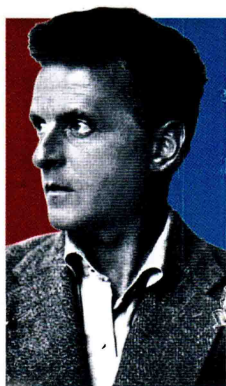




لودویک ویتگنشتاین کتاب‌های آبی و قهوه‌ای تمهیدات «پژوهش‌های فلسفی»

ترجمه ایرج قانونی



کتاب‌های آبی و قهوه‌ای

تمهیدات «پژوهش‌های فلسفی»

لودویک ویتگنشتاین

@Bookparty

ترجمه
ایرج قانونی





کتاب‌های آبی و قهوه‌ای
تمهیدات «پژوهش‌های فلسفی»
لودویک ویتگنشتاین

مترجم ایرج قانونی
چاپ دوم تهران، ۱۳۸۸
تعداد ۱۱۰۰ نسخه
قیمت ۴۶۰۰ تومان
لیتوگرافی غزال
چاپ اکسیر
ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۹۶۴ ۳۱۲ ۸۸۳

www.nashreny.com

فهرست مطالب

۷	مقدمه مترجم
۱۷	مقدمه
۳۱	کتاب آبی
۱۴۱	کتاب قهوه‌ای
۳۰۱	نمایه

@Bookparty

مقدمه مترجم

این دو کتاب در یک کتاب و یک کتاب در دو بخش است. بخش‌هایی مستقل با نام‌هایی مستقل، کتاب‌هایی که نام از درون نگرفته‌اند. نام و کتاب هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. نام‌ها بر خود ایستاده‌اند و کتاب‌ها بر خود. نام‌ها به کتاب تعلق دارند اما به آن‌جا که دیگر کتاب تمام شده است، به جلد کتاب. مندرجات کتاب آبی به هیچ معنایی آبی نیست و قهوه‌ای نیز قهوه‌ای. این نام‌ها به صُدفه به آن‌ها داده شده است. نویسندگان با نامگذاری کتاب‌های خود متعهد می‌شوند و تعینی به معنای کتاب خود می‌بخشند و مرزی برای آن تعیین می‌کنند. تعیین چنین مرزی حکایت از مفهوم بودن کلیت مطالب کتاب در نزد نویسنده دارد. نویسندگان به این وسیله اعلان می‌کنند که می‌دانند چه می‌نویسند و در کجا باید دست از نوشتن بردارند. ویتگنشتاین اما طفره می‌رود و چنین اعلانی نمی‌کند. همین ممکن است موجب این تصور شود که ای بسا مطلب بر خود او نیز کماهو حقه و از هر حیث روشن و مفهوم نبوده است. تو گویی او اندیشه را پیشه نکرده است بلکه این اندیشه بوده است که به سراغ او آمده است. از همین روست که به‌درستی نمی‌داند این چیست یا کیست که به نزدش شتافته است و تازه حین نگارش بر او معلوم می‌شود. یعنی تفکر چیزی سابق بر نوشتن نیست تفکر همان نوشتن است و به نظر می‌رسد که این به موضع ویتگنشتاین که در جایی از این کتاب البته به ابهام اظهار داشته نزدیک‌تر

است. به هر حال او دو کتاب از خود به جا می‌گذارد. هر دو بی‌نام. هر دو ناتمام. تیری در ترکش می‌کند به مقصد «پژوهش‌های فلسفی». خود این کتاب کتابی در راه است. در راه «پژوهش‌ها». به تعبیر دیگر این کتاب گذشته «پژوهش‌ها» است. «پژوهش‌ها» از «پژوهش‌ها» شروع نشد. مسئله فقط این نبود که آن کتاب هیچ شباهتی به کتاب دیگری نداشت بلکه این هم بود که آغاز آن کتاب هم غیر از همه کتاب‌ها بود. آن کتاب برخلاف رسم معمول همه کتاب‌ها از خودش آغاز نشد بلکه از این کتاب شروع شد. غربیان که ابتدا به اول و آغاز هر چیز رو می‌کنند و سپس خود آن چیز و از این حیث به ما چندان شباهتی ندارند به این «آغاز»، این «تمهیدات»، بیش از آن «پس از آغاز» اهمیت داده‌اند. کتاب‌های آبی و قهوه‌ای در آن‌جا تاکنون هفده بار یعنی تقریباً دو برابر «پژوهش‌ها» به چاپ رسیده است. ابهام بیش از اندازه «پژوهش‌ها» باعث شده تا به این کتاب‌ها بیش‌تر اقبال کنند تا شاید از درهم برهم‌گوترین فیلسوف جهان چیزی دریابند.

شاید بسیاری از شما این تجربه را داشته باشید که نیچه آن را در *دانش طربناک* بیان می‌کند: «دخترکی از مادرش پرسید: آیا راست است که خدای مهربان در همه جا هست؟ من این را خلاف ادب می‌دانم؟» در هر حال شما می‌خواهید به کودک خود بگویید آخر این دیگر چه سؤالی است. مثل این است که به چیزی مانند اخلاق سؤال کردن یا تقوای پرسیدن قائل هستید. در برخورد با ویتگنشتاین به‌ویژه در این کتاب بارها می‌خواهید به چیزی مثل اخلاق یا هنجارهای پرسیدن متوسل شوید. می‌خواهید بگویید آخر این دیگر چه جور سؤال کردنی است. بالاخره فیلسوفان پیشین در یک چیز با هم مشترک بودند و آن این بود که سؤالات آن‌ها معهود بود. مهم بود و اهمیت آن‌ها به اجماع کل رسیده بود. ویتگنشتاین این بند را پاره کرده است و از همه چیز می‌پرسد. همچون کودکان هیچ حد و مرزی را نگاه نمی‌دارد. از این حیث او به هیچ فیلسوفی شبیه نیست. او در این کتاب که می‌توان آن را یک پرسش‌نامه خواند به وسواس پرسیدن دچار است. یکریز می‌پرسد. نفس‌گیر می‌پرسد. بی‌ملاحظه چاله می‌کند و در عین حال ما را سردرگم می‌کند همان‌طور که آن کودک. ما بر اثر پرسش کودک ناگهان به گردابی کشیده می‌شویم زیرا اولاً خود را ملزم به پاسخ می‌یابیم که معلوم نیست این الزام از کجا آمده است و چه کسی گفته

است که پرسیدن یعنی الزام دیگری به اظهار دانایی. ثانیاً خود را، و در این جا ویتگنشتاین را، ملزم می‌دانیم که جواب درست را بدانیم یا بدانند. توگویی چون ویتگنشتاین دیگر کودک نیست پس اگر می‌پرسد لابد جواب همه پرسش‌های خود را هم می‌داند و ثالثاً پاسخ‌های ما باید قطعی و صریح باشد. این شرط‌های تحلیل نشده پای ما را به گردابی که کودک یا ویتگنشتاین برایمان تدارک دیده‌اند می‌کشانند. وقتی کودک چنین می‌پرسد تازه متوجه می‌شویم که وقتی ادعا کردیم خدا در همه جا هست به نوعی برای او قائل به مکان شده‌ایم حال آن‌که می‌دانیم خدا مکانمند نیست. او در لامکان است و چون در لامکان است همه جا هست که اگر در مکان بود فقط در یک جا بود و نه همه جا. اشکال قضیه این است که ما به قول کانت گرفتار صورت ذهنی‌ای به اسم مکان هستیم و از ممر آن به چیزها می‌نگریم. پس وقتی راجع به نفی مکان یا لامکان نیز سخن می‌گوییم باز آن را در این قالب بیان می‌کنیم. ما اشتباه می‌کنیم که می‌گوییم چیزی لامکانی از آن حیث که لامکانی است یعنی از آن حیث که دیگر آن نیست در مکان است. ما که باید پاسخ بدهیم و باید بدانیم و باید صریح و قاطع پاسخ بدهیم یعنی گرفتار عادت‌های ذهنی خاصی هستیم با سؤال کودک دچار دردسر می‌شویم. کودک و ویتگنشتاین اما قدم به این گرداب نمی‌گذارند. ویتگنشتاین با سؤال در سؤال مسیر را دور می‌زند. او درموردی از این دست می‌گوید بیایم ببینیم «در یک جا بودن» یعنی چه و ما آن را چگونه به کار می‌بریم و سپس «در همه جا بودن» یعنی چه و ما آن را چگونه به کار می‌بریم و نهایتاً به ما می‌گوید که مسئله بر اثر کاربرد نادرست این الفاظ ایجاد شده است. پس جواب او این است که اگر آن الفاظ را درست به کار می‌بردیم مسئله‌ای پیش نمی‌آید و به نظر می‌رسد لااقل در مثالی که ما برگزیدیم (و چه بسا موارد بسیار دیگر) حق با او باشد. او وسوسه ابراز دانایی را کنار می‌گذارد. راست بگوییم در غالب موارد خود را ملزم به دادن پاسخ نمی‌کند. حتی چه بسا بتوان این را دریافت که هیچ معلوم نیست خود او پاسخ را بداند. همین ما را گیج می‌کند. اگر او پاسخ را نمی‌دانت چرا پرسش‌های اضافی دیگر کرد و دستور تغییر مسیر داد. حقیقت این است که ویتگنشتاین نویسنده است نویسنده‌ای خلاق و پرصداقت. او خود را می‌نگارد. او سردرگمی خود را هم می‌نگارد. چه بسا افکار او، برای خود او نیز همیشه چندان روشن نیست. آن‌ها صرفاً افکارند. چیز دیگری هستند. برداشت دیگری هستند همین.

به‌طور مثال او در همان صفحات اولیه کتاب [ص ۴۱] می‌نویسد:

«پس گمراه‌کننده است که از تفکر به مثابه «فعالیتی ذهنی» سخن بگوییم. می‌توانیم بگوییم که تفکر اساساً عمل کردن با نشانه‌هاست. وقتی با نوشتن فکر می‌کنیم، این عمل با دست صورت می‌گیرد؛ وقتی با سخن گفتن می‌اندیشیم، این عمل با حنجره و دهان انجام می‌گیرد؛ و اگر با تصور نشانه‌ها یا تصویرها بیندیشیم، نمی‌توانم عاملی را که می‌اندیشد به شما معرفی کنم...» در این جا ظاهراً ما می‌مانیم و نادانی خود و نادانی او. اگر نمی‌دانست چرا از این مسیر رفت؟ او سپس می‌نویسد: «باز اگر دربارهٔ محلی که در آن جا تفکر روی می‌دهد سخن بگوییم حق داریم بگوییم که این محل کاغذی است که بر روی آن می‌نویسیم یا دهانی است که سخنگوست. اما اگر سر یا مغز را محل تفکر بدانیم، عبارت 'محل تفکر' را به معنای متفاوتی به کار می‌بریم» این مسیر همان مسیر اولی است جز این‌که سراسر تر به مسئلهٔ محل تفکر می‌پردازد. در هر حال اگر نشان دهد که ما به همان معنایی نمی‌توانیم از «محل تفکر» سخن بگوییم که مثلاً از محل جمله، چنان‌که بعداً نیز چنین می‌کند، آن‌چه از آن پس دیگر معنایی ندارد که بگوییم این است که تفکر محلی دارد. اگر چنین می‌بود در آن صورت درست‌تر خواهد بود که بگوییم تفکر «فعالیتی ذهنی» است و جای آن هم ذهن است و چون ذهن جایگاه معینی ندارد پس درست نیست که از محل تفکر بپرسیم. یعنی نفی محل تفکر مؤدی به فعالیتی ذهنی بودن تفکر می‌شود نه نفی آن. اما در میانهٔ بحث که در جای دیگری ادامه می‌یابد درمی‌یابیم که منظور او این نیست که «محل تفکر» نفی شود بلکه فقط معنای «محل تفکر» یا به تعبیر خود او کاربرد «محل تفکر» با کاربرد مثلاً «محل جمله» فرق دارد. چیزی که ما را گیج می‌کند این است که تصور می‌کنیم او بعد از سست کردن تعبیر «محل تفکر» در قالب مثال‌هایی که می‌زند به نفی آن و بالطبع نفی حکم اولیه خود مبنی بر گمراه‌کننده بودن فعالیتی ذهنی خواندن تفکر، می‌رسد. اما او مسیر دیگری را که همخوان با کل تفکر اوست می‌رود و می‌نویسد چون ما برای جمله قائل به جایی هستیم برای فکر نیز به دنبال محل می‌گردیم. به نظر او اشتباه ما در این است که «کاربرد» این دو [فکر و جمله] را یکی می‌گیریم درحالی‌که کاربرد آن‌ها متفاوت است. حال معلوم می‌شود که او نمی‌خواست «محل تفکر» را نفی کند بلکه

می‌خواست بگوید کاربرد این تعبیر همان کاربرد تعبیر محل جمله نیست. و خلاصه آن‌که وقتی از محل تفکر سخن می‌گوییم آن را نباید به همان معنایی بفهمیم که از محل جمله سخن می‌گوییم و [در ص ۵۵] می‌نویسد: «مطلب من این بود که اگر بگوییم 'تفکر فعالیتی ذهنی است' آن موجب گمراهی ماست. این پرسش که تفکر چه نوع فعالیتی است مثل این پرسش است که: 'تفکر در کجا روی می‌دهد؟' [که] می‌توانیم پاسخ دهیم: بر روی کاغذ، در سر ما، در ذهن». هرچند ویتگنشتاین دربارهٔ فعالیت ذهنی بودن تفکر در جایی از کتاب آبی اظهارنظر صریحی دارد که فرایند ذهنی اندیشیدن چیزی جز فرایند بیان اندیشه نیست اما علی‌الاصول نمی‌خواهد بگوید هر چیزی چه چیز است بلکه به کاربرد رجوع می‌کند تا معلوم کند که آن چیست، به تعریف لفظی توجه ندارد. هر چیزی در کاربردش معلوم می‌شود. چیزها در کاربرد رخ می‌کشایند.

بحث‌ها و مثال‌های او اغلب امکان طرح بحث‌های ضمنی‌ای را پیش می‌آورد که حتی خود او به آن نمی‌پردازد و این دلالت بر گشوده بودن ساحت تفکر در فلسفه ویتگنشتاین دارد چیزی که به دشواری می‌توان در نزد کانت یافت یعنی در فلسفه‌ای که تکلیف همه چیز مشخص است. مثلاً در ضمن بحث جالب دندان درد ناخودآگاه می‌نویسد [ص ۶۵ دست‌نوشته]: «ممکن بود عملی باشد که حالت خاصی از خرابی دندان را، که همراه با آن چه عموماً دندان درد می‌خوانیم، 'دندان درد ناخودآگاه' بخوانیم و در وصف چنین موردی عبارتی را به کار ببریم حاکی از آن‌که دندان درد داریم. اما از آن خبر نداریم» مثل این‌که فرض محال محال نیست. چه‌طور نمی‌دانم که می‌دانم یا بالعکس؟ چگونه ممکن است دندان درد داشته باشم و از 'درد' خبر نداشته باشم؟

بی‌خبری از درد چگونه ممکن است؟! آیا کس دیگری را نیز سراغ دارید که چنین سرراست و در قالب یک مثال به این روشنی پارادکس دانایی را طرح کرده باشد؟ این دانای نادان کیست؟ او دقیقاً همان چیزی را که نمی‌داند می‌داند. او با خبر بی‌خبر است. اگر می‌گفت آیا ممکن است کسی درد گرسنگی داشته باشد و نداند که گرسنه است جواب می‌توانست آری باشد. چه، مواردی وجود دارد که در آن بر اثر ضعف معده یا عارضه دیگری گرسنگی فهمیده نمی‌شود یا با چیز دیگری اشتباه می‌شود اما دندان درد اشتباه‌گرفتنی نیست. چنان‌که مشاهده می‌کنید در این مورد نه ما می‌توانیم از چنگ مثال بگریزیم و نه مثال می‌تواند از چنگ خود بگریزد و در افاده

معنایش طفره رود و معنای خود را به چیز دیگر حمل کند چنان‌که در مورد «درد گرسنگی» ممکن است. ویتگنشتاین چندی در این باب بحث می‌کند و ما را در وضعیت بغرنج نظری قرار می‌دهد. اما این مثال و معانی ضمنی آن سویه‌های دیگر دارد که او تعقیب نمی‌کند اما امکان تعقیبش به وسیلهٔ ما وجود دارد و همین او را جذاب می‌کند. او ایده می‌پراکند و خود می‌گذرد. خوانندگان باید خود نویسندگی کنند و تفکر را ادامه دهند. این نحو سخن گفتن و بحث کردن در بحث و نظر را همیشه گشاده داشتن است. کما این‌که او در ادامهٔ مطلب فوق آن‌جا که می‌خواهد جواب این شبهه را به‌طور غیرمستقیم تنها با بیان تشکیک‌های دیگر و نه جواب‌های قانع‌کننده بدهد که «چگونه دندان درد ناخودآگاه ممکن است؟» اولاً آن را به‌عنوان «وسوسهٔ انکار» نفی می‌کند و در ثانی مستندی می‌آورد که خیالی بیش نیست: دانشمند به‌شما خواهد گفت این امر واقعیت دارد و واقعیت‌های دیگری نیز وجود دارد که شما از آن بی‌خبرید. پس بی‌خبری ما می‌تواند انگیزهٔ طرح آن شبهه باشد که «چگونه دندان درد ناخودآگاه ممکن است؟» اما درعین حال به‌طور مضمحل ریشهٔ شبهه را تحقیر می‌کند «... و می‌تواند دندان دردی هم باشد که از آن بی‌خبرید. این تنها یک کشف جدید است» و در ادامه می‌گوید «شما قانع نخواهید شد، نمی‌دانید چه پاسخی بدهید. این وضعیتی است که دائماً بین دانشمند و فیلسوف رخ می‌گشاید». معلوم است که شما علم را با فلسفه بهم آمیخته‌اید که می‌پرسید چگونه دندان درد ناخودآگاه ممکن است. به عبارتی، سؤال شما سؤال فلسفی نیست سؤال علمی است. به عبارت دیگر پرتید. او [در ص ۸۴] کتاب می‌گوید: «ویژگی پرسش متافیزیکی آن است که ما ابهامی را دربارهٔ دستور زبان کلمات در قالب پرسشی علمی بیان کنیم» او در این جا با دست انداختن ما و سست کردن قوت شبهه‌افکنی ما خط دیگری را تعقیب می‌کند. می‌گوید بیاییم به کاربرد کلمات «ناخودآگاه»، «دانستن» و غیره توجه کنیم شاید مسئله در آن جا حل شود. اما ما باز از خود می‌پرسیم آیا ممکن است در عمل همیشه دچار پارادکس دانایی باشیم و اساساً دانایی چیزی جز تولید پارادکس نباشد؟ به این معنا که از یک حیث هم چیزی را ندانیم و هم از همان حیث همان چیز را بدانیم و امور عملی زندگی روزمره خویش را در غبار این دانایی، چنان‌که گویی می‌دانیم حال آن‌که نمی‌دانیم، پیش ببریم؟

اما معنای این نقش و نگاری که ویتگنشتاین بر اوراق زده است چیست؟ در این مورد به گفته خود او در آخر کتاب قهوه‌ای (ص ۲۹۱) که در زمینه دیگری اظهار داشته است استشهد می‌کنم:

«من می‌توانستم این عبارت را به کار ببرم 'هر یک از نقش و نگارهای رنگی معنا دارند'؛ اما من نگفتم 'معنا دارند' چه که آن وقت می‌پرسیدید 'چه معنایی'؛ چیزی که در قضیه پیش روی ما بی‌وجه است» من نخواهم گفت که آن‌چه او در این جا نگاشته، یا به عبارتی نقش و نگارهای رنگی او، واجد معنایند که مبادا شما از من معنایی را بپرسید که آن‌گاه مرا به چالش تبیین نظرات مردی که نظراتش عین‌گریز از تبیین بود بکشانید. منطقاً نباید آن را که موفق شده از تبیین بگریزد تبیین کرد چه که این به معنایی یعنی شکست پروژه ویتگنشتاین. چیزی که شاید چندان صحت نداشته باشد. همین قدر می‌توان می‌گفت که این کتاب به جدّ نشان‌دهنده آن است که ویتگنشتاین متفکر است، ویتگنشتاین بیمار است و خواننده جدی او یا بیمار می‌شود یا متفکر و یا هر دو. بیماری او هم بیماری و سواس است و سواس اندیشه و نه فقط اندیشه صرف. فکر و ایده‌ای خاص دست از سر او برنمی‌دارد و دائماً به طرق غیرعادی مزاحم اوست و او نیز مزاحم خواننده. ویتگنشتاین به ذهن ما حمله می‌کند آن را تخریب می‌کند. آن را به اغتشاش وامی‌دارد و سرانجام بیماری خود را سرایت می‌دهد. بیماری تفکر، تفکر از نوعی خاص و منحصر به فرد. حتی به نظر می‌رسد که او فلسفه را بسیار ساده گرفته است. به نکات بسیار پیش‌پاافتاده‌ای توجه می‌کند اما درست در میان سادگی ما را غافلگیر می‌کند. اغلب از خود می‌پرسیم چرا به آن دقیقه در آن مسئله بدیهی تا به حال توجه نکرده بودیم چرا مثلاً این همه اعترافات آگوستین را خوانده بودیم و دقت نکرده بودیم که وصف آگوستین از فراگیری زبان به وصف یادگیری زبان دوم به وسیله کودک شبیه‌تر است تا به یادگیری زبان اول.

به هر روی، به دست دادن معنایی جامع از رویکردهای ویتگنشتاین، یعنی به دست دادن تبیین. تبیین کسی که با تبیین مخالف بود آسان نیست. اگر او به راستی استاد بوده باشد امکان تبیین آراء و نظراتش و طرح نظریه‌ای درباره آن را باید از ما سلب کرده باشد. پس در آن صورت شرح وافیه و منسجم از آرای او میسر نخواهد بود و این مانع از آن خواهد بود که بتوان معنای کلی اقوال او را بیان داشت. شاید این

حقیقت داشته باشد که به‌درستی نمی‌توان اظهار داشت که او دربارهٔ چه چیز سخن می‌گوید. اما اگر با همهٔ این احوال موفق به جلب نظر ما شده باشد و از آن پس ما را به حیرت دچار کرده باشد ما را به نحوی مرموز به جوهر فلسفه راه نموده است. و در آن صورت خود مصداق اجلای فیلسوف خواهد بود. اتفاقاً این کاری است که او خوب از عهدهٔ انجام آن برآمده است. درعین حال او توانسته با گم و مبهم داشتن موضوع سخن خود و این‌که گاه حتی از چه می‌گوید و آن را برای چه می‌گوید ما را به حیرت و سردرگمی اندازد.

ویتگنشتاین ایده‌های خود را در قالب موارد نمونهٔ واقعی و ساختگی طرح می‌کند و چون مدعا در زمینهٔ موارد نمونه اثبات می‌شود همیشه این وسوسه وجود دارد که چنین چیزی اثبات کردن نیست چه که به نظر می‌رسد بتوان آن موارد را به نفع خود تغییر داد و نتایج دیگر گرفت. اما این کاری است که به نظر من انجامش بسیار دشوار است. ظاهراً او با هرگونه اتخاذ نظر کلی مخالف است و آن‌چه در قالب بدفهمی‌های زبانی اظهار می‌دارد در درجهٔ نخست عبارت از تحذیر ما از اتخاذ رأی و نظر کلی در باب مسئله‌ای است. به نظر می‌رسد ذات چیزها در کاربرد چیزهاست و فرمان او پیش به سوی کاربرد است. او شدیداً عملگراست. می‌دانیم که تا چه اندازه در قرن بیستم مقولات ذات و جوهر بی‌اعتبار شد و حتی جز در نزد هایدگر بی‌اعتباری آن‌ها قبول عام یافت اما شاید هیچ‌کس به اندازهٔ ویتگنشتاین در انکار این امر همگون‌تر و منسجم‌تر عمل نکرده باشد. او دائماً در حال نشان دادن بی‌وجه بودن مقولاتی چون ذات، زیرساخت، پنهان، فرایند مکتوم ذهنی و غیره است. او رفتار خاصی در قبال موارد نمونه و مثال‌ها پیش می‌گیرد که با رفتار معمول ما متفاوت است. مقصود او از ذکر موارد نمونه و مثال‌ها اخذ نتیجه‌ای کلی از آن‌ها نیست نتیجه‌ای که بتوان در موارد دیگر اعمال کرد. او چه بسا به یک مثال و فقط همان مثال می‌پردازد و وضعیت ما را در مورد همان روشن می‌کند. یا سؤالاتی در باب آن مطرح می‌کند و چه بسا بی‌وقفه از مثالی به مثال دیگر می‌رود و از انتزاع کردن و تعمیم دادن طفره می‌رود. او ما را از دسترسی به قاعده و اصل باز می‌دارد. حتی در بحث خود دربارهٔ پیروی از قاعده نیز فقط توصیف می‌کند و از تعریف کردن خودداری می‌کند. خوب می‌داند که در تعریف به اصلی بدیهی استناد می‌شود تا در

پرتو دیدی نابدیهی یا معرّف روشن شود. او جابه‌جا دستورالعمل‌هایی مبتنی بر اصل‌های ثابت شده‌اش در مباحث پیشین صادر نمی‌کند. درحقیقت او با ترک به‌دست دادن چنین اصل‌هایی که باید حاصل مباحث گذشته او و نتیجه به ثمر رسیدن و بسته شدن بحث‌های پیشین باشد در عین آن‌که بحث فلسفی می‌کند و پیش می‌رود ردپایی به‌جا نمی‌گذارد تا ما بازگردیم و به اتکای آن به تبیین جامع آرای او و نظریه‌پردازی درباره او دست زنیم. این است که استفاده موردی از فیلسوف مورد محور سکه رایج شده است. چه بسیار می‌توان با التفات به بارقه‌های فکری ویتگنشتاین در برخی از اقوال او حین فلسفه‌ورزی کنج و گوشه مبهمی از بحث خود را روشن کرد. این است که به ویتگنشتاین رجوع می‌شود بدون این‌که به معنی دقیق کلمه ویتگنشتاین بتواند به خود رجوع کند و از اثبات شده‌ها و اصل‌ها و کلیت‌ها و عمومیت یافته‌های بر کرسی نشسته به وسیله خود چیزی بگوید. البته او فکر و ایده‌ای را تعقیب می‌کند اما چون در قالب مثال‌ها چیزی را پیش می‌برد به این نیز گردن می‌نهد که در هر مورد جدیدی باز باید به مثال‌های موجود و پیش دست خود رجوع کند. ذات روش فلسفی او مانع از آن است که آن‌چه را 'در معرض دید است' فرو گذاشته به معلوم شده‌های پیشین مناقشه‌ناپذیر تشبّث شود. تمام معلوم شده‌های او در ضمن مثال‌ها و موارد نمونه محسوس و عینی معلوم شده و اعتبارش در همان حد است. پذیرفتن روش او منطقاً عبارت از پیش گرفتن وظیفه مجاهده عقلی سهمگینی است. سخت است پذیرفتن هیچ به‌دست نداشتن و هر بار از نو آغاز کردن بزرگ‌مردی می‌خواهد و سترگ همتی.

واسازی ویتگنشتاین محال نیست اما نه از طرف مترجمی یک لا قبا و بی‌درهم و دینار و محروم از هرگونه حمایت مادی آکادمیک. مترجمی جهان‌سومی را چه به این کارها. تا همین‌جا نیز بیش از اندازه پای از گلیم خود بیرون گذاشته‌ایم. ضمن آن‌که چنین کوششی همواره با مخالفت خود ویتگنشتاین روبه‌رو خواهد شد او هر بار می‌تواند بگوید واسازی‌کننده دچار بدفهمی شده و از کاربرد معمول لفظ دور افتاده است و سپس خود مطابق میل خود به شرح کاربرد روزمره الفاظ واسازی‌کننده پردازد و مثلاً بگوید حال این مثال را می‌زنم... اقتضای روش او و توسلش به موارد نمونه به نوعی بحث را پایان‌ناپذیر می‌کند و به معنای دقیق کلمه اظهارنظر را به

تاخیر می‌اندازد. هر اظهارنظری اظهارنظری در محدوده مثال‌های بیان شده است و تا قیامت و در بستر زمان و با توجه به تغییرات شیوه زندگی می‌توان همواره مثال‌های دیگر زد و اظهارنظرهای دیگر کرد و از تعمیم گریخت و بالطبع هر مفهوم و معنایی را دچار سیلان کرد و آرام و قرار و سکون از خود و دیگران باز گرفت. هر روحی را چنین تابی نیست. اما روح بی‌قرار ویتگنشتاین جز این بود و این‌که در بستر مرگ گفته «به آن‌ها [به دوستانم] بگو زندگی عالی‌ای داشتم» درست است. او زندگی عالی‌ای داشت. زندگی یک بیقرار و مبتلا به تب و تاب با اتخاذ روش فلسفی‌ای که ذاتاً گریزان از سکون و سکوت و ثبات است. تو گویی رخوت و قطعیت از یک مقوله‌اند و هر دو ناموافق با روح او. فراموش نکنید کتاب‌های آبی و قهوه‌ای آغاز دوره‌ای از تفکر او و بخشی از آن زندگی عالی‌ای است که از آن گفته است. اما زندگی‌ای که از نظر او عالی است از نظر ما چه بسا که بیش‌تر عجیب است. پس عالی او عجیب ماست. دشوار است از عجیب خود به عالی او رسیدن.

سریان روح ناآرام او در کلمه او و فلسفه او در اصل سریان سیلان در معناست و سیلان معنا پایان‌ناپذیری و توقف‌ناپذیری معنا و کلمه است. پس جهت پیکان کلمه او و فلسفه او نامتناهی و حدناپذیر است. از همین‌رو خواندن و درگیر شدن با فلسفه او تن به امتدادپذیری دادن است اعم از آن‌که با او شویم یا بر او.

ویتگنشتاین در ص ۲۵۵ این کتاب می‌گوید:

«اگر پرسیده می‌شد که نقش و نگارهای رنگین بنفشه‌فرنگی چه می‌گفت، به نظر می‌رسد پاسخ درست می‌توانست این باشد که آن از خود می‌گوید.» ما نیز باید بگذاریم ویتگنشتاین خود از خود بگوید و نه مفسر یا مترجم او از او. این مهم‌ترین انگیزه ترجمه کتاب‌هایی از این دست است. باید آثار فیلسوفان به زبان فارسی برگردد. با این کار اجازه خواهیم داد تا فیلسوف خود از خود سخن بگوید. پس من – من مترجم – کنار می‌روم تا فیلسوف بیاید و خود آغاز سخن کند و با کلمه نقش و نگارهای عجیب و رنگین از خود به‌جا گذارد. چه به راستی این کتاب نقشی است عَجَب. ترجمه این کتاب را به فرزندانم شهرزاد و ستاره تقدیم می‌کنم.

ایرج قانونی

۱۰ تیر ماه ۱۳۸۵

مقدمه

ویتگنشتاین کتاب *آبی* را (هرچند خود این نام را بر آن نهاد) در ترم تحصیلی ۱۹۳۳-۱۹۳۴ دانشگاه کمبریج به دانشجویان کلاس خود دیکته کرد و دستور تهیه نسخه‌های استنسیل آن را داد. او کتاب *قهوه‌ای* را در خلال ترم ۱۹۳۴-۱۹۳۵ به دو تن از شاگردان خود (فرانسیس اسکینر و آلیس آمبروز) دیکته کرد. او فقط دستور تهیه سه نسخه تایپ شده از آن را داده بود و آن‌ها را هم تنها به شاگردان و دوستان نزدیک خود نموده بود. اما کسانی که آن‌ها را امانت گرفته بودند نسخه‌هایی برای خود تهیه کردند و به ردّ و بدل کردن آن با هم پرداختند. اگر ویتگنشتاین خود می‌خواست نامی بر این اوراق بگذارد، احتمالاً آن‌ها را *ملاحظات فلسفی* یا *پژوهش‌های فلسفی* می‌خواند. اما از آن‌جا که نخستین دسته اوراق با روکشی آبی‌رنگ و دومین دسته با روکشی قهوه‌ای رنگ جلد شد، از آن پس همواره همین‌گونه از آن‌ها یاد شد. او بعداً نسخه‌ای از کتاب *آبی* را در ضمن این یادداشت برای لرد راسل فرستاد:

راسل عزیز

دو سال پیش، یا در این حدود، به شما وعده ارسال دست‌نوشته‌ای از

خود را دادم. البته چیزی را که امروز برایتان می‌فرستم آن دست نوشته نیست. من هنوز مشغول کلنجار رفتن با آن هستم و خدا می‌داند که آیا اصلاً آن، یا چیزی از آن، را چاپ خواهم کرد یا نه. اما دو سال پیش در کمبریج سخنرانی‌هایی ایراد کردم و یادداشت‌هایی از آن‌ها را به شاگردانم دیکته کردم تا اگر چیزی در سر ندارند که با خود به خانه برند لااقل چیزی در دست داشته باشند. و دادم این یادداشت‌ها را تکثیر کنند. الان مشغول تصحیح اشتباهات چاپی و اشتباهات دیگر در برخی از نسخه‌ها بودم که به فکرم رسید چه بسا شما مایل باشید نسخه‌ای از آن داشته باشید. پس آن را برایتان می‌فرستم. پیشنهاد نمی‌کنم که حتماً آن را بخوانید؛ اما اگر کار بهتری نداشته‌اید که بکنید، و به شرط آن‌که از خواندن آن‌ها قدری لذت ببرید حقیقتاً خوشحال خواهم شد اگر به آن‌ها نظری بیندازید. (تصور می‌کنم که درک آن‌ها بسیار دشوار است، زیرا نکات بسیاری وجود دارد که فقط به اشاره گفته‌ام و تنها برای کسانی معنی دارد که در سخنرانی‌ها حضور داشته‌اند.) گو این‌که، اگر هم آن‌ها را نخوانید، ابداً اهمیتی ندارد.

دوستدار همیشگی شما

لودویک ویتگنشتاین

هرچند، کل کتاب آبی همان بود: یعنی مجموعه‌ای از یادداشت‌ها. کتاب قهوه‌ای تا اندازه‌ای متفاوت بود، و تا مدت‌ها او آن را طرحی مقدماتی از چیزی می‌دانست که باید چاپ کند. او بیش از یکبار مبادرت به تجدید نظر در متن آلمانی آن کرد. آخرین آن‌ها مربوط به اوت ۱۹۳۶ بود. او این‌ها را، با ضمایم و تغییرات جزئی در اول بحث کنش ارادی – در حدود صفحه ۲۵۴ متن حاضر – آورد. سپس، با نظری منفی نوشت: "Dieser ganze Versuch einer Umarbeitung vom (Anfang) bis hierher ist nichts wert" («این جد و جهد برای تجدیدنظر، از آغاز تا این جا، همه بی‌ارزش است.») این در

آن وقتی بود که او شروع به نوشتن آن چیزی کرد که اکنون (با تغییرات جزئی) به عنوان بخش نخست پژوهش‌های فلسفی در اختیار داریم.

مطمئن نیستم که اگر او کتاب *قهوه‌ای* را به انگلیسی چاپ می‌کرد چه پیش می‌آمد. هر کس بتواند نسخه آلمانی‌اش را بخواند علت آن را خواهد دانست. سبک زبان انگلیسی او اغلب ناشیانه و مملو از تعبیرات آلمانی است. اما ما [در متن پیش روی شما] به آن دست نزده‌ایم مگر در موارد نادری که موجب اختلال در معنا می‌شد و تعبیر درست آن مشخص بود. همه آن چیزی که در این جا به چاپ آن مبادرت می‌کنیم، یادداشت‌هایی است که او بر شاگردان خویش خوانده و پیش‌نویسی است که برای استفاده شخصی خود نگاه داشته است.

از نظر ویتگنشتاین فلسفه یک روش پژوهش است، اما درک او از روش در نوسان بود. به طور مثال، این تغییر را می‌توان در نحوه‌ای که مفهوم «بازی‌های زبانی» را به کار می‌برد مشاهده کرد. او معمولاً آن بازی‌ها را برای خلاصی از دست‌ایده شکل ضروری زبان مطرح می‌کند. دست‌کم از جمله استفاده‌هایی که از آن می‌کرد، آن هم نخستین آن‌ها، همین بود. غالباً تصور بازی‌های زبانی گوناگون مفید است. در ابتدا او بعضی اوقات درباره «شکل‌های گوناگون زبان» می‌نوشت – هرچند که این همان تعبیر بود؛ گو این‌که بعضاً در نوشته‌های بعدی آن را تصحیح کرد. او پاره‌ای از اوقات در کتاب *آبی* از تصور بازی‌های زبانی گوناگون سخن به میان می‌آورد و گاه از تصور دستگاه علائم مختلف – هرچند که تفاوتی بین این دو تعبیر نیست. حتی به نظر می‌رسد که او بین توانایی تکلم و درک یک نشانه به وضوح فرقی نمی‌گذارد.

سخن او درباره رسیدن به درک این نکته است که مقصود افراد چیست. آن‌گاه که از دیگری می‌خواهند تا به طور مثال معانی کلمات را توضیح دهند. هرچند «فهم» و «توضیح» قدری به هم مربوطند. اما تأکید او در کتاب *قهوه‌ای* بر آن است که یادگیری یک بازی زبانی چیزی است مقدم بر آن. آن‌چه لازم است توضیح نیست بلکه تربیت است – در قیاس با تربیتی که در مورد

حیوانات معمول می‌دارید. این به نکته‌ای مربوط می‌شود که او در پژوهش‌ها بر آن تأکید می‌کند و آن این‌که توانایی بر زبان راندن و درک آن‌چه گفته می‌شود - فهم آن‌چه مقصود است - به این معنا نیست که شما قادرید آن‌چه را مراد است بیان نمایید؛ و نیز به این معنا نیست که آن‌چه گفته می‌شود همان است که شما آموخته‌اید. او ضمناً (پژوهش‌ها، بند ۳۲) می‌گوید که «آگوستین چنان یادگیری زبان انسانی را وصف می‌کند توگویی کودکی به سرزمین بیگانه‌ای وارد شده و زبان اهالی آن‌جا را نمی‌فهمد؛ یعنی، چنان‌که گویی او پیش‌تر زبانی می‌دانسته که صرفاً جز این بوده است». شما با پرسیدن معنای عبارات از کودکی درمی‌یابید که آیا او فرانسه می‌داند یا نه. اما این نحوه‌ای نیست که بگویید آیا کودکی می‌تواند تکلم کند یا نه. همچنین این‌که او چه می‌آموزد وقتی می‌آموزد که سخن بگوید هم غیر از این است.

وقتی کتاب قهوه‌ای از بازی‌های زبانی گوناگون به منزله «نظام‌های ارتباط» (Systeme menschlicher Verständigung)، سخن می‌گوید، این بازی‌ها صرفاً دستگاه‌های علائم متفاوت نیستند. بلکه ضمناً این نکته مفهومی از فهم، و مفهومی از رابطه فهم با زبان را در میان می‌نهد که هرگز در کتاب آبی به چشم نمی‌آید. او در کتاب قهوه‌ای، به‌طور مثال، بر این نکته پای می‌فشارد که «فهم» چیز واحدی نیست؛ بلکه به اندازه خود بازی‌های زبانی متنوع است. همین امر می‌تواند دلیل این ادعا باشد که وقتی بازی‌های زبانی گوناگون را به نظر می‌آوریم، به بخش‌ها یا بخش‌های محتمل هیچ نظام زبانی عامی نظر نداریم.

این مسئله در کتاب آبی کمتر روشن است. او در صفحه ۵۶ می‌گوید: «بررسی بازی‌های زبانی بررسی صورت‌های اولیه زبان یا زبان‌های ابتدایی است». اما سپس در ادامه می‌گوید: «اگر بخواهیم مسائل مربوط به صدق و کذب، همخوانی و ناهمخوانی گزاره‌ها با واقعیت، ماهیت ادعا، فرض و پرسش را فراگیریم، از نظر کردن بر صورت‌های نخستین زبان بهره بسیار خواهیم برد صورت‌هایی که در آن‌ها این صور تفکر بدون مغشوش کردن

زمینه فرایندهای به شدت بغرنج تفکر به ظهور می‌رسند. وقتی به چنین صورت‌های ساده‌ی زبانی نظر می‌اندازیم، آن‌مِه رقیق ذهنی که به نظر می‌رسد کاربرد متعارف زبان ما را دربرگرفته محو می‌شوند. با فعالیت‌ها و واکنش‌هایی مواجه می‌شویم که دقیق و شفافند. از سوی دیگر ما در این فرایندهای ساده صورت‌های زبانی‌ای را تشخیص می‌دهیم که شکافی آن‌ها را از صورت‌های پیچیده‌تر ما جدا نساخته است. درمی‌یابیم که می‌توانیم به تدریج با افزودن صورت‌های جدید از صورت‌های اولیه صورت‌های پیچیده‌تری را بسازیم.»

از این مطلب تقریباً چنین فهمیده می‌شود که گویی سعی ما این بود که چیزی شبیه به تحلیلی از زبان روزمره خود ارائه دهیم. گویی می‌خواستیم چیزی را کشف کنیم که در زبان ما آن‌گاه که مشغول تکلم با آن هستیم روی می‌دهد، اما چیزی که نمی‌توانیم آن را دریابیم مگر این‌که این روش گذر از میانِ مِه رقیقی را اختیار کنیم که آن را فروپوشانده است. حتی اگر «ماهیت ادعا، فرض و پرسش» در آن‌جا همان باشد، باز ما راهی برای شفاف کردن آن یافته‌ایم. این چیزی است که او در کتاب *قهوه‌ای* رد می‌کند. از همین‌روست که در کتاب *قهوه‌ای* (ص ۱۲۳) بر این نکته اصرار دارد که او «بازی‌های زبانی را که ما وصف می‌کنیم نه چون اجزای ناقص یک زبان، که همچون زبان‌هایی فی‌نفسه کامل می‌داند». آن‌چنان‌که، به‌طور مثال، کارکردهای دستور زبانی خاص در یک زبان هرگز نظیری در زبان دیگر ندارد. و «همخوانی و ناهمخوانی با واقعیت» در زبان‌های گوناگون با یکدیگر فرق خواهد داشت، آن‌چنان‌که یادگیری آن در یک زبان نمی‌تواند به شما کمک چندانی برای فراگیری آن در زبان دیگر کند. از این‌روست که او در کتاب *قهوه‌ای* می‌پرسد آیا «آجر» در زبان‌های اولیه همان معنی را می‌دهد که در زبان‌های ما یا نه؛ این امر به این مدعای او مربوط می‌شود که زبان ساده‌تر شکل ناقص زبان پیچیده‌تر نیست. آن بحث که آیا سر و کار ما در این‌جا با جمله‌ای کوتاه شده است یا نه قسمت مهمی از شرح او در این باره است که بازی‌های زبانی تا چه اندازه

متنوع‌اند. اما در این باب حتی تمهید مقدمه‌ای در کتاب آبی مشاهده نمی‌شود. در یکی از یادداشت‌های ویتگنشتاین اظهارنظری درباره بازی‌های زبانی دیده می‌شود که باید تاریخ تحریر آن در آغاز سال ۱۹۳۴ باشد. حدس من این است که تاریخ آن مؤخر بر آن قولی است که من از صفحه ۵۶ نقل کردم؛ به هر حال آن مطلب دیگری است.

“Wenn ich bestimmte einfache sprachspiele beschreibe, so geschieht es nicht, um mit ihnen nach und nach die Vorgänge der ausgebildeten sprache-oder des Denkens-aufzubauen, was nur zu ungerechtigkeiten führt (Nicod und Russell),- sondern ich stelle die spiele als solche hin, und lasse sie ihre aufklärende wirkung auf die besonderen probleme ausstrahlen.”

(«وقتی بازی‌های زبانی ساده خاصی را وصف می‌کنم، این کار برای آن صورت نمی‌گیرد که براساس آن‌ها به تدریج فرایندهای زبان تکوین یافته خود- یا فرایندهای تفکر- را بازسازی کنم کاری که تنها سر از بی‌انصافی‌هایی چند درمی‌آورد (نیگد و راسل). من صرفاً بازی‌ها را چنان‌که هستند ارائه می‌دهم، تا پرتو خود را بر معضلات خاص بیفکنند.»)

آنچه آمد به نظرم توصیف خوبی از روش در بخش نخست کتاب قهوه‌ای است. اما در عین حال متضمن اشاراتی است به تفاوت‌های مهمی که بین کتاب قهوه‌ای و پژوهش‌ها وجود دارد.

شرح بازی‌های زبانی گوناگون در کتاب قهوه‌ای مستقیماً بحثی درباره معضلات خاص فلسفی نیست، هرچند که در صدد روشن ساختن آن‌هاست. این روشنگری نسبت به جنبه‌های عدیده زبان صورت می‌گیرد، به‌ویژه- جنبه‌هایی که درست به دلیل گرایش‌هایی که نافذترین بیان خود را در مسائل فلسفی می‌یابد اغلب مغفول می‌ماند. بدین ترتیب این بحث به آن‌جا راهبر است که آن مشکلات مؤدی به آن مسائل می‌شود.

به‌طور مثال، او در خصوص مطلبی که درباره «توانستن»، و ربط بین آن و

«دیدن آن چه عمومیت دارد»، می‌گوید این پرسش را مطرح می‌کند که وقتی زبان می‌آموزید [به‌درستی] چه می‌آموزید؛ یا وقتی معنای چیزی را می‌دانید [به‌راستی] چه می‌دانید. اما درعین حال این پرسش را طرح می‌کند که چه معنایی می‌تواند داشته باشد اگر بپرسیم زبان چگونه می‌تواند بسط یابد. — آیا آن همچنان چیز با معنایی است؟ آیا حال هنوز در حال سخن گفتنید، یا در حال پرت و پلا گفتن؟» خود این ممکن است به این پرسش منجر شود که «چه می‌توان گفت»، یا به عبارتی «از کجا باید بدانیم که آن یک گزاره است»؛ یا یک گزاره چیست، یا زبان چیست. شیوه‌ای که او در این جا بازی‌های زبانی را توصیف می‌کند ناظر به اثبات آن است که لازم نیست کارمان به طرح آن پرسش‌ها بکشد، و این که اگر چنین شد آن را باید یک بدفهمی تلقی کرد. اما مشکل آن است که ما در شگفتیم که چرا مردم دائماً در چنین وضعی قرار دارند. پژوهش‌ها از این لحاظ متفاوت است.

بازی‌های زبانی در آن جا (در پژوهش‌ها) هرگز بیش از کتاب قهوه‌ای مراحل نمایش زبان پیچیده‌تری نیستند؛ اگر چنین چیزی هم در بین باشد در پژوهش‌ها کمتر مشاهده می‌شود. اما آن‌ها مراحل بحثی هستند که به «پرسش مهم» چستی زبان (بند ۶۵) می‌انجامد.

او آن بازی‌ها را — در پژوهش‌ها و نیز در کتاب قهوه‌ای — محل توجه قرار می‌دهد تا مسئله رابطه بین کلمات و آنچه را کلمات بر آن دلالت دارد روشن سازد. اما در پژوهش‌ها ناظر به «مفهوم فلسفی معنا» است که ما در نزد آگوستین می‌یابیم، و نشان می‌دهد که این بیان‌گرایی است که به‌وضوح تمام در نظریه اسم‌های منطقاً خاص پیدا است نظریه‌ای که قائل به آن است که تنها اسامی واقعی حاکی از این و آن‌اند. او این را «گرایی به برکشیدن منطق زبان ما می‌خواند» (بند ۳۸) (die Logik unserer Sprache zu sublimieren) — تا اندازه‌ای از آن‌رو که، در قیاس با اسم‌های منطقاً خاص، «هر چیز دیگری را که بتوانیم اسم بخوانیم تنها به معنایی تقریبی و غیردقیق چنین است». به دلیل این‌گرایش افراد از سرشت غایی زبان، یا دستور زبان منطقاً درست سخن

می‌گویند. اما چرا باید آن‌ها گرفتار آن شوند؟ پاسخی ساده وجود ندارد، اما ویتگنشتاین در این جا با ادامه دادن بحث مفاهیم «ساده» و «پیچیده» و ایده تحلیل منطقی شروع به دادن پاسخی می‌کند. (او هرگز در کتاب قهوه‌ای چنین نمی‌کند؛ و اگر همه خواسته او روشن‌سازی کارکرد زبان می‌بود، هیچ نیازی به آن نبود.)

کل ایده تحلیل منطقی زبان، یا تحلیل منطقی گزاره‌ها، ایده عجیب و مبهمی است. ویتگنشتاین هرگز نمی‌کوشد تا در ارائه بازی‌های زبانی خود هیچ تحلیلی از آن به دست دهد. اگر ما آن‌ها را زبان‌های «ساده‌تر» یا «ابتدایی‌تر» می‌خوانیم این به معنای آن نیست که آن‌ها چیزی شبیه به اجزایی را آشکار می‌کنند که زبان‌های پیچیده‌تر باید دارای آن باشند. (منبع. پژوهش‌ها، بند ۶۴) آن‌ها زبان‌های متفاوتی هستند - نه اجزاء یا وجوه «زبان». اما در این صورت ممکن است مایل باشیم پرسیم که چه چیز در آن‌هاست که باعث می‌شود تا ادعا کنیم که همه زبان هستند. باری، چه چیزی چیز را زبان می‌کند؟ آن‌چه در پس تمام بحث تا همین جا نهفته است «پرسش مهم» (بند ۶۵) درباره سرشت زبان یا ماهیت گزاره‌هاست.

حتی ممکن است بگوییم که این بحث در پژوهش‌ها تا این جای کار تماماً کوششی بوده است برای شکافتن معنای برخورد با مشکلات فلسفی از طریق رجوع به بازی‌های زبانی - یا چه بسا درست‌تر آن‌که: کوششی بوده است برای بیان آن‌که چگونه کاربرد بازی‌های زبانی می‌تواند باعث روشن شدن این امر شود که مسئله فلسفی چیست.

از سوی دیگر، او در کتاب قهوه‌ای، با گذار از موارد انواع گوناگونِ نامیدن به مبحث راه‌های مختلف «مقایسه با واقعیت» می‌رسد. بی‌تردید، این هم بحثی در باب روابط کلمات و آن چیزی است که کلمات بر آن دلالت دارد. اما او در این جا نمی‌کوشد تا گرایشی را روشن کند که در پس آن نحوه‌ای از بررسی کلمات است که در فلسفه مشکل ایجاد کرده‌اند.

پس او در پژوهش‌ها به بحث روابط منطق و زبان می‌پردازد، اما در کتاب

قهوه‌ای چنین نمی‌کند - هرچند که این مطلب به آن‌چه در آن‌جا می‌گوید بسیار نزدیک است. منظور من به‌طور خاص آن چیزی است که او در آن‌جا دربارهٔ «توانستن»، و رابطهٔ آن با ایدهٔ آن‌چه می‌تواند گفته شود می‌گوید. («چه موقع می‌گوییم که این هنوز زبان است؟ چه وقت می‌گوییم که آن گزاره است؟») برای آن‌که بعد از آن وسوسهٔ اندیشیدن به حساب، و اندیشیدن به آن‌چه در آن می‌تواند به زبان آورده شود در بین است. اما ویتگنشتاین می‌تواند آن را بدفهمی نسبت به ماهیت قاعدهٔ زبان، و این‌که کاربرد زبان عبارت از چیست بداند. وقتی ما چنان می‌گوییم که به‌طور کلی عمل می‌کنیم، نه دقیقاً مفاهیم تعریف‌پذیر را به کار می‌بریم و نیز نه به درستی قاعده‌ها را. مفهوم بودن چیزی است غیر از مفهوم بودن در یک محاسبه.

دلیل آن این بود که عموم به «آن‌چه می‌تواند گفته شود» همچون «آن‌چه در یک محاسبه مجاز است» («زیرا چه معنای دیگری از 'مجاز' در آن‌جا هست؟») می‌اندیشیدند - به همان دلیل بود که تصور می‌رفت منطق حاکم بر وحدت زبان است: چه چیز مربوط به زبان است و چه چیز نیست؛ چه چیز مفهوم است و چه چیز نیست؛ چه چیز گزاره است و چه چیز نیست. ویتگنشتاین در کتاب قهوه‌ای بر این عقیده پافشاری می‌کند که زبان فاقد آن نوع از وحدت است. آن روشنی و وضوح را ندارد. اما واقعاً به این بحث نمی‌پردازد که چرا تمایل عمومی بر آن است که زبان چنین است.

شاید تصور کنید که او این کار را پیش‌تر در کتاب آبی انجام داده است، اما به نظر من چنین نکرده است. تصور نمی‌کنم که او در آن‌جا متوجه مسئلهٔ مربوط به منطق و زبان است که به‌طور قطع آن را در کتاب قهوه‌ای می‌شکافد، ولو آن‌که به درستی روشن نکند که آن مشکل چه نوع مشکلی است. او در ص ۶۸ کتاب آبی می‌گوید که «ما به‌طور کلی زبان را مطابق با قواعد دقیق به کار نمی‌بریم - زبان با قواعد دقیق نیز به ما تعلیم داده نشده است. از طرفی، ما در مباحث خود دائماً زبان را با حساب مقایسه می‌کنیم که کارش با قواعد دقیق پیش می‌رود.» وقتی (در ته آن صفحه) می‌پرسد چرا ما چنین می‌کنیم، صرفاً

پاسخ می‌دهد، «جوابش آن است که معماهایی که ما می‌کوشیم حل کنیم همیشه دقیقاً ناشی از این طرز تلقی نسبت به زبان است». ممکن است از این تعجب کنید که آیا این جواب است یا نه. مطلب او چنان‌که به‌طور مثال در صفحه ۷۱ مطرح می‌کند این است که «کسی که به لحاظ فلسفی دچار سردرگمی است در شیوه کاربرد یک کلمه قاعده‌ای را درمی‌یابد، و می‌کوشد تا به نحوی سازگار این قاعده را به کار ببندد که با نتایجی متضمن پارادکس ... مواجه می‌شود». در بادی نظر این قول شبیه آن‌چه که او بعداً در پژوهش‌ها، درباره گرایش به برکشیدن منطق زبان خودمان، می‌گوید می‌نماید. اما در این‌جا در کتاب آبی او توضیحی درباره آن‌چه که در مورد کاربرد زبان یا فهم زبان وجود دارد که باعث می‌شود تا همه این‌گونه به کلمات توجه کنند، نمی‌دهد. گیرم دلیل آن را این بدانیم که فلاسفه نظر متافیزیکی به زبان می‌کنند. بسیار خوب؛ اما وقتی می‌پرسیم چه چیز باعث می‌شود که آن‌ها چنین کنند، ویتگنشتاین در کتاب آبی می‌گوید علتش اشتیاق به کلی‌گویی است، و از این‌رو «فلسوفان دائماً روش علم را در نظر دارند، و به‌طور مقاومت‌ناپذیری وسوسه آن را دارند که به شیوه علم بپرسند و به پرسش‌ها پاسخ دهند» (صفحه ۵۸) به تعبیر دیگر او منشأ متافیزیک را در هیچ چیزی که به‌طور خاص مربوط به زبان باشد نمی‌یابد. این نکته در این‌جا بسیار مهم است، و به معنای آن است که او هرگز به اندازه زمان نگارش پژوهش‌ها نسبت به خصلت سردرگمی فلسفی به‌درستی وقوف نداشت. اما به‌رحال آن گرایش - به شیوه علم پرسیدن و پاسخ پرسش‌ها را دادن - یا بدو آن گرایش نیست که باعث می‌شود تا فیلسوفان وقتی در باب زبان یا فهم دچار سردرگمی‌اند به فکر زبان ایده‌آل یا دستور زبان منطقاً درست بیفتند. آن امر به نحو دیگری جلوه می‌کند.

ویتگنشتاین در کتاب آبی کاملاً واقف بر آن است که ما زبان را مطابق قواعد دقیق به کار نمی‌بریم، و نیز این‌که ما کلمات را مطابق با قوانینی همچون قوانینی که علم از آن دم می‌زند به کار نمی‌بریم. اما او چندان نسبت به مفاهیم «شناخت معنا» یا «فهم» اشعار ندارند؛ و این به معنای آن است که او همچنان

نسبت به اهمیتی که مفهوم «پیروی از قاعده» دارد نیز در شک و ریب به سر می‌برد. از همین روست که او به‌طور کلی نوع اشتباهاتی را تشخیص نمی‌دهد که ممکن است آنگاه روی دهد که همه می‌گویند دانستن زبان عبارت از دانستن آن چیزی است که می‌تواند گفته شود.

«امکان معانی الفاظ ما به چیز بستگی دارد؟» این چیزی است که ما در پس ایده معنایی می‌یابیم که در نظریه اسم‌های منطقاً خاص و تحلیل منطقی وجود دارد و ملازم با آن این مسئله است که شما آنگاه که زبان می‌آموزید چه می‌آموزید؛ یا آن‌که زبان چه نوعی از یادگیری است. ویتگنشتاین در کتاب *آبی* روشن می‌کند که الفاظ دارای معانی ای هستند که ما به آن‌ها افاده می‌کنیم، و در اندیشه جست‌وجوی معانی واقعی آن‌ها بودن خطاست. اما با این وصف او به وضوح التفاتی به تفاوت بین یادگیری یک بازی زبانی و یادگیری یک نشانه ندارد. درست به همین دلیل نمی‌تواند به درستی ویژگی خطایی را که با آن مخالف است، روشن کند.

به عبارت دیگر، ویتگنشتاین در کتاب *آبی* به روشنی درک نکرده بود که مسئله مربوط به مقتضیات زبان یا مفهوم بودن زبان چیست. به این دلیل است که او می‌تواند در صفحه ۷۲ بگوید که «زبان روزمره قابل قبول است». که مثل این است که بگوییم «بله، آن یک زبان است». و ظاهراً معنایش این است که آن [زبان] آن مقتضیات را برآورده می‌سازد. اما وقتی او چنین سخن می‌گوید، خود او گرفتار همان اشتباهی است که بعدها روشن می‌کند. به نظر من اگر کسی چنین سخن بگوید، چنان‌که ویتگنشتاین در این جا چنان می‌کند، موضوع زبان‌های ایده‌آل را مبهم می‌گذارد. مبهم‌گذاردن آن‌چه که آن‌هایی که به وصف آن زبان‌ها می‌پرداختند سعی در انجام آن داشتند. چنان‌که گویی «شکل دادن به زبان‌های ایده‌آل همان کاری بود که وقتی بازی‌های زبانی را طرح می‌کرد به انجامش مشغول بود. [پس] او نمی‌توانست بعداً بدان شیوه سخن گفته باشد.

چه بسا همین ابهام، یا چیزی شبیه به آن، باعث شده تا ویتگنشتاین بیش از یک بار در کتاب *آبی* ذکری از «حساب زبان» (به‌طور مثال در صفحه ۹۳ در

اوایل صفحه، یا واضح‌تر از آن در صفحه ۱۲۸ به میان آورد. هرچند که او در ضمن این را هم گفته است که ما تنها در موارد بسیار نادر زبان را چون حساب به کار می‌بریم. اگر شما بین یک زبان و یک دستگاه علائم^۱ فرق نگذارید، چه بسا توانید بین پیروی از یک زبان و پیروی از یک دستگاه علائم تمیز دهید. اما در آن صورت ممکن است به حق مشکلات مربوط به رابطه بین زبان و منطق برای شما مبهم باشد.

آن مشکلات در کتاب قهوه‌ای بیش‌تر روشن می‌شود، هرچند که او به صراحت در آن‌جا به آن‌ها اشاره نمی‌کند. اما می‌توان گفت که آن دشواری‌ها موضوع اصلی پژوهش‌هاست.

بنابراین آن مشکلات موضوعی است که مبنای مباحث مربوط به «دیدن چیزی همچون چیزی» است همچنان‌که موضوع بخش‌های اولیه آن اثر. ما بار دیگر در پژوهش‌ها شاهد آنیم که ویتگنشتاین به طرح این مباحث دست می‌زند تا به شیوه‌ای که در کتاب قهوه‌ای بدان مبادرت نکرده است به بیان مشکلات فلسفی پردازد.

یک وقتی نظر ویتگنشتاین به این مسئله جلب شد که «آن را یک گزاره به حساب آوردن» (ولو آن‌که چه بسا کاملاً نامتعارف باشد)، یا چیزی را زبان دانستن به چه معنی است، یعنی به‌طور مثال تشخیص این‌که آن چیزی است که در آن‌جا نوشته می‌شود. سوای تصدیق شما نسبت به آن‌چه بیان می‌دارد. بخش دوم کتاب قهوه‌ای مربوط به این مسئله است. این بخش حاکی از آن است که وقتی چنین «تشخیص و تصدیق‌هایی» به درستی انجام گیرد، کار به انواع پرسش‌هایی نمی‌کشد که فیلسوفان می‌پرسند. به‌طور مثال، مقایسه‌هایی که او بین درک یک جمله و درک یک ملودی موسیقایی می‌کند؛ یا بین تمایل به این قول که این جمله را معنایی است و تمایل به این قول که این نقش و نگار رنگی گویای چیزی است. به‌وضوح مبین آن است که این امر هرگز بیش از این‌که می‌تواند برای شما با معنی باشد که از من بپرسید آن نقش و نگار رنگی

1. notation

گویای چیست [برای ما] با معنی نخواهد بود که انگار شما در حال تصدیق ویژگی عامی (چه بسا ویژگی عام مفهوم بودن) هستید و باید بتوانید به ما بگویید که آن چیست.

اما چرا کسانی خواسته‌اند در این ارتباط به طور مثال از «فرامنطق» سخن بگویند؟ در کتاب قهوه‌ای هم به تصریح در این باره چیزی هست و هم بیش از آن به تلویح. اما در آنجا چیزی درباره شیوه‌ای که زبان را به کار می‌بریم، و درباره زبان و تفکر - قوت استدلال، و به طور کلی قدرت تعبیرها - وجود دارد که باعث می‌شود چنین به نظر رسد که گویا آن [زبان] را زبان دانستن بسیار متفاوت از آن است که آن را حتی حرکتی در یک بازی به حساب آوریم. (هرچند که فهم چیزی خارج از نشانه‌ها بوده؛ و گویا این که لازمه زبان بودن چیزی است که در خود نظام نشانه‌ها به ظهور نمی‌رسد.) او در آخرین بخش‌های پژوهش‌ها سعی دارد تا به این مسئله توجه کند.

او از «کار کردن با نشانه‌ها» گفته بود. ممکن بود کسی بگوید «شما باعث شده‌اید که آن [کار] درست مثل کار کردن با یک سازوکار (مکانیسم) به نظر رسد؛ مثل هر سازوکار دیگری. و اگر همه آن‌چه بتوان در مورد آن گفت همین باشد - فقط سازوکار - پس دیگر آن زبان نیست.» پس، پاسخ کوتاهی برای آن وجود ندارد. اما پرسش، پرسش مهمی است. چنان‌که به طور مثال پرسش مربوط به منظور ما از «با نشانه‌ها فکر کردن» چیست [پرسش مهمی است]. آن چیست؟ و آیا اشاره [او] به قلم را به روی کاغذ جولان دادن به راستی مؤثر است؟

با تأکید بر این نکته که نوشتن و سخن گفتن مربوط به مرادفه مردمان با یکدیگر است می‌توان به بسیاری از این پرسش‌ها پاسخ گفت. حیات نشانه‌ها در آنجا [در این مرادفه] است، و از همین‌روست که زبان به راستی یک سازوکار نیست.

اما ایرادی که وارد می‌شود این است که حتی اگر کسی «کور-معنا» باشد ممکن است دست به هر کاری بزند تا در بازی با دیگران به درستی نشانه‌ها را به کار بندد و خوب رفتار کند. ویتگنشتاین آن تعبیر را در قیاس با «کور-رنگ» و «صدا-ناشنوا» به کار برد. اگر من کلمه مبهمی مثل «board» [تخته/کمیته] به

شما بگویم، ای بسا از شما بپرسم که وقتی آن را می‌شنوید آن را به چه معنایی می‌گیرید، و شما ممکن است بگویید کمیته‌ای مثل Coal Board [کمیته زغال‌سنگ] به نظرتان می‌رسد، یا شاید بگویید چنین نیست بلکه به یاد تخته می‌افتید. خُب، آیا نمی‌توانیم کسی را تجسم کنیم که می‌تواند هیچ معنایی برای چنین سؤالی قائل نباشد؟ چنان‌که اگر لغتی مثل آن را به او بگویید، او هیچ معنایی برای آن در نظر نگیرد. اما با این حال بتواند نسبت به آن جملات و اظهارات دیگری که به آن‌ها برمی‌خورد و نیز موقعیت‌هایی که در آن‌ها قرار می‌گیرد، «با کلمات واکنش نشان دهد»، و درست عمل کند. یا این‌که نمی‌توانیم چنین تصور کنیم؟ به نظر من، ویتگنشتاین از آن مطمئن نبود. اگر کسی «کور-معنا» باشد، آیا آن هیچ تأثیری در کاربرد او از زبان ندارد؟ یا آن‌که درک معنا خارج از حیطه کاربرد زبان قرار دارد؟

اشباهی در مورد آخرین پرسش وجود دارد؛ درباره پرسش از آن. اما ظاهراً آن اشتباه حاکی از آن است که هنوز ابهامی در تصور ما از «کاربرد زبان» وجود دارد.

یا به عبارتی، اگر ما صرفاً بر این نکته تأکید کنیم که نشانه‌ها مربوط به مراوده ما با دیگرانند، درباره نقش «بصیرت»، به‌طور مثال، در ارتباط با ریاضیات و کشف براهین چه می‌خواهیم بگویم؟

مادامی که چنین مشکلاتی در بین است، همه همچنان بر این تصورند که باید چیزی مثل تفسیر در کار باشد. آن‌ها باز بر این گمانند که اگر آن زبان است پس باید برای من دارای معنایی باشد و تصوراتی از این دست. از این‌رو ویتگنشتاین - برای فهم انواع مشکلاتی که وجود دارد - باید به بررسی کل موضوع بغرنج «دیدن چیزی به منزله چیزی» به آن شیوه دست زند.

شیوه‌ای که باید در آن‌جا قدری فرق داشته باشد. نمی‌توان چندان با بازی‌های زبانی چنین کرد.

مارس ۱۹۵۸

راش ریز

کتاب آبی

کتاب آبی

معنای یک کلمه چیست؟

اول بیاییم با پرسش کردن با این مسئله درگیر شویم، توضیح معنی یک کلمه چیست؛ تبیین یک کلمه چگونه است؟

نحوه‌ای که این پرسش به ما کمک می‌کند شبیه نحوه‌ای است که پرسش «چگونه طولی را اندازه می‌گیریم» به ما کمک می‌کند تا مسئله «طول چیست؟» را بفهمیم.

پرسش‌هایی چون «طول چیست؟»، «معنا چیست؟»، «عدد یک چیست؟» ما را در تنگنای ذهنی می‌گذارند. احساس می‌کنیم که در پاسخ به آن‌ها نمی‌توانیم به چیزی اشاره کنیم و درعین حال باید به چیزی اشاره کنیم. (ما با یکی از سرچشمه‌های بزرگ سردرگمی فلسفی روبه‌رویم: یک اسم باعث می‌شود تا ما به دنبال چیزی باشیم که به آن مربوط است.)

این پرسش اولیه «تبیین معنا چیست؟» دو فایده دارد. به اعتباری شما پرسش «معنا چیست؟» را بر ارض نازل می‌کنید. چه، بی‌شک، برای فهم معنای «معنا» باید معنای «تبیین معنا» را نیز بفهمید. به‌طور کلی: «حال پرسیم تبیین معنا چیست، زیرا آن هر چه را توضیح دهد همان معنا خواهد بود.» فراگیری دستور زبان بیان «تبیین معنا» به شما چیزی درباره‌ی دستور زبان واژه

«معنا» می‌آموزد و شما را از وسوسهٔ جست‌وجوی چیزی که بتوان آن را «معنا» نامید در امان می‌دارد.

آن‌چه به‌طور کلی «توضیحات معنای یک واژه» خوانده می‌شود، تقریباً، قابل تقسیم به تعریف‌های لفظی و اشاری است. بعداً معلوم خواهد شد که به چه معنا این تقسیم‌بندی صرفاً تقریبی و مشروط است (و این‌که آن چنین است، نکته مهمی است). تعریف لفظی که ما را از بیانی لفظی به بیان لفظی دیگری می‌کشاند، به تعبیری ما را به جایی نمی‌رساند. اما ظاهراً در تعریف اشاری ما گام جدی‌تری به سوی فراگیری معنا برمی‌داریم.

مشکلی که در بین است آن است که برحسب ظاهر در زبان ما برای بسیاری از کلمات تعریف اشاری وجود ندارد؛ مثلاً برای کلماتی چون «یک»، «عدد»، «نه» و مانند آن.

آیا لازم است که خود تعریف اشاری فهمیده شود؟ – آیا ممکن نیست که تعریف اشاری بد فهمیده شود؟ بی‌شک اگر تعریف مبادرت به توضیح معنای یک کلمه می‌کند، این‌که شما پیش‌تر آن را شنیده باشید نمی‌تواند مهم باشد. بر عهدهٔ تعریف اشاری است که به آن‌ها *افادهٔ معنا* کند. پس بگذار واژهٔ “tove” را با اشاره به یک مداد و اظهار این‌که «این tove است» توضیح دهیم. (ما در این جا می‌توانستیم به جای این‌که بگوییم «این tove است» بگوییم «این tove» خوانده می‌شود». من این را خاطر نشان می‌کنم، تا یک بار و برای همیشه، این تصور را زائل کنم که الفاظ تعریف اشاری چیزی را به معرف نسبت می‌دهند؛ یعنی خلط بین این جمله را که «این قرمز است»، که رنگ قرمز را به چیزی نسبت می‌دهد، با این تعریف اشاری که «این قرمز» خوانده می‌شود». تازه تعریف اشاری «این tove است» را می‌توان به طرق گوناگون تفسیر کرد. من چندتایی از این تفسیرها را ارائه خواهم داد و کلمات فارسی جا افتاده‌ای را به کار خواهم برد. پس این تعریف می‌تواند تفسیر شود تا معنی دهد:

«این مداد است»

«این دایره است»

«این چوب است»

«این یک است»

«این یک است»، و موارد دیگر.

ممکن است کسی به این استدلال اعتراض کند که پیش فرض همه این تفسیرها زبان - کلمه دیگری است. اگر منظور ما از «تفسیر» صرفاً انتقال به یک زبان - کلمه باشد این ایراد مهم است. - بگذار با ذکر چند نکته این مسئله را روشن تر کنیم. بیایم از خود پرسیم که وقتی می‌گوییم کسی تعریف اشاری را به شیوه‌ای خاص تفسیر کرده است ملاک ما چیست. فرض کنیم که این تعریف اشاری را در اختیار یک انگلیسی زبان قرار دهیم که «این چیزی است که آلمانی‌ها آن را 'Buch' می‌خوانند». دست‌کم در غالب موارد لغت 'book' به ذهن آن انگلیسی متبادر می‌شود. می‌توانیم بگوییم که او 'Buch' را تفسیر کرده تا 'book' معنی دهد. اگر به طور مثال به چیزی اشاره کنیم که او هرگز قبلاً ندیده است و بگوییم: «این بانجو^۱ است» مسئله فرق می‌کند. در این صورت ممکن است لغت «گیتار» به ذهن او برسد، و ممکن است اصلاً هیچ لغتی به ذهنش نرسد بلکه تنها تصویری از ابزاری مشابه پیدا کند، امکان دارد هیچ چیز به خاطرش خطور نکند. پس به فرض اگر به او دستور دهم که «حالا از میان این چیزها بانجو را بیرون بکش». و او نیز آن‌چه را ما «بانجو» می‌نامیم بیرون بکشد می‌توانیم بگوییم که «او واژه 'بانجو' را به درستی تفسیر کرده است»؛ اما اگر او ساز دیگری را بیرون کشید [خواهیم گفت] «او 'بانجو' را به معنی 'ساز زهی' گرفته یا تفسیر کرده است.

می‌گوییم «او این یا آن تعبیر یا تفسیر را از کلمه 'بانجو' کرده است»، و می‌خواهیم علاوه بر عمل انتخاب کردن عمل معین تفسیر را نیز فرض کنیم. مسئله ما مثل مورد زیر است:

۱. یک نوع ساز زهی - م.

اگر به کسی امر کنم که «برو و از آن چمنزار برایم گل سرخی بیاور»، درحالی که من به او تنها یک کلمه گفته‌ام، او از کجا بداند که باید چه نوع گلی بیاورد؟

تازه پاسخی که کسی می‌تواند در وهله نخست بدهد این است که او در جست‌وجوی گل سرخی بود که تصویری قرمز از آن در ذهن داشت، و آن را با گل‌ها مقایسه می‌کرد تا ببیند که کدام آن‌ها با رنگ آن تصویر می‌خواند. در این جا چنین شیوه جست‌وجویی در کار است، و اصلاً اهمیت ندارد که تصویر مورد استفاده ما تصویری ذهنی باشد. درحقیقت جریان می‌تواند از این قرار باشد: من جدولی دارم که هماهنگ‌کننده نام‌ها و مربع‌های رنگی است. وقتی می‌شنوم که از من خواسته می‌شود «برو و برایم فلان چیز را بیاور» انگشتم بر روی جدول از کلمه «قرمز» به سمت مربعی خاص رفته، و به دنبال گلی می‌گردم که به رنگ آن مربع است. اما این تنها شیوه جست‌وجو، آن هم شیوه‌ای معمول، نیست. ما می‌رویم، به دور و بر خود نگاه می‌کنیم، به سمت گلی رفته آن را، بی آن‌که با چیز دیگری مقایسه کنیم، می‌چینیم. برای آن‌که ببینی که فرایند اطاعت از آن دستور می‌تواند چنین باشد به دستور «یک وصله قرمز را تصور کن» توجه کن. در این مورد شما وسوسه این فکر را ندارید که لازم است پیش از اطاعت کردن وصله‌ای قرمز را تصور کنید تا الگویی باشد در خدمت شما برای آن وصله قرمزی که مأمور به تصور آنید. حال می‌توانید پرسید: آیا ما کلمات را پیش از اطاعت امر تفسیر می‌کنیم؟ آن‌گاه در خواهید یافت که در برخی از موارد شما کاری می‌کنید که می‌توان آن را تفسیر قبل از اطاعت خواند، و در برخی از موارد نیز چنین نمی‌کنید.

به نظر می‌رسد که فرایندهای ذهنی معین خاصی وجود دارد که ملازم با کارکرد زبان است، فرایندهایی که تنها از طریق آن‌ها زبان می‌تواند عمل کند. منظور من فرایندهای فهم و معناست. برحسب ظاهر علائم زبانی ما بدون این فرایندهای ذهنی مرده‌اند؛ ممکن است چنین بنماید که تنها کارکرد نشانه‌ها ایجاد این‌گونه فرایندهاست، و این‌که این‌ها آن چیزهایی هستند که به‌راستی

باید به آن‌ها توجه کنیم. بنابراین، اگر از شما پرسیده شود که چه رابطه‌ای بین اسم و مسمی یا چیزی که نامیده می‌شود وجود دارد، مایلید در پاسخ اظهار دارید که این رابطه رابطه‌ای روان‌شناختی است، و چه بسا وقتی چنین می‌گویید نظرتان به‌طور خاص بر سازوکار (مکانیسم) تداعی است. — ما وسوسه‌ای این را داریم که عمل زبان را شامل دو بخش بدانیم؛ بخش ناانداموار (غیرارگانیک)، یعنی کاربرد نشانه‌ها، و بخش انداموار، که می‌توانیم آن را فهم این نشانه‌ها، معنی کردن آن‌ها، تفسیر آن‌ها و تفکر [دربارهٔ آن‌ها] بخوانیم.

