضوعات علوم خاص

۲- مسائل مربوط به هویت و مفاهیم تخیلی که در هیچ علم خاصی به آن‌ها پرداخت نشده است، نظیر شی فی نفسه و وجود مطلق

۳- مسائل منطقی

مسائل دسته اول به حوزه علوم تجربی تعلق دارند و نه به حوزه فلسفه. مسائل دسته دوم تخیلی هستند. بنابراین تنها دسته مسائلی که باقی می‌ماند مسائل دسته سوم هستند و همین مسائل حوزه بحث‌های فلسفی را تشکیل می‌دهند. وظیفه علم مطالعه و توصیف عالم است و محصول نهایی این فعالیت در قالب جملاتی راجع به عالم عرضه می‌شود. وظیفه فلسفه از نظر آیر تحلیل منطقی جملات علم، و یا به عبارت دیگر تحلیل منطقی زبان علم است. (پایا، علی، ۱۳۸۲، ص: ۳۸۰-۲۸۰) که از این رهگذر بتواند به شناسایی دست یابد. این گونه به نظر می‌رسد که تمامی این مسیرها و پیچ و خم‌های برای دستیابی به شناسایی است و این که شناسایی برآمده از این مسیرها چه میزان متقن و یقینی است قابل تامل است. همان طور که دریافتیم معنای شناخت اساس و محور معرفت‌شناسی و هرگونه دست‌یابی متقن به جهان پیرامون است و این بحث چنان حائز اهمیت است که در طول کل تاریخ فلسفه درباب چپستی شناخت همان گونه که ذکر شد بدان پرداخته‌اند. به اعتقاد ویتگنشتاین متاخر برای دستیابی به معنای شناخت یا هر مفهوم دیگری باید به کاربرد زبان روزمره و متعارف توجه کرد که معنا را کاربرد می‌داند. در حقیقت وی کاربرد واژه در عمل را معنای آن می‌داند. او می‌خواست ببیند زبان چگونه در عمل و زندگی روزمره ما به کار می‌رود و تنها کار ممکن را آن می‌دانست که به توصیف درست و دقیق کاربرد واژه‌ها در زبان متعارف و روزمره پرداخته شود.

### نتیجه‌گیری

درست است که از نظر ویتگنشتاین مواردی هستند که خطا و اشتباه در مورد آنها منطقیاً بی‌معنی است. اما در اینجا منظور او از کلمه منطقی، منطقی هر روزه زندگی عادی ما است. یقین در این موارد صرفاً در شرایط معمول و هنجاری زندگی به وجود می‌آید. و به اصطلاح ویتگنشتاین بازی زبانی ما در دنیای آشنا و همیشگی روی می‌دهد. اما نمی‌دانیم که در برابر شرایط ناگهانی و ناشناخته چه خواهیم کرد. گویی ویتگنشتاین از جهان‌های ممکن صحبت می‌کند که امکان حصول یقین ابژکتیو یا بهتر بگوئیم امکان حذف منطقی خطا در برخی از آنها میسر است و در برخی دیگر خیر. و امکان تداخل این جهان‌های ممکن نیز وجود دارد و به همین دلیل است که به اعتقاد ویتگنشتاین «به طور کامل یقین داشتن و هیچ شک نیاوردن و هر اشتباهی را ناممکن انگاشتن فقط رویکردی آدمی است. و بیانگر حقیقت نیست و لزوماً حقیقت را در خود ندارد.» به نظر من اصطلاح رویکرد آدمی را می‌توان به عنوان منطقی مشترک میان آدمیان، ملحوظ داشت و می‌توان گفت منظور از اینکه یقین کامل، رویکردی آدمی است این است که در گستره منطقی مشترک میان آدمیان امکان حصول یقین هست، اما چنانکه دیدیم در خارج از این گستره چنین امکانی وجود ندارد، و در حوزه این منطقی مشترک نیز به عقیده ویتگنشتاین ما تسلیم عادت هستیم و موارد یقینی در اندیشه‌های ما را همین عادت می‌سازد. ویتگنشتاین می‌گوید: «یقین هر کس درباره چیزی استوار است بر پیشنهاد انبوهی از دانسته‌ها و باورها که از آدمیان دیگر به ارث رسیده و قبول شده است.» از سوی دیگر تبدیل آنچه که به نظر می‌رسد پوزیتیویسم‌های منطقی و اندکی از آن در آیر می‌توان یافت کرد، تبدیل فلسفه به منطقی و نیز ریاضیات به منطقی آنگاه به وجود آمده است که این گروه ابتدا فلسفه را از مسائل اصلی خود تهی کرده یعنی موضوعات اصلی مطرح در فلسفه را از آن گرفته‌اند و سپس در اندیشه توحید آن با منطقی برآمده‌اند. والا اگر فلسفه همان فلسفه‌ای می‌بود که از زمان فلاسفه باستان به ارث رسیده بود حتی امکان خطور چنین فکری نیز در اذهان فلاسفه جدید وجود نداشت و در مورد تحویل ریاضیات به منطقی نیز خود این فلاسفه شاهد نتیجه‌ای که کرت گدل<sup>۲۸</sup> در سال ۱۹۳۱ در برهان عدم تمامیت خود گرفت، بودند. او در این برهان نشان داد که ایده تحویل ریاضیات به یک نظام منطقی منسجم هرگز امکان‌پذیر نیست. به علاوه در اینجا بایستی به این نکته نیز اشاره کنیم که ماده نخستین منطقی «لغت» است و ماده نخستین ریاضیات «عدد». و امکان تحویل صددرصد این دو به یکدیگر به نظر ناممکن می‌رسد. آنچه بیش از همه حائز اهمیت است این نکته است که فیلسوف به دنبال معنایابی علایم که ممکن است برای انسان‌های مختلف؛ معانی متفاوتی داشته باشند، نیست. اما یافتن گزاره‌های معادل گزاره‌ها، ولی با مدلول یکسان کاری است که مشغله اصلی فیلسوف تحلیلی را تشکیل می‌دهد. آنچه از این

