



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Wittgenstein's Philosophy of Language, Realism or Idealism?

Hossein Shaqaqi 

Assistant professor, Department of contemporary intercultural studies, Institute for Humanities and Cultural Studies. Email: h.shaqaqi@ihcs.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(49-73)

Article History:

Receive Date:
02 July 2025

Revise Date:
26 September 2025

Accept Date:
15 October 2025

Published online:
09 February 2026

Abstract

The later philosophy of Ludwig Wittgenstein is interpreted by some commentators as realist, while others regard it as idealist. Each of these camps supports its interpretation by citing specific passages from his works. The first group primarily bases its argument on ideas such as the centrality of ordinary understanding and everyday language in Wittgenstein's philosophy of language. In contrast, the second group emphasizes the primacy of language over any form of theorizing and interprets language as playing a subjective role in his work. Beyond these two camps, a third group of interpreters understands Wittgenstein's thought as neither realist nor idealist. This group argues that Wittgenstein rejects the kind of metaphysical theorizing characteristic of the history of philosophy and therefore cannot be aligned with either idealism or realism. In this paper, after presenting the reasons advanced by all three groups of interpreters, I defend an idealist interpretation based on two main points. The first concerns understanding idealism in Wittgenstein's thought through his notion of family resemblance. The second concerns how idealism can be attributed to Wittgenstein's philosophy in a way that does not conflict with his rejection of metaphysical theorizing.

Keywords:

Wittgenstein, Idealism, Realism, Ontology, Language

Cite this article: Hossein Shaqaqi (2025-2026). Wittgenstein's Philosophy of Language, Realism or Idealism? *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (49-73).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.397925.1006915>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The later philosophy of Ludwig Wittgenstein has been interpreted in markedly different ways. Some commentators regard it as a form of realism, while others understand it as a variety of idealism. Each of these positions is supported by reference to specific passages from Wittgenstein's later works. According to the first group, Wittgenstein should be read as a realist because of his emphasis on ordinary understanding, common sense, and the role of everyday language. By contrast, the second group stresses the primacy of language in Wittgenstein's later philosophy and interprets language as playing a constitutive or subjective role in shaping our understanding of reality.

Beyond these two approaches, a third group of interpreters maintains that Wittgenstein's later philosophy can be classified as neither realist nor idealist. From this perspective, both realism and idealism are metaphysical doctrines, whereas Wittgenstein's later work is explicitly opposed to metaphysical theorizing of the kind traditionally found in the history of philosophy. According to this view, any attempt to situate Wittgenstein within these classical metaphysical categories misconstrues the therapeutic and anti-theoretical aims of his philosophy.

In this paper, after presenting the main arguments advanced by these three groups of commentators, I defend an idealist interpretation of Wittgenstein's later philosophy based on two central claims. First, I argue that idealism, as applied to Wittgenstein, must be understood as a *family resemblance* concept rather than as a unified metaphysical doctrine. Second, I show how idealism can be attributed to Wittgenstein in a way that remains consistent with his rejection of metaphysical theorizing.

A central question raised in the literature is whether Wittgenstein ultimately rejects realism. Commentators have offered two broad answers. On the one hand, philosophers such as Sabina Lovibond, in *Realism and Imagination in Ethics*, argue that Wittgenstein should be understood as a realist. On the other hand, a number of commentators interpret his later philosophy as anti-realist or idealist in orientation.

In general, realism is understood as the view that seeks to minimize the dependence of reality on the human subject. Idealism, by contrast, is characterized by its emphasis on the priority of the subject or the mind in relation to objects and reality. Among those who offer an idealist reading of Wittgenstein's later work are Bernard Williams, G. E. M. Anscombe, and Jonathan Lear. Some of these commentators draw parallels between Wittgenstein's later philosophy and Kantian transcendental idealism. Following the publication of Bernard Williams's influential paper "Wittgenstein and Idealism" (1973), idealist interpretations of Wittgenstein became increasingly widespread.

Nevertheless, a number of prominent philosophers have explicitly rejected the idealist reading of Wittgenstein's later philosophy. Thinkers such as Peter F. Strawson, Norman Malcolm, and Derek Bolton argue against interpreting Wittgenstein as an idealist. Strawson maintains that Wittgenstein is neither a realist nor an idealist but should instead be understood as a social naturalist. Bolton emphasizes the importance of a philosophy of life in *Philosophical Investigations*. Malcolm, for his part, argues that Wittgenstein's references to actual or imaginary cultural diversity undermine any transcendental or idealist interpretation of his philosophy. From Malcolm's perspective, there is no evidence of idealism in Wittgenstein's later thought.

Similarly, Ilham Dilman (2002), Hans-Johann Glock (2007), and Danièle Moyal-Sharrock (2017) reject the claim that Wittgenstein is an idealist. All three authors, either implicitly or explicitly, associate idealism with the view that human subjects are the creators of reality. Glock, in particular, argues that in Wittgenstein's later philosophy there is nothing that is antecedent to truth in a way that would support idealism. According to Glock, the world and its objects exist independently of the human mind, and any idealist interpretation is therefore alien to Wittgenstein's later work.

Glock further maintains that three central aspects of Wittgenstein's later philosophy are incompatible with idealism: the argument against a private language, Wittgenstein's critique of the transcendental idealism of the *Tractatus*, and the pragmatic and anthropological perspective adopted in his later writings. From this standpoint, while human beings create language and culture, their activities take place within a world that is not itself created by them.

Dilman likewise rejects idealist interpretations of Wittgenstein's philosophy. He argues that commentators such as Williams overemphasize similarities between Wittgenstein and Kant while overlooking important differences between their respective philosophical projects. According to Dilman, these differences undermine attempts to classify Wittgenstein as an idealist in any traditional sense.

Moyal-Sharrock also denies that Wittgenstein is an idealist. Although she acknowledges that Wittgenstein understands concepts as projections of human practices onto nature, she insists that nature itself exists independently of the human mind. On her interpretation, nature contains no concepts, systems, or general structures in itself; it simply exists.

In response to both realist and idealist interpretations, some commentators conclude that Wittgenstein's later philosophy stands in opposition to both positions. One reason for this view is that realism and anti-realism alike are metaphysical theories, whereas Wittgenstein consistently resists metaphysical explanation.

Against this background, I argue that an idealist interpretation of Wittgenstein can still be defended if idealism is understood as a family resemblance concept rather than a single, unified doctrine. This understanding allows us to acknowledge the fundamental differences between Wittgenstein's philosophy and traditional forms of idealism, such as Kant's, while still identifying idealist features in his later work. Wittgenstein's idealism, understood in this sense, shares certain characteristics with traditional idealism—most notably, the denial of the complete independence of objects from subjective elements. However, unlike classical idealism, Wittgenstein's approach is grounded in ordinary language and human practices and is not intended to support metaphysical theorizing.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انشارات دانشگاه تهران

فلسفه زبان ویتگنشتاین؛ واقع گرایی یا ایدئالیسم؟

حسین شقاقی ✉

استادیار گروه مطالعات میان فرهنگی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: h.shaqaqi@ihcs.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

فلسفه متأخر ویتگنشتاین از نگاه بعضی از مفسران واقع گرا و از نگاه برخی دیگر ایدئالیستی است. هر یک از این دو دسته مفسران به فقراتی از متن آثار او برای دفاع از تفسیر خود استناد می کنند. استناد دسته اول عمدتاً بر ایده‌هایی چون محوریت فهم عرفی و زبان روزمره است. در مقابل، دسته دوم بر محوریت و تقدم زبان بر هرگونه نظریه‌پردازی استناد می کنند، افزون بر این که این دسته از متفکران زبان را همچون هویتی سوژکتیو تفسیر می کنند. در مقابل این دو دسته مفسران، مفسرانی دیگر اندیشه ویتگنشتاین را نه واقع گرا و نه ایدئالیستی تفسیر کرده‌اند. دلیل این دسته از مفسران اخیر این است که ویتگنشتاین با هرگونه نظریه‌پردازی متافیزیکی به شکل مرسوم تاریخ فلسفه مخالف است، و از این رو نمی توان او را با هیچ یک از دو دیدگاه ایدئالیسم و واقع گرایی موافق دانست. در اینجا با بیان دلایل هر یک از این سه گروه مفسران در نهایت با توجه به دو نکته از تفسیر ایدئالیستی دفاع کردیم. نکته اول مربوط است به اینکه در اطلاق عنوان ایدئالیسم به اندیشه ویتگنشتاین، ایدئالیسم را باید مطابق با ایده شباهت خانوادگی ویتگنشتاین فهمید. نکته دوم مربوط است به این که چگونه باید ایدئالیسم را به اندیشه ویتگنشتاین نسبت دهیم تا با مخالفت او با نظریه‌پردازی متافیزیکی متعارض نباشد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۷۳-۴۹)

تاریخ دریافت:

۱۱ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۴ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۳ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

واژه‌های کلیدی:

ویتگنشتاین، ایدئالیسم، واقع گرایی، هستی شناسی، زبان

استناد: شقاقی، حسین (۱۴۰۴). فلسفه زبان ویتگنشتاین؛ واقع گرایی یا ایدئالیسم؟. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۷۳-۴۹).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.397925.1006915>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

یکی از مسائلی که در برابر فلسفه متأخر ویتگنشتاین وجود دارد، و ادبیات وسیعی در باب آن نگاشته شده است، نسبت فلسفه زبانی او با دوگانه تاریخی ایدئالیسم و واقع‌گرایی است. مفسران و منتقدان ویتگنشتاین در مواجهه با این مسأله با هم اختلاف دارند. از آنجا که در باب ایدئالیسم و واقع‌گرایی تعاریف یکسانی که نزد همه این مفسران و منتقدان مقبول باشد وجود ندارد، از این رو مسلماً پاسخ به این مسأله نیازمند دقت بر روی اصطلاحات خود این دوگانه است.

تعریف واقع‌گرایی و ایدئالیسم با دو اصطلاح فلسفی مهم دیگر نسبتی عمیق دارند: سوژه و ابژه. تعاریف واقع‌گرایی و ایدئالیسم - همانطور که بیان شد - تفاوت‌های متعددی دارند، ولی عمدتاً بر سر این توافق دارند که هر قدر در بین دو گانه سوژه و ابژه به محوریت اولی متمایل شویم به ایدئالیسم، و هر قدر به محوریت دومی متمایل شویم به واقع‌گرایی نزدیک می‌شویم. مسلماً این مطلب نه تعریفی از ایدئالیسم و واقع‌گرایی به دست می‌دهد و نه حتی تصویری مبهم تا به مدد آن بتوان اندیشه متأخر ویتگنشتاین را ذیل یکی از این دوگانه گنجاند. از این رو بهتر است مسأله را با تمرکز بر هر یک از این دوگانه به نوبت بررسی کنیم.