ظاهراً این کارهای اخیر در محیط یا ظرف عجیبی به‌نام ذهن صورت می‌گیرد؛ به نظر می‌رسد سازوکار ذهن، سرشت آن‌چه که به‌درستی نمی‌توانیم از آن سر دریاوریم، می‌تواند تأثیراتی بگذارد که هیچ ساز و کار مادی‌ای قادر بر آن نیست. پس به‌طور مثال اندیشه‌ای (فرایندی این چنین ذهنی) ممکن است با واقعیت بخواند یا نه؛ من می‌توانم به کسی فکر کنم که حضور ندارد؛ می‌توانم او را تصور کنم، با ذکر نکته‌ای دربارهٔ او، ولو آن‌که فرسنگ‌ها از من دور باشد یا حتی مرده باشد، او را 'منظور خود قرار دهم'. می‌توان گفت «چه سازوکار عجیبی باید باشد، سازوکار آرزو کردن اگر بتوان چیزی را آرزو کنم که هرگز برآورده نشود».

دست‌کم راهی وجود دارد که تا اندازه‌ای از ظهور اسرارآمیز فرایندهای تفکر جلوگیری می‌کند، و آن عبارت از این است که، در این فرایندها اعمال مربوط به مشاهدهٔ اشیاء واقعی جایگزین هرگونه عمل تخیل شود. در نتیجه، ممکن است، در موارد خاصی، لازم به نظر بیاید که وقتی واژهٔ «قرمز» را همراه با درک آن می‌شنوم، باید تصویری قرمز پیش چشم نفسم بیاید. اما چرا نباید دیدن تکه‌ای کاغذ قرمز را جایگزین به تصور درآوردن وصله‌ای قرمز رنگ نکنم؟ تصویر بصری تنها زنده‌تر خواهد بود. تصور کسی را کنید که در جیب خود همیشه یک برگ کاغذ دارد که بر روی آن نام رنگ‌ها در کنار وصله‌های رنگی آمده است. ممکن است بگویید که حمل چنین جدولی از

نمونه‌ها با خود اسباب دردسر است، و به علاوه آنچه به جای آن به کار می‌بریم سازوکار (مکانیسم) تداعی است. اما این سخن نامربوط است؛ و در بسیاری از موارد حتی درست نیست. اگر، به طور مثال، از شما خواسته شود که سایه خاصی از رنگ آبی را که «آبی پروس» خوانده می‌شود بکشید، ممکن است مجبور شوید از جدولی استفاده کنید که شما را از کلمه «آبی پروس» به نمونه آن رنگ، که نسخه بدل شما خواهد بود؛ راهنمایی کند.

ما به خوبی می‌توانیم، برای حصول مقاصد خود، هر فرایند تصور کردنی را با فرایند نگاه کردن به شیء یا با نقاشی کردن، رسم کردن یا شکل دادن جایگزین کنیم؛ و هر فرایند با خود سخن گفتن را با بلند حرف زدن یا با نوشتن تعویض کنیم.

فرگه مفهوم فرمالیست ریاضیات را با این سخن به سخره گرفت که فرمالیست‌ها چیزی بی‌اهمیت، یعنی نشانه، را با آنچه مهم است، یعنی معنا، اشتباه گرفته‌اند. به طور قطع، می‌خواهیم بگوییم، ریاضیات با خطوط روی یک قطعه کاغذ سر و کار ندارد. فکر فرگه را می‌توان چنین بیان کرد: گزاره‌های ریاضیات، اگر صرفاً ترکیباتی از خطوط باشد، مرده و کاملاً بی‌اهمیت خواهد بود، حال آن‌که به وضوح دارای نحوی از حیات است. البته همین امر در مورد هر گزاره‌ای صادق است: یک گزاره بدون معنا یا بدون اندیشه کاملاً مرده و چیزی بی‌اهمیت خواهد بود. و حتی بیش از این، به خوبی معلوم است که افزودن علائم غیرانداموار نمی‌تواند گزاره را زنده کند. نتیجه‌ای که از این قول می‌توان گرفت آن است که آنچه باید به نشانه‌های مرده افزوده شود تا گزاره‌ای زنده ساخته شود چیزی است غیرمادی، با خصوصیتی متفاوت با هر نشانه محضی.

اما اگر بنا باشد بر چیزی که حیات نشانه است نامی بگذاریم، باید بگوییم که آن کاربرد نشانه است.

اگر معنای نشانه (کمابیش می‌توان گفت، آن چیزی است که در مورد نشانه دارای اهمیت است) تصویری (ایماژی) است که وقتی نشانه را می‌بینیم یا

می‌شنویم در ذهن ما ساخته می‌شود، پس بیاییم در وهله اول روشی را دنبال کنیم که بدان وسیله هم اکنون جایگزینی این تصور ذهنی با شیء خارجی مورد مشاهده، به طور مثال تصویری شکل داده شده یا به تصویر درآمده، را توصیف کردیم. در این صورت چرا باید نشانه رسم شده به اضافه این تصور به تصویر درآمده زنده باشد درحالی که نشانه رسم شده به تنهایی مرده است؟ - در اصل، به مجرد آن که شما به جایگزینی تصور ذهنی با، به اصطلاح، تصور به تصویر درآمده دست می‌زنید، و به محض آن که تصور بدین ترتیب جنبه اسرارآمیز خود را فرو می‌گذارید، به نظر می‌رسد که اصلاً از افاده هرگونه حیاتی به جمله باز می‌ماند. (درواقع آنچه شما برای حصول مقاصد خود بدان نیاز دارید دقیقاً همین وجه اسرارآمیز آن فرایند ذهنی است.) اشتباهی را که به آن گرایش داریم می‌توان این گونه بیان کرد: ما در پی کاربرد یک نشانه‌ایم، اما چنان به دنبال آن هستیم که توگویی آن چیزی همبود با آن نشانه است. (یکی از دلایل این اشتباه نیز آن است که ما در پی «چیزی مطابق با اسم»^۱ هستیم)

نشانه (جمله) معنای خود را از نظام نشانه‌ها، یعنی از زبانی اخذ می‌کند که بدان تعلق دارد. مختصر آن که: درک یک جمله به معنی درک یک زبان است. به عنوان بخشی از نظام زبان، می‌توان گفت، جمله دارای حیات است. اما وسوسه این تصور وجود دارد که آنچه به جمله حیات می‌بخشد چیزی است که متعلق به ساحتی رمزی، ساحتی ملازم با جمله، است. اما هرچه ملازم با آن باشد برای ما تنها نشانه‌ای دیگر خواهد بود.

در بادی نظر چنین پیدا است که آنچه به تفکر سرشت خاص خود را می‌بخشد آن است که تفکر رشته‌ای از حالات ذهنی است، و به نظر می‌رسد که آنچه درکش در مورد تفکر دشوار و عجیب است آن فرایندهایی است که در محیط ذهن رخ می‌دهد، فرایندهایی که تحققش تنها در این محیط میسر

است. مقایسه‌ای که بی اختیار به آن دست می‌زنیم مقایسه محیط ذهنی با پروتوپلاسم سلول، یعنی، پروتوپلاسم آمیب است. ما ناظر اعمال خاصی از جانب آمیب هستیم، این‌که چگونه غذای خود را با دراز کردن بازوهایش به دست می‌آورد، این‌که چگونه به سلول‌های مشابه تقسیم می‌شود، که هر یک از آن‌ها همچون سلول اصلی رشد کرده و عمل می‌کنند. ما می‌گوییم «پروتوپلاسم باید چه طبیعت عجیبی داشته باشد که چنین عمل می‌کند»، و چه بسا بگوییم که هیچ مکانیسم فیزیکی نمی‌تواند چنین عمل کند، و این‌که مکانیسم آمیب باید از نوعی کاملاً متفاوت باشد. به همین ترتیب و سوسه می‌شویم بگوییم «مکانیسم ذهن باید از شگفت‌ترین انواع آن‌ها باشد تا ذهن توانا بر انجام آن چه می‌کند باشد.» اما در این جا مرتکب دو اشتباه می‌شویم. زیرا آن چه نظر ما را به عنوان امری شگفت در مورد اندیشه و تفکر به خود جلب کرد هرگز این نبود که آن تأثیرات عجیبی داشته که ما هنوز قادر به تبیین آن (به لحاظ علمی) نیستیم. به بیان دیگر، مسئله ما مسئله‌ای علمی نبود؛ بلکه یک سردرگمی بود که ما آن را مسئله می‌پنداشتیم.

گیرم سعی ما بر این بود که مدلی ذهنی را به عنوان نتیجه پژوهش‌های روان‌شناختی بسازیم، مدلی که می‌شد گفت، کار ذهن را تبیین می‌کرد. [اما] این مدل بر همان سیاق جزئی از نظریه‌ای روان‌شناختی بود که مدلی مکانیکی از انز می‌تواند جزئی از نظریه‌ای درباره الکتریسیته باشد. (به هر حال، چنین مدلی همواره بخشی از نمادگرایی یک نظریه است. فایده‌اش می‌تواند این باشد که قابل آن است که به یک نظر اختیار شود و به راحتی به ذهن سپرده شود. گفته شده است که به اعتباری، یک مدل جامه نظریه محض را به تن دارد؛ و این‌که نظریه عریان عبارت از جملات یا معادلات است. این نکته باید بعداً با دقت بیش‌تری بررسی شود.)

ممکن است به این نتیجه برسیم که چنین مدل ذهنی‌ای برای تبیین فعالیت‌های ذهنی مشهود باید بسیار پیچیده و بغرنج باشد؛ و بر این اساس

ممکن است ذهن را نوعی ظرف یا محیط^۱ شگفت بخوانیم. اما این جنبه ذهن برای من جالب نیست. مسائلی را که آن ممکن است موجب شود مسائل روان‌شناختی‌اند، و طریق حل آن‌ها از نوع حل مسائل مربوط به علم طبیعی است.

حال اگر این روابط علی نیست که منظور نظر ماست، پس فعالیت‌های ذهن نزد ما مکشوف است. و آنگاه که دغدغه سرشت تفکر را داریم، سردرگمی‌ای که ما به اشتباه آن را به سردرگمی‌ای درباره طبیعت یک ظرف یا محیط تعبیر می‌کنیم چیزی است که کاربرد مغشوش زبان به وسیله ما موجب آن شده است. این نوع اشتباه به کرات در فلسفه روی می‌دهد؛ به‌طور مثال، وقتی در باب ماهیت زمان دچار سرگردانی هستیم، آنگاه که زمان به نظرمان چیزی شگفت می‌رسد. ما قویاً وسوسه این را داریم که در این جا چیزهایی را پنهان بینگاریم، چیزی که از بیرون می‌توانیم بر آن نظر کنیم اما از درون نه. اما با این همه اصلاً قضیه از این قرار نیست. آنچه می‌خواهیم بدانیم داده‌های جدید درباره زمان نیست. همه داده‌هایی که به ما مربوط است پیش روی ماست. اما آنچه موجب سردرگمی ما می‌شود کاربرد اسمی «زمان» است. اگر به دستور زبان آن کلمه توجه کنیم، درخواهیم یافت که وقتی کسی الوهیتی را درباره زمان قائل باشد کم از آن اسباب تعجب نخواهد بود که الوهیتی را درباره نفی یا گسیختگی قائل باشد.

پس گمراه‌کننده است که از تفکر به مثابه «فعالیتی ذهنی» سخن بگوییم. می‌توانیم بگوییم که تفکر اساساً عمل کارکردن با نشانه‌هاست. وقتی با نوشتن تفکر می‌کنیم، این عمل با دست صورت می‌گیرد؛ وقتی با سخن گفتن می‌اندیشیم، این عمل با حنجره و دهان انجام می‌گیرد؛ و اگر با تصور نشانه‌ها یا تصویرها بیندیشیم، نمی‌توانم عاملی را که می‌اندیشد به شما معرفی کنم. پس اگر بگویید که در چنین مواردی ذهن می‌اندیشد، من تنها توجه شما را به

این واقعیت جلب می‌کنم که دارید استعاره‌ای را به کار می‌برید، که در این جا ذهن به معنای دیگری یک عامل است غیر از آن‌چه که به آن معنا می‌توان گفت دست حین نوشتن عامل است.

باز اگر دربارهٔ محلی که در آن‌جا تفکر روی می‌دهد سخن بگوییم حق داریم بگوییم که این محل کاغذی است که بر روی آن می‌نویسیم یا دهانی است که سخن‌گوست. اما اگر سر یا مغز را محل تفکر بدانیم، عبارت «محل تفکر» را به معنای متفاوتی به کار می‌بریم. حال دلایلی را بررسی کنیم که به موجبش سر را جایگاه فکر کردن می‌خوانیم. قصد ما انتقاد از این شکل بیان، یا اثبات آن نیست که آن تعبیر نابه‌جاست. آن‌چه باید بکنیم این است: کارکردش را، دستور زبانش را بفهم، مثلاً بین این دستور زبان باید چه رابطه‌ای با عبارت «ما با دهان خود می‌اندیشیم»، یا «ما با مداد بر روی تکه‌ای کاغذ فکر می‌کنیم» داشته باشد.

شاید مهم‌ترین دلیل بر این‌که ما چرا به این شدت مایلیم دربارهٔ سر به عنوان جایگاه افکار خود سخن بگوییم این است: وجود کلمات «فکر» و «تفکر کردن» در کنار کلماتی که حاکی از فعالیت‌های (جسمانی) هستند، همچون نوشتن، سخن گفتن و امثال ذلک باعث می‌شود تا در پی فعالیتی، غیر از این‌ها اما مشابه آن‌ها، در ارتباط با کلمه «تفکر کردن» باشیم. وقتی واژه‌های زبان متعارف ما دارای دستور زبان‌های مشابه موجه‌اند تمایل ما بر آن است که سعی کنیم آن‌ها را به صورتی مشابه تعبیر کنیم؛ یعنی سعی داریم همه جا مشابهت را حفظ کنیم. — می‌گوییم، «فکر مثل جمله نیست؛ زیرا جمله‌ای انگلیسی و فرانسوی، که کاملاً متفاوتند، می‌توانند بیانگر فکر واحدی باشند». و حالا که جمله‌ها در جایی قرار دارند، ما در پی محلی برای فکرم. (توگویی جای شاهی را می‌جویم که قواعد شطرنج دربارهٔ آن است، جایی که در تضاد با محل‌های انواع تکه‌های چوبی است، مهره‌های شاهِ ست‌های گوناگون). — می‌گوییم، «بی‌شک فکر چیزی است، نه هیچ چیز»؛ و تمام آن‌چه می‌توان در پاسخ به این قول گفت آن است که واژه «فکر» دارای کاربرد خاص

خود است که کاملاً غیر از کاربرد واژه «جمله» است.

خوب آیا این به معنای آن است که سخن گفتن از محلی که فکر در آنجا روی می دهد پوچ است؟ البته که نه. اگر ما به این عبارت افاده معنا کنیم عبارت با معنایی است. حال اگر بگوییم «فکر در سر ما روی می دهد»، معنای این عبارت با واقع بینی^۱ درک شده چیست؟ گیرم چنان فرایندهای فیزیولوژیکی خاصی مطابق با افکار ما وجود دارد که اگر آن تطابق را بشناسیم می توانیم با نظر بر این فرایندها، آن افکار را بفهمیم. اما به چه معنایی می توان گفت که آن فرایندهای فیزیولوژیکی مطابق با افکارند، و به چه معنایی ممکن است به ما گفته شود که آن افکار را با مشاهده مغز به دست می آوریم؟

به نظرم ما بر این تصوریم که آن تطابق به نحو تجربی قابل اثبات است. بیاییم به نحو ابتدایی چنین آزمونی را تصور کنیم. آن آزمون عبارت از مشاهده مغز است آنگاه که فاعل شناسا می اندیشد. حال ممکن است بپندارید که به طور قطع علت آن که تبیین من به راه خطا می رود آن است که آزمون کننده تنها به آن افکاری از فاعل شناسا دسترسی دارد که به طور غیرمستقیم به او داده می شود، افکاری که فاعل شناسا به نحوی از انحاء بر زبان می راند. اما من این مشکل را با این فرض مرتفع می کنم که فاعل شناسا در عین حال خود آزمون کننده است، و کسی است که به مغز خود؛ به وسیله آینه نظر می کند. (ناپختگی این توصیف به هیچ روی از قوت برهان نمی کاهد.)

پس از شما می پرسم، آیا فاعل شناسای آزمون کننده یک چیز را مشاهده می کند یا دو چیز را؟ (نگویید که او یک چیز را هم از درون می بیند و هم از برون؛ برای این که این مشکل را رفع نمی کند. ما بعداً درباره درون و بیرون بحث خواهیم کرد.)^۲ فاعل شناسای آزمون کننده پیوند دو پدیدار را مشاهده

1. soberly/ nüchter

۲. ن.ک.: ص ۳۹، ۷۸ و بعد از آن.

می‌کند. او چه بسا یکی از آن‌ها را اندیشه بخواند. این می‌تواند شامل رشته‌ای از تصورات، احساسات آلی، یا به عبارت دیگر شامل رشته‌ای از تجربه‌های گوناگون بصری، لامسه‌ای و عضلانی باشد که او حین سخن گفتن یا نوشتن جمله‌ای داراست. — تجربه دیگر مشاهده کارکرد مغز خودش است. به درستی می‌توان هر دوی این پدیدارها را «حالت‌های فکر» خواند؛ و بهتر آن‌که به منظور احتراز از اشتباه پرسش «خود فکر در کجاست؟» به علت بی‌معنی بودن منتفی شود. باری اگر ما عبارت «فکر در سر صورت می‌گیرد» را به کار بریم، با توصیف تجربه‌ای که این فرض را توجیه کند که فکر در سر ما روی می‌دهد، یعنی با توصیف تجربه‌ای که مایلیم آن را «مشاهده فکر در مغز خود» بخوانیم، به آن عبارت معنای خودش را می‌دهیم.

ما به راحتی این نکته را به فراموشی می‌سپاریم که واژه «محل» در معانی گوناگون به کار می‌رود و این‌که اقوال بسیار متفاوتی درباره چیزی وجود دارد که، مطابق با کاربرد معمول، در موردی خاص می‌توانیم [آن‌ها را] مشخصات مربوط به جای آن چیز بخوانیم. بنابراین سخن از مکان بصری که محل آن در سر ماست می‌رود؛ و به نظر من این‌که کسی وسوسه آن را دارد که چنین بگوید، تا اندازه‌ای ناشی از بدفهمی دستور زبانی ماست.

می‌توانم بگویم: «من در میدان دید خود تصویر درخت را در سمت راست تصویر برج می‌بینم» یا «تصویر درخت را در وسط میدان دید خود می‌بینم». اکنون تمایل به این پرسش داریم که «و میدان دید را در کجا می‌بینی؟» حال اگر «کجا» به مفهوم پرسش از محل به معنایی است که ما محل تصویر آن درخت را مشخص کرده‌ایم، در آن صورت توجه شما را به این واقعیت جلب می‌کنم که شما هنوز معنایی به این پرسش نداده‌اید؛ یعنی این‌که شما بر اثر مقایسه‌ای دستور زبانی مسئله را به پیش برده‌اید بدون این‌که آن مقایسه را با توجه به همه جزئیات بسنجید.

منظور من از اظهار این‌که ایده قرار داشتن میدان دید در مغز ما ناشی از بدفهمی زبانی است این نیست که نمی‌توانیم از این تعیین محل معنایی اراده

کنیم. ما، به طور مثال، به راحتی می توانیم تجربه ای را در نظر بگیریم که با چنین گزاره ای توصیف می کنیم. تصور کن که ما به دسته ای از اشیاء این اتاق نگاه می کنیم، و، در حالی که چنین می کنیم، سوندی وارد مغز ما شود و معلوم شود که اگر سر سوند به نقطه معینی از مغز ما برسد، بر اثر آن بخش کوچک خاصی از میدان دید ما محو شود. بدین طریق می توانیم نقاط مغز خود را هماهنگ^۱ با نقاط تصویر بصری قرار دهیم، و همین می تواند باعث آن شود که بگوییم میدان دید در فلان جای مغز ما قرار دارد. حال اگر این سؤال را پرسیم که «شما تصویر این کتاب را در کجا می بینی؟» پاسخ (همچون بالا) می تواند این باشد که «در سمت راست آن مداد»، یا «سمت چپ میدان دید من» یا آن که: «در سه سانتیمتری پشت چشم چپم».

اما چه می شود اگر کسی گفت: «من به شما اطمینان می دهم که تصویر بصری را در دو سانتیمتری پشت پل بینی ام احساس می کنم»؟ - باید به او چه پاسخی بدهیم؟ آیا باید به او بگوییم حقیقت را نمی گوید، یا چنین احساسی نمی تواند وجود داشته باشد؟ اما اگر او از ما بپرسد: «آیا شما همه احساسات موجود را می شناسید؟ از کجا می دانید که چنین احساسی وجود ندارد؟» چه. چه می شود اگر غیبگویی به ما بگوید وقتی میله مدرج را نگه می دارد احساس می کند که آب در دو متری زیرزمین است؟ یا آن که احساس می کند که مخلوطی از طلا و مس در دو متری زیرزمین است؟ فرض کنیم که در پاسخ به تردیدهای ما بگوید: «شما وقتی می توانید طولی را اندازه بگیرید که آن را ببینید. چرا نباید من طریق دیگری برای اندازه گیری آن داشته باشم؟»

اگر ما ایده چنین اندازه گیری ای را بفهمیم، ماهیت تردیدهایمان درباره اقوال آن غیبگو، و کسی که گفت تصویر بصری را در پشت پل بینی اش احساس می کند بر ما معلوم می شود.

این گزاره وجود دارد که: «این مداد هشت سانتیمتر است»، و این گزاره که

«من احساس می‌کنم که این مداد هشت سانتیمتر است» و باید نسبت دستور زبان گزاره اول به دستور زبان گزاره دوم بر ما معلوم شود. ما می‌خواهیم در پاسخ به این گزاره که «من در دستم احساس می‌کنم آب در یک متری زیرزمین قرار دارد» بگوییم: «معنای این سخن را نمی‌فهمم». اما غیبگو خواهد گفت: «قطعاً شما معنای آن را می‌دانید. شما می‌دانید 'یک متر زیرزمین' چه معنایی دارد، و می‌دانید 'من احساس می‌کنم' چه معنایی دارد!» اما من در پاسخ به او خواهم گفت: من معنای یک واژه را در زمینه و روابط معینی درمی‌یابم. پس من این عبارت را می‌فهمم «یک متر زیرزمین»، یعنی معنای آن را در این ارتباطها درمی‌یابم «اندازه‌گیری نشان داده است که آب در یک متری زیر زمین جریان دارد»، «اگر یک متر زمین را بکنیم به آب می‌رسیم»، «با محاسبه چشمی عمق آب یک متر است». اما با این وصف کاربرد عبارت «احساسی در دست‌هایم می‌گوید که آب در یک متری زیر زمین است» باید برایم توضیح داده شود.

ما می‌توانیم از غیبگو پرسیم «شما چه‌طور معنای کلمه «یک متر» را یاد گرفتید؟ فرض می‌کنیم با نشان دادن چنین طول‌هایی، با اندازه‌گیری آن‌ها و مانند آن. آیا به شما هم تعلیم داده شده که از احساس وجود آب در یک متری زیرزمین، یعنی، از احساسی در دست‌هایتان سخن بگویید؟ زیرا اگر چنین نباشد، چه چیز باعث شد تا شما واژه «یک متر» را به احساسی در دستتان مربوط کنید؟» فرض کنیم ما با محاسبه چشمی طول‌ها را اندازه‌گیری کرده باشیم، اما هرگز طولی را [با دست] و جب نکرده باشیم. چگونه می‌توانیم طولی را با و جب کردن آن برحسب سانتیمتر اندازه بگیریم؟ یعنی، چگونه می‌توانیم تجربه برحسب سانتیمتر و جب کردن را تفسیر کنیم؟ پرسش این است: چه ارتباطی بین، به تعبیر ما، حس لامسه و تجربه اندازه‌گیری چیزی به وسیله متر وجود دارد؟ این رابطه به ما نشان می‌دهد که «احساس این را کردن که چیزی شش سانتیمتر است» یعنی چه. فرض کنیم غیبگو بگوید: «من هرگز نیاموخته‌ام که عمق آب زیرزمین را به احساسات دست‌هایم مربوط

کنم، اما وقتی احساس تنش خاصی در دست‌هایم می‌کنم، کلمات 'یک متر به خاطر من خلعان می‌کند.' پاسخ ما این خواهد بود که «این توضیح بسیار خوبی درباره آن است که شما چه منظوری از این قول 'احساس یک متر بودن عمق را داشتن' دارید و این سخن که شما این را احساس می‌کنید به همان اندازه واجد معنی است که توضیحی که درباره آن می‌دهید. و اگر تجربه نشان دهد که عمق واقعی آب همیشه با کلمات 'n متر' که به ذهن شما می‌رسد همخوان است، تجربه شما برای تعیین عمق آب بسیار مفید است». - اما شما می‌فهمید که معنای کلمات «من احساس n متر بودن عمق آب را می‌کنم» باید روشن شود؛ اما وقتی معنای کلمات «n متر» به معنای معمول آن (یعنی در زمینه و روابط معمول) معلوم شد این معنا روشن نشد. - ما نمی‌گوییم مردی که به ما اظهار می‌دارد احساس می‌کند تصویر بصری در دو سانتیمتری پل بینی‌اش قرار دارد دروغ می‌گوید یا حرف بی‌معنی می‌زند. اما می‌گوییم معنی چنین عبارتی را نمی‌فهمیم. آن کلمات شناخته شده‌ای را ترکیب می‌کند، اما آن‌ها را به گونه‌ای با هم ترکیب می‌کند که ما اصلاً آن را نمی‌فهمیم. دستور زبان این عبارت هم باید برای ما روشن شود.

اهمیت تحقیق درباره پاسخ غیبگو در این امر است که ما غالباً گمان داریم به صرف این که اظهار می‌داریم «احساس می‌کنم (یا باور دارم) که P درست است» به گزاره P افاده معنا می‌کنیم (ما بعداً در موقعیت دیگری^۱ درباره پروفیسور هاردی صحبت خواهیم کرد که می‌گوید قضیه گلدباخ^۲ یک گزاره است زیرا او می‌تواند باور کند که آن درست است). ما پیش‌تر گفته‌ایم که به صرف تبیین معنای کلمات «یک متر» به طریق معمول باز به تبیین معنای عبارت «احساس [در] یک متری بودن آب [را] کردن و مانند آن.» مبادرت نکرده‌ایم. حال اگر غیبگو گفته بود که یادگرفته است که به مجرد آن‌که

۱ به این وعده وفا نشده است. (ویراستار انگلیسی)

احساس خاصی به او دست می‌دهد عمق آب را، مثلاً، به وسیله کندن زمین تخمین زند و بدین ترتیب چنین احساساتی را به اندازه‌گیری‌های مربوط به عمق مربوط کند، ما به این مشکلات وقوف پیدا نمی‌کردیم. حال باید به بررسی رابطه فرایند یادگیری تخمین زدن با خود عمل تخمین زدن پردازیم. اهمیت این بررسی از آن‌جاست که در مورد رابطه بین یادگیری معنی یک کلمه و کاربرد آن کلمه از آن استفاده می‌شود. یا، به تعبیری کلی‌تر، اهمیتش در آن است که روابط ممکن گوناگونی را که بین قاعده داده شده و کاربردش وجود دارد نشان می‌دهد.

بیاییم به فرایند تخمین زدن یک طول با چشم توجه کنیم: نهایت اهمیت را دارد که شما دریابید فرایندهای مختلف بسیاری وجود دارد که ما «محاسبه با چشم» می‌خوانیم. به این موارد توجه کنید:

۱. کسی می‌پرسد: «شما چه طور بلندی این ساختمان را اندازه گرفتید؟» پاسخ من این است: «آن ساختمان چهار طبقه دارد؛ حدس می‌زنم هر طبقه حدود پنج متر است؛ پس ارتفاع آن باید حدود بیست متر باشد.»
 ۲. در مورد دیگری: «من حدوداً می‌دانم که یک متر در آن فاصله چه طور به نظر می‌رسد؛ پس آن باید تقریباً چهار متر باشد.»
 ۳. یا آن‌که: «می‌توانم تصور مرد بلند قدی را بکنم که تا حدود این نقطه برسد؛ پس فاصله این نقطه تا زمین باید تقریباً دو متر باشد.»
 ۴. یا: «نمی‌دانم؛ به نظر درست یک متر می‌رسد.»
- احتمالاً مورد آخر موجب سردرگمی ما می‌شود. اگر پرسید «در این مورد که شخص مزبور آن طول را اندازه گرفت چه روی داد؟» پاسخ صحیح می‌تواند این باشد: «او به آن چیز نگاه کرد و گفت 'به نظر یک متر می‌رسد'، ممکن است همه آن چه روی داد همین باشد.

پیش‌تر گفتیم که نباید از پاسخ غیگوگیج شویم اگر به ما گفته بود که نحوه تخمین زدن عمق را یاد گرفته است. تازه، به تعبیری موسّع، می‌توان یادگیری

تخمین زدن را در دو رابطه متفاوت با عمل تخمین زدن مشاهده کرد؛ هم به مثابه علت پدیدار تخمین زدن، هم در مقام مجهز ساختن ما با قاعده‌ای (جدولی، طرحی، یا چیزی از این دست) که وقتی تخمین می‌زنیم آن را به کار می‌بریم.

فرض کنیم من به کسی کاربرد واژه «زرد» را با عمل اشاره مکرر به وصله‌ای زرد رنگ و تلفظ آن کلمه یاد بدهم. سپس در موقعیت دیگری از او بخواهم به تبع این دستور که «تویی زردرنگ را از این کیسه انتخاب کن» آن‌چه را یاد گرفته است به کار برد. در این صورت وقتی او دستور مرا اجرا کرد چه روی داد؟ به نظر من «ممکن است دقیقاً این اتفاق افتاده باشد: او کلمات مرا شنیده و تویی زردرنگ را از کیسه برداشته است». حال شاید شما بخواهید تصور کنید که احتمالاً این نمی‌توانسته همه چیز باشد؛ و نوع چیزی که پیشنهاد می‌کنید این است که او آن‌گاه که دستور را فهمید چیزی زردرنگ را تصور کرد، و سپس مطابق تصور خود تویی را جدا کرد. برای این‌که بفهمید ضرورتی برای آن کار نیست در نظر بگیرید که من می‌توانستم به او این دستور را بدهم «وصله‌ای زردرنگ را تصور کن». آیا هنوز مایلید چنین فرض کنید که او ابتدا، به مجرد فهم دستور من، وصله‌ای زردرنگ را تصور می‌کند و سپس وصله‌ای زردرنگ را مطابق با وصله نخست تصور می‌کند؟ (خوب نمی‌گویم این ممکن نیست. فقط، طرح آن بدین ترتیب فوراً بر شما معلوم می‌کند که لازم نیست آن [فرایند تصور کردن] واقع شود. به هر روی، این کار روش فلسفه را روشن می‌کند.)

اگر ما با در اختیار داشتن نوعی تعریف اشاری (قاعده کاربرد واژه) معنای کلمه «زرد» را یاد می‌گیریم به دو صورت گوناگون می‌توانیم به این تعلیم نگاه کنیم.

الف. یاد دادن یک تمرین است. این تمرین باعث می‌شود تا ما تصویری زرد، چیزهای زردرنگ، را با کلمه «زرد» قرین سازیم. بنابراین وقتی دستور می‌دهم «تویی زردرنگ را از این کیسه انتخاب کن» وقتی چشم شخص به روی توپ زرد می‌افتد پس واژه «زرد» توانسته تصویری زردرنگ یا احساسی

از تشخیص را به وجود آورد. می‌توان گفت تمرین تعلیم در این مورد مکانیسمی روانی را موجب شده است. به هر حال این فقط یک فرض یا استعاره است. می‌توانیم یادگیری را با برقرار کردن اتصالاتی الکترونیکی بین کلید و لامپ مقایسه کنیم. برهم خوردن توازی اتصال یا غلط بودن آن همان چیزی است که ما فراموش کردن توضیح، یا معنای، آن کلمه می‌خوانیم. (ما باید بعداً دربارهٔ معنای «فراموش کردن معنای یک واژه» بیش‌تر سخن بگوییم^۱).

تا آن‌جا که این تعلیم موجب تداعی، احساس تشخیص و امثال آن می‌شود، باعث پدیدارهای فهم، اطاعت و مانند آن است؛ و این فرض در میان است که برای ایجاد این تأثیرات فرایند یاد دادن ضروری است. از این لحاظ، قابل تصور است که کل فرایندهای فهم، اطاعت و غیره بدون وجود شخصی که هرگز زبان را آموخته باشد بتواند روی دهد. (این امر، درست همین‌جا، به نظر کاملاً متضمن پارادکس است).

ب. عمل آموزش ما را مجهز به قاعده‌ای می‌کند که خود داخل در فرایندهای فهم، اطاعت و مانند آن است؛ باری، «دخالت داشتن» به این معناست که بیان این قاعده بخشی از این فرایندها را می‌سازد. ما باید بین آنچه می‌توان «فرایند همخوان شدن با قاعده‌ای»، و «فرایند دخالت داشتن قاعده‌ای» (به معنای فوق) خواند تمیز قائل شویم. مثالی را در نظر بگیرید. کسی به من مجذور کردن اعداد اصلی را یاد می‌دهد؛ او این اعداد را می‌نویسد

۱ ۲ ۳ ۴

و از من می‌خواهد آن‌ها را مجذور کنم. (من، در این مورد هم، فرایندهای محاسبه بر روی کاغذ را جایگزین هرگونه فرایند رخداد 'ذهنی' می‌کنم). فرض کنید، آن وقت در زیر اولین رشته اعداد بنویسم

۱. او هرگز بعداً چنین نمی‌کند (ویراستار انگلیسی). اما در ترجمه آلمانی رجوع به بخش نخست بند ۳۸ دستور زبان فلسفی سفارش شده است. -م.

آنچه نوشتیم مطابق با قاعده کلی مجذور کردن است؛ اما ضمناً معلوم است که مطابق با هر چند قاعده دیگری است؛ و با هیچ یک از آن‌ها بیش‌تر از دیگری تطبیق نمی‌کند. به آن معنا که پیش‌تر دربارهٔ دخالت داشتن قاعده‌ای در یک فرایند گفتیم، در این جا هیچ قاعده‌ای در کار نیست. فرض کنیم برای حصول نتایج خود این‌گونه حساب کنیم: 4×4 ، 3×3 ، 2×2 ، 1×1 (که در این مورد محاسبات نوشته شد)؛ این‌ها هم مطابق با هر قاعده دیگری است. از طرف دیگر، فرض کنیم برای حصول نتایج خود چیزی را نوشته بودم که شما می‌توانید «قاعده مجذور کردن»، به لحاظ جبری بخوانید. در این مورد این قاعده به معنایی دخالت دارد که هیچ قاعده دیگری ندارد.

اگر، چنان‌که مایل به بیان آن هستم، نماد قاعده بخشی از محاسبه را تشکیل دهد خواهیم گفت که آن قاعده داخل در فهم، اطاعت و غیره است. (از آن جا که علاقه‌ای به جایی که فرایندهای تفکر و محاسبه در آن روی می‌دهند نداریم، برای حصول مقصود خود می‌توانیم تصور کنیم که محاسبات تماماً بر روی کاغذ انجام می‌شود. ما را التفاتتی به تفاوت موجود اعم از درونی یا بیرونی نیست.)

مثال بارز مورد ب مثالی است که در آن تعلیم ما را مجهز به جدولی می‌کند که عملاً در فهم، اطاعت و غیره از آن استفاده می‌کنیم. اگر یاد گرفته‌ایم که شطرنج بازی کنیم، ممکن است قواعد را هم آموخته باشیم. پس اگر شطرنج بازی کنیم، لزومی ندارد که این قواعد داخل در کار بازی کردن باشد. اما چنین امکانی هست. مثلاً، تصور کن که قواعد به شکل جدولی بیان شده باشد؛ در یک ستون شکل مهره‌های شطرنج کشیده شده باشد، و در ستون متناظر با آن نمودارهایی را بیاوریم که 'آزادی' (حرکات مجاز) مهره‌ها را نشان دهد. حال فرض کنیم که نحوه انجام بازی مستلزم آن باشد که شخص با حرکت انگشت خود به روی جدول، و سپس انجام یکی از حرکات ممکن، از شکل معین به این حرکات دست یابد.

یاد دادن در مقام تاریخ فرضی افعال بعدی ما (فهمیدن، اطاعت کردن،

اندازه‌گیری یک طول و مانند آن) خارج از ملاحظات ماست. قاعده‌ای که تعلیم داده شده و متعاقباً به کار بسته شده است تنها تا جایی نظر ما را به خود جلب می‌کند که در کاربرد منظور شود. یک قاعده، از آن حیث که نظر ما را جلب می‌کند، از دور عمل نمی‌کند.

فرض کنید من به تکه‌ای کاغذ اشاره کرده و به کسی گفتم: «من این رنگ را 'قرمز' می‌خوانم» پس از آن به او این دستور را بدهم: «برای من وصله‌ای قرمز بکش». سپس از او بپرسم: «چرا در اجرای دستور من درست این رنگ را کشیدی؟» در نتیجه پاسخ او می‌تواند این باشد که: «این رنگ (در اشاره به نمونه‌ای که به او داده‌ام) قرمز نامیده شد؛ و وصله‌ای که من کشیده‌ام، همان‌طور که می‌بینید، به رنگ آن نمونه است». حال او به من دلیل آن‌که چرا در اجرای دستور من چنان کرده است را می‌گوید. ارائه دلیل برای چیزی که کسی انجام داده یا گفته به معنای نشان دادن راهی است که به این عمل منجر می‌شود. در پاره‌ای اوقات به معنای بیان راهی است که شخص خود رفته است؛ در موارد دیگر به معنای وصف راهی است که به آن‌جا می‌رسد و مطابق با قواعد مسلم پذیرفته شده است. از این‌رو وقتی پرسیده شد، «چرا دستور مرا درست با کشیدن این رنگ اجرا کردی؟» آن شخص می‌توانست راهی را که در عمل اختیار کرده بود تا به این پرده خاص از رنگ دست یابد وصف کند. قضیه از این قرار می‌بود اگر، او با شنیدن کلمه قرمز نمونه‌ای، با برچسب قرمز، را اختیار کرده بود که به او داده بودم، و موقع نقاشی آن وصله آن نمونه را کپی کرده بود. از طرف دیگر او می‌توانست آن را 'به‌طور خودکار' یا از روی تصویر حافظه بکشد، اما وقتی از او خواسته می‌شود دلیل کارش را بیان کند او همچنان می‌تواند به آن نمونه اشاره کند و نشان دهد که آن با وصله‌ای که او کشیده همخوان است. دلیلی که در این مورد اخیر ارائه می‌شود از نوع دلایل دسته دوم بوده است یعنی دلیل آوردنی از نوع پس‌آینده^۱ است.

۱. Post hoc، نوعی مغلطه منطقی حاکی از آن‌که چون واقعه ب پس از واقعه الف روی داده

حال اگر کسی در این گمان باشد که بدون آموزش قبلی ممکن نیست فهمیدن دستور و اجرای آن وجود داشته باشد، در آن صورت به آموزش به منزله به دست دادن دلیلی برای انجام آنچه صورت گرفته است توجه می شود؛ همچون در اختیار گذاردن جاده ای برای قدم زدن. در این جا این فکر وجود دارد که اگر دستوری فهمیده و اطاعت شود باید دلیلی برای اطاعت کردن ما بدان صورت در میان باشد؛ و، در اصل، سلسله ای از دلایل الی غیرالنهایه. این امر چنان است که گویی کسی گفته است: «هر جا که باشید، باید از جای دیگری به آن جا رسیده باشید، و به آن جای قبلی هم از جای دیگری؛ و بر همین قیاس الی غیرالنهایه». (از طرف دیگر، اگر گفته بودید، «هر جا که باشید، می توانستید از جای دیگری ده متر آن سوتر به آن جا رسیده باشید؛ و به آن جا می روم از جای سومی، ده متر دورتر، و همین طور الی غیرالنهایه»، اگر شما این را گفته بودید بر امکان بی نهایت قدم برداشتن تأکید کرده بودید. در نتیجه فکر وجود سلسله ای از دلایل ناشی از اشتباهی مثل این است: این که پاره خطی با طول معین از اجزای بی شماری تشکیل می شود زیرا بی نهایت قسمت پذیر است؛ یعنی چون پایانی بر امکان تقسیم آن نیست).

از طرف دیگر اگر این را درک کنید که سلسله دلایل واقعی را آغازی است، دیگر به این فکر اعتراض نخواهید کرد که وضعیتی وجود دارد که در آن هیچ دلیلی برای نحوه اطاعت شما از دستور در کار نیست. باری، در این جا اشتباه دیگری در بین است و آن خلط بین دلیل و علت است. آنچه باعث در غلطیدن به این خلط است کاربرد مبهم واژه «چرا» است. بنابراین وقتی

است پس الف باید علت ب باشد. حال آنکه ممکن است تنها یکی پس از دیگری آمده باشد و علت ب چیز ناشناخته دیگری باشد. چنانکه با خوردن قرص ویتامین ث سرماخوردگی ما رو به بهبود گذارد و علت آن را همان قرص بدانیم حال آنکه چه بسا علت دیگری مثل استراحت کردن یا رفع یک حساسیت داشته باشد...م.

سلسله دلایل پایان یافته است و باز پرسش «چرا؟» مطرح می‌شود گرایش به این پیدا می‌شود که علتی به جای دلیل ذکر شود. به طور مثال اگر شما به پرسش «چرا وقتی به تو گفتم وصله‌ای قرمز بکش درست همین رنگ را کشیدی؟» چنین پاسخ دهید که «به من نمونه‌ای از این رنگ نشان داده شد و همزمان واژه 'قرمز' به من گفته شد؛ از همین رو حال وقتی کلمه 'قرمز' را می‌شنوم همواره این رنگ به نظرم می‌آید»، پس به جای دلیل علتی را برای عمل خود ذکر کرده‌اید.

این قضیه که عمل شما چنین و چنان علتی دارد یک فرض است. بنیان این فرض درست است. اگر که کسی تجربه‌هایی داشته باشد که به طور کلی بتوان گفت در نشان دادن این امر با هم بخوانند که عمل شما پیامد منظم شرایط معینی است که ما بعد علل آن عمل می‌خوانیم. برای دانستن این که شما چه دلیلی برای اظهار نظر معینی داشته‌اید، یا برای عمل به شیوه‌ای خاص دارید و مانند آن، به تعدادی از تجربه‌های همخوان با هم حاجت نیست، و ادعای دلیل شما یک فرض نیست. فرض بین دستور زبان‌های «دلیل» و «علت» کاملاً مشابه فرق بین دستور زبان‌های «انگیزه» و «علت» است. درباره علت می‌توان گفت که شخص نمی‌تواند درباره آن چیزی بداند بلکه تنها می‌تواند آن را حدس بزند. از سوی دیگر اغلب آن‌گاه که سخن از انگیزه می‌رود می‌گوییم: «من مسلماً باید بدانم که چرا آن کار را کردم». وقتی می‌گوییم: «ما علت را فقط می‌توانیم حدس بزنیم اما انگیزه را می‌دانیم» بعداً معلوم خواهد شد که این سخن جنبه دستور زبانی دارد. «توانستن» به امکان منطقی برمی‌گردد.

کاربرد دوگانه واژه «چرا»، برای پرسش از علت و پرسش از انگیزه، توأم با این تصور که ما می‌توانیم انگیزه‌های خود را بشناسیم، و نه این که حدس بزنیم، منجر به این خلط می‌شود که انگیزه علت آن چیزی است که ما بلا درنگ واقف به آن می‌شویم، علتی که 'از درون دیده می‌شود'، یا علتی تجربه شده. — بیان دلیل همچون انجام محاسبه‌ای است که بر اثر آن شما به نتیجه معینی دست می‌یابید.

بیاییم به آن سخن بازگردیم که تفکر اساساً عبارت از کارکردن با نشانه‌هاست. مطلب من این بود که اگر بگوییم «تفکر فعالیتی ذهنی است» آن موجب گمراهی ماست. این پرسش که تفکر چه نوع فعالیتی است مثل این پرسش است که: «تفکر در کجا روی می‌دهد؟» می‌توانیم پاسخ دهیم: بر روی کاغذ، در سرما، در ذهن. هیچ‌یک از این اقوال مربوط به محل از آن محل که جای تفکر است نمی‌گویند. به کار بستن همه این ویژگی‌ها درست است، اما ما نباید بر اثر شباهت شکل زبانی آن‌ها بر خطا به تصور اشتباهی از دستور زبانشان راه یابیم. چنان‌که وقتی، به طور مثال، می‌گویید: «به طور قطع، جای واقعی تفکر در سر ماست». همین امر در مورد ایده تفکر به منزله یک فعالیت صدق می‌کند. این‌که تفکر را فعالیت مربوط به دست در حال نوشتن، یا مربوط به حنجره خود، یا سر خود، و ذهن خود بدانیم، مادام که دستور زبان این اقوال را می‌فهمیم درست است. مضافاً آن‌که، درک این‌که چگونه، با بدفهمی دستور زبانِ تعبیرات خود، سر از آن‌جا درمی‌آوریم که به طور خاص یکی از این اظهارات را بیانگر جای واقعی فعالیت تفکر بدانیم، نهایت اهمیت را دارد.

ایرادی بر این مدعا وارد است که تفکر چیزی همچون فعالیت دست است. آدم می‌خواهد بگوید، تفکر بخشی از «تجربه شخصی» ماست. آن جنبه مادی ندارد، بلکه رویدادی در خودآگاه شخصی است. این ایراد در این پرسش مندرج است: «آیا ماشین فکر می‌کند؟» بعداً راجع به این نکته سخن خواهم گفت^۱، اما حالا تنها شما را به پرسشی مشابه احاله می‌دهم: «آیا ماشین می‌تواند دندان درد داشته باشد؟» بی‌شک مایلید بگویید: «ماشین نمی‌تواند دندان درد داشته باشد». تمام کاری که می‌خواهم هم‌اکنون انجام بدهم آن است که توجه شما را به کاربرد شما از واژه «توانستن» جلب کرده از شما پرسیم: «آیا منظور شما این است که همه تجربه گذشته ما حاکی از آن

۱ برای شرح بیش‌تر در این زمینه ر.ک.: ص ۸۲ (ویراستار انگلیسی).

است که هرگز ماشین دندان درد نداشته است؟» محال بودنی که شما از آن سخن می‌گویید جنبهٔ منطقی دارد. مسئله این است: چه رابطه‌ای بین تفکر (یا دندان درد) و فاعل شناسایی که می‌اندیشد، دندان درد دارد و غیره وجود دارد؟ حال بیش از این دربارهٔ این مطلب نخواهم گفت.

اگر بگوییم تفکر اساساً کارکردن با نشانه‌هاست، اولین پرسشی که می‌توانید پرسید این است: «نشانه‌ها چیستند؟» - به جای دادن هرگونه پاسخ کلی به این سؤال، من پیشنهاد می‌کنم که شما به دقت به موارد خاصی توجه کنید که ما «کارکردن با نشانه‌ها» می‌خوانیم. بیایم به مثال سادهٔ کارکردن با کلمات دقت کنیم. من به کسی دستور می‌دهم «برو و برایم شش عدد سیب از میوه‌فروشی بیاور»، و من نحوهٔ به کار بردن این دستور را توصیف خواهم کرد: واژه‌های «شش سیب» روی تکه کاغذی نوشته می‌شود و به دست میوه‌فروش داده می‌شود، میوه‌فروش واژه «سیب» را با برچسب روی قفسه‌های مختلف مقایسه می‌کند. او آن را مطابق یکی از برچسب‌ها می‌یابد، و شروع به شمردن از یک تا عدد نوشته شده بر روی تکه کاغذ می‌کند، و برای هر عددی که می‌شمارد یک سیب از قفسه برداشته داخل کیسه‌ای می‌گذارد. - در این جا شما با موردی از کاربرد واژه‌ها روبه‌روید. در آینده به دفعات توجه شما را به آنچه بازی‌های زبانی می‌خوانم جلب خواهم کرد. این‌ها راه‌های کاربرد نشانه‌هاست که ساده‌تر از راه‌هایی است که ما نشانه‌های زبان روزمرهٔ بس پیچیدهٔ خود را به کار می‌بریم. بازی‌های زبانی شکل‌های زبانی هستند که کودک شروع به کاربرد واژه‌ها با آن‌ها می‌کند. بررسی بازی‌های زبانی بررسی شکل‌های نخستین زبان یا زبان‌های اولیه است. اگر بخواهیم مسائل مربوط به صدق و کذب، مطابقت و عدم مطابقت گزاره‌ها با واقعیت، ماهیت مدعا، پیش‌فرض، و پرسش را بررسی کنیم، از توجه به صورت‌های اولیه زبان که در آن‌ها این صور تفکر بدون خلط کردن زمینهٔ فرایندهای بسیار پیچیده تفکر آشکار می‌شوند بهرهٔ بسیار خواهیم برد. وقتی به چنین صورت‌های سادهٔ زبانی نظر می‌کنیم مه ذهنی‌ای که به نظر می‌رسد

کاربرد متعارف زبان ما را دربرگرفته محو می شود. فعالیت ها و واکنش هایی را می بینیم که دقیق و شفافند. از سوی دیگر در این فرایندهای ساده صورت های زبانی ای را تشخیص می دهیم که شکافی آن ها را از شکل های پیچیده تر ما جدا نمی کند. درمی یابیم که می توانیم صورت های پیچیده را از صورت های اولیه با افزودن تدریجی صورت های جدید به آن ها بسازیم. حال آن چه دنبال کردن این مسیر پژوهش را برای ما دشوار می کند سر در پی کلیت داشتن ماست.

این طلب کلیت حاصل پاره ای تمایلات است که به اشتباهات فلسفی خاصی مربوط است. آن تمایلات از این قرارند:

الف. تمایل به جست و جوی چیزی مشترک با همه هستی ها که ما معمولاً آن ها را تحت لفظی کلی می آوریم. - تمایل ما به این تصور است که باید چیزی مشترک در همه بازی ها باشد، و این که این صنعت مشترک توجیه کننده کاربرد لفظ کلی «بازی» در مورد بازی های مختلف است؛ حال آن که بازی ها خانواده ای را تشکیل می دهند که اعضایش شباهت خانوادگی دارند. بعضی بینی اشان مثل هم است؛ برخی ابرویشان و دیگران هم طرز راه رفتنشان؛ این شباهت ها با هم تداخل دارند. تصور مفهومی کلی که صفت مشترک موارد خاص خود باشد پیوسته با تصورات اولیه و بسیار ساده دیگر مربوط به ساختار زبان است. این تصور قابل مقایسه با آن تصور است که کیفیات اجزاء سازنده چیزهای واجد کیفیات اند؛ مثلاً این که زیبایی جزء سازنده همه چیزهای زیباست چنان که الکل جزء سازنده آبجو و شراب است، و نیز این که پس ما می توانیم بهره مند از زیبایی محض مبری از هر آنچه زیباست باشیم. ب. تمایلی وجود دارد که ریشه در قالب های معمول بیان ما دارد، این تصور که کسی که فهم لفظی عام را آموخته، مثلاً لفظ «برگ» را پس به نوعی تصویر کلی از یک برگ دست یافته است، تصویری که در تقابل با تصاویر برگ های خاص است. آن گاه که او معنای واژه «برگ» را آموخت برگ های گوناگون به او نشان داده شد؛ و نشان دادن برگ های خاص به او تنها وسیله ای

بود به قصد ایجاد تصویری 'در او' که به گمان ما نوعی تصویر (ایماژ) کلی است. به نظر ما او آن‌چه را که در همهٔ این برگ‌ها مشترک است مشاهده می‌کند؛ و این درست است اگر مقصود ما آن باشد که او می‌تواند آن‌گاه که مورد پرسش قرار می‌گیرد ویژگی‌های معین یا خصوصياتی را به ما بگوید که مشترک در همهٔ آن‌هاست. اما مایلیم این‌طور فکر کنیم که تصویری کلی از یک برگ چیزی شبیه به تصویری (ایماژی) بصری است، اما تصویری که تنها شامل آن چیزی است که در همهٔ برگ‌ها مشترک است. (عکس ترکیبی گالتون). این باز به این ایده‌گره می‌خورد که معنای کلمه تصویر (ایماژ)، یا چیزی است مربوط به آن کلمه. (این تقریباً به معنای آن است که ما چنان به کلمات نظر می‌کنیم که گویی آن‌ها همگی اسم‌های خاص بودند و ما بعداً مسمی را با معنای اسم اشتباه گرفته‌ایم).

ج. باز، تصور ما از آن‌چه روی می‌دهد آن‌گاه که تصور کلی از 'برگ'، 'گیاه' و مانند آن به دست می‌آوریم، به خلط بین حالتی ذهنی، به معنای مکانیسمی ذهنی و فرضی، از یک طرف، و حالتی ذهنی به معنای حالتی از خودآگاهی (دندان درد و غیره) از طرف دیگر، مربوط می‌شود.

د. طلب ما از برای کلیت خاستگاه اصلی دیگری دارد: دل مشغولی ما به روش علمی. منظور من روش تأویل تبیین پدیدارهای طبیعی به کم‌ترین تعداد ممکنِ قوانین طبیعی است؛ و، در ریاضیات، روش وحدت بخشیدن به بررسی مباحث گوناگون با استفاده از تعمیم است. فیلسوفان دائماً روش علم را مدّ نظر دارند، و به‌طور مقاومت‌ناپذیری و سوسهٔ پرسش و پاسخ به سؤالاتی را به آن روش دارند. این تمایل منشأ واقعی متافیزیک است، و فیلسوف را به تاریکی کامل می‌کشاند. در این جا می‌خواهم بگویم که کار ما اصلاً تأویل چیزی به چیزی، یا تبیین چیزی نیست. فلسفه به واقع 'صرفاً توصیفی' است. (به پرسش‌هایی از این دست توجه کنید «آیا داده‌های حسی وجود دارد؟» پرسش: چه روشی برای تعیین این وجود دارد؟ درون بینی؟)

می‌توانستم به جای «طلب کلیت داشتن» بگویم «تلقی موهن نسبت به

مورد خاص». مثلاً، اگر کسی سعی کند تا مفهوم عدد را تبیین کند و به ما بگوید که فلان و بهمان تعریف نابسندۀ یا ناپخته است چه که تنها در مورد اعداد اصلی متناهی صدق می‌کند پاسخ من آن خواهد بود که صرف این واقعیت که او توانسته چنین تعریف محدودی ارائه دهد اهمیت این تعریف را برای ما به غایت می‌رساند (آنچه ما در طلب آنیم ظرافت و دقت^۱ نیست). چرا باید آنچه ما به الاشتراک اعداد متناهی و فرامتناهی است برای ما جالب‌تر از مابه‌الاختلاف آن‌ها باشد؟ یا درست‌تر آن‌که نباید می‌گفتم «چرا آن باید برای ما جالب‌تر باشد؟» - آن جالب‌تر نیست؛ و این نحوه تفکر ما را مشخص می‌کند.

تلقی نسبت به کلی‌تر و خاص‌تر در منطق به کاربرد کلمه «نوع» مربوط است که قابلیت آن را دارد که به اشتباه بینجامد. ما از انواع اعداد، انواع گزاره‌ها، انواع دلایل؛ و نیز انواع سیب‌ها، انواع کاغذها، و امثال آن می‌گویم. به یک اعتبار آنچه مشخص‌کننده نوع است کیفیات است، همچون شیرینی، سختی و غیره. به اعتبار دیگر انواع گوناگون ساختارهای دستور زبانی گوناگونند. مقاله‌ای در خصوص مطالعه و پرورش میوه می‌تواند ناقص باشد اگر انواعی از سیب وجود داشته باشد که در آن نیامده باشد. در این‌جا معیاری برای کمال در طبیعت وجود دارد. از طرف دیگر فرض کنیم بازی‌ای شبیه شطرنج اما ساده‌تر بوده، که هیچ مهره سربازی در آن استفاده نمی‌شده است. آیا ما این بازی را ناقص می‌خواندیم؟ یا آن را بازی‌ای کامل‌تر از شطرنج می‌خواندیم به شرط آن‌که به نحوی دربرگیرنده شطرنج باشد ولی عناصر جدیدی هم بر آن اضافه کرده باشد؟ تحقیقی که در منطق در حق آن‌چه به ظاهر کلیت کم‌تری دارد روا می‌رود ناشی از این فکر است که چنین چیزی ناقص است. در اصل سخن گفتن از اعداد اصلی حساب به عنوان چیزی خاص در برابر چیزی کلی‌تر اشتباه است. حساب عدد اصلی با خود

هیچ نشانه‌ای از نقص ندارد؛ به همچنین حسابی که اصلی و متناهی است. (تمایزات باریکی بین شکل‌های منطقی چنان‌که بین طعم سیب‌های گوناگون وجود دارد نیست).

اگر دستور زبان کلماتی چون «آرزو کردن»، «تفکر کردن»، «فهمیدن» و «معنا کردن» را مطالعه کنیم، همین قدر که موارد متفاوت آرزو کردن، تفکر کردن، و مانند آن را وصف کنیم برای ما کفایت خواهد کرد. اگر کسی بگوید «قطعاً این تمام آن‌چه کسی 'آرزو کردن' می‌خواند نیست»، ما جواب خواهیم داد، «البته که نه، اما اگر شما دوست داشته باشید می‌توانید موارد پیچیده‌تری را از خود بسازید.» گذشته از این‌ها، دسته‌معینی از ویژگی‌ها وجود ندارد که همهٔ موارد آرزو کردن را مشخص کند (دست‌کم نه آن‌گونه که این کلمه به‌طور معمول به‌کار می‌رود). از سوی دیگر اگر می‌خواهید تعریفی از آرزو کردن به‌دست دهید، یعنی، حد و مرزی دقیق رسم نمایید، در آن صورت مختارید هرگونه خواستید عمل کنید؛ و این مرز هرگز به‌طور کامل مطابق با کاربرد واقعی نخواهد بود، چه که چنین کاربردی هیچ مرز دقیقی ندارد.

این تصور که برای روشن شدن معنای یک لفظ کلی باید عنصری مشترک در همهٔ موارد کاربرد آن یافت قید و بندی بر پژوهش فلسفی نهاده است؛ زیرا آن نه فقط هیچ نتیجه‌ای نداشته، بلکه باعث شده تا فیلسوف مثال‌های ملموس و عینی را نامربوط دانسته کنار بگذارد، یعنی چیزهایی را که به‌تنهایی می‌توانند به او یاری رسانند تا کاربرد آن لفظ کلی را بفهمد. وقتی سقراط می‌پرسد «شناخت چیست؟» او به آن حتی به‌عنوان پاسخی *ابتدایی* برای احصاء موارد شناخت نگاه نمی‌کند.^۱ اگر می‌خواستیم بدانم حساب چگونه چیزی است، به‌راستی باید از این‌که در مورد حساب عدد اصلی متناهی پژوهش کنم خرسند می‌بودم. زیرا

الف. این کار مرا به موارد پیچیده‌تری رهنمون می‌شد.

ب. حساب عدد اصلی متناهی ناقص نیست، آن را کاستی ای نیست تا بعد با بقیه حساب جبران شود. چه اتفاقی می افتد اگر الف از ساعت ۴ تا ۴/۵ منتظر آمدن ب به اتاقش شود؟ از یک نظر عبارت «منتظر چیزی بودن از ساعت ۴ تا ۴/۵» در معنایی که به کار می رود قطعاً دلالت بر فرایند یا حالتی ذهنی ندارد که در تمام آن مدت برقرار است، بلکه بر حالت ها و فعالیت های ذهنی متفاوت بسیار زیادی دلالت دارد. اگر به طور مثال من منتظر باشم تا ب برای صرف چای بیاید، آن چه روی می دهد ممکن است این باشد: در ساعت ۴ من به دفتر یادداشت روزانه ام نگاه می کنم و نام «ب» را در مقابل تاریخ امروز می بینم؛ برای دو نفر چای تهیه می کنم؛ یک لحظه به نظرم می رسد «آیا ب سیگار می کشد؟» و سیگارها را دم دست می گذارم؛ نزدیک ساعت ۴/۵ احساس بی قراری به من دست می دهد؛ ب را چنان که موقع ورود به اتاق من به نظر خواهد رسید پیش خود مجسم می کنم. همه این ها «انتظار ب را از ساعت ۴ تا ۴/۵ کشیدن» خوانده می شود. این فرایند که ما همگی با بیان واحدی به وصف آن می پردازیم در معرض تغییرات بی پایان است. اگر کسی بپرسد فرایندهای گوناگون منتظر کسی برای چای بودن چه چیز مشترکی با یکدیگر دارند، پاسخ این خواهد بود که هیچ ویژگی واحدی مشترک در همه آن ها نیست، هر چند که خصوصیات مشترک بسیاری با یکدیگر تداخل دارند. چنین مواردی از انتظار خانواده ای را تشکیل می دهند؛ آن ها دارای شباهت خانوادگی اند که به دقت تعریف نمی شود.

اگر ما از کاربرد کلمه «انتظار» احساس خاصی را مراد کنیم با کاربرد کاملاً متفاوتی از این کلمه روبه روییم. این کاربرد کلماتی چون «آرزو»، «انتظار» و مانند آن به راحتی به ذهن می رسد. پیوند آشکاری بین این کاربرد و کاربرد توصیف شده در بالا وجود دارد. شکی نیست که در بسیاری از موارد وقتی در انتظار کسی هستیم، در معنای نخست، بعضی از فعالیت های وصف شده یا همه آن ها توأم با احساسی عجیب یا اضطراب است؛ و کاربرد واژه «انتظار» در مورد این تجربه اضطراب طبیعی است.

حال این سؤال مطرح می‌شود: آیا باید این احساس را «احساس انتظار»، یا «احساس انتظار آمدن ب» خواند؟ در بادی نظر بیان این‌که شما در حالتی از انتظار هستید به‌طور قطع به کمال وضعیت انتظار شما را که فلان و بهمان چیز رخ خواهد داد وصف نمی‌کند. مورد دوم اغلب به‌طور نامعقولی به‌عنوان تبیین کاربرد عبارت «انتظار این را کشیدن که فلان و بهمان چیز رخ خواهد داد» مطرح می‌شود، و شما حتی ممکن است تصور کنید که با این تبیین مبنای قابل اعتمادی یافته‌اید، چه با گفتن این‌که احساس انتظار قابل تعریف نیست از پس هر پرسش دیگری می‌توان برآمد.

تازه هیچ خرده‌ای بر احساس خاصی را «انتظار آمدن ب را کشیدن» خواندن وارد نیست. حتی ممکن است دلایل عملی خوبی برای کاربرد چنین بیانی وجود داشته باشد. فقط توجه داشته باشید: - اگر ما معنای عبارت «انتظار آمدن ب را کشیدن» را به این نحو تبیین کنیم بدین‌وسیله هیچ عبارتی که با جایگزین کردن اسمی برای «ب» از این عبارت استنتاج شود، تبیین نمی‌شود - کسی ممکن است بگوید که عبارت «انتظار آمدن ب را کشیدن» برابر نیست با مقدار ارزش «انتظار آمدن x را کشیدن». برای فهم این امر مورد ما را مقایسه کنید با مورد تابع «من x را می‌خورم». ما گزاره «من یک صندلی را می‌خورم» را می‌فهمیم هرچند که به‌طور خاص معنای عبارت «صندلی خوردن» را یاد نگرفته‌ایم.

در مورد حاضر نقشی که نام «ب» در عبارت «من در انتظار ب هستم» بازی می‌کند قابل مقایسه با نقشی است که نام «نادر» در عبارت «بیماری نادر» بازی می‌کند.^۱ دستور زبان این کلمه را، آنگاه که به بیماری خاصی اشاره دارد، مقایسه کنید با دستور زبان «بیماری نادر» در وقتی که منظور از آن بیماری است که نادر به آن مبتلاست. من این تفاوت را با گفتن این‌که کلمه «نادر» در مورد نخست نمایه‌ای است در نام مرکب «بیماری نادر»؛ در مورد

دوم آن را برهان تابع «بیماری x» می خوانم. کسی ممکن است بگوید نمایه به چیزی اشاره دارد، و چنین اشاره ای به تمامی شیوه ها قابل توجیه است. بنابراین احساسی را «انتظار آمدن ب کشیدن» خواندن به آن نامی مرکب دادن است و «ب» احتمالاً به مردی اشاره دارد که آمدنش از حیث نظم و ترتیب پس از آن احساس بوده است.

باز ممکن است ما عبارت «انتظار آمدن ب کشیدن» را نه همچون یک نام بلکه به مثابه ویژگی احساساتی خاص به کار بریم. ما به طور مثال می توانستیم توضیح دهیم که به شرطی نگرانی خاصی انتظار آمدن ب کشیدن خواننده می شود که با آمدن ب رفع شود. اگر ما این گونه آن عبارت را به کار می بریم، پس درست است بگوییم که ما نمی توانیم بدانیم منتظر چه هستیم مگر آن که انتظار ما به سر رسیده باشد (مأخذ. راسل). اما هیچ کس نمی تواند قبول کند که این تنها راه یا حتی معمول ترین راه کاربرد واژه «انتظار کشیدن» است. اگر از کسی بپرسم «شما منتظر چه کسی هستید؟» و بعد از گرفتن پاسخ دوباره بپرسم «آیا مطمئن اید که منتظر کس دیگری نیستید؟» در نتیجه، در بیش تر موارد، این پرسش مهمل دانسته می شود، و پاسخ آن چیزی مثل این خواهد بود «البته، من باید بدانم که منتظر چه کسی هستم».

ممکن است کسی معنایی را که راسل از واژه «چیزی را خواستن» مراد می کند با گفتن این که از نظر او این کلمه به معنای نوعی گرسنگی است مشخص کند. بنا به فرض احساس خاص گرسنگی با خوردن چیز خاصی رفع می شود. در نوع کاربرد راسل از واژه «چیزی را خواستن» معنی ندارد بگوییم «دلم سببی می خواست اما به یک گلابی راضی شدم»^۱ اما ما گاه، در کاربرد «چیزی را خواستن» به معنایی متفاوت با منظور راسل چنین می گوئیم. به این معنا می توانیم بگوییم که نگرانی خواستن چیزی بدون برآورده شدن آن خواسته رفع شد؛ و نیز این که خواستن برآورده شد بدون این که نگرانی رفع

۱. ن.ک.: به تحلیل ذهن، راسل، بخش سوم.

شود؛ یعنی، به این معنا، ممکن است راضی شده باشم بدون این‌که خواسته‌ام رضایت یافته باشد.

حال ممکن است کسی وسوسه شود بگوید تفاوتی که ما از آن سخن می‌گوییم صرفاً به این‌جا منجر می‌شود که در بعضی از موارد ما می‌دانیم چه می‌خواهیم و در دیگر موارد نه. بی‌شک مواردی وجود دارد که ما اظهار می‌داریم «آرزویی را احساس می‌کنم، اما نمی‌دانم آرزوی چه چیز را دارم» یا، «احساس ترس می‌کنم، اما نمی‌دانم از چه می‌ترسم»، یا آن‌که: «احساس ترس می‌کنم، اما از چیز به‌خصوصی نمی‌ترسم».

حال ممکن است این موارد را با این گفته وصف کنیم که ما احساسات خاصی داریم که به هیچ چیز راجع نیست. این عبارت «به هیچ چیز راجع نبودن» تمایزی دستور زبانی را نشان می‌دهد. اگر برای مشخص کردن این احساسات افعالی چون «ترسیدن»، «آرزو کردن» و مانند آن را به‌کار ببریم این افعال، افعال لازم خواهند بود؛ «می‌ترسم» مثل «گریه می‌کنم» خواهد بود. ممکن است گریه ما برای چیزی باشد، اما آن‌چه برایش اشک می‌ریزیم جزء مقوم فرایند گریستن نیست؛ به عبارتی، می‌توانستیم آن‌گاه که می‌گرییم بی‌آن‌که بگوییم گریه ما از برای چیست هر آن‌چه را روی می‌دهد وصف کنیم. اکنون فرض کنیم که پیشنهاد من این بود که باید عبارت «من احساس ترس می‌کنم» و عبارات مشابه آن را، فقط به نحو متعدی به‌کار ببریم. هر جا پیش‌تر گفته‌ایم «من احساسی از ترس دارم» (به‌طور لازم) حال بگوییم «من از چیزی می‌ترسم، اما نمی‌دانم از چه چیز». آیا ایرادی بر این واژگان وارد است؟

ممکن است بگوییم: «ایرادی وارد نیست، جز آن‌که از این پس ما واژه «دانستن» را به معنایی عجیب به‌کار می‌بریم». به این مورد توجه کنید: — ما احساس ترس کلی جهت نیافته‌ای داریم. بعد از آن، تجربه‌ای داریم که باعث می‌شود تا بگوییم «تازه می‌دانم از چه می‌ترسیدم. من از فلان و بهمان واقعه می‌ترسیدم». آیا درست است که احساس اولیه‌ام را با فعلی لازم وصف کنم، یا باید بگویم که ترس من موضوعی داشت ولو آن‌که من این را نمی‌دانستم؟

هر دو صورت این توصیف را می‌توان به کار برد. برای درک این امر این مثال را بررسی می‌کنم: — ممکن بود عملی باشد که حالت خاصی از خرابی دندان را، که همراه با آنچه ما عموماً دندان درد می‌خوانیم نیست، «دندان درد ناخودآگاه» بخوانیم و در وصف چنین موردی عبارتی را به کار ببریم حاکی از آن‌که دندان درد داریم اما از آن خبر نداریم. درست به همین معناست که روانکاوی از افکار ناخودآگاه و اعمال اراده و مانند آن سخن می‌گوید. حال آیا به این مفهوم این سخن اشتباه است که بگوییم دندان درد دارم اما از آن خبر ندارم؟ هیچ اشتباهی در این مورد در کار نیست، چنان‌که آن تنها واژگانی جدید است و می‌توان هرگاه لازم بود آن را دوباره به زبان معمول برگرداند. از سوی دیگر این نحو نامگذاری آشکارا واژه «دانستن» را به شیوه‌ای جدید به کار می‌برد. اگر بخواهید طرز به کاربردن این بیان را بررسی کنید مفید خواهد بود که از خود پرسید «در این مورد فرایند کسب خبر کردن مثل چیست؟» «ما چه چیز را کسب خبر کردن» یا «پی بردن» می‌خوانیم؟

برحسب توافق ما خطا نیست اگر بگوییم «من دندان درد ناخودآگاه» دارم. زیرا شما چه چیزی بیش از این می‌توانید از دستگاه علائم خود انتظار داشته باشید که آن باید بین دندان بدی که باعث دندان درد شما نیست و دندانی که هست فرق بگذارد؟ اما این تعبیر جدید با ایجاد تصویرها و شباهت‌هایی که برای ما عملی کردن توافق خود را دشوار می‌کنند موجب گمراهی ماست. و دست کشیدن از این تصویرها به غایت دشوار است مگر آن‌که ما یکسره همه چشم باشیم؛ به‌ویژه آن‌گاه دشوار است که حین فلسفه‌ورزی، به آن‌چه درباره اشیاء می‌گوییم بیندیشیم. پس ممکن است شما با عبارت «دندان درد ناخودآگاه» یا به اشتباه تصور کنید که کشفی صورت گرفته است، کشفی که در کل به لحاظی فهم ما را دچار سردرگمی می‌کند؛ یا آن‌که ممکن است بر اثر این تعبیر سخت به حیرت افتید (حیرت فلسفه) و چه بسا چنین سؤالی را مطرح کنید «چگونه دندان دردی ناخودآگاه ممکن است؟» پس ممکن است به این وسوسه گرفتار شوید که امکان دندان درد ناخودآگاه را منکر شوید؛ اما

دانشمند به شما خواهد گفت وجود چنین چیزی واقعیتی اثبات شده است، و او آن را چنان بیان خواهد کرد که تو گویی یک پیش داوری عمومی را زائل می‌سازد. او خواهد گفت: «بی‌شک این امر بسیار ساده‌ای است؛ چیزهای بسیار دیگری وجود دارد که شما از آن بی‌اطلاعی، و می‌تواند دندان دردی هم باشد که از آن بی‌خبرید. این تنها یک کشف جدید است». شما قانع نخواهید شد، نمی‌دانید چه پاسخی بدهید. این وضعیتی است که دائماً بین دانشمند و فیلسوف رخ می‌گشاید.

در چنین وضعی ممکن است با گفتن این‌که: «بیایم بینیم که در این مورد کلمهٔ «ناخودآگاه»، «دانستن»، و مانند آن چگونه به کار می‌رود، و کاربردش در دیگر موارد چگونه است» موضوع را روشن کنیم. مقایسهٔ بین انواع این کاربردها تا کجا پیش می‌رود؟ سعی ما بر این است که برای شکستن طلسم آن چیزهایی که به آن‌ها عادت داریم دستگاه‌های علائم جدیدی درست کنیم. بیان داشتیم که آن شیوه‌ای از بررسی دستور زبان (کاربرد) کلمهٔ «دانستن» است، آن‌گاه که در مورد خاصی از خود می‌پرسیم، آن چیست که مورد بررسی قرار می‌گیرد، و ما آن را «کسب خبر کردن» می‌خوانیم. و سوسهٔ این وجود دارد که فکر کنیم این پرسش به‌طور مبهمی، اگر اساساً ربطی در کار باشد، به این پرسش مربوط است: «معنای واژهٔ 'دانستن' چیست؟» به نظر می‌رسد وقتی می‌پرسیم «کسب خبر کردن» در این مورد مانند چیست؟» دچار یکسویه‌نگری هستیم. اما این پرسش به راستی پرسشی در باب دستور زبان واژهٔ «دانستن» است، و اگر آن را به این شکل مطرح کنیم این امر روشن‌تر می‌شود: «آن چیست که ما 'کسب خبر کردن' می‌خوانیم؟» این‌که این چیزی است که ما «نشستن بر روی صندلی» می‌خوانیم بخشی از دستور زبان واژهٔ «صندلی» است، و این‌که این آن چیزی است که ما «تبیین معنا» می‌خوانیم قسمتی از دستور زبان واژهٔ «معنا» است؛ به همین ترتیب تبیین ملاک من برای دندان درد داشتن دیگری به‌دست دادن تبیینی دستور زبانی دربارهٔ واژهٔ «دندان درد» است و، از این حیث، تبیینی است دربارهٔ معنای واژهٔ «دندان درد».

وقتی کاربرد عبارت «فلان و بهمان دندان درد دارند» را یاد گرفتیم انواع معینی از رفتار کسانی به ما نشان داده شد که گفته می‌شد دندان درد دارند. از باب مثالی از انواع این رفتار گونه خود به دست گرفتن شما را در نظر بگیریم. فرض کنید با مشاهده دریافته باشیم که در موارد خاصی هرگاه این معیارهای اولیه به من از دندان درد کسی گفته باشند، لکه‌ای قرمز رنگ بر گونه‌اش ظاهر شده باشد. فرض کنید حال به کسی گفته‌ام «می‌بینم که الف دندان درد دارد، [چه که] لکه‌ای قرمز روز گونه‌اش پیدا شده است». او ممکن است از من پرسد «از کجا وقتی لکه‌ای قرمز می‌بینی می‌دانی که الف دندان درد دارد؟» در آن صورت باید این نکته را خاطر نشان کنم که همواره پدیدارهای معین مقارن با ظهور لکه قرمز بوده است.