<sup>27</sup> - Alonzo Church (1903-1995)

<sup>28</sup> - Kurt Godel

رهیافت حاصل شد که تمامی مشکلات بشر در فهم تمامی سطوح و زمینه‌های انسانی همچون اخلاق، سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی و... نرسیدن به یک درک درست از زبان و کاربرد آن در گفتار درون متنی است که به آن پرداخته می‌شود. هرچند ویتگنشتاین دست‌یابی به منطق درست زبان را محور تفکر خویش قرار می‌دهد اما اینکه چگونه بتوان آن را درون این تفکرات و زبانها به کار بست نگاهی نو و تامل برانگیز است. به نظرم اگر زبان و کاربرد آن را در تمامی زمینه‌ها با وسواس بیشتری به کاربریم و از استعمال تمامی واژه‌ها و کاربردهای آن باخبر باشیم می‌توان ادعا کرد دچار بسیاری از مشکلات امروزی نخواهیم شد و لحن زبان و کاربرد آن هم گوشه‌ای دیگر از این ادعا خواهد بود که در معنایی تأثیر نخواهد بود.

## منابع

- ۱- آیر. آلفرد. جولز، ۱۳۶۵، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ویراستار علیرضا حیدری، مؤسسه انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، تهران.
- ۲- احمدی بابک، ۱۳۵۷، تردید، نشر مرکز، تهران.
- ۳- پایا. علی، ۱۳۸۲، فلسفه تحلیلی، طرح نو، تهران.
- ۴- پوپر. کارل ریموند، ۱۳۷۰، منطق اکتشاف علمی، حسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
- ۵- پیرس. دیوید، ۱۳۸۸، ویتگنشتاین، نصرالله زنگویی، انتشارات سروش، تهران
- ۶- جعفری. محمدتقی، ۱۳۷۲، تحقیقی در فلسفه علم، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه شریف، تهران
- ۷- جی. ای. ام. انسکوم، ۱۳۸۷، مقدمه‌ای بر تراکتاتوس ویتگنشتاین، همایون کاکاسلطانی، انتشارات نی، تهران.
- ۸- خرمشاهی. بهاء الدین، ۱۳۶۱، پوزیتیویسم منطقی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۹- راسل. برتراند، ۱۳۵۲، مسائل فلسفه، منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران.
- ۱۰- راسل. برتراند، ۱۳۵۷، تحلیل ذهن، منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران.
- ۱۱- روبینشتاین. دیوید، ۱۳۸۶، مارکس و ویتگنشتاین؛ پراکسیس اجتماعی و تبیین اجتماعی، شهناز مسمی پرست، نشر نی.
- ۱۲- علی زمانی. امیرعباس، ۱۳۷۸، شکاکیت در معرفت‌شناسی معاصر، فصلنامه مفید، شماره ۱۹
- ۱۳- کاپلستون. فردریک، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه یونان و روم (جلد ۱)، جلال الدین مجتوبی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- ۱۴- کاپلستون. فردریک، ۱۳۷۰، تاریخ فلسفه (جلد ۸ «از بنام تا راسل»)، بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- ۱۵- کشفی. عبدالرسول، ۱۳۸۱، پدیدارگرایی و ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شیئی، متین، شماره ۱۴، تهران.
- ۱۶- کرم. یوسف، ۱۳۶۹، فلسفه کانت، محمد محمد رضایی، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۱۷- کنی. آنتونی، ۱۳۸۶، معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین، سید محمد چالخانی، انتشارات ققنوس، تهران.
- ۱۸- گلاک. هانس یوهان، ۱۳۸۸، فرهنگ و اصطلاحات ویتگنشتاین، همایون کاکاسلطانی، نشر گام نو، تهران.