پس از بررسی چپستی این دوگانه، به نوبت تفاسیری را مرور و ارزیابی می‌کنیم که از گرایش ویتگنشتاین به هر یک از این دوگانه دفاع کردند، به علاوه تفسیری که از مخالفت ویتگنشتاین نسبت به هر دو آنها دفاع می‌کند. نهایتاً از تفسیر ایدئالیستی دفاع خواهیم کرد، با این قید که در اینجا اصطلاح ایدئالیسم را باید در قالب دیگر ایده‌های ویتگنشتاینی فهمید.

۲. چپستی واقع‌گرایی، به مثابه بدیل ایدئالیسم

به طور سنتی واقع‌گرایی در برابر ایدئالیسم محسوب می‌شود. اما این جمله تعریف و تصویر به قدر کفایت روشنی از واقع‌گرایی به دست نمی‌دهد، مخصوصاً اگر چپستی خود ایدئالیسم چندان بر ما روشن نباشد. قرائت‌های متنوعی از واقع‌گرایی وجود دارد از جمله این که:

«(۱) جهان مستقل از اندیشه‌ی بشری وجود دارد.» (Ma & Van Brakel 2016: 67)

تعریف فوق مبتنی بر ایده‌ای هستی‌شناختی است، بدین مضمون که وجود جهان وابسته به این نیست که ما انسان‌ها به جهان می‌اندیشیم یا خیر. جهان هست، چه انسانی به آن بیاندهد و چه هیچ فردی بدان نیاندیشد. این نوع واقع‌گرایی با تصویر عرفی و نیز علمی مقبول از وضع بشر در جهان تا حد زیادی سازگار است، ما امروزه در علوم پذیرفته‌ایم که جهان میلیون‌ها سال پیش از پیدایش انسان وجود داشته است.

«(۲) بین معرفت صادق و جهان، مطابقتی وجود دارد: یعنی همان نظریه‌ی صدق موسوم به آینه‌ای^۱، که تز هم‌ریختی^۲ نمونه‌ای از آن است.» (Ma & Van Brakel 2016: 67)

نظریه آینه‌ای صدق عبارت است از این ایده که ذوات واقعی‌ای به نحو مستقل وجود دارند و باورها و ایده‌ها و کلمات ما باید با آنها مطابق باشند. (Erickson 2004: 329) در این نظریه قلمرو واقعیت (یا ابژه یا جهان) مستقل از قلمرو نظام مفهومی (یا سوژه یا ذهن) موجود است و قلمرو دوم باید قلمرو نخست را بدون تحریف به تصویر بکشد. طبق این نظریه قلمرو دوم باید مطابق با قلمرو نخست باشد و از این رو آن را می‌توان بیانی از نظریه انطباقی صدق دانست که بر اساس آن باورهای ما به شرطی صادق‌اند که با واقعیت مستقل از ذهن (سوژه یا نظام مفهومی یا معرفتی ما) مطابق باشند. یکی از مصادیق نظریه مذکور، تز هم‌ریختی است که ادعای آن این است که «در یک سطح مبنایی همواره یک هم‌ریختی بین زبان، اندیشه، و جهان وجود دارد. این هم‌ریختی برای تمامی انسان‌ها صادق است، دست‌کم در باب مفاهیم به اصطلاح مبنایی؛ مثل رنگ‌های مبنایی و عواطف مبنایی.» (Ma & Van Brakel 2016: 67)

«(۳) چیزی می‌تواند صادق یا کاذب باشد حتی اگر کشف صادق یا کاذب بودن آن، اساساً ناممکن باشد. (مثل این قضیه که در روز اول ژانویه سال ۱۰۶۶ میلادی در منطقه‌ای که اکنون منهتن (نیویورک) نامیده می‌شود، باران باریده است. در این مورد، مخالفت با واقع‌گرایی، ضدواقع‌گرایی^۳ نیز نامیده می‌شود.)

(۴) در باب اینکه جهان چگونه است، دقیقاً (= حداکثر و حداقل) یک توصیف صادق و کامل وجود دارد (واقع‌گرایی متافیزیکی).» (Ma & Van Brakel 2016: 67)

مواضع فوق ابعادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارند و از این رو واقع‌گرایی در هر یک در این تعاریف ابعادی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خواهد داشت.^۴ بعضی از فیلسوفان واقع‌گرایی را در نسبت با ذهن و فعالیت‌های ذهنی انسان و بازنمودهای آن، از جمله فرهنگ و چارچوب‌های فرهنگی تعریف می‌کنند و واقع‌گرایی را حاکی از این می‌دانند که واقعیت‌های

1. mirror theory of truth
2. isomorphism
3. anti-realism

۴. یکی دیگر از ابعاد واقع‌گرایی، واقع‌گرایی به لحاظ معنا است؛ با عنایت به این مسأله که آیا معانی کلمات/جملات زبان در جایی (جهان فیزیکی یا جهان انتزاعی افلاطونی) وجود دارند یا خیر. بحث در باب مسأله مهم اخیر مجال مستقل می‌طلبد ولی اجمالاً می‌توان گفت ویتگنشتاین متاخر در برابر مسأله «معنا» موضعی واقع‌گرایانه ندارد. او نه وجود معنا را در جهانی افلاطونی مفروض می‌گیرد و نه معنای کلمات را با ارجاع آنها به جهان فیزیکی خلط می‌کند. بلکه معنا از نگاه او وابسته به بافت (context) کاربرد کلمه/جمله است و لذا معنا هویتی هستی‌شناختی و از واقعیت‌های جهان نیست. (رک: canfield 1996: 118-119 & 125-129)

مستقل از چارچوب‌های فرهنگی و زبانی و فعالیت‌های معرفتی انسان، و به طور کلی واقعیت مستقل از سوژه انسانی وجود دارد.

مثلاً جان سرل می‌گوید: «واقع‌گرایی این است که اشیاء به نحوی وجود دارند که منطقیاً مستقل از همه بازنمودهای انسانی است.» (Searle 1995: 155) و او بلافاصله برای پرهیز از این که در خود این تعریف یک فعالیت انسانی (از جمله فعالیت معرفتی و ارجاع دادن) مداخله نکند، اضافه می‌کند: «واقع‌گرایی نمی‌گوید اشیاء چگونه وجود دارند، بلکه صرفاً می‌گوید آنها به نحوی هستند. و مقصود از «اشیاء» در دو جمله اخیر اعیان مادی یا حتی [صرفاً] اعیان نیست. «اشیاء» [در این جملات] چیزی شبیه «it» در جمله «it is raining» [باران می‌بارد] است، و یک عبارت ارجاع‌دهنده نیست.» (Searle 1995: 155) در مقابل این تعریف، تعریف پاتنام از واقع‌گرایی شایان توجه است که در آن به خلاف سرل، بحث از چگونه بودن جهان را در تعریف واقع‌گرایی حذف نمی‌کند، بلکه می‌گوید واقع‌گرایی این «چگونگی» را واحد و نیز مستقل از ذهن آدمی مفروض می‌گیرد، اما از آنجا که هر حکمی در باب چگونگی جهان و اشیاء وابسته به یک سوژه است، واقع‌گرایی را مستلزم یک چشم‌انداز یا یک سوژه مطلق بیرون از انسان؛ یک سوژه خداگونه تعریف می‌کند و به همین سبب آن را رویکردی برون‌گرا^۱ می‌نامد. (Putnam 1981: 49)

دو تعریف بالا بسیار شایان تأمل‌اند. دقت دو فیلسوف مذکور در تعریف واقع‌گرایی و جایگاه سوژه حاکی از این است که تا چه حد تعریف –و از آن بیشتر التزام به– واقع‌گرایی دشوار است. در اینجا واقع‌گرایی به این معنای بسیار خام نیست که «چنین نیست که همه چیز توهم و خیال باشد» بلکه در اینجا سخن از حدود نقش سوژه انسانی و نسبت آن با واقعیت است، و واقع‌گرا سعی دارد وابستگی واقعیت به سوژه انسانی را به حداقل ممکن برساند، و این کار را یا باید با محدود کردن مصداق واقعیت (در تعریف سرل) انجام داد و یا از طریق وارد کردن یک سوژه غیرانسانی مطلق (در تعریف پاتنام). نتیجه نامطلوب تعریف نخست این است که در عین این که به واقعیت مستقل از ذهن باور دارد، اما راهی را برای ارتباط دادن معرفت با این واقعیت مستقل نمی‌گشاید. نتیجه نامطلوب تعریف دوم از واقع‌گرایی این است که بین مفاهیم و مقولاتی که ما به واقعیت نسبت می‌دهیم و نحوه تقسیم‌بندی خود واقعیت، مطابقتی را مفروض می‌گیرد که تبیین فلسفی آن –اگر ممکن باشد– دشوار است.

بنابراین نمی‌توان گفت: هر آن کس که با واقع‌گرایی (به مثابه یک موضع فلسفی) مخالف باشد (اعم از نسبی‌گرا یا ایدئالیست یا ...) لزوماً واقعیت را انکار می‌کند و به هیچ واقعیتی باور ندارد و از این

رو مجاز نیست کلمه واقعیت یا امر واقع^۱ را به کار ببرد. مثلاً ممکن است مخالف واقع‌گرایی این قضیه را که «نزدیک‌ترین فاصله بین دو نقطه یک خط مستقیم است» بپذیرد و صدق آن را تأیید کند، ولی آن را درون چارچوب ارجاعی خاصی (هندسه اقلیدسی) صادق و واقعی می‌داند و نه به شکل مطلق. (رک: Krausz 2017: 195) ممکن است مخالف واقع‌گرایی واقعیت را وابسته به سوژه (فردی یا جمعی) انسانی تعریف کند و از آنجا که سوژه‌ها متعدّداند، نمی‌توان از واقعیت واحد همه‌شمول^۲ و مطلق سخن گفت.