باز ممکن است آن شخص ادامه دهد و پرسد: «از کجا می‌دانی که وقتی او گونه خود را به دست می‌گیرد دندان درد دارد؟» جواب این سؤال ممکن است این باشد: «من از این جا می‌گویم که او وقتی گونه‌اش را می‌گیرد دندان درد دارد که خودم وقتی دندان درد دارم همین کار را می‌کنم». اما اگر ما پرسیدن خود را ادامه دهیم چه: — «و چرا شما تصور می‌کنید که دندان درد به گرفتن گونه‌اش ارتباط دارد فقط چون دندان درد شما به گرفتن گونه‌اتان مربوط است؟» زبان شما از پاسخ به این پرسش قاصر خواهد بود، و در خواهید یافت که این جا به آخر خط رسیده‌ایم، یعنی به سطح قراردادهای تنزل کرده‌ایم. (اگر به عنوان جواب سؤال آخر پیشنهاد کنید که، هر وقت دیگران را در حالی که گونه‌هایشان را گرفته‌اند دیده‌ایم و از آن‌ها پرسیده‌ایم که موضوع چیست، آن‌ها در جواب گفته‌اند «دندان درد دارم»، — به یاد بیاورید که این تجربه صرفاً نگر داشتن گونه شما را با بیان کلمات خاصی هماهنگ می‌کند.) باید برای پرهیز از اشتباهات اولیه خاص دو حد متقابل را طرح کنیم: ما گاه به پرسش «از کجا می‌دانی که قضیه چنین و چنان است؟» با ارائه 'معیارها' و گاه با بیان 'علائم بیماری' پاسخ می‌دهیم. اگر پزشکی آئزین را التهابی ناشی از وجود باسیل معینی بداند، و ما در مورد معینی بپرسیم «چرا می‌گویید که

این شخص آنزیم گرفته است؟» آن‌گاه پاسخی همچون «من فلان و بهمان باسیل را در خون او پیدا کرده‌ام» به ما معیاری، یا چیزی می‌دهد که ممکن است آن را معیار مشخص‌کننده آنزیم بخوانیم. از طرف دیگر اگر پاسخ این باشد «گلولی او متورم است»، این پاسخ می‌تواند نشانه بیماری آنزیم را به ما بگوید. من «علامت بیماری» را پدیداری می‌دانم که برحسب تجربه، به نحوی از انحاء، مقارن با پدیداری است که معیار تعیین‌کننده ماست. پس این قول «اگر این باسیل در خون الف پیدا شود او آنزیم دارد» یک همان‌گویی است یا آن‌که بیانی سست از تعریف آنزیم است. اما گفتن این که «کسی آنزیم دارد چه که گلولی متورم دارد» یک فرض است.

در عمل، اگر از شما پرسند کدام پدیدار معیار تعیین‌کننده است و کدام علامت بیماری، در اغلب موارد قادر خواهید بود به این سؤال پاسخ دهید، مگر آن‌که موقتاً تصمیمی دلبخواهی بگیرید. ممکن است بتوان با انتخاب پدیداری به عنوان معیار تعیین‌کننده کلمه‌ای را تعریف کرد، اما به راحتی راضی به این می‌شویم که آن کلمه را با آن چیزی تعریف کنیم که، برحسب کاربرد اولیه‌اش، نشانه بیماری بود. پزشکان نام بیماری‌ها را به کار خواهند برد بدون آن‌که هرگز تعیین کنند چه پدیدارهایی را باید معیار به حساب آورد و کدام را نشانه‌های بیماری؛ و لازم نیست این امر را فقدان اسف‌انگیز وضوح بدانیم. زیرا به یاد بیاورید که به طور کلی ما زبان را مطابق قواعد دقیق به کار نمی‌بریم - آن را به ما مطابق قواعد دقیق هم نیاموخته‌اند. از سوی دیگر، ما در مباحث خود دائماً زبان را با حساب مقایسه می‌کنیم که کارش با قواعد دقیق پیش می‌رود.

این تلقی‌ای بسیار یکسویه نگرانه از زبان است. در عمل ما بسیار به ندرت زبان را همچون حساب به کار می‌گیریم. زیرا ما حین استفاده از زبان نه فقط به قواعد کاربرد - قواعد تعریف‌ها و مانند آن - نمی‌اندیشیم، بلکه وقتی از ما خواسته می‌شود تا چنین قواعدی را ارائه دهیم، در اغلب موارد قادر به انجام این کار نیستیم. ما به دقت نمی‌توانیم حدود مفاهیمی را که به کار می‌بریم

تعیین کنیم؛ نه از آن‌رو که تعریف واقعی آن‌ها را نمی‌دانیم، بلکه از آن‌رو که هیچ «تعریف» واقعی‌ای برای آن‌ها وجود ندارد. فرض این‌که باید چنین تعریفی در کار باشد مثل فرض این خواهد بود که کودکان هرگاه توپ بازی می‌کنند مطابق قواعد دقیق بازی کنند.

وقتی ما از زبان به منزله نمادپردازی به کار رفته در حسابی دقیق سخن می‌گوییم، آن‌چه در ذهن ماست قابل دستیابی در علوم و در ریاضیات است. کاربرد معمول زبان به وسیله ما تنها در موارد نادری با این معیار دقت تطبیق می‌کند. پس چرا ما در فلسفه‌ورزی دائماً کاربرد خود از کلمات را با آن چیزی مقایسه می‌کنیم که تابع قواعد دقیق است؟ پاسخ آن این است که معماهایی که ما سعی در حل آن‌ها داریم همواره دقیقاً از همین تلقی نسبت به زبان نشئت می‌گیرند.

به‌طور مثال پرسش «زمان چیست؟» را مثل قدیس آگوستین و دیگران در نظر بگیرید. در وهله نخست این پرسش در پی یک تعریف است، اما سپس فوراً این سؤال مطرح می‌شود: «حاصل ما از تعریف چه خواهد بود، درحالی‌که آن می‌تواند ما را تنها به الفاظ تعریف نشده دیگر رهنمون شود؟» و چرا باید کسی صرفاً از فقدان تعریفی برای زمان و نه فقدان تعریفی برای «صندلی» به حیرت افتد؟ چرا نباید در همه مواردی که به تعریف دسترسی نداریم به حیرت افتیم؟ تازه تعریف اغلب دستور زبان یک کلمه را آشکار می‌کند. در اصل نیز این دستور زبان لفظ «زمان» است که باعث سردرگمی ماست. ما فقط این سردرگمی را با این سؤال قدری گمراه‌کننده بیان می‌کنیم: «... چیست؟» این پرسش بیان عدم وضوح، بیان ناآرامی ذهنی است، و می‌توان آن را با پرسشی مقایسه کرد که اغلب کودکان در دهان دارند: «چرا؟» این پرسش [کودکانه] نیز بیان ناآرامی ذهنی است، و لزوماً به معنی پرسش از علت یا دلیل چیزی هم نیست. (هرتز. اصول مکانیک) تازه سردرگمی مربوط به دستور زبان واژه «زمان» ناشی از آن چیزی است که می‌توان آن را تناقضات آشکار در آن دستور زبان خواند.

«تناقضی» از این دست بود که موجب سردرگمی آگوستین قدیس شد. آن‌گاه که استدلال می‌کرد: چگونه ممکن است که کسی زمان را اندازه‌گیری کند؟ زیرا که گذشته قابل اندازه‌گیری نیست، چه که آن سپری شده است؛ و آینده قابل اندازه‌گیری نیست چه که هنوز فرا نرسیده است. و حال نیز قابل اندازه‌گیری نیست زیرا که آن را امتدادی نیست.

تناقضی را که ظاهراً در این جا بروز می‌کند می‌توان تعارض بین دو کاربرد متفاوت از یک واژه، که در این جا واژه «اندازه‌گیری» است خواند. می‌توان گفت، آگوستین در فکر فرایند اندازه‌گیری یک طول است: یعنی در فکر فاصله بین دو علامت بر روی نوار متحرکی است که از جلوی ما رد می‌شود، و ما تنها می‌توانیم تکه ناچیزی (زمان حال) از آن را در برابر خود مشاهده کنیم. حل این معما در مقایسه آن چیزی است که ما «اندازه‌گیری» (دستور زبان واژه «اندازه‌گیری») می‌خوانیم آن‌گاه که در مورد فاصله‌ای بر روی نواری متحرک اعمال می‌شود با دستور زبان آن واژه‌ای که در مورد زمان به کار می‌بریم. این مسئله ممکن است آسان به نظر بیاید، اما دشواری بی‌اندازه آن مربوط به جاذبه‌ای است که مقایسه بین دو ساختار مشابه در زبان ما می‌تواند برای ما داشته باشد (یادآوری این نکته در این جا سودمند است که گاه برای یک کودک قبول این‌که یک واژه می‌تواند دو معنا داشته باشد تقریباً غیرممکن است).

تازه مشخص است که این معضل مربوط به مفهوم زمان به دنبال پاسخی در قالب قواعد دقیق است. معما دربارهٔ قاعده‌هاست. — مثال دیگری را در نظر بگیریم: پرسش سقراط مبنی بر این‌که «شناخت چیست؟». مسئله در این جا روشن‌تر است، چنان‌که حین شروع بحث شاگرد مثالی از یک تعریف دقیق به دست می‌دهد، و سپس جست‌وجو برای تعریفی مشابه دربارهٔ لفظ «شناخت» صورت می‌گیرد. آن‌طور که مسئله مطرح می‌شود، به نظر می‌رسد که اشتباهی در مورد کاربرد متعارف واژه «شناخت» در کار است. به نظر می‌رسد که ما معنی آن را نمی‌دانیم، و بنابراین، چه بسا، حق به کار بردن آن را

نداریم. پاسخ ما این خواهد بود که: «هیچ کاربرد دقیقی از واژه «شناخت» وجود ندارد ولی ما می‌توانیم به چندین کاربرد از این دست بیندیشیم که کمابیش مطابق با شیوه‌های کاربرد واقعی آن واژه است».

کسی که به لحاظ فلسفی دچار سردرگمی است در شیوه کاربرد یک واژه قاعده‌ای را درمی‌یابد، که در ضمن تلاش برای اعمال این قاعده به‌طور سازگار، به مواردی برمی‌خورد که آن قانون به نتایجی متضمن پارادکس می‌رسد. غالباً شیوه جریان بحث درباره چنین معمایی این‌گونه است: ابتدا این سؤال مطرح می‌شود: «زمان چیست؟» این پرسش نشان می‌دهد که آنچه ما در طلب آنیم یک تعریف است. ما اشتباهاً فکر می‌کنیم که تعریف آن چیزی است که از ما رفع مشکل می‌کند (کما این‌که در حالات خاصی از سوءهاضمه احساس نوعی گرسنگی می‌کنیم که با خوردن رفع نمی‌شود). پس به آن پرسش با تعریفی غلط پاسخ داده می‌شود؛ مثلاً: «زمان حرکت اجرام فلکی است». قدم بعدی درک این نکته است که این تعریف رضایتبخش نیست. اما این تنها به معنای آن است که ما کلمه «زمان» را مترادف با «حرکت اجرام فلکی» به کار نمی‌بریم. باری تازه در این قول که تعریف اولیه اشتباه است، وسوسه این فکر را داریم که باید آن را با تعریف دیگری، تعریفی درست، جایگزین کنیم.

مورد تعریف عدد را با این مقایسه کنید. در این جا این توضیح که عدد همان عددی^۱ است باعث ارضای طلب اولیه برای تعریف است. و بسیار دشوار است خودداری از طرح این سؤال: «خُب، اگر عدد همان عددی نیست، پس چیست؟»

فلسفه، چنان‌که ما این کلمه را به کار می‌بریم، نبردی است بر ضد افسونی که صورت‌های بیان در کار ما می‌کنند.

از شما می‌خواهم تا به یاد بیاورید که کلمات آن معانی‌ای را دارند که ما به

1. numeral

آن‌ها افاده می‌کنیم؛ و ما این معانی را به وسیله توضیحات به آن‌ها می‌دهیم. ممکن است من تعریفی از یک کلمه به دست داده باشم و مطابق با آن کلمه مزبور را به کار برده باشم، یا ممکن است آن‌هایی که کاربرد کلمه را به من آموخته‌اند آن توضیح را به من داده باشند. یا آن‌که ممکن است، منظور ما از تبیین یک کلمه، توضیحی باشد که به مجرد استفسار از ما، آماده‌ی ادای آن باشیم. یعنی، به شرط آن‌که آماده‌ی ادای توضیحی باشیم؛ [که] در غالب موارد چنین آمادگی‌ای نداریم. پس به این اعتبار بسیاری از کلمات واجد معنای دقیقی نیستند. اما این نقصانی نیست. نقصان دانستن آن مثل این است که بگویید نور چراغ مطالعه من اصلاً نور واقعی نیست زیرا که هیچ حد و مرز مشخصی ندارد.

فیلسوفان چه بسیار از پژوهش و تحلیل معنای لغات می‌گویند. اما فراموش نکنیم که یک کلمه معنایی را ندارد که بتوان گفت نیرویی مستقل از ما به آن داده باشد، تا امکان نوعی پژوهش علمی درباره‌ی آن چه به راستی معنای آن کلمه است وجود داشته باشد. یک کلمه دارای معنایی است که کسی به آن داده است.

کلماتی با چندین معنای دقیقاً تعریف شده وجود دارد. فهرست کردن این معانی آسان است. و کلماتی وجود دارند که درباره‌ی آن‌ها می‌توان گفت: آن‌ها به هزار شیوه متفاوت که به تدریج در هم ادغام می‌شوند به کار می‌روند. جای تعجب نیست که ما نمی‌توانیم قواعد دقیقی برای کاربرد آن‌ها برشماریم. این سخن اشتباه است که در فلسفه به زبان ایده‌آلی ناظریم که مخالف زبان روزمره ماست. زیرا این باعث می‌شود که چنین بنماید که ما بر این تصویریم که می‌توانیم موجب اصلاح زبان روزمره شویم. زبان روزمره قابل قبول است.^۱ هرگاه «زبان‌های ایده‌آلی» بسازیم این کار نه به قصد آن است که

۱. اصل انگلیسی آن هم این است: ordinary language is all right. زبان روزمره هر چند با

آن‌ها به جای زبان معمول ما بنشینند؛ بلکه تنها از برای آن است که تنگنای حاصل در ذهن کسی را مرتفع کنند که گمان دارد کاربرد دقیق کلمه‌ای عام را دریافته است. ضمن آن‌که از همین روست که روش ما صرفاً بر شمردن کاربردهای واقعی کلمات نیست، بلکه عمداً ابداع کاربردهای جدید است که برخی از آن‌ها را به علت ظاهر مهمل آن‌ها ابداع می‌کنیم.

وقتی می‌گوییم که با روش خود سعی داریم تا تأثیر گمراه‌کننده شباهت‌های خاصی را خنثی کنیم، این‌که شما بفهمید ایده گمراه‌کننده بودن شباهت چیزی نیست که حدودش به دقت تعیین شده باشد دارای اهمیت است. هیچ حدّ و مرز دقیقی نمی‌توان به دور مواردی کشید که در آن‌ها قائل به آنیم که کسی برحسب شباهتی به گمراهی دچار است. کاربرد بیاناتی که براساس الگوهای قیاسی شکل گرفته است بر شباهت‌های موجود میان مواردی غالباً سخت مجزا از یکدیگر تکیه دارد. به این وسیله این بیانات می‌توانند به غایت سودمند باشند. در بیش‌تر موارد، نشان دادن محل دقیق جایی که شباهتی شروع به گمراه کردن ما می‌کند غیرممکن است. هر نشانه خاصی بر منظر خاصی تأکید دارد. اگر، به‌طور مثال، ما پژوهش‌های خود را «فلسفه» بخوانیم، از یک سو، این عنوان مناسب به نظر می‌رسد، و از سوی دیگر به‌طور قطع موجب گمراهی دیگران شده است. (می‌توان گفت موضوعی که ما با آن سروکار داریم مرده ریگ موضوعی است که معمولاً به آن «فلسفه» می‌گویند.) مواردی که به‌طور خاص مایلیم بگوییم در آن‌ها کسی بر اثر شکل بیان به گمراهی دچار است مواردی است که در آن‌ها بر این قولیم که: «او این‌گونه سخن نخواهد گفت که می‌گوید اگر که بر این تفاوت در دستور زبان فلان و بهمان کلمات آگاه باشد، یا اگر که بر این امکان بیان دیگر وقوف

زبان ایده‌آل فاصله دارد اما آن را امتیازی است و آن این‌که این زبان موجود است و مردمان به آن سخن می‌گویند و این در مورد زبان ایده‌آل صدق نمی‌کند. پس زبان روزمره در حدّ خود قابل قبول است.

داشته باشد» و قس علی ذلک. پس ممکن است ما ذکر برخی از ریاضی دانان متفلسف را کنیم که به توضوح به تفاوت میان بسیاری از کاربردهای متفاوت لفظ «برهان» وقوف ندارند؛ و این‌که آن‌ها نسبت به فرق موجود بین کاربردهای واژه «نوع» درک روشنی ندارند، چنان‌که وقتی از انواع اعداد و انواع برهان‌ها سخن می‌گویند گویی واژه «نوع» در این موارد همان معنایی را دارد که در سیاق عبارت «انواع سیب‌ها» داراست. یا آن‌که، ممکن است بگوییم آن‌ها وقتی در موردی از کشف ترسیم یک پنج‌ضلعی می‌گوییم و در مورد دیگری از کشف قطب جنوب، از معانی گوناگون کلمه «کشف» آگاه نیستند. تازه وقتی کاربرد لازم و متعددی کلماتی چون «آرزو کردن»، «ترسیدن»، «انتظار کشیدن» و مانند آن را از هم تمیز دادیم، گفتیم که ممکن است کسی بکوشد تا مشکلات ما را با این سخن رفع و رجوع کند که: «فرق بین این دو مورد صرفاً در این است که در یک مورد می‌دانیم آرزوی چه چیزی را داریم و در مورد دیگر نمی‌دانیم». حال کسی که این سخن را بر زبان می‌راند، به گمان من، به توضوح در نمی‌یابد که فرقی را که او در صدد است توجیه کند دوباره وقتی به دقت به کاربرد کلمه «دانستن» در هر دو مورد توجه می‌کنیم، آشکار می‌شود. این قول «این فرق صرفاً در این است که...» آن را آشکار می‌کند ولو آن‌که ما آن مورد را تحلیل کرده بودیم و به تحلیل ساده‌ای دست یافته بودیم؛ همچون وقتی که ذکر می‌کنیم که دو جوهر با نام‌های کاملاً مختلف تفاوتی در ترکیب ندارند.

در این مورد گفتیم که می‌توانیم از هر دو تعبیر استفاده کنیم: «ما آرزویی را احساس می‌کنیم» (جایی که «آرزو کردن» به معنی لازم به کار می‌رود) و «ما آرزویی را احساس می‌کنیم و نمی‌دانیم آرزوی چه چیز را داریم». این قول ممکن است عجیب به نظر آید که ما می‌توانیم هر دو شکل بیانی را که به نظر متناقض با یکدیگر می‌رسند به درستی به کار ببریم؛ اما چنین مواردی به کرات اتفاق می‌افتد.

حال برای روشن شدن این مسئله مثالی می‌زنم. ما می‌گوییم که حل معادله

$x^2 = -1$ این است $\sqrt{-1} \pm$. وقتی بود که گفته می شد این معادله راه حلی ندارد. حال این گزاره، اعم از این که با کسی که آن راه حل را به ما گفته است موافق باشیم یا نه، قطعاً چندگانگی خود را ندارد. اما ما به راحتی می توانیم با این قول که معادله $x^2 + ax + b = 0$ راه حلی پیدا نکرده است بلکه α به نزدیک ترین راه حل که β باشد نزدیک می شود آن چندگانگی را به آن گزاره بدهیم. بر همین قیاس می توانیم بگوییم: «یک خط مستقیم همواره یک دایره را قطع می کند؛ گاه در نقاط واقعی و گاه در نقاط مرکب» یا «یک خط مستقیم یا دایره ای را قطع می کند، یا نمی کند و α دور از آن قرار دارد که چنین کند». این دو گزاره دقیقاً به یک معنایند. آن گزاره ها بسته به نحوه ای که کسی مایل است به آن قضیه بنگرد کمابیش رضایتبخش خواهند بود. او ممکن است بخواهد بین متقاطع و غیرمتقاطع به اندازه ای که ممکن است نامحسوس باشد فرق بگذارد. یا آن که ممکن است بخواهد بر آن تأکید بگذارد؛ و هر یک از آن دو تمایل هم برحسب اغراض خاص عملی او قابل توجه باشد. اما به هیچ وجه ممکن نیست همین دلیل ترجیح یک صورت بیان بر صورت دیگر در نزد او باشد. این که او چه صورتی را ترجیح می دهد، و اعم از آن که او اصلاً ترجیحی بدهد یا نه، غالباً به گرایش های فکری کلی و عمیقاً ریشه دار او بستگی دارد. (آیا می توانیم ادعا کنیم که مواردی وجود دارد که در آن ها کسی دیگری را تحقیر می کند اما به آن عالم نیست؛ یا آیا ما می توانیم مواردی از این قبیل را با این گفته وصف کنیم که او آن شخص را تحقیر نمی کند بلکه بدون آن که قصدی در بین باشد نسبت به او چنان رفتار می کند - مثلاً با لحنی با او سخن می گوید - که به طور کلی همراه با تحقیر اوست؟ هر دو صورت بیان درست است؛ اما ممکن است تمایلات گوناگون ذهنی را افشا کند.)

برگردیم به بررسی دستور زبان اقوالی چون «خواستن»، «انتظار کشیدن»، «آرزوی چیزی را داشتن» و آن مهم ترین موردی را از نظر بگذرانیم که در آن عبارت «می خواهم چنین و چنان شود» وصف مستقیم فرایندی آگاهانه است. یعنی، موردی که در آن ما مایل به پاسخ دادن به پرسش «آیا مطمئن اید که این

همان چیزی است که شما می‌خواستید؟» با این گفته «قطعاً من باید بدانم که چه می‌خواهم» هستیم. حال این پاسخ را با پاسخی مقایسه کنید که بیشتر تر ما به این پرسش می‌دهیم: «آیا شما الف ب پ را بلدید؟»^۱ آیا این اظهار مؤکد شما که آن را می‌دانید معنایی مثل معنای اظهار پیشین دارد؟ هر دو قول آن پرسش را نادیده می‌گیرند. اما اظهار پیشین نمی‌خواهد بگوید «قطعاً چنین چیزی مثل این را می‌دانم» بلکه می‌خواهد بگوید: «سؤالی که از من کردید بی‌معنی است». ما می‌توانیم بگوییم: ما در این مورد روش غلط نادیده گرفتن سؤال را می‌پذیریم. «البته می‌دانم» می‌تواند جای خود را در این جا با «البته، شکی نیست» عوض کند و این سخن را می‌توان به این معنی گرفت که «در این مورد، سخن گفتن از تردید جایی ندارد». به این ترتیب پاسخ «البته می‌دانم چه می‌خواهم» را می‌توان گزاره‌ای دستورزبانی به حساب آورد.

مثل آن است که ما بپرسیم «آیا این اتاق را طولی است؟»، و کسی پاسخ دهد: «البته که آن را طولی است». او می‌توانست این‌طور پاسخ دهد «سؤال مهم‌ل نکن». از جهتی «اتاق را طول است» می‌تواند به‌صورت گزاره‌ای دستورزبانی به کار رود. در آن صورت آن گزاره حاکی از آن است که جمله‌ای با شکل «اتاق ... متر است» با معنی است.

بسیاری از مشکلات فلسفی به آن معنایی از الفاظ «خواستن»، «فکر کردن» و مانند آن مربوط است که حال مورد توجه ماست. همه این‌ها را می‌توان در این پرسش خلاصه کرد: «چگونه می‌توان به این اندیشید که قضیه از چه قرار نیست؟»

این مثال زیبایی از یک پرسش فلسفی است. می‌پرسد «چگونه می‌توان...؟»، چون این سؤال موجب سردرگمی ما می‌شود باید بپذیریم که

۱. شاید بهتر بود مثل مترجم آلمانی مثالی رساتر از ویتگنشتاین را در این جا ذکر می‌کردیم یعنی این مثال را: «آیا می‌دانید دو دوتا چندتا می‌شود؟» چرا که دور از ذهن نیست کسی حروف الفبا را نداند اما بسیار بعید است که دو دوتا چهارتا را نداند...م.

هیچ چیز آسان‌تر از این نیست که به قضیه از چه قرار نیست بیندیشیم. منظورم این است که این سؤال بار دیگر به ما نشان می‌دهد که مشکل ما ناشی از ناتوانی ما در متصور کردن این نیست که چگونه تفکر دربارهٔ چیزی صورت می‌گیرد، درست همان‌طور که مشکل فلسفی دربارهٔ اندازه‌گیری زمان ناشی از ناتوانی ما در متصور کردن این نیست که زمان به‌واقع چگونه اندازه‌گیری می‌شود. از آن‌رو چنین می‌گویم که گاه تقریباً چنین به نظر می‌رسد که گویی مشکل ما مشکل به یاد آوردن دقیق آن چیزی نیست که وقتی به چیزی می‌اندیشیم روی می‌دهد، یعنی شکلی مربوط به درون‌نگری، یا چیزی از این دست؛ درحالی‌که در اصل این مشکل وقتی ایجاد می‌شود که ما به امور واقع با میانجی مشکل گمراه‌کننده‌ای از بیان توجه می‌کنیم.

«چگونه می‌توان به این اندیشید که قضیه از چه قرار نیست؟ اگر در این اندیشه باشیم که کالج کینگ دچار آتش‌سوزی است درحالی‌که چنین نیست، این واقعیت که آن دچار آتش‌سوزی است وجود ندارد. پس من چه‌طور می‌توانم در فکر آن باشم؟ چگونه می‌توانیم دزدی را دار بزنیم که وجود ندارد؟» پاسخ ما می‌تواند به این صورت باشد: «وقتی نیست نمی‌توانم او را دار بزنم؛ اما وقتی نیست می‌توانم دنبال او بگردم».

آن‌چه در این جا باعث گمراهی ما می‌شود اسامی «متعلق اندیشه» و «امر واقع» و معانی گوناگون واژه «وجود داشتن» است.

از امر واقع به مثابه «مجموعه‌ای از اشیاء» سخن گفتن ناشی از این اشتباه است (مأخذ: تراکتاتوس منطقی-فلسفی) فرض کنیم می‌پرسیدیم: «چگونه می‌توان تصور چیزی را که وجود ندارد کرد؟» ظاهراً جوابش این است: «اگر تصور کنیم، تصور ترکیبات نا-موجود عناصر موجود را می‌کنیم». قَنطورس^۱ وجود ندارد اما سر و نیمه‌تنه و بازوهای آدمی و پاهای اسب وجود دارد. «اما آیا نمی‌توانیم تصور چیزی را بکنیم که به کلی متفاوت با هر چیز موجودی

۱ موجود اساطیری نیم اسب و نیم انسان.-م.

است؟» - مایلیم این طور پاسخ دهیم: «نه؛ عناصر و اجزاء باید باشند. اگر سرخی، گردی و شیرینی نبود، ما نمی توانستیم تصور آن‌ها را بکنیم». اما منظور شما از «وجود داشتن قرمزی» چیست؟ ساعت من هست، اگر تکه تکه نشده باشد، اگر نابود نشده باشد. «نابود شدن قرمزی» را ما چه می گوییم؟ البته منظور ما می تواند نابودی هر چیز قرمزی باشد؛ اما آیا این تصور چیزی قرمز رنگ را غیر ممکن می کند؟ فرض کنیم کسی به این سؤال چنین جواب بدهد: «اما به طور قطع، چیزهای قرمز باید وجود داشته باشند و شما باید آن‌ها را دیده باشید تا بتوانید تصور آن‌ها را بکنید؟» - اما از کجا می دانید که چنین است؟ فرض کنیم گفته ام «فشار وارد کردن بر روی کره چشم تصویری قرمز ایجاد می کند». آیا ممکن نیست شما اول بار از این طریق با رنگ قرمز آشنا شده باشید؟ و چرا نباید آن صرفاً تصور وصله ای قرمز بوده باشد؟ (ما بعداً دربارهٔ مشکلی که شما ممکن است در این جا حس کنید بحث خواهیم کرد).^۱

حال ممکن است بخواهیم بگوییم: «از آن جا که امر واقع، به شرط آنکه وجود داشت، موجب صدق اندیشهٔ ما می شد، همواره وجود ندارد، پس آن امر واقعی که ما می اندیشیم نیست». اما این فقط بستگی به نحوه ای دارد که ما می خواهیم واژهٔ «امر واقع» را به کار ببریم. چرا نباید بگوییم: «من این امر واقع را باور دارم که آن کالج دچار آتش سوزی است؟» این فقط بیان خامی از این گفته است: «من باور دارم که آن کالج دچار آتش سوزی است». گفتن این که «آن امر واقعی نیست که ما باور داریم»، خود نتیجه یک اشتباه است. ما فکر می کنیم چیزی مثل این می گوییم: «آن نیشکر نیست که ما می خوریم بلکه شکر است»، «آن ناپلئون نیست که در گالری آویزان است. بلکه تصویر اوست»

قدم بعدی که می خواهیم برداریم این است که تصور می کنیم نظر به آنکه متعلق فکر ما امر واقع نیست پس سایه ای از امر واقع است. نام‌های مختلفی

۱. او بعداً چنین نمی کند (ویراستار انگلیسی).

برای این سایه وجود دارد مثلاً «گزاره»، «معنای جمله».

اما این مشکل ما را رفع نمی‌کند. زیرا حال پرسش این است: «چگونه چیزی می‌تواند سایه امر واقعی که نیست باشد؟»

من می‌توانم مشکل خودمان را به‌صورت دیگری با این سخن بیان کنم: «چگونه می‌توانیم بدانیم که سایه سایه چه چیز است؟» سایه نوعی پرتره (نقاشی چهره) خواهد بود؛ و بنابراین من باز مشکل خودمان را با این پرسش بیان می‌کنم: «چه چیز پرتره‌ای را پرتره آقای ن می‌کند؟» پاسخ اولیه‌ای که ممکن است به نظر بیاید این است: «شباهت بین پرتره و آقای ن». این جواب در اصل نشان‌دهنده آن چیزی است که وقتی ما از سایه امر واقع گفتیم در ذهن داشتیم. با این همه، کاملاً معلوم است که شباهت تصور ما را از یک پرتره نمی‌سازد؛ زیرا آن‌چه برای این تصور ضرورت دارد آن است که از پرتره خوب یا بد سخن گفتن با معنی باشد. به عبارت دیگر، لازم است که آن سایه قابلیت بازنمایی چیزها را چنان‌که درواقع نیستند داشته باشد.

پاسخی روشن و درست به پرسش «چه چیز پرتره‌ای را پرتره فلان و بهمان کس می‌کند؟» آن است که آن چیز قصد است. اما اگر بخواهیم بدانیم که این قول به چه معنی است که «قصد آن داریم که این پرتره پرتره فلان کس باشد» باید ببینیم که وقتی چنین قصدی داریم به‌راستی چه روی می‌دهد. وضعیتی را به یاد بیاورید که گفتیم چه روی می‌دهد آن‌گاه که ما از ساعت چهار تا چهارونیم منتظر کسی هستیم. این قصد که تصویری پرتره فلان و بهمان باشد (مثلاً قصد نقاش) نه حالت ذهنی معینی است و نه فرایند ذهنی خاصی. اما آمیزه‌هایی از افعال و حالات ذهنی بسیار زیادی باید در کار باشد تا ما آن را «قصد ... داشتن» بخوانیم. ممکن است ماجرا از این قرار بوده باشد که از او خواسته باشند تا پرتره ن را نقاشی کند، و او در مقابل ن نشسته باشد، و دست به کارهای معینی که ما «تصویر برداشتن»^۱ از چهره زن می‌گوییم زده

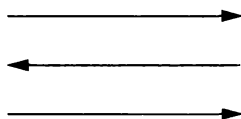
باشد. ممکن است کسی در اعتراض به این بگوید که ذات تصویربرداری قصد تصویربرداری است. پاسخ من این خواهد بود که فرایندهای گوناگون بسیار زیادی وجود دارد که ما «تصویربرداری از چیزی» می‌خوانیم. مثالی بزنیم. من شکل یک بیضی را روی کاغذ می‌کشم و از شما می‌خواهم تا تصویر آن را بردارید. چه چیز جریان تصویربرداری را مشخص می‌کند؟ زیرا معلوم است که واقعیت این نیست که شما بیضی مشابهی بکشید. ممکن است شما سعی کرده باشید که تصویر آن را بردارید و موفق نشده باشید؛ یا آن‌که ممکن است با قصدی کاملاً متفاوت یک بیضی کشیده باشید و از قضا مثل بیضی‌ای شده باشد که باید می‌کشیدید. پس چه می‌کنید آن‌گاه که سعی دارید تصویر آن بیضی را بردارید. خوب، شما به آن نگاه می‌کنید، چیزی بر روی کاغذ می‌کشید، شاید آن‌چه را کشیده‌اید اندازه بگیرید، شاید هم وقتی بفهمید که آن با الگوی شما نمی‌خواند ناسزا بگویید؛ شاید هم بگویید «من در حال تصویربرداری از این بیضی هستم» و درست بیضی‌ای مثل آن می‌کشم. انواع بی‌پایان اعمال و کلماتی که با یکدیگر شباهت خانوادگی دارند وجود دارد که ما «کوشش برای تصویربرداری» می‌خوانیم.

فرض کنیم گفته باشم «این امر که تصویری پرتره‌ای از شیئی خاص باشد عبارت از ناشی شدن آن از آن شیء به شیوه‌ای خاص است». در این صورت توصیف آن‌چه ما فرایندهای نشئت گرفتن تصویری از یک شیء می‌خوانیم (با مسامحه می‌توان گفت، فرایندهای فرافکنی) آسان است. اما برای قبول این‌که هر فرایندی از این دست چیزی است که ما «بازنمایی قصدی» می‌خوانیم مشکل خاصی وجود دارد. برای هر فرایند (فعالیت) فرافکنی‌ای که ما بتوانیم توصیف کنیم، شیوه‌ای برای باز تفسیر این فرافکنی وجود دارد. بنابراین - این وسوسه وجود دارد که بگوییم - چنین فرایندی هرگز ممکن نیست خود قصد باشد. از این رو ما همیشه می‌توانیم با باز تفسیر فرایند فرافکنی قصد نقطه مقابل را کنیم. این مورد را تصور کنید: ما با نشان دادن یا کشیدن فلش یا پیکانی که به جهتی اشاره دارد از کسی می‌خواهیم که در

جهت معینی راه برود. فرض کنیم ترسیم پیکان‌ها زبانی است که ما به‌طور کلی به آن وسیله چنین دستوری می‌دهیم. آیا نمی‌توان چنین دستوری را چنان تفسیر کرد که معنی‌اش این باشد که شخصی که آن دستور را دریافت می‌کند باید در جهت عکس آن پیکان حرکت کند؟ معلوم است که این کار می‌تواند به این وسیله انجام شود که نمادهایی را که می‌توانیم «یک تفسیر» بخوانیم به پیکان خود بیفزاییم. تصور موردی - مثل مورد گمراه‌کردن دیگری - آسان است که در آن ما باید ترتیبی بدهیم که دستوری به معنایی عکس معنای معمول خود حمل شود. نمادی که آن تفسیر را بر پیکان اولیه ما می‌افزاید، به‌طور مثال، می‌تواند پیکان دیگری باشد. هرگاه به نحوی از انحاء به تفسیر نمادی دست می‌زنیم، آن تفسیر نماد جدیدی است که به نماد پیشین افزوده می‌شود.

حال می‌توانیم بگوییم که هر وقت با نشان دادن پیکان به کسی، و نه به‌طور مکانیکی (بدون فکر)، دستوری می‌دهیم، آن پیکان را به نحوی از انحاء معنی می‌کنیم. و این فرایند معنی کردن، از هر نوعی که می‌خواهد باشد، به‌وسیله پیکان دیگری (که به همان جهت یا جهتی عکس آن اشاره دارد) قابل بازنمایی است. در این تصویری که ما از «گفتار و معنا» به‌دست داریم آنچه ضرورت دارد آن است که ما باید فرایندهای گفتار و معنا را چنان تصور کنیم که در دو ساحت مختلف انجام گیرند.

پس آیا گفتن این سخن درست است که از آن‌جا که منظور از هر پیکانی می‌تواند جهت مخالف آن باشد پس هیچ پیکانی نمی‌تواند عبارت از معنا باشد؟ - فرض کنیم که ما طرحی از گفتار و معنا را به‌وسیله ستون پیکان‌هایی که یکی در زیر دیگری است بنویسیم.



پس اگر اساساً بنا باشد که این طرح به کار مقصد ما بیاید، باید به ما نشان دهد که کدام یک از این سه سطح سطح معناست. من به طور مثال طرحی با سه سطح تهیه می‌کنم، سطح زیرین همیشه سطح معناست. اما این که شما چه الگو یا طرحی را می‌توانید اختیار کنید، دارای سطحی زیرین خواهد بود، و چنین چیزی به مثابه تفسیری از آن وجود نخواهد داشت. اظهار این که در این مورد که هر پیکانی همچنان ممکن است تفسیر شود تنها به این معنا خواهد بود که من همیشه می‌توانم الگوی متفاوتی از گفتار و معنا بسازم که یک سطح بیش از آن چه من به کار می‌برم داشته باشد.

بگذارید آن را این گونه مطرح کنیم: - آن چه آدم می‌خواهد بگوید این است: «هر نشانه‌ای قابل تفسیر است؛ اما معنا نباید قابل تفسیر باشد. این است آخرین تفسیر.» حال فرض می‌کنم که شما معنا را فرایندی ملازم با گفتار می‌گیرید، و این که آن قابل تبدیل به نشانه‌ای دیگر، تا جایی که برابر با آن باشد، است. پس بعد شما باید به من بگویید که چه چیز را علامت وجه ممیز بین یک نشانه و معنای آن می‌گیرد. اگر چنین کنید، به طور مثال با گفتن این که معنای مزبور آن پیکانی است که شما آن را مخالف هر چیزی تصور می‌کنید که ممکن است رسم کنید یا به نحوی از انحاء بسازید، بدین ترتیب می‌گویید که شما هیچ پیکان دیگری را تفسیر پیکانی که تصور کرده‌اید نمی‌دانید.

اگر ببینیم آن‌گاه که چیزی می‌گوییم و آن چه را می‌گوییم مراد می‌کنیم چه روی می‌دهد همه این‌ها روشن‌تر می‌شود. - بگذارید اکنون از خود پرسیم: اگر به کسی بگوییم «از دیدن شما مسرور خواهم شد» و آن را مراد کنیم، آیا همراه با این کلمات فرایندی خودآگاه روی می‌دهد، فرایندی که خود آن قابل تبدیل به کلمات گفتاری است؟ قضیه هرگز از این قرار نیست.

اما بیایم موردی را تصور کنیم که در آن چنین امری روی می‌دهد. فرض کنیم عادت من این باشد که همراه با هر جمله انگلیسی که بلند ادا می‌کنم جمله‌ای آلمانی در درون خود بگویم. پس اگر، به هر دلیلی، شما جمله خاموش را معنی جمله به صدای بلند بر زبان آمده بخوانید، فرایند معنی

کردن به همراه فرایند گفتن آن فرایندی خواهد بود که خود می تواند بدل به نشانه های بیرونی شود. یا آن که، پیش از هر جمله ای که به صدای بلند می گویم معنی اش را (حال هر معنایی که می خواهد باشد) به خود به شکل گفتارِ با خود بگویم. مثالی که دست کم شبیه قضیه مورد نظر ماست گفتن چیزی است و همزمان دیدن تصویری در پیش چشم نفس یا ذهن خود است. تصویری که عبارت از معناست و با آن چه می گویم موافق یا مخالف است. چنین مواردی و موارد مشابه آن وجود دارند، اما آن ها هرگز آن چیزی نیستند که به مثابه قاعده ای روی می دهد آن گاه که ما چیزی می گویم و منظورمان همان است یا منظور دیگری داریم. البته، موارد واقعی ای وجود دارد که در آن ها آن چه را معنا می خوانیم فرایند خود آگاه معینی است که همراه با بیان شفاهی یا مقدم و یا مؤخر بر آن است و خود نوعی بیان شفاهی یا قابل تبدیل به آن است. نمونه بارز این حالت «گفتار پیش خود» بر روی صحنه تئاتر است. اما آن چه ما را وسوسه می کند تا به معنای آن چه می گویم به منزله فرایندی بیندیشیم که در اساس از نوع آن چیزی است که وصف کرده ایم شباهت بین صورت های بیان است:

«چیزی گفتن»

«چیزی را مراد کردن»

صورت هایی که به نظر می رسد متعلق به دو فرایند متوازی است. فرایندی همراه با کلمات ما که می توانیم آن را «فرایند معنی کردن آن ها» بخوانیم عبارت از تنظیم صدا حین بیان کلمات است؛ یا یکی از فرایندهای شبیه به این، مثل بازی با حالت چهره. این فرایندهای همراه با کلمات بیان شده نه آن گونه که جمله ای آلمانی می تواند توأم با جمله ای انگلیسی باشد، یا نوشتن جمله ای همراه با ادای آن؛ بلکه به این معنا که در آن آهنگ ترانه ای همراه با کلمات آن است. این آهنگ (ثُن) به «احساسی» مربوط است که با آن جمله را ادا می کنیم. و می خواهم این نکته را خاطر نشان کنم که این احساس حالتی است که با آن جمله ادا می شود، یا چیزی است شبیه به این حالت.

حال به سؤال بازگردیم: «موضوع (ابژه) یک تفکر چیست؟» (به‌طور مثال وقتی می‌گوییم: «به نظرم کالج کینگ دچار آتش‌سوزی است»).

این سؤال آن‌گونه که ما آن را مطرح کردیم خود پیشاپیش بیان چندین اشتباه است. این امر به صرف این واقعیت اثبات می‌شود که آن پرسش تا اندازه‌ای مثل یک پرسش مربوط به فیزیک به نظر می‌رسد؛ مثل این سؤال: «اجزاء غائی ماده چیست؟» (آن مثال بارز پرسشی متافیزیکی است؛ ویژگی پرسش متافیزیکی آن است که ما ابهامی را درباره‌ی دستور زبان کلمات در قالب پرسشی علمی بیان می‌کنیم).

یکی از منابع پرسش ما کاربرد دوگانه‌ی تابع گزاره‌ای «من به x می‌اندیشم» است. می‌گوییم «فکر می‌کنم چنین و چنان خواهد شد» یا «قضیه چنین و چنان است»، و نیز «من درست به همان چیزی می‌اندیشم که او»؛ و می‌گوییم «منتظر او هستم»، و نیز «منتظرم که او بیاید». «من منتظر او هستم» را مقایسه کنید با «من به او تیراندازی می‌کنم». ما نمی‌توانیم به او تیراندازی کنیم اگر که آن‌جا نباشد. این پرسش این‌گونه مطرح می‌شود: «چگونه می‌توانیم منتظر چیزی باشیم که مورد نظر نیست؟»، «چگونه می‌توانیم در انتظار امر واقعی باشیم که وجود ندارد؟»

راه خروج از این مشکل ظاهراً این است: آنچه منتظرش هستیم امر واقع نیست، بلکه سایه‌ی امر واقع است؛ تو گویی، چیزی است بعد از امر واقع. ما گفته‌ایم که این تنها پرسش را یک مرحله به تأخیر انداختن است. این ایده‌ی سایه چندین خاستگاه دارد. یکی از آن‌ها این است: ما می‌گوییم «به‌طور قطع دو جمله از زبان‌های مختلف می‌توانند دارای معنای واحدی باشند»؛ و استدلال می‌کنیم «پس معنا عین همان جمله نیست»، و این سؤال را مطرح می‌کنیم «معنا چیست؟» و ما از «آن» موجودی سایه‌ای را می‌فهمیم، یکی از آن چیزهای بسیاری که وقتی آن‌ها را خلق می‌کنیم که می‌خواهیم معنایی به اسم‌هایی بدهیم که به هیچ شیء مادی‌ای ارتباط ندارند.

منشأ دیگر این ایده که یک سایه متعلق (ابژه) تفکر ماست، این است:

تصور ما بر این است که آن سایه تصویری است که قصد آن نمی‌تواند محل تردید باشد، یعنی، تصویری که ما نمی‌توانیم آن را تفسیر کنیم تا بفهمیم، بلکه آن را بدون آن‌که تفسیر کنیم می‌فهمیم. حال تصویرهایی وجود دارد از آن چیزهایی که می‌توان گفت آن‌ها را تفسیر می‌کنیم، یعنی، به تصویری از نوعی دیگر بدل می‌کنیم، تا آن‌ها را بفهمیم؛ و تصویرهایی از آن چیزهایی که می‌توان گفت که آن‌ها را بلادرنگ، مفارق از هرگونه تفسیر دیگری، می‌فهمیم. اگر شما تلگرافی را که به رمز نوشته شده، بدون آن‌که کلید این رمز را بدانید، بفهمید، به‌طور کلی نخواهید گفت که تلگراف را پیش از آن‌که آن را به زبان روزمره برگردانید می‌فهمید. البته شما جای دسته‌ای از نمادها را با دسته دیگری عوض کرده‌اید؛ و با این وصف اگر اکنون تلگراف را به زبان خود بخوانید هیچ فرایند تفسیری دیگری روی نخواهد داد. — یا حتی، ممکن است حال، در موارد معینی، باز تلگراف را به یک تصویر بدل کنید؛ اما در این صورت هم شما تنها دسته‌ای از نمادها را جایگزین دسته دیگری کرده‌اید.

آن سایه، چنان‌که ما آن را چنین می‌پنداریم، نوعی تصویر است؛ در واقع چیزی است بسیار شبیه به یک تصور که در پیش چشم نفس (ذهن) ما حاضر می‌شود؛ و این هم چیزی است که مخالف بازنمودی نقاشی شده به معنای معمول لفظ نیست. یک منشأ ایده سایه بی‌شک این امر است که در برخی موارد، گفتن، شنیدن، یا خواندن جمله‌ای تصوراتی را پیش چشم نفس ما حاضر می‌کند تصوراتی که تا حدودی به معنای دقیق لفظ مطابق با آن جمله‌اند، تصوراتی که در نتیجه، به اعتباری ترجمه این جمله به زبان تصویری‌اند. — اما کاملاً ضرورت دارد که تصویری که ما سایه می‌پنداریم، آن چیزی باشد که ما «تصویری براساس شباهت» می‌خوانیم. منظور من این نیست که آن تصویری مشابه با آن چیزی است که قصد بازنمایی‌اش هست، بلکه آن تصویری است که تنها وقتی درست است که مشابه با آن چیزی باشد که آن را بازنمایی می‌کند. می‌توان برای این نوع از تصویر لفظ «روگرفت» را اختیار کرد. با مسامحه می‌توان گفت، روگرفت‌ها مادام که به راحتی با آن‌چه

خود بازنمایی می‌کنند اشتباه گرفته می‌شوند تصویرهای خوبی هستند.

تصویری مسطح از یک نیمکره زمین ما تصویری براساس شباهت یا روگرفت به این معنا نیست. می‌توان تصور کرد که من چهره کسی را با نمایش^۱ آن به این شیوه عجیب کشیده‌ام، ولو دقیقاً بنا به قاعده مقبول تصویرگری^۲، بر روی تکه‌ای کاغذ، آن هم به گونه‌ای که هیچ‌کس به‌طور معمول آن را «پرتره خوبی از فلان و بهمان» نداند چه که ذره‌ای شباهت به او در آن نخواهد یافت.

اگر ما امکان تصویری، ولو دقیق، را که هیچ شباهتی با متعلق (ابژه) خود ندارد در نظر بگیریم، گنجاندن سایه‌ای بین جمله و واقعیت کاملاً بی‌معنی می‌شود. پس اکنون جمله خود می‌تواند چون سایه‌ای انجام وظیفه کند. جمله دقیقاً چنان تصویری است که کوچک‌ترین شباهتی به آن چه بازنمایی می‌کند ندارد. اگر در این که چگونه جمله «کالج کینگ دچار آتش‌سوزی است» می‌تواند تصویری از کالج کینگ در آتش‌سوزی باشد، دچار تردید باشیم، تنها کافی است از خود بپرسیم: «ما چگونه توضیح خواهیم داد که آن جمله به چه معناست؟» چنین توضیحی ممکن است شامل تعریف‌های اشاری باشد. ما به‌طور مثال خواهیم گفت، (با اشاره به ساختمان) «این است کالج کینگ»، (و با اشاره به آتشی) «این است آتش». این کار به شما نحوه‌ای را که کلمات و چیزها می‌توانند به هم مربوط شوند، نشان می‌دهد.

این ایده که آن چه می‌خواهیم روی دهد باید همچون سایه‌ای در خواسته ما حضور داشته باشد در شکل‌های بیان ما ریشه دارد. اما، در واقع، می‌توانیم بگوییم که آن فقط به یاوه‌ای که واقعاً دوست داریم بگوییم بیش از همه نزدیک است. اگر یاوه هم نباشد خواهیم گفت که آن امر واقعی که ما در طلب آنیم باید در خواسته ما حضور داشته باشد. زیرا چگونه ممکن است بخواهیم فقط همین روی دهد اگر که فقط همین در خواسته ما حاضر نباشد؟ کاملاً درست است که بگوییم: از صرف سایه کاری ساخته نخواهد بود؛ چه که آن

در برابر شیء کم می آورد؛ و انتظار ما آن است که آن خواسته دربرگیرنده خود آن شیء باشد. ما این خواسته را داریم که آقای نادری بتواند به این اتاق بیاید به این معنا خواهد بود که فقط آقای نادری، و نه هیچ کس دیگر، بیاید، و نه این که هیچ کار دیگری بکند، و به اتاق من، و نه هیچ کجای دیگر، بیاید. اما این دقیقاً همان چیزی است که ما گفتیم.

اشباه ما را می توان این گونه تشریح کرد: ما کاملاً مطابق با شکل معمول بیان خود به امر واقعی که در طلب آنیم همچون چیزی می اندیشیم که هنوز این جا نیست، و لذا، بدان نمی توانیم اشاره کنیم. حال برای درک دستور زبان بیان خود مبنی بر «متعلق خواسته خود» باید تنها پاسخ خود را به این پرسش در نظر بگیریم: «متعلق خواسته شما چیست؟» البته پاسخ به آن این است: «می خواهم چنین و چنان شود»: خوب اگر در ادامه می پرسیدیم «متعلق این خواسته شما چیست؟» جواب چه می بود. پاسخ تنها می توانست تکرار بیان خواسته پیشین ما یا به شکل دیگری تعبیر کردن آن باشد. ما، به طور مثال، می توانستیم آن چه را می خواستیم به عبارت دیگری بیان کنیم یا آن را به کمک تصویر و مانند آن روشن سازیم. حال وقتی در این اندیشه ایم که، می توان گفت، آن چه را ما متعلق خواسته خود می خوانیم کسی است که هنوز داخل اتاق ما نشده است، و بنابراین هنوز ممکن نیست دیده شده باشد، تصور می کنیم که هر توضیحی درباره آن چه مطلوب ماست تنها بیش از همه به آن توضیحی نزدیک است که ممکن است نشان دهنده واقعیت بالفعل باشد - آن چه که می ترسیم، از آن جا که هنوز وارد نشده است هنوز امکان اثباتش وجود نداشته باشد. - مثل این است که به کسی گفته باشم «منتظر آقای نادری هستم»، و او از من پرسیده باشد «آقای نادری کیست؟»، و من گفته باشم «حالا نمی توانم او را به تو نشان دهم، زیرا که این جا نیست. تنها چیزی که می توانم به شما نشان دهم عکسی از اوست». پس مثل این می ماند که من هرگز نمی توانم کاملاً آن چه را می خواهم توضیح دهم مگر این که آن واقعاً اتفاق افتاده باشد. اما بی شک این خیال باطلی است. حقیقت این است

که لازم نیست من بعد از آن‌که خواسته‌ام تحقق یافت بتوانم توضیحی بهتر از پیش بدهم؛ زیرا می‌توانستم به بهترین نحو آقای نادری را به دوستم نشان دهم، و معنای «وارد شدن» را به او بنمایم، و به او، پیش از وارد شدن آقای نادری به اتاقم، نشان دهم که اتاق من چیست.

مشکل ما می‌تواند به این صورت مطرح شود: ما درباره چیزها فکر می‌کنیم، - اما این چیزها چگونه وارد افکار ما می‌شوند؟ ما درباره آقای نادری فکر می‌کنیم؛ اما لازم نیست آقای نادری حاضر باشد. تصویری از او کفایت نمی‌کند؛ زیرا از کجا بدانیم که آن تصویر باز نمود چه کسی است؟ درحقیقت هیچ چیز به جای او نمی‌نشیند. پس چه‌طور ممکن است که او متعلق افکار ما باشد؟ (در این جا تعبیر «متعلق افکار» را به نحوی متفاوت با کاربرد قبلی‌ام به کار می‌برم. حال منظورم چیزی است که درباره‌اش فکر می‌کنم، نه «آن‌چه که می‌اندیشم».)

گفتم که پیوند میان اندیشیدن، یا سخن گفتن درباره مردی و خود آن مرد وقتی برقرار شد که به «آقای نادری» اشاره کردیم و گفتیم «این است آقای نادری» تا آن‌که معنای کلمه «آقای نادری» را توضیح داده باشیم. هیچ چیز اسرارآمیزی درباره این پیوند در کار نیست. منظورم این است که هیچ فعالیت ذهنی عجیبی وجود ندارد که به نحوی آقای نادری را که واقعاً این جا نیست پیش چشم ما مجسم کند. آن‌چه درک این پیوند را دشوار می‌کند صورت مخصوصی از بیان زبان روزمره است که باعث می‌شود این‌طور به نظر بیاید که پیوند بین فکر ما (یا بیان فکر ما) و چیزی که درباره‌اش می‌اندیشیم باید در خلال عمل تفکر باقی باشد.

«آیا عجیب نیست که ما باید بتوانیم در اروپا کسی را مراد کنیم که در امریکاست؟» - اگر کسی گفته بود «ناپلئون در سال ۱۸۰۴ تاجگذاری کرد»، و ما از او پرسیم «آیا منظورت فاتح نبرد اوسترلیتز است؟» او ممکن است بگوید «بله، منظورم همان بود». کاربرد زمان ماضی برای فعل «منظور داشتن» در عبارت اخیر ممکن است این ایده را متبادر به ذهن کند که گویا ناپلئون

برنده نبرد اوسترلیتز باید در ذهن آن مرد آن‌گاه که گفت ناپلئون در سال ۱۸۰۴ تاجگذاری کرد، حاضر باشد.

کسی می‌گوید: «آقای ن امروز بعد از ظهر برای دیدن من خواهد آمد»؛ من ضمن اشاره به کسی که حاضر است می‌پرسم «آیا منظورت اوست؟»، و او جواب می‌دهد «بله». در این گفت‌وگو ارتباطی بین آقای ن و کلمه «آقای ن» برقرار شد. اما ما وسوسه این فکر را داریم که وقتی دوستم گفت «آقای ن به دیدن من خواهد آمد»، و منظورش همان چیزی بود که گفت، ذهنش باید آن ارتباط را برقرار کند.

این تا اندازه‌ای آن چیزی است که باعث می‌شود معنا یا تفکر را چون فعالیت ذهنی ویژه‌ای بدانیم؛ کلمه «ذهنی» دلالت بر این دارد که ما نباید انتظار داشته باشیم که نحوه کارکرد این چیزها را بفهمیم.

آن‌چه درباره تفکر کردن گفتیم در مورد تصور کردن هم صادق است. کسی می‌گوید، او تصور آتش‌سوزی کالج کینگ را می‌کند. ما از او می‌پرسیم: «از کجا می‌دانی این‌که تصور می‌کنی در آتش‌سوزی است کالج کینگ است؟ آیا ممکن است ساختمان دیگری که بسیار شبیه آن است باشد؟ در واقع، آیا تصور شما از چنان دقت مطلق برخوردار است که ممکن نیست یک دوجین ساختمان وجود داشته باشد که باز نمود آن‌ها بتواند تصور شما باشد؟» — و شما باز می‌گویید: «تردید نیست که من کالج کینگ را تصور می‌کنم و نه هیچ ساختمان دیگری را». اما آیا گفتن این نمی‌تواند برقرار کردن خود آن پیوندی باشد که مورد نظر ماست؟ زیرا بیان آن مثل نوشتن کلمات «پرتره آقای فلان و بهمان» در زیر یک تصویر است. قضیه می‌تواند از این قرار باشد که درحالی‌که تصور کالج کینگ را در آتش‌سوزی می‌کردید کلمات «کالج کینگ در آتش است» را بر زبان آورده‌اید. اما قطعاً در بسیاری از موارد درحالی‌که تصویری دارید کلمات توضیحی در ذهن خود نمی‌گویید. و در نظر داشته باشید که حتی اگر چنین کنید، نه تمام مسیر از تصور خود تا کالج کینگ، که تنها تا کلمات «کالج کینگ» را طی می‌کنید. شاید پیوند بین این کلمات و کالج کینگ

در وقت دیگری درست شده است.

خطایی که مایلیم در تمام استدلال خود دربارهٔ این موضوعات بکنیم آن است که می‌پنداریم تصورات و تجربه‌هایی از هر دست، که به اعتباری ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، همزمان باید در ذهن ما حاضر باشند. اگر آهنگی را که در حفظ داریم بخوانیم، یا حروف الفبا را بگوییم، به نظر می‌رسد که آن نت‌ها و حروف چنان دست به‌دست هم داده‌اند که یکی دیگری را به دنبال خود می‌کشد، چنان‌که گویی آن‌ها رشته‌ای از مرواریدهای درون جعبه‌ای هستند که با بیرون کشیدن یکی دیگری هم بیرون کشیده می‌شود.

وقتی که ما تصویری بصری از رشته‌ای از دانه‌های تسبیح داریم، دانه‌هایی که از درون جعبه از طریق سوراخ سر آن بیرون کشیده می‌شوند، بی‌شک مایلیم بگوییم: «این دانه‌های تسبیح باید همه پیشتر درون جعبه با هم بوده باشند». اما درک این‌که این خود طرح یک فرضیه است، دشوار نیست. حتی اگر دانه‌های تسبیح به تدریج هم از سوراخ سر جعبه قدم به عرصهٔ وجود گذاشته بودند، من همان تصور را می‌داشتم. ما به راحتی این تمایز بین بیان رویداد ذهنی آگاهانه و بیان فرضیه‌ای دربارهٔ آن‌چه را که می‌توان سازوکار ذهن خواند نادیده می‌گیریم. به‌ویژه که چنین فرضیه‌ها و تصویرهایی از کارکرد ذهن ما در بسیاری از شکل‌های زبان روزمرهٔ ما تجلی می‌یابند. صیغهٔ ماضی فعل «منظور داشتن» در جملهٔ «منظور من مردی بود که فاتح نبرد اوسترلیتز بود» بخشی از چنین تصویری است، که برحسب آن ذهن همچون مکانی دانسته می‌شود که آن‌چه به یاد می‌آوریم، پیش از بیان آن، در آن حفظ و ذخیره می‌شود. اگر آهنگی را که به‌خوبی می‌دانم زمزمه کنم و در وسط کار آن زمزمه قطع شود، حال اگر کسی از من بپرسد «آیا بلدی چگونه ادامه دهی؟» من در جواب خواهم گفت «بله، می‌دانم». این عبارت می‌دانم چگونه ادامه دهم چگونه فرایندی است؟ ممکن است چنین به نظر رسد که وقتی می‌دانم چگونه ادامه دهم گویی همهٔ آهنگ باید به‌صورت پیوسته حاضر باشد. سؤالی مثل این را از خود بپرسید: «چقدر طول می‌کشد تا بدانی که

چگونه ادامه دهی؟» یا آیا آن فرایندی آنی است؟ آیا ما اشتباهی مثل این نمی‌کنیم که وجود صفحه گرامافون آهنگی را با وجود آن آهنگ اشتباه می‌گیریم؟ و آیا ما این را فرض نمی‌گیریم که هرگاه آهنگی به وجود می‌آید باید نوعی صفحه گرامافون آن که آن را بخواند در دست باشد؟

به این مثال توجه کنید: تفنگی در حضور من شلیک می‌شود و آن‌گاه می‌گویم: «صدای آن آن قدر که من انتظار داشتم بلند نبود». کسی می‌پرسد «این چگونه ممکن است؟ آیا در تصور شما صدای انفجاری بلندتر از صدای یک تفنگ وجود داشت؟» من باید اذعان کنم که هیچ چیزی از این قبیل در کار نبود. حال او می‌گوید: «پس شما در واقع منتظر صدای بلندتری نبودید - اما شاید در انتظار سایه‌ای از آن بودید. - و از کجا می‌دانستید که آن سایه صدای بلندتری است؟» - ما باید ببینیم، در چنین مواردی، به واقع چه می‌تواند روی دهد. شاید وقتی منتظر آن انفجار بودم دهانم را باز کرده بودم و برای حفظ تعادل خود محکم به چیزی چسبیده بودم و چه بسا گفته باشم: «این وحشتناک است». و پس از اتمام انفجار: «با این همه چندان هم بلند نبود». - اضطراب‌های خاص جسمانی رفع می‌شود. اما رابطه بین این اضطراب‌ها، باز کردن دهانم و مانند آن، و صدایی بلندتر چیست؟ شاید این ارتباط با شنیدن چنین صدای انفجاری و داشتن تجربه‌های مورد اشاره ایجاد شده باشد.

عباراتی مثل این‌ها را بررسی کنید: «ایده‌ای را در ذهن داشتن»، «تحلیل ایده‌ای که کسی در ذهن خود دارد». برای پرهیز از اشتباه ناشی از آن‌ها ببینید که وقتی می‌گوئید هنگام نوشتن نامه‌ای در جست‌وجوی لغاتی هستید که ایده‌ای را بیان کنند که «در ذهن خود» دارید واقعاً چه اتفاقی می‌افتد. ذکر این‌که ما می‌کوشیم تا ایده‌ای را که در ذهن خود داریم به زبان آوریم به کاربردن یک استعاره است، استعاره‌ای که به طور بسیار طبیعی به ذهن خطور می‌کند؛ آن استعاره‌ای بسیار رساست مادام که وقتی به فلسفه‌ورزی روی می‌کنیم موجب گمراهی ما نشود. زیرا وقتی آن‌چه را به واقع در چنین مواردی روی می‌دهد به خاطر می‌آوریم انواع بسیاری از فرایندهایی را

می‌یابیم که کمابیش به یکدیگر پیوسته‌اند. — ما ممکن است مایل باشیم بگوییم که در همه این موارد، به هر حال، آنچه در ذهن ماست موجب هدایت ما شده است. اما آن وقت کلمات «هدایت شدن» و «چیزی که در ذهن ماست» همچون کلمات «ایده» و «بیان یک ایده» به معانی بسیاری به کار می‌روند. عبارت «بیان کردن ایده‌ای که در ذهن خود داریم» حاکی از این است که آنچه را می‌کشیم با کلمات بیان کنیم پیش‌تر، صرفاً به زبانی دیگر، بیان می‌شود؛ و این که این بیان پیش چشم ذهن یا نفس ماست؛ و این که آنچه می‌کنیم برگرداندن از زبانی ذهنی به زبانی کلامی است. در بیش‌تر مواردی که ما «بیان ایده را مثال آن» می‌خوانیم چیز بسیار متفاوتی روی می‌دهد. تصور کنید که در مواردی از این قبیل آنچه واقع می‌شود چیست: من (در تاریکی) به دنبال لغتی هستم. چند لغت پیشنهاد می‌شود و من رد می‌کنم. سرانجام یکی مطرح می‌شود و می‌گویم: «منظورم همین بود!»

(دوست داشتیم بگوییم که برهان عدم امکان به سه قسمت مساوی تقسیم کردن زاویه به کمک خط‌کش و پرگار ایده ما دربارهٔ به سه قسمت مساوی تقسیم کردن یک زاویه را تحلیل می‌کند. اما این برهان ما را از ایده جدیدی دربارهٔ تقسیم به سه قسمت مساوی کردن بهره‌مند می‌کند، ایده‌ای که پیش از آن که آن برهان آن را پیش بیاورد در دسترس ما نبود. این برهان ما را به راهی کشاند که دوست داشتیم برویم؛ اما از آن جا که بودیم ما را دور داشت، و فقط به وضوح به ما آن جایی را که در تمام مدت در آن جا بودیم نشان نداد.)

حال برگردیم به مطلبی که گفتیم که ما با فرض این که باید سایه‌ای بین بیان فکر ما و واقعیتهای که فکر ما مربوط به آن است میانجی شود به جایی نمی‌رسیم. گفتیم که اگر ما تصویری از واقعیت را می‌خواستیم خود جمله چنین تصویری است (هرچند نه تصویری بر اساس شباهت).

کوشش من در تمام این قضیه غلبه بر وسوسهٔ این اندیشه است که «باید» آنچه فرایند ذهنی اندیشیدن، امیدوار بودن، آرزو کردن، باور داشتن و غیره خوانده می‌شود جدا از فرایند بیان اندیشه، امیدواری، آرزومندی و غیره

باشد، ضمناً می‌خواهم این قاعده تجربی را در اختیاران بگذارم: اگر دربارهٔ سرشت اندیشه، باور، شناخت و از این قبیل دچار سردرگمی شدید، به‌جای اندیشه بگذارید بیان اندیشه و از این قبیل. مشکلی که در این جایگزینی، و درعین حال در کل مقصد آن وجود دارد این است. بیان باور، فکر و امثالهم فقط یک جمله است؛ - و این جمله تنها به‌عنوان عضوی از نظام زبان معنی دارد؛ همچون جمله‌ای در یک محاسبه. تازه ما به این وسوسه گرفتاریم که این محاسبه را، توگویی، پس زمینهٔ دائمی هر جمله‌ای که می‌گوییم گمان داریم و با وجود آن‌که هر جمله‌ای که بر کاغذ نوشته شده یا به زبان بیان شده به‌طور جداگانه برجاست، می‌اندیشیم که در عمل ذهنی تفکر به‌طور کلی محاسبه دخیل است. به نظر می‌رسد که عمل ذهنی به وجهی معجزه‌آسا آن چیزی را به انجام می‌رساند که انجامش با هیچ عمل به‌کاربردن درست نمادها ممکن نیست. حال وقتی درعین حال وسوسهٔ این فکر که به معنایی باید کل محاسبه موجود باشد از میان برود، پیش‌فرض وجود نوع خاصی از عمل ذهنی ملازم با بیان ما دیگر معنای بیش‌تری نخواهد داشت. البته، این به معنای آن نیست که ما ثابت کرده‌ایم کنش‌های عجیب خودآگاهی ملازم با بیان افکار ما نیست! اما ما دیگر نخواهیم گفت که آن‌ها باید ملازم هم باشند.

«اما بیان افکار ما همیشه می‌تواند دروغ باشد، زیرا ممکن است ما چیزی بگوییم و منظور دیگری داشته باشیم». تصور چیزهای بسیاری را بکنید که وقتی چیزی می‌گوییم و منظور دیگری داریم واقع می‌شود! - این امتحان را که می‌گوییم بکنید: این جمله را بگویید «هوای این اتاق گرم است»، و منظورتان این باشد: «هوا سرد است». به دقت ملاحظه کنید چه می‌کنید.

ما به سهولت می‌توانیم موجوداتی را تصور کنیم که با «گفتارهای پیش‌خود» در خلوت به تفکر خود مشغولند و به دنبال آن در خلوت با بیان چیز دیگری به صدای بلند که عکس آن سخن با خود است مهار دروغ‌های خود را به‌دست می‌گیرند.

«اما معنی کردن، اندیشیدن و امثال آن تجربه‌هایی مربوط به خلوت

شخصی‌اند. آن‌ها مثال کارهایی چون نوشتن، سخن گفتن و مانند آن نیستند.» - اما چرا نباید آن‌ها تجربه‌های شخصی خاص نوشتن - احساسات بدنی، بصری و لمسی نوشتن یا سخن گفتن باشند؟

این آزمون را تجربه کنید: جمله‌ای بگویید و منظورتان همان باشد مثلاً: «شاید فردا باران بیارد». حال دوباره همان فکر را بکنید، اما بدون این‌که چیزی (به صدای بلند یا با خود) بگویید، و منظورتان همان چیزی باشد که اکنون بود. اگر این فکر که فردا باران خواهد آمد همراه با این گفته بود که فردا باران خواهد آمد، پس فقط کار اول را بکنید و دومی را انجام ندهید. - اگر فکر کردن و سخن گفتن مثل کلمات و آهنگ ترانه‌ای به یکدیگر مربوط باشند، می‌توانیم دست از سخن گفتن برداشته و به تفکر پردازیم کما این‌که می‌توانیم آهنگی بخوانیم بی آن‌که کلمه‌ای در بین باشد.

اما در هر حال نمی‌توان سخن گفت و دست از تفکر برداشت؟ قطعاً - اما توجه کنید که وقتی بدون تفکر سخن می‌گویید به چه چیز مشغولید. اول از همه به این مسئله ناظر باشید که فرایندی که ممکن است ما «گفتن و معنی کردن آن‌چه می‌گویید» بخوانیم ضرورتاً متمایز از سخن گفتن بدون تفکر به واسطه آن‌چه به وقت سخن گفتن شما روی می‌دهد نیست. آن‌چه این دو را از هم جدا می‌کند به درستی ممکن است آن چیزی باشد که پیش از سخن گفتن یا پس از آن روی می‌دهد.

فرض کنیم من عمداً سعی کردم بدون تفکر سخن بگویم؛ - در آن حال به راستی چه می‌کردم؟ ممکن بود جمله کتابی را بخوانم، و سعی کنم آن را خود به خود بخوانم، یعنی، سعی کنم خود را از دنبال کردن جمله به کمک تصورات و احساساتی که در غیر این صورت ایجاد می‌کرد باز دارم. یک راه انجام این کار این است که وقتی جمله را می‌گویم توجه خود را به چیز دیگری معطوف کنم مثلاً وقتی در حال سخن گفتن هستم خود را به سختی نیشگون بگیرم. - آن را به این نحو بیان کنید: بیان جمله‌ای بدون تفکر عبارت است از روشن کردن گفتار و خاموش کردن لوازم مشخص گفتار. حال از خود پرسید:

آیا به جمله‌ای اندیشیدن بدون بیان آن عبارت از برعکس کردن کلید خاموش و روشن نیست (یعنی روشن کردن آنچه پیش‌تر خاموش کرده بودیم و بالعکس)؛ یعنی، آیا اکنون به جمله‌ای اندیشیدن بدون بیان آن صرفاً عبارت از حفظ آن چیزی است که همراه با کلمات است و در عوض رها کردن خود کلمات؟ سعی کنید به افکار مربوط به جمله‌ای بدون خود آن جمله بیندیشید و ببینید که آیا آن چه اتفاق می‌افتد همین است یا نه.

آن چه را گفتیم خلاصه کنیم: اگر به دقت در کاربردهای خود از کلماتی چون «تفکر کردن»، «معنا کردن»، «آرزو کردن» و غیره تأمل کنیم، در جریان این امر از دست این وسوسه‌رهایی می‌یابیم که به دنبال عمل شگفت تفکر کردن، به استقلال از عمل بیان افکار خود، و پنهان در ظرفی خاص باشیم. شکل‌های جاافتاده بیان دیگر ما را از تشخیص این امر باز نمی‌دارند که تجربه تفکر می‌تواند همان تجربه گفتار، یا چه بسا شامل این تجربه به علاوه تجربه‌های دیگر توأم با آن، باشد. (بررسی این مورد نیز مفید است: فرض کنید عمل ضربی جزئی از یک جمله باشد؛ از خود پرسید این‌که بگویید $35 = 5 \times 7$ مثل چیست، به آن فکر کنید، و از طرف دیگر، گفتن آن بدون تفکر.) تأمل در دستور زبان کلمه‌ای موقعیت مشخص معیارهای تثبیت شده ما را که مانع از نظر کردن مان به امور واقع با چشمان عاری از پیش‌داوری شده بود متزلزل می‌کند. پژوهش ما در صدد رفع این پیش‌داوری بود که باعث شده بود تا ما تصور کنیم که امور واقع باید مطابق با تصویرهای خاصی که در زبان ما ریشه دارند باشند.

«معنا کردن» از آن کلماتی است که می‌توان گفت در زبان ما کاروباری عجیب دارند. همین کلماتند که باعث بیش‌ترین مشکلات فلسفی‌اند. مؤسسه‌ای را در نظر بگیرید: بیش‌تر اعضایش دارای کارهای منظم مشخص‌اند، کارهایی که به راحتی در پیکره‌های آن مؤسسه قابل توصیف‌اند. از سوی دیگر، اعضای وجود دارند که برای مشاغل غیرعادی، که به‌رغم همه چیز ممکن است بی‌اندازه مهم باشند، استخدام می‌شوند. — چیزی که

باعث بیش‌ترین گرفتاری در فلسفه است آن است که ما وسوسهٔ توصیف کاربرد کلماتی با «کاروبار غیرعادی» و مهمی را داریم توگویی آن‌ها کلماتی هستند با کارکردهای با قاعده.

علت آن‌که من سخن گفتن از تجربهٔ شخصی خود را به تعویق انداختم این بود که تفکر در این باب موجب پدید آمدن رشته‌ای از مشکلات می‌شود مشکلاتی که کلیهٔ مفاهیم متعارف ما در خصوص آن‌چه را می‌توانیم عمده‌تاً موضوعات (ابژه‌های) تجربهٔ خود بخوانیم تهدید می‌کند. و اگر این مشکلات ما را گرفتار سازند ممکن است به نظر ما چنین برسد که هر آن‌چه دربارهٔ نشانه‌ها و در خصوص چیزهای گوناگون در مثال‌های خود گفتیم چه بسا که باید دستخوش تحول شوند.

این وضعیت به لحاظی در مطالعهٔ فلسفه بارز است؛ و گاه کسی آن را با این بیان توصیف کرده است که هیچ معضل فلسفی قابل حل نیست مگر آن‌که کلیه معضلات فلسفی حل شوند؛ معنای این قول آن است که مادام که همهٔ آن‌ها حل نشوند هر معضل جدیدی کلیهٔ نتایج سابق ما را در معرض تردید قرار می‌دهد. ما به این اظهارنظر تنها به تقریب می‌توانیم پاسخ دهیم آن هم به شرط آن‌که بخواهیم دربارهٔ فلسفه در قالب چنین الفاظ کلی‌ای سخن بگوییم. آن پاسخ این است که هر مشکل تازه‌ای که ایجاد می‌شود می‌تواند موقعیتی را که بنا بود نتایج ناقص پیشین ما در تصویر نهایی به خود اختصاص دهند دچار تردید کند. پس می‌توان از باز تفسیر این نتایج قبلی سخن گفت؛ آن‌ها باید در محیط دیگری قرار داده شوند.