- ۱۹- لاکوست. ژان، ۱۳۵۷، فلسفه در قرن بیستم، رضا داوری اردکانی، انتشارات سمت، تهران.
- ۲۰- ماونس. هاوارد، ۱۳۷۹، مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، سهراب علوی نیا، طرح نو، تهران.
- ۲۱- مطهری. مرتضی، ۱۳۷۴، مسئله شناخت، انتشارات صدرا، تهران.
- ۲۲- مگی. براین، ۱۳۷۴، مردان اندیشه پدیدآوران فلسفه معاصر، عزت الله فولادوند، طرح نو، تهران.
- ۲۳- وال. ژان، ۱۳۷۰، بحث در مابعد الطبیعه، یحیی مهدوی و همکاران، انتشارات خوارزمی، تهران.
- ۲۴- ویتگنشتاین. لودویگ، ۱۳۵۹، رساله منطقی- فلسفی، میرشمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران.
- ۲۵- ویتگنشتاین. لودویگ، ۱۳۸۰، پژوهش‌های فلسفی، فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران.
- ۲۶- ویتگنشتاین. لودویگ، ۱۳۸۷، درباب یقین، مالک حسینی، هرمس، تهران.
- ۲۷- هارت ناک. یوستوس، ۱۳۵۱، ویتگنشتاین، منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران.

28- A. J. Ayer, 1985, Wittgenstein, the university of Chicago press.

29- A. J. Ayer. 1946, Language, Truth and Logic, London, Gollancz.

30- Macdonal. Graham, 2006, Alfred Jules Ayer, Routledge Encyclopedia of Philosophy

31- Pojman. Louis, 1999, The Theory of Knowledge, Classical and Contemporary, Readings Belmont, Wadsworth Publishing Company.

32- Remarks, 1987, on Colour, edited by Anscombe.

33- Wittgenstein. Ludwig, 1969, On Certainty, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, eds, G.E.M. Anscombe and D. Paul, trans, Oxford, Blackwell.

## A comparative analysis of the problem of cognition from the perspective of Ayer and Wittgenstein

### Abstract

Contemporary philosophy distinguishes between realism and non-realism, with more emphasis on reality. In spite of Wittgenstein's opposition to internalist theory, I think Wittgenstein seems to be a realistic one. It seems unlikely that there is a cognitive process that makes the language of the world as a constant factor throughout Wittgenstein's imagination. If we go through Schopenhauer, there will be a connection between his work and the more durable philosophy of Emmanuel Kant. In this paper, we look at the comparative analysis of the problem of knowledge from the perspective of Ayer and Wittgenstein. In the introduction to the background of the problem of cognition in analytic philosophy, then the analysis of the problem of cognition from the point of view of Ayer is analyzed and evaluated, and after addressing this problem, the problem of cognition in Wittgenstein is considered and ultimately compared and We conclude the two philosophers' opinions and try to criticize these views critically.

**Keywords:** cognition, ayer, Wittgenstein, subjectivity, certainty, skepticism