آیا می‌توان ویتگنشتاین را مخالف واقع‌گرایی دانست؟ مفسران ویتگنشتاین به مسأله نسبت ویتگنشتاین با واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی^۳ پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند: (الف) مفسرانی که او را واقع‌گرا می‌دانند و (ب) مفسرانی که او را ضدواقع‌گرا می‌دانند. دسته اول کمتر شناخته‌شده و مشهوراند. مثلاً سابینا لویبوند^۴ در کتاب *واقع‌گرایی و تخیل در فلسفه اخلاق* به نفع واقع‌گرایی ویتگنشتاینی در فلسفه اخلاق استدلال می‌کند. او به این جمله معروف از ویتگنشتاین در کتاب *اشاراتی در باب مبانی ریاضیات* استناد می‌کند: «تجربه‌گرایی نه، و با این حال واقع‌گرایی در فلسفه، این دشوارترین چیز است» (Wittgenstein 1978: 325, § 23) اما در اینجا باید دقت داشته باشیم که مفسری که ویتگنشتاین را واقع‌گرا می‌خواند، واقع‌گرایی و عینیت (در برابر ذهنیت) را چگونه تفسیر می‌کند. خود لویبوند عینیت را با بین‌الذهانی بودن^۵ (یا توافق همگانی) یکی می‌داند. (رک: Richter 2020 & Lovibond 1983: 42) بنابراین، واقع‌گرایی او، با تعاریف متعارفی که از واقعیت وجود دارد و پیشتر به برخی از آنها اشاره شد، فاصله دارد.

همچنین به نظر بعضی از مفسران نمی‌توان جمله نقل شده را (جمله‌ای که لویبوند از ویتگنشتاین نقل می‌کند) نشان‌دهنده تأیید واقع‌گرایی فلسفی از سوی ویتگنشتاین دانست. مثلاً کورا دایموند مدعی است لویبوند از بستر و بافتی که ویتگنشتاین در آن صحبت می‌کند غافل است. به نظر دایموند واقع‌گرایی در این جمله ویتگنشتاین، به معنای واقع‌گرایی فلسفی نیست بلکه صرفاً یک معنای عرفی است. استدلال دایموند این است که این جمله در کنار بعضی دیگر از اشارات ویتگنشتاین در اعتراض به این ایده ارائه می‌شود که برای واقع‌گرا بودن و پرهیز از ابهام‌گرایی^۶ درباره ریاضیات (یا درباره حواس، اعیان فیزیکی و غیره) باید موضوع مسأله‌مان را به موضوعی تجربی

1. fact
2. universal
3. anti-realism
4. Sabina Lovibond
5. intersubjectivity
6. obscurantism

تقلیل دهیم. ویتگنشتاین می‌گوید دشوار است که در فلسفه واقع‌گرا بود بدون این که به چنین تقلیلی تن داد. کورا دایموند می‌گوید لوویبوند به عبارت کوتاهی که ویتگنشتاین بعد از جمله فوق بیان کرده (یعنی عبارت «به‌خلاف رمزی») توجه نمی‌کند. ویتگنشتاین برداشت رمزی (و امثال رمزی) را در باب این که چگونه می‌توان مفید بودن منطق را تفسیر کرد، رد می‌کند. نزد رمزی مفید بودن منطق حاکی از این است که قواعد منطق خصلتی تجربی دارند و به این شکل واقع‌گرایی در باب منطق را مستدل می‌کند. نکته مورد نظر ویتگنشتاین این است که تجربه‌گرایی یک نیاز تعیین‌کننده، اصیل و نهایی نیست. (رک: Diamond 2018: 239)

اما مفسران دسته دوم (که ویتگنشتاین را تلویحاً یا آشکاراً ضدواقع‌گرا می‌دانند) چه کسانی‌اند و به چه ویژگی‌ای در فلسفه ویتگنشتاین تأکید می‌کنند؟ پیشتر بیان شد که خصوصیت برجسته واقع‌گرایی این است که واقع‌گرا سعی دارد وابستگی واقعیت به سوژه انسانی را به حداقل ممکن برساند. این خصوصیت واقع‌گرایی را در برابر ایدئالیسم قرار می‌دهد که ویژگی برجسته آن هم در ایدئالیسم معرفت‌شناختی (این دیدگاه که ساختار اندیشه بشری به نحو اجتناب‌ناپذیری نقشی تعیین‌کننده در محتواهای معرفت بشری دارند) و هم در ایدئالیسم هستی‌شناختی (این دیدگاه که خود واقعیت شکلی از اندیشه و وابسته به ذهن است و اعیان واقعی تشکیل‌دهنده «جهان خارج» از سوژه/ذهن شناسنده جهان مستقل نیستند، بلکه وجودشان به نحوی وابسته به نحوه فعالیت‌های ذهنی است) تقدم سوژه و ذهن بر ابژه و واقعیت است. (رک: Guyer 2015 & Rescher 1995: 412) از این رو هرگونه تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین او را از واقع‌گرایی دور می‌کند. ادبیات نسبتاً قابل‌توجهی در باب اینکه فلسفه ویتگنشتاین به نحوی حامی ایدئالیسم (یا ایدئالیسم زبانی) است یا نه، وجود دارد، از جمله در آثار برنارد ویلیامز، الیزابت آنسکوم، ملکوم و دیوید بلور. در بخش بعدی با یکی از این تفاسیر ایدئالیستی آشنا می‌شویم.

۳. ویتگنشتاین و ایدئالیسم

چنانکه گذشت در بحث از مضامین نسبی‌گرایانه اندیشه ویتگنشتاین، سخن از مسأله ایدئالیستی بودن آن نیز مطرح می‌شود. آثار متعددی در موافقت با ایدئالیست بودن ویتگنشتاین نگاشته شده است. از جمله مفسران موافق با تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین، می‌توان به برنارد ویلیامز^۱، الیزابت آنسکوم، و جان‌تان لیر^۲ اشاره کرد. آنها ویتگنشتاین متاخر را به سنت کانتی ایدئالیسم استعلایی تشبیه می‌کنند. قرائت ایدئالیستی از آثار متاخر او پس از انتشار مقاله برنارد ویلیامز با عنوان «ویتگنشتاین و ایدئالیسم» (۱۹۷۳) بسیار شایع شد. (رک: Glock 2007: 380)

1. Bernard Williams
2. Jonathan Lear

در اینجا به قرائت ایدئالیستی ویلیامز اشاره می‌کنیم. به طور خلاصه می‌توان گفت از نگاه ویلیامز عنصر ایدئالیستی اندیشه ویتگنشتاین وابستگی واقعیت به زبان است. این وابستگی به نظر ویلیامز ریشه در دوره اول فکری او دارد. در رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین مرزهای زبان را مرزهای جهان معرفی می‌کند. (رک: Wittgenstein 1922: § 5.62) از منظر رساله صرفاً یک زبان وجود دارد. بر اساس رساله دو گونه «من» وجود دارد، «من تجربی» و «من استعلایی». من تجربی ابژه‌ای است درون جهان و مورد ارجاع جملات زبان است. اما من استعلایی در مرز جهان است (و نه درون آن)، پیش‌فرض وجود جهان است (جهان من) و مرگ آن پایان جهان من است. بنابراین جهان من وابسته به من است و خود من درون این جهان نیست. ویلیامز یادآور می‌شود که این همان خصلتی در رساله است که هکر -شارح آثار ویتگنشتاین- آن را سولپسیزم استعلایی می‌نامد. (Williams 1973: 79-82 & Dilman 2002: 83-84)

بر اساس رساله نمی‌توانیم درباره اشیاء درون جهان جملات وجودی بگوییم؛ مثلاً بگوییم اشیاء هستند. چرا که شیء جزء مفاهیم بنیادین زبان است و مفروض و جزء منطق زبان (یا به اصطلاح آثار متأخر ویتگنشتاین، جزء گرامر زبان) است. (رک: Dilman 2002: 84-85) جمله وجودی صادر کردن در باب شیء نیازمند این است که منطقی فراتر از منطق یگانه زبان مورد نظر رساله داشته باشیم و از آنجا درباره اشیاء جملات وجودی صادر کنیم، و حال آنکه این کار نیازمند فراتر رفتن از مرزهای زبان است.

وجود اشیاء فیزیکی بخشی از منطق زبان است؛ یگانه زبان ممکن از منظر رساله. این همان چیزی است که کانت آن را «حقیقت استعلایی» می‌نامد، و البته ویتگنشتاین تعبیر حقیقت یا صدق را درباره آن به کار نمی‌برد. بنابراین اگر کانت را می‌توان ایدئالیست نامید، سولپسیزم رساله ویتگنشتاین را نیز می‌توان ایدئالیسم نامید. به نظر ویلیامز ویتگنشتاین در آثار متأخرش از حیث سولپسیستی رساله فاصله گرفته است (و این چیزی است که عمده مفسران به آن التفات دارند) ولی حیث ایدئالیستی رساله در آثار متأخر ویتگنشتاین حفظ می‌شود، با این تفاوت که «من استعلایی» رساله، در آثار متأخر ویتگنشتاین به «ما» بدل می‌شود (و این نکته نزد برخی از مفسران مغفول مانده است) و از این رو جمله «مرزهای جهان من، مرزهای زبان من است» در دوره متأخر به «مرزهای زبان ما، مرزهای جهان ما است» تبدیل می‌شود و ویتگنشتاین به این شکل از سولپسیزم استعلایی به ایدئالیسم استعلایی گذر می‌کند. (رک: Williams 1973: 82-83)

۴. مخالفت با تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین

در برابر قرائت ایدئالیستی، فیلسوفانی چون استراوسون،^۱ مالکوم^۲ و بولتون،^۳ موضع مخالف گرفتند. از نگاه استراوسون ویتگنشتاین نه موافق ایدئالیسم، بلکه مؤید شکلی از طبیعی‌گرایی اجتماعی است. او با مقایسه‌ای که بین ویتگنشتاین و هیوم انجام می‌دهد می‌گوید: «در حالی که هیوم صرفاً از طبیعت سخن می‌گوید، ویتگنشتاین از بازی‌های زبانی‌ای می‌گوید که از دوران کودکی می‌آموزیم؛ یعنی درون یک بافت اجتماعی، [از این رو] باید آن را... «طبیعی‌گرایی اجتماعی» بنامیم.» (Strawson 1984: 24) بولتون نیز در مخالفت با تفسیر ایدئالیستی، عناصری از فلسفه حیات در کتاب پژوهش‌های فلسفی را مورد توجه قرار می‌دهد. (رک: Bloor 2018: 333) مالکوم ارجاع ویتگنشتاین به تنوع فرهنگی واقعی یا خیالی را شاهدهی برای مخالفت با قرائت استعلایی از ویتگنشتاین می‌داند. از نگاه او هیچ نشانه‌ای از هیچ شکل از ایدئالیسم در فلسفه متاخر ویتگنشتاین نیست. (Malcolm 1982: 249)^۴

بنابراین در برابر انتساب ویتگنشتاین به ایدئالیسم، یا به تعبیری ایدئالیسم زبانی، مواضع انتقادی متعددی مطرح شده است. همچنین ایلهام دیلمان، هانس گلاک و مویال شاروک از جمله مفسرانی‌اند که ایدئالیست بودن ویتگنشتاین را مردود می‌دانند. هر سه آنها در رد ایدئالیست دانستن ویتگنشتاین، ایدئالیسم را تلویحا یا آشکارا به معنای باور به این می‌دانند که خود انسان (سوزه)، سازنده و خالق واقعیت است. در اینجا از بین مواضع مخالف ایدئالیست بودن ویتگنشتاین، دیدگاه این سه را مرور می‌کنیم.