تصور کنید که ما باید کتاب‌های کتابخانه‌ای را مرتب کنیم. در ابتدای کار ما کتاب‌ها همین‌طور روی زمین ریخته پاشیده‌اند. اکنون راه‌های بسیاری برای دسته‌بندی آن‌ها و قرار دادنشان در جای خود وجود دارد. یکی می‌تواند این باشد که کتاب‌ها را تک‌تک برداشته در قفسه سر جای خود بگذاریم. از سوی دیگر می‌توانیم چندین کتاب را از زمین برداشته و در یک ردیف در قفسه قرار دهیم، صرفاً برای آن‌که نشان دهیم این کتاب‌ها باید به همین ترتیب کنار هم

باشند در جریان مرتب کردن این کتابخانه باید جای کل ردیف این کتاب‌ها تغییر کند. اما اشتباه است اگر بگوییم که با این ترتیب در کنار هم قرار دادن آن‌ها در یک قفسه گامی به سمت کسب نتیجه نهایی نیست. در واقع، در این مورد، به خوبی معلوم است که در کنار هم گذاشتن کتاب‌هایی که به یکدیگر مربوطند دستاورد مشخصی است، ولو آن‌که لازم باشد کل ردیف آن کتاب‌ها تغییر کند. اما برخی از بزرگ‌ترین دستاوردهای فلسفه تنها می‌تواند با انتخاب بعضی از کتاب‌هایی که به نظر می‌رسد به یکدیگر مربوطند، و قرار دادن آن‌ها در قفسه‌های مختلف مقایسه شود؛ دربارهٔ وضعیت آن‌ها می‌توان گفت هیچ چیز قطعی‌تر از این وجود ندارد که آن‌ها دیگر پهلوی پهلوی یکدیگر قرار ندارند. شخص ناظری که به دشواری این کار وقوف ندارد به راحتی می‌تواند در چنین موردی فکر کند که اصلاً هیچ دستاوردی در کار نیست. — مشکل فلسفه در آن است که بیش از آن‌که می‌دانیم نگوئیم. به طور مثال، توجه به این امر است که وقتی دو کتاب را کنار هم در جای خود گذاشته‌ایم بدین ترتیب نباید آن‌ها را در جای نهایی خود بگذاریم.

وقتی دربارهٔ رابطهٔ اشیاء پیرامون خود با تجربه‌های شخصی خود از آن‌ها می‌اندیشیم، گاه وسوسه می‌شویم بگوییم که این تجربه‌های شخصی ماده‌ای هستند که واقعیت را می‌سازند. این‌که چگونه این وسوسه به وجود می‌آید بعداً روشن‌تر خواهد شد.

وقتی این‌گونه می‌اندیشیم ظاهراً تمسک شدید خود به اشیاء پیرامون خود را از دست می‌دهیم. و در عوض با کثیری از تجربه‌های شخصی جداافتادهٔ اشخاص گوناگون تنها می‌مانیم. باز به نظر می‌رسد که این تجربه‌های شخصی مبهم‌اند و به نظر می‌رسد که دچار سیلان دائمی‌اند. ظاهراً زبان ما برای توصیف آن‌ها ساخته نشده است، ما وسوسهٔ این تصور را داریم که برای روشن کردن فلسفی چنین مسائلی زبان متعارف ما سخت نخراشیده است و ما را به زبان دقیق‌تری حاجت است.

به نظر می‌رسد که به کشفی نائل آمده‌ایم — که آن را با این سخن می‌توانم

بیان کنم که معلوم شده است زمینی که بر آن ایستاده بودیم و سخت و قابل اعتماد می‌نمود باتلاقی و نامطمئن است. یعنی، این وقتی اتفاق می‌افتد که ما به فلسفه‌ورزی روی می‌کنیم؛ زیرا به محض آن‌که به جایگاهی بازمی‌گردیم که جایگاه فهم متعارف است این عدم قطعیت کلی رخت برمی‌بندد.

این موقعیت عجیب را می‌توان تا اندازه‌ای با نظر به مثالی روشن ساخت: در حقیقت با مثلی می‌توان مشکلی را که به آن گرفتاریم روشن ساخت، و راه برون رفت از مشکلی از این دست را هم نمود: دانشمندان معروف به ما می‌گویند که زمینی که بر آن ایستاده‌ایم، چنان‌که به عقل متعارف می‌نماید، سخت نیست، و کشف شده است که چوب شامل چنان ذرات ریز اشغال‌کننده فضایی است که تقریباً می‌توان گفت خالی و پوک است. همین برای گیج‌کردن ما کافی است، زیرا ما به طریقی می‌دانیم که زمین سفت است، یا آن‌که، اگر سفت هم نباشد ممکن است مربوط به چوب پوسیده کف اتاق باشد. و دخلی به ترکیب الکترون‌ها ندارد. بر این اساس، بیان آن‌که زمین سفت نیست بد به کاربردن زبان است. زیرا حتی اگر آن ذرات به اندازه دانه‌های شن درشت باشند، و همچون تپه‌ای شنی تنگ هم چسبیده باشند، باز کف زمین، اگر بر ساخته از آن‌ها باشد چنان‌که تپه‌ای شنی بر ساخته از دانه‌های شن است، سخت نخواهد بود. سردرگمی ما ناشی از بدفهمی است؛ تصویر فضای پر شده از ذرات ریز به غلط استعمال شده است. زیرا منظور از چنین تصویری از ساختار ماده تبیین خود پدیدار سختی بود.

همچنان‌که در این مثال کلمه «سختی» اشتباه به کار می‌رود و به نظر می‌رسد که ما ثابت کرده باشیم که به واقع هیچ چیز سختی وجود ندارد، درست به همین ترتیب، در بیان معماهای خود دربارهٔ ابهام کلی تجربهٔ حسی، و دربارهٔ سیلان همهٔ پدیدارها، کلمات «سیلان» و «ابهام» را به غلط، به وجهی نوعاً متافیزیکی، یعنی بدون آنتی‌تزی، به کار می‌بریم؛ حال آن‌که در استعمال درست و روزمرهٔ این الفاظ ابهام در تقابل با وضوح، سیلان در تقابل با ثبات، عدم دقت در برابر دقت، و مسئله در برابر راه‌حل به کار می‌رود. می‌توان گفت،

خود واژه «مسئله»، وقتی در مورد معضلات فلسفی به کار می رود بد استعمال می شود. مادام که به این مشکلات به عنوان مسائل نگریسته می شود و سوسه انگیز و غیر قابل حل به نظر می رسند.

من به این و سوسه گرفتارم که اظهار کنم که تنها تجربه مخصوص من واقعی است: «می دانم که من می بینم، می شنوم، رنج می کشم و غیره، اما نه کس دیگری. من این را نمی توانم بدانم، چه که من من ام و آن ها آن ها.»

از سوی دیگر شرم دارم که به کسی بگویم که تجربه من تنها تجربه واقعی است؛ و می دانم که پاسخ او این خواهد بود که او می تواند همین را در مورد تجربه خود بگوید. به نظر می رسد که این به جر و بحثی احمقانه منجر می شود همچنین به من می گویند: «اگر به حال آن که در رنج و عذاب است رحم می آوری، پس قطعاً دست کم باید به این باور داشته باشی که او در رنج است». اما من چگونه حتی همین را باور کنم؟ این کلمات چگونه ممکن است برای من معنی داشته باشد؟ چگونه حتی ممکن است به تصور تجربه دیگری دست یافته باشم اگر که هیچ دلیل و مدرکی برای آن ممکن نباشد؟

اما آیا این طرح پرسشی عجیب و غریب نبود؟ آیا نمی توانم باور کنم که دیگری در رنج است؟ آیا باور به این امر چندان آسان نیست؟ - آیا این سخن که چیزها همان گونه اند که بر عقل متعارف آشکار می شوند پاسخی است؟ - باز، لازم به ذکر نیست که ما این مشکلات را در زندگی روزمره خود احساس نمی کنیم. این سخن خالی از حقیقت است که وقتی با درون نگری به دقت به بررسی تجربه های خود می پردازیم، یا دست به پژوهش های علمی درباره آن ها می زنیم، آن ها را احساس می کنیم. اما وقتی به آن ها به نحوی خاص نظر می کنیم، بیان ما تا اندازه ای دچار گیر و گره می شود. چنین به نظر می رسد که گویی یا ما تکه های عوضی داشته ایم، یا تکه هایمان به اندازه کافی نبوده است تا با کنار هم گذاردن آن ها پازل (جورچین) خود را درست کنیم. اما همه آن ها آن جا هستند، فقط درهم برهم اند؛ و شباهت دیگری هم بین پازل و قضیه ما وجود دارد: کاربرد زور برای جورکردن تکه ها بی فایده است. تمام کاری که

باید بکنیم این است که به دقت به آن‌ها نگاه کنیم و مرتبشان کنیم.

گزاره‌هایی هستند دربارهٔ چیزهایی که می‌توان گفت به وصف امور واقع در عالم مادی (جهان خارج) می‌پردازند. با مسامحه می‌توان گفت که آن‌ها با اشیاء فیزیکی سروکار دارند: اجسام، مایعات و مانند آن. من به‌طور خاص ناظر به قوانین علوم طبیعی نیستم، بلکه ناظر به هر گزاره‌ای از این دستم «لاله‌های باغ ما غرق شکوفه‌اند»، یا «هر لحظه ممکن است آقای نادری سر برسد». از سوی دیگر گزاره‌هایی هستند که تجربه‌های شخصی را وصف می‌کنند، چنان‌که وقتی فاعل شناسا در کار آزمایش روان‌شناختی است تجربهٔ حسی خود را وصف می‌کند؛ یعنی، تجربهٔ بصری خود را، مستقل از آنچه به‌واقع اجسام پیش چشم او هستند و، توضیح آن‌که، مستقل از هر فرایندی نیز که مشاهدهٔ وقوع آن در شبکیهٔ چشم او، اعصابش، مغزش، یا دیگر اجزای بدنش ممکن باشد. (یعنی، مستقل از هم امور واقع فیزیکی و هم امور واقع فیزیولوژیکی).

در بادی نظر ممکن است به‌نظر برسد (اما چرا آن فقط بعداً می‌تواند روشن شود) که در این جا ما با دو جهان سروکار داریم، جهان‌هایی بر ساخته از موارد گوناگون؛ جهان ذهنی و جهانی فیزیکی. جهان ذهنی را در واقع می‌توان جهانی گازی، یا حتی اتری دانست. اما بگذارید در این جا نقش عجیبی را که گازی شکل یا اتری بودن در فلسفه بازی می‌کند به یادتان بیاورم، یعنی وقتی ملاحظه می‌کنیم که یک اسم^۱ چون آن‌چه که ما عموماً آن را نام چیزی (ابژه‌ای) می‌خوانیم به کار نمی‌رود، و لذا وقتی که نمی‌توانیم به خود بگوییم که آن نام چیزی اتری است. منظورم این است که وقتی دستور زبان کلمات معینی ما را گیج می‌کند، و وقتی که همهٔ آن‌چه می‌دانیم این است که آن اسامی به‌عنوان نام اشیاء مادی به کار نمی‌روند، پیشاپیش از ترفند ایدهٔ «اشیاء اتری» آگاهی داریم. این اشاره‌ای است به این‌که چگونه قرار است مسئله آن دو مواد، یعنی ماده و ذهن حل شود.

گاه به نظر من می‌رسد که گویا پدیدارهای تجربه شخصی به گونه‌ای پدیدارهای متعلق به لایه‌های بالایی جو در تقابل با پدیدارهای مادی‌ای هستند که بر زمین روی می‌دهند. آرائی در این زمینه وجود دارد که مطابق آن‌ها این پدیدارها آن‌گاه در لایه‌های بالاییین ظاهر می‌شوند که پدیدارهای مادی به حد معینی از پیچیدگی رسیده باشند. به‌طور مثال، پدیدارهای ذهنی، تجربه حسی، اراده و امثال آن وقتی پدید می‌آیند که گونه‌ای از بدن حیوانی با درجه معینی از پیچیدگی تکامل یافته باشد. ظاهراً حقیقتی آشکار در این امر وجود دارد، چه که آمیب به‌طور قطع سخن نمی‌گوید، نمی‌نویسد، بحث نمی‌کند، حال آن‌که ما می‌کنیم. از سوی دیگر در این‌جا مسئله‌ای ایجاد می‌شود که می‌توان با این سؤال آن را بیان کرد: «آیا ماشین می‌تواند فکر کند؟» (اعم از این‌که عمل این ماشین قابل تشریح و توصیف به‌وسیله قوانین فیزیک یا، احتمالاً، فقط به‌وسیله قوانین دیگری باشد که در مورد رفتار اندامواره‌ها صادق است). و مشکلی که در قالب این پرسش بیان می‌شود واقعاً این نیست که ما هیچ ماشینی را نمی‌شناسیم که بتواند چنین کاری کند. این پرسش مشابه پرسشی نیست که کسی می‌توانست صد سال پیش بپرسد که: «آیا ماشین می‌تواند گاز را بدل به مایع کند؟» مشکل بیش‌تر آن است که این جمله: «ماشین می‌اندیشد (درک می‌کند، می‌خواهد)» به نظر تا اندازه‌ای بی‌معنی می‌رسد. مثل این است که پرسیده باشیم «آیا عدد ۳ رنگ دارد؟» (آن‌چه رنگی می‌تواند باشد، همان‌طور که معلوم است هیچ‌یک از رنگ‌هایی را که می‌شناسیم ندارد؟) زیرا به لحاظی، تجربه شخصی، جدا از آن‌که نتیجه فرایندهای فیزیکی، شیمیایی و فیزیولوژیکی باشد، ظاهراً صرف بنیاد همه آن چیزی است که ما به هر معنایی درباره این فرایندها می‌گوییم. وقتی به این مطلب این‌گونه نظر می‌کنیم مایلیم ایده خود را درباره ماده ساختمان حتی به وجه گمراه‌کننده دیگری به کار ببریم، و اظهار داریم که تمام جهان، اعم از ذهنی و فیزیکی، صرفاً بر ساخته از ماده واحده‌اند.

وقتی به هر چه می‌شناسیم نظر می‌اندازیم و می‌توانیم درباره جهان حکم

کنیم که قائم بر تجربه شخصی است، پس ظاهراً آن چه می‌شناسیم بخش اعظمی از ارزش خود را، یعنی قابل اطمینان بودن و سختی خود را، از دست می‌دهد. در نتیجه مایلیم بگوییم این همه جنبه «ذهنی (سوبژکتیو)» دارد؛ و این لفظ «ذهنی» را به نحوی موهن به کار می‌بریم، چنان‌که می‌گوییم رأیی صرفاً ذهنی و ذوقی است. حال، این‌که به نظر می‌رسد این جنبه قضیه مرجعیت تجربه و شناخت را متزلزل می‌کند خود دلالت بر این واقعیت دارد که در این جا زبان ما کار را به قیاسی گمراه کننده می‌کشانند. این نکته وقتی بر ما مبرهن می‌شود که دانشمندی معروف ظاهراً به ما ثابت می‌کند که زمینی که بر آن ایستاده‌ایم به راستی سخت نیست چه که بر ساخته از الکترون‌هاست.

ما مواجه با مشکلی هستیم که نحوه بیان ما ایجاد کرده است.

مشکل دیگری که کاملاً از همان سنخ است با این جمله بیان می‌شود: «من تنها می‌توانم بدانم که خودم، و نه دیگری، دارای تجربه‌های شخصی‌ام». — پس آیا ما این را فرض غیر لازمی می‌دانیم که هر کس دیگری دارای تجربه‌های شخصی است؟ — اما آیا این اصلاً فرضیه است؟ زیرا چگونه ممکن است که من حتی چنین فرضی بکنم اگر که آن فراتر از هر تجربه ممکن باشد؟ چگونه چنین فرضیه‌ای می‌تواند معنا داشته باشد؟ (آیا آن به اسکناسی نمی‌ماند که پشتوانه آن طلا نیست؟) — اگر کسی به ما بگوید که هر چند نمی‌دانیم که آیا شخص دیگری در رنج است یا نه، اما بی شک وقتی به طور مثال دلمان به حال او می‌سوزد رنج او را باور داریم در این وضع کمکی از این فرضیه ساخته نیست. به طور قطع اگر رنج او را باور نمی‌داشتیم دلمان به حال او نمی‌سوخت؛ اما آیا این باوری فلسفی و متافیزیکی است؟ آیا یک رئالیست بیش از یک ایده‌آلیست یا سولیپسیست (خودمدار) بر من دل می‌سوزاند؟ — در واقع خودمدار می‌پرسد: «از کجا می‌توانیم بدانیم که دیگری در رنج است؛ باور به این امر به چه معناست؟ چگونه ممکن است بیان چنین فرضی با معنی باشد؟»

حال پاسخ فیلسوف عقل سلیم — توجه داشته باشید، آن‌که صاحب عقل

سلیم نیست همان قدر از رئالیسم دور است که از ایده آلیسم - پاسخ فیلسوف عقل سلیم آن است که قطعاً هیچ اشکالی در ایده فرض کردن، اندیشیدن و تصور کردن این که دیگری همان [حال] دارد که من وجود ندارد. اما مسئله رئالیست این است که او همیشه به حل مشکلات نمی پردازد بلکه از حل آن ها که از چشم رقیبان دور نمی ماند، ولو آن که آن ها نیز در حل آن ها فرو مانند، طفره می رود. پاسخ رئالیست برای ما تنها بازگشاینده مشکل است؛ زیرا کسی که این چنین بحث می کند تفاوت بین کاربردهای مختلف کلمات «داشتن»، «تصور کردن» را نادیده می گیرد. «الف دندان طلایی دارد» به این معناست که آن دندان در دهان الف است. همین ممکن است دلیل این امر باشد که من نمی توانم آن را ببینم. تازه مورد دندان درد او، که درباره اش ادعا می کنم که نمی توانم آن را احساس کنم چه که در دهانش است، شبیه مورد آن دندان طلایی نیست. آن شباهت ظاهری، و افزون بر آن فقدان شباهت، بین این موارد است که برای ما مسئله ساز است. و آن چه رئالیست متوجه آن نیست همین وجه مسئله ساز در دستور زبان ماست. این امر قابل تصور است که من درد را در دندانی که در دهان دیگری است احساس کنم و کسی که می گوید نمی تواند دندان درد دیگری را احساس کند منکر این [امر قابل تصور] نیست. آن مشکل دستور زبانی که به آن دچاریم تنها زمانی به وضوح بر ما معلوم خواهد شد که با ایده احساس درد در بدن شخص دیگری آشنا شویم. زیرا در غیر این صورت، بر اثر سردرگمی ناشی از این مسئله، گزاره متافیزیکی «نمی توانم درد او را احساس کنم» خود را با گزاره تجربی «نمی توانم دردهای دندان شخص دیگری را داشته (نداشتن به منزله یک قاعده) باشم» اشتباه می گیریم. لفظ «نتوانستن» در این گزاره مثل این گزاره به کار می رود «میخی آهنی نمی تواند شیشه را خراش دهد». (ما می توانیم این را به این صورت بنویسیم «تجربه به ما می گوید که میخی آهنی شیشه را نمی خراشد»، پس «نتوانستن» را نادیده می گیریم.) برای دریافتن این که قابل تصور است که شخصی در بدن دیگری درد داشته باشد، باید به بررسی این

بپردازیم که ما چه واقعیاتی را ملاک وجود درد در جای معینی می‌خوانیم. تصور مورد زیر آسان است: وقتی به دست‌هایم نگاه می‌کنم همیشه متوجه ارتباط آن‌ها با بقیه بدنم نیستم. یعنی، اغلب دست خود را در حال حرکت می‌بینم اما بازویی که آن را به تنهام وصل می‌کند نمی‌بینم. لزوماً در آن موقع به نحو دیگری در مورد وجود بازو تحقیق نمی‌کنم. بنابراین چه بسا این دست، تا آن‌جا که می‌دانم، به بدن کسی که در کنار من ایستاده است وصل باشد (یا، حتماً، نه اساساً به بدن انسان). فرض کنیم دردی احساس کنم که بر مبنای صرف درد، مثلاً، با چشمان بسته، آن را دردی در دست چپم بخوانم. کسی از من بخواهد که تا محل درد را با دست راست خود لمس کنم. من همین کار را می‌کنم و به دور و بر خود نگاه می‌کنم درمی‌یابم که دارم دست بغل‌دستی خود را لمس می‌کنم (یعنی دستم به تنه بغل‌دستی‌ام چسبیده است).

از خود پرسید: از کجا بدانیم که وقتی از ما خواسته می‌شود که به محل درد اشاره کنیم به کجا اشاره کنیم؟ آیا می‌توان این نوع اشاره کردن را با اشاره کردن به نقطه‌ای سیاه بر روی کاغذی مقایسه کرد آن‌گاه که کسی می‌گوید: «نقطه سیاه روی این ورق کاغذ را نشان بده»؟ فرض کنیم کسی گفته است «شما این نقطه را نشان دهید زیرا قبل از این‌که آن‌جا را نشان دهید می‌دانید که محل دردها آن‌جاست»؛ از خود پرسید «این‌که می‌دانید دردها در آن‌جا هستند به چه معنی است؟» واژه «آن‌جا» به محل برمی‌گردد؛ اما به چه مکانی، یعنی، محل به چه معنایی؟ آیا ما محل درد را در فضای اقلیدسی می‌دانیم، یعنی وقتی می‌دانیم کجایمان درد می‌کند به این معناست که می‌دانیم آن درد در چه فاصله‌ای از دو دیوار این اتاق، و در چه فاصله‌ای از کف اتاق قرار دارد؟ وقتی سرانگشتم درد می‌کند و دندانم را به آن می‌سایم، آیا اکنون درد من هم دندان درد است و هم دردی در انگشتم؟ البته، به اعتباری می‌توان گفت که محل درد در دندان است. آیا دلیل این‌که در این مورد اشتباه است که ادعا کنیم دندان درد داریم این است که برای این‌که درد در دندان باشد باید یک میلیمتر از نوک انگشتم فاصله داشته باشد، به خاطر

داشته باشید که واژه «کجا» می تواند به محل هایی به معانی گوناگون باز گردد. (بازی های دستور زبانی مختلف بسیاری، با شباهت کمایش آن ها با یکدیگر، با این لفظ صورت می گیرد. به کاربردهای گوناگون عدد «یک» توجه کنید.) من ممکن است بدانم که چیزی کجاست و سپس بر اثر آن علم به آن اشاره کنم. آن دانش به من محل مورد اشاره را اطلاع می دهد. ما این جا این دانش را شرط اشاره حساب شده به آن شیء می دانیم. بنابراین کسی می تواند بگوید: «من می توانم جایی را که مراد شماست نشان دهم زیرا آن را می بینم»، «من می توانم شما را به آن جا هدایت کنم زیرا می دانم آن جا کجاست؛ اول به سمت راست بگردید و قس علی ذلک» حال مایلم بگویم «من پیش از نشان دادن چیزی باید بدانم آن کجاست». شاید کمتر راضی باشید که بگوید: «من پیش از آن که بتوانم به چیزی نگاه کنم باید بدانم آن کجاست». البته گاهی این سخن درست است. اما ما وسوسه این تصور را داریم که رویداد یا حالت فیزیکی خاصی، یا شناخت محل، وجود دارد که باید پیش از هر عمل سنجیده نشان دادن آن، حرکت کردن به سمت آن و غیره وجود داشته باشد. به موردی مشابه توجه کنید: «یک نفر وقتی می تواند از دستوری اطاعت کند که ابتدا آن را فهمیده باشد».

اگر من به محل دردناکی در بازوی خودم اشاره کنم، به چه معنایی به من می توان گفت که پیش از آن که به محل درد اشاره کنم می دانستم که آن کجاست؟ من پیش از آن که اشاره کرده باشم می توانستم بگویم «درد در بازوی چپم است». فرض کنیم که بازوی من با شبکه ای از نخ های شماره دار به نحوی پوشیده شده بود که من می توانستم به هر جایی در سطح آن ارجاع دهم. آیا لازم بود که بتوانم به وسیله این مختصات محل درد را پیش از آن که بتوانم به آن اشاره کنم توصیف کنم؟ آنچه دوست دارم بگویم این است که عمل اشاره کردن محل درد را مشخص می کند. به هر حال، این عمل اشاره کردن نباید با عمل پیدا کردن محل درد به وسیله معاینه اشتباه شود. در اصل این دو عمل ممکن است به نتایج مختلف برسند.

می‌توان انواع بی‌شماری از مواردی را در نظر گرفت که می‌گوییم کسی دارای دردهایی در بدن شخص دیگر است؛ یا، می‌گوییم، در تکه‌ای از اثاث یا در محلی خالی. البته نباید فراموش کنیم که درد در بخش خاصی از بدن ما، به‌طور مثال، در دندان بالا، منطقه لامسه‌ای و حس حرکتی^۱ مخصوصی دارد. با حرکت دستان به سمت بالا به فاصله کمی چشم خود را لمس می‌کنیم، و لفظ «به فاصله کمی» در این جا به فاصله لامسه‌ای یا به فاصله حس حرکتی، یا به هر دو برمی‌گردد. (تصور فاصله‌های لامسه‌ای و حس حرکتی که به شیوه‌های متفاوت با شیوه‌های معمولی به هم مرتبط شده آسان است. وقتی انگشت خود را از دهان به سمت چشم می‌بریم فاصله از دهان و چشم ما تا «عضلات بازوی ما» ممکن است بسیار زیاد به نظر برسد. تصور بزرگی حفره‌ای را بکنید که در دندانتان است آن‌گاه که دندانپزشک در حال معاینه و سوراخ کردن آن است.)

وقتی می‌گفتم اگر دستان را کمی به سمت بالا حرکت دهیم، چشم خود را لمس می‌کنیم، تنها به دلیل مربوط به حس لامسه استناد می‌کردم. یعنی، تنها ملاک این‌که انگشت من چشم را لمس می‌کند آن بود که احساس خاصی داشتم که مرا واداشت بگویم چشم خود را لمس می‌کنم، هرچند که گواه بصری برای آن نداشتم، و هرچند که، با نگاه کردن به آینه، دیدم انگشت من نه چشم مرا، که پیشانی مرا لمس می‌کند. درست همان‌طور که «فاصله اندکی» که به آن اشاره کردم فاصله‌ای لامسه‌ای یا حس حرکتی بود، مکان‌هایی را که درباره‌اشان گفتم «به فاصله اندکی از هم جدا هستند» نیز مکان‌های لامسه‌ای بودند. پس این مدعا که انگشت من در مکان لامسه‌ای یا حس حرکتی از دندان به سوی چشم حرکت می‌کند به این معناست که وقتی می‌گوییم «انگشت من از دندانم به سوی چشم حرکت می‌کند» دارای همان تجربه‌های لامسه‌ای و حس حرکتی هستیم که ما به‌طور معمول داریم. اما،

چنان‌که همه می‌دانیم، آنچه ما دلیل این گزارهٔ اخیر به حساب می‌آوریم، به‌هیچ‌وجه فقط لامسه‌ای و حس حرکتی نیست. در واقع اگر مستند من احساسات لامسه‌ای و حس حرکتی بود، باز می‌توانستم این گزارهٔ «انگشتم حرکت می‌کند و قس علی ذلک...» را به لحاظ آنچه مشاهده کردم منکر شوم. آن گزاره گزاره‌ای در باب اشیاء فیزیکی است. (و تازه تصور نکنید که منظور از بیان «اشیاء فیزیکی» تمیز نوعی از اشیاء از دیگر اشیاء است.) دستور زبان گزاره‌هایی که ما گزاره‌هایی دربارهٔ اشیاء فیزیکی می‌خوانیم انواع شواهد را برای هرگونه گزاره‌ای از این دست مجاز می‌داند. به موجب آن دستور زبان گزارهٔ «انگشتم حرکت می‌کند و قس علی ذلک» مشخص می‌شود که من گزاره‌های «من حرکت آن را می‌بینم»، «احساس می‌کنم که آن حرکت می‌کند»، «او حرکت آن را می‌بیند»، «او به ما از حرکت کردن آن می‌گوید» را به‌عنوان شواهد آن به حساب می‌آورم. حال اگر بگویم «حرکت دست خود را می‌بینم»، در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد که این قول این نکته را مفروض می‌دارد که من گزارهٔ «دستم حرکت می‌کند» را تصدیق می‌کنم. اما اگر من گزارهٔ «حرکت دست خود را می‌بینم» را از جمله دلایل گزارهٔ «دستم حرکت می‌کند» می‌دانم، البته، لازمهٔ صدق گزارهٔ نخست صدق گزارهٔ دوم نیست. بنابراین ممکن است کسی این تعبیر را «به نظر می‌رسد که گویا دستم در حال حرکت بود» جایگزین تعبیر «من حرکت دست خود را می‌بینم» کند. اما این تعبیر، گرچه حاکی از آن است که ممکن است دست من بدون این‌که به‌راستی حرکت کند متحرک به نظر بیاید، با همهٔ این احوال باز ممکن است دلالت بر آن داشته باشد که باید دستی در کار باشد تا حرکت آن به نظر برسد؛ درحالی‌که ما به‌راحتی می‌توانیم تصور مواردی را بکنیم که در آن‌ها این گزاره توصیف‌کنندهٔ آن شاهد بصری صادق باشد و درعین حال شواهد دیگری باعث شود تا ما اظهار کنیم که هیچ دستی نداریم. طرز بیان عادی ما باعث این ابهام است. علت عقب‌افتادگی ما در زبان روزمره آن است که درحالی‌که لازمهٔ آنچه می‌خواهیم بگوییم وجود چشم یا انگشت و مانند آن نیست احساس

متعلق به حس لامسه را در قالب الفاظ مربوط به اشیاء فیزیکی همچون «چشم»، «انگشت» و امثال آن وصف می‌کنیم. ما باید به‌طور غیرمستقیم به وصف احساسات خود پردازیم. البته این امر به معنای آن نیست که زبان روزمره از عهده بیان مقاصد خاص ما بر نمی‌آید، بلکه منظور آن است که این زبان قدری دست و پاگیر و گاه گمراه‌کننده است. البته دلیل این ویژگی زبان ما تقارن منظم تجربه‌های حسی معین است. پس وقتی احساس می‌کنم که بازویم تکان می‌خورد غالباً هم می‌توانم تکان خوردن آن را بینم. و حتی اگر آن را با دست خود لمس کنم، آن دست هم آن حرکت و غیره را احساس می‌کند (مردی که پایش قطع شده است از درد خاصی همچون درد پایش خواهد گفت). ما در چنین مواردی به شدت لازم می‌بینیم که چیزهایی از این دست بگوییم: «احساسی از گونه قابل لمس به چشم قابل لمس منتقل می‌شود». همه این‌ها را از آن رو بیان کردم که اگر شما از محل قابل لمس و حس حرکتی دردی آگاه باشید، می‌توانید پی به مشکل ببرید که در این تصور وجود دارد که کسی بتواند در هر جای دیگری غیر از دندان‌های خودش احساس دندان درد داشته باشد. اما اگر ما چنین موردی را تصور کنیم، این صرفاً به این معناست که ما بین تجربه‌های حس حرکتی، لامسه‌ای، بصری و مانند آن تصور پیوندی غیر از پیوند معمول را داریم. بنابراین می‌توانیم تصور کسی را بکنیم که دارای احساس دندان درد است و علاوه بر آن دارای تجربه‌های حس حرکتی و لامسه‌ای است که به‌طور معمول وابسته به دیدن دستش در حال حرکت از دندان‌اش به بینی‌اش، به چشمش و قس علی ذلک است، اما تجربه‌هایی که مربوط به تجربه بصری از دست در حال حرکتش به آن مناطق در چهره شخص دیگر است. یا به عبارتی، می‌توانیم تصور کسی را بکنیم که دارای احساس حس حرکتی از حرکت دستش، و احساس لامسه‌ای، در انگشتان و صورتش، از انگشتان در حال حرکتش بر روی صورتش است، درحالی‌که احساسات بصری و حس حرکتی‌اش باید همچون احساسات انگشتانش که در حال حرکت بر روی زانویش است وصف شود.

اگر ما احساس دندان درد به علاوه احساسات لامسه‌ای و حس حرکتی معینی می‌داشتیم که معمولاً خاص لمس دندان دردناک و نواحی مجاور آن بر روی صورتمان است، و اگر در ضمن این احساسات بینیم که دستم لبه میز را لمس می‌کند و بر روی آن حرکتی می‌کند، دچار این تردید خواهیم شد که آیا این تجربه را تجربه دندان درد در میز بگیریم یا نه. از طرف دیگر، شکی نیست که اگر احساسات لامسه‌ای و حس حرکتی وصف شده مربوط به تجربه بصری دیدن دستم در حال لمس یک دندان و دیگر اجزای صورت شخص دیگری باشد، من این تجربه را تجربه «دندان درد در دندان دیگری» می‌خوانم.

گفتم کسی که مدعی عدم امکان احساس درد شخص دیگری بود نمی‌خواست بدین وسیله منکر این شود که کسی قادر به احساس درد در بدن شخص دیگری است. در واقع، او می‌توانست بگوید: «من می‌توانم در دندان دیگری دندان درد داشته باشم، بدون این که این دندان درد او باشد.»

بنابراین گزاره‌های «الف دندان طلایی دارد» و «الف دندان درد دارد» مثل هم به کار نمی‌رود. دستور زبان آن‌ها آن‌جا که در وهله نخست ممکن نیست به نظر متفاوت برسند با هم فرق دارند.

در مورد کاربرد واژه «تصور کردن» - می‌توان گفت: «قطعاً به درستی عمل مشخص تصور دندان درد داشتن دیگری را کردن وجود دارد». البته ما منکر این امر یا هر گزاره دیگری درباره امور واقع نیستیم. اما بگذار ببینیم: اگر ما تصور دندان درد دیگری را بکنیم، آیا آن را همان‌گونه به کار می‌بریم که تصور چشم سیاه دیگری را به کار می‌بریم، آن‌گاه که تصور سیاه چشم بودن دیگری را می‌کنیم؟ حال بیاییم بار دیگر، به معنای معمول لفظ، تصور را به کمک تصویری که نقاشی شده است عوض کنیم. (کاملاً ممکن است که موجودات خاصی به این نحو تصور کنند.) پس بگذاریم که کسی به این شیوه تصور سیاه چشم بودن الف را بکند. کاربرد بسیار مهم این تصویر مقایسه آن با چشم واقعی خواهد بود تا ببینیم که آیا این تصویر درست است یا نه. وقتی به روشنی تصور درد کشیدن کسی را می‌کنیم، اغلب چیزی داخل در تصور ما

می‌شود که می‌توان آن را سایه‌ای از دردی خواند که در محلی احساس می‌شود که مطابق با محلی است که بنا به گفته ما درد او در آنجا احساس می‌شود. اما این‌که به چه معنایی تصویری تصور است، به شیوه‌ای که بدان‌وسیله آن تصور با واقعیت مقایسه می‌شود تعیین می‌گردد. می‌توانیم این را روش فرافکنی بخوانیم. حال به مقایسه تصویری از دندان درد الف با [خود] دندان درد او توجه کنید. چگونه آن‌ها را با هم مقایسه می‌کنید؟ اگر بگویید، آن‌ها را «به‌طور غیرمستقیم» از طریق رفتار جسمانی او مقایسه می‌کنید، در جواب می‌گویم که این به معنای آن است که شما آن‌ها را با هم آن‌طور مقایسه نمی‌کنید که تصویر رفتار او را با [خود] رفتارش مقایسه می‌کنید.

به عبارتی، وقتی می‌گویید، «قبول دارم که شما نمی‌توانید بدانید که چه وقتی الف دردمند است، بلکه تنها می‌توانید آن را حدس بزنید»، متوجه مشکلی که در کاربردهای متفاوت شما از الفاظ «حدس زدن» و «دانستن» وجود دارد نیستید، وقتی گفتید که نمی‌توانید بدانید به چه نوع عدم امکانی ارجاع می‌دادید؟ آیا شما ناظر به موردی مثل این نبودید که وقتی کسی نمی‌تواند بداند که آیا شخص دیگری از آن‌رو که دهانش بسته است در دهان خود دندان طلا دارد یا نه. با همه این احوال آن‌چه را در این مورد از آن بی‌اطلاع بودید می‌توانستید تصور کنید که می‌دانید؛ یعنی معنی داشت که بگویید آن دندان را دیدید ولو آن‌که آن را ندیده باشید؛ یا حتی، معنی دارد که بگویید که دندان او را نمی‌بینید و بنابراین ضمناً معنی دارد که بگویید آن را می‌بینید. از سوی دیگر وقتی شما به من اقرار می‌کنید که کسی نمی‌تواند بداند که آیا فرد دیگری دردمند است یا نه، نمی‌خواهید بگویید که واقعیت این است که کسی نمی‌داند، بلکه می‌خواهید بگویید که معنی نداشت اظهار کنید که آن‌ها می‌دانستند (و لذا معنی ندارد بگویید آن‌ها نمی‌دانند). بنابراین اگر در این مورد شما لفظ «حدس زدن» یا «باور داشتن» را به کار می‌برید، آن را در مقابل «دانستن» به کار نمی‌برید. یعنی، ادعا نمی‌کردید که دانستن هدفی است که نمی‌توانید به آن دست یابید، و این‌که باید به حدس زدن رضایت

دهید؛ بلکه مدعی بودید که هدفی در این بازی وجود ندارد. همین طور هم وقتی کسی می گوید «شما نمی توانید کل مجموعه اعداد اصلی را به طور کامل بشمارید»، او واقعیتی را نه درباره ضعف آدمی که درباره قراردادی که وضع کرده ایم بیان می کند. مدعای ما قابل مقایسه با مدعایی از این دست نیست (هرچند همیشه به اشتباه چنین مقایسه ای صورت می گیرد) که «ممکن نیست آدمی بتواند تمام طول اقیانوس اطلس را شنا کند»؛ بلکه با مدعایی مثل این قابل مقایسه است «در مسابقه استقامت هیچ هدفی وجود ندارد». و این یکی از آن چیزهایی است که [به لحاظ آن] به طور مبهمی احساس می کنیم که از این تبیین خرسند نیستیم که هرچند شما نمی توانید بدانید... می توانید حدس بزنید. اگر از دست کسی که با وجود سرما خوردگی در روزی سرد از منزل بیرون رفته است عصبانی هستیم، گاه به او می گوئیم: «من سرما خوردگی شما را احساس نمی کنم». و این می تواند به این معنی باشد: «وقتی شما سرما می خورید من رنج نمی کشم» این قولی است که تجربه به ما می آموزد. زیرا به عبارتی، ما می توانیم تصور ارتباط بین دو بدن با دستگاه بی سیمی را بکنیم که باعث می شود تا وقتی یک نفر خود را در معرض هوای سرد قرار می دهد دیگری در سر خود احساس درد کند. ممکن است در این مورد کسی مناقشه کند که این دردها از آن من است زیرا آن ها در سر من احساس می شود؛ اما فرض کنیم که من و یک نفر دیگر در پاره ای از تن خود، مثلاً در یک دست، با یکدیگر شریک باشیم. تصور کنید که تاندون ها و اعصاب بازوی من و الف با عمل جراحی به این دست پیوند خورده باشد. حال تصور کنید که این دست را زنبوری نیش زده باشد. هر دوی ما فریاد می کنیم، روی در هم می کشیم، به یک صورت شرح آن درد و رنج را می دهیم و قس علی ذلک. حال آیا باید بگوییم که دردمان یکی است یا با هم فرق می کند؟ اگر در چنین موردی بگویید: «ما درد را در یک جا، در یک بدن، احساس می کنیم، توصیفات ما یکی است، اما با این وصف درد من نمی تواند درد او باشد»، فرض می کنم که شما مایل باشید این گونه دلیل بیاورید: «زیرا درد من درد من است و درد او

درد او». شما در این مقام اظهارنظری دستور زبانی دربارهٔ کاربرد چنین عبارتی می‌کنید «همان درد». می‌گویید که نمی‌خواهید آن عبارت را به کار ببرید، «او درد مرا دارد» یا «ما هر دو یک درد داریم»، و در عوض، چه بسا، عبارتی مثل این را به کار ببرید «درد او دقیقاً مثل درد من است». (حرفی ندارد که بگویید آن دو نمی‌توانستند یک درد داشته باشند زیرا یک نفر می‌تواند یکی از آن‌ها را بیهوش کند یا بگشاید درحالی‌که دیگری همچنان احساس درد می‌کند). البته، اگر ما عبارت «من دندان درد او را دارم» را از زبان خود خارج کنیم، بدین وسیله این عبارت را هم خارج کرده‌ایم «من دندان درد خودم را دارم (یا احساس می‌کنم)». صورت دیگر اظهارنظر متافیزیکی ما چنین است: «داده‌های حسی هر کس خاص خود اوست». و این نحو بیان آن حتی گمراه‌کننده‌تر است زیرا باز هم بیش‌تر مثل گزاره‌ای تجربی به نظر می‌رسد؛ فیلسوفی که چنین می‌گوید به خوبی ممکن است تصور کند که نوعی حقیقت علمی را بر زبان می‌راند.

ما این عبارت را به کار می‌بریم «دو کتاب به یک رنگ هستند»، اما کاملاً می‌توانیم بگوییم: «آن‌ها به یک رنگ نیستند، زیرا، به‌رغم همه چیز، این کتاب - رنگ خاص خودش را دارد، و آن کتاب هم رنگ خاص خود را». این می‌تواند درعین حال بیان قاعده‌ای دستور زبانی باشد - قاعده‌ای که برحسب اتفاق مطابق با کاربرد روزمره ما نیست. دلیل این‌که اساساً چرا باید کسی به این دو کاربرد متفاوت توجه کند این است: ما مورد داده‌های حسی را با مورد اجسام فیزیکی مقایسه می‌کنیم، که در مورد اخیر بین این دو گزاره فرق می‌گذاریم: «این همان صندلی است که ساعتی پیش دیدم» و «این همان صندلی نیست، بلکه صندلی‌ای است که دقیقاً مثل آن یکی است». در این جا این سخن معنا دارد، و آن گزاره‌ای تجربی است: «الف و ب ممکن نیست صندلی واحدی را دیده باشند، زیرا الف در تهران بود و ب در شیراز؛ آن‌ها دو صندلی را که دقیقاً مثل همند دیده‌اند». (در این جا اگر شما به ملاک‌های متفاوت آن چه ما «یکسانی این اشیاء» می‌خوانیم توجه کنید مفید خواهد بود.

ما چگونه این گزاره‌ها را به کار می‌بریم: «این همان روز است...»، «این همان کلمه است...»، «این همان موقعیت است...» و قس علی ذلک؟

کاری که در این مباحث کردیم همان کاری بود که همیشه وقتی به کلمه «توانستن» در گزاره‌ای متافیزیکی برمی‌خوریم می‌کنیم. ما نشان می‌دهیم که این گزاره قاعده‌ای دستور زبانی را پنهان می‌کند. می‌توان گفت که ما شباهت ظاهری بین گزاره‌ای متافیزیکی و گزاره‌ای تجربی را از بین می‌بریم، و سعی در یافتن صورتی از بیان می‌کنیم که نیاز خاص اهل متافیزیکی را برآورده می‌سازد که بر آوردن آن از عهده زبان روزمره ما خارج است و آن نیازی است که، مادام که برآورده نشده، موجب سردرگمی متافیزیکی است، به عبارتی، وقتی از نظر متافیزیکی بیان می‌کنم «من همیشه وقتی دردمندم باید بدانم»، این صرفاً کلمه «دانستن» را زائد می‌سازد؛ و به جای «می‌دانم که دردمندم»، فقط می‌توانم بگویم «دردمندم». البته اگر ما با تعیین ملاک‌های تجربی برای موردی که در آن کسی دردمند است و از آن باخبر نیست به عبارت «درد ناخودآگاه» معنایی بدهیم، و اگر در نتیجه (غلط یا درست) بگوییم که واقع امر این است که هرگز هیچ کس دارای دردهایی نبوده که از آن باخبر نباشد، مسئله فرق می‌کند.

وقتی می‌گوییم «نمی‌توانم درد او را احساس کنم» فکر مشکلی حل ناشدنی به ذهنمان می‌رسد. بگذارید بلادرنگ به موردی مشابه توجه کنیم: «ممکن نیست رنگ‌های سبز و آبی به‌طور همزمان در یک جا باشند». در این جا، چه بسا، تصویر عدم امکان فیزیکی که به ذهن می‌رسد، تصویر سد و مانعی نباشد؛ بلکه احساس ما این باشد که آن دو رنگ سر راه و مانع همدیگرند. منشأ این فکر چیست؟ — می‌گوییم که سه نفر نمی‌توانند پهلوی به پهلوی هم روی این نیمکت بنشینند؛ آن‌ها جایی ندارند. تازه مورد رنگ‌ها مثل این مورد نیست؛ بلکه آن تا اندازه‌ای مثل این است که بگوییم: « 3×40 سانتیمتر مطابق یک متر نیست». این یک قاعده دستور زبانی و مبین عدم امکان منطقی است. گزاره «سه مرد نمی‌توانند پهلوی به پهلوی هم روی یک

نیمکت یک متری بنشینند» بیانگر عدم امکانی فیزیکی است؛ و این مثال به وضوح نشان می‌دهد که چرا این دو عدم امکان با یکدیگر خلط می‌شوند. (گزاره «او ۱۵ سانتیمتر بلندتر از من است» را با «۱/۸۰ متر، ۹ سانتیمتر بلندتر از ۱/۷۱ متر است» مقایسه کنید. این گزاره‌ها مطلقاً با یکدیگر فرق می‌کنند، اما دقیقاً شبیه به یکدیگر می‌نمایند.) دلیل این‌که چرا در این موارد تصور عدم امکان فیزیکی به ذهن ما می‌رسد آن است که از یک طرف ما برخلاف استعمال صورت خاصی از بیان تصمیم می‌گیریم، از طرف دیگر شدیداً و سوسه استفاده از آن را داریم، زیرا (۱) آن، به خوبی، مثل زبان فارسی، انگلیسی و مانند آن به نظر می‌رسد و (۲) شکل‌های بسیار مشابه بیان وجود دارد که در بخش‌های دیگر زبان ما به کار می‌رود. تصمیم ما بر ضد استعمال عبارت «آن‌ها در یک جا هستند» بوده است؛ از سوی دیگر این عبارت در مقایسه با عبارت‌های دیگر برای ما سخت قابل قبول می‌نماید، چنان‌که، از یک نظر، ما باید به اجبار دست از این شکل بیان برداریم. و از این‌روست که به نظر خود ما می‌رسد که گزاره کلاً اشتباهی را رد می‌کنیم. ما تصویری مثل آن را از آن دو رنگ که سر راه یکدیگرند می‌سازیم، یا از آن مانعی که نمی‌گذارد فردی به تجربه شخص دیگر بیش از محل مشاهده رفتار او نزدیک شود؛ اما با مشاهده نزدیک‌تر در می‌یابیم که ما نمی‌توانیم تصویری را که ساخته‌ایم به کار ببریم.

تردیدی که مابین عدم امکان فیزیکی و منطقی داریم باعث می‌شود تا ما چنین اظهاراتی بکنیم: «اگر آن‌چه احساس می‌کنم همیشه تنها درد من باشد، این فرض که دیگری دردمند است چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟» کاری که در این قبیل موارد می‌کنیم همیشه این است که به این توجه می‌کنیم که کلمات مورد نظر در واقع در زبان ما چگونه استعمال می‌شوند. ما در تمام مواردی مثل این به کاربردی متفاوت با کاربرد زبان روزمره خود از این کلمات نظر داریم. کاربردی که، از سویی، آن‌گاه درست بنا به دلیلی برای ما سخت قابل قبول می‌نماید. وقتی در مورد دستور زبان کلمات ما چیزی عجیب به نظر

می‌رسد، به این دلیل است که ما به‌جای آن [دستور زبان] وسوسه به کار بردن یک کلمه را به طرق مختلف داریم. فهم این امر به‌طور خاص مشکل است که ادعایی که متافیزیک‌دان مطرح می‌کند درحالی‌که الفاظ این ادعا نیز می‌تواند برای بیان واقعیاتی تجربی به کار برده شود بیانگر نارضایتی از دستور زبان ما باشد. بنابراین وقتی او می‌گوید «تنها درد من درد واقعی است»، این جمله می‌تواند به این معنا باشد که بقیه مردم فقط تظاهر [به درد داشتن] می‌کنند. و وقتی می‌گوید «این درخت وجود ندارد اگر که هیچ‌کس آن را نمی‌بیند»، معنای آن می‌تواند این باشد که: «این درخت به محض این‌که ما پشت خود را به آن می‌کنیم ناپدید می‌شود». کسی که می‌گوید «تنها درد من درد واقعی است»، منظورش این نیست که بگوید او با معیارهای عام – یعنی معیارهایی که به الفاظ ما معانی عامشان را افاده می‌کنند – دریافته است که افراد دیگری که مدعی شده‌اند درد دارند فریبکارند. ولی آن‌چه که او با آن مخالف است کاربرد این بیان در ارتباط با این معیارهاست یعنی، اعتراض او به استعمال این لفظ به آن شیوه خاصی است که عموماً به کار می‌رود. از سوی دیگر، او به این مطلب وقوف ندارد که اعتراض او بر ضد یک قرارداد است. او شیوه‌ای از تقسیم کردن کشور را می‌بیند که غیر از آن شیوه متعارف در نقشه معمولی است. او احساس می‌کند وسوسه شده است نام «دوُنشایر^۱» را نه برای کشوری با مرزهای قراردادی‌اش بلکه برای ناحیه‌ای که به‌طور متفاوتی محدود شده است به کار برد. او می‌تواند این امر را با سخن بیان کند: «آیا این را به کشوری بدل کردن و مرزهایی در این‌جا ترسیم کردن بیهوده نیست؟» اما آن‌چه او می‌گوید این است: «دوُنشایر واقعی این است». ما می‌توانیم در پاسخ بگوییم: «آن‌چه شما می‌خواهید فقط دستگاه علائم جدیدی است و با چنین دستگاهی هم هیچ‌یک از امور واقع جغرافیا تغییر نمی‌کند». باری، حقیقت این است که ما ممکن است به‌طور مقاومت‌ناپذیری جذب دستگاه علائمی

شویم یا آن را پس بزنیم. (ما به آسانی فراموش می‌کنیم که یک دستگاه علائم، شکلی از بیان، چقدر می‌تواند برای ما با معنی باشد، و این‌که تغییر دادن آن همیشه چنان‌که اغلب در ریاضیات یا علوم آسان است راحت نیست. تغییر لباس‌ها یا نام‌ها ممکن است معنای بسیار مهم یا بسیار ناچیزی داشته باشد).

من خواهم کوشید تا این مسئله را که رئالیست‌ها، ایده‌آلیست‌ها، سولیسیست‌ها (خودمدارها) درباره‌اش بحث کرده‌اند با نشان دادن مسئله‌ای بسیار مرتبط با آن برای شما روشن کنم. آن مسئله این است: «آیا ما می‌توانیم افکار ناخودآگاه، احساسات ناخودآگاه و مانند آن داشته باشیم؟» بسیاری از مردم با ایده وجود افکار ناخودآگاه مخالفت کرده‌اند. سایرین اضافه کرده‌اند که فرض این‌که تنها افکار خودآگاه می‌تواند وجود داشته باشد، و نیز این‌که روانکاوی افکار ناخودآگاه را کشف کرده بود هر دو غلط است. معترضین به فکر ناخودآگاه در نیافتند که اعتراض آن‌ها، نه به واکنش‌های روانی که به تازگی کشف شده است، که به شیوه توصیف آن‌ها وارد است. از سوی دیگر روانکاوان بر اثر نحوه بیان خاص خود به اشتباه افتادند و تصور کردند که کاری بیش از کشف واکنش‌های روانی جدید انجام داده‌اند؛ که، به اعتباری، افکار خودآگاهی را کشف کرده‌اند که ناخودآگاه‌اند. گروه نخست می‌توانستند اعتراض خود را به این نحو بیان کنند «ما نمی‌خواهیم عبارت 'افکار ناخودآگاه' را استعمال کنیم؛ بلکه می‌خواهیم کلمه 'فکر' را برای آن‌چه شما 'افکار خودآگاه' می‌خوانید محفوظ داریم». آن‌ها وقتی می‌گویند: «تنها افکار خودآگاه می‌تواند وجود داشته باشد و نه افکار ناخودآگاه» مطلب خود را غلط بیان می‌کنند. زیرا اگر نمی‌خواهند از «فکر ناخودآگاه» بگویند نباید عبارت «فکر خودآگاه» را هم به کار ببرند.

اما آیا حق نداریم بگوییم که در هر صورت کسی که هم از افکار خودآگاه و هم از افکار ناخودآگاه سخن می‌گوید بدین وسیله کلمه «افکار» را به دو شیوه متفاوت به کار می‌برد؟ - آیا ما چکشی را به دو نحو متفاوت به کار می‌بریم آن‌گاه که با آن میخی را می‌کوبیم و، از طرفی، میخ طویله‌ای را در

سوراخی فرو می‌کنیم؟ و آیا ما آنگاه که این میخ طویل را به داخل این سوراخ فرو می‌کنیم و، از آن طرف، میخ طویل دیگری را به داخل سوراخ دیگری فرو می‌کنیم، آیا آن را به دو صورت متفاوت به کار می‌بریم یا به یک صورت؟ آیا ما باید آنگاه که در یک مورد چیزی را داخل چیزی فرو می‌کنیم و از آن طرف، چیزی را خرد می‌کنیم آن را تنها کاربردهای مختلف بخوانیم؟ آیا این همه یک شیوه استفاده از چکش است و آیا فقط همین که چکش را به مثابه کاغذ نگه‌دار به کار می‌بریم باید آن را شیوه دیگری دانست؟ — ما در کدام یک از این موارد باید بگوییم که کلمه‌ای به دو صورت مختلف به کار رفته است و در کدام مورد به یک صورت؟ تازه بیان این که کلمه‌ای به دو صورت (یا بیش‌تر) به کار می‌رود فی‌نفسه هیچ تصویری درباره کاربردش در اختیار ما نمی‌گذارد. این کار تنها نحوه توجه به این کاربرد را با به دست دادن طرحی کلی برای توصیف آن با دو (یا بیش‌تر) بخش فرعی مشخص می‌کند. درست آن است که بگوییم: «من با چکش دو کار انجام می‌دهم: میخی را به این تخته می‌کوبم و میخی را به آن یکی». اما در عین حال هم می‌توانستم بگویم: «من با این چکش فقط یک کار انجام می‌دهم؛ میخی را به این تخته می‌کوبم و میخی را به آن یکی». در این خصوص که آیا کلمه‌ای به یک نحو به کار می‌رود یا به دو نحو دو جور می‌توان بحث کرد: ۱) دو نفر ممکن است در این باره بحث کنند که واژه انگلیسی “cleave” آیا فقط در مورد تکه‌تکه کردن چیزی به کار می‌رود یا برای چسباندن چیزها به هم نیز به کار می‌رود. این بحثی است درباره واقعیات مربوط به کاربرد واقعی خاصی. ۲) آن‌ها ممکن است در این باره بحث کنند که آیا واژه “altus”، که هم دلالت بر «عمیق» می‌کند و هم بر «بلند»، بدین ترتیب به دو صورت مختلف به کار می‌رود یا نه. این پرسش مثل پرسش از این است که آیا کلمه «فکر» آنگاه که ما از فکر خود آگاه و فکر ناخود آگاه سخن می‌گوییم به دو شیوه به کار می‌رود یا به یک شیوه. کسی که می‌گوید «بی‌شک، این‌ها دو کاربرد مختلفند» پیشاپیش تصمیم خود را گرفته است که طرحی دو-شیوه‌ای را به کار برد، و آن چه گفته است بیانگر همین تصمیم است.

حال وقتی خودمدار (سولیپسیست) می‌گوید که تنها تجربه‌های خاص او واقعیت دارند، این پاسخ را به او دادن بی‌فایده است که: «اگر باور نداری که ما واقعاً می‌شنویم چرا این را به ما می‌گویی؟» یا به هر صورت، اگر ما به او این پاسخ را بدهیم نباید بپنداریم که مشکل او را پاسخ گفته‌ایم. هیچ‌گونه پاسخ مربوط به عقل متعارفی برای معضلی فلسفی وجود ندارد. می‌توان از عقل متعارف در برابر حملات فیلسوفان صرفاً با حل معماهای آن‌ها، یعنی با درمان وسوسه آن‌ها به حمله کردن به عقل متعارف، و نه با بازگویی آرای مربوط به عقل متعارف، دفاع کرد. فیلسوف آدمی بی‌بهره از حواس خود نیست، یعنی کسی که آن‌چه را هر کسی می‌بیند نبیند؛ از سوی دیگر مخالفتش با عقل متعارف از نوع مخالفت دانشمند با نظرات پیش‌پاافتاده مردم کوچه و بازار نیست. یعنی، پایه مخالفت او شناخت دقیق‌تری از امر واقع نیست. پس ما باید به دنبال منشأ سردرگمی او باشیم. آنگاه درمی‌یابیم که سردرگمی و آشفته‌گی ذهنی، نه فقط وقتی است که کنجکاوای ما درباره امور واقع خاصی سرانجامی نیافته یا آنگاه که نمی‌توانیم قانون طبیعتی را که متناسب با همه تجربه‌های ما باشد بیابیم، بلکه آن وقتی هم هست که از دستگاه علائم ناخرسندیم – چه بسا به سبب تداعی‌های گوناگونی که پیش می‌آورد. زبان روزمره ما، که از میان همه دستگاه‌های علائم ممکن یگانه دستگاهی است که بر تمام زندگی ما سایه افکنده است، ذهن ما را به جد در یک وضعیت قرار می‌دهد، چنان‌که گویی، گاه احساس فروبستگی کرده، آرزومند وضعیت‌های دیگر می‌شود. بنابراین ما بعضاً طالب دستگاه علائمی می‌شویم که نسبت به زبان معمول ما با شدت بیش‌تری بر یک تمایز تأکید می‌کند و آن را بیش‌تر آشکار می‌سازد، یا دستگاه علائمی می‌خواهیم که در موردی خاص با دقتی بیش از زبان معمول ما صورت‌های مشابه بیان را به کار گیرد. تنگنای ذهنی ما زمانی چاره می‌شود که به ما دستگاه‌های علائم دیگری نشان داده شود که برآورنده این نیازهاست. این نیازها ممکن است از انواع بسیار گوناگونی باشد.

تازه کسی را که خودمدار می خوانیم و قائل به آن است که تنها تجربه های خاص او واقعیت دارند، این گونه به مخالفت با ما درباره هرگونه پرسش عملی از امر واقع نمی پردازد، او نمی گوید که وقتی ما از درد می نالیم تظاهر می کنیم، او بر ما به اندازه هر کس دیگری دل می سوزاند، و درعین حال می خواهد کاربرد صفت «واقعی» را به آن چیزی که ما تجربه های او می خوانیم محدود کند؛ و چه بسا که مایل نیست تجربه های ما را اساساً «تجربه ها» بنامد (باز هم بدون مخالفت با ما درباره هرگونه پرسشی از امر واقع). زیرا او خواهد گفت که غیرقابل تصور است که تجربه هایی جز تجربه های خاص او واقعی باشد. پس او باید از دستگاه علائمی استفاده کند که در آن عبارتی همچون «الف دندان درد واقعی دارد» (جایی که الف او نیست) بی معنی است، دستگاه علائمی که قواعدش به چنین عبارتی راه نمی دهد همچنان که قواعد شطرنج نمی گذارد سرباز همچون اسب حرکت کند. پیشنهاد خودمدار منجر به کاربرد عبارتی چون «دندان درد واقعی وجود دارد» به جای «نادر (خودمدار) دندان درد دارد» می شود. و چرا ما نباید این دستگاه علائم را در اختیار او بگذاریم؟ لازم نیست متذکر شوم که در این مورد به منظور احتراز از اشتباه بهتر بود که او هرگز از کلمه «واقعی» در مقابل «ساختگی» استفاده نمی کرد؛ که فقط به معنای آن است که ما باید تمایز «واقعی»/ «ساختگی» را به نحو دیگری به دست دهیم. خودمداری که می گوید «تنها من احساس درد واقعی می کنم»، «فقط من واقعاً می بینم (یا می شنوم)» در حال بیان یک عقیده نیست؛ و به همین دلیل است که او تا این اندازه به آن چه می گوید اطمینان دارد. او به طور مقاومت ناپذیری وسوسه استفاده از صورت خاصی از بیان را دارد؛ اما با این همه ما باید دریابیم که چرا او این گونه است.

عبارت «فقط من واقعاً می بینم» ارتباط تنگاتنگی با ایده بیان شده در این قول «ما هرگز نمی دانیم که وقتی شخص دیگری به چیزی می نگرد به راستی چه می بیند» یا این قول «ما هرگز نمی توانیم بدانیم که آیا او همان چیزی را 'آبی' می خواند که ما 'آبی' می خوانیم» دارد. درحقیقت ما می توانستیم چنین

استدلال کنیم: «من هرگز نمی‌توانم بدانم که او چه می‌بیند یا آن‌که اصلاً می‌بیند [یا نه]، زیرا تمام آنچه من در دست دارم انواع نشانه‌های گوناگونی است که او در اختیارم می‌گذارد؛ پس کلاً گفتن این‌که او می‌بیند فرض غیرلازمی است؛ من فقط از طریق عمل دیدن خودم می‌دانم که دیدن چیست؛ من صرفاً یاد گرفته‌ام که منظور از واژه دیدن آن چیزی است که من انجام می‌دهم». البته این کاملاً حقیقت ندارد، زیرا من مشخصاً کاربرد متفاوت و بسیار پیچیده‌تری از واژه «دیدن» را نسبت به آن‌چه به آن اقرار دارم آموخته‌ام. حال بیایم گرایشی را که راهنمای عمل من بود با مثالی از عرصه نسبتاً متفاوتی روشن سازیم: به این استدلال توجه کنید: «ما چگونه می‌توانیم بخواهیم که این کاغذ قرمز باشد اگر که قرمز نیست؟ آیا این امر به معنای آن نیست که من چیزی را می‌خواهم که اصلاً وجود ندارد؟ بنابراین خواسته من فقط می‌تواند شامل چیزی مثل قرمز بودن کاغذ باشد. پس آیا نباید وقتی از خواسته قرمز بودن چیزی سخن می‌گوییم به جای 'قرمز' از لفظ دیگری استفاده کنیم؟ بی‌شک تصور آن خواسته نسبت به واقعیت قرمز بودن کاغذ به ما چیزی را که کمتر مشخص است و ابهام بیش‌تری دارد نشان می‌دهد. بنابراین من باید به جای گفتن 'می‌خواهم این کاغذ قرمز باشد' چیزی مثل این بگویم 'می‌خواهم که این کاغذ قرمز رنگ‌پریده باشد'». اما اگر او به شیوه معمول گفتار بیان کرده بود که، «می‌خواهم که این کاغذ قرمز رنگ‌پریده باشد» ما برای تحقق خواسته او قرمزی رنگ‌پریده نقاشی می‌کردیم – و این چیزی نبود که او می‌خواست. از سوی دیگر ایرادی به انتخاب صورت بیانی پیشنهادی او نیست. مادام که می‌دانیم منظور او از این عبارت «من می‌خواهم این کاغذ x رنگ‌پریده باشد» همیشه آن چیزی است که ما به‌طور معمول با این عبارت بیان می‌کنیم «می‌خواهم این کاغذ به رنگ x باشد». آن‌چه او گفت به واقع توصیه دستگاه علائمش بود، البته از آن حیث که دستگاهی قابل توصیه است. اما او به ما حقیقت تازه‌ای نگفت و به ما بطلان آن‌چه را پیش‌تر می‌گفتم ثابت نکرد. (این‌ها همه مسئله فعلی ما را به مسئله سلب و نفی پیوند

می‌زند. من تنها با ذکر این نکته به آن اشاره می‌کنم که دستگاه علائم وقتی ممکن خواهد بود که، به‌طور کلی، یک صفت در آن همیشه دو نام داشته باشد، نامی برای موردی که گفته می‌شود چیزی دارای آن صفت است، نام دیگر برای موردی که گفته می‌شود چیزی فاقد آن است. پس نفی «این کاغذ قرمز (red) است» می‌تواند «این کاغذ سوار شده (rode) نیست» باشد. چنین دستگاه علائمی در عمل پاره‌ای از خواسته‌هایی را برآورده خواهد کرد که زبان روزمره‌امان از ما دریغ می‌دارد، خواسته‌هایی که گاه فروبستگی ناشی از سردرگمی فلسفی دربارهٔ ایدهٔ نفی را موجب می‌شود.

مشکلی که ما با این عبارت بیان می‌کنیم «من نمی‌توانم بدانم که او چه می‌بیند آن‌گاه که (صادقانه) می‌گوید که وصله‌ای آبی رنگ را می‌بیند» ناشی از این فکر است که «دانستن آن‌چه او می‌بیند» به معنی «دیدن آن چیزی است که او می‌بیند»؛ البته، نه به آن معنا که وقتی شیء واحدی در مقابل چشمان ماست ما هر دو آن را می‌بینیم؛ بلکه به آن معنا که شیء مشاهده شده چیزی، مثلاً، در سر او یا در [خود] اوست. ایده این است که شیء واحد ممکن است در مقابل چشمان من و او باشد، اما من نمی‌توانم سر خود را به درون [سر] او فرو برم (یا ذهنم را به درون [ذهن] او، که همان می‌شود) تا متعلق واقعی و بی‌واسطهٔ دیدار او متعلق واقعی و بی‌واسطهٔ دیدار من نیز شود. منظور ما از «نمی‌دانم که او چه می‌بیند» درحقیقت این است که در آن‌جا که «آن‌چه او می‌بیند» پنهان است و او نمی‌تواند آن را به من نشان دهد «نمی‌دانم که او به چه چیز نگاه می‌کند»؛ [چه که] آن پیش چشم نفس (ذهن) اوست. بنابراین برای خلاص شدن از دست این سردرگمی، تفاوت دستور زبانی بین این دو گزاره «نمی‌دانم او چه می‌بیند» و «نمی‌دانم او به چه چیز نگاه می‌کند» را چنان‌که عملاً در زبان ما به کار می‌رود، بررسی کنید.

گاه به نظر می‌رسد که قانع‌کننده‌ترین بیان خودمداری ما این باشد: «وقتی چیزی دیده می‌شود (یعنی به‌راستی دیده می‌شود)، همیشه من هستم که آن را می‌بینم».

آن‌چه در مورد این بیان باید نظر ما را به خود جلب کند این عبارت است «همیشه من». همیشه چه کسی؟ - چه، به طرز غریبی، منظورم این نیست که: «همیشه ل. و». این امر ما را به تأمل در ملاک‌های هویت یک شخص راهنماست. ما تحت چه شرایطی می‌گوییم: «این همان کسی است که ساعتی پیش دیدم»؟ کاربرد فعلی ما از عبارت «همان شخص» و کاربرد نام یک شخص مبتنی بر این واقعیت است که بسیاری از ویژگی‌هایی که ما به عنوان ملاک‌های هویت به کار می‌بریم در غالب موارد با هم می‌خوانند. به عنوان یک قاعده من برحسب ظاهر بدنی خود قابل تشخیص هستم. ظاهر بدن من فقط به تدریج و نسبتاً به طور نامحسوسی تغییر می‌کند و همین طور صدای من، عادات خلقی‌ام و مانند آن تنها به کندی و به مقیاس ناچیزی تغییر می‌کند ما مایلیم نام‌های شخصی را آن‌گونه که به کار می‌بریم، فقط به عنوان پیامد این واقعیت‌ها به کار ببریم. این امر را می‌توان به بهترین نحو با تصور موارد غیرواقعی مشاهده کرد که به ما نشان می‌دهد در صورت متفاوت بودن امور واقع دوست داشتیم از چه «هندسه‌های» مختلفی استفاده کنیم. به طور مثال، تصور کنید که تمام بدن‌های انسانی موجود مثل هم به نظر برسند، که از آن طرف، دسته‌های خصایص گوناگون، درست چنان به نظر رسد که گویی مسکن خود را در میان این بدن‌ها تغییر می‌دهند. چنین دسته‌ای از خصایص می‌تواند، مثلاً، ملایمت باشد، توأم با صدایی قوی، و حرکاتی بطی، یا مزاجی آتشین، صدایی بم، و حرکاتی تند و سریع، و مانند این. هرچند، تحت چنین شرایطی امکان این‌که نامی بر روی آن بدن‌ها بگذاریم هست، اما چه بسا همان‌قدر به انجام این کار تمایل کمی داشته باشیم که به نامگذاری صندلی‌های اتاق نهارخوری خود. از سوی دیگر نامگذاری دسته‌های خصایص می‌تواند سودمند باشد، و تازه کاربرد این نام‌ها کمابیش به نام‌های شخصی در زبان فعلی ما مربوط خواهد بود.

یا آن‌که تصور کنید که چنان معمول باشد که موجودات انسانی دارای دو سرشت باشند، به این نحو: شکل، اندازه و خصوصیات رفتار مردمان مرتباً

در معرض تغییری کامل باشد. برای شخص این امری عادی است که دو حالت مثل این داشته باشد، و ناگهان از حالتی به حالت دیگر بلغزد. بسیار احتمال دارد که در چنین جامعه‌ای مایل باشیم که به هر کس دو نام بدهیم، و چه بسا که از وجود دو شخص در بدن او سخن بگوییم. حال آیا دکتر رهبری و آقای هوشیدر دو نفرند یا آن‌ها یک نفرند که صرفاً تغییر کرده است؟ ما هر طور که بخواهیم می‌توانیم پاسخ دهیم. مجبور نیستیم که از وجود شخصیتی دوگانه حرف بزنیم.

کلمه «شخصیت» کاربردهای بسیاری دارد که ممکن است احساس کنیم که مایلیم انتخاب کنیم، کاربردهایی که همه کمابیش شبیه همنند. همین امر وقتی هویت شخصی را به کمک خاطرات او تعیین می‌کنیم صادق است. کسی را تصور کنید که خاطراتش از روزهای آرام زندگی‌اش شامل حوادث همه این روزهاست، و یکسره آن‌چه را در روزهای غیرمعمولی واقع شده نادیده می‌گیرد. از دیگر سو، او در روزی غیرعادی آن‌چه را در روزهای غیرعادی قبلی روی داده به یاد می‌آورد، اما در نتیجه حافظه‌اش روزهای آرام و معمولی را بدون احساس گسیختگی از قلم می‌اندازد. اگر بخواهیم در عین حال می‌توانیم فرض کنیم که او جلوه‌ها و خصایص روزهای عادی و غیرعادی را با هم عوض کرده است. آیا ملزمیم بگوییم که در این مقام دو نفر در یک بدن مأوی دارند؟ یعنی، آیا درست است که چنین چیزی وجود دارد، و اشتباه است که بگوییم چنین چیزی وجود ندارد، یا برعکس؟ هیچ‌کدام. زیرا استعمال متعارف ما از واژه «شخص» چیزی است که می‌توان آن را استعمال مناسب آمیخته‌ای تحت شرایط عادی خواند. اگر فرض کنیم، کما این‌که می‌کنم، که این شرایط تغییر می‌کند، بدین ترتیب استعمال لفظ «شخص» و «شخصیت» تغییر کرده است؛ و اگر بخواهیم این لفظ را نگه داریم و آن را همچون قبل به کار برم، در آن صورت من آزاد خواهم بود که بین کاربردهای بسیار، یعنی، بین انواع گوناگون کاربردهای مشابه، دست به انتخاب بزنم. ممکن است در چنین موردی کسی بگوید که لفظ «شخصیت»

تنها یک وارث قانونی نداشته است. (چنین تأملی در فلسفه ریاضیات مهم است. کاربرد کلمات «برهان»، «فرمول» و مانند آن را در نظر بگیرید. به این پرسش توجه کنید: «چرا باید آن‌چه را در این‌جا انجام می‌دهیم 'فلسفه' خواند؟ چرا باید آن را تنها وارث قانونی فعالیت‌های گوناگونی دانست که در زمان‌های گذشته این نام را داشتند؟»)

حال بیاییم از خود پرسیم که آن‌گاه که می‌گوییم «وقتی چیزی دیده می‌شود، همیشه این من هستم که می‌بینم» به چه نوع هویتی از شخصیت ارجاع می‌دهیم. من می‌خواهم که همه این موارد دیدن در چه چیز مشترک باشند؟ در مقام پاسخ باید نزد خود اقرار کنم که آن تنها ظهور جسمانی من نیست. وقتی می‌بینم همیشه بخشی از بدن خود را نمی‌بینم. لازم هم نیست که بدن من، اگر در میان چیزهایی که می‌بینم مشاهده شود، همواره یکسان به نظر آید. درحقیقت برایم مهم نیست که بدنم چقدر تغییر می‌کند. همین احساس را در مورد خصوصیات بدنم، خصایص رفتاری‌ام، و حتی خاطراتم دارم. — وقتی کمی بیش‌تر به آن فکر می‌کنم می‌بینم که آن‌چه می‌خواستم بگویم این بود: «همیشه وقتی چیزی دیده می‌شود، چیز معینی دیده می‌شود». یعنی، جز خود تجربه دیدن، هیچ ذات و هستی خاص «منی» که درباره‌اش گفتم در خلال همه تجربه‌های مشاهده پابرجاست وجود ندارد. اگر کسی را در نظر بیاوریم که ادعای خودمدارانه ما را برای اشاره به چشمان خود حین برزبان راندن لفظ «من» بکند ممکن است این مسئله روشن‌تر شود. (شاید چون می‌خواهد دقیق باشد و می‌خواهد به وضوح بگوید که چشم‌ها به همان دهانی که می‌گوید «من» و به همان دست‌هایی که به بدن مخصوص به خودش اشاره می‌کند تعلق دارد). اما او به چه چیز اشاره می‌کند؟ به این چشم‌ها با مشخصات اشیای فیزیکی؟ (برای درک این جمله، باید به یاد بیاورید که دستور زبان کلماتی که بنابه گفته ما به اشیای فیزیکی دلالت نمی‌کنند به شیوه‌ای مشخص می‌شوند که ما به آن وسیله عبارت «همان فلان و بهمان» یا «عین آن فلان و بهمان» را در جایی به کار می‌بریم که «فلان و

بهمان» تعیین کننده شیء فیزیکی است.) ما پیش تر گفتیم که او هرگز نمی خواست که به شیء فیزیکی خاصی اشاره کند. این تصور که او ادعای با معنایی کرده ناشی از اشتباهی است که به خلط بین آنچه ما «چشم هندسی» و «چشم فیزیکی» می خوانیم برمی گردد. من به کاربرد این الفاظ اشاره می کنم: اگر کسی سعی کند تا از دستور «به چشم خود اشاره کن» اطاعت کند، ممکن است کارهای مختلف بسیاری انجام دهد، و ملاک های گوناگون بسیاری وجود دارد که او برای اشاره کردن به چشم خود آن ها را خواهد پذیرفت. اگر این ملاک ها، چنان که معمولاً چنین است، تطبیق کنند، من می توانم به طور متناوب و با ترکیبات گوناگون از آن ها استفاده کنم تا به خود ثابت کنم که چشم خود را لمس کرده ام. اگر آن ها تطبیق نکنند، در آن صورت من باید بین معانی مختلف عبارت «چشم خود را لمس می کنم» یا «انگشتم را به سمت چشم خود حرکت می دهم» فرق بگذارم. اگر، به طور مثال، چشمم بسته باشد، هنوز می توانم تجربه حس حرکتی خاصی را در بازویم داشته باشم که آن را تجربه حس حرکتی بلند کردن دست خود به سوی چشم خود خواهم خواند. من با حس لامسه ای مخصوص لمس کردن چشم خود این را که در انجام این کار موفق بوده ام یا نه تشخیص خواهم داد. اما اگر چشم من در پشت صفحه ای شیشه ای به نحوی بسته شده باشد که آن صفحه مانع از آن باشد که با انگشت خود بر چشمم فشار بیاورم، باز هم ملاک مربوط به حس عضلانی وجود خواهد داشت که باعث شود تا من اظهار دارم که هم اکنون انگشتم در برابر چشمم قرار داشت. از نظر ملاک های بصری، دو ملاک وجود دارد که می توانم انتخاب کنم. تجربه معمولی ای از مشاهده بلند شدن دستم و حرکت کردن آن به سوی چشمم وجود دارد که البته این تجربه غیر از مشاهده برخورد دو چیز، مثلاً، دو نوک انگشت با هم است. از سوی دیگر من می توانم به عنوان ملاک حرکت انگشتم به سوی چشمم آنچه را که وقتی به داخل آینه نگاه می کنم و می بینم که انگشتم به چشمم نزدیک می شود را به کار بندم. اگر آن جایی که بر روی بدنم، بنا به گفته ما، «می بیند» باید با حرکت

انگشت من به‌سوی چشم خودم معین شود، در نتیجه بنابر ملاک دوم، قابل تصور است که من به کمک آن‌چه که بنابر ملاک دیگری نوک بینی‌ام است، یا محل‌هایی بر روی پیشانی‌ام است بتوانم بینم؛ یا آن‌که می‌توانم بدین ترتیب جایی را که خارج از بدنم است نشان دهم. اگر بخواهم که کسی صرفاً بنا بر ملاک دوم چشم خود (یا چشم‌های خود) را نشان دهد، خواسته خود را با این گفته بیان خواهم کرد: «چشم (یا چشم‌های) هندسی خود را نشان بده». دستور زبان واژه «چشم هندسی» همان نسبتی را با دستور زبان واژه «چشم فیزیکی» دارد که دستور زبان تعبیر «داده حس بصری درخت» با دستور زبان تعبیر «درخت فیزیکی» دارد. در هر دو مورد وقتی کسی می‌گوید «یکی از آن دو چیز از نوع دیگری غیر از آن یکی است» همه چیز را با هم خلط می‌کند؛ زیرا آن‌ها که می‌گویند داده حسی از نوع چیزی است غیر از شیء فیزیکی دستور زبان واژه «نوع» را درست مثل کسانی که می‌گویند عدد از نوع چیزی است غیر از عددی بد می‌فهمند. تصور آن‌ها بر این است که ادعایی مثل این می‌کنند که «قطار راه‌آهن، ایستگاه راه‌آهن و واگن راه‌آهن اشیایی از انواع گوناگونند»، حال آن‌که ادعایشان شبیه به این است که «قطار راه‌آهن، حادثه راه‌آهن، و قانون راه‌آهن چیزهایی از انواع گوناگونند».