۵. رد ایدئالیست بودن ویتگنشتاین (۱): نسبی‌گرایی مفهومی در برابر ایدئالیسم

استدلال گلاک در رد ایدئالیست دانستن ویتگنشتاین این است که در آثار متاخر ویتگنشتاین، هیچ چیز بر صدق مقدم نیست و وجود جهان واقع و اشیاء درون آن، از جمله اشیاء روزمره‌ای مثل میز و صندلی و ستارگان و... مستقل از ذهن انسان است، و هر تفسیر ایدئالیستی از چنین اشیایی -چه به مثابه هویتی ذهنی و چه به مثابه هویت‌های زبانی- با متن آثار متاخر ویتگنشتاین بیگانه است. (Glock 2007: 380)

1. Peter F. Strawson

2. Norman Malcolm

3. Derek Bolton

۴. از نگاه دیوید بلور (David Bloor) مالکوم در رد شباهت پروژه ویتگنشتاین با پروژه کانت محق است، اما در رد هرگونه عنصر ایدئالیستی در فلسفه ویتگنشتاین، نه. به نظر بلور هرچند فلسفه ویتگنشتاین -موافق با تفسیر استراوسون- طبیعی‌گرایانه است، ولی این طبیعی‌گرایی با عناصر ایدئالیستی فلسفه ویتگنشتاین سازگار است. (رک: Bloor 2018: 333)

به نظر گلاک سه جنبه از آثار متأخر ویتگنشتاین با ایدئالیسم ناسازگاراند: استدلال معروف زبان خصوصی، حمله او به سولپسیزم استعلایی رساله منطقی فلسفی، و چشم‌انداز پراگماتیستی و انسان‌شناسانه‌ای که او در دوره متأخر فلسفه خود اتخاذ می‌کند.

بر این مبنا، فعالیت‌های انسانی در جهانی رخ می‌دهند که ساخته خود (فردی) ما نیست. بلکه آنچه ساخته و مخلوق ما است، چنان که بدیهی است، زبان و فرهنگ است. هانس گلاک مدعی است که هرچند تأکید بر اینکه زبان و فرهنگ (و نه جهان) ساخته و مخلوق ما انسان‌ها است، یک سخن بدیهی محسوب می‌شود، ولی آنچه این ایده را بحث‌برانگیز و قابل توجه می‌کند (البته نه بر مبنای ایدئالیسم) این است که ویتگنشتاین اصرار دارد که هیچ واقعیت مستقل از ذهنی مفاهیم و روال فعالیت‌های ما را بر ما دیکته نمی‌کند، و ما دست کم تا حدی آزادیم که آنها را مطابق با علایق و اهدافمان شکل دهیم؛ علایق و اهدافی که بر اساس دوره‌های تاریخی و بافت‌های فرهنگی، بین انسان‌ها متفاوت و متغیر است. از نگاه گلاک، این مواضع ویتگنشتاین را نه به ایدئالیسم، بلکه به نسبی‌گرایی مفهومی ملتزم می‌کند. (رک: Glock 2007: 380)

۶. رد ایدئالیست بودن ویتگنشتاین (۲): تفاوت ویتگنشتاین با کانت

دیلمان در کتاب *انقلاب کپرنیکی ویتگنشتاین* تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین را مردود می‌داند. به بیان دیلمان تفاسیر ایدئالیستی‌ای همچون تفسیر ویلیامز سعی دارند با برقراری شباهت میان اندیشه ویتگنشتاین با فلسفه کانت، ویتگنشتاین را متفکری ایدئالیست معرفی کنند ولی آنها از نکات مهمی در باب تفاوت اندیشه ویتگنشتاین با کانت غافل‌اند.

دیلمان در اینجا به چند تفاوت بین این دو فلسفه اشاره می‌کند. اول این که در فلسفه کانت امر استعلایی در ذهن بود و حال آنکه در فلسفه ویتگنشتاین اگر با امر استعلایی سر و کار داشته باشیم، جایگاه آن نه در ذهن بلکه در زبان است. تفاوت دوم این است که ساختار مقولات که کانت آن را به مثابه ساختار ذهن مطرح می‌کند و شرایط پیشینی معرفت است، همه‌شمول و نامتغیر است و حال آنکه گرامر زبان در اندیشه ویتگنشتاین که طبق ادعا همچون مقولات کانت در معرض آزمون تجربی نیست، نامتغیر نیست بلکه از قومی به قوم دیگر، از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از دوره‌ی تاریخی‌ای به دوره‌ای دیگر یک فرهنگ، متغیر است. (رک: Dilman 2002: 86)

تفاوت سوم نیز این است که روش کانت در استنتاج مقولات پیشینی فاهمه، پیشینی است و حال آنکه هرچند روش ویتگنشتاین در تامل در باب گرامر زبان تجربی نیست ولی تاملات و پژوهش‌های او معطوف به زبان طبیعی است (و نه زبان منطقی و ایدئال پوزیتیویست‌های منطقی). دیلمان با استناد به این سه تفاوت بین اندیشه متأخر ویتگنشتاین و فلسفه کانت، مدعی است تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین صحیح نیست. (رک: Dilman 2002: 86)

۷. رد ایدئالیست بودن ویتگنشتاین (۳): واقعیت مستقل از زبان

مویال شاروک نیز همچون گلاک و دیلمان ایدئالیست دانستن ویتگنشتاین را مردود می‌داند. چرا که هرچند ویتگنشتاین مفاهیم را تحمیل سوژه می‌داند، ولی خود طبیعت به مفهوم در نیامده به خودی خود وجود دارد و هست. نزد ویتگنشتاین در طبیعت مفهوم^۱، نظام یا طرح کلی^۲ وجود ندارد، طبیعت چیزی است که صرفاً هست. مفاهیم و نظام و سیستم از جانب ما و زبان ما – به مثابه عناصر سوپزکتیو – است که به طبیعت نسبت داده می‌شود، برای مهار کردن و افسار زدن به طبیعت وحشی. از نگاه ویتگنشتاین این افسار زدن، متافیزیکی نیست، بلکه گرامری است. گرامر به ما می‌گوید هر چیزی، چه نوع عینی است. (رک: Wittgenstein 1958: § 373)

بنابراین هیچ دسترسی‌ای به جهان از طریق خارج از زبان (گرامر) وجود ندارد تا نظام و طرح کلی باورهایمان را در برابر چیزهای جزئی خام مقایسه و ارزیابی کنیم. پس نزد ویتگنشتاین نظام طبقه‌بندی متعلق به گرامر زبان است و نه متعلق به جهان. از این رو زبان ما است که طرح کلی مفهومی جهان را معین می‌کند. اما آیا واقعیتی ورای این مفهوم (و نظام گرامری) وجود دارد؟ به نظر مویال شاروک پاسخ ویتگنشتاین به این پرسش مثبت است. چرا که طرح مفهومی زبان کاملاً از جهان منقطع نیست و از این رو جهان طرف ساکت ماجرا نیست. (رک: Moyal-sharrock 2017: 219-220)

ویتگنشتاین بر تفاوت واقعیت‌ها و مفاهیم^۳ تأکید می‌کند. ویتگنشتاین با این معضل آشنا است که تجربه‌گرایان واقعیت و مفهوم را با هم خلط می‌کنند. به همین خاطر است که آنها جملاتی مثل «زمین یک سیاره است» را بیانگر یک واقعیت یا گزاره تجربی می‌دانند. این خلط بین دو عنصر تجربی – از یک سو – و صوری (گرامری) – از سوی دیگر – محور چیزی است که ویتگنشتاین با آن مبارزه می‌کند. ویتگنشتاین در آثارش تمایزی قائل می‌شود بین قلمرو مفهومی و قلمرو تجربی: (1) قلمرو مفهومی عبارت است از آنچه با «صورت بازنمایی» مرتبط است؛ راهی که ما به جهان می‌اندیشیم، و (2) قلمرو تجربی عبارت است از به کار بردن مفاهیم. (رک: O'Grady 2004: 331) از نگاه ویتگنشتاین صورت‌بندی مفاهیم باید متأثر از طبیعت باشد. اما این تأثیر در قالب مفاهیم درون طبیعت (مثل «جاذبه») حاصل نمی‌شود (چرا که طبیعت اصلاً حاوی مفهوم نیست)، بلکه در قالب واقعیت‌های طبیعت حاصل می‌شود. (Moyal-sharrock 2017: 220) در این جا این مسأله به ذهن خطور می‌کند که این دو قلمرو چگونه با هم ارتباط برقرار می‌کنند؟ چگونه واقعیت طبیعی خام و به مفهوم در نیامده، با چارچوب مفهومی‌ای که خصلتی

1. concept

2. outline

3. facts and concepts

سوپرکتیو دارد نسبت برقرار می‌کند؟ واقعیت چگونه با نظام مفاهیم (یا به تعبیر ویتگنشتاین با گرامر) مرتبط می‌شود؟ مویال شاروک برای پاسخ به این مسأله به فقراتی از کتاب در باب یقین و کتاب برگه‌ها اشاره می‌کند. ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین می‌پرسد: آیا واضح نیست که امکان یک بازی زبانی مشروط به واقعیت‌های معینی است؟ (Wittgenstein 1969: § 617) او در کتاب برگه‌ها می‌گوید: واقعیت‌های معینی برای صورت‌بندی مفاهیمی معین مناسب‌اند. (Wittgenstein 1967: §352) اما این واقعیت‌های بسیار عمومی و مبنایی چه نوع واقعیت‌هایی‌اند؟ نمونه‌هایی از چنین واقعیت‌هایی عبارتند از: انسان‌ها درد را احساس می‌کنند. انسان‌ها نمی‌توانند پرواز کنند، سیب از درخت می‌افتد و ... به نظر مویال شاروک، این که ویتگنشتاین این موارد را به مثابه واقعیت‌های مبنایی^۱ - به تعبیر بوغوسیان «خمیره مبنایی جهانی»^۲ - می‌پذیرد؛ واقعیت‌هایی که طبقه‌بندی‌ها و دسته‌بندی‌های^۳ ما بر مبنای آنها کار خود را آغاز کنند، ویتگنشتاین متاخر را از ساخت‌گرایی واقعیت^۴ و از نومیالیسم دور می‌کند. از نگاه ویتگنشتاین این واقعیت‌های مبنایی ممکن (= غیرضروری / contingent) طبقه‌بندی‌های ما را شکل می‌دهند. بنابراین اگر این واقعیت‌ها متفاوت بودند طبقه‌بندی‌ها (و مفاهیم) ما نیز متفاوت بودند (Moyal-sharrock 2017: 220). ویتگنشتاین می‌گوید وقتی انسان‌ها فکت‌های جدید را می‌آموزند، مفاهیم‌شان تغییر می‌کند و به این شیوه آنچه پیشتر برای آنها مهم بوده، اهمیت خود را از دست می‌دهد و آنچه بی‌اهمیت بوده مهم می‌شود. (رک: Wittgenstein 1967: §352)^۵

بنابراین از نگاه ویتگنشتاین مفاهیم ریشه در جهان دارند. و مویال شاروک با استناد به همین مطلب نتیجه می‌گیرد که ویتگنشتاین در دسته ایدئالیست‌ها قرار نمی‌گیرد. در عین حال تأیید ریشه داشتن مفاهیم در جهان، او را درون چارچوب واقع‌گراها قرار نمی‌دهد، چرا که چنین نیست که مفهوم‌بندی‌ای^۶ که ما انسان‌ها از جهان داریم، یافته و کشف شود، بلکه این مفهوم‌بندی ساخته می‌شود، ما آن را می‌سازیم.

ویتگنشتاین این مطلب را با عبارت suggested (پیشنهاد شده) انتقال می‌دهد، از نگاه او قواعد از سوی واقعیت‌های طبیعت پیشنهاد می‌شوند. (رک: Moyal-sharrock 2017: 221) او تعبیر suggested را به کار می‌برد و نه تعبیر dictated (دیکته شده) و بدین‌سان خودبنیادی^۷ گرامر (دستور

1. basic facts
2. basic worldly dough
3. classifications
4. fact-constructivism

۵. البته از نگاه ویتگنشتاین - بر اساس تفسیر مویال شاروک - چنین نیست که همه مفاهیم تغییر کنند، بلکه بعضی از مفاهیم نامتغیراند (رک پانوشت: Moyal-sharrock 2017: 221)

6. conceptualization
7. autonomy

زبان)، به رغم دخالت طبیعت، محفوظ می‌ماند، و هرچند این واقعیت‌های (فکت‌های) روزمره است که به گرامر و قواعد زبان اهمیت می‌بخشد، اما «یک قاعده، به مثابه قاعده، بی‌طرف و مستقل است، قاعده چنان ایستاده است که گویی جایگاهش را مرهون چیزی نیست» (Moyal-sharrock 2017: 221).

هرچند طبیعت خمیره اولیه را فراهم می‌کند، اما این ما انسان‌هاییم که آن خمیره را به قالب مفاهیم تقطیع می‌کنیم. ما برای این مفاهیم، نه به طبیعت، بلکه به خودمان (به تلاش‌های معرفت‌شناختی‌مان) پاسخ‌گوییم. گفتیم که ویتگنشتاین مفاهیم را متغیر، و اهمیت آنها را سیال می‌داند، آنچه مهم است اهمیت خود را از دست می‌دهد و آنچه مهم نیست، اهمیت می‌یابد. اما علت این تغییر چیست؟ علت تغییر مفاهیم و جایگاه و اهمیت آنها یکی از این دو مورد است: (۱) نامنسجم بودن آنها با سایر مفاهیم، (۲) شکست آنها در ایجاد پیش‌بینی‌های مطلوب. مثلاً امروزه همگی با مفهومی به نام جاذبه آشنا هستیم. اما جاذبه چیزی نیست که آن را مشاهده کنیم، بلکه مفهومی است که در تلاش برای نظم دادن به رویدادهای تجربی، آن را صورت‌بندی کردیم. (Moyal-sharrock 2017: 222 (رک:))

چنان که بیان شد از نگاه ویتگنشتاین طبیعت زبان ندارد و بنابراین طبیعت حاوی مفاهیمی درون خود نیست. مفاهیم ساختارهای زبانی‌اند و متعلق‌اند به زبان ما. هرچند طبیعت بر ما و زبان ما تاثیرگذار است اما از طریق قواعد ما و مفاهیم ما، خود را «قابل شنیدن» می‌کند. (Moyal-sharrock 2017: 222) براین اساس ویتگنشتاین با واقع‌گرایی و نظریه هم‌ریختی^۱ میانه ندارد. به نظر او پیوند و ارتباط طبیعت با مفاهیم را نباید به معنای انطباق^۲، هم‌ریختی^۳، اشتقاق^۴ یا توجیه^۵ فهمید، به تعبیر ویتگنشتاین: «آنچه پذیرفته شده [یعنی گرامر ما] وابسته است به فکت‌ها، اما فکت‌ها آن را صادق یا کاذب نمی‌کنند» (Wittgenstein 1979: 162). طبیعت و واقعیت، گرامر ما را صادق یا کاذب نمی‌کند، چرا که گرامر ما اساساً مستعد و پذیرای صدق و کذب نیست، بلکه گرامر راهی است برای طبقه‌بندی واقعیت، گرامر توصیفی از جهان نیست که بتوان به آن نسبت صادق بودن یا کاذب بودن داد. بنابراین هیچ انطباق مبتنی بر صدق بین مفاهیم ما و جهان وجود ندارد، بلکه انطباق و پیوندی اگر باشد، بین مفاهیم ما و زندگی ما است: «آیا صحیح است که بگوییم مفاهیم ما زندگی ما را انعکاس می‌دهند؟ آنها در قلب زندگی ما قرار دارند.» (Wittgenstein 1977: § 302)

1. isomorphism
2. correspondence
3. derivation
4. inference
5. justification

بین زندگی ما -از یک سو- و مفاهیم و گرامر ما از سوی دیگر، تعاملی پویا برقرار است. بافت زندگی ما قلمرویی را ایجاد می‌کند که مفاهیم ما درون آن شکل می‌گیرند. از سوی دیگر مفاهیم ما به بافت زندگی ما نظم می‌دهند. بنابراین تنها معنایی که در طبیعت می‌یابیم، معنایی است که خودمان در طبیعت قرار می‌دهیم (هرچند این معنا ضرورتاً متأثر از طبیعت است). بنابراین ویتگنشتاین داد و ستد^۱ بین چارچوب‌های مفهومی ما و جهان را تأیید می‌کند (Moyal-sharrock 2017: 222)

در نهایت مویال شاروک نتیجه می‌گیرد که اینکه از نگاه ویتگنشتاین تبیین ما از واقعیت وابسته به زبان است، ایدئالیسم نیست، چرا که: (اولاً) از نگاه او مجال برای واقعیت مستقل از زبان هست، واقعیتی که درباره آن صحبت می‌کنیم. (در ثانی) نفی اینکه تجربه نظام مفاهیم (گرامر) ما را صادق یا کاذب می‌کند، به معنای این نیست که نظام مفاهیم (گرامر) ما کاملاً منقطع از تجربه‌اند، و از آن تأثیر نمی‌پذیرند. و حاصل این که نفی تبیین تجربه‌گرایان و واقع‌گرایان از ارتباط مفاهیم و تجربه، لزوماً به معنای ایدئالیسم نیست. (Moyal-sharrock 2017: 223) از نگاه ویتگنشتاین نظام مفاهیم (گرامر) ما مبنای معرفت ما است اما این مفاهیم از چیزی متأثراند که بیرون از زبان است. بنابراین ویتگنشتاین به هیچ نوع ایدئالیسمی ملتزم نیست، چرا که از نگاه او واقعیت ساخته ما نیست و ما نیز کاملاً منقطع از واقعیت نیستیم.

۸. ویتگنشتاین مخالف نظریه پردازهای واقع‌گرا و ایدئالیستی

در برابر دوگانه تفسیر واقع‌گرایانه و تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین، برخی مفسران ویتگنشتاین را مخالف هر دو تفسیر دانستند. این دسته از مفسران او را نه واقع‌گرا و نه ضدواقع‌گرا می‌دانند. یکی از ادله این دسته مفسران این است که هم واقع‌گرایی و هم ضدواقع‌گرایی نظریه یا مکتب نظری‌اند و حال آنکه ویتگنشتاین حمایت از نظریه‌ها را در فلسفه خود مردود می‌داند. (رک: Richter 2020) ویتگنشتاین به طور کلی (در همه آثارش) با این برداشت در تعارض است که فلسفه مجموعه‌ای از آموزه‌ها است در تشریح و پاسخ به مسائلی مثل منشأ و ماهیت واقعیت، و این که چه چیزی درباره واقعیت می‌دانیم.

ویتگنشتاین در رساله منطقی-فلسفی بیان هرگونه حقیقت و هرگونه روایت از واقعیت را در درون گزاره‌های علمی تعریف می‌کند و به این شیوه حقیقت/صدق^۲ را در انحصار علم قرار می‌دهد: «کل گزاره‌های صادق کل علم طبیعی (یا تمام پیکره علوم طبیعی) است» (Wittgenstein 1922: 4.11) و سپس فلسفه را بیرون از علم قرار می‌دهد: «فلسفه یکی از علوم طبیعی نیست.