آن‌چه مرا به این قول وسوسه کرد «همیشه وقتی چیزی دیده می‌شود این من هستم که می‌بینم»، در عین حال می‌توانست مرا به این سخن وادارد که «هرگاه چیزی دیده می‌شود، این است آن‌چه دیده می‌شود»، چنان‌که لفظ «این» را ژستی همراهی کند که دربرگیرنده میدان دید من باشد (اما «این» به معنای اشیای خاصی که اتفاقاً در آن لحظه می‌بینم نیست). می‌توان گفت، «من به معنی دقیق لفظ میدان دید را نشان می‌دهم، نه هر چیزی را که در آن است». همین برای توضیح بی‌معنایی سخن پیشین کفایت می‌کند.

پس بیایم دست از لفظ «همیشه» در قول خود برداریم. اما در آن صورت هم می‌توانم خودمداری‌ام را با این سخن به بیان درآورم که «فقط آن‌چه من می‌بینم (یا: الان می‌بینم) واقعاً دیده می‌شود.» و در این جا وسوسه می‌شوم که

بگویم: «هرچند منظوم از لفظ 'من' ل. و. [مخفف لودویک ویتگنشتاین] نیست، اما اگر دیگران چنین بفهمند که منظوم ل. و. است، چنانکه هم‌اکنون به‌راستی هم ل. و. هستم، آن لفظ به همان معنا خواهد بود» من ادعای خود را با این قول هم می‌توانم بیان کنم: «من رگ حیاتم»؛ اما توجه داشته باشید که لازم است هر کسی که این ادعا را در نزدش می‌کنم قادر به درک حرف من نباشد. لازم است که آن شخص قادر به درک 'آنچه مقصود واقعی من است' نباشد، ولو آن‌که در عمل او بتواند آن‌چه را من می‌خواهم با قائل شدن وضعیتی استثنایی برای من در دستگاه علائمش انجام دهد. اما من می‌خواهم که *منطقاً* غیرممکن باشد که او [حرف] مرا درک کند، به عبارت دیگر، بیان این‌که او مرا می‌فهمد باید نه کاذب، که بی‌معنی باشد. بنابراین بیان من یکی از موارد بسیاری است که فیلسوفان در موقعیت‌های مختلف آن را به کار می‌برند و گمان دارند که چیزی را به شخص گوینده آن انتقال می‌دهند، گو این‌که اساساً نمی‌توانند هیچ چیزی را به کس دیگری انتقال دهند. حال اگر مراد از این‌که بیانی افاده معنا می‌کند این باشد که آن همراه با تجربه‌های معینی یا به‌وجود آورنده آن‌هاست، بیان ما می‌تواند همه انواع معانی را داشته باشد، و من مایل نیستم چیزی درباره آن‌ها بگویم. اما حقیقت آن است که ما به این تفکر اشتباه رسیده‌ایم که بیان ما از آن حیث واجد معناست که بیانی غیر-متافیزیکی؛ زیرا ما به غلط مورد خود را با موردی مقایسه می‌کنیم که در آن شخص دیگر نمی‌تواند به دلیل در اختیار نداشتن اطلاع معینی آن‌چه را ما می‌گوییم بفهمد. (تنها اگر ما پیوند میان دستور زبان و معنا و بی‌معنایی را درک کنیم این سخن می‌تواند روشن شود).

معنای یک عبارت برای ما با کاربرد آن به وسیله ما مشخص می‌شود. معنا ملازم ذهنی بیان ما نیست. پس عبارت «فکر می‌کنم که مراد من از آن چیزی است»، یا «مطمئنم که مراد من از آن چیزی است»، چیزی که غالباً برای توجیه کاربرد یک بیان در مباحث فلسفی می‌شنویم هرگز از نظر ما موجه نیست. ما می‌پرسیم: «منظورت چیست؟» یعنی، «چگونه این بیان را به کار می‌بری؟» اگر

کسی به من کلمه «نیمکت» را یاد داده باشد و گفته باشد که بعضی اوقات یا همیشه در بالای آن این‌طور خطی می‌کشد: «نیمکت»، و گفته باشد که این برای او به معنای چیزی است، من خواهم گفت: «نمی‌دانم که شما چگونه تصویری را به این خط مربوط می‌کنید، اما برایم جالب هم نیست مگر این‌که شما به من نشان دهید که کاربردی برای آن خط در آن نوع از محاسبه وجود دارد که شما مایل به استفاده از واژه 'نیمکت' در آن هستید». — من می‌خواهم شطرنج بازی کنم، و کسی بر سر شاه سفید تاجی کاغذی می‌گذارد، بدون تغییری در استفاده از آن مهره، اما به من می‌گوید که آن تاج برای او در آن بازی دارای معنایی است، که نمی‌تواند به وسیله قواعد شطرنج بیان کند. من می‌گویم: «مادام که آن تغییری در استفاده از مهره ندهد، هیچ معنایی که من به آن قائل باشم ندارد».

گاه چنین عبارتی شنیده می‌شود «این این جاست»، این عبارت در وقتی که در حال بر زبان راندن آن بخشی از میدان دید خود را نشان می‌دهم، برای من دارای نوعی معنای ابتدایی است، هرچند که نمی‌تواند به شخص دیگری اطلاعی بدهد.

وقتی می‌گویم «فقط این دیده می‌شود»، فراموش می‌کنم که جمله‌ای ممکن است بدون هیچ‌گونه کاربردی در حساب زبان ما به نظر ما بسیار طبیعی برسد. اصل اینهمانی «الف = الف» را در نظر بگیرید. این‌که چگونه ما بعضاً سخت می‌کوشیم تا با نگاه کردن به چیزی و جمله‌ای مثل این را برای خود تکرار کردن که «این درخت چیزی عین این درخت است»، معنای آن اصل را دریافته، و آن را پیش خود مجسم کنیم. حرکات و اشارات و تصویرهایی (ایماژهایی) که به وسیله آن‌ها من برحسب ظاهر به این جمله افاده معنا می‌کنم بسیار مشابه آن‌هایی هستند که من در مورد «فقط این واقعاً دیده می‌شود» به کار می‌برم. (برای رفع ابهام از مسائل فلسفی، آگاهی از جزئیات ظاهراً بی‌اهمیت وضعیت خاصی که در آن تمایل ما بر آن است که ادعای متافیزیکی خاصی بکنیم سودمند است. از این‌رو ممکن است وسوسه شویم

آن‌گاه که به دور و برمان که در حال تغییر نیست زل زده‌ایم بگوییم «فقط این واقعاً دیده می‌شود»، درحالی که ممکن نیست ما هرگز وسوسه شویم که وقتی به اطراف خود در حال قدم زدن نگاه می‌کنیم چنین بگوییم.)

چنان‌که خاطر نشان کرده‌ایم، هیچ خرده‌ای به قبول نمادگرایی ای نیست که برحسب آن شخص معینی همیشه یا موقتاً جایی استثنایی را اشغال کند. و بنابراین، اگر من این جمله را بر زبان رانم که «فقط من واقعاً می‌بینم»، این امر قابل تصور است که هم‌نوعان من متعاقباً دستگاه علائم خود را با گفتن این که «چنین و چنان واقعاً دیده می‌شود» به جای «ل. و. چنین و چنان می‌بیند» و مانند آن، چنان ترتیب دهند که با من سازگار شوند. باری، آنچه غلط است این تصور است که من می‌توانم انتخاب این دستگاه علائم را توجیه کنم. وقتی صادقانه گفتم که فقط من می‌بینم، ضمناً تمایل داشتم بگویم که واقعاً منظورم از لفظ «من» ل. و. [لودویک ویتگنشتاین] نیست، هرچند که به لحاظ هم‌نوعان خود می‌توانم بگویم «حال این ل. و. است که به راستی می‌بیند» گرچه واقعاً منظور من این نیست. من تقریباً می‌توانم بگویم که منظور من از لفظ «من» چیزی است که هم‌اکنون در ل. و. جای گرفته، چیزی که دیگران قادر به دیدن آن نیستند. (منظور من نفس‌ام است، اما تنها از طریق بدن خود می‌توانم به آن اشاره کنم.) هیچ چیز اشتباهی در این پیشنهاد وجود ندارد که باید دیگران جایی استثنایی در دستگاه علائم خود به من اختصاص بدهند؛ اما این توجیهی است که مایلیم برای آن ارائه دهیم: این که این بدن اکنون جایگاه آن چیزی است که واقعاً زنده است – بی‌معناست. زیرا قدر مسلم آن است که بنا نیست این قول چیزی را بیان کند که به معنای معمول موضوع تجربه است. (و تصور نکنید که این گزاره که فقط من قادر به دانستنم چه که تنها من در وضعیت برخوردار بودن از آن تجربه خاص قرار دارم گزاره‌ای آزمونی است.) تازه این ایده که من واقعی در بدن من زندگی می‌کند مربوط به دستور زبان خاص واژه «من»، و نیز بدفهمی‌هایی است که این دستور زبان می‌تواند موجب آن شود. در کاربرد واژه «من» (یا «م» 'my') دو صورت متفاوت

وجود دارد که می‌توانم آن‌ها را «کاربرد آن به‌عنوان مورد شناسا (ابژه)» و «کاربرد آن در مقام فاعل شناسا (سوژه)» بخوانم. مثال‌های کاربرد نوع نخست این‌هاست: «بازویم شکسته است»، «من پانزده سانتیمتر بلندتر شده‌ام»، «من بر روی پیشانی‌ام یک برآمدگی دارم»، «گیسویم را باد پریشان می‌کند». مثال‌های کاربرد نوع دوم این‌هاست: «من چنین و چنان می‌بینم»، «من چنین و چنان می‌شنوم»، «من سعی می‌کنم که بازویم را بلند کنم»، «من تصور می‌کنم باران بیارد»، «من دندان درد دارم». می‌توان با این قول به تفاوت بین این دو مقوله اشاره کرد: موارد مربوط به مقوله نخست شامل تشخیص شخص معینی است، و در این موارد امکان خطا وجود دارد، یا به تعبیر بهتر: امکان خطا منظور شده است. امکان ناکامی در کسب امتیاز در قماربازی با جک پات [دستگاه قمار سکه‌ای] در نظر گرفته شده است. از طرف دیگر، یکی از خطرهای آن بازی این نیست که وقتی سکه‌ای را در سوراخ دستگاه می‌اندازیم گوی‌ها نتوانند بالا بیایند. امکان دارد که برحسب تصادف من وقتی بازوی شکسته‌ای را در کنار خود ببینم در بازوی خودم احساس درد کنم، و فکر کنم که آن بازو متعلق به من است، حال آن‌که متعلق به بغل‌دستی من است. و ممکن است با نگاه کردن به داخل آینه‌ای، اشتباهاً برآمدگی روی پیشانی او را متعلق به خودم بگیرم. از طرف دیگر، هیچ تردیدی در بازشناسی یک فرد آن‌گاه که می‌گویم دندان درد دارم وجود ندارد. این پرسش که «آیا مطمئن هستید آن‌که درد دارد شما؟» بی‌معنی خواهد بود. تازه، آن‌گاه که در این مورد هیچ خطایی ممکن نیست، از آن‌روست که حرکتی که ممکن بود مایل باشیم آن را خطا، یا، 'حرکتی بد' بدانیم هرگز حرکتی مربوط به آن بازی نیست. (در شطرنج ما بین حرکات خوب و بد فرق می‌گذاریم، و اگر وزیر را در معرض فیل قرار دهیم اشتباه کرده‌ایم. اما اگر سرباز را محافظ شاه کنیم اشتباه نکرده‌ایم.) و اکنون این شیوه بیان ایده‌آمان به ذهن می‌رسد: این‌که همان‌طور که غیرممکن است در اظهار این مدعا که «من دندان درد دارم» شخص دیگری را به جای خودم بگیریم، از درد نالیدن بر اثر اشتباه، و اشتباهاً

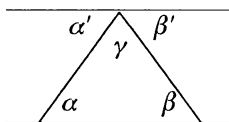
دیگری را به جای خود گرفتن نیز غیرممکن است. بیان این که «من دردمندم» هیچ بیش از آن که گزاره‌ای دربارهٔ نالیدن باشد گزاره‌ای دربارهٔ شخص خاصی نیست. «اما به طور قطع واژهٔ 'من' که از دهان کسی صادر می‌شود به آن که می‌گوید برمی‌گردد؛ آن لفظ به خود او اشاره دارد؛ و غالباً کسی که آن را می‌گوید در عمل با انگشت خود خودش را نشان می‌دهد». اما به خود اشاره کردن کاملاً زائد بود. او به همان خوبی می‌توانست دستش را بلند کند. بیان این که وقتی کسی با دست خود به خورشید اشاره می‌کند، در حال اشاره هم به خورشید و هم به خود است چه که این اوست که اشاره می‌کند اشتباه است؛ از طرف دیگر، او می‌تواند با اشاره کردن نظر را هم به سمت خورشید و هم به خود جلب کند.

واژهٔ «من» همان معنایی را نمی‌دهد که واژهٔ «ل. و.» با آن که من ل. و. هستم، همچنین همان معنایی را نمی‌دهد که بیان «شخصی که هم اکنون در حال صحبت است». اما به این معنا هم نیست که «من» و «ل. و.» دو چیز مختلف ایم. همهٔ این‌ها به این معنی است که این کلمات ابزار گوناگون زبانی ما هستند.

کلمات را به مثابه ابزاری که به وسیله کاربردشان مشخص می‌شوند در نظر بگیرید، آنگاه به کاربرد چکش، کاربرد اسکنه، کاربرد مربع، ظرف چسب، و چسب توجه کنید (به همچنین، همهٔ آن چه در این جا می‌گوییم تنها زمانی قابل درک هستند که کسی این نکته را دریابد که با جمله‌های زبان ما بازی‌های بسیار زیادی صورت می‌گیرد: دستور دادن و اطاعت از دستور؛ طرح پرسش و پاسخ به آن؛ توصیف یک حادثه؛ قصد گفتن؛ لطیفه گفتن؛ تجربهٔ بلاواسطه‌ای را وصف کردن؛ حدس‌هایی دربارهٔ حوادث در این عالم فیزیکی زدن؛ طرح فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی؛ به کسی خوشامد گفتن و مانند آن.) آن دهانی که می‌گوید «من» یا دستی که بلند می‌شود تا نشان دهد که همان منی است که می‌خواهد سخن بگوید، یا منی که دندان درد دارد، بدین وسیله به هیچ چیز اشاره نمی‌کند. از سوی دیگر اگر من بخواهم به محل درد اشاره کنم آن را نشان می‌دهم. و باز در این جا فرق بین اشاره به محل دردناک بدون

هدایت چشم و از آن‌سو نشان دادن جای زخم بر روی بدن بعد از جست‌وجوی آن را در نظر بگیرید («آن جایی است که به من واکنس زده‌اند»). -کسی که از سردرد فریاد می‌کند، یا می‌گوید که درد دارد، دهانی را که چنین می‌گوید انتخاب نمی‌کند.

این همه منجر به این قول می‌شود که شخصی که درباره‌اش می‌گوییم «او دردمند است»، برحسب قواعد بازی، همان کسی است که فریاد می‌کند، روی درهم می‌کشد و قس علی ذلک. محل درد - چنان‌که گفتیم - ممکن است در بدن شخص دیگر باشد. اگر در گفتن «من» به بدن خود اشاره کنم در کاربرد واژه «من» به کاربرد اشاری «این شخص» یا «او» تأسی کرده‌ام. (این نحوه مشابه کردن دو بیان تا اندازه‌ای مثل آن چیزی است که گاه در ریاضیات اختیار می‌کنیم، مثلاً در برهان این‌که مجموع زوایای مثلث 180° است.



می‌گوییم « $\alpha = \alpha'$, $\beta = \beta'$, $\gamma = \gamma'$ ». دو تساوی اول بالکل با سومی متفاوتند. (در «من درد دارم»، «من» ضمیر اشاره نیست.

این دو مورد را با هم مقایسه کنید: ۱) «از کجا می‌دانید که او درد دارد؟» - «زیرا شنیدم ناله می‌کند»، ۲) «از کجا می‌دانید که خودتان درد دارید؟»، «زیرا آن را احساس می‌کنم». اما «من آن را احساس می‌کنم» به همان معنی «من درد دارم» است. پس این اصلاً هیچ توضیحی به حساب نمی‌آید. باری، این‌که من در پاسخ خود مایل به تأکید کردن بر واژه «احساس کردن» هستم و نه واژه «من» دلالت بر آن دارد که من نمی‌خواهم با لفظ «من» بر روی فردی (از افراد) انگشت بگذارم.

فرق بین گزاره‌های «من دردمندم» و «او دردمند است» همان فرق بین «ل.

و. دردمند است» و «نادری دردمند است» نیست، بلکه آن مطابق با تفاوت بین ناله کردن و بیان این که کسی ناله می کند است. — «اما مسلماً واژه 'من' در 'من دردمند' باعث تمیز من از دیگر کسان می شود، چرا که من با نشانه 'من' بیان این را که من دردمندم از بیان این که یکی از آن ها دردمند است تمیز می دهم. زبانی را تصور کنید که در آن به جای «من هیچ کسی را در افاق نیافتم» کسی بگوید «من آقای هیچ کس را در افاق یافتم». آن مسائل فلسفی را تصور کنید که از چنین قراردادی ناشی شده باشند. چه بسا برخی از فیلسوفان بار آمده در این زبان احساس خواهند کرد که از شباهت تغییرات «آقای هیچ کس»، و «آقای نادری» خوششان نمی آید. وقتی احساس می کنیم که می خواهیم در عبارت «من دردمندم» لفظ «من» را حذف کنیم، ممکن است کسی بگوید که تمایل داریم بیان زبانی درد را مثل بیان آن به وسیله ناله کردن کنیم. — ما می خواهیم این را فراموش کنیم که تنها کاربرد ویژه ای از کلمه است که به آن افاده معنا می کند. حال مثال قدیمی خود را برای کاربرد کلمات در نظر بگیریم: کسی را با تکه ای کاغذ که بر روی آن کلمات «پنج سیب» نوشته شده به میوه فروشی می فرستند. معنای کلمه در عمل در کاربرد آن است. تصور کنید این امری عادی باشد که اشیای دور و بر ما برچسب هایی داشته باشند با کلماتی نوشته شده بر روی آن ها که بدان وسیله سخن ما به آن اشیاء راجع شود. بعضی از این کلمات اسامی حقیقی آن اشیاء خواهند بود. برخی اسم های عام (مثل میز، صندلی و غیره)، بقیه هم اسامی رنگ ها، اسامی شکل ها، و قس علی ذلک. به عبارتی، یک برچسب برای ما فقط تا جایی که آن را به شیوه خاصی به کار می بریم دارای معنا خواهد بود. حال به آسانی می توانیم تصور این را بکنیم که خود بر اثر مشاهده صرف برچسبی بر روی شیء تحت تأثیر قرار گرفته ایم، و این را فراموش کرده ایم که آنچه این برچسب ها را مهم کرده است کاربرد آن ها است. بدین نحو گاه باور می کنیم که وقتی ژست اشاره کردن را به خود می گیریم و کلماتی مثل این را بر زبان می رانیم، «این است...» (فرمول تعریف اشاری) چیزی را نامگذاری کرده ایم.

ما می‌گوییم که چیزی را «دندان درد» می‌خوانیم، و فکر می‌کنیم که آن کلمه در برخوردهایی که با زبان داریم آنگاه که، تحت شرایط خاصی، به گونه خود اشاره کرده و گفته‌ایم: «این دندان درد است»، کارکرد معینی پیدا کرده است. (تصور ما این است که وقتی ما اشاره می‌کنیم و دیگری «فقط می‌داند که ما به چه چیز اشاره می‌کنیم» پس او کاربرد آن کلمه را می‌داند. و در این جا ما مورد خاصی را در ذهن خود داریم که «آن چه به آن اشاره می‌کنیم»، مثلاً، یک فرد است و «دانستن این که من به چه اشاره می‌کنم» به معنای دانستن آن است که من به کدام یک از اشخاص حاضر اشاره دارم.)

پس احساس می‌کنیم که در مواردی که کلمه «من» در مقام فاعل شناسا به کار می‌رود، ما آن را به کار نمی‌بریم زیرا شخص خاصی را نظر به خصوصیات جسمانی‌اش تشخیص می‌دهیم؛ و همین این توهم را به وجود می‌آورد که ما این کلمه را برای اشاره به چیزی غیرجسمانی، که، در هر صورت جایگاهش در بدن ماست، به کار می‌بریم. در واقع به نظر می‌رسد که این خود (ego) حقیقی باشد، خودی که درباره‌اش گفته شده است، "cogito, ergo sum" [می‌اندیشم، پس هستم]. — «پس آیا دیگر نفسی وجود ندارد، و فقط بدن هست؟» پاسخ بده: لفظ نفس دارای معناست، یعنی، آن در زبان ما کاربردی دارد؛ اما با این همه بیان این به معنای بیان نوع کاربردی که ما از آن به عمل می‌آوریم نیست.

درحقیقت ممکن است کسی بگوید که آن چه ما در این پژوهش‌ها دغدغه‌اش را داشتیم دستور زبان آن کلماتی بود که توصیف می‌کند که چه چیز «فعالیت‌های ذهنی» خوانده می‌شود: دیدن، شنیدن، احساس کردن، و مانند آن. و این مثل آن است که بگوییم دغدغه ما دستور زبانِ 'عبارت‌های وصف‌کننده داده‌های حسی' است.

فیلسوفان آن را به مثابه نظریه عقیده‌ای فلسفی مطرح می‌کنند که داده‌های حسی وجود دارد. اما بیان این که من باور دارم که داده‌های حسی وجود دارند مؤدی به این قول می‌شود که من باور دارم که ممکن است شیئی حتی وقتی که

نیست به نظر برسد که پیش چشم ماست. حال وقتی کسی از کلمه «داده حسی» استفاده می‌کند، باید ویژگی دستور زبان آن بر او معلوم باشد. زیرا ایده‌ای که در بیان این تعبیر وجود دارد به‌دست دادن نمونه عباراتی بود که به 'نمود' برگردند بعد از عباراتی که به «واقعیت» دلالت دارند. مثلاً گفته می‌شود که اگر دو چیز مساوی به نظر برسند، باید دو چیزی که مساوی هستند وجود داشته باشد. چیزی که البته هیچ معنای دیگری جز این ندارد که ما تصمیم گرفته‌ایم که بیانی مثل این را که «نمودهای این دو چیز برابرند» مترادف با «این دو چیز به نظر برابر می‌رسند» به کار ببریم. به طرز عجیبی، آوردن این عبارت پردازی جدید افراد را به این تفکر غلط راه برده است که آن‌ها هستی‌های جدید، عناصر تازه‌ای از ساختار جهان، را کشف کرده بودند، هرچند بیان این که «من باور دارم که داده‌های حسی وجود دارند» مشابه این قول است که «من باور دارم که ماده شامل الکترون‌هاست». وقتی ما از تساوی نمودها یا داده‌های حسی سخن می‌گوییم، کاربرد جدیدی از واژه «مساوی» را مطرح می‌کنیم. این امکان وجود دارد که طول الف و ب به نظر ما مساوی برسند، و نیز ممکن است که ب و ج به نظر مساوی برسند، اما امکان دارد که الف و ج به نظر مساوی نرسند. و در دستگاه علائم جدید باید بگوییم که اگر چه نمود (داده حسی) الف برابر با نمود ب و نمود ب برابر با نمود ج است، نمود الف برابر با نمود ج نیست؛ که این همه درست است اگر که شما به کاربرد «مساوی» به شکل لازم اهمیت ندهید.

حال خطری که بر سر راه ماست آن‌گاه که دستگاه علائم داده حسی را انتخاب می‌کنیم فراموش کردن فرق بین دستور زبان گزاره‌ای درباره داده‌های حسی و دستور زبان گزاره‌ای ظاهراً مشابه درباره اعیان فیزیکی است. (از این حیث ممکن بود کسی به سخن گفتن درباره بدفهمی‌هایی که بیان خود را در جملاتی از این دست می‌یابند ادامه دهد: «ما هرگز نمی‌توانیم دایره‌ای دقیق را مشاهده کنیم»، «همه داده‌های حسی ما مبهم‌اند». همچنین، این به مقایسه دستور زبان «وضعیت»، «حرکت»، و «اندازه» در فضای بصری و اقلیدسی

می‌انجامد. به‌طور مثال، وضعیت مطلق، حرکت و اندازه مطلق، در فضای بصری وجود دارد.)

حال ما می‌توانیم عبارتی چون «اشاره کردن به نمود یک بدن» یا «اشاره کردن به داده حسی بصری» را به‌کار ببریم. کمابیش می‌توان گفت، این نحو اشاره کردن به همان نتیجه‌ای می‌رسد که مشاهده، مثلاً، طول لوله تفنگی. بنابراین ما ممکن است اشاره کنیم و بگوییم: «در این جهت است که من تصویر خود را در آینه می‌بینم». کسی ممکن است چنین عبارتی را نیز به‌کار ببرد «نمود، یا داده حسی انگشت من به داده حسی درخت اشاره می‌کند» یا عباراتی مشابه آن را. به هر حال، باید این موارد اشاره را از موارد گوناگونی جدا کنیم که در آن‌ها ما به جهتی اشاره می‌کنیم که به نظر می‌رسد صدا از آن‌جا می‌آید، یا در آن‌ها به پیشانی خود با چشمان بسته اشاره می‌کنیم و مانند آن.

حال وقتی به نحوی خودمدارانه می‌گوییم «این است آن‌چه به‌راستی دیده می‌شود»، به پیش روی خود اشاره می‌کنم و لازم است که به نحو بصری اشاره کنم. اگر به پهلوی یا پشت سر خود اشاره کرده بودم، چنان‌که بتوان گفت، به چیزهایی اشاره کرده‌ام که آن‌ها را نمی‌بینم — در این مورد این اشاره کردن از لحاظ من بی‌معنی خواهد بود؛ آن اشاره کردن به آن معنایی که من می‌خواهم بکنم نخواهد بود. اما این به معنی آن است که وقتی به پیش روی خود اشاره کرده و می‌گوییم «این است آن‌چه به‌راستی دیده می‌شود»، با همه آن‌که ژست اشاره کردن را به خود می‌گیرم، به یک چیز در برابر چیز دیگری اشاره نمی‌کنم. این درست مثل وقتی است که با خودرویی سفر می‌کنم و عجله دارم، و به‌طور غریزی چیزی را که در جلوی من قرار دارد فشار می‌دهم گویی که می‌توانم از داخل به خودرو فشار وارد کنم.

اگر بیان این‌که «من این را می‌بینم»، یا «این دیده می‌شود»، در حال اشاره به آن‌چه می‌بینم با معناست، این هم با معنا خواهد بود که بگوییم «من این را می‌بینم»، یا «این دیده می‌شود»، و در همان حال به چیزی که نمی‌بینم اشاره کنم. وقتی ادعای خودمدارانه خود را مطرح کردم، به چیزی اشاره کردم، اما

من آن اشاره را از معنایش این‌گونه بی‌نصیب گذاشتم که پیوندی جدایی‌ناپذیر بین آن‌چه اشاره کرد و آن‌چه به آن اشاره شد برقرار کردم. ساعتی با همه چرخ دنده‌ها و دیگر اجزایش درست کردم و در انتها صفحه‌اش را به عقبه آن محکم بستم تا عقبه دور صفحه بچرخد. و بدین ترتیب ادعای خودمدار که «فقط همین به‌راستی دیده می‌شود» برای ما یک همان‌گویی است.

البته یکی از دلایل این‌که ما وسوسه می‌شویم تا این شبهه-ادعای خود را مطرح کنیم شباهتش با این مدعا که «فقط من این را می‌بینم»، یا «این است آن منطقه‌ای که مشاهده می‌کنم»، در آن جایی است که به چیزهایی خاصی در اطراف خود، در تقابل با چیزهای دیگر، یا به جهت معینی در فضای فیزیکی (و نه فضای بصری)، در تقابل با دیگر جهات در فضای فیزیکی اشاره می‌کنم. و اگر، در اشاره کردن به این معنا، بگویم «این است آن‌چه به‌راستی دیده می‌شود»، ممکن است کسی در پاسخ بگوید: «این است آن‌چه شما یعنی ل. و. می‌بینی؛ اما هیچ ایرادی بر اختیار دستگاه علائمی نیست که در آن آن‌چه را معمولاً 'چیزهایی که ل. و. می‌بیند' می‌خوانیم 'چیزهایی که به‌راستی دیده می‌شوند' خواند. باری، اگر من باور دارم که با اشاره کردن به آن‌چه که در دستور زبان من همسایه و مجاوری ندارد می‌توانم چیزی را (اگر نه به دیگران) به خودم منتقل کنم، اشتباهی مثل این مرتکب می‌شوم که تصور کنم که جمله «من این‌جا هستم» برای من تحت شرایطی با معنی است (که به هر صورت، همیشه حقیقت دارد) غیر از آن شرایط بسیار خاصی که آن جمله را با معنی می‌کند. به‌طور مثال، آن وقتی که صدای من و جهتی که از آن جهت سخن می‌گویم به‌وسیله شخص دیگری تشخیص داده شود. وانگهی مورد بسیار مهمی است که می‌توانید بیاموزید که کلمه‌ای به‌واسطه نحوه خاصی که آن را به کار می‌بریم دارای معناست. - ما مثل کسانی هستیم که گمان دارند که تکه‌های چوب کمابیش به شکل مهره‌های بازی یا شطرنج درآمده و برای انجام بازی بر روی صفحه شطرنج قرار می‌گیرند، ولو آن‌که هیچ چیز درباره نحوه کاربرد آن‌ها گفته نشده باشد.

بیان این‌که «آن به من نزدیک می‌شود» حتی وقتی، به لحاظ فیزیکی، چیزی به بدن من نزدیک نمی‌شود، دارای معناست؛ و به همین نحو بیان این‌که «آن این‌جاست» یا «آن به من رسید»، آن‌گاه که چیزی به بدن من نرسیده است، با معناست. و از طرف دیگر، «من این‌جا هستم» اگر که تشخیص داده شود و شنیده شود که صدای من از مکان خاصی از فضای عمومی می‌آید با معناست. در جمله «آن این‌جاست» لفظ «این‌جا» به معنی این‌جا در فضای بصری بود. کمابیش می‌توان گفت، آن [فضای بصری] چشم هندسی است. جمله «من این‌جا هستم» برای آن‌که افاده معنا کند باید توجه را به مکانی در فضای عمومی جلب کند. (و این جمله می‌تواند به طرق گوناگون به کار برده شود.) فیلسوفی که تصور می‌کند این با معنی است که به خود بگوید «من این‌جا هستم» کلام خود را از جمله‌ای می‌گیرد که در آن «این‌جا» مکانی در فضای عمومی است ولی او «این‌جا» را به مثابه این‌جا در فضای بصری می‌گیرد. پس او واقعاً چیزی مثل این می‌گوید «این‌جا این‌جاست».

به هر حال، من می‌توانم بکوشم تا خودمداری‌ام را به طرق گوناگون بیان نمایم: تصور این را می‌کنم که من و دیگران تصویرهایی می‌کشیم یا توصیف‌هایی از آنچه هریک از ما می‌بیند می‌نویسیم. این توصیف‌ها جلوی من گذاشته می‌شود. من به یکی از آن‌ها که خودم وصف کرده‌ام اشاره می‌کنم و می‌گویم: «فقط همین به‌راستی دیده می‌شود (یا دیده شد)». یعنی، وسوسه می‌شوم که بگویم: «فقط این توصیف مبتنی بر واقعیت (واقعیتی بصری) است». در مورد بقیه می‌توانم بگویم که آن‌ها «توصیف‌های مبهم‌اند». نیز می‌توانم در مورد توصیف خود بگویم که: «تنها این توصیف منبعث از واقعیت بود؛ تنها این قابل مقایسه با واقعیت بود». حال این متضمن معنای روشنی است که بگویم این تصویر یا توصیف نمایشی از، مثلاً، این دسته از اشیاء - درخت‌هایی که می‌بینم - است یا آن‌که آن منبعث از این اشیاء بوده است. اما ما باید دستور زبان عبارتی چون «این توصیف ناشی از داده حسی من است» را بررسی کنیم. آن‌چه ما درباره‌اش سخن می‌گوییم مربوط به آن

و سوسه عجیب ذکر این مطلب است که «من هرگز نمی دانم که منظور دیگران به راستی از لفظ «قهوه‌ای» چیست یا آن‌که او وقتی (صادقانه) می‌گوید یک شیء قهوه‌ای رنگ می‌بیند واقعاً چه می‌بیند». — ما می‌توانیم به کسی که این را می‌گوید پیشنهاد کنیم که به جای یک کلمه «قهوه‌ای» از دو کلمه استفاده کند؛ یک کلمه برای استنباط خاص خودش، کلمه دیگر با آن معنایی که علاوه بر خودش افراد دیگر هم بتوانند آن را بفهمند. اگر او دربارهٔ این پیشنهاد بیندیشد در خواهد یافت که چیز اشتباهی در تصور او نسبت به معنا و کارکرد کلمه «قهوه‌ای» و دیگر کلمات وجود دارد. او به دنبال توجیهی برای توصیف خود در آن‌جاست که چنین چیزی وجود ندارد. (درست مثل موقعی که کسی باور دارد که زنجیرهٔ دلایل باید پایان‌ناپذیر باشد. آن توجیهی را در نظر بگیرید که فرمولی کلی برای انجام عملیات ریاضی به دست می‌دهد؛ و به این پرسش توجه کنید: آیا این فرمول ما را وادار می‌کند تا در این مورد خاص از آن این استفاده را بکنیم؟) بیان این‌که «من توصیفی را از واقعیت بصری برمی‌گیرم» نمی‌تواند هیچ معنایی مثل این داشته باشد: «من توصیفی را از آن‌چه در این جا می‌بینم برمی‌گیرم». به‌طور مثال ممکن است من جدولی را مشاهده کنم که در آن یک چهارخانهٔ رنگی به کلمه «قهوه‌ای» مربوط شده باشد، و در جای دیگری نیز وصله‌ای با همان رنگ؛ و من ممکن است بگویم: «این جدول به من نشان می‌دهد که باید کلمه 'قهوه‌ای' را برای توصیف این وصله به کار ببرم». این آن شیوه‌ای است که من می‌توانم بدان وسیله کلمه‌ای را که در توصیف خود لازم دارم استنباط کنم. اما بیان این‌که من کلمه «قهوه‌ای» را از تأثیر-رنگ خاصی که گرفته‌ام، استخراج کرده‌ام بی‌معنی است.

حال پرسیم: «آیا ممکن است بدنی انسانی دردمند باشد؟» آدم می‌خواهد بگوید: «چگونه ممکن است که بدن دردمند باشد؟ خود بدن چیزی است مرده؛ بدن هوشیار نیست!» و در این جا باز به نظر می‌رسد که ما به بررسی ماهیت درد پرداخته‌ایم و دریافته‌ایم که شیء مادی برحسب طبیعت خود نمی‌تواند دردمند باشد. و تو گویی دریافته‌ایم که آن‌چه دردمند است باید

موجودی باشد با ماهیتی متفاوت با شیئی مادی؛ آن، درواقع، باید بر سرشتی ذهنی باشد. اما ذکر این‌که خود (ego) ذهنی است مثل این می‌ماند که بگوییم عدد ۳ بر سرشتی ذهنی یا غیرمادی است، حال آن‌که ما تشخیص می‌دهیم که عدد «۳» به‌عنوان نشانه‌ای از برای شیئی جسمانی به‌کار نمی‌رود.

از سوی دیگر ما به‌خوبی می‌توانیم این قول را تصدیق کنیم که «این بدن احساس درد می‌کند»، و سپس، مطابق معمول، به آن توصیه کنیم که به نزد پزشک برود و استراحت کند، و حتی به یاد بیاورد که آخرین مرتبه‌ای که درد داشت به یک روز تسکین یافت. «اما آیا این شکل از بیان دست‌کم شکلی غیرمستقیم نخواهد بود؟» – آیا وقتی می‌گوییم «برای 'x' در این فرمول عدد '۳' را بنویس» به‌جای «۳، x را جایگزین کن» آیا تعبیری غیرمستقیم به‌کار نمی‌بریم؟ (به عبارتی از طرف دیگر، آیا چنان‌که برخی از فیلسوفان می‌پندارند فقط اولین تعبیر از این دو تعبیر جنبه غیرمستقیم دارد؟) یک تعبیر از تعبیر دیگر مستقیم‌تر نیست. معنای این تعبیر کاملاً به نحوه کاربرد ما از آن در ادامه بستگی دارد. تصور نکنید که معنا پیوندی رمزی است که ذهن بین کلمه و چیز برقرار می‌کند، و تصور نکنید که این پیوند دربردارنده همه کاربردهای یک کلمه است چنان‌که می‌توان گفت دانه دربردارنده درخت است.

اصل مطلب ما که آن‌چه درد دارد یا می‌بیند یا می‌اندیشد، سرشتی ذهنی دارد فقط این است که واژه «من» در «من دردمند» دلالت بر بدنی خاص ندارد، زیرا نمی‌توانیم توصیف یک بدن را جایگزین «من» کنیم.

کتاب قهوه‌ای

کتاب قهوه‌ای

I

آگوستین، در توصیف خود از یادگیری زبان، می‌گوید که یاد گرفته بود که از طریق آموختن نام اشیاء سخن بگوید. معلوم است هر کس که چنین بگوید شیوه‌ای را که بدان وسیله کودک کلماتی چون «مرد»، «شکر»، «میز» و مانند آن را می‌آموزد در نظر دارد. او ابتدا در فکر کلماتی چون امروز، «نه»، «اما» و «شاید» نیست.

کسی را در نظر بگیرید که بازی شطرنجی را، بدون اشاره به وجود و عملکرد سربازها، وصف کرده است. توصیف او از بازی به مثابه پدیده‌ای طبیعی ناقص خواهد بود. از سوی دیگر ما می‌توانیم بگوییم که او به‌طور کامل بازی ساده‌تری را وصف کرده است. از این حیث می‌توانیم بگوییم که شرح آگوستین از یادگیری زبان در مورد زبانی ساده‌تر از زبان ما درست بود. این زبان را تصور کنید: —

۱. کارکرد آن زبان برقراری ارتباط بین بنای الف با کارگش ب است. ب باید به سنگ‌های ساختمانی الف برسد. سنگ‌های مکعب، آجرها، تاوه‌ها، شاه تیرها و سنگ ستون‌ها وجود دارند. زبان شامل کلمات «سنگ مکعب»، «آجر»، «تازه»، «سنگ ستون» است. الف یکی از این کلمات را داد می‌زند، ب به محض شنیدن آن سنگی را با شکلی معین می‌آورد. جامعه‌ای را در نظر

بگیرید که در آن تنها نظام زبان همین است. کودک این زبان را از بزرگسالان از طریق تربیتی که برای کاربرد آن می‌پذیرد یاد می‌گیرد. من لفظ «تربیت شدن» را به شیوه‌ای سخت مشابه با آن شیوه‌ای به کار می‌برم که ما از تربیت شدن حیوانی برای انجام کارهای معینی سخن می‌گوییم. این کار به وسیله مثال، پاداش، تنبیه و مانند این‌ها انجام می‌شود. بخشی از این تربیت کردن عبارت از آن است که ما به یک سنگ ساختمان اشاره می‌کنیم، توجه کودک را به سمت آن جلب کرده، و کلمه‌ای را به زبان می‌رانیم. من این فرایند را تعلیم اشاری کلمات می‌خوانم. در کاربرد عملی این زبان، کسی کلمات را به عنوان فرامین داد می‌زند، و دیگران مطابق آن‌ها عمل می‌کنند. اما یادگیری و آموزش این زبان شامل این رویه است: کودک فقط اشیاء را «می‌نامد»، یعنی، وقتی معلم به اشیاء اشاره می‌کند او کلمات آن زبان را تلفظ می‌کند. در اصل، حتی تمرین ساده‌تری در کار است: کودک کلماتی را که معلم تلفظ می‌کند، تکرار می‌کند. (یادداشت: انتقاد: کلمه آجر در زبان (۱) معنایی را که در زبان ما دارد فاقد است. — اگر آن به معنای این باشد که در زبان ما برای کلمه «آجر» کاربردهایی متفاوت با کاربردهای این کلمه در زبان (۱) وجود دارد این سخن درست است. اما آیا ما بعضی از اوقات کلمه «آجر» را درست به همین نحو به کار نمی‌بریم؟ یا باید بگوییم که وقتی آن را به کار می‌بریم، آن جمله‌ای کوتاه شده، مختصر جمله «برایم یک آجر بیاور» است؟ آیا این سخن درست است که اگر «ما» می‌گوییم «آجر!» منظورمان این است که «برایم یک آجر بیاور»؟ چرا باید من عبارت «آجر!» را به عبارت «برایم یک آجر بیاور» برگردانم؟ و اگر آن‌ها مترادفند، چرا نباید بگوییم که: اگر او می‌گوید «آجر!» منظورش «آجر!» است... یا آن‌که: اگر او می‌تواند منظورش «برایم یک آجر بیاور» باشد چرا نباید بتواند منظورش تنها «آجر!» باشد، مگر این‌که شما بخواهید بگویید که وقتی او به صدای بلند می‌گوید «آجر!» درواقع همیشه در ذهن خود، به خود می‌گوید «برایم یک آجر بیاور»؟ اما چه دلیلی می‌توانیم برای این اظهار نظر بیاوریم؟ فرض کنیم کسی بپرسد: اگر فردی این دستور را بدهد، «برایم یک

آجر بیاور»، آیا منظور او باید آن چهار کلمه باشد، به عبارتی ممکن نیست منظورش یک کلمه ترکیبی مترادف با کلمه واحد «آجر!» باشد؟ آدم وسوسه می‌شود که این پاسخ را بدهد: منظور او هر چهار کلمه است، به شرط آن‌که او در زبان خودش این جمله را در تضاد با جملات دیگری که در آن‌ها از این کلمات استفاده می‌شود به کار برد، در جملاتی مثل این: «این دو آجر را ببر». اما چه می‌شود اگر پیرسم «اما چگونه جمله او در تقابل با این جملات است؟ آیا باید او آن‌ها را همزمان، یا کمی پیش‌تر یا پس‌تر، آموخته باشد، یا آیا کافی است که او آن‌ها را در یک زبان آموخته باشد و قس علی ذلک؟ «وقتی این سؤال را از خود می‌پرسم به نظر می‌رسد این‌که یکی از این شقوق درست باشد بی‌وجه است. و ما می‌خواهیم بگوییم تمام آن‌چه به راستی موجه است این است که این تضادها باید در نظام زبانی که او به کار می‌برد وجود داشته باشند، و نیز این‌که به هیچ‌وجه لازم نیست آن‌ها وقتی او جمله‌اش را ادا می‌کند در ذهنش حاضر باشند. حال این نتیجه را با پرسش اصلی ما مقایسه کنید. وقتی آن را می‌پرسیدیم، به نظر می‌رسید که پرسشی دربارهٔ حالت ذهن کسی که گوینده آن جمله است مطرح می‌کنیم، حال آن‌که ایدهٔ معنایی که ما سرانجام به آن دست یافتیم مربوط به حالت ذهن نبود. ما گاه به معنای نشانه‌ها به مثابه حالت‌های ذهن شخصی که آن‌ها را به کار می‌برد، و گاه به مثابه نقشی که این نشانه‌ها در نظام زبان بازی می‌کنند می‌اندیشیم. ارتباط بین این دو ایده آن است که تجربه‌های ذهنی مقارن با کاربرد یک نشانه بدون تردید ناشی از کاربرد آن نشانه در نظام زبانی خاصی است. ویلیام جیمز از احساسات خاص مقارن با کاربرد الفاظی چون «و»، «اگر»، «یا» سخن می‌گوید. و شکی نیست که غالباً حرکات خاصی دست‌کم با [ادای] چنین الفاظی، مثل حرکت جمع آورنده با لفظ «و»، و حرکت جداکننده با لفظ «نه» پیوسته است. و معلوم است که احساسات بصری و عضلانی با این حرکات پیوند دارد. از سوی دیگر به اندازهٔ کافی روشن است که این احساسات توأم با هرگونه کاربرد واژه «نه» و «و» نیست. اگر در زبانی واژه «اما» همان معنایی را

داشته باشد که واژه «نه» در زبان انگلیسی، پیداست که ما نباید معانی این دو واژه را به وسیله مقایسه احساساتی که منشأ آن هستند با یکدیگر مقایسه کنیم. از خودتان پرسید که از کشف احساساتی که آن الفاظ در اشخاص مختلف و در موقعیت‌های گوناگون ایجاد می‌کنند چه منظورهایی داریم. از خود پرسید: «وقتی گفتم، 'به من یک سیب و یک گلابی بده، و از اتاق برو بیرون'، آیا همان احساسی را داشتم که وقتی دو واژه 'و' را تلفظ کردم؟» اما ما منکر آن نیستیم که افرادی که واژه «اما» را چنان به کار می‌برند که واژه «نه» در انگلیسی به کار می‌رود، به معنای وسیع لفظ، همان احساساتی را مقارن لفظ «اما» خواهند داشت که انگلیسی زبان‌ها موقع استفاده از لفظ «نه» دارند. و واژه «اما» در هر دو زبان به طور کلی ملازم با مجموعه گوناگون تجربه خواهد بود.)

۲. حال به بسط زبان (۱) توجه کنیم. کارگر بنا مجموعه الفاظ از یک تا ده را حفظ است. موقع دادن این دستور «پنج تا تاوه!»، به آن‌جا که تاوه‌ها نگهداری می‌شوند می‌رود، واژه‌های از یک تا پنج را می‌شمرد، و برای هر واژه یک تاوه برمی‌دارد و آن‌ها را با خود به نزد بنا می‌برد. در این‌جا هر دو طرف با سخن گفتن از واژه‌ها زبان را به کار می‌برند. یکی از ویژگی‌های اصلی یادگیری این زبان، حفظ کردن اعداد است. وانگهی به کار بردن اعداد به نحو اشاری آموزش داده می‌شود. اما حال همان واژه مثلاً «سه»، هم با اشاره به تاوه‌ها، هم با اشاره به آجرها، یا سنگ ستون‌ها و غیره آموزش داده خواهد شد. و از طرف دیگر، اعداد مختلف با اشاره به دسته‌های سنگ‌های یک شکل آموزش داده خواهد شد.

(یادداشت: ما بر اهمیت به خاطر سپردن مجموعه اعداد از آن‌رو تأکید کردیم که در آموزش زبان (۱) هیچ خصیصه دیگری قابل مقایسه با آن نیست. و همین به ما نشان می‌دهد که ما با ارائه اعداد نوع کاملاً متفاوتی از ابزار را در اختیار زبان خود گذاشته‌ایم. وقتی به تأمل در چنین مثال ساده‌ای پردازیم آن فرق مربوط به نوع بیش از زمانی آشکار می‌شود که به زبان روزمره با انواع

بیشماری از کلمات نظر کنیم که وقتی در فرهنگ لغت قرار دارند کمابیش مثل هم می‌نمایند.

تبیین‌های اشاری اعداد چه وجه مشترکی با تبیین‌های مربوط به کلمات «تاوه»، «سنگ ستون» و غیره، جز طرز ادا و تلفظ آن کلمات دارند؟ طرز ادای کلمات در این دو مورد با هم فرق می‌کنند. این تفاوت وقتی مبهم می‌شود که کسی اعتراض کند که «در یک مورد ما به یک شکل اشاره می‌کنیم و در مورد دیگر به یک عدد». این تفاوت تنها زمانی روشن و بدیهی می‌گردد که ما به مثالی کامل بیندیشیم (یعنی، مثال زبانی که همه جوانب آن به‌طور کامل سنجیده شده است).

۳. حال وسیله ارتباطی جدید را مطرح کنیم، - یک اسم خاص. این اسم به شیئی خاصی (سنگ ساختمان خاصی) با اشاره کردن به آن و تلفظ نام آن داده می‌شود. اگر الف آن اسم را ببرد ب آن را می‌آورد. وانگهی تعلیم اشاری اسم خاص غیر از تعلیم اشاری در مورد (۱) و (۲) است.

(یادداشت: به هر حال، این تفاوت نه در عمل اشاره کردن و تلفظ آن کلمه یا در هر گونه عمل ذهنی (معنا کردن؟) ملازم با آن، که در آن نقشی است که به نمایش گذاردن (اشاره کردن و تلفظ کردن) در تمام تعلیم و تربیت و در کاربردی بازی می‌کند که ما در تجربه ارتباط برقرار کردن به وسیله این زبان از آن به عمل می‌آوریم. ممکن است کسی تصور کند که این فرق می‌تواند با این بیان وصف شود که ما در موارد گوناگون به انواع مختلف اشیاء اشاره می‌کنیم. اما فرض کنید که من با دستم به ژاکت آبی رنگی اشاره کنم. چگونه اشاره کردن به رنگ آن با اشاره کردن به شکل آن متفاوت است؟ - ما می‌خواهیم بگوییم که منظور ما آن تفاوتی است که در آن چیزی در دو مورد با هم فرق می‌کند و «معنا» در این جا باید نوعی فرایند باشد که وقتی ما اشاره می‌کنیم، واقع می‌شود. آن چه به‌طور خاص ما را به اتخاذ این رأی وسوسه می‌کند آن است که وقتی از شخصی بپرسیم که آیا اشاره او به رنگ آن بوده یا به شکل آن، دست‌کم در غالب موارد، می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد و به‌طور قطع

پاسخ او هم درست است. از طرف دیگر اگر ما در جست‌وجوی دو عمل ذهنی ویژه از قبیل معنی کردن رنگ و معنی کردن شکل باشیم، نمی‌توانیم چیزی بیابیم، یا لااقل چیزی که باید همیشه به ترتیب ملازم با اشاره کردن به رنگ و اشاره کردن به شکل باشد. ما تنها دارای ایده‌ای خام در این باره هستیم که متمرکز کردن توجه بر رنگ در برابر شکل و بالعکس به چه معناست. ممکن است کسی بگوید که این تفاوت در عمل به نمایش گذاردن نیست، بلکه در آن چیزی است که در حول و حوش آن عمل در کاربرد زبان است.)

۴. ب با شنیدن دستور «این تاوه!» تاوه‌ای را که الف به آن اشاره می‌کند می‌آورد. او با شنیدن دستور «تاوه، آن‌جا!» تاوه‌ای را با خود به محل مورد اشاره می‌برد. آیا واژه «آن‌جا» به نحو اشاری یاد داده می‌شود؟ بله و نه! وقتی به کسی کاربرد واژه «آن‌جا» را یاد می‌دهند، معلم حین تعلیم او ژست اشاره کردن را به خود گرفته و واژه «آن‌جا» را تلفظ می‌کند. اما آیا باید بگوییم که او بدین ترتیب محلی را به «آن‌جا» تسمیه می‌کند؟ به خاطر داشته باشید که ژست اشاره کردن در این مورد بخشی از نفس عمل ارتباط است.

(نکته: اظهار می‌شود که کلماتی چون «آن‌جا»، «این‌جا»، «اکنون»، «این» در تضاد با آنچه ما در زندگی روزمره اسم‌های خاص می‌خوانیم، «اسم‌های خاص حقیقی» اند، و از آن حیث که من به آن‌ها اشاره می‌کنم، تنها به‌طور کلی می‌توانند چنین خوانده شوند. گرایش متداولی وجود دارد مبنی بر این‌که آنچه در زندگی روزمره اسم خاص خوانده می‌شود صرفاً به‌منزله تقریب‌های کلی آن چیزی دانسته می‌شود که به‌طور ایده‌آل می‌تواند چنین خوانده شود. مقایسه کنید با ایده‌آمر «جزئی» در نزد راسل. از نظر او اجزاء سازه‌های غایی واقعیت‌اند، اما اظهار می‌دارد که نمی‌توان گفت که کدام اشیاء جزئیاتند. این ایده‌ای است که تحلیل بیش‌تر باید آن را روشن کند، از سوی دیگر، ما ایده‌آسم خاص در یک زبان را مطرح می‌کنیم که در آن این اسم در مورد آنچه ما در زندگی روزمره «اعیان»، «اشیاء» (سنگ‌های ساختمانی) می‌خوانیم اعمال شده است.)

«کلمهٔ 'دقت' به چه معنی است؟ آیا دقت واقعی این است که اگر قرار باشد شما برای صرف چای در ساعت ۴/۵ بیاید به محض آنکه ساعت ضربهٔ ساعت ۴/۵ را نواخت، شما وارد شوید؟ یا آنکه دقت آن است که درست در همان لحظه‌ای که شروع به باز کردن در می‌کنید ساعت شروع به نواختن کند؟ اما این لحظه چگونه باید تعریف شود و 'شروع به باز کردن در' را چگونه باید تعریف کرد؟ آیا درست است که بگوییم، 'نمی‌توان گفت که دقت واقعی چیست، زیرا همهٔ آن‌چه ما می‌دانیم تنها تقریب‌های کلی اند؟'»
 ۵. پرسش‌ها و پاسخ‌ها: الف می‌پرسد «چندتا تاوه؟» ب آن‌ها را شمرده و عدد آن‌ها را می‌گوید.

دستگاه‌های ارتباطی همچون (۱)، (۲)، (۳)، (۴)، (۵) را ما «بازی‌های زبانی» می‌خوانیم. آن‌ها تقریباً شبیه به آن چیزی هستند که ما در زندگی عادی بازی می‌خوانیم. کودکان زبان مادری خود را به وسیلهٔ چنین بازی‌هایی فرا می‌گیرند، و در این جا آن‌ها حتی جنبهٔ سرگرم‌کنندهٔ بازی‌ها را هم دارند. به هر روی، ما بازی‌های زبانی موصوف خود را نه اجزای ناقص زبان، که زبان‌هایی فی‌نفسه کامل، یا نظام‌های کامل ارتباط انسانی می‌دانیم. برای به خاطر سپردن این دیدگاه، اغلب این تصور مفید است که چنین زبان ساده‌ای باید نظام کامل ارتباط قبیله‌ای در مرحلهٔ ابتدایی جامعه باشد. حساب ابتدایی چنین قبیله‌هایی را در نظر بگیرید.

وقتی که نوجوان یا فرد بزرگسالی چیزی را یاد می‌گیرد که می‌توان زبان‌های فنی مخصوص، مثل، کاربرد طرح‌ها و نمودارها، هندسهٔ توصیفی، نمادگرایی شیمیایی و غیره خواند، او بیش‌تر به یادگیری بازی‌های زبانی مشغول است. (یادداشت: تصویری که ما از زبان یک فرد بزرگسال داریم عبارت از انبوه درهم برهمی از زبان، زبان مادری او، که محاط به بازی‌های جدا از هم کمابیش مشخص، زبان‌های فنی، است.)

۶. در جست‌وجوی نام بودن: ما شکل‌های جدید سنگ‌های ساختمان را معرفی می‌کنیم. ب به یکی از آن‌ها اشاره کرده می‌پرسد «این چیست؟»؛ الف

پاسخ می‌دهد «این یک ... است» بعداً الف با صدای بلند واژه جدیدی را می‌گوید، مثلاً «تاق» و ب آن سنگ را می‌آورد. ما کلمات «این ... است» را توأم با حرکت اشاره کردن تبیین یا تعریف اشاری می‌خوانیم. در مورد (۶) یک اسم عام، در عمل، به عنوان نام یک شکل تبیین شد. اما ما می‌توانیم بر همین قیاس در پی اسم خاص شیء معینی، اسم رنگی، عددی و جهت‌ی باشیم.

(یادداشت: کاربرد عباراتی چون «اسامی اعداد»، «اسامی رنگ‌ها»، «اسامی مواد»، «اسامی ملت‌ها» به وسیله ما می‌تواند دارای دو منشأ متفاوت باشد. یکی آن است که ما می‌توانیم تصور کنیم که کارکردهای اسم‌های خاص، اعداد، واژه‌های مربوط به رنگ و غیره بیش از آنچه در عمل هستند به یکدیگر شبیه‌اند. اگر چنین کنیم به وسوسه این فکر می‌افتیم که کارکرد هر واژه‌ای کمابیش مثل کارکرد اسم خاص یک شخص، یا اسم‌های عامی چون «میز»، «صندلی»، «در» و غیره است. منشأ دوم این است که اگر می‌بینیم که کارکردهای کلماتی چون «میز»، «صندلی»، و غیره به چه نحو از بیخ و بن متفاوت با کارکردهای اسم‌های خاص‌اند، و به چه نحو متفاوت با کارکردهای، مثلاً، اسامی رنگ‌ها هستند، هیچ دلیلی بر این نمی‌بینیم که چرا نباید از اسامی اعداد یا اسامی جهات نیز، نه از طریق گفتن چنین چیزهایی که «اعداد و جهات صورت‌های کاملاً متفاوت اعیان‌اند»، بلکه از طریق تأکید کردن بر شباهتی که در فقدان شباهت بین کارکردهای کلمات «صندلی» و «جمشید» از یک طرف، و «شرق» و «جمشید» از طرف دیگر وجود دارد، سخن بگوییم.)

۷. ب جدولی دارد که بر روی آن علائم نوشته شده در برابر تصویر اشیاء (مثلاً، تصویر میز، صندلی، فنجان چای و غیره) قرار دارد. الف یکی از علامت‌ها را می‌نویسد، ب دنبال آن در جدول می‌گردد، نگاه می‌کند یا با انگشت خود از روی علامت ثبت شده به تصویر مقابل آن اشاره می‌کند، و رفته چیزی را که تصویر نشان می‌دهد می‌آورد.

حال به انواع گوناگون علامت‌هایی که معرفی کردیم، توجه کنیم. اول

جمله‌ها را از کلمات تمیز بدهیم. من هر نشانه‌ی کاملی را در یک بازی زبانی که نشانه‌های بر سازنده‌اش کلماتند جمله^۱ می‌خوانم. (این صرفاً اظهارنظری کلی و خام درباره‌ی نحوه‌ی است که واژه‌های «گزاره»^۲ و «کلمه» را به کار خواهیم برد.) گزاره می‌تواند فقط شامل یک کلمه باشد. در شماره (۱) نشانه‌های «آجر!» و «سنگ ستون!» جمله‌اند. در شماره (۲) یک جمله از دو کلمه تشکیل می‌شود. ما بر حسب نقشی که گزاره‌ها در یک بازی زبانی بازی می‌کنند بین دستورها، پرسش‌ها، تبیین‌ها، توصیف‌ها، و غیره فرق می‌گذاریم. ۸. اگر در یک بازی زبانی شبیه به (۱) الف دستوری را با صدای بلند بگوید: «تاوه، سنگ ستون، آجر!» و ب با آوردن یک تاوه، یک سنگ ستون و یک آجر از آن اطاعت کند، ما می‌توانیم در این جا از سه گزاره، یا فقط یک گزاره سخن بگوییم. اگر، از سوی دیگر،

۹. نظر به ترتیب کلماتی که به ب نشان می‌دهد که باید سنگ‌های ساختمانی را بیاورد، خواهیم گفت که الف گزاره‌ای را که از سه کلمه تشکیل می‌شود فریاد می‌زند. اگر در این مورد آن دستور به این صورت می‌بود، «تاوه، بعد سنگ ستون، بعد آجر!» می‌گفتیم که آن دستور از چهار کلمه (و نه پنج کلمه) تشکیل شده بود. در بین آن کلمات ما گروه‌های کلماتی را با کارکردهای مشابه مشاهده می‌کنیم. ما به سهولت شباهتی را در کاربرد کلمات «یک»، «دو»، «سه» و غیره می‌بینیم و علاوه بر آن شباهتی را در کاربرد «تاوه»، «سنگ ستون» و «آجر» و غیره، و بنابراین اجزای سخن را تشخیص می‌دهیم. در (۸) همه کلمات آن گزاره متعلق به یک جزء سخن بودند.

۱۰. دستوری که بنابر آن ب باید در (۹) سنگ‌ها را می‌برد با استفاده از اعداد ترتیبی نیز قابل افاده بود این‌طور: «دوم، سنگ ستون؛ اول، تاوه؛ سوم، آجر!». در این جا با موردی مواجهیم که آنچه در آن کارکرد ترتیب کلمات در

۱ و ۲. ویتگنشتاین در این جا «جمله» و «گزاره» را به‌طور مترادف در برابر «satz» آلمانی به کار می‌برد. (ویراستار انگلیسی)

یک بازی زبانی بود کارکرد کلمات خاص در بازی زبانی دیگر است. تأملاتی از آن دست که مذکور آمد تنوع بی‌نهایت کارکردهای کلمات در گزاره‌ها را به ما نشان می‌دهند، و مقایسه آن‌چه ما در مثال‌های خود می‌بینیم با قواعد دقیق و ساده‌ای که منطق‌دانان برای ساختن گزاره‌ها به دست می‌دهند جای شگفتی است. اگر ما کلمات را برحسب شباهت کارکردهایشان گروه‌بندی کنیم و بدین‌نحو اجزای سخن را تشخیص دهیم، به راحتی می‌توانیم ببینیم که طرق بسیار گوناگونی برای طبقه‌بندی وجود دارد. درحقیقت ما به آسانی می‌توانیم دلیل در یک گروه قرار ندادن واژه «یک» با «دو»، «سه»، و غیره را چنان‌که در ذیل می‌آید تصور کنیم:

۱.۱. به این تنوع بازی زبانی (۲) ما توجه کنید. به جای فریاد کردن، «یک تاوه!»، «یک سنگ مکعب!» و غیره الف فقط بگوید «تاوه!»، «سنگ مکعب!» و غیره، کاربرد اعداد دیگر همان‌گونه است که وصفش در (۲) آمد. فرض کنید به شخصی که به این شکل (۱۱) از ارتباط خو کرده است کاربرد کلمه «یک» چنان‌که در (۲) وصف شد توصیه شده باشد. ما به سادگی می‌توانیم تصور کنیم که او از طبقه‌بندی «یک» با اعداد «۲»، «۳»، و غیره سرباز خواهد زد. (یادداشت: به دلایل موافق و مخالف طبقه‌بندی «۰» با دیگر اعداد اصلی بیندیشید. «آیا سیاه و سفید رنگ هستند؟» در چه موردی مایلید چنین بگویید و در چه موردی نه؟ - کلمات به شیوه‌های بسیار قابل مقایسه با مهره‌های شطرنج‌اند. به طرق مختلف تمیز انواع گوناگون مهره‌ها در بازی شطرنج بیندیشید (به‌طور مثال، سربازان و «افسران»).

عبارت «دو یا بیش‌تر» را به خاطر بیاورید.

برای ما طبیعی است که حرکات سر و دست را، چنان‌که در (۴) به کار گرفته شده، یا تصویرها را چنان‌که در (۷)، عناصر یا ابزار زبان بخوانیم. (ما گاه از زبان ژست‌ها و حرکات سخن می‌گوییم.) من تصویرها را در (۷) و دیگر ابزار زبانی را که کارکردی مشابه دارند طرح‌ها یا انگاره‌ها می‌خوانم. (این تبیین، مثل تبیین‌های دیگری که به دست داده‌ایم، مبهم است، و مقصد از آن

به‌طور کلی ابهام بوده است.) ما ممکن است بگوییم که کلمات و انگاره‌ها دارای انواع گوناگون کار کردند. وقتی از انگاره‌ای استفاده می‌کنیم چیزی را با آن مقایسه می‌کنیم مثلاً یک صندلی را با تصویر یک صندلی. ما یک تاوه را با کلمه «تاوه» مقایسه نکردیم. در ارائه آن تمایز، «کلمه / انگاره»، ایده ایجاد ثنویت منطقی غایی در کار نبود. ما تنها دو نوع خاص از ابزار را از بین انواع ابزارها در زبان خود برجسته کرده‌ایم. ما «یک»، «دو»، «سه» و غیره را کلمه می‌خوانیم. اگر به جای این نشانه‌ها از این‌ها «-»، «--»، «---»، «----» استفاده می‌کردیم، می‌توانستیم این‌ها را انگاره بخوانیم. فرض کنید در زبانی اعداد «یک»، «یک‌یک»، «یک‌یک‌یک»، و غیره باشند، آیا باید «یک» را یک کلمه یا یک انگاره بخوانیم؟ همین عنصر ممکن است در یک‌جا به مثابه کلمه و در جای دیگر به مثابه یک انگاره به کار رود. دایره می‌تواند نام یک بیضی، یا از طرف دیگر انگاره‌ای باشد که بیضی باید با روش خاص فرافکنی با آن مقایسه شود. ضمناً به این دو نظام بیان توجه کنید:^۱

۱۲. الف دستوری شامل دو نماد مرقوم به ب می‌دهد، اولی وصله‌ای از رنگی خاص، مثلاً سبز، به شکلی نامنظم، دومی طرح رسم شده‌ای از شکلی هندسی، مثلاً دایره. ب چیزی را با این طرح و با آن رنگ، مثلاً یک شیء سبز گرد، می‌آورد.

۱۳. الف دستوری شامل یک نماد، یک شکل هندسی نقاشی شده با رنگی خاص، مثلاً دایره‌ای سبزرنگ، به ب می‌دهد. ب برای او شیء گرد سبزرنگی می‌آورد. در (۱۲) انگاره‌ها مطابق با نام‌هایی است که ما به رنگ‌ها می‌دهیم و انگاره‌های دیگر مطابق نام‌هایی که به شکل می‌دهیم. نمادها در (۱۳) ممکن نیست به عنوان ترکیب‌های دو عنصر از این دست به حساب آیند. کلمه داخل گیومه را می‌توان انگاره نامید. بنابراین در جمله «او گفت 'برو به جهنم'»، «برو به جهنم» انگاره آن چیزی است که او بیان داشت. این

موارد را بسنجید: الف) کسی می‌گوید «من سوت زدن...» (آهنگی را سوت زدی)؛ ب) کسی می‌نویسد «من  سوت زدم». نام آوایی مثل «خش‌خش» را می‌توان یک انگاره خواند. ما انواع بسیاری از فرایندها را «مقایسه‌چیزی با یک انگاره» می‌خوانیم. ما انواع بسیاری از نمادها را زیر نام «انگاره» قرار می‌دهیم. در (۷) ب تصویری را در آن جدول با اشیای پیش روی خود مقایسه می‌کند. اما مقایسه‌تصویر با شیء شامل چیست؟ فرض کنیم که جدول این را نشان می‌دهد: الف) تصویری از یک چکش، گازانبرها، از یک اژه، از یک اسکنه؛ ب) از طرف دیگر، تصویرهای بیست نوع مختلف پروانه. تصور کنید که مقایسه در این دو مورد شامل چه خواهد بود، و تفاوت را در نظر بگیرید. مورد سوم را با این دو مورد مقایسه کنید: ج) جایی که تصویرهای آن جدول سنگ‌های ساختمانی‌ای را بازنمایی می‌کند که به اندازه ترسیم شده‌اند، و مقایسه باید به کمک خط‌کش و پرگارها انجام شود. فرض کنید که وظیفه ب این باشد که تکه‌ای پارچه به رنگ مسطوره بیاورد. رنگ‌های پارچه و مسطوره را باید چگونه مقایسه کرد؟ مجموعه‌ای از موارد گوناگون را تصور کنید:

۱۴) الف مسطوره‌ای را به ب نشان می‌دهد که بر اثر آن ب می‌رود و آن پارچه را «از حفظ» می‌آورد.

۱۵) الف مسطوره را به دست ب می‌دهد، ب از روی مسطوره به پارچه‌های روی قفسه‌ها که باید از بین آن‌ها انتخاب کند، نگاه می‌کند.

۱۶) ب آن مسطوره را روی هر توپ پارچه گذاشته و آنی را انتخاب می‌کند که از روی مسطوره نمی‌تواند تشخیص دهد، زیرا که به نظر می‌رسد فرق بین مسطوره و پارچه از بین رفته است.

۱۷) از طرف دیگر تصور کنید که دستور این بوده است، «پارچه قدری تیره‌تر از این مسطوره را بیاور». در (۱۴) گفتم که ب می‌رود و «از حفظ» آن پارچه را می‌آورد، که در این‌جا شکل عام بیان به کار می‌رود. اما آنچه می‌تواند در چنین مواردی از مقایسه «از حفظ» روی دهد بیش‌ترین تنوع را

دارد. موارد چندی را تصور کنید:

۱۴ الف) ب وقتی به دنبال پارچه می‌رود تصویری در حافظه را پیش چشم نفس (ذهن) خود دارد. او متناوباً به پارچه‌ها نگاه می‌کند و تصویر ذهنی خود را فرامی‌خواند. او این فرایند را تا آخر، یعنی، تا پنج توپ پارچه، می‌رود، در بعضی از موارد به خود می‌گوید «زیادی تیره»، در بعضی موارد به خود می‌گوید: «زیادی روشن». سر توپ پنجم می‌ایستد و می‌گوید: «همین است» و آن را از روی قفسه برمی‌دارد.

۱۴ ب) هیچ تصویری در حافظه پیش چشم ب نیست. او چهار توپ پارچه را نگاه می‌کند، هر بار سر خود را تکان داده، احساس نوعی قلق ذهنی می‌کند. وقتی به توپ پنجم می‌رسد، این اضطراب رفع می‌شود، با سر تصدیق می‌کند، و توپ پارچه را پایین می‌آورد.

۱۴ ج) ب بدون تصویری در حافظه به طرف قفسه می‌رود، به پنج توپ پارچه یکی پس از دیگری نگاه می‌کند، پنجمی را از قفسه پایین می‌آورد. «اما تمام جریان مقایسه کردن نمی‌تواند شامل همین باشد».

وقتی ما این سه مورد پیشین را، موارد مقایسه از حفظ می‌خوانیم، احساس می‌کنیم که وصف آن‌ها به اعتباری غیرقابل قبول یا ناقص است. ما می‌خواهیم بگوییم که آن توصیف ویژگی اصلی چنین فرایندی را مغفول گذاشته و تنها خصوصیات فرعی را در اختیارمان می‌گذارد. ویژگی اصلی ظاهراً آن ویژگی‌ای است که می‌توان آن را تجربه خاص مقایسه کردن و تشخیص دادن خواند. حال شگفت آن‌که با دقت نظر در موارد مقایسه، به آسانی فعالیت‌ها و حالات ذهنی بی‌شماری را می‌توان مشاهده کرد که همه کمابیش اختصاص به عمل مقایسه کردن دارند. واقع امر این است، چه ما از مقایسه کردن از حفظ سخن بگوییم و چه از مقایسه کردن به وسیله نمونه‌ای پیش چشم خود. ما شمار زیادی از چنین فرایندهایی را می‌شناسیم، فرایندهایی که به طرق گوناگون بسیاری مشابه یکدیگرند. ما تکه‌هایی را برمی‌گیریم که می‌خواهیم رنگشان را نسبت به هم برای مدت زمانی

طولانی‌تر یا کوتاه‌تر بسنجیم، به آن‌ها به‌طور متناوب یا همزمان نگاه کنیم، در زیر نورهای گوناگون قرار دهیم، حین انجام این کار اظهارات گوناگون کنیم، با داشتن تصویرهای حافظه، با احساسات اضطراب و آرامش، رضایت خاطر و نارضایتی، با احساسات گوناگون فشار در اطراف و پیش چشم‌مان همراه با خیره‌شدن به همان چیز به مدت مدید، و با همه آمیزه‌های ممکن از این‌ها و بسیاری تجربه‌های دیگر. هرچه بیشتر چنین موارد مقایسه‌ای را مشاهده می‌کنیم و هرچه دقیق‌تر به آن‌ها نظر می‌کنیم، تردید بیش‌تری درباره کسب یک تجربه ذهنی ویژه‌ای که خاص مقایسه کردن است احساس می‌کنیم. در واقع، اگر شما به دقت به بررسی تعدادی از این مقایسه‌ها پرداخته باشید، من می‌پذیرم که تجربه خاصی در کار باشد که بتوانید آن را تجربه مقایسه کردن بخوانید، نیز این‌که اگر اصرار داشته باشید تمایل من بر آن قرار خواهد گرفت که واژه «مقایسه کردن» را فقط در مواردی به کار برم که این احساس خاص دست داده است، حال احساس شما این خواهد بود که فرض چنین تجربه خاصی مقصد خود را گم کرده است، چه که این تجربه در کنار کثیری از تجربه‌های دیگر قرار داده می‌شود که بعد از بررسی دقیق موارد مقایسه به وسیله ما به نظر می‌رسد که آن در واقع پیونددهنده کلیه موارد مقایسه است. زیرا آن «تجربه خاصی» که ما در جست‌وجویش بودیم باید آن نقشی را بازی می‌کرد که بنا به فرض بر عهده انبوه تجربه‌های ظاهر شده بر ما بر اثر دقت نظرمان بود: خواست ما هرگز این نبود که آن تجربه‌های خاص به‌راستی تجربه‌ای از تجربه‌های کمابیش ویژه بی‌شمار باشد. (کسی ممکن است بگوید که دو شیوه نظر به این مسئله وجود دارد، یکی را می‌توان شیوه از نزدیک، و دیگری را می‌توان شیوه با فاصله و به‌واسطه حال و هوایی خاص خواند.) در حقیقت دریافته‌ایم که کاربردی که واقعاً از کلمه «مقایسه کردن» به عمل می‌آوریم غیر از آنی است که در نگاه کردن از فاصله دور انتظارش را داریم. درمی‌یابیم که آن‌چه پیونددهنده همه موارد مقایسه کردن است شمار کثیری از مشابیهت‌های متداخل است، و ما به محض آن‌که متوجه این امر می‌شویم،

دیگر لازم نمی‌بینیم که بگوییم باید ویژگی‌ای مشترک بین همه آن‌ها وجود داشته باشد. آن‌چه کشتی را به اسکله می‌بندد یک ریسمان است، و آن ریسمان مرکب از الیاف است، اما ریسمان استحکام خود را نه از هر رشته‌ای که سراسر آن را از ابتدا تا انتها می‌پیماید بلکه از این واقعیت کسب می‌کند که تعداد بسیاری از الیاف متداخل ریسمان را می‌سازند.