1. give-and-take
2. Truth

(کلمه «فلسفه» ضرورتاً به معنای چیزی است که جای آن فراتر یا فروتر از علوم طبیعی است، و نه در کنار این علوم). «(Wittgenstein 1922: 4.111) نتیجه منطقی این دو بند این است که حقیقت/صدق در قلمرو فلسفه نیست و کار فلسفه روایت واقعیت - که در انحصار علم است - نیست. بنابراین فلسفه بهره‌ای از حقیقت/صدق ندارد و از این رو هیچ‌گونه نظریه‌پردازی در فلسفه و ارائه آموزه‌ها (اعم از واقع‌گرایی یا ضدواقع‌گرایی) در فلسفه جایی ندارد، بلکه فلسفه یک فعالیت است در جهت نشان دادن حدود و مرزهای علوم طبیعی و آنچه می‌توانیم از واقعیت روایت کنیم: «... فلسفه نظامی از آموزه‌ها نیست بلکه یک فعالیت است. یک اثر فلسفی ذاتاً متشکل از [مجموعه‌ای از] توضیحات است. فلسفه نه به «گزاره‌های فلسفی» بلکه به وضوح‌بخشی به گزاره‌ها منتهی می‌شود» (Wittgenstein 1922: 4.112) ویتگنشتاین چند سطر بعد از این عبارات تصریح می‌کند فلسفه حدود مرزهای علوم طبیعی را تعیین می‌کند و مناقشه بر سر آن را پایان می‌دهد و مرزهای اندیشه و زبان (امور بیان شدنی) را تعیین کند. (رک: Wittgenstein 1922: 4.113-4.115)

یکی از کارکردهای روش تحلیل در رساله منطقی-فلسفی نشان دادن مهم‌بودن گزاره‌هایی است که به شکل سنتی در تاریخ فلسفه به مثابه گزاره متافیزیکی ارائه شده‌اند. در باب گزاره‌های تجربی علمی، مثل «زمین جاذبه دارد» می‌توان پرسید که «منظور تو از زمین چیست؟» چنین گزاره‌هایی تا گزاره‌های اتمی، و اعیان مورد اشاره آنها تا اعیان بسیط اتمی قابل تحلیل‌اند. اما درباره گزاره‌های متافیزیکی چه؟ فرض کنیم فردی در برابر ما گزاره‌ای متافیزیک را ارائه کند:

شما گزاره‌ی او را با این گونه پرسش‌ها تحلیل خواهید کرد: «منظور تو از این و آن عبارت چیست؟» «چگونه تصمیم می‌گیری که آیا صادق است [یا نه]؟» «اگر غیر از این باشد چطور؟» سرانجام او مجبور خواهد بود تا منظورش را بر حسب گزاره‌های بنیادین «با دقت توضیح دهد» و سپس شما می‌توانید به او نشان دهید که از دادن معنایی به نشانه‌های درون گزاره‌اش ناتوان بوده است. (فن ۱۳۸۱: ۵۰)

ویتگنشتاین همین رویکرد به فلسفه را در دوره دوم تفکر خود، در کتاب پژوهش‌های فلسفی حفظ می‌کند؛ یعنی نگرستن به فلسفه به مثابه فعالیتی که کارکرد آن وضوح‌بخشی است درباره آنچه می‌توان گفت، و آنچه نمی‌توان گفت، درباره مرزهای زبان و اندیشه. با این تفاوت که در رساله صرفاً با یک نوع زبان مواجه بودیم و در پژوهش‌های فلسفی با زبان‌های متفاوت، و از این رو کار فلسفه بر اساس رساله منطقی فلسفی نشان دادن مرز زبان است و در پژوهش‌های فلسفی، نشان دادن مرزهای زبان. (رک: فن ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۱۵) فارغ از این تفاوت، وظیفه فلسفه همان است که در رساله بود و از این رو پژوهش‌های فلسفی نیز به سردرگمی فهم در مواجهه با

مرزهای زبان، و نیز کارکرد فلسفه در مواجهه با این سردرگمی تصریح می‌کند. (رک: Wittgenstein 1958: § 119)

متافیزیک و کل سنت فلسفی حاصل تلاش برای پاسخ به مسائلی است که از مرزهای زبان فراتر می‌رود و وظیفه فلسفه نشان دادن این نکته است. باید توجه داشت که این که پاسخ به مسائل فوق‌الذکر درون مرزهای زبان نمی‌گنجد، به این معنا نیست که این مسائل بی‌اهمیت‌اند، بلکه بالعکس این مسائل بسیار مهم‌اند و منشائی درونی دارند، آنها به همان اندازه که صورت زبان ما درون ما ریشه دار و عمیق‌اند و اهمیت‌شان به اندازه اهمیت زبان ما است (رک: Wittgenstein 1958: § 111) بنابراین منشأ و سرآغاز فلسفه — آن طور که به شکل سنتی تحقق داشته است — حیرت است. و این حیرت حاصل از رنج و عذابی است که انسان در مواجهه با صورت‌های زبانی تجربه می‌کند. از این حیث، زبان، یک تنگنا یا یک حصار برای انسانی است که مسأله‌ای فلسفی دارد، او تحمل این مرز را ندارد: «کسی که به یک حیرت فلسفی دچار شده با کسی که در اتافی است و می‌خواهد بیرون برود ولی نمی‌داند چگونه، و یا با مگسی که در بطری... گرفتار شده مقایسه می‌شود.» (فن ۱۳۸۱: ۱۱۸) و هدف فلسفه نشان دادن راه خروج است، راه خروج انسان از مرزهای زبان، همچون راه خروج مگس از بطری (Wittgenstein 1958: § 309).

حیرت مذکور دو بعد دارد، از یک حیث انسان متحیر همچون بیمار نگرسته می‌شود، چرا که این حیرت او را به تلاش برای فراتر رفتن از مرزهای زبان وا داشته است و حال آنکه زبان خصلتی عمومی دارد و قوانین و مرزهای آن، قوانین عقلانیت و سلامت عقلانی عمومی تلقی می‌شوند. از این رو تلاش برای فراتر رفتن از مرزهای زبان، همچون بیماری و مرض است و کار فلسفه، نوعی درمان‌گری است: «مواجهه فیلسوف با یک مسأله، همچون درمان یک بیماری است» (Wittgenstein 1958: § 255) از سوی دیگر، انسان متحیر همچون یک مبارز است، و این مبارزه علیه سحر اجتماع یا زبان است، مبارزه‌ای برای فراتر رفتن از افقی که زبان برای ما تعیین کرده است، زبان عقل و هوش ما را سحر می‌کند و فلسفه مبارزه‌ای است علیه این سحر. (Wittgenstein 1958: § 109) در عین حال تلاش برای پاسخ گفتن به مسائل ناشی از این حیرت، درون چارچوب زبان، به مهمل‌گویی می‌انجامد، و در اینجا بین پژوهش‌های فلسفی و رساله منطقی-فلسفی یک همگرایی را شاهدیم. به طور کلی از نگاه ویتگنشتاین دعاوی متافیزیکی، از جمله واقع‌گرایی و نیز بدیل‌های آن همگی مهمل‌اند. (رک: فن ۱۳۸۱: ۱۲۶)

بنابراین اندیشه ویتگنشتاین با متافیزیک و معرفت‌شناسی به طور کلی در تعارض است. بلکه او فلسفه را یک فعالیت و یک باوردرمانی^۱ می‌داند که هیچ آموزه و نگرش متافیزیکی یا

معرفت‌شناختی خاصی را مطرح نمی‌کند بلکه در جستجوی درمان «امراض» عقل است. بر این اساس نمی‌توان ویتگنشتاین را نه واقع‌گرا، نه ضدواقع‌گرا و نه ایدئالیست نامید.

۹. نقد و بررسی دعاوی مخالفان تفسیر ایدئالیستی

ابتدا برای این که نسبت ایدئالیسم با اندیشه متأخر ویتگنشتاین را بررسی کنیم، از یکی از ایده‌های ویتگنشتاین در مواجهه با مفهوم ایدئالیسم استفاده می‌کنیم؛ یعنی ایده شباهت خانوادگی. شباهت خانوادگی با مقولات تاریخی فرهنگی در ارتباط است، بدین شکل که اقتضا می‌کند نتوان ادیان، ایدئولوژی‌ها و مکاتبی مثل ماتریالیسم، ایدئالیسم و طبیعی‌گرایی را از طریق شرایط واضح، لازم و کافی توصیف کرد. ایده شباهت خانوادگی این مفاهیم را چندوجهی و به لحاظ تاریخی در حال تحول می‌بیند. بنابراین وقتی سخن از این می‌شود که ویتگنشتاین یک ایدئالیست است، خود این ایدئالیسم در فضای فکری ویتگنشتاینی، مفهومی شباهت خانوادگی^۱ است و بنابراین ایدئالیست بودن او به این معنا است که فلسفه او از جهاتی (و مسلماً نه از همه جهات) به رویکردهای جریان‌های ایدئالیستی شباهت دارد. (رک: Bloor 2018: 332)

از نگاه حامیان تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین؛ از جمله برنارد ویلیامز، حذف امکان شکاکیت دغدغه محوری ویتگنشتاین است و هدف او اعتبار دادن به فهم زیربنایی ما از جهان است، از این طریق که هیچ بدیلی برای چارچوب مفهومی ما باقی نگذارد. از این رو زیر سؤال بردن عقلانیت ما یا به چالش کشیدن آن از طریق چارچوب‌های مفهومی و عقلانیت‌های بدیل از نگاه ویتگنشتاین به بیان چیزهایی منتهی می‌شود که به شکل آشکار یا غیرآشکار بی‌معنا یا مهم‌اند. از این منظر، صرف خود اعتقاد به وجود بدیل برای مقولات مبنایی تفکر ما، باوری نامنسجم است. بنابراین دغدغه ویتگنشتاین این است که فیلسوفان هرچیز را همان‌طور که هست باقی بگذارند و هیچ نظریه‌ای نسازند. (رک: Bloor 2018: 332-3)

سابقه شکاکیت در باب مبنایی فکری ما در دوره مدرن به دکارت باز می‌گردد. دکارت با شک عمومی خود نشان داد که هیچ یک از باورهای ما، حتی آنها که بدیهی‌ترین و مبنایی‌ترین باورها محسوب می‌شوند، از قلمرو شک او خارج نیستند و از آنجا که او معرفت را به باوری تردیدناپذیر و غیرقابل شک تعریف می‌کند، تمامی باورها، از جمله باورهای بدیهی ریاضی نیز در فرایند شکاکیت او شایسته عنوان معرفت نیستند.^۲ مباحث ویتگنشتاین متأخر در باب یقین (که تحت تأثیر

1. family resemblance concept

۲. برای آشنایان با تاریخ فلسفه نیاز به تصریح نیست که آنچه بیان شد مرحله‌ای از شک موقت و دستوری دکارت است. او در ادامه تأملات خود بنای معرفت را به شکلی دیگر بازسازی می‌کند.

مور ارائه شدند) ناظر به تعریف دکارت از معرفت است؛ تعریفی که بر مبنای دوگانه شک و یقین صورت گرفته است.