«اما به‌طور قطع ب در مورد (۱۴ج) کاملاً به‌طور غیرارادی عمل کرد. اگر هر آن‌چه روی داد واقعاً همان باشد که در آن‌جا وصف شد، او نمی‌دانست که چرا آن توپ پارچه را انتخاب کرد. او هیچ دلیلی برای انتخاب آن نداشت. اگر او توپ درست را انتخاب کرد، چنان عمل کرد که یک ماشین می‌توانست چنان کند». نخستین پاسخ ما این است که ما منکر آن نیستیم که ب در مورد (۱۴ج) دارای آن‌چه ما تجربه شخصی می‌خوانیم بود، زیرا ما نگفتیم که او پارچه‌هایی را که از میانشان انتخاب کرد یا آن‌چه را که انتخاب کرد ندید، و نه این‌که او وقتی چنین کرد فاقد احساسات عضلانی و لامسه‌ای و از این قبیل بود. حال چنین دلیلی که انتخاب او را موجه کند و آن را ارادی جلوه دهد چگونه چیزی خواهد بود؟ (یعنی: تصور می‌کنیم که آن چگونه چیزی است؟) گمان می‌کنم که می‌گفتیم نقطه مقابل مقایسه غیرارادی، به عبارتی، مورد ایده آل مقایسه آگاهانه، برخوردار بودن از تصویر حافظه‌ای روشن در پیش چشم نفس (ذهن) یا دیدن مسطوره واقعی و داشتن احساس خاصی از ناتوانی برای تمیز بین این مسطوره‌ها و پارچه مورد انتخاب به شیوه‌ای مخصوص است. می‌پندارم که این احساس خاص دلیل و توجیه آن انتخاب باشد. کسی ممکن است بگوید، این احساس خاص دو تجربه دیدن مسطوره، از یک طرف، و آن پارچه از طرف دیگر را به هم پیوند می‌زند. اما اگر مسئله از این قرار است، چه چیز این تجربه خاص [آن احساس خاص] را به آن دو [تجربه] پیوند می‌زند؟ ما منکر این نیستیم که چنین تجربه‌ای می‌تواند مداخله کند. اما با دقت در آن یعنی کاری که ما هم اکنون کردیم، به نظر می‌رسد که تمایز ارادی و غیر ارادی دیگر مشخص نبوده و پایان همچون آغاز

می‌نماید. منظور ما آن نیست که این تمایز در موارد خاص ارزش عملی خود را از دست می‌دهد، به‌طور مثال اگر تحت شرایط خاص پرسیده شود «آیا شما این توپ پارچه را به‌طور غیرارادی از روی آن قفسه برداشتید، یا آیا درباره‌اش فکر کردید؟»، چه بسا موجه باشد که بگوییم ما به‌طور غیرارادی عمل نکردیم و چنین توضیح دهیم که ما به دقت به آن پارچه نگاه کرده، سعی داشتیم تصویر حافظه‌ای آن مسطوره را به‌خاطر بیاوریم، و تردیدها و تصمیم‌ها را نزد خود به زبان آورده بودیم. ممکن است در موردی خاص این را ملاک تمیز ارادی از غیرارادی گرفت. باری، در مورد دیگر ممکن است ما بین نحوه ارادی و غیرارادی ظهور تصویر حافظه‌ای و امثال آن فرق بگذاریم.

اگر مورد (۱۴ ج) ما برای شما مشکل‌ساز باشد، ممکن است بخواهید بگویید: «اما چرا او درست همین توپ پارچه را آورد؟ او چگونه آن را به‌عنوان پارچه درست تشخیص داده است؟ به چه وسیله؟ - اگر شما پرسید «چرا»، آیا از علت می‌پرسید یا از دلیل، اگر از علت می‌پرسید، کافی است فرضیه‌ای فیزیولوژیکی یا روان‌شناختی سرهم کنید که به تبیین این انتخاب در تحت شرایط داده شده پردازد. این به عهده علوم تجربی است که چنین فرضیه‌هایی را امتحان کند. اگر از طرف دیگر از دلیل پرسید پاسخ این است، «برای انتخاب به دلیلی حاجت نبوده است. دلیل مرحله پیش از مرحله انتخاب مزبور است. اما چرا باید هر مرحله‌ای مرحله پیشین دیگری داشته باشد؟» «اما در آن صورت ب واقعاً آن پارچه را به‌عنوان پارچه درست تشخیص نداده است.» - لازم نیست شما (۱۴ ج) را از موارد تشخیص دادن محسوب کنید، اما اگر از این واقعیت آگاه شدید که فرایندهایی را که ما فرایندهای تشخیص می‌خوانیم خانواده بزرگی با شباهت‌های متداخل را تشکیل می‌دهند، شاید بی‌میل نباشید که (۱۴ ج) را هم جزء این خانواده به حساب بیاورید. - «اما آیا ب در این مورد فاقد ملاکی است که بدان وسیله بتواند آن پارچه را شناسایی کند؟ در (۱۴ الف)، به‌طور مثال، او تصور حافظه‌ای داشت و پارچه‌ای را که به دنبالش بود به سبب همخوانی با آن

تصور (ایماژ) تشخیص داد.» - اما آیا او تصویری هم از این همخوانی پیش خود داشت، تصویری که به وسیله آن بتواند همخوانی بین مسطوره و توپ پارچه را بسنجد و ببیند که آیا آن توپ درست است یا نه؟ و از طرف دیگر، آیا ممکن نبود چنین تصویری در اختیار او گذاشته شده باشد؟ فرض کنید که به طور مثال، الف از ب خواسته باشد که به یاد بیاورد که آنچه می خواست توپ پارچه‌ای بود که دقیقاً مثل آن مسطوره بود، نه، مثل احتمالاً موارد دیگر، پارچه‌ای کمی تیره‌تر از مسطوره. آیا ممکن نبود الف در این مورد مثالی از همخوانی لازم را به او با در اختیار گذاشتن دو تکه از یک رنگ داده باشد (مثلاً به عنوان نوعی وسیله یادآوری)؟ آیا هیچ پیوندی از این دست بین دستور و اجرای آن لزوماً آخرین پیوند نیست؟ - و اگر بگویید که در (۱۴ ب) او دست‌کم آرامش و سکونی داشت که با آن پارچه درست را شناسایی کند، آیا [در آن صورت] او می‌باید تصویری از این آرامش خود می‌داشت تا آن را تشخیص دهد از آن نوع آرامشی که به وسیله آن باید پارچه درست تشخیص داده شود؟ -

«اما به فرض آن‌که ب مثل مورد (۱۴ ج) آن توپ پارچه را بیاورد، و در مقایسه آن با مسطوره مزبور معلوم شود که آن اشتباه است؟» - اما آیا ممکن نیست که همین اتفاق در همه موارد دیگر نیز روی داده باشد؟ فرض کنید که در (۱۴ الف) توپ پارچه‌ای که ب برگردانده است هیچ با آن مسطوره نخواند. آیا نمی‌توانیم در چنین مواردی بگوییم که تصور حافظه‌ای‌اش تغییر کرده بوده است، و در بعضی از موارد مسطوره یا آن پارچه تغییر کرده بوده، و در موارد دیگر نیز نور همان نور نبوده است؟ ابداع مواردی، و تصور شرایطی دشوار نیست که در آن‌ها هر یک از این احکام صادر شده باشد. - «اما آیا با این همه تفاوتی اساسی بین موارد (۱۴ الف) و (۱۴ ج) وجود ندارد؟ - مسلماً! آن تفاوت دقیقاً در توصیف این موارد آمده است. -

در (۱) ب یاد گرفته که با شنیدن واژه «سنگ ستون!» به صدای بلند، سنگی ساختمانی را بیاورد. ما می‌توانیم تصور کنیم که آن‌چه در چنین

مواردی روی می‌دهد چنین است: در ذهن ب با شنیدن آن کلمه به صدای بلند تصویری از سنگ ستون ایجاد می‌شود؛ تربیت، چنان‌که می‌توان گفت، پایه این تداعی را گذاشته است. ب آن سنگ ساختمانی‌ای را برمی‌دارد که با تصورش می‌خواند. — اما آیا این لزوماً آن چیزی بود که روی داد؟ اگر تربیت بتواند موجب آن شود که آن ایده یا تصور — به‌طور غیرارادی — در ذهن ب ایجاد شود، چرا نباید باعث اعمال ب بدون دخالت تصور شود؟ این تنها مؤدی به تغییر ناچیزی در مکانیسم تداعی می‌شود. فکر کنید که تصویری که ناشی از آن کلمه است حاصل فرایندی عقلانی نیست (اما اگر بود، تنها استدلال ما را گامی بیش واپس می‌راند)، بلکه این مورد دقیقاً قابل مقایسه با مورد مکانیسمی است که در آن دکمه‌ای فشار داده می‌شود و صفحه نمایشگری ظاهر می‌شود. در واقع این نوع مکانیسم به‌جای مکانیسم تداعی قابل استفاده است.

ما تصورات ذهنی مربوط به رنگ‌ها، شکل‌ها، صداها و مانند آن را که در ارتباط برقرار کردن به وسیله زبان نقشی برعهده دارند با وصله‌های رنگی که واقعاً دیده می‌شود و صداها یی که شنیده می‌شود در یک مقوله‌بندی جای می‌دهیم.

۱۸. موضوع تربیت در کاربرد جدول‌ها (مثل مورد (۷)) ممکن است نه فقط تعلیم به کاربردن یک جدول خاص باشد، بلکه می‌تواند در توانا ساختن شاگرد به این باشد که به سلیقه خود جدول‌های جدیدی را با مختصات علائم نوشته شده و تصویرها بسازد یا به کار برد. فرض کنید که اولین جدولی که شخصی برای به کار بردن آن تربیت شده از چهار کلمه «چکش»، «گازانبرها»، «آره»، «اسکنه» و تصویرهای مطابق با آن‌ها تشکیل شده باشد. حال می‌توانیم تصویر چیز دیگری را که شاگرد پیش‌تر دیده است به آن اضافه کنیم، مثلاً تصویر یک رنده، و آن را به کلمه «رنده» مربوط کنیم. ما تناظر میان این تصویر جدید و کلمه را تا جایی که ممکن است مشابه با تناظرهای جدول قبلی می‌کنیم. بنابراین می‌توانیم کلمه جدید و تصویر را بر

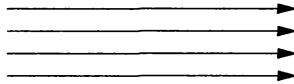
روی همان صفحه کاغذ اضافه کنیم، و کلمه جدید را در زیر کلمات پیشین و تصویر جدید را در زیر تصویرهای قبل قرار دهیم. حال شاگرد جرئت پیدا می‌کند تا بدون آموزش خاصی که وقتی کاربرد جدول نخست را به او می‌آموختیم به او دادیم کلمه و تصویر جدید را به کار برد. انواع گوناگونی از این افعال ترغیبی در کار خواهد بود، و بسیاری از چنین اعمالی تنها در صورتی ممکن خواهند بود که شاگرد واکنش نشان دهد، آن هم به نحوی خاص. چیزهایی مثل حرکات سر و دست و صداهاى مربوط به تشویق کردن را تصور کنید که وقتی به کار می‌برید که سگی را تعلیم می‌دهید تا شکار را پیدا کرده و بیاورد. از طرف دیگر تصور کنید که سعی داشتید به گربه‌ای چنین آموزشی بدهید. نظر به آن‌که گربه پاسخی به تشویق شما نخواهد داد غالب افعال مربوط به تشویق که وقتی سگی را تربیت می‌کردید انجام می‌دادید در این جا غیر عملی خواهند بود.

۱۹. شاگرد هم می‌تواند چنان تربیت شود که نام‌هایی را به ابتکار مخصوص خود بر روی اشیاء بگذارد و وقتی نام آن‌ها برده می‌شود آن اشیاء را بیاورد. به‌طور مثال، به او جدولی نشان داده می‌شود که او بر روی آن تصویرهای اشیاء دور و بر خود را در یک سمت و فضاهاى خالی را در طرف دیگر می‌یابد، و به بازی با علائم نوشته شده ابداعی مخصوص خود در برابر آن تصویرها می‌پردازد و وقتی این علائم به‌منزله دستورها به کار می‌رود به شیوه سابق به آن واکنش نشان می‌دهد. یا آن‌که

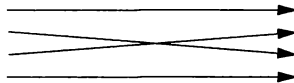
۲۰. بازی می‌تواند شامل جدول ساخته ب و اطاعت دستورهای داده شده برحسب این جدول باشد. وقتی کاربرد جدولی آموزش داده می‌شود، و این جدول شامل، مثلاً دو ستون عمودی است، در طرف چپ نام‌ها می‌آید و در طرف راست تصویرها، یک نام و یک تصویر با قرار گرفتن در یک خط افقی به هم مربوط می‌شوند، خصوصیت مهم این آموزش می‌تواند این باشد که شاگرد انگشت خود را از چپ به راست بلغزند، توگویی آن آموزش کشیدن دسته‌ای از خطوط افقی، یکی در زیر دیگری، است. چنین آموزشی

می‌تواند موجب گذر از جدول به مورد (item) تازه‌ای شود.

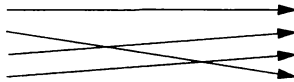
من جدول‌ها، تعریف‌های اشاری، و ابزار مشابه را برحسب کاربرد معمول قواعد می‌خوانم. کاربرد یک قاعده می‌تواند به وسیله قاعده دیگری تبیین شود. در پاره‌ای از موارد باید آن‌ها را به‌طور افقی از چپ به راست یعنی مطابق شاکله زیر خوانند:



در موارد دیگر مطابق چنین شاکله‌ای:



یا:



و قس علی ذلک.

شاکله‌هایی از این دست به مثابه قاعده‌ها قابل نزدیک شدن به جدول‌های ما برای قرائت آن‌ها هستند. آیا نمی‌توان این قاعده‌ها را هم به کمک قاعده‌های دیگری تبیین کرد؟ از سوی دیگر، آیا قاعده‌ای به‌طور ناقص تبیین نمی‌شود اگر که هیچ قاعده‌ای برای کاربرد آن داده نشده باشد؟

ما سلسله بی‌انتهای اعداد را بر بازی‌های زبانی خود عرضه می‌کنیم. اما این کار چگونه انجام می‌شود؟ پیداست که شباهت بین این فرایند و فرایند ارائه مجموعه‌ای از بیست عدد عین شباهت بین ارائه مجموعه‌ای از بیست عدد و ارائه مجموعه‌ای از ده عدد نیست. فرض کنید که بازی ما مثل (۲) بود

ولی انجام شده با مجموعه بی‌انتهایی از اعداد. تفاوت بین آن و (۲) فقط این خواهد بود که اعداد بیش‌تری در آن به کار رفته‌اند. به عبارتی، فرض کنیم که در واقعیت امر ما در انجام آن بازی عملاً از، مثلاً، ۱۵۵ عدد استفاده کرده باشیم، بازی‌ای که می‌کنیم آن بازی‌ای نخواهد بود که بتوان با این بیان وصف کرد که ما بازی (۲) را فقط با ۱۵۵ عدد به جای ۱۰ عدد انجام دادیم. اما تفاوت در چیست؟ (تفاوت به نظر می‌رسد تقریباً در آن روحی باشد که با آن بازی‌ها انجام می‌شود.) تفاوت بین بازی‌ها می‌تواند در، مثلاً، تعداد ژتون‌های مورد استفاده، در تعداد مربع‌های تخته بازی، یا در این واقعیت باشد که ما یک وقت از مربع‌ها استفاده می‌کنیم و وقتی دیگر از شش ضلعی‌ها، و بر این قیاس. حال به نظر نمی‌رسد که فرق بین بازی محدود و نامحدود در وسایل مادی آن بازی باشد؛ زیرا مایل خواهیم بود بگوئیم که نامحدود بودن ممکن نیست در آن‌ها به زبان درآید، یعنی، بگوئیم که ما فقط تصور آن را در افکار خود می‌توانیم بکنیم، و پس در این افکار است که باید بین بازی محدود و نامحدود فرق گذاشت. (اگرچه جای شگفتی است که این افکار قابلیت آن را داشته باشند که با نشانه‌ها بیان شوند.)

حال دو بازی را در نظر بگیریم. هر دوی آن‌ها با ورق‌های شماره‌دار انجام می‌شود، و بالاترین شماره برنده بازی است.

۲۲. یک بازی با تعداد ثابتی از چنین ورق‌هایی، مثلاً، با ۳۲ تا انجام می‌شود. در بازی دیگر ما تحت شرایط معینی مجاز به افزایش تعداد ورق‌ها به میزان دلخواه خود، با بردن تکه‌های کاغذ و نوشتن اعداد بر روی آن‌ها هستیم. ما اولین بازی را محدود و دومی را نامحدود می‌خوانیم. فرض کنید که یک دست از بازی دوم انجام شده و عدد ورق‌هایی که در عمل به کار رفته ۳۲ بوده است. در این مورد فرق بین یک دست بازی نامحدود (الف) و یک دست بازی محدود (ب) کردن در چیست؟

این تفاوت از آن قبیل نخواهد بود که بین یک دست بازی محدود با ۳۲ ورق و یک دست بازی محدود با تعداد بیش‌تری ورق وجود دارد. ما گفتیم که

تعداد ورق‌های استفاده شده یکی است. اما تفاوت‌های از نوع دیگری وجود دارد، مثلاً، بازی محدود با یک بسته ورق معمولی انجام می‌شود، و بازی نامحدود با مدادها و تعداد زیادی ورق‌های سفید اضافی. بازی نامحدود با این پرسش آغاز می‌شود که، «تا چه عددی بالا خواهیم رفت؟» اگر بازی‌کنان به دنبال قواعد این بازی در کتاب قاعده‌ها بگردند، در آخر مجموعه‌ای از قواعد به این عبارت برخواهند خورد «و غیره» یا «و بر این قیاس الی غیر النهایه». بنابراین فرق بین دو دست بازی (الف) و (ب) به‌طور قطع نه در ورق‌هایی که با آن‌ها بازی می‌کنند که در وسایل مورد استفاده است. اما به نظر می‌رسد که این اختلاف ناچیز باشد و نه اختلافی اساسی بین آن بازی‌ها. احساس ما این است که اختلاف مهم و اساسی باید در جای دیگری باشد. اما اگر شما با دقت به آن‌چه حین انجام دست‌های بازی روی می‌دهد نگاه کنید، درمی‌یابید که فقط می‌توانید از تعدادی از تفاوت‌ها، که هر یک از آن‌ها به نظر فرعی می‌رسد، سر درآورید. افعال، به‌طور مثال، ورق دادن و بازی کردن در هر دو مورد می‌تواند یکسان باشد. در جریان یک دست بازی (الف) بازی‌کنان ممکن است تهیه ورق‌های بیش‌تری را در نظر گرفته باشند، و باز دست از این فکر برداشته باشند. اما در نظر گرفتن این امر چگونه است؟ ممکن است روند آن چنین باشد که کسی پیش خود یا به صدای بلند بگوید «در فکرم که آیا باید ورق دیگری تهیه کنم یا نه». وانگهی، ممکن است چنین فکری هم به خاطر بازی‌کنان خطور نکرده باشد. ممکن است که تمام تفاوت موجود در ماجراهای یک دست بازی محدود، و یک دست بازی نامحدود در آن چیزی باشد که پیش از شروع بازی گفته شده است، مثل این: «بیایم بازی محدود انجام دهیم».

«اما آیا بیان این‌که دو دست بازی مختلف متعلق به دو نظام متفاوت‌اند درست نیست؟» قطعاً. تنها آن امور واقعی که ما با این سخن به آن‌ها اشاره می‌کنیم که متعلق به نظام‌های مختلفند بسیار پیچیده‌تر از آنی هستند که می‌توانیم از آن‌ها انتظار داشته باشیم که باشند.

حال بازی‌های زبانی‌ای را که درباره‌اشان می‌گوییم آن‌ها با یک دسته محدود از اعداد بازی می‌کنند، با بازی‌های زبانی‌ای مقایسه کنیم که درباره‌شان می‌گوییم آن‌ها با مجموعه بی‌انتهایی از اعداد بازی می‌کنند.

۲۳. مثل (۲) الف به ب دستور می‌دهد که برایش تعدادی سنگ ساختمانی ببرد. این اعداد نشانه‌ها هستند «۱»، «۲»، ... «۹»، که هر یک بر روی ورقی نوشته شده‌اند. الف یک دسته از این ورق‌ها دارد و با نشان دادن یکی از آن‌ها و بلند گفتن یکی از کلمات «تاوه»، «سنگ ستون» و غیره به ب دستور می‌دهد.

۲۴. مثل (۲۳)، فقط هیچ دسته‌ای از ورق‌های فهرست شده وجود ندارد. مجموعه اعداد ۱ تا ۹ از حفظ آموخته می‌شود. در دستورها اعداد به صدای بلند خوانده می‌شوند، و کودک آن‌ها را از روی کلمه خارج شده از دهان می‌آموزد.

۲۵. از یک چرتکه استفاده می‌شود. الف چرتکه را تنظیم می‌کند، آن را به ب می‌دهد، ب با آن به محلی می‌رود که تاوه‌ها در آن‌جا هستند، و قس علی ذلک.

۲۶. ب بناست یک کپه تاوه را بشمرد. او این کار را با چرتکه انجام می‌دهد، چرتکه بیست مهره دارد. بیش از بیست تاوه در آن کپه وجود ندارد. ب چرتکه را برای کپه مورد نظر تنظیم می‌کند و به الف نحوه تنظیم آن را نشان می‌دهد.

۲۷. مثل (۲۶). چرتکه دارای بیست مهره کوچک و یک مهره بزرگ است. اگر کپه بیش از بیست تاوه داشته باشد مهره بزرگ حرکت می‌کند. (پس مهره بزرگ به نحوی با واژه «بسیار» ارتباط دارد).

۲۸. مثل (۲۶). اگر آن کپه n تاوه داشته باشد، n بیش‌تر از ۲۰ و کمتر از ۴۰ باشد، ب $n-20$ مهره را حرکت می‌دهد، به الف نحوه تنظیم چرتکه را نشان می‌دهد و یکبار دست‌هایش را به هم می‌زند.

۲۹. الف و ب اعداد سیستم اعشاری (شفاهی یا کتبی) را تا ۲۰ به کار می‌برند. کودک با یاد گرفتن این زبان این اعداد را، مثل مورد (۲) از حفظ می‌شود.

۳۰. یک قبیله خاصی دارای زبانی از نوع (۲) است. اعداد مورد استفاده همان اعداد سیستم اعشاری ما هستند. ممکن نیست هیچ‌یک از اعداد مورد استفاده را مشاهده کرد که نقش برجسته آخرین عدد را در بعضی از بازی‌های بالا (۲۷)، (۲۸) بازی کند. (آدم و سوسه می‌شود که این جمله را با این گفته ادامه دهد که «اگر چه به‌طور قطع بالاترین عددی که در عمل استفاده می‌شود وجود دارد.») کودکان آن قبیله اعداد را به این نحو می‌آموزند: علائم از ۱ تا ۲۰ مثل مورد (۲) به آن‌ها یاد داده می‌شود و نیز این‌که با شنیدن دستور «این‌ها را بشمار» ردیف‌های مهره‌ها را که بیش از ۲۰ تا نیستند بشمرد. وقتی حین شمارش دانش آموز به عدد ۲۰ می‌رسد، کسی با طرز حرکات سر و دست اشاره می‌کند که «ادامه بده»، در نتیجه کودک (به هر تقدیر در غالب موارد) می‌گوید «۲۱». بر همین قیاس کودکان مجبور می‌شوند تا ۲۲ و تا اعداد بالاتر را بشمارند، هیچ عدد خاصی در این تمرین‌ها نقش برجسته آخرین عدد را بازی نمی‌کند. آخرین مرحله آموزش آن است که به کودک دستور داده می‌شود که دسته‌ای از اشیاء، بیش از ۲۰ تا، را بشمارد، بدون این‌که حرکات اشاری‌ای در کار باشد که او را به شمارش بیش از عدد ۲۰ ترغیب کند. اگر کودکی نسبت به حرکات اشاری واکنش نشان ندهد، از دیگر اطفال جدا شده با او مثل یک آدم خنگ رفتار می‌کنند.

۳۱. قبیله‌ای دیگر. زبانش مثل زبان در (۳۰) است. بالاترین عددی که مشاهده می‌شود به کار می‌رود عدد ۱۵۹ است. در زندگی این قبیله عدد ۱۵۹ نقش ویژه‌ای بازی می‌کند. فرض کنیم من گفتم، «آن‌ها با این عدد همچون بالاترین عدد خود برخورد می‌کنند»، - اما این به چه معناست؟ آیا پاسخ ما می‌توانست این باشد: «آن‌ها فقط می‌گویند که این بالاترین عدد است؟» - آن‌ها کلمات خاصی بر زبان می‌رانند، اما ما از کجا می‌دانیم که منظور آن‌ها از آن کلمات چیست؟ یک ملاک برای تعیین این‌که منظور آن‌ها چیست موقعیت‌هایی است که در آن‌ها این کلمه که ما مایلیم آن را به کلمه «بالاترین» در زبان خود برگردانیم به کار می‌رود، یعنی آن نقشی، که می‌توانیم بگوییم،

برحسب مشاهده ما این کلمه در زندگی مردم آن قبیله بازی می‌کند. درحقیقت ما به راحتی می‌توانیم تصور موقعیت‌هایی را بکنیم که در آن‌ها عدد ۱۵۹ در ارتباط با چنان حرکات و اشکالی از رفتار به کار می‌رود که باعث می‌شود تا ما بگوییم که این عدد نقش حدی فائق نشدنی را بازی می‌کند، ولو آن‌که قبیله مزبور هیچ کلمه‌ای مطابق با لفظ «بالاترین» در زبان ما نداشته باشد، و ملاک بالاترین عدد بودن ۱۵۹ هیچ‌یک از چیزهایی که درباره آن عدد گفته شده است، نباشد.

۳۲. قبیله‌ای دارای دو سیستم شمارش است. مردم یاد گرفته‌اند که با حروف الفبا از الف تا ی و نیز با سیستم اعشاری مثل مورد (۳۰) بشمارند. اگر بنا باشد کسی اشیاء را با سیستم اول بشمرد، به او دستور داده می‌شود «به شیوه بسته»، و در مورد سیستم دوم، «به شیوه باز»؛ و آن قبیله الفاظ «بسته» و «باز» را برای در باز و بسته نیز به کار می‌برد.

(یادداشت‌ها: ۲۳) به شیوه‌ای آشکار به وسیله دسته‌ای از ورق محدود می‌شود. (۲۴): به شباهت و عدم شباهت بین ذخیره محدود ورق‌ها (در ۲۳) و آن کلمات در حافظه ما (در ۲۴) توجه کنید. در نظر بگیرید که از یک طرف (در ۲۶) محدودیت در آن وسیله (چرتکه ۲۰ مهره‌ای) و کاربرد آن در بازی ما، و از طرف دیگر (به شیوه‌ای کاملاً متفاوت) در این واقعیت که در عمل بازی واقعی هرگز قرار نیست بیش از ۲۰ شیء شمرده شود، وجود دارد. در (۲۷) که محدودیت نوع اخیر مفقود است، اما در عوض مهره بزرگ محدودیتی را بر وسیله ما بار می‌کند. آیا (۲۸) یک بازی محدود یا نامحدود است؟ تجربه‌ای را که وصف کردیم قائل به حد ۴۰ است. ما می‌خواهیم بگوییم که این بازی «آن را در خود دارد» که به طور نامحدود ادامه یابد، اما به یاد داشته باشید که ما ضمناً می‌توانستیم بازی‌های سابق را به عنوان سرچشمه‌های یک سیستم تعبیر کنیم. در (۲۹) وجه نظام‌مند اعداد به کار رفته حتی بیش از (مورد ۲۸) آشکار است. کسی ممکن است بگوید که اگر این مطلب نبود که اعداد از ۱ تا ۲۰ حفظ شوند، هیچ محدودیتی که ناشی از

وسایل این بازی باشد در کار نبود. این نکته حاکی از این فکر است که به کودک «درک» سیستمی آموخته نمی‌شود که ما در دستگاه علائم اعدادی شاهد آنیم. ما قطعاً دربارهٔ قبیلهٔ مورد (۳۰) باید بگوییم که آن‌ها آموزش دیده‌اند که به‌طور نامحدود از اعداد استفاده کنند، و نیز این‌که حساب زبان آن‌ها یک حساب متناهی نیست، و نیز این‌که سلسلهٔ اعداد آن‌ها را پایانی نیست. (درست در چنین موردی است که وقتی اعداد به‌طرز «نامحدود» به‌کار می‌روند ما می‌گوییم که سلسلهٔ اعداد آن قبیله نامتناهی است.) (۳۱) می‌تواند به شما نشان دهد که چه اندازه موارد بسیار گوناگونی قابل تصور است که در آن‌ها مایل به این اظهار نظر خواهیم بود که حساب آن قبیله، حتی به‌رغم این واقعیت که نحوه‌ای که کودکان برای کاربرد اعداد تربیت می‌شوند هیچ حد بالاتری را برنمی‌تابد، با رشته‌ای متناهی از اعداد کار می‌کند. در (۳۲) الفاظ «بسته» و «باز» (که با اندک تغییری در مثال می‌توانیم جایگزین الفاظ «محدود» و «نامحدود» کنیم) وارد زبان خود آن قبیله می‌شود. البته ورود به آن بازی ساده و به روشنی تحدید حدود شده چیز اسرارآمیزی دربارهٔ کاربرد واژه «باز» نیست. اما این واژه متناظر با واژه «نامتناهی» ماست، و بازی‌هایی که ما با این لفظ اخیر انجام می‌دهم تنها به لحاظ بسیار پیچیده‌تر بدون متفاوت با (۳۱) است. به عبارت دیگر، کاربرد واژه «نامتناهی» به‌وسیلهٔ ما درست همان اندازه سرراست است که کاربرد واژه «باز» در (۳۱)، و تصور ما حاکی از آن‌که معنای آن «متعالی» است براساس یک بدفهمی است.

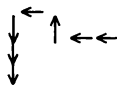
ما تقریباً می‌توانیم بگوییم که مشخصهٔ موارد محدود چنین است: این‌که در این موارد با ذخیرهٔ معینی از اعداد بازی نمی‌شود، اما در عوض با نظامی برای طرح اعداد (به‌طور نامحدود) باز می‌شود. وقتی می‌گوییم که کسی مجهز به نظامی برای طرح اعداد است، به‌طور کلی به یکی از این سه چیز می‌اندیشیم: به الف) آموزشی مشابه آن‌چه در (۳۰) توصیف شد به او دادن، که بنابر تجربهٔ ما، باعث می‌شود تا او آن نوع آزمون‌هایی را که در آن‌جا ذکر شده بگذراند؛ ب) گرایشی را در ذهن یا مغز آن شخص ایجاد کردن، تا به آن

نحو واکنش نشان دهد؛ ج) قاعده‌ای کلی برای طرح اعداد در اختیار او نهادن. ما چه چیز را قاعده می‌نامیم، به این مثال توجه کنید:

۳۳. ب مطابق قواعدی که الف در اختیار او می‌گذارد جابه‌جا می‌شود.

←	الف
→	ب
↑	پ
↓	ت

الف دستوری می‌دهد که از حروف این جدول تشکیل شده است، مثل این: «الف پ الف ت ت ت». ب پیکان‌های مربوط به هر یک از حروف دستور را پیدا کرده و مطابق آن حرکت می‌کند؛ در مثال ما این‌طور حرکت می‌کند:



ما جدول (۳۳) را یک قاعده می‌خوانیم (یا «بیان یک قاعده»). علت این‌که من این تعبیّرات مشابه را می‌کنم بعداً معلوم خواهد شد. تمایل ما بر این نخواهد بود که خود جمله «الف پ الف ت ت ت» را یک قاعده بخوانیم. البته آن توصیف راهی است که ب باید طی کند. از طرف دیگر، چنین توصیفی تحت شرایط معینی یک قاعده خوانده می‌شود، مثل مورد زیر:

۳۴. ب باید طرح‌های خطی تزئینی گوناگونی رسم کند. هر طرحی تکرار یکی از عناصری است که الف در اختیار او می‌گذارد. بنابراین اگر الف به او این دستور را بدهد «پ الف ت الف»، ب خطی این چنین ترسیم می‌کند:



به نظر من در این مورد خواهیم گفت که «پ الف ت الف» قاعده ترسیم این طرح است. به‌طور کلی، آن [جمله] مشخص‌کننده آن چیزی است که ما قاعده‌ای می‌خوانیم که باید مکرراً، در موارد نامحدودی، به کار رود. به‌طور

مثال، مورد زیر را با (۳۴) مقایسه کنید:

۳۵. بازی‌ای با مهره‌هایی به شکل‌های گوناگون بر روی صفحه شطرنج انجام شده است. نحوه حرکت مجاز هر مهره برحسب قاعده وضع می‌شود. پس قاعده حرکت مهره خاصی «الف پ»، مهره دیگر «الف پ الف الف» است و قس علی ذلک. بنابراین مهره اول می‌تواند چنین حرکتی بکند: $\uparrow$ ، و دومی چنین: $\leftarrow \leftarrow \uparrow$. در این جا می‌توان هر فرمولی چون «الف پ» و هم نمودار متناظر با آن را قاعده خواند.

۳۶. فرض کنیم که بعد از چندین بار انجام بازی (۳۳) به شرح فوق، در آن بازی این تغییر صورت گرفته باشد: که دیگر ب به جدول نگاه نمی‌کند، ولی با خواندن حروف دستور الف تصورات مربوط به پیکان‌ها را (به کمک تداعی) به یاد آورده، مطابق با آن‌ها عمل می‌کند.

۳۷. بعد از چندین مرتبه انجام بازی به این شیوه، ب مطابق با دستور نوشته شده چنان حرکت می‌کند که اگر خود به پیکان‌ها نگاه کرده بود یا آن‌ها را تصور کرده بود چنان می‌کرد، اما عملاً بدون آن‌که هیچ‌گونه تصویری از این دست در میان باشد.

۳۸. به ب حین آموزش برای متابعت از دستور نوشته شده، یکبار جدول (۳۳) نشان داده می‌شود، بر اثر آن او دستورات الف را بدون دخالت بیش‌تر آن جدول به همان شیوه‌ای اطاعت می‌کند که در مورد (۳۳) به کمک آن جدول در هر موقعیتی می‌کرد.

ما در هر یک از این موارد می‌توانیم اظهار کنیم که جدول (۳۳) قاعده بازی است. اما این قاعده در هر موردی نقش متفاوتی را بازی می‌کند. آن جدول در (۳۳) ابزاری است که در آن موردی به کار می‌رود که ما آن را تجربه بازی می‌خوانیم. در مورد (۳۶) عمل تداعی جایگزین آن می‌شود. در (۳۷) حتی این سایه جدول هم از تجربه بازی کنار گذاشته می‌شود، و در (۳۸) به‌طور قطع جدول مزبور صرفاً ابزاری برای آموزش ب است.

اما این مورد را تصور کنید:

۳۹. قبیله‌ای نظام خاص ارتباط را به کار می‌برد. من آن را با این گفته توصیف خواهم کرد که آن نظام شبیه بازی (۳۸) ماست جز آن‌که از هیچ جدولی در جریان آموزش استفاده نمی‌شود. آموزش می‌تواند عبارت از آن باشد که شاگرد را چندین بار به مسیری اندازد که از او خواسته می‌شود طی کند. اما ما می‌توانیم موردی را نیز تصور کنیم:

۴۰. آن‌جا که حتی این آموزش ضرورت ندارد، آن‌جا که، می‌توانیم بگوییم، نظر کردن بر حروف الف ب پ ت به‌طور طبیعی انگیزه‌ای برای حرکت به‌طریقی را که وصف شد به‌وجود می‌آورد. در بادی نظر این مورد گیج‌کننده می‌نماید. به نظر می‌رسد که ما غیرعادی‌ترین کارکرد ذهن را فرض می‌کنیم. یا ممکن است پیرسیم «اگر حرف الف به او نشان داده شود او چگونه باید بداند که بر روی ارض به کدام راه برود؟» اما آیا واکنش ب در این مورد همان واکنش وصف شده در (۳۷) و (۳۸)، و در اصل واکنش معمول ما نیست آن‌گاه که به‌طور مثال دستوری را می‌شنویم و اطاعت می‌کنیم؟ زیرا، این امر واقع که آموزش در (۳۸) و (۳۹) مسبوق بر اجرای دستور است فرایند اجرا کردن را تغییر نمی‌دهد. به عبارت دیگر «مکانیسم ذهنی شگفت‌انگیز» مفروض در (۴۰) غیر از آتی نیست که بنا به فرض ما بر اثر آموزش در (۳۷) و (۳۸) ایجاد می‌شود. «اما آیا چنین مکانیسمی می‌تواند با شما قدم به عرصه وجود بگذارد؟» اما شما چه اشکالی در این فرض می‌بینید که آن مکانیسم با ب قدم به عرصه وجود گذاشته باشد، و به او قابلیت آن را بخشیده باشد که به امر آموزش به آن طریق واکنش نشان دهد؟ و به یاد بیاورید که آن قاعده یا تبیین داده شده در جدول (۳۳) از نشانه‌های الف ب پ ت اساساً آخرین قاعده یا تبیین نبوده، و این‌که ما می‌توانستیم جدولی برای به کار بردن چنین جدول‌هایی به دست دهیم و قس علی ذلک. (مقایسه کنید با ۲۱).

چگونه می‌توان برای کسی توضیح داد که او به چه نحو باید این دستور را اجرا کند «از این راه برو!» (در حال اشاره با یک پیکان به آن راهی که او باید برود)؟ آیا این نمی‌تواند به معنای رفتن در جهتی باشد که ما نقطه مقابل جهت

پیکان می‌خوانیم؟ آیا هر توضیحی درباره نحوه‌ای که او باید آن پیکان را تعقیب کند به جای پیکان دیگری نیست؟ درباره این تبیین چه می‌گویید: کسی می‌گوید «اگر من به این راه اشاره می‌کنم (در حال اشاره با دست راست خود) منظورم این است که شما این طوری بروید» (در حال اشاره با دست چپ خود به همان راه)؟ این به شما دقیقاً حدّهایی را نشان می‌دهد که کاربرد نشانه‌ها در بین آن‌ها در نوسانند.

حال به مورد (۳۹) بازگردیم. شخصی آن قبیله را ملاقات می‌کند و شاهد کاربرد نشانه‌ها در زبان آن‌ها می‌شود. او آن زبان را با این گفته وصف می‌کند که جملات آن زبان شامل حروف الف ب پ ت هستند که مطابق جدول (مربوط به ۳۳) استفاده می‌شوند. ما مشاهده می‌کنیم که عبارت «یک بازی مطابق با فلان و بهمان قاعده انجام می‌شود» نه تنها در موارد گوناگونی به کار می‌رود که مثال بارز آن‌ها مورد (۳۶)، (۳۷) و (۳۸) است، بلکه حتی در مواردی به کار می‌رود که آن قاعده نه ابزار آموزش است و نه تجربه بازی، بلکه با آن [بازی] همان رابطه‌ای را دارد که جدول ما با تجربه بازی (۳۹) ما. کسی ممکن است در این مورد جدول مزبور را قانونی طبیعی بخواند که رفتار مردم این قبیله را توصیف می‌کند. یا ممکن است ما بگوییم که آن جدول سابقه‌ای است که متعلق به تاریخ طبیعی این قبیله است.

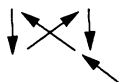
توجه داشته باشید که من در بازی (۳۳) به دقت بین دستوری که باید اجرا شود و قاعده‌ای که به کار می‌رود، تمیز داده‌ام. از طرف دیگر، در (۳۴)، ما جمله «پ الف ت الف» را قاعده خواندیم، و آن دستور بود. این تغییر را هم تصور کنید:

۴۱. بازی شبیه به (۳۳)، اما شاگرد فقط برای به کار بستن جدول واحدی آموزش ندیده است؛ بلکه هدف آموزش آن بوده است که باعث شود تا شاگرد هر جدولی را که حروفی را به پیکان‌هایی مربوط می‌کند به کار بندد. حال منظور من از این کلام بیش از آن نیست که آن آموزش از نوع خاصی، یا به طور کلی مشابه با آن آموزشی است که در (۳۰) وصف شد. من به آموزشی

اشاره خواهیم کرد که کمابیش شبیه به آموزش در (۳۰) به مثابه «آموزش کلی» است. آموزش‌های کلی خانواده‌ای را تشکیل می‌دهند که اعضایش بسیار با یکدیگر متفاوتند. آن نوع چیزی که اکنون در اندیشهٔ آنم اساساً شامل: الف) آموزش در قلمروی محدودی از افعال، ب) راهنمایی کردن شاگرد برای بسط این قلمرو، و ج) تمرین‌ها و آزمون‌های اتفاقی. حال بعد از آن آموزش کلی دستور باید عبارت از دادن نشانه‌ای از این قبیل به او باشد:

↖	ر
↗	س
↓	ت

او این دستور را با انجام چنین حرکتی اجرا می‌کند:



در این جا به تصور من باید بگوییم که آن جدول، آن قاعده، بخشی از دستور است.

دقت کنید، ما نمی‌گوییم «یک قاعده چیست» بلکه تنها کاربردهای گوناگون واژهٔ «قاعده» را به دست می‌دهیم: و قطعاً این کار را با به دست دادن کاربردهای الفاظ «بیان یک قاعده» انجام می‌دهیم.

ضمناً دقت کنید که در (۴۱) هیچ مورد آشکاری بر ضد این وجود ندارد که کل نماد را جمله بخوانیم، هرچند که می‌توانیم در آن بین جمله و جدول قائل به تمیز شویم. آنچه در این مورد به طور خاص ما را بیش‌تر به این تفکیک وسوسه می‌کند نوشتهٔ خطی بخش خارج از جدول است. هرچند از دیدگاه‌های خاصی ما سرشت خطی جمله را صرفاً خارجی و فرعی می‌خوانیم، اما این ویژگی و ویژگی‌های مشابه نقش مهمی را در آنچه ما

مایلم در مقام منطق‌دان دربارهٔ جمله‌ها و گزاره‌ها بگویم بازی می‌کنند. و بنابراین اگر نماد مزبور در (۴۱) را به مثابه یک واحد در نظر بگیریم، این امر ممکن است باعث شود که ما این را دریابیم که یک جمله می‌تواند چگونه باشد. حال این دو بازی را در نظر بگیریم:

۴۲. الف به ب دستورهای می‌دهد: آن‌ها علائم مکتوب تشکیل شده از نقطه‌ها و خط‌ها هستند، و ب با ترسیم شکلی حین رقص با قدمی خاص آن دستورها را اجرا می‌کند. بنابراین دستور «—» باید با برداشتن یک گام و یک پرش به طور متناوب اجرا شود؛ دستور «— — —» به طور متناوب با دو پرش و برداشتن سه گام و قس علی ذلک. آموزش در این بازی به معنایی که در (۴۱) تبیین شد «کلی» است؛ و من مایلم بگویم، «دستورهای داده شده در قلمرو محدودی حرکت نمی‌کند. آن‌ها از تعدادی نقطه و خط ترکیباتی می‌سازند». — اما این چه معنا دارد که بگویم آن دستورها در قلمرو محدودی حرکت نمی‌کنند؟ آیا این قول مهمل نیست؟ همهٔ دستورهای داده شده در تجربهٔ بازی قلمروی محدودی را می‌سازد. — خُب، منظور من از این سخن که «دستورها در قلمرو محدودی حرکت نمی‌کنند» این بود که محدودیت قلمرو نه در آموزش بازی و نه در تجربهٔ آن نقش برجسته‌ای بازی نمی‌کنند (ر.ک.: ۳۰)، یا، چنان‌که می‌توانیم بگویم، قلمرو بازی (وصف محدود را اضافه کردن زائد است) درست تا حدّ تجربهٔ عملی («عارضی») آن است. (بدین ترتیب بازی ما مثل ۳۰ است) مورد زیر را با این بازی مقایسه کنید:

۴۳. دستورها و اجرای آن‌ها مثل مورد (۴۲)؛ اما فقط از این سه علامت استفاده می‌شود: «—»، «— — —»، «— — — — —» می‌گوییم که در (۴۲) ب در اجرای دستور، به وسیلهٔ علامتی که به او داده می‌شود، راهنمایی می‌شود. اما اگر از خود پرسیم که آیا این سه علامت در (۴۳) ب را در اجرای دستورها هدایت می‌کند یا نه، به نظر می‌رسد که ما بنابر شیوه‌ای که به اجرای دستورها نگاه می‌کنیم هم می‌توانیم بگویم بله و هم نه.

اگر کوشش ما تعیین این باشد که آیا ب در (۴۳) به وسیلهٔ علائم راهنمایی

می‌شود یا نه، مایل خواهیم بود که پاسخ‌هایی مثل آن‌چه در ادامه می‌آید بدهیم: الف) ب هدایت می‌شود اما به شرط آن‌که فقط به دستور، مثلاً «...» به مثابه یک کل نگاه نکند و بعد عمل کند، بلکه اگر او آن را «کلمه به کلمه» (کلمات در زبان ما این‌طور به کار می‌روند «...»، «...») بخواند و مطابق کلماتی که خوانده عمل کند.

ما می‌توانیم این موارد را روشن‌تر کنیم به شرط آن‌که تصور این را بکنیم که «کلمه به کلمه خواندن» شامل اشاره کردن به تک‌تک کلمات جمله با انگشت دست به جای اشاره به کل جمله به یکباره، مثلاً با اشاره به آغاز جمله، است. و «عمل کردن مطابق با کلمات» به تصور ما به لحاظ سادگی شامل عمل کردن (گام برداشتن یا پریدن) بعد از تک‌تک کلمات جمله است. - ب) ب به شرط آن‌که فرایند آگاهانه‌ای را تجربه کند که پیوندی را بین اشاره به یک کلمه و عمل پریدن و قدم برداشتن برقرار می‌کند، هدایت می‌شود. چنین پیوندی به طرق بسیار گوناگونی قابل تصور است. به‌طور مثال، ب جدولی دارد که در آن خطی به تصویر مردی مربوط شده که قدم برمی‌دارد و نقطه‌ای به تصویر مردی که می‌پرد. پس اعمال آگاهانه پیوندهنده خواندن دستور و اجرای آن باید شامل مراجعه به جدول، یا مراجعه به تصویر حافظه‌ای آن «با چشم نفس شخص» باشد. ج) ب هدایت می‌شود اگر که صرفاً با نگاه کردن به تک‌تک کلمات دستور واکنش نشان ندهد، بلکه فشار خاص «تلاش برای یادآوری آن‌چه معنای نشانه است» را بر خود هموار کند، و سپس آن‌گاه از این فشار و خستگی بیاساید که معنا، یا عمل صحیح، پیش چشم نفسش (ذهنش) مجسم شود.

همه این تبیین‌ها به نحوی خاص غیرقابل قبول به نظر می‌رسند، و آن‌چه باعث می‌شود تا آن‌ها غیرقابل قبول باشند محدودیت بازی ماست. این امر به وسیله این تبیین بیان می‌شود که ترکیب خاص کلمات در یکی از سه جمله ما باعث هدایت ب می‌شود به شرط آن‌که او ضمناً از عهده اجرای دستورهای برآمده باشد که شامل ترکیب‌های دیگری از خط‌ها و نقطه‌ها

است. و اگر چنین بگوییم، به نظر می‌رسد که «توانایی» انجام دستورها حالت خاص کسی است که دستورهای (۴۲) را اجرا می‌کند. و در همان حال ما نمی‌توانیم در این مورد چیزی را بیابیم که باید چنین حالتی بخوانیم. حال ببینیم که کلمات «توانستن»^۱ یا «قادر بودن»^۲ چه نقشی را در زبان ما بازی می‌کنند. به این مثال‌ها توجه کنید:

۴۴. تصور کنید که اشخاص نوعی وسیله یا ابزار را با هر غرضی به کار برند؛ این شامل تخته‌ای با شکافی در آن به جهت هدایت حرکت یک میخ می‌شود. کسی از این وسیله برای لغزاندن میخ در طول شکاف استفاده می‌کند. تخته‌هایی مثل این با شکاف‌های مستقیم، شکاف‌های گرد، شکاف‌های بیضی شکل و مانند آن وجود دارد. زبان مردمانی که از این وسیله استفاده می‌کنند برای توصیف عمل حرکت کردن میخ در آن شکاف دارای تعبیراتی است. آن‌ها از حرکت میخ در یک مسیر مستقیم یا مدور و غیره سخن می‌گویند. آن‌ها وسیله‌ای برای توصیف تخته به کار رفته هم دارند. آن‌ها این کار را به این شکل انجام می‌دهند: «این تخته‌ای است که در آن میخ می‌تواند در دایره‌ای حرکت کند». می‌توان در این مورد لفظ «توانستن» را عاملی به حساب آورد که به وسیله آن صورت بیان وصف‌کننده یک عمل بدل به توصیف ابزار می‌شود.

۴۵. مردمانی را تصور کنید که در زبانشان جمله‌ای به این شکل نیست که «کتاب در کشو است» یا «آب در لیوان است»، اما هر جا که ما از این شکل‌ها استفاده می‌کنیم آن‌ها در عوض می‌گویند «می‌توان کتاب را از کشو بیرون آورد»، «می‌توان آب را از لیوان خارج کرد».

۴۶. یکی از کارهای مردان قبیله‌ای خاص امتحان سختی و محکمی چوب‌هاست. آن‌ها این کار را با خم کردن چوب‌ها به کمک دست خود انجام می‌دهند. در زبان آن‌ها تعبیراتی به این شکل وجود دارد، «این چوب به راحتی

1. can

2. to be able to

قابل خم شدن است»، یا «این به سختی قابل خم شدن است». آن‌ها این تعبیرات را به جای این تعبیرات ما به کار می‌برند «این چوب سست است» یا «این چوب سخت است». منظورم این است که آن‌ها این تعبیر را به کار نمی‌برند، «این چوب را به آسانی می‌توان خم کرد» چنان‌که ما این جمله را به کار می‌بریم، «من به راحتی این چوب را خم می‌کنم». بلکه آن‌ها به شیوه‌ای تعبیر خود را به کار می‌برند که باعث می‌شود تا ما بگوییم که آن‌ها به توصیف حالتی از چوب می‌پردازند. یعنی، آن‌ها چنین جمله‌هایی را به کار می‌برند، «این کلبه از چوب‌هایی که به راحتی قابل انعطافند ساخته می‌شود». (به نحوه‌ای که ما صفات را از افعال با اضافه کردن، مثلاً، «قابل» در «قابل تغییر شکل» می‌سازیم توجه کنید.)

حال ممکن است بگوییم که در این سه مورد اخیر جمله‌هایی با این شکل و شمایل «فلان و بهمان می‌تواند رخ دهد» حالت اشیاء را وصف کرده‌اند، اما بین این مثال‌ها تفاوت‌ها بسیار است. در (۴۴) شاهد بودیم که آن حالت پیش چشم‌های ما توصیف شد. دیدیم که آن تخته شکاف‌های مستقیم یا مدور و امثال آن داشت. در (۴۵)، دست‌کم در بعضی از موارد قضیه از این قرار بود، ما می‌توانستیم اشیاء را در جعبه، آب را در لیوان، و غیره ببینیم. ما در چنین مواردی تعبیر «حالت یک شیء» را به شیوه‌ای به کار می‌بریم که آن‌چه را می‌توان تجربه حسی ثابت خواند متناظر با آن است.

از سوی دیگر، وقتی ما از حالت چوب در (۴۶) سخن می‌گوییم، ملاحظه می‌کنیم که تجربه حسی خاصی مربوط به این «حالت» نیست که مادام که آن حالت دوام دارد آن تجربه نیز برقرار باشد. به جای آن، ملاک تعیین این‌که چیزی در این حالت وجود دارد همان آزمون‌های خاص است.

ما ممکن است بگوییم که یک خودرو ۴۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند حتی اگر فقط نیم ساعت حرکت کند. ما می‌توانیم این شکل تعبیر خود را با گفتن این مطلب توضیح دهیم که خودرو می‌تواند با سرعتی حرکت کند که او را قادر سازد تا ۴۰ کیلومتر در ساعت برود. و در این جا نیز می‌خواهیم از

سرعت خود رو به منزلۀ حالتی از حرکت آن سخن بگوئیم. تصور می‌کنم که اگر ما «تجربه‌های حرکت» دیگری غیر از تجربه‌های حرکت بدنی که در زمانی معین در مکانی خاص و در زمانی دیگر در مکان دیگر بوده نداریم. نباید از این تعبیر استفاده کنیم؛ مگر آن‌که، به‌طور مثال، تجربه‌های حرکتی ما از آن نوعی بوده باشد که وقتی به ما دست می‌دهد که می‌بینیم عقربه ساعت از نقطه‌ای بر روی صفحه به نقطه دیگری حرکت کرده است.

۴۷. قبیله‌ای در زبان خود فرمان‌هایی برای انجام اعمال خاص سربازان در حین جنگ دارد، چیزی مثل «شلیک کن»، «بدو»، «سینه‌خیز برو» و غیره. آن‌ها شیوه‌ای هم برای توصیف اندام سرباز دارند. چنین توصیفی به این شکل است «او می‌تواند به سرعت بدود»، «او می‌تواند نیزه را به دور دست پرتاب کند». آن‌چه این گفته مرا توجیه می‌کند که این جمله‌ها اوصاف اندام سرباز است کاربردی است که آن‌ها از جمله‌هایی با این شکل به عمل می‌آورند. بنابراین اگر آن‌ها سربازی را با عضلات ورزیده پا مشاهده کنند ولی سربازی که می‌توان گفت بنا به دلیلی از پاهایش استفاده نمی‌کند، اظهار عقیده می‌کنند که او سربازی است که می‌تواند سریع بدود. آن‌ها تصویر کشیده شده سربازی با عضلات برجسته را بیانگر سربازی وصف می‌کنند «که می‌تواند نیزه‌ای را به دور دست پرتاب کند».

۴۸. سربازان قبیله‌ای پیش از رفتن به جنگ باید نوعی آزمایش پزشکی را بگذرانند. آزمایش کننده آن‌ها را تحت یک سری آزمایش‌های استاندارد قرار می‌دهد. او می‌گذارد که آن‌ها وزنه‌های خاصی را بلند کنند، بازوهای خود را حرکت دهند، بپرند، و قس علی ذلک. سپس آزمایش‌کننده رأی خود را به این شکل صادر می‌کند «فلان کس می‌تواند نیزه پرتاب کند» یا «می‌تواند بوئمرنگ^۱ پرتاب کند» یا «به درد تعقیب دشمن می‌خورد» و غیره. در زبان افراد این قبیله تعبیر خاصی برای کارهای انجام شده در آزمایش‌ها وجود ندارد؛ اما به این

۱. boomerang، نوعی نیزه منحنی که بعد از پرتاب کردن دوباره باز می‌گردد. م.

آزمایش‌ها تنها به عنوان آزمایش‌های فعالیت معینی در جنگ استناد می‌شود. این اظهار نظر مهمی است که ما دربارهٔ این مثال و مثال‌های دیگر می‌کنیم که ممکن است به این توصیفی که ما از زبان این قبیله ارائه می‌دهیم اعتراض کند. که ما در نمونه‌هایی که از زبان آن‌ها به دست می‌دهیم، می‌گذاریم که آن‌ها به زبان فارسی تکلم کنند، بدین ترتیب کل پیش‌زمینهٔ زبان فارسی، یعنی معانی متعارف کلمات ما، از پیش مفروض انگاشته می‌شود. بنابراین اگر بگویم که در زبان معینی فعل خاصی برای «پردن» وجود ندارد، اما در عوض این زبان از شکل «برای پرتاب بومرنگ آزمایش به عمل آوردن» استفاده می‌کند، ممکن است کسی پرسد که من چگونه کاربرد این عبارات «آزمایش به عمل آوردن» و «پرتاب بومرنگ» را مشخص کرده‌ام تا جایگزینی این عبارات فارسی را به جای آن‌چه کلمات واقعی ممکن است باشد توجیه کند. پاسخ ما به این پرسش باید این باشد که ما تنها توصیفی بسیار اجمالی از تجربه‌های ساختگی خود به دست داده‌ایم، و گاه فقط اشاراتی دربارهٔ آن‌ها کرده‌ایم، و البته که می‌توان به راحتی این توصیف‌ها را کامل‌تر ساخت. بنابراین در (۴۸) من می‌توانستم بگویم که آزمایش‌کننده دستورها را برای آن به کار می‌برد که سربازان را وادارد تا آزمایش‌ها را از سر بگذرانند. همهٔ این دستورها با عبارت خاصی شروع می‌شود که من می‌توانم آن را با این کلمات به فارسی برگردانم، «آزمایش‌ها را انجام بده». و به دنبال این عبارت عبارتی می‌آید که در نبرد واقعی بر اعمال خاصی اطلاق می‌شود. بنابراین دستوری وجود دارد که برحسب آن سربازان بومرنگ‌های خود را پرتاب می‌کنند و لذا آن دستوری است که من به این عبارت برمی‌گردانم «بومرنگ را پرتاب کنید». بعد، اگر سربازی گزارشی از نبرد به فرماندهٔ خود بدهد، او باز عبارتی را که من به «بومرنگ را پرتاب کن» برگردانم به کار می‌برد، اما این بار در قالب یک توصیف. حال چیزی که دستوری را از آن رو که دستور است، یا توصیفی را از آن رو که توصیف است یا پرسشی را که ما هو حق و امثال آن را مشخص می‌کند، همان‌طور که خاطر نشان کرده‌ام، نقشی است که بیان این نشانه‌ها در

کل تجربه زبانی بازی می‌کند. به عبارتی، این‌که آیا واژه‌ای از زبان قبیله مورد نظر ما به درستی به واژه‌ای از زبان فارسی برگردانده شده است یا نه وابسته به نقشی است که این واژه در کل زندگی آن قبیله بازی می‌کند؛ موقعیت‌هایی که در آن‌ها آن واژه استعمال می‌شود، تعبیرات مربوط به احساس که به‌طور کلی ملازم با آن است، افکاری که کلاً برمی‌انگیزد یا باعث می‌شود که بر زبان آورده شود، غیره و غیره. برای تمرین از خودتان بپرسید: در چه مواردی می‌گویید که کلمه خاصی که افراد آن قبیله بیان داشتند کلمه تحت بود؟ در چه مواردی می‌گوییم که آن کلمه با «خداحافظ» ما یا در چه مواردی با «سلام» ما تطبیق می‌کرد؟ در چه مواردی می‌گویید که یک کلمه از زبان خارجی مطابق با کلمه «شاید» ماست؟ - مطابق با عبارات مربوط به شک، اطمینان و یقین ماست، شما در خواهید یافت که توجیهات مربوط به این‌که چیزی را بیان تردید، اقناع و غیره بخوانیم عمدتاً، اگر نه تماماً، منوط به وصف‌های مربوط به حرکات سر و دست، بازی حالت‌های چهره، و حتی تن صداست. در این مقام به خاطر بیاورید که تجربه‌های شخصی یک احساس باید تا اندازه‌ای تجربه‌های شدیداً موضعی باشد؛ زیرا اگر من بر اثر خشم گره بر جبین انداخته‌ام از آن گره‌های جبین احساس تنش می‌کنم، و اگر اشک بریزم، حواس اطراف چشمانم به وضوح بخشی، و آن هم بخش مهمی، از متعلق احساس من خواهد بود. به نظر من منظور ویلیام جیمز همین بود آن‌گاه که بیان داشت آدمی گریه سر نمی‌دهد از آن رو که غمگین است بلکه او غمگین است چرا که می‌گیرد. دلیل این‌که چرا اغلب این نکته فهمیده نمی‌شود این است که ما چنان تصویری از بیان یک احساس داریم که گویی ترفندی ساختگی به دیگران امکان می‌دهد تا از آن [احساس] در نزد ما باخبر شوند. تازه هیچ فرق فارق میان چنین «ترفندهای ساختگی» و آنچه می‌توان بیان‌های طبیعی احساس خواند وجود ندارد. از این لحاظ مقایسه کنید با: الف) گریستن، ب) بلند کردن صدا به هنگام خشم، ج) نامه‌ای از روی خشم نگاشتن، د) زنگ را برای مستخدمی که می‌خواهید به او ناسزا بگویید به صدا درآوردن.

۴۹. قبیله‌ای را تصور کنید که در زبانشان بیانی مطابق با این تعبیر ما «او چنین و چنان کرده است» و بیان دیگری مطابق با این تعبیر ما «او می‌تواند چنین و چنان کند» وجود دارد، به هر حال، بیان اخیر تنها در جایی به کار می‌رود که کاربردش را همان امر واقعی توجیه کند که کاربرد بیان نخست را نیز توجیه می‌کرد. حُب آن‌چه می‌تواند باعث شود که من چنین بگویم چیست؟ آن‌ها دارای شکلی از ارتباط هستند که ما به لحاظ شرایطی که تحت آن‌ها این امر واقع می‌شود آن را روایت حوادث گذشته می‌خوانیم. شرایطی نیز وجود دارد که ما تحت آن شرایط پرسش‌هایی مثل این را که «آیا فلان و بهمان می‌توانند چنین کنند؟» پرسیده و به آن‌ها پاسخ می‌دهیم. چنین شرایطی را می‌توان، به طور مثال، با این گفته وصف کرد که سرکرده سربازانی را انتخاب می‌کند که مناسب کارهایی خاص مثل عبور از رودخانه، بالا رفتن از کوه و غیره باشند. من به عنوان ملاک تعیین‌کننده «سرکرده سربازانی را که مناسب این کار باشند انتخاب می‌کند» آن‌چه را او می‌گوید نمی‌گیرم بلکه فقط ویژگی‌های دیگری مربوط به موقعیت را در نظر می‌گیرم. این سرکرده تحت این اوضاع و احوال پرسشی مطرح می‌کند که تا آن‌جا که به عواقب عملی آن مربوط است، باید به این عبارت ما برگردانده شود «آیا فلان و بهمان می‌توانند عرض این رودخانه را شنا کنند؟» در هر حال، این پرسش به نحو ایجابی تنها به وسیله کسانی که عملاً عرض این رودخانه را شنا کرده‌اند پاسخ داده می‌شود. این پاسخ در قالب همان کلماتی بیان نمی‌شود که او در آن قالب در تحت اوضاع و احوالی که مشخص‌کننده روایت است می‌تواند بگوید که او عرض این رودخانه را شنا کرده است، بلکه این پاسخ در قبال پرسشی که سرکرده به عمل آورده داده می‌شود. از سوی دیگر، این پاسخ در مواردی داده نمی‌شود که در آن‌ها ما به طور قطع این پاسخ را می‌دادیم، «من می‌توانم عرض این رودخانه را شنا کنم»، به شرط آن‌که، به طور مثال، پیشتر به شنا کردنی به مراتب خطرتر، ولو نه دقیقاً شنا کردن از عرض این رودخانه، مبادرت کرده باشم.

به هر روی، آیا این عبارت «او چنین و چنان کرده است» و «او می‌تواند چنین و چنان کند» در این زبان به یک معناست یا دارای معانی دیگری است؟ اگر شما درباره آن بیندیشید، چیزی شما را وسوسه خواهد کرد که بگویید یک معنا دارند، و چیزی که بگویید معنایشان متفاوت است. این تنها مبین آن است که پرسش مطرح شده در این جا هیچ معنای مشخص روشنی ندارد. تمام آن چه می‌توانم بگویم این است: اگر این واقعیت که آن‌ها فقط می‌گویند «او می‌تواند...» به شرط آن که انجام داده باشد... ملاک شما برای معنای واحد است، پس آن هر دو عبارت به یک معناست. اگر معنای عبارتی موکول به اوضاع و احوال کاربرد آن عبارت باشد، معانی متفاوتند. کاربرد به عمل آمده از واژه «توانستن» - بیان امکان در (۴۹) - می‌تواند این ایده را روشن سازد که آن چه می‌تواند روی دهد باید پیش‌تر روی داده باشد (نیچه). در پرتو مثال‌های ما، توجه به این قول هم جالب خواهد بود که آن چه روی می‌دهد می‌تواند روی دهد.

بیایم پیش از ارائه تأمل خود درباره کاربرد «بیان امکان»، درباره آن بخش از زبان خود که در آن چیزهایی درباره گذشته و آینده، یعنی، درباره کاربرد جمله‌هایی مشتمل بر عباراتی چون «دیروز»، «یک سال پیش»، «ظرف پنج دقیقه»، «پیش از انجام این کار» و غیره گفته می‌شود درک بیش‌تری حاصل کنیم. به این مثال توجه کنید:

۵۰. تصور کنید که کودک برای تجربه «روایت حوادث گذشته» باید چگونه آموزش ببیند. او ابتدا برای طلب چیزهای خاصی (مثل، دستور دادن. ر.ک.: ۱) آموزش دیده است. بخشی از این آموزش تمرین «نامگذاری اشیاء» بوده است. در نتیجه او یاد گرفته است که یک دوجین از اسباب بازی‌هایش را نامگذاری کند (و آن‌ها را بخواند). حال بگو که او با سه تا از آن‌ها (مثلاً، با توپ، چوبدستی، و جغجغه) بازی کرده است، سپس آن‌ها را از او دور کرده‌اند، حال فرد بزرگ‌تر عبارتی مثل این را بر زبان می‌آورد که «او توپی، چوبدستی‌ای و جغجغه‌ای داشت.» در موقعیتی مشابه او شمارش اعداد را

قطع کرده و از کودک می‌خواهد تا آن را کامل کند. در موقعیتی دیگر، چه بسا، فقط بگویند «او... را داشته است» و کودک را رها سازد تا همه جزئیات را به دست دهد. خوب شیوه «ترغیب کودک به ادامه دادن» «می‌تواند این‌گونه باشد: او با یک حالت چهره و صدای بلند شده‌ای که ما آن را نوعی بیان انتظار می‌خوانیم شمارش را متوقف می‌کند. پس همه این‌ها بستگی به این دارد که کودک نسبت به این 'ترغیب' واکنش نشان دهد یا نه. حال یک بدفهمی عجیبی که ما بسیار مستعد گرفتار شدن به آنیم در بین است و آن عبارت از این است که 'ابزار خارجی' ای را که معلم برای ترغیب کودک به ادامه دادن به کار می‌برد همچون چیزی به حساب آوریم که می‌توان ابزار غیرمستقیم تفهیم مقصود خود به کودک خواند. ما چنان به این مسئله ناظریم که توگویی کودک از قبل دارای زبانی است که به آن می‌اندیشید و کار معلم هم آن است که او را بر آن دارد که معنای مورد نظر معلم را در ساحت معانی حاضر در ذهن کودک حدس بزند، ولو آن‌که کودک بتواند در زبان شخصی مخصوص به خود از خود سؤالی همچون این بپرسد، «آیا از من می‌خواهد که ادامه بدهم، یا آن‌چه را او گفته است تکرار کنم، یا چیزی دیگر؟» (مقایسه کنید با (۳)).

۵۱. مثال دیگری از یک نوع ابتدایی روایت حوادث گذشته: ما در سرزمینی زندگی می‌کنیم با علائم طبیعی خاص نسبت به افق. بنابراین به یاد آوردن محل طلوع خورشید در فصلی خاص، یا جایی که وقتی در بالاترین موضع خود قرار دارد در آن‌جا می‌ایستد، یا محل غروب خورشید، آسان است. ما تصویرهای خاصی از خورشید در مواضع مختلف در سرزمین خود داریم. بیاییم نام این دسته تصویرها را دسته تصویرهای خورشیدی بنامیم. ما تصویرهای خاصی نیز از کارهای کودک داریم، خوابیده در بستر، از خواب برخاسته، در حال نهار خوردن و غیره. این دسته تصویرها را من تصویرهای زندگی می‌خوانم. تصور می‌کنم که کودک در حول و حوش کارهای روزانه بتواند به کرات خورشید را در موضع خود ببیند. ما توجه کودک به ایستادن خورشید در جایی خاص آن‌گاه که کودک به نحوی خاص سرگرم است را

ترسیم می‌کنیم. سپس می‌گذاریم که او هم تصویری را که مشغولیت او را نشان می‌دهد و هم تصویری را که موضع خورشید را در آن لحظه نشان می‌دهد ببیند. بدین ترتیب می‌توانیم به‌طور کلی داستان زندگی روزانه کودک را با عرضه یک رشته تصویرهای زندگی، و در بالای آن آن‌چه آن را دسته تصویرهای خورشیدی خواندم، یعنی با دو ردیف تصویر در پیوند واقعی با یکدیگر، بیان کنیم. آن‌گاه در ادامه می‌گذاریم که کودک چنین داستان تصویری‌ای را تکمیل کند، داستانی که ما آن را کامل نکردیم. و مایلیم در این‌جا خاطر نشان کنم که این شکل از تربیت (ر.ک.: ۵۰) و (۳۰) یکی از ویژگی‌های خاص مهم در کاربرد زبان، یا در تفکر است.

۵۲. تغییر (۵۱). یک ساعت بزرگ در اتاق کودک است، برای سهولت کار آن را فقط با یک عقربه ساعت تصور کن. داستان زندگی روزانه کودک به شرح بالا روایت می‌شود، اما از دسته تصویرهای خورشیدی خبری نیست؛ در عوض ما یکی از شماره‌های صفحه ساعت را در برابر هر تصویر زندگی ثبت می‌کنیم.

۵۳. در نظر بگیرید که بازی مشابهی وجود می‌داشت که در آن، چنان‌که می‌توانیم بگوییم، زمان نیز مطرح بود، بازی عرضه صرف یک دسته تصویرهای زندگی. ما می‌توانستیم این بازی را به کمک کلماتی بازی کنیم که مطابق با «پیش از» و «پس از» در زبان ما بودند. از این حیث ممکن است بگوییم که (۵۳) متضمن تصورات مربوط به قبل از و پس از است، بدون این‌که متضمن تصور اندازه‌گیری زمان باشد. لازم به ذکر نیست که برداشتن یک گام به آسانی ما را از روایت‌های (۵۱)، (۵۲) و (۵۳) به روایت‌های در قالب کلمات رهنمون می‌شود. احتمالاً کسی که چنین شکل‌هایی از روایت را در نظر دارد می‌تواند بیندیشد که در آن‌ها اصلاً تصور واقعی زمان هرگز مطرح نیست، بلکه آن‌ها فقط شامل جایگزینی ناقص، یعنی چیزی مثل وضعیت‌های عقربه ساعت، برای آن هستند. حال اگر کسی مدعی شود که یک ایده ساعت پنجمی هست که ساعت [وسیله‌ای به اسم ساعت] در آن

دخالتی ندارد، و این که ساعت فقط یک وسیلهٔ زمخت است که وقتی ساعت پنج است آن را نشان می‌دهد یا این که ایدهٔ یک ساعت [وقت] که ابزار اندازه‌گیری زمان دخالتی در آن ندارد وجود دارد، من این ادعا را رد نمی‌کنم، اما از آن شخص خواهم پرسید برایم توضیح دهد که او چگونه الفاظ «یک ساعت» یا «ساعت پنج» را به کار می‌برد.

و اگر در این جا جز این است که (وسیله‌ای به اسم) ساعت در کار است، پس آن چیز دیگری است؛ و در آن صورت من از او خواهم پرسید که چرا او الفاظ «ساعت پنج»، «یک ساعت»، «زمانی دراز»، «زمانی کوتاه و غیره را در یک مورد در ارتباط با ساعت، و در موارد دیگر مستقل از آن به کار می‌برد؛ علت این امر تصور شباهت‌های خاصی بین این دو کاربرد است، اما در حال حاضر ما با دو کاربرد از این الفاظ روبه‌رو هستیم، و هیچ دلیلی برای این ادعا وجود ندارد که یکی از آن کاربردها اصالت و واقعیت کم‌تری نسبت به دیگری دارد. این نکته ممکن است با توجه به مثال زیر روشن‌تر شود:

۵۴. اگر ما به کسی دستور دهیم که «عددی را بگو، هر عددی که به ذهنت می‌رسد»، او می‌تواند فوراً از آن اطاعت کند. فرض کنیم که معلوم شود اعدادی که بدین نحو ذکر شده از بامداد تا شامگاه هر روز - با هر شخص عادی‌ای - افزایش پیدا کند؛ کسی هر صبح با رقم کوچکی شروع کند و شب پیش از خواب به بالاترین عدد برسد. ملاحظه کنید که چه چیز می‌تواند کسی را وسوسه کند که واکنش‌های وصف شده را «وسیلهٔ اندازه‌گیری زمان» بخواند یا حتی ادعا کند که آن‌ها مسافت‌نماهای واقعی در گذر زمانند، و ساعت خورشیدی و مانند آن تنها شاخص‌های غیرمستقیم‌اند. (این سخن را بررسی کنید که قلب انسان ساعتی حقیقی در پس همهٔ ساعت‌های دیگر است.) حال بیش‌تر به بازی‌های زبانی که تعبیرات زمانمند داخل آن می‌شوند، توجه کنیم.

۵۵. این ناشی از (۱) است. اگر دستوری چون «تاوه!»، «سنگ ستون!» و غیره با صدای بلند داده شود، ب چنان آموزش دیده که بی‌معطلی آن را اجرا

کند. حال ما ساعتی را وارد این بازی می‌کنیم، دستوری داده می‌شود، و ما به کودک آموخته‌ایم که تا عقربه ساعت ما به نقطه‌ای که پیش‌تر با انگشت به آن اشاره کرده‌ایم نرسید آن دستور را اجرا نکند. (ممکن است این کار به‌طور مثال این‌گونه انجام شود: شما ابتدا به کودک یاد داده‌اید که بی‌معطلی دستور را اجرا کند. سپس آن دستور را می‌دهید، اما جلوی او را می‌گیرید، و فقط وقتی او را رها می‌کنید که عقربه ساعت به نقطه‌ای برسد که ما با انگشتان خود به آن اشاره کرده‌ایم.)

در این مرحله می‌توانیم کلمه‌ای همچون «اکنون» را مطرح کنیم. ما در این بازی دو نوع دستور داریم، دستورهایی که در (۱) به کار می‌رفت، و دستورهایی شامل این‌ها، همراه با ژستی که دلالت به نقطه‌ای از صفحه ساعت می‌کرد. ما می‌توانیم برای مشخص‌تر کردن فرق بین این دو نشانه خاصی را به دستورهای نوع نخست بیفزاییم و مثلاً بگویم: «تاوه، الان!». حال توصیف بازی‌های زبانی با عباراتی مثل «در پنج دقیقه»، «نیم ساعت پیش» آسان خواهد بود.

۵۶. اکنون به وصف آینده، به پیش‌بینی پردازیم. کسی ممکن است به‌طور مثال، با جلب توجه یک کودک برای مدت زمانی به چراغ‌های راهنمایی که به‌طور متناوب رنگشان عوض می‌شود، نگرانی ناشی از انتظار را در او بیدار کند. ما همچنین پیش روی خود یک صفحه قرمز، یک صفحه سبز و یک صفحه زرد داریم و متناوباً با پیش‌بینی رنگی که بعداً ظاهر خواهد شد به یکی از این صفحه‌ها اشاره می‌کنیم. تصور ادامه این بازی آسان است.

به این بازی‌های زبانی نگاه کنید، ما با ایده‌های گذشته، آینده و حال در وجه بگرنج و تقریباً اسرارآمیز آن‌ها مواجه نیستیم. مثال بارز این‌که این جنبه چیست و چگونه روی می‌دهد اگر به نحوی تقریباً خاص به این پرسش توجه کنیم آشکار می‌شود که «حال به کجا می‌رود آن‌گاه که به گذشته می‌پیوندد، و کجاست آن گذشته؟». — تحت چه شرایطی این پرسش برای ما جاذبه دارد؟ چه که در شرایطی این جاذبه مفقود است، و ما باید آن را به مثابه یاوه‌ای به دور اندازیم.

معلوم است که این پرسش به سهولت بیش‌تری مطرح می‌شود اگر که ما دلمشغول مواردی باشیم که در آن‌ها چیزهایی به‌دست ما جریان می‌یابند، - مثل کنده‌های چوبی که در طول رود در حرکتند. در چنین موردی می‌توانیم ادعا کنیم که کنده‌هایی که از کنار ما گذشته‌اند همه در سمت چپ در حرکتند و کنده‌هایی که از کنار ما خواهند گذشت همه در سمت راست در حرکت خواهند بود. پس ما از این موقعیت همچون تشبیهی برای آن‌چه در زمان روی می‌دهد، استفاده می‌کنیم و حتی این تشبیه را آن‌گاه که می‌گوییم «رویداد کنونی می‌گذارد» (کنده‌ای می‌گذرد)، «رویداد آتی قرار است واقع شود» (کنده‌ای قرار است بیاید)، در زبان خود مجسم می‌کنیم. ما از جریان حوادث می‌گوییم؛ اما درعین حال از جریان زمان هم می‌گوییم - رودخانه‌ای که کنده‌های چوب بر روی آن در حرکتند.

در این جا با یکی از سرچشمه‌های زیای سردرگمی فلسفی روبه‌رو هستیم: ما از رویداد آتی چیزی که وارد اتاق من می‌شود، و نیز از وقوع آتی این حادثه می‌گوییم.

ما می‌گوییم، «چیزی روی خواهد داد» و نیز، «چیزی به‌سوی من می‌آید»؛ ما به آن کنده به‌منزله «چیزی» اشاره می‌کنیم، ولی به آمدن آن کنده به سمت من نیز. پس می‌تواند چنین واقع شود که برای ما ممکن نباشد که خود را از دست دلالت‌های ضمنی نمادگرایی خود که به‌سؤالی همچون این راه می‌دهد رها سازیم. «وقتی شمع خاموش می‌شود شعله آن به کجا می‌رود؟» «نور به کجا می‌رود؟»، «گذشته به کجا می‌رود؟» نمادگرایی ما ذهن ما را به خود مشغول می‌کند. - ما می‌توانیم بگوییم که بر اثر مقایسه‌ای که برای ما خسته‌کننده شده است به این سردرگمی دچار شده‌ایم. - و این امر نیز وقتی روی می‌دهد که معنای واژه «اکنون» بر ما به وجهی اسرارآمیز ظاهر شود. در مثال (۵۵) ما به نظر می‌رسد که کارکرد «اکنون» به هیچ روی قابل مقایسه با کارکرد تعبیری همچون «ساعت پنج»، «نیمروز»، «وقتی که خورشید غروب می‌کند»، و غیره نیست. من می‌توانم این دسته اخیر تعبیرها را «مشخصات زمان‌ها» بخوانم.

اما زبان روزمرهٔ ما واژهٔ «اکنون» و مشخصات زمان را در زمینه‌ای مشابه به کار می‌برد. بنابراین ما می‌گوییم:

«خورشید در ساعت ۶ غروب می‌کند».

«حال خورشید در حال غروب است».

ما می‌خواهیم بگوییم که هم «اکنون» و هم «ساعت شش» «به آنات زمان راجع است». این نحو کاربرد کلمات معمایی را به وجود می‌آورد که می‌توان آن را با این پرسش به زبان آورد «'اکنون' چیست؟ - زیرا آن لحظه‌ای از زمان است و با این وصف نمی‌توان از 'لحظه‌ای که من در آن صحبت می‌کنم' یا از 'لحظه‌ای که در آن ساعت زنگ می‌زند' و غیره و غیره» سخن گفت. - پاسخ ما این است: کارکرد واژهٔ «اکنون» یکسره متفاوت با کارکرد مشخصات زمان است. اگر ما به نقشی که این واژه در کاربرد زبانی ما دارد توجه کنیم این امر به وضوح قابل مشاهده است، اما وقتی به جای توجه کردن به کل بازی زبانی، فقط به زمینه‌ها، یا عبارات‌های زبانی‌ای که در آن‌ها این واژه به کار می‌رود، نظر می‌کنیم دچار ابهام می‌شویم. (واژهٔ «امروز» یک تاریخ نیست، اما هیچ چیز هم مثل آن نیست. آن با تاریخ همان فرقی را ندارد که چکش با چکش چوبی، بلکه فرق آن مثل فرق چکش با میخ است؛ و بی شک می‌توانیم بگوییم که هم بین چکش و چکش چوبی و هم بین چکش و میخ ارتباطی هست.)

کسی ممکن است به این اظهار نظر وسوسه شود که «اکنون» نام لحظه‌ای از زمان است، و این، البته، مثل آن است که بگوییم «این جا» نام محلی، «این» نام چیزی، و «من» نام کسی است. (البته، می‌شد این ادعا هم بشود که «سال گذشته» نام یک زمان، «آن جا» نام یک محل، و «شما» نام یک شخص است.) اما هیچ چیز بی شباهت‌تر از کاربرد لفظ «این» و کاربرد یک اسم خاص نیست - منظور من بازی‌هایی است که با این الفاظ انجام می‌شود، نه عباراتی که این واژه‌ها در آن‌ها به کار می‌روند. زیرا ما می‌گوییم «این کوتاه است» و «امیر کوتاه است»؛ اما به یاد بیاورید که «این کوتاه است» بدون حرکات اشاره‌کننده و بدون چیزی که به آن اشاره می‌کنیم بی معنی خواهد بود. -

آنچه قابل مقایسه با یک اسم است واژه «این» نیست، بلکه، اگر مایل باشید، نمادی است که شامل این واژه، حرکات سر و دست، و نمونه مورد نظر است. ما می‌توانیم بگوییم: هیچ چیز بیش از آنچه ما می‌توانیم آن را در عبارتی مثل «این الف است» به کار بریم شاخص‌تر از اسم خاص الف نیست؛ و بیان این‌که «این این است» یا «اکنون اکنون است» یا «این جا این جاست» بی‌معنی است. تصور گزاره‌ای که چیزی درباره آن‌چه در آینده روی می‌دهد بیان می‌دارد حتی بیش از تصور گزاره‌ای درباره گذشته قابلیت آن را دارد که ما را سردرگم کند. ممکن است کسی مایل باشد با مقایسه حوادث آینده با حوادث گذشته بگوید که هرچند حوادث گذشته به‌راستی در پرتو نور کامل روز وجود ندارد، در جهان زیرینی به سر می‌برند که پس از پاپس کشیدن از زندگی واقعی بدان قدم گذاشته‌اند، حال آن‌که حوادث آینده حتی از این هستی سایه‌ای نیز بی‌بهره‌اند. البته، می‌توانیم تصور ساحت حوادث آینده پا به عرصه وجود نگذاشته‌ای را کنیم که آن‌ها از آن‌جا قدم به واقعیت گذاشته و به ساحت گذشته وارد می‌شوند؛ و، اگر ما برحسب این استعاره بیندیشیم، ممکن است از این حیرت‌زده شویم که آینده باید کمتر از گذشته موجود بنماید. باری، به خاطر بیاورید که دستور زبان عبارات زمانمند ما از حیث مبدئی که با لحظه کنونی تطبیق کند متقارن نیست. بنابراین دستور زبان تعبیرات مربوط به حافظه دوباره «با نشانه متضاد» در دستور زبان زمان آینده ظاهر نمی‌شود. دلیل این‌که چرا گفته می‌شود که گزاره‌های مربوط به حوادث آینده واقعاً گزاره نیستند همین است. و این قول مادامی درست است که بیش از تصمیمی درباره کاربرد لفظ «گزاره» معنا نداشته باشد؛ تصمیمی که گرچه سر سازگاری با کاربرد عمومی واژه «گزاره» ندارد، ممکن است به نظر موجودات انسانی در شرایط معین طبیعی برسد. اگر فیلسوفی بگوید که گزاره‌های درباره آینده گزاره‌های واقعی نیستند، از آن روست که او با عدم تقارن در دستور زبان عبارات زمانمند مواجه شده است. به هر صورت، خطر در آن است که او تصور کند که دعوی‌ای علمی درباره «سرشت آینده» کرده است.

۵۷. بازی‌ای به این نحو انجام می‌شود: فردی تا سی می‌اندازد، و پیش از انداختن بر روی صفحه‌ای کاغذ یکی از شش وجه تاس را می‌کشد. اگر، بعد از انداختن تاس، آن وجهی ظاهر شود که او کشیده است، احساس رضایت می‌کند (بیان خرسندی می‌کند). اگر وجه دیگر ظاهر شود، او ناراضی می‌شود. یا، فرض کنیم دو هم بازی باشند و هر بار یکی آن‌چه می‌آید را درست حدس بزند و هم بازی دیگر به او یک سکه بپردازد، و اگر غلط باشد، او یک سکه به دیگری بپردازد. ترسیم وجه تاس تحت شرایط این بازی «حدس زدن» خوانده می‌شود.

۵۸. در قبیله‌ای رقابت‌هایی در دو و میدانی و وزنه‌برداری و غیره برگزار می‌شود و تماشاگران بر روی رقابت‌کنندگان شرط‌بندی می‌کنند. عکس‌های همه رقابت‌کنندگان در یک ردیف گذاشته می‌شود، و آن‌چه من شرط‌بندی مالی بر روی رقیب‌ها می‌خوانم عبارت از قرار دادن این اموال (تکه‌ای از طلا) در زیر یکی از عکس‌هاست. اگر کسی طلای خود را در زیر عکس برنده آن مسابقه گذاشته باشد دو برابر مبلغ شرط‌بندی را می‌برد. در غیر این صورت آن را از دست می‌دهد. بی‌تردید چنین رسمی را ما شرط‌بندی می‌خوانیم، ولو آن‌که مشاهده کنیم که در زبان جامعه‌ای هیچ شاکله‌ای برای بیان «درجات احتمال»، «شانس‌ها» و مانند آن وجود ندارد. فرض می‌کنم که رفتار تماشاگران چه پیش و چه پس از معلوم شدن نتیجه شرط‌بندی حاکی از شور و اشتیاق و هیجان شدید است. علاوه بر این، تصور من این است که در ضمن بررسی آن شرط‌بندی‌ها می‌توانم بفهمم که «چرا» آن‌ها این‌گونه بسته شده‌اند. منظورم این است: در رقابت بین دو کشتی‌گیر، اغلب آن‌که هیکل جسیم‌تر دارد مطلوب است؛ یا اگر هیکلش کوچک‌تر است من این‌طور می‌فهمم که او در موقعیت‌های قبلی از خود قدرت بیشتری بروز داده است، یا آن‌که قوی هیکل‌تر است به تازگی بیمار شده است، یا به آموزش او توجهی نشده است و قس علی ذلک. تازه قضیه می‌تواند از این قرار باشد ولو آن‌که زبان آن قبیله دلایل آن شرط‌بندی‌ها را ابراز نکند. به عبارت دیگر، چیزی در زبان آن‌ها

مطابق با، مثلاً، این سخن ما نباشد که «من روی این مرد شرط می‌بندم زیرا او روی قرم است، درحالی‌که به آموزش آن یکی توجه نشده است»، و از این قبیل. من می‌توانستم با بیان این‌که من از طریق مشاهده علل خاص این نحو شرط‌بندی آن‌ها را دریافته‌ام، اما شرط‌بندها از هیچ دلیلی برای این شیوه عملکرد خود استفاده نکردند، این اوضاع و احوال را وصف کنم.

از طرف دیگر، آن قبیله ممکن است زبانی داشته باشد که مشتمل بر «ارائه دلایل» است. تازه این بازی ارائه دلیل نحوه عمل فرد به نحوی خاص مستلزم کشف علل اعمال آن فرد نیست (از طریق مشاهدات مکرر شرایطی که منشأ آن‌ها هستند). بیایم این امر را تصور کنیم:

۵۹. اگر فردی از افراد قبیله ما شرط‌بندی را ببازد و بر اثر آن سرزنش شود و او را دست ببندازند، او، احتمالاً با مبالغه، به ویژگی‌های خاص مردی که بر روی او شرط‌بندی کرده است اشاره می‌کند. می‌توان بحث دلایل موافق و مخالفی را که به این صورت ادامه می‌یابد تصور کرد: دو نفر به طور یک در میان ویژگی‌های خاص دو رقیبی را متذکر می‌شوند که، چنان‌که خواهیم گفت، شانس آن‌ها محل بحث است؛ الف با ژستی به سنگین وزن بودن یکی اشاره می‌کند، ب در مقابل شانه‌هایش را بالا می‌اندازد و به اندازه عضله دیگری اشاره می‌کند و قس علی ذلک. من به راحتی می‌توانم جزئیات بیش‌تری بیفزایم که باعث می‌شود بگوئیم که الف و ب دلایلی برای شرط‌بندی بر روی یکی به جای دیگری ارائه می‌دهند.

حال ممکن است کسی بگوید که مسلماً این شیوه ارائه دلایل برای شرط‌بندی آن‌ها مستلزم آن است که آن‌ها پیوندی علی بین پیامد، مثلاً، یک مبارزه و ویژگی‌های مشخص بدن‌های مبارزه‌کنندگان، یا آموزش آن‌ها را مشاهده کرده باشند. اما این فرضی است که، اعم از آن‌که معقول باشد یا نه، من به طور قطع در توصیف خود از این مورد لحاظ نکردم. (نیز این فرض را هم نکرده‌ام که شرط‌بندها دلایلی برای دلایل خود ارائه می‌دهند.) ما در موردی مثل آن‌چه اکنون توصیف شد اگر زبان آن قبیله آن‌چه را ما بیان مراتب

باور، اعتقاد و یقین می‌خوانیم دارا باشد نباید متعجب شویم. ما می‌توانیم تصور کنیم که این بیان‌ها عبارت از کاربرد کلمه‌ای خاص با لهجه‌های متفاوت تکلم شده، یا دسته‌ای از کلمات است. (به هر حال، من کاربرد درجه احتمالات را در نظر ندارم). — ضمناً تصور این امر آسان است که افراد قبیله‌ما شرط‌بندی‌اشان همراه با بیانات شفاهی‌ای است که ما به این صورت ترجمه می‌کنیم، «من باور دارم که فلان و بهمان می‌توانند در کشتی چنین و چنان بزنند» والخ.

۶۰. به نحوی مشابه حدس‌هایی را تصور کنید که در این مورد زده می‌شود که آیا مقدار معینی باروت برای انفجار صخره مشخصی کافی است یا نه، و حدسی که در قالب این عبارت بیان می‌شود «این مقدار باروت می‌تواند این صخره را منفجر کند».

۶۱. موردی را که در آن تعبیر «من قادر به بلند کردن این وزنه خواهم بود» به عنوان اختصار این حدس به کار می‌رود که «دست من که این وزنه را نگه داشته بالا خواهد رفت اگر که من فرایند (تجربه) تلاش برای بالا بردن آن را به پایان برم»، با (۶۰) مقایسه کنید. در دو مورد اخیر واژه «توانستن» آن‌چه را ما بیان حدس می‌خوانیم مشخص کرده است. (البته منظور من این نیست که ما آن جمله را حدس می‌خوانیم چه که دربردارنده واژه «توانستن» است؛ بلکه ما در حدس خواندن یک جمله به نقشی که آن جمله در بازی زبانی انجام داده است رجوع می‌کنیم؛ و ما واژه‌ای را که قبیله [مورد نظر] ما به کار می‌برد وقتی به «توانستن» برمی‌گردانیم که «توانستن» واژه‌ای باشد که ما باید تحت شرایط وصف شده به کار بریم). حال پیدا است که کاربرد «توانستن» در (۵۹)، (۶۰)، (۶۱) رابطه تنگاتنگی با کاربرد «توانستن» در (۴۶) تا (۴۹) دارد؛ با این همه، تفاوت آن در این است که در (۴۶) تا (۴۹) جمله‌هایی که می‌گویند چیزی می‌تواند روی دهد بیان حدس نیستند. حال ممکن است کسی به این مطلب با این سخن اعتراض کند: بدون تردید ما تنها مایل به کاربرد واژه «توانستن» در مواردی مثل (۴۶) تا (۴۹) هستیم زیرا در این موارد حدس زدن

آنچه فردی در آینده انجام می‌دهد از روی آزمون‌هایی که گذرانده است یا حالتی که دارد معقول است.

این حقیقت دارد که من عمداً موارد (۴۶) تا (۴۹) را چنان ترتیب دادم که چنین حدس زدن را معقول جلوه دهم. اما در ضمن من عمداً آن‌ها را چنان ترتیب دادم که دربردارنده حدسی نباشد. ما اگر مایل باشیم، می‌توانیم این فرضیه را مطرح کنیم که آن قبیله هرگز چنین صورتی از بیان را چنان که در (۴۹) و غیره به کار رفت اگر که تجربه به آن‌ها نشان نداده بود که ... و غیره به کار نمی‌برد. اما این فرضی است که هرچند ممکن است درست باشد، به هیچ وجه پیش فرض بازی‌های (۴۶) تا (۴۹) چنان‌که آن‌ها را عملاً وصف کرده‌ام نیست.

۶۲. بگذار بازی چنین باشد: الف یک رشته از اعداد را ثبت می‌کند. ب به او نگاه می‌کند و سعی می‌کند نظام این دنباله عددی را دریابد. او بعد از انجام این کار می‌گوید: «حال می‌توانم ادامه دهم». این مثال به طور خاص آموزنده است زیرا به نظر می‌رسد «کسب توانایی بر ادامه کار» در این جا چیزی باشد که به صورت طرحی مسلماً اجمالی آغاز می‌شود. پس فرض کنیم که الف رشته اعداد ۲۹ و ۱۹ و ۱۱ و ۵ و ۱ را می‌نویسد. در همین جا ب فریاد می‌زند «حال می‌توانم ادامه دهم». وقتی او ناگهان فهمید که چگونه ادامه دهد چه روی داد؟ چیزهای بسیار زیادی ممکن است اتفاق افتاده باشد. پس بگذار فرض کنیم که در مورد فعلی، وقتی الف یک عدد را بعد از عدد دیگر نوشت، ب مشغول به این شد که چند فرمول جبری را امتحان کند و ببیند که آیا آن‌ها [با این وضعیت] تطبیق می‌کند یا نه. وقتی الف نوشته بود «۱۹» ب به امتحان این فرمول راه برده بود: $an = n^2 + n - 1$. ثبت عدد ۲۹ به وسیله الف حدس او را تأیید می‌کند.

۶۳. یا آن‌که، هیچ فرمولی به ذهن ب نمی‌رسد. بعد از این‌که به رشته اعداد رو به تزایدی که الف می‌نوشت نگاه می‌کند، احتمالاً با اضطراب و با تصورات مبهم جاری در ذهنش، این کلمات را به خود گفته است «او اعداد را

مجدور می‌کند و همیشه یکی به آن‌ها اضافه می‌کند؛^۱ او آنگاه عدد بعدی دنباله را تکمیل می‌کند و درمی‌یابد که آن با اعدادی می‌خواند که الف بعداً ثبت می‌کند. —

۶۴. یا، رشته اعدادی که الف نوشته است این‌هاست. ۸، ۶، ۴، ۲. ب به آن نگاه می‌کند و می‌گوید «البته می‌توانم ادامه بدهم»، و رشته اعداد زوج را ادامه می‌دهد. یا هیچ نمی‌گوید، و فقط ادامه می‌دهد. چه بسا وقتی به رشته ۸، ۶، ۴، ۲ که الف نوشته بود نگاه می‌کند، دارای احساس یا احساساتی است که اغلب همراه با کلماتی مثل این است «آسان است!» احساسی از این دست، مثل تجربه نیم نفس تازه کردن، آن چیزی است که می‌توان آن را آغازی ضعیف خواند.

حال، آیا ما می‌توانیم بگوییم که گزاره «ب می‌تواند دنباله را ادامه دهد»، به معنای آن است که یکی از اتفاقاتی که هم‌اکنون وصف شد پیش بیاید؟ آیا روشن نیست که گزاره «ب می‌تواند ... ادامه دهد» عین گزاره‌ای که در آن ب به فرمول $an = n^2 + 1$ برمی‌خورد نیست؟ این اتفاق می‌تواند همه آن چیزی باشد که روی داده است. (به هر حال، معلوم است که برای ما در این جا فرق نمی‌کند که آیا ب تجربه ظاهر شدن این فرمول پیش چشم نفس خود، یا تجربه نوشتن و سخن گفتن از آن فرمول، یا تجربه برگزیدن آن را با چشمان خود از میان چندین فرمول از پیش نوشته شده دارد یا نه.) اگر یک طوطی آن فرمول را بیان کرده بود، ما نمی‌گفتیم که می‌توانیم آن رشته [اعداد] را ادامه دهیم. — بنابراین، ما می‌خواهیم بگوییم «توانا شدن بر ...» باید معنایی بیش از صرف بیان آن فرمول و در اصل بیش از هر یک از اتفاقاتی که وصف کرده‌ایم داشته باشد. و پیش‌تر رفته می‌گوییم این امر نشان می‌دهد که بیان آن فرمول تنها نشانه^۱ توانایی ب به ادامه دادن است، و نیز این‌که آن نفس توانایی ادامه دادن نبود. حال آن‌چه در این جا گمراه‌کننده است آن است که به نظر می‌رسد

1. symptom

ما به تلویح می‌گوییم که یک فعالیت، یا فرایند و حالت خاصی وجود دارد که ما «کسب توانایی ادامه دادن» می‌خوانیم که تا حدودی از چشمان ما پنهان است اما خود را در آن اتفاقاتی آشکار می‌کند که ما نشانه‌ها می‌خوانیم (همچون التهاب پرده‌های مخاطی بینی که علائم عطسه را ظاهر می‌کند). در این مورد، این نحو سخن گفتن از نشانه‌ها باعث گمراهی ماست. وقتی می‌گوییم «قطعاً باید چیز دیگری در پشت صرف بیان این فرمول باشد، چه که این را به تنهایی نباید «کسب توانایی بر...» بخوانیم، بی‌شک واژه «پشت» در این جا به‌طور استعاری به کار رفته است، و ممکن است در «پشت» بیان این فرمول شرایطی باشد که بر اثر آن این فرمول بیان می‌شود. درست است که «ب می‌تواند... ادامه دهد» عین این اظهار نیست که «ب آن فرمول را می‌گوید...»، اما از این نتیجه نمی‌شود که بیان «ب می‌تواند... ادامه دهد» به عملی غیر از عمل بیان آن فرمول راجع است آن‌گونه که «ب آن فرمول را می‌گوید» به آن عمل به‌خوبی شناخته شده راجع است. اشتباه ما شبیه این است: به کسی می‌گوییم که این کلمه «صندلی» به معنی این صندلی خاص که به آن اشاره می‌کنم نیست، در نتیجه او دور و بر اتاق را به دنبال چیزی می‌گردد که کلمه «صندلی» بر آن اطلاق می‌شود. (این مورد حتی مثال بارزی می‌بود اگر که او سعی کرده بود که داخل صندلی را نگاه کند تا معنای واقعی کلمه «صندلی» را بفهمد.) معلوم است که وقتی ما با رجوع به عمل نوشتن یا سخن گفتن از آن فرمول و امثال آن، جمله «او می‌تواند آن رشته [اعداد] را ادامه دهد» را به کار می‌بریم، علت این امر باید نحوی پیوند میان نوشتن یک فرمول و ادامه عملی آن رشته [اعداد] باشد. و این پیوند در تجربه این دو فرایند یا فعالیت به اندازه کافی روشن است. اما این ارتباط ما را به اظهار این جمله وسوسه می‌کند که «ب می‌تواند... ادامه دهد» معنایی مثل این دارد که «ب کاری انجام می‌دهد که، تجربه به ما ثابت کرده است، به‌طور کلی منجر به ادامه دادن آن رشته [اعداد] می‌شود». اما آیا ب وقتی می‌گوید «حال می‌توانم ادامه دهم» واقعاً منظورش «حال کاری انجام می‌دهم که، تجربه به ما ثابت

کرده است، و قس علی ذلک» است؟ آیا منظور شما این است که او این عبارت را در نظر داشت یا آن‌که خود را آماده می‌کرد تا آن را به منزله تبیینی درباره آن‌چه گفته بود ارائه دهد؟ بیان این عبارت که «ب می‌تواند ... ادامه دهد» وقتی به درستی به کار می‌رود که چنان اتفاقاتی باعث آن شود که در (۶۲)، (۶۳)، (۶۴) ذکر شده است، اما این‌که این اتفاقات کاربرد آن را تنها در شرایط معینی (مثلاً وقتی تجربه پیوندهای معینی را ثابت کرده است) موجب می‌کند به منزله این نیست که بگوییم جمله «ب می‌تواند ... ادامه دهد» مختصر آن جمله‌ای است که همه این شرایط، یعنی، کل موقعیتی را وصف می‌کند که پیش زمینه بازی‌های ماست.

از سوی دیگر ما باید در شرایط معینی آماده جایگزینی «ب آن فرمول را می‌داند»، «ب آن فرمول را گفته است» با «ب می‌تواند آن رشته [اعداد] را ادامه دهد» کنیم. کما این‌که وقتی از پزشکی می‌پرسیم «آیا بیمار می‌تواند راه برود؟» گاه آماده‌ایم آن را جایگزین این کنیم «آیا پای او خوب می‌شود؟» - «آیا او می‌تواند حرف بزند؟» در شرایطی به معنای «آیا گلویش خوب است؟»، و در شرایطی (مثل وقتی که او کودک خردسالی باشد) به معنای «آیا او حرف زدن را یاد گرفته است؟» است. - پزشک در پاسخ پرسش «آیا بیمار می‌تواند راه برود؟» ممکن است بگوید «پای او سالم است». - ما عبارت «او، تا آن‌جا که به وضعیت پایش مربوط است، می‌تواند راه برود» را به‌ویژه وقتی به کار می‌بریم که می‌خواهیم این شرط راه رفتن او را در برابر شرط دیگری مثل وضعیت ستون فقرات او قرار دهیم. در این‌جا ما باید بر حذر از این تصور باشیم که در ماهیت این قضیه چیزی است که می‌توانیم مجموعه شرایط کامل، مثلاً راه رفتن او بخوانیم؛ تا، بتوان گفت، بیماری که چاره‌ای جز راه رفتن ندارد، اگر همه این شرایط مهیا باشد باید راه برود.

ما می‌توانیم بگوییم: عبارت «ب می‌تواند آن رشته [اعداد] را ادامه دهد» در اوضاع و احوال گوناگونی به کار می‌رود تا تمایزهای مختلفی بگذارد. از این‌رو ممکن است الف) بین این مورد آن‌گاه که کسی آن فرمول را می‌داند و

آن مورد که او نمی‌داند؛ یا ب) بین این مورد که کسی این فرمول را بداند و فراموش نکرده باشد که چگونه اعداد سیستم اعشاری را بنویسد، و آن مورد که او آن فرمول را بلد باشد ولی فراموش کرده باشد که چگونه آن اعداد را بنویسد؛ یا ج) (چه بسا مثل مورد (۶۴)) بین این مورد که فردی خود را در حال عادی حس کند و موردی که در وضعیت موجی شدگی جنگی؛ یا د) بین موردی که کسی قبلاً تجربه چنین کاری را داشته است و موردی که او تازه‌کار است، فرق بگذارد. این‌ها تنها چند مورد از موارد یک خانواده بزرگ است.

این پرسش که آیا عبارت «او می‌تواند... ادامه دهد» به همان معنای «او آن فرمول را می‌داند» است یا نه به چند طریق مختلف قابل پاسخ‌گویی است: ما می‌توانیم بگوییم «آن‌ها به یک معنی نیستند، یعنی، آن‌ها به‌طور کلی، چنان‌که مثلاً عبارت‌های «من خوبم» و «من سلامت» مترادفند، به‌صورت مترادف به کار نمی‌روند؛ یا ممکن است بگوییم «در شرایط معینی 'او می‌تواند... ادامه دهد' به معنای آن است که او آن فرمول را می‌داند». تصور موردی را در یک زبان بکنید (تا اندازه‌ای مشابه ۴۹) که در آن دو شکل بیان، دو جمله مختلف، به کار می‌روند تا بگویند که پاهای شخصی کار می‌کنند. یک شکل بیان منحصرأ در شرایطی به کار می‌رود که تدارکاتی برای سفر، گردش پیاده‌روی، و امثال آن انجام می‌گیرد؛ مشکل دیگر در مواردی به کار می‌رود که مسئله چنین تدارکاتی در بین نیست. ما در این جا دچار تردید خواهیم بود که بگوییم آیا آن دو جمله دارای یک معنی‌اند یا معانی مختلف دارند. به هر حال شرایط حقیقی تنها زمانی قابل مشاهده‌اند که ما به تفصیل به بررسی کاربرد تعبیرات خود پردازیم. — و معلوم است که اگر در قضیه حاضر مورد نظر ما ناگزیر از اخذ تصمیم در اظهار این رأی باشیم که آن دو بیان معانی گوناگون دارند، بی‌شک نخواهیم توانست این رأی را اظهار کنیم که تفاوت در آن است که امر واقعی که موجب صدق جمله دوم می‌شود غیر از آن امر واقعی است که موجب صدق جمله نخست می‌شود.

این قول ما موجه است که جمله «او می‌تواند... ادامه دهد» معنایش غیر از

این جمله است: «او آن فرمول را می‌داند». اما نباید تصور کنیم که می‌توانیم اوضاع و احوال خاصی بیاییم «که جمله نخست به آن راجع باشد» کما این‌که در ساحت فوق آن چنین است که در آن اتفاقات خاصی (مثل دانستن فرمول، تصور جمله‌های^۱ معین بیش‌تری و غیره) روی می‌دهد.

حال بگذارید این سؤال را مطرح کنیم: فرض کنید که، بنا به دلیلی ب‌گفته است «من می‌توانم آن رشته [اعداد] را ادامه دهم»، اما وقتی از او خواسته می‌شود که آن را ادامه دهد ناتوانی خود را بر انجام آن کار بر خود اثبات می‌کند - آیا می‌توانیم بگوییم که این ثابت می‌کند که مدعای او، که می‌تواند ادامه دهد، اشتباه است، یا آیا می‌توانیم بگوییم که او آن‌گاه که ادعا کرد می‌تواند ادامه دهد می‌توانست ادامه دهد؟ آیا ممکن است ب‌به خودش بگوید «می‌دانم که اشتباه کردم»، یا «آن‌چه گفتم درست بود، آن وقت می‌توانستم آن کار را بکنم، اما حالا نمی‌توانم»؟ - مواردی وجود دارد که او در آن‌ها به درستی می‌تواند ادعای اول را بکند و مواردی که ادعای دیگر او درست است. فرض کنید الف) وقتی او گفت می‌تواند ادامه دهد او آن فرمول را به نظر آورد، اما وقتی از او خواسته شد که ادامه دهد دریافت که آن را فراموش کرده است؛ - یا ب) وقتی گفت که می‌تواند ادامه دهد پیش خود پنج جمله بعدی آن دنباله [رشته اعداد] را گفته بود، اما حالا متوجه می‌شود که آن‌ها به ذهنش نمی‌رسد؛ - یا، ج) او، قبلاً، با محاسبه پنج رقم دیگر آن دنباله را ادامه داده بود، حال هنوز این پنج عدد را به یاد می‌آورد اما فراموش کرده است که چگونه آن‌ها را حساب کرده بود؛ - یا، د) او می‌گوید «آن موقع احساس کردم می‌توانم آن را ادامه دهم، اما حالا نمی‌توانم»؛ - یا ه) «وقتی گفتم می‌توانم آن وزنه را بلند کنم بازویم آسیب ندیده بود، حالا دیده است» و غیره از طرف دیگر ما می‌گوییم «من فکر می‌کردم می‌توانم این وزنه را بلند کنم، اما می‌بینم که نمی‌توانم»، «فکر کردم که می‌توانم این قطعه را از حفظ

بگویم، اما می‌بینم اشتباه می‌کردم».

مثال‌هایی که برای کاربرد کلمه «توانستن» زدیم باید با آوردن مثال‌هایی تکمیل شود که گوناگونی کاربردهایی را که ما از الفاظ «فراموش کردن» و «تلاش کردن» به عمل می‌آوریم نشان دهد، زیرا این کاربردها ارتباط تنگاتنگی با کاربردهای کلمه «توانستن» دارد. به این موارد توجه کنید: الف) پیش‌تر، ب آن فرمول را برای خود بازگو کرده بود، حال «خود را خالی الذهن می‌بیند». ب) او قبلاً آن فرمول را برای خود بازگو کرده بود، حال، برای لحظه‌ای دچار تردید می‌شود که آیا آن ^۲ بود یا ^۳. ج) او اسمی را فراموش کرده است و آن «نوک زبانش است». یا د) او مطمئن نیست که آیا اصلاً آن اسم را می‌دانست یا آن را فراموش کرده است.

حال به نحوه‌ای که ما کلمه «سعی کردن» را به کار می‌بریم نگاه کنید: الف) مردی سعی می‌کند با تمام زوری که دارد دری را باز کند. ب) او سعی می‌کند در گاوصندوقی را با تلاش برای یافتن رمز آن باز کند. ج) او سعی می‌کند آن رمز را با تلاش برای به یاد آوردن آن بیابد، یا د) با گرداندن دستگیره‌ها و گوش کردن با گوشی. در فرایندهای مختلفی که ما «کوشش برای به یاد آوردن» می‌خوانیم دقت کنید. مقایسه کنید ه) کوشش برای حرکت انگشت خود در برابر مقاومت (مثلاً، وقتی کسی آن را می‌گیرد)، و و) وقتی که انگشتان هر دو دست را در مسیر خاصی درهم پیچیده‌اید و احساس می‌کنید که «نمی‌دانید برای آن‌که انگشت خاصی را به حرکت وادارید چه کنید».

ضمناً آن دسته از مواردی را در نظر بگیرید که در آن‌ها می‌گوییم «من می‌توانم چنین و چنان کنم اما نمی‌کنم»: «اگر سعی می‌کردم می‌توانستم» - به طور مثال، ۵۰ کیلو را بلند کن؛ «اگر می‌خواستم می‌توانستم» - به طور مثال، حروف الفبا را بگو.

چه بسا پیشنهاد کند که تنها موردی که بدون محدودیتی این قول درست است که من می‌توانم کار معینی را انجام دهم موردی است که در آن وقتی می‌گوییم که من می‌توانم آن کار را انجام دهم، واقعاً به انجام آن مبادرت کنم،

و در غیر این صورت باید بگویم «من تا آن‌جا که به... مربوط است می‌توانم آن را انجام دهم». کسی ممکن است بخواهد چنین فکر کند که تنها در مورد بالا فردی دلیلی واقعی برای توانایی بر انجام آن کار ارائه داده است.

۶۵. اما اگر به بازی زبانی‌ای نظر بیندازیم که در آن عبارت «من می‌توانم...» به این شیوه به کار می‌رود (یعنی بازی‌ای که در آن انجام کاری تنها دلیل موجه این قول دانسته می‌شود که کسی قادر به انجام آن کار است)، درمی‌یابیم که فرق متافیزیکی‌ای بین این بازی و بازی‌ای وجود ندارد که در آن دلایل موجه دیگری برای این قول اختیار می‌شود که «من می‌توانم چنین و چنان کنم». باری، بازی‌ای از نوع (۶۵) کاربرد واقعی عبارت «اگر چیزی روی می‌دهد قطعاً می‌تواند روی دهد» را به ما نشان می‌دهد؛ عبارتی که تقریباً در زبان ما کاربردی ندارد. به نظر می‌رسد هرچند آن [عبارت] دارای معنایی بسیار روشن و عمیق است، اما مثل غالب گزاره‌های فلسفی کلی جز در موارد بسیار خاصی بی‌معناست.

۶۶. این را برای خودتان با تصور زبانی (شبیهِ ۴۹) روشن کنید که برای جمله‌هایی مثل «من در حال بلند کردن ۲۵ کیلو هستم» دو بیان دارد؛ یک بیان که وقتی به کار می‌رود که آن عمل به منزله آزمایش انجام می‌شود (مثلاً، پیش از رقابتی ورزشی)، بیان دیگر که وقتی به کار می‌رود که آن عمل به مثابه آزمایش انجام نمی‌شود.

ما مشاهده می‌کنیم که طیف وسیعی از شباهت‌های خانوادگی مواردی را به هم می‌پیوندد که در آن‌ها تعبیرهای امکان، «توانستن»، «قادر بودن» و غیره به کار می‌رود. می‌توان گفت که ویژگی‌های خاص معینی در این موارد با ترکیبات گوناگون به چشم می‌خورد: به طور مثال آن‌ها عبارت‌اند از، عنصر حدس و گمان (که چیزی در آینده به نحوی خاص عمل خواهد کرد)؛ وصف حالت چیزی (به منزله شرط عمل آن به نحوی خاص در آینده)؛ گزارش آزمایش‌های خاصی که کسی یا چیزی گذرانده است –

از سوی دیگر، دلایل گوناگونی وجود دارد که ما را راغب می‌سازد تا

واقعیت ممکن بودن چیزی، توانایی کسی بر انجام چیزی و غیره را همچون این واقعیت بینیم که او یا آن در حالتی خاص قرار دارد. به طور کلی این امر منجر به این اظهار نظر می‌شود که «الف در حالت توانایی بر انجام کاری است» صورتی از آن تصویری است که ما به شدت و سوسه پذیرفتن آن را داریم؛ یا، چنان که می‌توان آن را این گونه هم تعبیر کرد، ما برای این که بگوییم چیزی می‌تواند به شیوه‌ای خاص عمل کند شدیداً مایل به استفاده از این استعاره هستیم که چیزی در حالتی خاص قرار دارد. و این نحو تصور، یا این استعاره، در این تعبیرها تجسم می‌یابد «او قابلیت آن را دارد که...»، «او توانایی ضرب کردن اعداد بزرگ را به طور ذهنی دارد»، «او می‌تواند شطرنج بازی کند»: در این جمله‌ها فعل به کار رفته در زمان حال است و دلالت بر آن دارد که عبارت‌ها وصف حالت‌هایی است که در لحظه‌ای که از آن‌ها سخن می‌گوییم وجود دارد.

همین گرایش آن جا بر ما جلوه می‌کند که توانایی بر حل مسئله‌ای ریاضی، توانایی لذت بردن از قطعه‌ای موسیقی و غیره را حالت‌های خاص ذهنی می‌خوانیم؛ منظور ما از این تعبیر «پدیدارهای خودآگاه ذهنی» نیست. بلکه، منظور از حالتی ذهنی در این مقام حالت مکانیسم فرضی و مدلی ذهنی است که پدیدارهای ذهنی خودآگاه را تبیین می‌کند. (چیزهایی از قبیل حالت‌های ذهنی ناخودآگاه یا نیمه‌آگاه و ویژگی‌های مدل ذهنی‌اند). بدین نحو نیز ما نمی‌توانیم موجب تصویری درباره حافظه به منزله نوعی مخزن شویم. ضمناً در نظر داشته باشید که غالباً تا چه اندازه مسلم می‌دانند که باید وضعیت خاصی از مغز شخص با توانایی جمع کردن یا ضرب کردن یا شعری را از حفظ خواندن و غیره مطابق باشد، هرچند که از طرف دیگر آن‌ها تقریباً چیزی درباره چنین تطابق‌های روانی - فیزیولوژیکی نمی‌دانند. ما این پدیدارها را بروزات این مکانیسم به حساب می‌آوریم، و امکان آن‌ها در ساخت خاص نقش این مکانیسم نهفته است.

حال به بحث خود در (۴۳) باز می‌گردیم، ما می‌بینیم که هیچ تبیین واقعی

از هدایت شدن ب بر اثر نشانه‌ها در کار نیست آن‌گاه که گفتیم ب هدایت شده بود اگر که می‌توانست ضمناً دستورهایی را اجرا کند که شامل ترکیباتی از نقطه و خط است غیر از ترکیبات (۴۳). در اصل، وقتی به این مسئله توجه کردیم که آیا ب در (۴۳) به واسطه نشانه‌ها هدایت شد یا نه، در تمام مدت مایل بودیم چیزهایی مثل این بگویم که ما تنها در صورتی می‌توانستیم با قطعیت به حل و فصل این مسئله بپردازیم که بتوانیم به بررسی مکانیسم عملی پیوند دهنده دیدن نشانه‌ها با عمل کردن مطابق با آن‌ها بپردازیم. زیرا ما تصویر مشخصی از آن چیزی داریم که در یک مکانیسم آن را هدایت شدن اجزای معینی بر اثر اجزای دیگر می‌خوانیم. در اصل، آن‌گاه که می‌خواهیم نشان دهیم که در موردی مثل (۴۳) چه چیز را باید «هدایت شدن به واسطه نشانه‌ها» بخوانیم مکانیسمی که بلادرنگ به ذهن می‌رسد مکانیسمی از نوع پیانولا^۱ است. در این جا، ما در کارکرد پیانولا به مورد واضح عملکردهای خاصی برمی‌خوریم، مثل عملکردهای چکش‌های پیانو که نقش سوراخ‌های روی رول پیانولا باعث هدایت آن‌هاست. ما می‌توانیم چنین عبارتی به کار ببریم «پیانولا در حال خواندن تمام اثر ایجاد شده به وسیله سوراخ‌های رول کاغذ است»، و می‌توانیم نقش‌های چنین سوراخ‌هایی را نشانه‌های پیچیده یا جمله‌ها بخوانیم، که کارکرد آن‌ها در پیانولا در برابر کارکردی است که طرح‌های مشابه در مکانیسم‌هایی از انواع گوناگون دارند، مثل، دنده‌ها و شکاف‌هایی که یک قطعه کلید را می‌سازند. این رمز خاص باعث می‌شود که چفت قفل بلغزد اما نباید بگوییم که حرکت چفت به نحوی که ما دنده‌ها و شکاف‌ها را با هم ترکیب کردیم هدایت شد، یعنی نباید بگوییم که چفت مطابق طرح یک قطعه

۱. Pianola، علامت تجاری پیانویی بوده است که به وسیله ماشینی در داخلش نواخته می‌شده است. آن یک رول کاغذی بلند داشته و با سوراخ‌هایی که به تدریج در آن ایجاد شده، شروع به گردیدن و کار می‌کرده و به این ترتیب به کلیدهای پیانو فشار وارد می‌آمده و صدای موسیقی بلند می‌شده است. -م.

کلید حرکت کرد. در این جا شما شاهد ارتباط بین ایده هدایت شدن و ایده کسب مهارت خواندن ترکیبات جدید نشانه‌ها هستید؛ زیرا می‌توانیم بگوییم که پیانولا قادر به خواندن هر طرحی از سوراخ‌ها یا دندان‌ها از نوعی خاص است، آن را برای آهنگ یا مجموعه آهنگ‌ها (مثل یک جعبه موزیک) نساخته‌اند، - درحالی که چفت قفل صرفاً نسبت به طرح آن قطعه کلید که صرفاً از پیش در ساخت آن قفل منظور شده است واکنش نشان می‌دهد. ما می‌توانیم بگوییم که دندان‌ها و شکاف‌هایی که یک قطعه کلید را می‌سازند با کلماتی که یک جمله را می‌سازند قابل مقایسه نیستند بلکه با حروفی که یک کلمه را می‌سازند قابل قیاس‌اند، و نیز این که طرح یک قطعه کلید به این معنا نه مطابق با نشانه‌ای پیچیده، یا با یک جمله، که مطابق با یک کلمه است.

هرچند معلوم است که ما می‌توانیم ایده‌های چنین مکانیسم‌هایی را به منزله تشبیه‌هایی برای توصیف نحوه عملکرد ب در بازی‌های (۴۲) و (۴۳) به کار بریم، اما عملاً هیچ مکانیسمی از این قبیل در این بازی دخالت ندارد. ما ناگزیر از اقرار به آنیم که کاربرد عبارت «هدایت شدن» به وسیله ما در مثال‌های ما از پیانولا و قفل تنها یک کاربرد از یک خانواده کاربرد است، هرچند که این مثال‌ها می‌تواند به مثابه استعاره‌ها، یا انحاء تصور برای کاربردهای دیگر سودمند افتد.

حال به مطالعه کاربرد عبارت «هدایت شدن» در پرتو مطالعه کاربرد واژه «خواندن» پردازیم. منظور من از «خواندن» در این جا کار تبدیل دست نوشته به صداها، و نیز برحسب دستور نوشتن، یا استنساخ یک صفحه چاپ شده و مانند آن است؛ خواندن به این معنا متضمن چیزی از قبیل فهم آنچه می‌خوانید نیست. البته، کاربرد واژه «خواندن» برای ما در اوضاع و احوال زندگی روزمره بسیار آشناست (توصیف این اوضاع و احوال حتی به اجمال به غایت سخت است). شخصاً، مثلاً یک فارسی زبان که به عنوان کودک یکی از راه‌های عادی آموزش را در مدرسه یا خانه طی کرده است، یاد گرفته است به زبان مادری خود بخواند، بعداً کتاب‌ها، روزنامه‌ها و نامه‌ها و مانند

آن را می‌خواند. وقتی روزنامه می‌خواند چه اتفاقی می‌افتد؟ - چشمانش نرم روی کلمات چاپ شده می‌لغزد، و او آن‌ها را به صدای بلند یا پیش خودش تلفظ می‌کند، اما او کلمات معینی را که صرفاً طرح کلی‌اشان را می‌بیند تلفظ می‌کند، بعضی‌ها را بعد از آن‌که چند حرف اولیه‌اشان را می‌بیند تلفظ می‌کند، سوای آن‌ها بقیه را حرف به حرف به صدای بلند می‌خواند. ما در عین حال می‌توانیم بگوییم که او آن‌گاه که می‌گذارد چشمانش به نرمی روی جمله‌ای بلغزد اگر به صدای بلند یا پیش خود چیزی نگفته بود آن جمله را خوانده بود، اما بعد وقتی از او پرسیده شد که چه می‌خوانده است او توانسته است آن جمله را کلمه به کلمه یا با کلماتی نسبتاً متفاوت بازگو کند. او ضمناً ممکن است مثل آن‌چه ما می‌توانیم صرف خواندن ماشینی می‌گوییم عمل کند، یعنی، هیچ توجهی به آن‌چه گفته نکند، و چه بسا توجهش را به چیزی یکسره متفاوت متمرکز کند. ما در این مورد می‌توانیم بگوییم که او اگر مثل یک ماشین قابل اعتماد بدون اشتباه عمل کرده است [آن جمله] را خوانده است. - مورد یک مبتدی را با این مورد مقایسه کنید. او کلمات را به زحمت با هجی کردن آن‌ها می‌خواند. به هر حال، بعضی از کلمات را صرفاً از روی قرائن حدس می‌زند، یا احتمالاً آن قطعه را حفظ است. سپس معلم می‌گوید که او ادعای خواندن آن کلمات را می‌کند، یا فقط می‌گوید که او واقعاً آن‌ها را نمی‌خواند. اگر به این مثال توجه کنیم، از خود می‌پرسیم که خواندن چیست، تمایل ما بر آن خواهد بود که بگوییم خواندن یک عمل ذهنی خودآگاه خاصی است. این امر در این مورد صادق است که می‌گوییم «فقط او می‌داند که آیا می‌خواند یا نه هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند از آن آگاه باشد». با این همه باید بپذیریم که مادام که خواندن کلمه‌ای خاص مطرح است، دقیقاً همان چیزی در ذهن مبتدی‌ای که «ادعا کرده است» می‌خواند روی می‌دهد که در ذهن خواننده ماهر روی می‌دهد آن‌گاه که آن کلمه را می‌خواند. ما وقتی درباره خواننده ورزیده‌ای از یک طرف و یک مبتدی از طرف دیگر سخن می‌گوییم کلمه «خواندن» را به شیوه‌های گوناگونی به کار می‌بریم. آن‌چه را در یک مورد

مثال خواندن ذکر می‌کنیم در مورد دیگر مثال خواندن نمی‌دانیم. — البته ما مایلیم بگوییم که آن‌چه در مورد خواننده ورزیده و در مورد خواننده مبتدی آنگاه که آن‌ها آن کلمه را تلفظ کردند روی داد نمی‌تواند یکی باشد. فرق، اگر به حالت‌های خودآگاهی آن‌ها مربوط نباشد، پس به مناطق ناخودآگاه ذهن آن‌ها، یا مغزشان مربوط است. ما در این جا دو مکانیسم را تصور می‌کنیم، کارکرد درونی آن‌چه می‌توانیم ببینیم، و این کارکرد درونی ملاک واقعی خواندن یا نخواندن فرد است. اما در واقع ما در این موارد هیچ مکانیسمی از این قبیل را نمی‌شناسیم. به این نحو به آن نظر کنید:

۶۷. تصور کنید که از موجودات انسانی یا حیوانات به عنوان ماشین‌های خواننده استفاده شده است؛ فرض کنید که برای این‌که آن‌ها ماشین‌های خواننده شوند به آموزش خاصی نیاز دارند. کسی که عهده‌دار آموزش آن‌هاست ادعا می‌کند که برخی از آن‌ها قبلاً می‌توانسته‌اند بخوانند، و در مورد دیگران می‌گوید که آن‌ها نمی‌توانند بخوانند. مورد شخصی را در نظر بگیرید که تاکنون نسبت به امر آموزش واکنشی نشان نداده است. اگر شما کلمه چاپ شده‌ای را پیش روی او بگذارید او گاه صداهایی درمی‌آورد، و هر از گاهی «برحسب تصادف» چنین اتفاق می‌افتد که این صداها کمابیش با آن کلمه چاپ شده می‌خواند. شخص ثالثی از موجودی که تحت آموزش است می‌شنود که او با دیدن کلمه «میز» صدای درستی از خود درمی‌آورد. شخص ثالث می‌گوید «او در حال خواندن است»، اما معلم در جواب می‌گوید «نه، نمی‌خواند، این امر کاملاً تصادفی است». اما حال فرض کنیم که شاگرد موقعی که کلمات و جملات دیگری به او نشان داده می‌شود خواندن آن‌ها را به درستی ادامه می‌دهد. بعد از مدتی معلم می‌گوید «حالا او می‌تواند بخواند». — اما درباره کلمه نخست یعنی «میز» چه؟ آیا معلم باید بگوید «من اشتباه کردم. او آن را هم خواند؟»، یا باید بگوید «نه، او فقط بعداً شروع به خواندن کرد؟» او واقعاً کی شروع به خواندن کرد، یا: نخستین کلمه، یا نخستین حرفی که خواند چه بود؟ معلوم است که این پرسش در این جا هیچ

معنایی ندارد مگر آن‌که من تبیینی «ساختگی» مثل این بدست دهم: «اولین کلمه‌ای که او خواند = اولین کلمهٔ صد کلمهٔ پیاپی اولی که او درست خواند.» - از طرف دیگر فرض کنید که ما از کلمهٔ «خواندن» برای تمیز بین موردی که فرایند خودآگاه خاص هجی کردن آن کلمات در ذهن شخصی روی می‌دهد و موردی که در آن این امر روی نمی‌دهد استفاده کردیم. - پس، دست‌کم شخصی که در حال خواندن است می‌تواند بگوید که فلان و بهمان کلمه اولین کلمه‌ای بود که من واقعاً خواندم. - نیز، در مورد متفاوت ماشین خواننده‌ای که مکانیسمی است که نشانه‌ها را به واکنش‌های متعلق به این نشانه‌ها ربط می‌دهد، به‌طور مثال، یک پیانولا، می‌توانیم بگوییم «تنها پس از آن‌که چنین و چنان کاری برای ماشین انجام شده باشد، مثلاً بخش‌های معینی به‌وسیلهٔ سیم‌های برق به هم وصل شده باشد، آن ماشین عملاً می‌خواند؛ اولین حرفی که آن خواند حرف دال بود».

ما در مورد (۶۷)، با «ماشین‌های خواننده» نامیدن مخلوقات خاصی تنها منظورمان این بود که آن‌ها با دیدن نشانه‌های چاپ شده به نحوی خاص واکنش نشان می‌دهند. هیچ پیوندی میان دیدن و واکنش نشان دادن، هیچ مکانیسم درونی‌ای در این مورد دخالت ندارد. سخن مهمی خواهد بود اگر مربی در مقام پاسخ به این سؤال که آیا او کلمهٔ «میز» را خواند یا نه، گفته باشد «شاید آن را خوانده باشد»، زیرا در این مورد هیچ شکی دربارهٔ آن‌چه او واقعاً انجام داد وجود ندارد. چیزی که تغییر کرد چیزی بود که ما می‌توانیم تغییری در رفتار کلی آن شاگرد بخوانیم، و در این مورد ما معنایی برای این عبارت قائل نیستیم «اولین کلمه در دوران جدید». (مورد زیر را با این مورد مقایسه کنید:

در شکل فوق یک ردیف نقطه با فاصله‌های بزرگ جایگزین یک ردیف نقطه با فاصله‌های کوچک می‌شود. آخرین نقطه در اولین توالی کدام است و نخستین نقطه در توالی دوم کدام؟ تصور کنید که نقطه‌های ما حفره‌هایی در

صفحه متحرک یک آژیر باشد. پس ما باید یک صدای بم و به دنبالش یک صدای زیر (یا برعکس) بشنویم. از خودتان پرسید: در چه لحظه‌ای صدای زیر شروع و دیگری تمام می‌شود؟

از سوی دیگر وسوسه بسیاری وجود دارد که عمل ذهنی خودآگاه را به منزله یگانه ملاک واقعی تمیز خواندن از نخواندن به حساب آورد. زیرا ما مایلیم بگوییم «به طور قطع آدم همیشه می‌داند که آیا در حال خواندن است یا ادعا می‌کند که می‌خواند» یا «به یقین آدم می‌داند چه وقت واقعاً می‌خواند». اگر الف می‌کوشد تا ب را قانع کند که او قادر به خواندن نوشته‌ای با الفبای سیریلی است، و با حفظ کردن جمله‌ای روسی و سپس به زبان آوردن آن در وقتی که در حال نگاه کردن به آن جمله چاپ شده است او را بفریزد، ممکن است ما به یقین بگوییم که الف می‌داند که او ادعا می‌کند و نیز این که بر اثر تجربه شخصی خاص، یعنی، تجربه بیان جمله‌ای از حفظ، خواندن او در این مورد مشخص می‌شود. نیز، اگر الف در از حفظ خواندن دچار لغزشی شود، این تجربه غیر از آن خواهد بود که شخصی در خواندن دچار لغزشی شود.

۶۸. اما حال فرض کنیم که کسی می‌تواند به روانی بخواند و مجبور شده است جمله‌هایی را بخواند که هرگز پیش‌تر نخوانده است، اما در تمام مدت احساس خاص بلد بودن ادامه کلمات از حفظ با اوست. آیا ما در این مورد باید بگوییم که او نمی‌خواند، یعنی آیا باید تجربه شخصی او را به منزله ملاک تمیز خواندن از نخواندن قرار دهیم؟

۶۹. یا این مورد را تصور کنید: به کسی که تحت تأثیر داروی خاصی است مجموعه پنج نشانه، که حروف آن از حروف الفبای زبان زنده‌ای نیست، نموده می‌شود؛ او با توجه به همه نشانه‌های ظاهری و تجربه‌های شخصی هجی کردن یک کلمه به آن‌ها نگاه کرده این کلمه را تلفظ می‌کند «بالا». (چنین چیزی در رؤیا دست می‌دهد. پس ما بعد از بیدار شدن می‌گوییم، «به نظر رسید که من داشتم این نشانه‌ها را می‌خواندم با وجود آن‌که آن‌ها هرگز نشانه‌های واقعی نبودند.») در چنین موردی بعضی‌ها ممکن است مایل

باشند بگویند که او می‌خواند، و برخی دیگر بگویند که او نمی‌خواند. ما می‌توانیم تصور کنیم که بعد از آن‌که او کلمه «بالا» را هجی کرد ما به او ترکیبات دیگری از آن پنج نشانه را نمودیم و نیز این‌که او آن‌ها را همخوان با قرائش از اولین جابه‌جایی نشانه‌های نموده شده به خود خواند. به کمک یک دسته آزمایش‌های مشابه می‌توانیم بفهمیم که او آن‌چه را ما می‌توانیم حروف الفبای خیالی بخوانیم به کار برده است. اگر قضیه از این قرار بود، ما بیش‌تر آماده بودیم که بگوییم «او در حال خواندن است» تا این‌که بگوییم «او تصور می‌کند که می‌خواند، ولی واقعاً نمی‌خواند».

در ضمن توجه داشته باشید که یک توالی پیوسته از موارد میانجی بین موردی وجود دارد که کسی از حفظ چیز چاپ شده پیش‌رویش را بلد است، و موردی که در آن حروف هر کلمه‌ای را بدون استعانت از حدس زدن از روی قرائن، بلد بودن از حفظ و غیره هجی می‌کند.

چنین کنید: از حفظ سلسله اعداد اصلی از یک تا دوازده را بگویند. — حال به صفحه ساعت خود نگاه کنید و این رشته اعداد را بخوانید. از خود پرسید که در این مورد چه چیز را خواندن نامیدید، یعنی چه کردید که باعث شد آن خواندن شود؟

اکنون به بررسی این تبیین بپردازیم: اگر شخصی نسخه‌ای را که دارد تولید می‌کند از مدلی برگیرد که در حال رونویسی از آن است او می‌خواند. (من کلمه «مدل» را به کار خواهم برد تا آن چیزی را برسانم که او تماماً می‌خواند، مثلاً، جمله‌های چاپ شده‌ای که می‌خواند یا از آن رونویسی می‌کند، یا علائمی مثل «—...» در (۴۲) و (۴۳) که او به وسیله حرکات خود «می‌خواند»، یا پارتیتوری^۱ که پیانیستی اجرا می‌کند و غیره. کلمه نسخه (کپی)

۱. Score، نسخه نوشته شده یا چاپی از یک قطعه موسیقی که به‌طور خاص برای گروه کثیری از اجراکنندگان آن قطعه تهیه می‌شود و نیز در درک و دریافت موسیقی از راجر کیملی

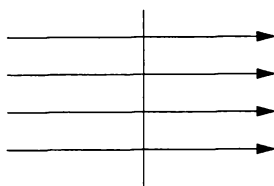
را من برای جمله‌های گفته شده یا نوشته شده از روی یک نسخه چایی، برای حرکاتی که مطابق علامت‌هایی چون «...» صورت گرفته، برای حرکات انگشتان پیانیست یا آهنگی که او از روی پارتیتور می‌نوازد و امثال آن به کار می‌برم). بنابراین اگر ما به شخصی الفبای سیریلیکی را آموخته بودیم و به او یاد داده بودیم که هر حرفی چگونه تلفظ می‌شود (آن‌گاه اگر به او قطعه‌ای چایی که با الفبای سیریلیکی نوشته شده می‌دادیم و او آن را مطابق تلفظ هر حرف آن‌گونه که ما به او تعلیم داده بودیم هجی می‌کرد، بی شک می‌توانستیم بگوییم که او صدای هر کلمه‌ای را از روی حروف الفبای نوشته شده یا گفته شده‌ای که به او آموخته‌ایم برگرفته است. و این درعین حال مثال بارز خواندن خواهد بود. (ما می‌توانیم از این عبارت استفاده کنیم، «ما به او قاعده حروف الفبا را آموخته‌ایم».)

اما بگذارید ببینیم؛ چه چیز باعث شد که ما بگوییم که او کلمات بیان شده را به کمک قاعده الفبا از کلمات چاپ شده برگرفته است؟ آیا تمام آن‌چه می‌دانیم این نیست که به او گفتیم که این حرف این‌طور و آن حرف آن‌طور تلفظ می‌شود و غیره، و این که او پس از آن کلمات را به صدای بلند با الفبای سیریلیکی خوانده است؟ آن‌چه به عنوان پاسخ به ذهن ما می‌رسد این است که او باید تا حدودی نشان داده باشد که به کمک قاعده الفبایی که ما در اختیار او گذاشته‌ایم واقعاً از کلمات چایی به کلمات گفتاری گذر کرده است. و منظور ما از این که او این را نشان دهد وقتی روشن‌تر می‌شود که ما مثال خود را عوض کنیم و: ۷۰) فرض کنیم که او تمام متنی را با رونویسی آن، مثلاً از حروف چایی به حروف ایتالیک می‌خواند. در این مورد ما می‌توانیم فرض کنیم که قاعده الفبایی داده شده به شکل جدولی است که در دو ستون موازی حروف چایی

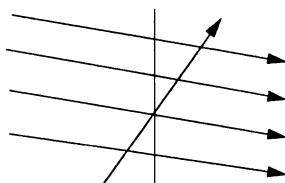
ین. ترجمه حسین یاسینی. نشر چشمه ۱۳۸۲، ص ۱۹۴ آمده است: پارتیتورِ ارکستر نشان‌دهنده نت‌های تک‌تک خط‌های آوازی و سازی است. پارتیتور اغلب دارای بیش از بیست حامل مختلف نت‌نویسی شده است.

و حروف ایتالیک را نشان می‌دهد. سپس می‌توانیم نحوهٔ روگرفت آن رونویسی از آن متن را چنین تصور کنیم: شخصی که رونویسی می‌کند در جدول به دنبال هر حرف در فواصل پی‌درپی می‌گردد، یا به خود مثلاً می‌گوید، «خُب a کوچک مثل چیست؟»، یا سعی می‌کند آن جدول را بدون این‌که واقعاً به آن نگاه کند پیش خود مجسم کند.

۷۱. اما اگر او پس از انجام همهٔ این کارها «A» را به صورت «b» و «B» را به صورت «C»، و الخ رونویسی کند چه؟ آیا نباید ما این را هم «خواندن»، «رونوشت برداشتن» بنامیم؟ ما در این مورد می‌توانیم روش کار او را با این گفته توصیف کنیم که او چنان از جدول استفاده کرده است که اگر ما مستقیم از سمت چپ به راست، مثل نمودار زیر، نگاه نمی‌کردیم از آن جدول استفاده کرده بودیم:



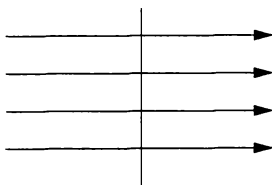
بلکه او این‌طور عمل کرده است:



هرچند که او در عمل وقتی آن جدول را از نظر می‌گذراند با چشم‌ها یا انگشتان خود به صورت افقی از چپ به راست می‌رود. — اما حال بگذارید چنین تصور کنیم.

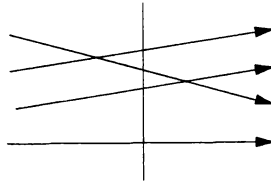
۷۲. که او با پیش بردن تمام فرایند عادی جست‌وجو، «A» را به صورت «n»، «B» را به صورت «x» نوشته و به طور خلاصه مطابق با طرحی از پیکان‌ها عمل کرده است که می‌توان گفت نشان‌دهنده هیچ قاعده‌مندی ساده‌ای نیست. آیا ما نمی‌توانیم این را نیز «برگرفتن» بخوانیم؟ - اما فرض کنیم که

۷۳. او همیشه به این شیوه رونویسی نمی‌کرد. در اصل او آن را عوض کرد، اما بنابر قاعده‌ای ساده: او بعد از نوشتن «A» به صورت «n»، «A» بعدی را به صورت «o»، و «A» بعدی را به صورت «p» و بر همین قیاس می‌نویسد. اما فرق فارق بین این رویه و آن رویه تهبیه رونوشت بدون آن‌که مطلقاً هیچ نظامی در کار باشد چیست؟ حال شما ممکن است با این سخن به آن اعتراض کنید «شما در مورد (۷۱) به وضوح فرض کردید که او آن جدول را طور دیگری فهمید؛ او آن را به طور عادی نفهمید». اما ما «فهم آن جدول به نحوی خاص» را چه می‌خوانیم؟ اما شما تصور می‌کنید که این «فهمیدن» باید چگونه فرایندی باشد، آن تنها پیوند دیگری است که در میان فرایندهای بیرونی و درونی آن برگرفتنی^۱ که من وصف کرده‌ام و رونویسی واقعی قرار می‌گیرد. درحقیقت این فرایند فهمیدن را می‌توان به روشنی به وسیله انگاره‌ای مثل آن‌چه در (۷۱) به کار رفته است وصف کرد، و آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که در موردی خاص او آن جدول را به شیوه‌ای مثل این جست‌وجو می‌کند:



او آن جدول را این طور فهمید:

و این طور رونویسی کرد:



اما آیا این به معنای آن است که کلمه «برگرفتن» (یا «فهمیدن») واقعاً هیچ معنایی ندارد، چنان‌که به نظر می‌رسد جست‌وجوی معنای آن بی‌نتیجه است؟ در مورد (۷۰) معنای «برگرفتن» به دقت تمام معلوم است، اما ما به خود می‌گوییم که این فقط یکی از موارد خاص برگرفتن است – به نظرمان می‌رسد که ذات فرایند برگرفتن در این‌جا در جامه خاصی به نمایش درمی‌آید و ما با عریان کردن آن می‌توانیم به ذات آن دسترسی پیدا کنیم. حالا در (۷۱)، (۷۲)، (۷۳) ما در عریان ساختن قضیه خود از آن‌چه به نظر رسیده بود، جز جامه مخصوص آن، کوشیدیم تا فقط این را دریابیم که آن‌چه صرفاً جامه می‌نمود ویژگی‌های ذاتی قضیه ما بوده است. (ما چنان عمل کردیم که گوئی سعی داشتیم تا با کندن برگ‌های کاهو به خود کاهو برسیم.) کلمه «برگرفتن» در اصل در (۷۰) به کار می‌رود، یعنی، این مثال به ما یکی از اعضای خانواده مواردی را نشان می‌دهد که در آن این کلمه به کار می‌رود. و تبیین کاربرد این کلمه، همچون تبیین کاربرد کلمه «خواندن» یا «به‌واسطه نمادها هدایت شدن»، اساساً عبارت از توصیف انتخاب مثال‌هایی است که ویژگی خاصی را به نمایش می‌گذارند، پاره‌ای از مثال‌ها به گزافه این ویژگی‌ها

را به نمایش می‌گذارند، برخی نشان‌دهنده تغییرها و دسته‌ای از مثال‌های خاص نیز نشان‌دهنده رنگ باختن چنین ویژگی‌هایی هستند. تصور کنید که کسی بخواهد تصویری از خصوصیات چهره‌ای خانواده‌ای معین را، مبنی بر این‌که خصوصیات چنین و چنان است، برای شما وصف کند، او این کار را با نشان دادن تعدادی از عکس‌های خانوادگی و با جلب توجه شما به ویژگی‌های خاص معینی انجام خواهد داد و کار اصلی او مبتنی بر همخوانی مناسب این تصویرها خواهد بود که، به‌طور مثال، شما را قادر خواهد کرد که ببینید چگونه تأثیرات خاص به تدریج آن ویژگی‌ها را تغییر داده است، اعضای آن خانواده به چه شیوه‌های خاصی عمر کرده‌اند، و در جریان آن چه ویژگی‌هایی برجسته‌تر شده است.

کارکرد مثال‌های ما این نبود که به شما ذات «برگرفتن»، «خواندن»، و غیره را در لفافه‌ای از ویژگی‌های فرعی نشان دهد؛ آن مثال‌ها مجوز بیرونی ما برای حدس زدن درونی نبوده است که به دلایلی امکان نمایش آن به صورت عریان نبوده است. ما وسوسه این فکر را داریم که مثال‌های ما وسیله غیرمستقیم تولید تصور ذهنی (ایماژ) یا ایده‌ای خاص در ذهن یک شخص است، - که آن‌ها به چیزی که نمی‌توانند نشان دهند اشاره می‌کنند. ممکن است در پاره‌ای از موارد این امر صادق باشد مثل این مورد: فرض کنید من می‌خواهم تصویری ذهنی از داخل یک اتاق قرن هجدهمی برای کسی که نمی‌تواند داخل آن شود ایجاد کنم. پس این روش را اختیار می‌کنم: من به او خانه را از بیرون نشان می‌دهم، به پنجره‌های اتاق مزبور اشاره می‌کنم، بعد او را به داخل اتاق‌های دیگری از همان دوره می‌برم.

روش ما توصیفی محض است؛ توصیف‌هایی که ما به دست می‌دهیم اشاراتی به تبیین‌ها نیستند.

II

۱. آیا ما هرگاه که به چیزهای آشنا می‌نگریم احساس نزدیکی می‌کنیم؟ یا معمولاً آن احساس را داریم؟

ما چه وقت واقعاً آن احساس را داریم؟

آیا آن باعث می‌شود که بپرسیم: ما چه چیز را با احساس نزدیکی مقایسه می‌کنیم؟

یکی از چیزهایی که با آن مقایسه می‌کنیم شگفتی است.

کسی ممکن است بگوید: «ما بیش‌تر تجربهٔ عدم نزدیکی داریم تا نزدیکی».

ما می‌گوییم. الف یک دسته از اشیاء را به ب نشان می‌دهد. ب باید به الف بگوید که آیا این شیء برای او آشناست یا نه. I ممکن است مسئله این باشد که «آیا ب می‌داند که آن اشیاء چیستند؟» یا II «آیا او شیء خاصی را تشخیص می‌دهد؟»

۱. این مورد را در نظر بگیرید که به ب وسایلی مثل ترازو، دماسنج، و یک گوشی را نشان می‌دهند.

۲. به ب مداد، قلم، دوات، و ریگی نشان می‌دهند. یا:

۳. علاوه بر چیزهای آشنا به او چیزی نشان می‌دهند که درباره‌اش می‌گوید «مثل این است که آن به درد کار خاصی می‌خورد، اما من نمی‌دانم به چه درد می‌خورد».

وقتی ب چیزی را مداد تشخیص می‌دهد چه روی می‌دهد؟

فرض کنیم که الف به او چیزی را که مثل چوب می‌ماند نشان داده بود. ب این چیز را به دست می‌گیرد، ناگهان آن از هم جدا می‌شود، تکه‌ای از آن درپوش است و تکه‌ای دیگر مداد. ب می‌گوید «اوه، این مداد است». او آن چیز را به عنوان مداد تشخیص می‌دهد.

۴. ما ممکن است بگوییم «ب همیشه می‌دانست که یک مداد شبیه

چیست؛ به‌طور مثال، اگر از او خواسته می‌شد می‌توانست یک مداد بکشد. او نمی‌دانست که چیزی که به او داده شده است شامل مدادی است که هر وقت می‌خواست می‌توانست آن را بکشد». مقایسه کنید با مورد (۵) زیر:

۵. به ب کلمه‌ای که بر روی تکه کاغذی که سر و ته نگه داشته شده است نشان داده می‌شود. او آن کلمه را تشخیص نمی‌دهد. کاغذ کم‌کم می‌گردد تا ب بگوید «حالا می‌فهمم که آن چیست. آن 'مداد' است».

ما ممکن است بگوییم «او همیشه می‌دانست که کلمه 'مداد' به نظر چه می‌رسد. او نمی‌دانست کلمه‌ای که به او نشان داده شد، وقتی [کاغذ] چرخید، 'مداد' به نظر خواهد رسید».

شما ممکن است در هر دو مورد (۴) و (۵) بگویید چیزی پنهان بود. اما به کاربرد متفاوت «پنهان» توجه داشته باشید.

۶. با این مقایسه کنید: نامه‌ای را می‌خوانید و یکی از کلمات آن را نمی‌توانید بخوانید. از سیاق عبارت حدس می‌زنید که آن کلمه باید چه باشد، و حالا می‌توانید آن را بخوانید. شما این خط را e، دومی را a، سومی را t تشخیص می‌دهید. این غیر از موردی است که کلمه «eat» به وسیله لکه‌ای مرکب معلوم نیست، و شما تنها حدس می‌زنید که در این جا باید کلمه «eat» باشد.

۷. مقایسه کنید: شما کلمه‌ای را می‌بینید و نمی‌توانید آن را بخوانید. کسی آن را با افزودن یک خط تیره، کشیدن خطی و مانند آن اندکی تغییر می‌دهد. حالا شما می‌توانید آن را بخوانید. این را با چرخیدن مذکور در (۵) مقایسه کنید، و توجه داشته باشید که معنایی در کار بود که وقتی کلمه چرخید شما دریافتید که تغییری عارض آن نشده است. یعنی موردی وجود دارد که در آن شما می‌گویید «من وقتی کلمه چرخید به آن نگاه می‌کردم، و می‌دانم که آن الان همان کلمه‌ای است که وقتی آن را تشخیص ندادم بود».

۸. فرض کنید که بازی بین الف و ب فقط عبارت از این باشد که ب باید بگوید که آیا او آن شیء را می‌شناسد یا نه بدون این که بگوید آن چیست.

فرض کنید که بعد از آن‌که به او رطوبت‌سنجی نشان داده شد که او قبلاً آن را ندیده بود، به او یک مداد معمولی نشان دادند. وقتی که رطوبت‌سنج را به او نشان می‌دادند او گفت که آن برایش آشنا نیست، اما موقع نشان دادن مداد گفت که آن را می‌شناسد. وقتی او آن را تشخیص داد چه روی داد؟ آیا او باید، به رغم آن‌که چیزی به الف نگفت، به خود گفته باشد که آن چه او دید یک مداد است؟ چرا ما باید چنین بپنداریم؟

پس، وقتی او آن مداد را تشخیص داد، آن را به عنوان چه چیز تشخیص داد؟ ۹. حتی فرض کنید که او به خود گفته بود «اوه، این مداد است»، آیا شما می‌توانید این مورد را با (۴) یا (۵) مقایسه کنید؟ در این موارد می‌توان گفت «او این را به عنوان آن تشخیص داد» (مثلاً، برای «این» به مدادی که دارای سرپوش است و برای «آن» به یک مداد معمولی اشاره کنیم، و به همین قیاس در مورد (۵).

در (۸) مداد تن به هیچ تغییری نداده باشد و کلمات «اوه، این مداد است» به الگویی دلالت ندارد، که شباهت آن با مداد نشان داده شده به ب تشخیص داده شده باشد.

اگر از ب پرسیده می‌شد «مداد چیست؟» او به چیز دیگری به عنوان نمونه یا الگو اشاره نمی‌کرد، بلکه می‌توانست بی‌درنگ به مداد نشان داده شده به او اشاره کند.

اما وقتی او گفت «اوه، این مداد است» اگر که آن را به عنوان چیزی نمی‌شناخت از کجا می‌دانست که آن مداد است؟ — در واقع این مؤدی به این قول می‌شود «او چگونه تشخیص داد که مداد نامی از برای چنین چیزی است؟» حُب، او چگونه آن را تشخیص داد؟ او تنها با گفتن این کلمه به این نحو خاص واکنش نشان داد.

۱۰. فرض کنید که کسی به شما رنگ‌هایی را نشان دهد و از شما بخواهد که آن‌ها را نامگذاری کنید.