معیار دکارتی معرفت در فلسفه مدرن حاکم شد و عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان هر یک سعی داشتند مبانی یقینی را برای ساختن بنای معرفت به کار گیرند، مبانی‌ای که نه وابسته به الهیات باشد و نه حجیت و اتوریته قدمای فلسفه یونان، بلکه خودبنیاد باشد. این مبانی نزد عقل‌گرایان^۱ اصول واضح عقلی، و نزد تجربه‌گرایان انطباعات ساده و بسیط تجربی بودند. مباحث مور در باب شک و یقین حاکی از این است که معیار دکارتی قابل دفاع نیست. او دو معرفت را به مثابه معارف غیرقابل شک مطرح می‌کند: (۱) این یک دست است (با اشاره به دست خودش)، و (۲) جهان وجود دارد. این دو معرفت به وضوح ناظر به شکاکیت دکارت در باب وجود بدن خود و وجود اشیاء جهان خارج است. به نظر مور این معارف آنقدر مبنایی است که جستجو برای توجیه و مبنا برای آنها نامعقول است.

ویتگنشتاین متأثر از مباحثی است که مور در باب یقین مطرح می‌کند و تا حد زیادی با او همسو و موافق است. به نظر او در باب این مبانی اولیه معرفت نه می‌توانیم شک کنیم و نه می‌توانیم دلیلی بیاوریم و نه این مبانی در معرض آزمون تجربی قرار می‌گیرند. اما ویتگنشتاین اختلافی با مور دارد، به نظر ویتگنشتاین این یقینات^۲ مصداق معرفت نیستند. یقینی‌ها قابل تردید نیستند و موضوع شک قرار نمی‌گیرند و حال آنکه معرفت و علم موضوع شک و تردید است. بنابراین شک در مرتبه معرفت مطرح می‌شود و مبانی بنیادین معرفت، در معرض شک قرار نمی‌گیرند. این مبانی مفروض بنیادین بازی زبانی ما، شیوه و صورت زندگی ما و فرهنگ ما است. آیا این مفروضات بنیادین حیثیتی ایدئالیستی دارند؟

با توجه به این که این مفروضات بنیادین، مبانی بین‌الذهانی اعضای یک جامعه و گویشوران یک بازی زبانی اند و از این اجتماع سوژه‌ها مستقل نیستند و بر هرگونه معرفت و گزاره‌ی راجع به جهان تقدم دارند، مفروضاتی ایدئالیستی‌اند. اما ایدئالیسم ویتگنشتاین هم با ایدئالیسم بارکلی و هم با ایدئالیسم کانت تفاوتی اساسی دارد. ایدئالیسم ویتگنشتاین همه‌شمول نیست، به این معنا که مبانی ایدئالیستی واحد و منحصر بفرده و مشترک بین همه انسان‌ها نیستند. صورت‌های زندگی، و بازی‌های زبانی متکثراند و هر یک مبانی ایدئالیستی مخصوص به خود را دارند. مبانی بازی زبانی L_1 در L_1 بدون شک و تردید پذیرفته می‌شود ولی بیرون از آن بازی زبانی، از منظر کاربران بازی زبانی بدیل، مثلاً بازی زبانی L_2 ، تامل و شک و تردید و ارزش‌گذاری مبانی بازی زبانی L_1 ممکن است. (رک: Kober 2018 456)

بر اساس آنچه بیان شد (و به ویژه فهم ایدئالیسم به مثابه مفهومی شباهت خانوادگی) باید توجه کرد که فیلسوفان و پژوهشگرانی که از تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین حمایت می‌کنند (و بعضاً،

همچون الیزابت آنسکوم هم قرابت و اشراف بسیار خوبی به اندیشه ویتگنشتاین دارند و هم تسلط مناسبی به تاریخ فلسفه، با ارائه تفسیر ایدئالیستی از ویتگنشتاین قصد ندارند تمام تفاوت بین اندیشه او و سنت ایدئالیسم آلمانی، از جمله کانت، را انکار کنند.

این نکته به ویژه در ارتباط با نقد دیلمان قابل طرح است. دیلمان (چنانکه در بخش ۶ بیان شد) تفاوت‌های بین ایده ذهن و مقولات ذهنی در فلسفه کانت و ایده گرامر در اندیشه متاخر ویتگنشتاین را دلیل بر نادرستی عنوان ایدئالیسم برای اندیشه ویتگنشتاین می‌داند. آنچه در فلسفه کانت محوریت و تقدم دارد و همین تقدم منشاء صفت ایدئالیسم به فلسفه او است؛ مقولات یکسان، ثابت و همه‌شمول ذهن بشر است، و نه گرامر متغیر و متکثر زبان.

اما در پاسخ به دیلمان می‌توان گفت اولاً به خاطر محوریت و تقدم زبان (و نه ذهن) در اندیشه ویتگنشتاین است که حامی تفسیر ایدئالیستی ایدئالیسم ویتگنشتاین را متصف به صفت «زبانی» می‌کند. و درثانی نکته مهمتر این است که در تاریخ فلسفه تحلیلی اینکه زبان به جای ذهن قرار می‌گیرد ابتکار ویتگنشتاین نیست و در معضلات تاریخی فلسفی در باب ایده ذهن ریشه دارد. ویلارد کواین در مقاله «پنج نقطه عطف تجربه‌گرایی» بیان می‌کند که در تجربه‌گرایی کلاسیک مسأله معرفت در نسبت بین ایده‌های ذهنی از یک سو و تجربه از سوی دیگر مورد کاوش قرار می‌گرفت و حال آنکه در اندیشه متفکرانی همچون هورن توک، بنتام و راسل هویت‌های زبانی‌ای چون کلمه و جمله جایگزین ایده‌های ذهنی شدند. (رک: Quine 1963: 38-42)

این جایگزینی بدون دلیل فلسفی صورت نگرفت. مفروض گرفتن مقولات و ایده‌های ذهنی در اندیشه فلسفی یک فیلسوف مقتضی مفروض گرفتن و پذیرش جوهر ذهنی است و حال آنکه هیوم در باب ایده جوهر ذهنی تشکیک‌های بسیار مهمی را مطرح کرد. در فلسفه تحلیلی زبان نقش سوژه‌ی تجربه‌گرایی کلاسیک را عهده‌دار می‌شود. زبان از امور اجتماعی است و نه هویتی متافیزیکی، و از این رو مشمول معضلات متافیزیکی هویت متافیزیکی «ذهن» نیست.

همین نکته در باب انتقادات مویال شاروک نیز به تفاسیر ایدئالیستی قابل طرح است. مویال شاروک از مشروط بودن بازی زبانی به برخی واقعیات صحبت می‌کند. ولی او باید به این نکته توجه داشته باشد که خود این واقعیات، مستقل از بازی زبانی نیستند، چرا که در هر صورت مفهومی شده‌اند. اینها مبانی یک بازی زبانی‌اند که در لایه زیرین بستر رود آن بازی زبانی قرار دارند و به شکل تاریخی سخت شده‌اند. این واقعیات مفهومی شده ممکن است در بازی زبانی‌ای دیگر شکل گرفته باشند. از همین رو نقد مبانی یک بازی زبانی در اندیشه ویتگنشتاین در یک بازی زبانی دیگر امکان‌پذیر می‌شود، یعنی در چارچوب مفهومی‌ای دیگر، در باب مبانی یک چارچوب مفهومی می‌توان پرسش و تشکیک کرد. (رک: Kober 2018: 456)

حتی اگر مقدم بر بازی‌های زبانی – به تعبیر بوغوسیان – خمیره اولیه‌ای برای جهان مفروض

بگیریم که به مفهوم در نیامده است (و از این رو وابسته به زبان نیست) در این صورت خمیره اولیه جهان چیزی بیش از نومن کانتی نیست. اگر چنین عنصری را ویتگنشتاین بپذیرد، این عنصر از نگاه او به خودی خود قابل شناخت و معرفت نیست، چرا که اساساً از نظر ویتگنشتاین معرفت پیشازبانی ممکن نیست. (رک: Hacker2019: 221) بنابراین آنچه از زبان یا فرهنگ یا چارچوب مفهومی یا سوژه‌ی جمعی مستقل است، (اگر اساساً ویتگنشتاین عنصری با این استقلال را بپذیرد) چیزی بیش از نومن کانتی نیست و به همان اندازه نومن کانتی غیرقابل شناخت است. در نتیجه اگر می‌توان کانت را ایدئالیست نامید، ویتگنشتاین را نیز می‌توان ایدئالیست دانست. می‌ماند این مسأله که ویتگنشتاین به چه میزان ایدئالیست است. آیا اساساً به همان نومن کانتی باور دارد، یا آن خمیره نیز استقلال ادعایی مویال شاروک را از زبان ندارد؟ اگر چنین استقلالی را ویتگنشتاین انکار کند، او به معنایی افراطی‌تر از کانت، ایدئالیست است.

مویال شاروک طبیعت به مفهوم در نیامده را عنصری مستقل از زبان در اندیشه ویتگنشتاین می‌داند. اما مسأله این است که اگر طبیعت به خودی خود فاقد مفهوم است، از کجا به وجود طبیعت پی می‌بریم؟ از نظر ویتگنشتاین هیچ معرفتی فارغ از زبان یا چارچوب مفهومی وجود ندارد. او هرگونه اندیشه مستقل از زبان را انکار می‌کند. انسان پیشازبانی فاقد معرفت و اندیشه است و ویتگنشتاین از بحث‌های مربوط به بالارد که برخی – همچون ویلیام جیمز (James Wittgenstein 1958: § 342) – در دفاع از اندیشه و معرفت مستقل از زبان به خاطرات او استناد می‌کنند، صراحتاً یاد می‌کند و صحت این دعاوی را مورد چالش قرار می‌دهد. (Wittgenstein 1958: § 342) در این صورت چگونه می‌توان پذیرفت که ویتگنشتاین وجود طبیعت مستقل از زبان را می‌پذیرد، و حال آنکه خود او هر اندیشه‌ای، از جمله اندیشیدن به چنین برداشتی از طبیعت را مشروط به اکتساب یک بازی زبانی می‌داند؟ آیا چنین نیست که – بر مبنای آثار متأخر ویتگنشتاین – همین برداشت از طبیعت (طبیعت به مفهوم در نیامده) خود یکی از مفروضات زبان واقع‌انگار علمی، یا زبان تعاملات روزمره ما است؟

نکته دیگر این است که در برخی از انتقادات به تفاسیر ایدئالیستی از آثار متأخر ویتگنشتاین (چنان که بیان شد) ایدئالیسم در مقابل تجربه‌گرایی مطرح شده است. اما ایدئالیست بودن لزوماً به معنای تقابل با تجربه‌گرایی نیست، شاهد این که بارکلی در عین تجربه‌گرا بودن کاملاً ایدئالیست است. موضع مقابل تجربه‌گرایی نه ایدئالیسم، بلکه عقل‌گرایی است. ویتگنشتاین از حیث معرفت‌شناسی با عقل‌گرایان اختلاف دارد. او ایده‌ها و اندیشه‌ها و اصول ذهنی فطری پیشازبانی و پیشافرہنگی را مردود می‌داند. پیش از اکتساب زبان و فرهنگ، کودک انسان فاقد اندیشه و اصول است. (رک: Hacker2019: 221) بنابراین به لحاظ معرفتی ویتگنشتاین اصلاً یک عقل‌گرا به حساب نمی‌آید. معارف ما به شکل تجربی حاصل می‌شوند. اما یقینی‌های ما چطور؟ می‌دانیم

ویتگنشتاین مسأله یقین را متأثر از مور مطرح کرد. او همچون مور یقینی‌ها را فاقد مینا و غیرقابل تشکیک می‌داند. اما به خلاف مور، یقینی‌ها را از جنس معرفت نمی‌داند بلکه آنها را مبنای معرفت می‌داند. (Wittgenstein 1969: § 308 & Kober 2018: 456) اما یقینی‌ها به مرور زمان یقینی شده‌اند و خود آنها به شکل تجربی و به مرور در لایه‌های زیرین بستر رود معرفت ما قرار گرفته‌اند (Wittgenstein 1969: §§ 96-99) و ممکن است در طی زمان‌های طولانی مورد تشکیک قرار گیرند و اجزای بستر سخت رود ساییده شوند و به املاح درون آب گذرای رود مبدل شوند. بنابراین یقینی‌های ما نیز موضوع محک تجربی‌اند، با تجربه پذیرفته می‌شوند و با تجربه مورد تشکیک قرار می‌گیرند. از این منظر ویتگنشتاین یک تجربه‌گرا است. ولی تجربه‌گرایی مانع از ایدئالیست بودن در قلمرو هستی‌شناسی نیست. هستی‌شناسی ویتگنشتاین پسازبانی است. نظریه‌ی هستی‌شناسی و صدق مستقل از زبان نزد ویتگنشتاین متاخر پذیرفته نیست. از این منظر هر تصویری از واقعیت وابسته است به قلمروی سوپژکتیو زبانی. به همین معنا می‌توان از ایدئالیسم ویتگنشتاین سخن گفت.

این برداشت از ایدئالیسم ویتگنشتاین با نکته‌ای که در بخش ۸ مقاله بیان شد نیز ناسازگاری ندارد. ایدئالیسم ویتگنشتاین یک نظریه‌پردازی فلسفی و متافیزیکی – به معنای متعارف کلمه – نیست. ویتگنشتاین بیرون از جریان کاربرد طبیعی زبان در باب جهان، اشیاء و موجودات نظریه هستی‌شناسی ارائه نمی‌کند. بلکه ویتگنشتاین با مشیی طبیعی‌گرایانه و با نگاه به کاربرد زبان روزمره فرایند طبیعی شکل‌گیری هستی‌شناسی – در تلقی روزمره و عرفی این اصطلاح و نه تلقی فلسفی – را که از لوازم و تبعات کاربرد زبان است، بیان می‌کند. ایدئالیسم او یک نظریه فلسفی نیست بلکه از قضا رد هرگونه نظریه هستی‌شناختی مستقل از زبان روزمره و طبیعی است.

۱۰. نتیجه‌گیری

اندیشه متأخر ویتگنشتاین در برابر دوگانه واقع‌گرایی و ایدئالیسم به شکل‌های متفاوتی مورد تفسیر قرار گرفته است. بعضی از مفسران با تأکید بر عناصری از اندیشه او (از جمله تأکید بر فهم عرفی و زبان روزمره) او را واقع‌گرا دانستند. اما بعضی دیگر اندیشه او را ایدئالیستی تفسیر کردند. این دسته از مفسران بر محوریت زبان در اندیشه ویتگنشتاین و تقدم زبان بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تأکید کردند. آنها زبان را عنصری سوپژکتیو تفسیر کردند و کارکرد آن را مشابه نقش ذهن در فلسفه‌های ایدئالیستی‌ای چون ایدئالیسم کانت دانستند.

اما در برابر این دو گونه تفسیر برخی از مفسران بر تقابل صریح ویتگنشتاین با هرگونه نظریه‌پردازی متافیزیکی تاریخ فلسفه تأکید کردند و به تبع آن به نظر این دسته از مفسران اندیشه ویتگنشتاین ذیل هیچ یک از این دوگانه سنتی تاریخ فلسفه قرار نمی‌گیرد. از منظر این

دسته از مفسران هرگونه اطلاق عناوینی چون ایدئالیسم، واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی حاصل عدم توجه و التفات به بخش‌های مهمی از آثار او است.

اما در نهایت در این مقاله با توجه به دو نکته از اطلاق عنوان ایدئالیسم به اندیشه ویتگنشتاین دفاع کردیم. اول این که باید ایدئالیسم را به مثابه یک مفهوم شباهت‌خانوادگی بفهمیم. این فهم از ایدئالیسم به ما مجال می‌دهد تفاوت‌های مهم و اساسی اندیشه ویتگنشتاین با ایدئالیسم فیلسوفانی همچون کانت را بپذیریم و در عین حال عنوان ایدئالیسم را به اندیشه ویتگنشتاین اطلاق کنیم. نکته دوم این است که ایدئالیسم ویتگنشتاین - همسو با همان فهم شباهت‌خانوادگی از اصطلاح ایدئالیسم - در نکاتی کلیدی با سنت ایدئالیسم همسو است؛ یعنی نفی استقلال هستی‌شناختی اعیان و ایزه‌ها از هرگونه عنصر سوپراکتیو. اما در عین حال ایدئالیسم ویتگنشتاین مبتنی بر زبان طبیعی و روزمره است و مقتضی نظریه‌پردازی فلسفی (به شکل مغایر با طبیعی‌گرایی و از منظری مستقل از زندگی روزمره) نیست و از این رو ایدئالیست نامیدن ویتگنشتاین با مخالفت او با نظریه‌پردازی فلسفی در تعارض نیست.

منابع

- فن، ک.ت. (۱۳۸۱). مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، کامران قره‌گزلی، نشر مرکز.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۱). پژوهش‌های فلسفی، فریدون فاطمی، نشر مرکز، چاپ دوم.
- Bloor, David (2018). "The Question of Linguistic Idealism Revisited" in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Second edition. Hans Sluga and David G. Stern (ed) Cambridge University Press. pp. 332-360.
- Canfield, John V. (1996). "The passage into language" in: *Wittgenstein and Quine*. Robert L. Arrington and Hans-Johann Glock (ed) Routledge. Pp. 118-143.
- Diamond, Cora. (2018). "Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism" in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Second edition. Hans Sluga and David G. Stern (ed) Cambridge University Press. pp. 209-244.
- Dilman, Ilham (2002). *Wittgenstein's Copernican Revolution - The Question of Linguistic Idealism*. Palgrave Macmillan.
- Erickson, Millard J. (2004). "On Flying in Theological Fog" in: *Reclaiming the center*. Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth, and Justin Taylor (ed). Crossway Books. pp. 323-350.
- Glock, Hans-Johann. (2007). "Relativism, commensurability, translatability" in *Journal compilation* © 2007 Blackwell Publishing Ltd.
- Guyer, Paul. 2015. "Idealism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Hacker, P. M. S. (2019). *Wittgenstein_ Meaning and Mind. In: An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Vol. 3. Part. I, Essays 3, Wiley Blackwell.
- James, W. (2007). *The Principles of Psychology*, Vol. 1-2. Harvard University Press

- Kober, Michael (2018). "Certainties of a World Picture: The Epistemological Investigations of On Certainty" in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Hans Sluga, David G. Stern (eds.) -Cambridge University Press. pp. 441-478.
- Krausz, Michael (2017). "Relativisms and Their Opposites" in *Realism – Relativism – Constructivism*, Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer, Katharina Neges(ed) Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. pp. 187-202.
- Lovibond, Sabina (1983). *Realism and Imagination in Ethics*. University of Minnesota Press.
- Ma, Lin and Van Brakel, Jaap, (2016). *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, Published by State University of New York Press.
- Malcolm, Norman (1982). "Wittgenstein and Idealism" *Royal Institute of Philosophy Lecture Series / Volume 13 / March 1982*, pp 249 – 267.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2017). "Fighting Relativism: Wittgenstein and Kuhn" in *Realism – Relativism – Constructivism*, Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer.
- O'Grady, Paul (2004). "Wittgenstein and relativism" *International Journal of Philosophical Studies*, 12:3, pp. 315-337.
- Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth and history*, Cambridge university press
- Quine, W.V., (1963). "Two Dogmas of Empiricism" in *From a Logical Point of View*, New York and Evanston, pp. 20-46.
- Rescher, Nicholas (1995). "Idealism" in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (ed) second edition, Cambridge University Press. pp. 412-413.
- Richter, Duncan J. (2020). "Ludwig Wittgenstein", *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Searle, John R. (1995). *The construction of social reality*. Free press.
- Williams, Bernard (1973). "Wittgenstein and Idealism", *Royal Institute of Philosophy Lectures 1973-* vol. 7- pp 76-95, doi:10.1017/S0080443600000285
- Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness (translation). London and New York.
- Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophical investigations*, G. E. M. Anscombe (translation), Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1978). *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. G.H. von Wright, R. Rhees and G.E.M. Anscombe, Translated by G. E. M. Anscombe, 3rd edn, Oxford: Blackwell, 1978.
- Strawson, P. F. 1984. *Skepticism and naturalism: some varieties*. Columbia University Press. New York.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *On Certainty*, ed. G.E.M.Anscombe and G.H.von Wright, tr. D.Paul and G.E.M.Anscombe. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1967). *Zettel*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1979). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35, from the Notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald*, ed. Alice Ambrose, the university of Chicago Press 1982.
- Wittgenstein, Ludwig (1977). *Remarks on Colour*, edited by G. E. M. Anscombe, Translated by Linda L. McAlister and Margarete Schättle, Basil Blackwell.