شما در حال اشاره به چیز خاصی می‌گویید «این قرمز است». اگر از شما

پرسیده شود که «از کجا می‌دانستید که این قرمز است؟» چه جواب خواهید گفت؟

البته موردی وجود دارد که به ب تبیینی کلی ارائه می‌شود، مثل این که، «ما هر چیزی را که بتوان با آن به راحتی بر روی یک لوح روغنی نوشت 'مداد' می‌خوانیم.» سپس الف چیز کوچک مورد اشاره‌ای را از بین چیزهای دیگر به ب نشان می‌دهد، و ب بعد از این تصور که «می‌توان با این مداد به راحتی نوشت» می‌گوید «اوه، این مداد است». در این مورد، ما می‌توانیم بگوییم یک استنتاج صورت گرفته است. در مورد (۸)، (۹)، (۱۰) هیچ استنتاجی در کار نیست. ما در مورد (۴) می‌توانیم بگوییم ب با توجه به یک الگو چنین نتیجه گرفت که چیز نشان داده شده به او مداد است، والا چنین استنتاجی امکان نداشت.

حال آیا می‌توانیم بگوییم که ب به مجرد دیدن مداد بعد از دیدن ابزاری که نمی‌شناخت به او احساس نزدیکی دست داد؟ بیاییم آن‌چه را واقعاً ممکن است روی داده باشد تصور کنیم. او یک مداد دید، لبخند زد، احساس راحتی کرد، و نام چیزی را که دیده بود به ذهن یا دهانش آمد.

حُب آیا احساس آسودگی خاطر همان احساسی نیست که تجربه گذر از چیزهای ناآشنا به آشنا را مشخص می‌کند؟

۲. می‌گوییم که ما احساس اضطراب، آسودگی، فراغ بال، فشار و آرایش را در موارد بسیار متفاوتی از این قبیل می‌کنیم: مردی که وزنه‌ای را بدون درازکردن بازو به دست می‌گیرد؛ بازو، و تمام بدن او در حالت تنش است. ما به او اجازه می‌دهیم که وزنه را به زمین بگذارد، تنش رفع می‌شود. مردی می‌دود، سپس استراحت می‌کند. او سخت به راه حل مسئله‌ای اقلیدسی می‌اندیشد، آن‌گاه آن را می‌یابد، و استراحت می‌کند. او می‌کوشد که نامی را به خاطر بیاورد، و با پیدا کردن آن آسوده می‌شود.

اگر پرسیم «در همه این موارد چه چیز مشترکی وجود دارد که باعث می‌شود تا ما بگوییم که آن‌ها از موارد نگرانی و آرامش‌اند؟» چه؟

چه چیز موجب می‌شود که وقتی سعی می‌کنیم تا کلمه‌ای را به خاطر بیاوریم چنین بگوییم «در حافظه به جست‌وجو پرداختن»؟
 حال این پرسش را مطرح کنیم «میان به دنبال کلمه‌ای در حافظه گشتن و در جست‌وجوی دوستم در پارک بودن چه وجه مشابهتی است؟» پاسخ چنین سؤالی چه خواهد بود؟

بی‌شک یک نوع پاسخ عبارت از وصف تعدادی از موارد میانجی است. کسی ممکن است بگوید که در حافظه‌تان به دنبال چیزی گشتن بیش‌تر نه شبیه به جست‌وجوی دوست من در پارک، که شبیه به جست‌وجوی طرز هجی کردن کلمه‌ای در یک فرهنگ لغت است. و کسی ممکن است افزودن موارد دیگری را ادامه دهد. شیوهٔ دیگر اشاره کردن به مشابَهت مزبور می‌تواند به‌طور مثال این‌گونه باشد که «ما در هر دو مورد ابتدا نمی‌توانیم آن کلمه را بنویسیم و بعداً می‌توانیم». این را نشان دادنِ ویژگی مشترک می‌گوییم.

حال تذکر این نکته مهم است که ما وقتی ناگزیر از استفاده از کلمات «گشتن»، «جست‌وجو کردن» و غیره موقع تلاش برای به خاطر آوردن می‌شویم لازم نیست که به شباهت‌هایی که این‌گونه نشان داده شد تطفن داشته باشیم.

ممکن است کسی بخواهد بگوید «قطعاً باید شباهتی نظر ما را به خود جلب کرده باشد، والا ما به کاربرد همان کلمه مبادرت نمی‌کردیم». آن قول را با این مقایسه کنید: «باید مشابهتی بین این موارد نظر ما را به خود جلب کرده باشد تا ما تمایل داشته باشیم که همان تصویر را به‌کار ببریم تا آن دو را بازنمایی کند». این قول حاکی از آن است که عمل به‌کار بستن این تصویر باید مسبوق به عمل دیگری باشد. اما چرا نباید آن‌چه ما «شباهتی که نظر ما را به خود جلب می‌کند» می‌خوانیم به‌طور جزئی یا کلی مبتنی بر کاربرد همان تصویر به‌وسیلهٔ ما نباشد؟ و چرا نباید آن به‌طور جزئی یا کلی مبتنی بر وادار شدن ما به استفاده از آن عبارت باشد؟

ما می‌گوییم: «این تصویر (یا این عبارت) به‌طور مقاومت‌ناپذیری به ذهن

ما خطوط می‌کند». خُب، آیا این یک تجربه نیست؟

در این جا سر و کار ما با مواردی است که به طور کلی می‌توان گفت که در آن‌ها به نظر می‌رسد دستور زبان کلمه‌ای «ضرورت» مرحله میانی‌ای را تحمیل می‌کند، هرچند که در واقع آن کلمه در مواردی به کار رود که در آن‌ها چنین مرحله میانی‌ای وجود نداشته باشد. از این رو ما می‌خواهیم بگوییم: «آدم باید قبل از اطاعت دستور آن را بفهمد»، «او باید قبل از نشان دادن دردش محل آن را بداند»، «او باید قبل از این که آهنگی بخواند آن را بلد باشد»، و بر این قیاس. حال بگذارید این پرسش را مطرح کنیم: فرض کنیم که من برای کسی کلمه «قرمز» (یا معنای کلمه «قرمز») را با نشان دادن اشیای قرمز و به دست دادن تبیینی اشاری تبیین کرده باشم. — این سخن چه معنایی دارد که بگوییم «حال اگر او آن معنا را فهمیده است، اگر از او بخواهم برایم یک شیء قرمز می‌آورد؟» مثل این است که بگوییم: اگر او آن‌چه را مشترک بین همه این اشیایی است که به او نشان داده‌ام درک کند، در وضعیت پیروی از دستور من خواهد بود. اما آن‌چه مشترک بین همه این اشیاء است چیست؟

آیا می‌توانید به من بگویید که بین رنگ قرمز روشن و رنگ قرمز تیره چه چیز مشترک است؟ این مورد را با مورد بعدی مقایسه کنید: من به شما دو تصویر از دو منظره مختلف نشان می‌دهم. در هر دو تصویر، در میان اشیاء بسیار دیگری، تصویری از یک بوته وجود دارد، و آن دقیقاً در هر دو مثل هم است. از شما می‌خواهم «آن‌چه را مشترک بین این دو تصویر است نشان دهید» و شما در مقابل به این بوته اشاره می‌کنید.

حال به این تبیین توجه کنید: من به کسی دو جعبه با محتویات گوناگون می‌دهم، و می‌گویم «چیزی که در هر دو جعبه مشترک است چنگال نان برشته کن است». کسی که این تبیین مرا شنیده باید اشیای داخل آن دو جعبه را طبقه‌بندی کند تا آن‌چه را مشترک بین همه آن‌هاست بیابد، و می‌توان گفت، او بدین وسیله به تبیین اشاری راه می‌برد. یا، این تبیین: «در این دو تصویر شما وصله‌هایی با رنگ‌های بسیار می‌بینید؛ آن رنگی که در هر دو پیدا می‌کنید

‘ارغوانی روشن’ خوانده می‌شود». — در این مورد این قول معنای روشنی دارد که «اگر او آن‌چه را مشترک بین این دو تصویر است دیده بود (یا پیدا کرده بود)، حال می‌توانست برایم شیئی به رنگ ارغوانی روشن بیاورد».

این مورد هم وجود دارد: به کسی می‌گویم «من برای شما واژه ‘W’ را با نشان دادن چیزهای مختلف توضیح می‌دهم. آن‌چه مشترک در همه آن‌هاست همان معنای ‘W’ است. من ابتدا به او دو کتاب نشان می‌دهم و او از خود می‌پرسد «آیا ‘W’ به معنای کتاب است؟» من آن‌گاه به آجری اشاره می‌کنم، و او به خود می‌گوید «شاید ‘W’ به معنی ‘منشور متوازی السطوح’ است». سرانجام به زغال سرخ شده‌ای اشاره می‌کنم، و او به خود می‌گوید «اوه، منظور او از رنگ ‘قرمز’ این است، زیرا همه این اشیاء چیز قرمز رنگی در اطرافشان بود». تصور صورت دیگری از این بازی جالب است آن‌جا که شخص در هر مرحله باید آن‌چه را فکر می‌کند مورد نظر است بکشد یا ترسیم نماید. آن‌چه در این صورت جالب است این است که در برخی از موارد کاملاً معلوم است که او باید چه چیز بکشد، مثلاً، وقتی می‌بیند که همه آن چیزهایی که تا به حال به او نشان داده‌ام دارای علامت تجاری مشخصی هستند (او آن علامت تجاری را خواهد کشید). — از طرف دیگر، اگر او تشخیص دهد که چیز قرمز رنگی در اطراف هر شیئی هست او باید چه بکشد؟ وصله‌ای قرمز رنگ، با چه شکل و چه پرده رنگی؟ در این‌جا باید قراردادی را مطرح کنیم، یعنی، این‌که کشیدن وصله‌ای قرمز با لبه‌های ریش‌ریش به این معنا نیست که اشیاء به‌طور مشترک دارای آن وصله قرمز با لبه‌های ریش‌ریش‌اند، بلکه به معنی آن است که چیزی قرمز است.

اگر، حین اشاره به وصله‌هایی با پرده‌های گوناگون رنگ قرمز، از کسی بپرسید «چه چیز در این‌ها مشترک است که باعث می‌شود تا شما آن‌ها را قرمز بخوانید؟»، او مایل به دادن این پاسخ خواهد بود «آیا شما نمی‌بینید؟» و البته این نشان دادن عنصری مشترک نخواهد بود.

مواردی وجود دارد که بنابر تجربه می‌دانیم که اگر کسی آن‌چه را مشترک

بین اشیای گوناگونی است که به عنوان تبیین x به آن اشاره کردم، ندیده باشد نمی‌تواند دستوری در قالب، مثلاً، «x را برایم بیاور» را اجرا کند. و «دیدن آنچه مشترک بین آنهاست» در بعضی موارد عبارت از نشان دادن آن است، عبارت از این است که بگذاریم شخص بعد از طی فرایند سنجش و بررسی دقیق بر وصله‌ای رنگی خیره بماند، و به خود بگوید «اوه، منظور او از رنگ قرمز این است»، و چه بسا در همان حال به همه وصله‌های قرمز روی اشیای گوناگون نظر بیندازد، و قس علی ذلک. - از طرف دیگر مواردی وجود دارد که در آنها هیچ فرایندی که قابل مقایسه با این مرحله میانی 'دیدن آنچه مشترک [بین آنها] است' باشد، و آن‌جا که ما هنوز این عبارت را به کار می‌بریم، وجود ندارد، هرچند که این بار باید بگوییم «اگر بعد از نشان دادن این چیزها، به او، او چیز قرمز رنگ دیگری برایم بیاورد، آن‌گاه من خواهم گفت که او خصوصیت مشترک چیزهایی را که به او نشان داده‌ام دیده است». حال اجرای آن دستور ملاک فهمیدن اوست.

۳. «چرا همه این تجربه‌های گوناگون را شما 'خستگی' می‌خوانید؟» - «برای این که آنها عنصر مشترکی دارند.» - «آنچه مشترک بین خستگی جسمی و ذهنی است چیست؟» - «من نمی‌دانم، اما قدر مسلم آن است که شباهتی در کار است.»

پس چرا گفتید که در آن تجربه‌ها چیز مشترکی وجود داشت؟ آیا این بیان دقیقاً مورد حاضر را با آن مواردی مقایسه نکرد که در آنها ما ابتدا می‌گوییم که دو تجربه چیز مشترکی دارند؟ (بنابراین ما می‌توانیم بگوییم که تجربه‌های بیم و شادی هر دو به‌طور مشترک احساس ضربان قلب دارند.) اما وقتی اظهار داشتید که دو تجربه خستگی دارای چیز مشترکی بودند، این تنها [استفاده] از کلمات متفاوتی برای بیان مشابهت آنهاست. در نتیجه هیچ تبیینی برای بیان این وجود ندارد که آن شباهت عبارت از وقوع عنصر مشترکی است.

نیز، آیا ما خواهیم گفت که وقتی آن دو تجربه را با هم مقایسه می‌کردید

احساس شباهت می‌کردید، و همین باعث شد که شما در هر دو مورد از یک کلمه استفاده کنید؟ اگر بگویید که شما احساس شباهت می‌کنید، پس اجازه دهید چند سؤال دربارهٔ آن پرسیم:

آیا می‌توانید بگویید که آن احساس در این جا واقع است یا آن جا؟ چه وقتی عملاً این احساس به شما دست داد؟ زیرا، آن چه ما مقایسهٔ این دو تجربه می‌خوانیم فعالیت کاملاً پیچیده‌ای است: شاید شما آن دو تجربه را در نظر آورید، و تصور خستگی جسمی، و تصور خستگی ذهنی، هر یک به خودی خود تصور یک فرایند بود و نه حالتی واحد در طول زمان. پس از خود پرسید که در خلال این مدت کی به شما این احساس شباهت دست داد.

«اما قطعاً اگر من هیچ تجربه‌ای از شباهت آن‌ها نمی‌داشتم نمی‌گفتم که آن‌ها شبیه‌اند.» اما آیا باید این تجربه چیزی باشد که شما آن را احساس می‌خوانید؟ برای لمح‌های تصور کنید که آن همان تجربه‌ای است که واژه «مشابه» را متبادر به ذهن شما می‌کند. آیا شما این را احساس می‌خوانید؟

«اما آیا هیچ احساس شباهتی در کار نیست؟ - به نظر من احساساتی وجود دارد که می‌توان احساسات مشابهت خواند. اما شما همیشه اگر «به شباهت توجه کنید» چنین احساسی ندارید. چند تجربهٔ مختلف را در صورت انجام این کار در نظر بگیرید.

الف) گونه‌ای تجربه وجود دارد که می‌توان آن را ناتوانی از تمیز دادن خواند. به‌طور مثال، شما دو طول، یا دو رنگ را می‌بینید که تقریباً عیناً مشابهند. اما اگر از خود پرسیم «آیا این تجربه عبارت از داشتن احساس خاصی است؟»، باید بگوییم که آن تجربه قطعاً فقط به وسیلهٔ چنین احساسی مشخص نمی‌شود، چه که بخش مهمی از آن تجربه آن است که گاه نظر به این شیء بیندازیم و گاه به آن دیگری، زمانی نگاه خود را بر روی این یک بدوزیم و زمانی بر آن، چه بسا کلماتی حاکی از تردید به زبان بیاوریم، دست خود را تکان دهیم و غیره و غیره. می‌توان گفت، هیچ جایی برای احساس شباهت بین این تجربه‌های متنوع وجود ندارد.

ب) این را مقایسه کنید با موردی که در آن غیر ممکن است که هیچ مشکلی در تمیز دو چیز از هم داشته باشید. فرض کنید می‌گوییم «می‌خواهم برای اجتناب از ناهمخوانی در این باغچه دو نوع گل به رنگ مشابه داشته باشم». می‌توان تجربه‌ای را که در این جا وجود دارد لغزش آسان نگاه از یک چیز به چیز دیگر خواند.

ج) من به واریاسون در ملودی اصلی گوش می‌کنم و می‌گویم «هنوز نمی‌فهمم که چه طور این واریاسون آن ملودی است، اما شباهت معینی می‌بینم». آن چه روی داد آن بود که در لحظات معینی از آن واریاسون، در لحظات تعیین‌کننده خاصی از آن کلید من تجربه 'جای خود را در ملودی دانستن' داشتم. و این تجربه هم می‌تواند مبتنی بر تصور ویژگی‌های خاص آن ملودی، یا بر مشاهده مرقوم بودن آن‌ها در ذهن خود یا بر اشاره عملی به آن‌ها در موسیقی و غیره باشد.

«اما وقتی دو رنگ مشابهند، تجربه شباهت به طور قطع باید مبتنی بر توجه کردن به شباهت موجود بین آن‌ها باشد». — اما آیا سبزی که به آبی می‌زند شبیه سبزی است که به زردی می‌زند یا نه؟ ما در موارد معینی می‌گوییم آن‌ها شبیه‌اند و در سایر موارد می‌گوییم که آن‌ها بیش‌ترین عدم شباهت را دارند. آیا درست خواهد بود که بگوییم ما در آن دو مورد متوجه نسبت‌های مختلف بین آن‌ها شدیم؟ فرض کنید که من شاهد فرایندی بودم که در آن رنگ سبز متمایل به آبی به تدریج بدل به رنگ سبز خالص، و بعد سبز متمایل به زرد، و بعد زرد، و سپس نارنجی شد. من اظهار می‌کنم که «این فرایند تبدیل رنگ سبز متمایل به آبی به سبز متمایل به زرد فقط مدت کوتاهی طول کشید، زیرا این رنگ‌ها با هم مشابهند». — اما آیا نباید شما تجربه‌ای از شباهت داشته باشید که بتوانید چنین اظهار نظر کنید؟ — آن تجربه ممکن است تجربه مشاهده دو رنگ و تصدیق آن باشد که هر دو سبزند. یا ممکن است چنین تجربه‌ای باشد، تجربه مشاهده نواری که رنگش از یک سر تا سر دیگر به نحوی که وصف شد تغییر کند، و نیز داشتن یکی از آن تجربه‌هایی که می‌توان

آن را تجربه پی بردن به این نکته خواند که چقدر، در مقایسه با سبز متمایل به آبی و نارنجی، سبز متمایل به آبی و سبز متمایل به زرد به یکدیگر نزدیکند. ما واژه «شبه» را در مواردی که اعضای آن خانواده بزرگی را تشکیل می‌دهند به کار می‌بریم.

نکته قابل توجهی درباره این گفته وجود دارد که ما کلمه «خستگی» را هم به معنای خستگی ذهنی و هم به معنای خستگی جسمی به کار می‌بریم چه که شباهتی بین آنهاست. آیا منظور شما این است که ما کلمه «آبی» را هم برای آبی روشن و هم آبی تیره به کار می‌بریم چه که شباهتی بین آنها وجود دارد؟ اگر از شما پرسند «چرا این را نیز» آبی «می‌خوانید؟»، شما خواهید گفت: «چون که این نیز آبی است».

ممکن است کسی مطرح نماید که تبیین آن از این قرار است که در این مورد شما آنچه را مشترک بین دو رنگ است 'آبی' می‌خوانید، و نیز این که، اگر شما آنچه را مشترک بین دو تجربه خستگی بود 'خستگی' خواندید، این قول خطا خواهد بود که «من آنها را 'خستگی' خواندم چه که شباهت مسلمی به هم داشتند، بلکه شما باید می‌گفتید «من در هر دو مورد از کلمه 'خستگی' استفاده می‌کنم چه که در هر دو مورد خستگی وجود دارد».

حال ما باید چه پاسخی به این پرسش بدهیم که «آبی روشن و آبی تیره چه وجه اشتراکی با هم دارند؟» پاسخ در بادی نظر آسان می‌نماید: «آن هر دو پرده‌های رنگ آبی‌اند». اما این واقعاً یک همانگویی است. پس بیایم پرسیم «آنچه مشترک بین این رنگ‌های مورد اشاره من هستند، چیست؟» (فرض کنید یکی آبی روشن است و دیگری آبی تیره). پاسخ این پرسش باید واقعاً این باشد «نمی‌دانم شما مشغول چه بازی‌ای هستید». و این که آیا بگویم که آنها چیز مشترکی داشتند یا نه، و بگویم که چه چیز مشترکی داشتند به این بازی بستگی دارد.

این بازی را تصور کنید: الف به ب تکه‌های مختلف رنگ را نشان می‌دهد و از او می‌پرسد چه چیز مشترک بین آنهاست. ب باید با اشاره به رنگ اولیه

خاصی جواب بدهد. بنابراین اگر الف به رنگ صورتی و نارنجی اشاره کند، ب باید به رنگ قرمز خالص اشاره کند. اگر الف به دو پرده رنگ آبی متمایل به سبز اشاره کند، ب باید به سبز خالص و آبی خالص اشاره کند و قس علی ذلک. اگر در این بازی الف رنگ آبی روشن و رنگ آبی تیره را به ب نشان داد و از او پرسید چه چیز مشترکی در آن‌ها وجود داشت، در پاسخ آن جای هیچ شک و شبهه‌ای نخواهد بود. پس اگر او به قرمز خالص و سبز خالص اشاره کرد، پاسخ آن خواهد بود که این‌ها چیز مشترکی ندارند. اما من به راحتی می‌توانم شرایطی را تصور کنم که در آن باید بگویم که آن‌ها چیز مشترکی دارند و در بیان آن‌که آن چیست جای تأمل نخواهد بود: تصور کاربرد زبانی (فرهنگی) را بکنید که در آن نام مشترکی برای سبز و قرمز از یک طرف و زرد و آبی از طرف دیگر وجود داشته است. به طور مثال، فرض کنید دو طبقه وجود داشته‌اند، یکی طبقه شریف یا فرادست که جامه‌های قرمز و سبز می‌پوشند، دیگر، طبقه وضع و فرودست که لباس‌های زرد و آبی می‌پوشند. به هر دو رنگ زرد و آبی همیشه به عنوان رنگ‌های فرودستانه، سبز و قرمز به عنوان رنگ‌های اشرافی اشاره می‌شود. اگر پرسیده شود که یک تکه قرمز رنگ و تکه‌ای سبز چه چیز مشترکی دارند، فردی از افراد قبیله مورد نظر ما بلادرنگ خواهد گفت که آن هر دو رنگ رنگ‌های اشرافی‌اند.

ما ضمناً به راحتی می‌توانیم تصور زبانی (و باز آن به معنی یک فرهنگ است) را بکنیم که در آن هیچ تعبیر عامی برای رنگ آبی روشن و آبی تیره وجود ندارد، و در آن اولی، مثلاً، «کمبریج»، و دومی «آکسفورد» خوانده می‌شود. اگر شما از فردی از افراد این قبیله پرسید که ما به الاشتراک کمبریج و آکسفورد چیست، مایل خواهد بود در جواب بگوید «هیچ چیز».

بازی زیر را با بازی بالا مقایسه کنید: به ب تصویرهایی که ترکیباتی از تکه‌های رنگی است نشان داده می‌شود. وقتی از او پرسیده می‌شود که چه چیز در این تصویر مشترک است، او به یک نمونه از رنگ قرمز اشاره می‌کند، یعنی، اگر تکه‌ای رنگ قرمز در هر دو است به قرمز، و اگر تکه‌ای رنگ سبز

در هر دو است به سبز، اشاره می‌کند و قس علی ذلک. این به شما نشان می‌دهد که پاسخ واحد ممکن است چگونه به طرق گوناگون به کار برده شود. چنین تبیینی را در نظر بگیرید «منظور من از 'رنگ آبی' آن چیزی است که بین این دو رنگ مشترک است». — حال آیا غیر ممکن است که کسی این تبیین را نفهمد؟ به او، به طور مثال، وقتی دستور داده شود که شیء آبی دیگری را بیاورد، او با خرسندی این دستور را تمکین خواهد کرد. اما چه بسا شیء قرمز رنگی بیاورد و ما مایل باشیم بگوییم: «به نظر می‌رسد که او نوعی شباهت میان نمونه رنگ‌هایی که به او نشان دادیم و آن چیز قرمز یافته است». یادداشت: بعضی از افراد هستند که وقتی خواسته می‌شود نغمه‌ای را که برای آن‌ها به وسیله پیانو می‌نوازیم بخوانند، قاعدتاً آن‌ها یک پنجم آن نغمه را می‌خوانند. این مسئله به سهولت موجب تصور زبانی می‌شود که ممکن است برای نغمه خاصی و یک پنجم آن فقط یک اسم وجود داشته باشد. از طرف دیگر ما در پاسخ به این پرسش دچار مشکل می‌شویم: یک نغمه و یک پنجم آن چه چیز مشترکی دارند؟ زیرا به یقین این سخن پاسخی به حساب نمی‌آید که: «آن‌ها قرابت مسلمی با هم دارند».

یکی از وظایف ما در این جا به دست دادن تصویری از دستور زبان (کاربرد) کلمه «مسلمی» است.

بیان این که منظور ما از کاربرد کلمه «آبی»، «آنچه مشترک بین همه این پرده‌های رنگ» است به خودی خود چیزی بیش از این نیست که ما کلمه «آبی» را در همه این موارد به کار می‌بریم.

و عبارت «او آنچه را مشترک بین همه این پرده‌های رنگ است می‌بیند»، می‌تواند به همه انواع پدیدارهای گوناگون یعنی همه انواع پدیدارهای به کار رفته به مثابه معیاری برای «دیدن او که...» دلالت کند. یا آنکه هر آنچه روی می‌دهد ممکن است عبارت از این باشد که وقتی از او خواسته می‌شود تا پرده رنگ آبی دیگری بیاورد او با خرسندی دستور ما را تمکین می‌کند. یا تکه‌ای از رنگ آبی خالص ممکن است پیش چشم نفش آن‌گاه که ما

نمونه‌های مختلف رنگ آبی را به او نشان می‌دهیم حاضر شود: یا ممکن است او به‌طور غریزی سر خود را به سمت پرده رنگ‌های دیگر آبی که ما به‌عنوان نمونه به او نشان نداده‌ایم برگرداند و قس علی ذلک.

حال آیا ما می‌توانیم بگوییم که خستگی ذهنی و خستگی بدنی به همان معنای لفظ یا به معانی متفاوت (یا با اندک تفاوت) لفظ «خستگی‌ها» بودند؟ - مواردی از این قبیل وجود دارد که ما نباید درباره‌ی پاسخ آن تردیدی به خود راه دهیم.

۴. به این مورد توجه کنید: ما به کسی کاربرد کلمات «تیره‌تر» و «روشن‌تر» را یاد داده‌ایم. او، به‌طور مثال، می‌تواند چنین دستوری را اطاعت کند «برایم تکه‌ای رنگ تیره‌تر از آن که من به تو نشان می‌دهم بکش». حال فرض کنید که من به او گفته‌ام: «به پنج حرف صدا دار a, e, i, o, u گوش کن و آن‌ها را برحسب گنگی (darkness) شان مرتب کن». او ممکن است کاملاً گیج به نظر برسد و هیچ کاری انجام ندهد، اما حُب ممکن است (و برخی از افراد) آن حروف صدا دار را با نظم معینی مرتب کند (غالباً به‌صورت u, o, a, e, i). حال ممکن است کسی تصور کند که لازمه‌ی مرتب کردن آن حروف صدا دار برحسب گنگی آن بود که وقتی یک حرف صدا دار تلفظ شد رنگ خاصی به ذهن شخص رسید، و نیز این که او آن‌گاه این رنگ‌ها را برحسب درجه تیرگی (darkness) شان مرتب کرد. و ترتیب حروف صدا دار مطابق با آن را به شما گفت. اما در اصل لازم نیست چنین اتفاقی بیفتد. هر کس دستور «حروف صدا دار را برحسب گنگی‌اشان مرتب کن» را بدون آن‌که هیچ رنگی را پیش چشم نفس خود ببیند اجرا خواهد کرد.

حال اگر از این شخص پرسیده شود که آیا حرف u 'واقعاً' گنگ‌تر از e است او تقریباً به‌طور قطع چنین جوابی خواهد داد «آن واقعاً گنگ‌تر نیست، بلکه تأثیری که در من می‌گذارد قدری گنگ و مبهم‌تر است».

اما اگر ما از او بپرسیم که «چه چیز باعث شد که شما اصلاً لفظ 'گنگ‌تر' را در این مورد به‌کار ببرید» چه؟

وانگهی ما ممکن است بخواهیم بگوییم «او باید چیزی را که هم در نسبت بین دو رنگ و هم در نسبت بین دو حرف صدادار مشترک است، دیده باشد. اما اگر او قادر به مشخص کردن این عنصر مشترک نباشد، ما را صرفاً به دست این امر واقع می‌سپرد که او در هر دو مورد ناگزیر از استفاده از الفاظ «تیره‌تر/ گنگ‌تر»^۱، «روشن‌تر/ صدادارتر»^۲ بوده است.

پس، به واژه «باید» در عبارت «او باید چیزی را دیده باشد...» توجه کنید. وقتی شما آن را به زبان آوردید منظورتان این نبود که بنابر تجربه گذشته نتیجه می‌گیرید که او احتمالاً چیزی دیده است، و درست به همین دلیل است که این جمله هیچ چیز به آن‌چه می‌دانیم نمی‌افزاید، و در واقع تنها صورت دیگری از کلمات را برای توصیف آن مطرح می‌کند.

اگر کسی گفت: «من شباهت مسلمی می‌بینم، فقط نمی‌توانم آن را وصف کنم»، من خواهم گفت: «خود این سخن دلالت بر تجربه شما دارد».

فرض کنید که شما به دو چهره نگاه می‌کنید و می‌گویید «آن‌ها به هم شبیه‌اند، اما نمی‌دانم شباهت آن‌ها در چیست». و فرض کنید که پس از مدت زمانی گفته‌اید: «حالا می‌دانم؛ شکل چشم‌های آن‌ها یکی است»، من خواهم گفت «اکنون تجربه شما از شباهت آن‌ها غیر از وقتی است که شباهت را دیدید و ندانستید شباهت در چه چیز است». حال پاسخ پرسش «چه چیز باعث شد که شما لفظ 'گنگ‌تر' را به کار ببرید...؟» ممکن است این باشد «هیچ چیز را وادار به استفاده از لفظ 'گنگ‌تر' نکرد، - یعنی، اگر شما دلیل این‌که چرا من آن را به کار بردم بخواهید. من فقط آن را به کار بردم، و علاوه بر آن، من آن را با همان حالت صدا، و چه بسا با همان حالت و حرکات چهره به کار بردم، که در موارد خاصی مایلم وقتی آن لفظ را بر رنگ‌ها اطلاق می‌کنم به کار برم». - مشاهده این امر وقتی آسان‌تر است که از اندوه عمیق، آوای ژرف، بهروزی عمیق سخن می‌گوییم. برخی از مردم توانایی تشخیص روزهای وفور

1. darker

2. lighter

و کمبود را دارند. و تجربه آن‌ها وقتی به درک روز فراوانی نعمت نائل می‌آیند شامل کاربرد این کلمه چه بسا همراه با ژستی است که بیانگر وفور نعمت و راحتی بی‌عیب و نقص است.

اما شما ممکن است وسوسه شوید که بگویید: این نحو کاربرد کلمه و ژست تجربه اولیه آن‌ها نیست. نخست آن‌که آن‌ها باید آن روز را به‌عنوان روز تنعم بفهمند و سپس این درک خود را با کلمه و ژست بیان نمایند.

اما چرا شما تعبیر «آن‌ها باید» را به کار می‌برید آیا شما در این مورد تجربه‌ای را می‌شناسید که آن را «درک و غیره» می‌خوانید؟ زیرا اگر چنین تجربه‌ای وجود ندارد، آیا این دقیقاً آن چیزی نیست که می‌توان آن را پیش‌داوری زبانی دانست که موجب شده تا شما ادعا کنید «او باید پیش از... درکی می‌داشت»؟

بلکه، شما می‌توانید از همین مثال و مثال‌های دیگر بیاموزید که مواردی وجود دارند که در آن‌ها ما می‌توانیم تجربه خاصی را «مسئله توجه کردن، مشاهده کردن، درک کردن آن فلان و بهمان است»، قبل از بیان آن به‌وسیله کلمه یا طرز حرکات، بخوانیم، و این‌که موارد دیگری وجود دارد که در آن‌ها اگر ما اصلاً از تجربه درک کردن سخن بگوییم، باید این کلمه را در مورد تجربه به کار بستن کلمات و حرکات معین و غیره اطلاق کنیم.

وقتی کسی گفت «واقعاً گنگ‌تر از e نیست...»، آن‌چه اهمیت اساسی داشت این بود که او می‌خواست بگوید وقتی کسی از رنگی که تیره‌تر^۱ از

۱. darker، معلوم است در این‌جا هم مثل پاراگراف‌های پیشین همان مشکلی بروز می‌کند که اصلاً در متن انگلیسی وجود ندارد و آن استفاده ویتگنشتاین از ابهام لفظ darker است که هم می‌تواند به معنای تیره‌تر (در مورد رنگ‌ها) و هم گنگ‌تر (در مورد صداها) باشد و تعیین این‌که در هر مورد کدام معنی صادق است بر عهده سیاق عبارات است. متأسفانه در زبان فارسی لفظ واحدی برای دلالت بر این هر دو معنی وجود ندارند و بدین ترتیب ظرافت مثال در ترجمه فارسی از دست می‌رود. از همین رو بود که در پاراگراف‌های پیشین

رنگ دیگر است سخن گفت و، از سوی دیگر، از حرف صدا داری که گنگ‌تر از دیگری است، کلمه «گنگ‌تر / تیره‌تر» را به معنای گوناگونی به کار برده است. به این مثال توجه کنید: فرض کنید که ما به کسی استفاده از واژه‌های «سبز»، «قرمز»، «آبی» را با اشاره به تکه‌هایی از این رنگ‌ها یاد داده باشیم. او یاد گرفته است که با شنیدن دستور «برایم چیزی قرمز بیاور» برود و اشیایی را با رنگ‌های خاص برآید، اشیایی با رنگ‌های مختلف را از انبوهی از اشیاء جدا کند، و از این قبیل. فرض کنید حال به او کپه‌ای برگ درخت نشان می‌دهیم، بعضی از آن‌ها به رنگ قهوه‌ای کمی متمایل به قرمزند، بقیه زرد کمی متمایل به سبز، و به او دستور می‌دهیم «کپه برگ‌های قرمز را از سبز جدا کن». کاملاً احتمال دارد که حین انجام این کار برگ‌های زرد متمایل به سبز را از قهوه‌ای متمایل به قرمز جدا کند. آیا حال می‌توانیم بگوییم که در این جا ما کلمات «قرمز» و «سبز» را به همان معنای موارد پیش به کار بردیم، یا آیا ما آن‌ها را در معنای متفاوت اما مشابه به کار بردیم؟ چه دلایلی می‌توان برای قبول نظر اخیر ارائه کرد؟ کسی می‌تواند این نکته را متذکر شود که وقتی خواسته می‌شود که تکه‌ای قرمز نقاشی شود، قطعاً نباید برگ قهوه‌ای کمی متمایل به قرمز نقاشی شود، و لذا می‌توان گفت: «قرمز» در آن دو مورد دو معنای متفاوت دارد. اما چرا من نباید بگویم که آن فقط دارای یک معنا بود ولی، البته، کاربرد آن بنابر اوضاع و احوال بود؟

پرسش این است: آیا ما سخن خود را که آن کلمه دو معنا دارد با این قول تکمیل کنیم که آن در یک مورد این معنا را داشت، و در آن مورد آن معنا را؟ با توجه به ملاک دو معنا داشتن یک کلمه، ما می‌توانیم از امر واقع وجود دو تبیین ارائه شده برای یک کلمه استفاده کنیم. پس بنا به اظهار ما کلمه «bank» دارای دو معناست؛ زیرا در یک مورد به معنای چنین چیزی است (با اشاره به

darkness را جابه‌جا در مقابل گنگی و تیرگی آوردیم تا به این توضیح حاجت نیفتد اما آخر نشد. ویتگنشتاین دست‌بردار نیست و هنوز در حال بازی با این لفظ است.

ساحل رودخانه)، و در مورد دیگر به معنای چنان چیزی (با اشاره به بانک ملی). حال آن‌چه در این جا به آن اشاره می‌کنم الگوهای (پارادایم‌هایی) برای کاربرد آن کلمات است. کسی نمی‌تواند بگوید: «کلمه قرمز دارای دو معناست چه که در یک مورد به این معناست (با اشاره به قرمز روشن)، در مورد دیگر به آن معنا (با اشاره به قرمز تیره)»، اگر که، به سخن دیگر، در بازی ما برای کلمه «قرمز» تنها از یک تعریف اشاری استفاده شده بود. از طرف دیگر، می‌توان بازی زبانی‌ای را تصور کرد که در آن دو کلمه، مثلاً «قرمز» و «متماثل به قرمز»، با دو تعریف اشاری تبیین شده‌اند، اولی نشان‌دهنده شیء قرمز تیره‌ای است و دومی نشان‌دهنده شیء قرمز روشنی. این که آیا دو تبیین از این قبیل ارائه شده است یا یکی می‌تواند به واکنش‌های طبیعی کسانی که آن زبان را به کار می‌برند بستگی داشته باشد. ممکن است ما کسی را بیابیم که به او این تعریف اشاری را ارائه دهیم که «این 'قرمز' نامیده می‌شود» (با اشاره به شیئی قرمز رنگ) و در نتیجه او بر اثر شنیدن دستور «برایم چیز قرمزی بیاور» برود و هر شیء قرمزی با هر درجه‌ای از رنگ قرمز را بیاورد. شخص دیگر ممکن است چنین نکند، اما فقط اشیایی با پرده رنگ‌های معین نزدیک به رنگی که در حین تبیین به او نشان داده شده است را بیاورد. ما ممکن است بگوییم که این شخص «آن‌چه را مشترک بین این پرده رنگ‌های مختلف است نمی‌بیند». اما لطفاً به خاطر بیاورید که تنها ملاک ما برای آن رفتاری است که وصف کرده‌ایم.

این مورد را در نظر بگیرید: ب کاربرد کلمات «روشن‌تر» و «تاریک‌تر» را یاد گرفته است. به او اشیایی با رنگ‌های مختلف نشان داده شده است و او آموخته است که این را تیره‌تر از آن یکی می‌خوانند، او یاد گرفته است که به مجرد شنیدن دستور «برایم چیزی تیره‌تر از این بیاور» شیئی را بیاورد، و با بیان این که آن تیره‌تر یا روشن‌تر از نمونه معینی است که رنگ چیزی را وصف کند و غیره و غیره. حال به او دستور داده می‌شود که تعدادی از اشیاء را به روی زمین گذاشته و آن‌ها را برحسب درجه تیرگی رنگشان مرتب کند. او این

کار را با پهن کردن یک ردیف کتاب، ثبت نام دسته‌ای از حیوانات و با نوشتن پنج حرف صدا دار با ترتیب a, o, u, e, i انجام می‌دهد. ما از او می‌پرسیم که چگونه این حروف صدا دار را نوشته است، و او می‌گوید «حُب، ۱ گویاتر از u، و c گویاتر از o است». — ما از این طرز تلقی دچار حیرت می‌شویم، و در عین حال می‌پذیریم که در سخن او چیزی از حقیقت باشد. چه بسا بگوییم. «اما دقت کن، قطعاً آن‌طور که این کتاب روشن‌تر از آن کتاب است e گویاتر از o نیست». — اما او ممکن است شانه‌هایش را بالا بیندازد و بگوید «من نمی‌دانم، اما e گویاتر از o است، این طور نیست؟»

ما ممکن است با این مورد همچون نوعی نابهنجاری برخورد کنیم و بگوییم «ب باید معنای متفاوتی را مدّ نظر داشته باشد که به کمک آن هم اشیاء رنگی و هم حروف صدا دار را مرتب می‌کند». و اگر ما سعی می‌کردیم تا این تصور خود را «کاملاً» صراحت ببخشیم، این نتیجه حاصل می‌شد: یک شخص عادی روشنی و تیرگی اشیای بصری را بر روی ابزاری ثبت می‌کند، و، آن‌چه را می‌توان گویایی^۳ و گنگی^۴ صداها (حروف صدا دار) خواند بر روی ابزار دیگری آن‌گونه ثبت می‌کند که می‌توان گفت ما به آن نحو شعاع‌های طول موج معینی را با چشمان خود، و شعاع‌های طیف طول موج دیگری را با حس دمای خود ثبت می‌کنیم. از طرف دیگر، ما می‌خواهیم بگوییم، ب هم صداها و هم رنگ‌ها را فقط با خواندن یک ابزار (اندام حسی) مرتب می‌کند (آن‌گونه که صفحه عکاسی می‌تواند شعاع‌های طیفی را ضبط کند که ما می‌توانیم فقط با دو حس خود آن را ثبت کنیم).

تقریباً این تصویری است که در پس این تصور ما وجود دارد که ب باید کلمه «تیره‌تر/ گنگ‌تر» را متفاوت با فردی عادی «فهمیده» باشد. از طرف دیگر می‌توانیم این تصویر را در کنار این امر واقع بگذاریم که در مورد مزبور هیچ

1. lighter

2. lighter

3. lightness

4. darkness

دلیلی بر «معنای دیگر» وجود ندارد. - و در واقع وقتی می‌گوییم «ب باید آن کلمه را به طور متفاوتی فهمیده باشد» پیشاپیش استفاده از کلمه «باید» به ما نشان می‌دهد که این جمله (واقعاً) حکایت از تصمیم ما به نظر کردن به پدیدارهای مورد مشاهده ما دارد که مطابق این تصویر در این جمله بازنمایی شده‌اند.

«اما او مسلماً وقتی اظهار داشت که e گویاتر از u است لفظ 'گویاتر' را به معنای دیگری به کار برد». - این به چه معناست؟ آیا شما بین آن معنایی که مورد استفاده او بود و کاربردش از آن کلمه فرق می‌گذارید؟ یعنی، آیا شما می‌خواهید بگویید که اگر کسی آن کلمه را مثل b به کار ببرد باید تفاوت دیگری، در ذهنش، همراه با تفاوت در کاربرد باشد؟ یا آیا همه آن چه می‌خواهید بگویید این است که به طور قطع کاربرد «گویاتر» آن‌گاه که او آن را در مورد حروف صدادار به کار برد، کاربرد دیگری است؟

اما واقعیت امر آن است که وقتی شما به تفاوت‌های خاص اشاره می‌کنید کاربردها علاوه بر آن چه شما وصف می‌کنید با هر چیزی تفاوت دارند. اگر کسی با اشاره به دو تکه‌ای که من قرمز خوانده‌ام گفت «بی شک شما به دو شیوه متفاوت کلمه 'قرمز' را به کار می‌برید» چه؟ - من باید بگویم «این قرمز روشن است و آن دیگری قرمز تیره، - اما چرا باید من از دو کاربرد متفاوت حرف بزنم؟»

مسلماً نشان دادن تفاوت‌های بین آن بخش از بازی که در آن ما «روشن‌تر/ گویاتر» و «تیره‌تر/ گنگ‌تر» را در مورد اشیای رنگی به کار بردیم و آن بخش که در آن این الفاظ را در مورد حروف صدادار به کار بردیم آسان است. در بخش نخست مقایسه بین دو شیء با کنار هم گذاشتن آن‌ها و نگاه کردن از یکی به دیگری در میان بود، تصویر تیره‌تر یا روشن‌تر از نمونه مورد نظر ارائه شده وجود داشت؛ در بخش دوم هیچ مقایسه چشمی، تصویری و امثال آن وجود نداشت. اما وقتی به این تفاوت‌ها اشاره شد، ما همچنان اختیار آن را داشتیم که از دو بخش بازی واحدی (چنان‌که ما هم اکنون به آن مبادرت کردیم) یا از دو بازی متفاوت سخن بگوییم.

«اما آیا من در نمی‌یابم که رابطه بین یک تکه پارچه روشن‌تر و تیره‌تر غیر از رابطه میان حروف صدا دار گویاتر و گنگ‌تر e و u است، - چنان‌که از آن‌سو این را در می‌یابم که رابطه میان u و e همان رابطه میان e و i است؟ - ما در این قبیل موارد در اوضاع و احوال معینی مایل خواهیم بود از روابط مختلف، و در اوضاع و احوال معین دیگری از رابطه واحد سخن بگوییم. کسی ممکن است بگوید «بستگی به این دارد که آدم چگونه آن‌ها را با هم مقایسه کند».

حال بگذارید این پرسش را مطرح کنیم «آیا ما مدعی هستیم که پیکان‌های ← و → به یک جهت اشاره می‌کنند یا به جهات متفاوت؟» - در بادی نظر ممکن است شما بخواهید این‌طور پاسخ دهید «البته، به جهات گوناگون». اما به آن این‌گونه نگاه کنید: اگر به داخل آینه‌ای نگاه کنم و بازتاب چهره خود را ببینم، می‌توانم این را ملاکی برای دیدن سر خود بگیرم. اگر از طرف دیگر من در آن سری را از پشت ببینم می‌توانم بگویم «آن نمی‌تواند سر خودم باشد که دارم می‌بینم، بلکه سری است که در جهت مخالف آن به نظر می‌آید». حال این امر می‌تواند باعث شود که من ادعا کنم یک پیکان و بازتاب یک پیکان در آینه وقتی آن‌ها به یکدیگر اشاره می‌کنند دارای یک جهتند، و وقتی در جهت مخالف یکدیگرند که سر یکی به انتهای دم دیگری اشاره کند. موردی را تصور کنید که به کسی کاربرد معمول کلمه «همان» را در موارد «همان رنگ»، «همان شکل»، «همان طول» یاد داده‌اند. به او کاربرد کلمه «اشاره کردن به» را نیز در عبارتی چون «آن پیکان به آن درخت اشاره می‌کند» یاد داده‌اند. حال ما به او دو پیکان را نشان می‌دهیم که رو در روی یکدیگرند، و دو پیکان را که یکی به دنبال دیگری است، و از او می‌پرسیم که در کدامیک از این موارد این عبارت را به کار می‌برد «پیکان‌ها به یک جهت اشاره می‌کنند». آیا تصور آن آسان نیست که اگر کاربردهای معینی درجه اول اهمیت را در ذهن او داشتند، او مایل خواهد بود پاسخ دهد که پیکان‌های ← و → به یک جهت اشاره می‌کنند؟

وقتی گام دیاتونیک را می‌شنویم می‌خواهیم بگوییم که بعد از هر هفت

نت همان نت تکرار می‌شود، و، اگر بپرسند چرا ما آن را باز همان نت می‌خوانیم ممکن است کسی پاسخ دهد «خُب، آن باز یک دو است». اما این تبیین مورد نظر من نیست، زیرا من خواهم پرسید «چه چیز باعث می‌شود که کسی آن را باز یک دو بخواند؟» و به نظر می‌رسد پاسخ آن این باشد «خُب، آیا نمی‌شنوید که آن همان نت فقط یک اُکتاو بالاتر است؟» - این جا، هم، می‌توانیم تصور کسی را بکنیم که کاربرد کلمه «همان» به وسیله ما را آن‌گاه که آن را در مورد رنگ‌ها، طول‌ها، جهت‌ها و غیره به کار می‌بریم فراگرفته است، و تصور این که ما هم اکنون گام دیاتونیک را برای او اجرا کردیم و از او پرسیدیم که آیا او تصدیق خواهد کرد که همان نت‌ها را به کرات در فاصله‌های معین شنیده است یا نه و ما می‌توانیم به سهولت چند پاسخ برای آن پیش‌بینی کنیم، به‌ویژه به‌طور مثال این پاسخ که او همان نت را به‌طور متناوب بعد از هر چهار یا سه نت (که او تونیک، دومینانت، و اُکتاو را یک نت می‌خواند) شنیده است.

اگر ما این تجربه را با دو نفر الف و ب می‌داشتیم، و الف عبارت «همان نت» را فقط به ب اطلاق می‌کرد، و ب به دومینانت و اُکتاو، آیا ما حق داشتیم بگوییم که آن دو نفر وقتی برای آن‌ها گام دیاتونیک را می‌نوازیم چیزهای مختلف می‌شنوند؟ - اگر جوابمان مثبت باشد، باید این را روشن کنیم که آیا می‌خواهیم دعوی کنیم که باید بین آن دو مورد علاوه بر آن تفاوتی که مشاهده کردیم تفاوت‌های دیگری وجود داشته باشد یا نه، یا آن‌که قصد داریم چنین اظهار نظری نکنیم.

۵. تمام پرسش‌های مورد نظر در این جا مربوط به این مسئله است: فرض کنید که شما به کسی یاد داده‌اید سلسله اعداد را مطابق با قواعد صورت بنویسید: همیشه رقم n بزرگ‌تری از قبل بنویسید. (این قاعده به اختصار چنین است « n اضافه کنید.»). اعداد این بازی باید مجموعه خط‌های |، ||، |||، و غیره باشند. البته، آن‌چه من آموزش این بازی می‌خوانم عبارت از ارائه تبیین‌های کلی و ذکر مثال‌هاست. - این مثال‌ها از محدوده اعداد بین ۱ و ۸۵

گرفته می‌شود. حال به شاگرد دستور می‌دهیم «یکی اضافه کن». بعد از مدتی مشاهده می‌کنیم که پس از رد شدن از ۱۰۰ او کاری انجام داد که ما آن را دو رقم اضافه کردن می‌خوانیم؛ پس از گذشتن از عدد ۳۰۰ کاری انجام می‌دهد که آن را سه رقم اضافه کردن می‌نامیم. ما او را از این بابت عتاب و خطاب می‌کنیم: «آیا به تو نگفتم که همیشه یکی اضافه کن؟ بین پیش از این که به ۱۰۰ بررسی چه می‌کردی؟» - فرض کنید شاگرد، با اشاره به ۱۰۲، ۱۰۴، و غیره، گفته است، «خُب، مگر در این جا همان کار را انجام ندادم؟ من فکر می‌کردم که این همان چیزی است که شما از من خواسته بودید انجام دهم.» - می‌بینید که این سخن دیگر به ما اجازه نمی‌دهد که با یادآوری مجدد قواعد و مثال‌هایی که در دسترس او گذاشتیم باز به او بگوییم «اما آیا نمی‌بینی که...؟» ما در چنین موردی باید تصدیق کنیم که چنین شخصی به‌طور طبیعی دستوری (و مثال‌هایی) را که ما داده‌ایم همان‌طور می‌فهمد (تفسیر می‌کند) که ما باید از آن دستور (و مثال) چنین بفهمیم: «تا ۱۰۰ یکی اضافه کن، آن‌گاه تا ۲۰۰، ۲ تا و قس علی ذلک.»

(این مورد شبیه موردی است که شخصی به‌طور طبیعی با ژستی اشارتگر که در آن حرکتی از جهت شانه به سر، اما در جهت مخالف، می‌کند از اجرای دستوری که به او داده شده است سرپیچی می‌کند و فهمیدن در این جا همان واکنش نشان دادن است.)

«تصور می‌کنم آن‌چه شما می‌گویید منجر به این می‌شود که برای پیروی درست از دستور 'یکی اضافه کن' در هر گام بینش و بصیرت جدیدی لازم است.» - اما منظور از پیروی درست از دستور چیست؟ چگونه و چه وقت باید تصمیم گرفت که در هر مرحله خاصی باید به‌درستی چه گامی برداشت؟ - «گام درست در هر مرحله خاصی آن گامی است که مطابق با دستور، چنان‌که منظور از آن بوده است، باشد.» - من آن ایده را این‌طور فرض می‌کنم: شما وقتی دستور دادید «یکی اضافه کن» و آن را مراد کردید، منظورتان آن بود که او بعد از ۱۰۰ بنویسد ۱۰۱ و بعد از ۱۹۹، ۲۰۰ و بعد از

۱۰۴۰، ۱۰۴۱ الخ. اما شما وقتی به او آن دستور را دادید چگونه این اعمال معنا کردن (که به گمان من تعدادشان نامحدود است) از شما سر زد؟ یا این آیا تعبیر بدی از آن است؟ و آیا شما خواهید گفت که تنها یک عمل معنا کردن وجود داشت که، به هر صورت، بقیه یا هر یک از آن‌ها به نوبه خود از آن عمل ناشی شد؟ اما مسئله همین نیست: «از دستور کلی چه نتیجه می‌شود» شما ممکن است بگویید «بی شک وقتی به او دستور دادم می‌دانستم که منظورم این است که ۱۰۱ را بعد از ۱۰۰ بیاورد». اما در این‌جا دستور زبان کلمه «دانستن» شما را گمراه کرد. آیا دانستن این عمل ذهنی بود که به وسیله آن شما در آن وقت از ۱۰۰ به ۱۰۱ رسیدید، به عبارت دیگر، عملی بود مثل این را به خود یادآوری کردن: «من از او می‌خواهم تا ۱۰۱ را بعد از ۱۰۰ بنویسد»؟ در این مورد از خود بپرسید وقتی به او دستور دادید چند عمل از این قبیل انجام دادید؟ یا آن‌که منظورتان از دانستن آیا نوعی تمایل است؟ – آنگاه تنها تجربه می‌تواند به ما بیاموزد که آن تمایل به چه چیز بوده است. – «اما بی‌تردید اگر کسی از من پرسیده بود که باید بعد از ۱۵۶۸ چه عددی بنویسد، پاسخ می‌دادم '۱۵۶۹'». – من تردید ندارم که منظورتان همان است، اما شما چه طور می‌توانید از آن اطمینان داشته باشید؟ تصور شما واقعاً این است که به نحوی در عمل اسرارآمیز معنی کردن آن دستور شما موجب آن انتقال‌ها [ی عددی] شده‌اید بدون این‌که واقعاً چنان کرده باشید. شما همه مراحل فیما بین را حذف کرده‌اید. این تصور عجیب مربوط به کاربرد خاص کلمه «معنی کردن» است. فرض کنید شخص مورد نظر ما به عدد ۱۰۰ رسیده و بعد از آن رقم ۱۰۲ را می‌نویسد. در آن صورت به او خواهیم گفت «منظورم این بود که شما عدد ۱۰۱ را بنویسید». تازه زمان گذشته کلمه «معنی کردن» مبین آن است که عمل خاص معنی کردن آنگاه که دستور داده شد انجام شده بود، هرچند در واقع این بیان به چنین عملی دلالت ندارد. زمان گذشته را می‌توان با قرار دادن جمله در این قالب تبیین کرد «اگر شما قبلاً از من آن‌چه را از شما می‌خواستم که در این مرحله انجام دهید خواسته بودید، من

می‌گفتم...». اما این‌که شما آن را می‌گفتید یک فرض است.

برای روشن‌تر شدن این مسئله به این مثال توجه کنید: کسی می‌گوید «ناپلئون در سال ۱۸۰۴ تاج‌گذاری کرد». من از او می‌پرسم «آیا منظور تان مردی است که فاتح نبرد اوسترلیتز بود؟» او می‌گوید «بله، منظورم اوست». — آیا این به معنی آن است که او وقتی «منظورش او بود» به نحوی در اندیشه ناپلئون فاتح نبرد اوسترلیتز بود؟ —

عبارت «دستور از او می‌خواست که به دنبال ۱۰۰، ۱۰۱ را بنویسد» آشکار می‌کند که این دستور، همان‌طور که معنا می‌داد، از پیش بر کلیه انتقال‌های عددی‌ای که باید مطابق آن دستور انجام می‌گرفت سایه می‌انداخت. اما فرض سایه انتقال باعث پیشرفت بیش‌تر ما نمی‌شود، زیرا آن شکافی را پر نمی‌کند که بین سایه انتقال و انتقال واقعی وجود دارد. اما اگر صرف کلمات آن دستور نمی‌تواند انتقالی را در آینده پیش‌بینی کند، هیچ عمل ذهنی ملازم با این واژه‌ها هم نمی‌تواند.

ما به کُرّات با این پندار واهی، چنان‌که ممکن است کسی بخواهد آن را چنین بنامد، مواجه می‌شویم که کار ذهنی قادر است همه مراحل فیما بین را حذف کند. این شکل وقتی روی می‌گشاید که ما می‌کشیم تا درباره تصورات اندیشیدن، خواستن، انتظار داشتن، باور داشتن، دانستن، کوشش برای حل کردن مسئله‌ای ریاضی، استنتاج ریاضی و غیره فکر کنیم.

هیچ‌گونه عمل بینش و شهودی در کار نیست که باعث شود تا ما آن دستور یا قاعده را همان‌طور به کار بندیم که در جای خاصی از آن دنباله به آن عمل می‌کنیم. اگر آن را عمل تصمیم گرفتن بخوانیم کمتر اشتباه کرده‌ایم، هرچند که این تعبیر نیز گمراه‌کننده است، زیرا نباید چیزی که به تصمیم گرفتن شبیه باشد روی دهد، بلکه احتمالاً فقط عمل نوشتن یا سخن گفتن صورت می‌گیرد. و اشتباهی که در این جا و در هزاران مورد مشابه دیگر به ارتکاب آن رغبت داریم نشان کلمه «موجب شدن» را بر خود دارد همان‌طور که در این جمله آن را به کار برده‌ایم. «هیچ عمل بینشی در بین نیست که موجب شود تا

ما به آن دستور همان‌طور عمل کنیم که واقعاً می‌کنیم»، زیرا تصویری وجود دارد که «چیزی باید موجب شود» تا من چنین کنم. و باز این هم به خلط بین دلیل و علت مربوط می‌شود. ما را به دلیلی برای پیروی از قاعده (یا دستور) چنان‌که می‌کنیم حاجت نیست. سلسله دلایل را پایانی است.

حال این جمله‌ها را مقایسه کنید: «قطعاً اگر بعد از ۱۰۰ این‌طور ادامه دهید ۱۰۲، ۱۰۴، و الخ دستور 'یکی اضافه کن' را به نحو متفاوتی به کار برده‌اید» و «بی‌تردید اگر کلمه 'تیره‌تر/گنگ‌تر' را بعد از اطلاق به وصله‌های رنگی به حروف صدا دار اطلاق کنیم آن را به نحو متفاوتی به کار برده‌ایم». — من خواهم گفت: «این امر بستگی به آن دارد که شما چه چیز را 'به نحوی متفاوت' می‌خوانید».

اما من مسلماً خواهم گفت که باید استعمال «گویاتر/روشن‌تر» و «گنگ‌تر/تیره‌تر» را در مورد حروف صدا دار «کاربرد متفاوت آن کلمات» بخوانم؛ و من نیز آن دنباله را به تبع دستور «یکی اضافه کن» این‌طور ادامه می‌دهم ۱۰۱، ۱۰۲، و الخ اما نه — لزوماً نه — به لحاظ عمل ذهنی توجیه‌کننده دیگری.

۶. نوعی بیماری فکری عمومی وجود دارد که همیشه آن‌چه را حالتی ذهنی یا منبعی که منشأ اعمال ماست خوانده می‌شود می‌جوید (و می‌باید). لذا کسی می‌گوید «مد عوض می‌شود زیرا سلیقه مردم تغییر می‌کند». سلیقه منبع ذهنی است. اما اگر خیاطی امروز برشی از لباس را متفاوت با آن‌چه سال گذشته طراحی کرده بود طراحی کند، آیا نمی‌توان آن‌چه را، به‌طور کلی یا جزئی، تغییر سلیقه او خوانده می‌شود دقیقاً در همین نحوه عمل او دانست؟ و در این جا ما می‌گوییم «اما بی‌شک طراحی یک شکل جدید به خودی خود تغییر سلیقه کسی به حساب نمی‌آید، — و بیان یک کلمه عبارت از معنی کردن آن نیست، — و ذکر این‌که من باور دارم به معنی ایمان داشتن نیست؛ باید همراه با این کلمات و رفتارها احساسات وجود داشته باشد». — و دلیل ما برای ذکر این مطلب آن است که مطمئناً هر کس می‌تواند شکل جدیدی را طراحی کند بی‌آن‌که سلیقه‌اش تغییر کند، و نیز او به چیزی باور دارد بدون

آن‌که به آن ایمان داشته باشد، و قس علی ذلک. بدیهی است که این حقیقت دارد. اما از آن نتیجه نمی‌شود که آنچه مسئله تغییر کردن سلیقه شخص را از مورد تغییر نکردن آن جدا می‌کند در شرایط معینی همان مورد طراحی آن‌چه که شخص پیش‌تر طراحی نکرده بود نیست. نیز از آن نتیجه نمی‌شود که در مواردی که در آن‌ها طراحی شکلی جدید معیار تغییر سلیقه نیست، معیار باید تغییر در منطقه خاصی از ذهن باشد.

به عبارت دیگر ما از کلمه «سلیقه» به عنوان اسم یک احساس استفاده نمی‌کنیم. به غیر از این تصور داشتن مبین ساده‌سازی بیش از اندازه تجربه زبانی ماست. البته، به طور کلی معماهای فلسفی ناشی از همین تلقی‌اند؛ و مورد ما کاملاً مشابه این تصور است که ما هر جا اظهار خبری می‌کنیم این را بیان می‌کنیم که فاعل شناسا جزء سازنده خاصی دارد (چنان‌که ما در این مورد واقعاً چنین می‌کنیم «آبجو از مشروبات الکلی است»).

به موازات احساس یا احساساتی که خاص سلیقه خاصی داشتن، تغییر سلیقه فرد، معنا دادن گفته او و غیره و غیره است، در نظر گرفتن حالت چهره (ژست‌ها یا لحن صدا) مخصوص همان شرایط یا رویدادها در مواجهه با مسئله سودمند است. اگر کسی اعتراض کند که احساسات و تجربه‌های چهره‌ای با یکدیگر قابل مقایسه نیستند، چه که اولی در زمره تجربه‌ها محسوبند و دومی نه، به او بگویید تا به تجربه‌های عضلانی، لامسه‌ای و حسی حرکتی که مبتنی بر ژست‌ها و حالت‌های چهره هستند نظر نماید.

۷. حال به این گزاره توجه کنید که «چیزی را باور داشتن صرفاً نمی‌تواند شامل بیان آن باشد که شما به آن ایمان دارید، اظهار اخیر باید مقرون به حالت چهره خاص، ژست، و لحن صدا باشد». تازه در این نمی‌توان تردید کرد که ما ژست‌ها و حالت‌های چهره خاص و غیره را مخصوص اظهار ایمان می‌دانیم. ما از «لحن اعتقاد» می‌گوییم. و با این وصف معلوم است که این لحن اعتقاد در هر وقت که ما به حق از اعتقاد دم می‌زنیم پیدا نیست. شما ممکن است بگویید «دقیقاً همین نشان می‌دهد که چیز دیگری در بین است، چیزی در پس

این ژست‌ها و غیره که آن باور حقیقی در برابر صرف بیان باور است». — من در جواب خواهم گفت «نه هرگز، ملاک‌های گوناگون بسیاری، در اوضاع و احوال متفاوت، موارد باور داشتن آنچه می‌گوئید را از باور نداشتن آن چه می‌گوئید تمیز می‌دهد». ممکن است مواردی باشد که در آن وجود احساسی غیر از احساساتی که مبتنی بر ژست‌ها، لحن صدا و غیره است منظور تان را از آن چه می‌گوئید از آن چه منظور تان نیست جدا کند. اما گاه آن چه این دورا از هم متمایز می‌کند آن چیزی نیست که موقع صحبت ما روی می‌دهد، بلکه انواع اعمال و تجربه‌های مختلف همیشگی ماست.

وانگهی درک این خانوادهٔ موردها (نمونه‌ها) برای التفات به مورد مشابه مأخوذ از حالت‌های چهره مفید خواهد بود. خانواده‌ای از حالت‌های چهرهٔ دوستانه وجود دارد. فرض کنید ما پرسیده بودیم «چه ویژگی‌ای نشان دهندهٔ چهره‌ای دوستانه است؟» در وهلهٔ نخست ممکن است فردی تصور کند که خصوصیات خاصی وجود دارد که می‌توان خصوصیات دوستانه خواند که هر یک از آن‌ها تا حدی چهره را دوستانه می‌نمایانند، و وقتی به تعداد بسیار ظاهر شوند حالت دوستانه را می‌سازند. به نظر می‌رسد که این تصور برخاسته از گفتار کلی ما، سخن گفتن از «چشم‌های دوستانه»، «دهان دوستانه» و غیره است. اما مشاهدهٔ این امر آسان است که همان چشم‌هایی که می‌گوییم باعث می‌شوند تا چهره‌ای دوستانه به نظر رسد دوستانه ننمایند، یا حتی غیردوستانه بنمایند، با چین‌های مشخص دیگری بر پیشانی و خطوط دور دهان و غیره. پس چرا ما همیشه می‌گوییم که چشم‌هایی که به نظر دوستانه می‌رسند این چشم‌ها هستند؟ آیا اشتباه نیست که بگوییم آن‌ها چهره را به عنوان چهرهٔ دوستانه مشخص می‌کنند، زیرا اگر می‌گوییم که آن‌ها «در شرایط خاصی» (این شرایط ویژگی‌های دیگر آن چهره‌اند) چنین می‌کنند چرا یک ویژگی را ممتاز از سایر ویژگی‌ها می‌کنیم؟ پاسخ آن است که در خانوادهٔ بزرگ چهره‌های دوستانه آن چه می‌توان آن را شاخهٔ اصلی‌ای خواند که به وسیلهٔ نوع خاصی از چشم‌ها، و شاخهٔ دیگری که به وسیلهٔ نوع خاصی از

دهان و غیره مشخص شده وجود دارد؛ اگر چه در خانواده بزرگ چهره‌های غیردوستانه ما با همین چشم‌ها برخورد می‌کنیم که چیزی از غیردوستانه بودن بیان نمی‌کاهند. — به علاوه این واقعیت وجود دارد که وقتی ما متوجه بیان دوستانه چهره‌ای می‌شویم، توجه ما، نگاه ما، به ویژگی خاصی در آن چهره، مثلاً به «چشم‌های دوستانه»، یا «دهان دوستانه» جلب می‌شود، و نیز این واقعیت که آن ویژگی مبتنی بر دیگر خصوصیات نیست هرچند که این‌ها نیز در آن بیان دوستانه نقش دارند.

«اما آیا هیچ فرقی بین گفتن چیزی و مراد کردن آن، و گفتن آن بدون مراد کردن آن وجود ندارد؟» — وقتی او آن را می‌گوید لازم نیست فرقی وجود داشته باشد، و اگر فرقی باشد، این فرق چه بسا همه جور فرقی از انواع متفاوت مطابق با اوضاع و احوال محیطی باشد. از این امر واقع که آن چه ما بیان دوستانه و بیان غیردوستانه چشم می‌خوانیم لازم نمی‌آید که باید فرقی بین چشم چهره‌ای دوستانه و چشم چهره‌ای غیردوستانه وجود داشته باشد. ممکن است کسی وسوسه شود بگوید «نمی‌توان گفت که این ویژگی چهره را دوستانه می‌نماید، کما این که ممکن است ویژگی دیگری آن را غیردوستانه جلوه دهد». و این مثل این است که بگوییم «بیان چیزی با لحن حاکی از اعتقاد نمی‌تواند خاص اعتقاد باشد، کما این که ممکن است تجربه‌های دیگر همراه با آن اعتقاد را بد جلوه دهد». اما هیچ یک از این جمله‌ها درست نیست. این حقیقت دارد که ممکن است دیگر ویژگی‌های این چهره جنبه دوستانه این چشم را زائل کند، و با این حال باز این چشم است که در این چهره ویژگی بارز دوستی است.

عبارت‌هایی چون «او آن را گفت و آن را مراد کرد» بیش‌ترین قابلیت را برای گمراه کردن ما داراست. — معنای «من از دیدار شما بسیار خرسند خواهم شد» را با معنای «قطار ساعت ۳/۵ حرکت می‌کند» مقایسه کنید. فرض کنیم که شما جمله نخست را به کسی گفته باشید و بعد از شما پرسیده شود «آیا منظورت همان بود؟»، آنگاه شما احتمالاً به احساسات، و

تجربه‌هایی خواهد اندیشید که مقارن اظهار آن جمله داشتید. و از این رو در این مورد مایل خواهید بود بگویید «آیا نفهمیدید که منظورم همان بود؟» از طرف دیگر فرض کنیم بعد از این که به کسی این اطلاع را دادید «قطار در ساعت ۳/۵ حرکت می‌کند»، او از شما پرسیده باشد «آیا منظورت همان بود؟»، ممکن است بخواهید در جواب بگویید «البته. چرا نباید منظورم آن می‌بود؟»

در مورد نخست ما مایلیم دربارهٔ احساسی سخن بگویم که خاص معنی کردن آن چه ما گفته‌ایم است، اما در مورد دوم خیر. همچنین دروغ‌گویی را در هر دو مورد با هم مقایسه کنید. در مورد نخست تمایل ما بر این تعلق خواهد گرفت که ادعا کنیم دروغ‌گویی عبارت از بیان آن چیزی است که انجام داده‌ایم بدون احساسات خاص آن یا حتی با احساساتی مخالف آن. اگر ما در دادن اطلاع مربوط به قطار دروغ گفته باشیم، احتمالاً باید وقتی آن اطلاع را می‌دادیم تجربه‌های متفاوتی نسبت به وقتی داشته باشیم که اطلاع درست می‌دادیم، اما تفاوت در این جا عبارت از غیاب احساسی خاص نیست، بلکه چه بسا تنها عبارت از حضور احساس قلق باشد.

حتی ممکن است هنگام دروغ‌گویی تجربهٔ بسیار جدی چیزی را داشته باشیم که می‌توان مختص معنی کردن گفتهٔ دیگری خواند - و با این وصف کسی در شرایط خاص، و چه بسا در شرایط معمولی با بیان این که «منظورم آن چه گفتم بود» فقط به همین تجربه اشاره می‌کند، چه که مواردی مطرح نمی‌شود که در آن‌ها چیزی این تجربه‌ها را نفی کند. بنابراین در بسیاری از موارد ما مایلیم بگوییم: منظورم از «مراد کردن آن چه می‌گویم» داشتن فلان و بهمان تجربه‌ها در وقتی است که آن را به زبان می‌آورم.

اگر منظورمان از «ایمان داشتن» فعالیت یا فرایندی است که وقتی روی می‌دهد که می‌گوییم باور داریم، ممکن است بگوییم که ایمان داشتن چیزی مشابه با بیان یک باور یا عین آن است.

۸. ملاحظهٔ انتقادی که بر این وارد می‌شود جالب است: اگر گفتم «باور دارم که باران خواهد آمد» (مراد کردن آن چه می‌گویم) و کسی خواسته باشد

به یک فرانسوی زبان که فارسی نمی‌فهمد باور مرا توضیح دهد چه. آن‌گاه شما ممکن است بگویید، اگر در آن وقت که من آن‌چه کردم را باور داشتم همه آن‌چه روی داد آن بود که من آن جمله را گفتم، آن فرانسوی زبان باید از آن‌چه من باور دارم باخبر باشد به شرط آن‌که شما دقیقاً کلمات به کار رفته مرا به او بگویید، یا بگویید «Il croit [او باور دارد] که 'باران خواهد آمد'». حال معلوم است که این [عبارت] به او نخواهد گفت که من به چه چیز باور دارم و در نتیجه، شما ممکن است بگویید، ما درست در انتقال این به او درماندیم که چه چیز اساسی بود، یعنی در انتقال عمل ذهنی واقعی باور داشتن. — اما پاسخ این است که حتی اگر کلمات من همراه با همه انواع تجربه‌ها می‌بود، و اگر من می‌توانستم این تجربه‌ها را به آن شخص فرانسوی منتقل کنم، باز او نمی‌توانست بداند که من به چه چیز باور داشتم. زیرا «شناخت متعلق باور من» فقط به این معنا نیست: احساس آن‌چه حین بیان آن انجام می‌دهم؛ همان‌طور که مقصود مرا در انجام این حرکت در بازی شطرنج دانستن به معنای دانستن حالت دقیق ذهنی من حین انجام آن حرکت نیست. هرچند، در عین حال، در پاره‌ای از موارد، شناخت این حالت ذهنی می‌تواند اطلاع بسیار دقیقی درباره مقصود من در اختیار شما بگذارد ما می‌توانستیم بگوییم که در صورتی به آن فرانسوی گفته بودیم که به چه چیز باور دارید که کلمات خود را به فرانسه برمی‌گردانیدیم. و ممکن بود که بدین ترتیب به او هیچ چیز — حتی به‌طور غیرمستقیم — درباره آن‌چه «در من» روی داد آن‌گاه که باور خود را بیان داشتم نگفته بودم. بلکه جمله‌ای را که در زبان او موقعیت مشابهی با جمله من در زبان انگلیسی داشت به او متذکر شده بودم. — وانگهی ممکن است کسی بگوید ما می‌توانستیم، و دست‌کم در برخی از موارد، با دقت بسیار بیشتری متعلق باور خود را به او بگوییم به شرط آن‌که او با زبان انگلیسی انس می‌داشت، چه که آن وقت، او به دقت می‌توانست به آن‌چه در من حین سخن گفتن گذشته بود پی ببرد.

ما کلمات «مراد کردن»، «باور داشتن»، «قصد کردن» را چنان به کار می‌بریم

که آن‌ها به اعمال معینی، یا حالات ذهنی مبین اوضاع و احوال خاصی دلالت دارند؛ چنان‌که با عبارت «کیش و مات کردن کسی» به عمل گرفتن شاه او اشاره می‌کنیم. از طرف دیگر اگر کسی، مثلاً کودکی، با مهره‌های شطرنج بازی می‌کرد و چندتا از آن‌ها را روی صفحه شطرنج می‌گذاشت و حرکات مربوط به گرفتن شاه را انجام می‌داد، ما نمی‌گفتیم که آن کودک کسی را کیش و مات کرده است. — و در این جا، نیز، ما می‌توانیم تصور کنیم که آن‌چه این مورد را از کیش و مات واقعی ممتاز می‌کرد آن چیزی بود که در ذهن کودک روی داد.

فرض کنید که من حرکتی در بازی شطرنج انجام داده بودم و کسی از من می‌پرسید «آیا می‌خواستی او را مات کنی؟»، من جواب می‌دهم «بله»، و آن وقت او می‌پرسد «از کجا می‌توانی بدانی که چنین می‌خواستی، چه همه آن‌چه می‌دانستی آن چیزی بود که وقتی آن حرکت را انجام دادی در درون خودت روی داد؟»، من می‌توانم این‌طور پاسخ دهم «در این وضعیت قصد مات کردن او وجود داشت».

۹. هرچه در مورد «مراد کردن» صدق کند در مورد «فکر کردن» هم صادق است. — ما اغلب این کار را غیرممکن می‌یابیم که بدون این‌که با خود زمزمه کنیم فکر کنیم، — و هیچ‌کس نیست که از او خواسته باشند آن‌چه در این وضعیت روی داده است را وصف کند و او اساساً چنین گفته باشد که چیزی — تفکر — همراه با سخن گفتن بود، مگر این‌که در این کار از زوجی از افعال «سخن گفتن / فکر کردن» و نیز بسیاری از عباراتی که در آن‌ها این افعال به صورت متناظر به کار می‌رود بهره برده باشد. به این مثال‌ها توجه کنید: «اول اندیشه وانگهی گفتار!»، «او بدون فکر حرف می‌زند»، «آن‌چه گفتم کاملاً بیانگر فکر من نبود»، «زبان فرانسه به همان ترتیبی کلمات خود را به کار می‌برد که ما درباره آن می‌اندیشیم».

اگر بتوان در چنین موردی از چیزی حرف زد که همراه با سخن گفتن است، آن چیزی مثل تغییر صدا، تغییراتی در طنین صدا، تأکید و مانند آن

خواهد بود، که همه آن‌ها را می‌توان شیوه بیانگری خواند. هیچ‌کس، برخی از این‌ها، مثل لحن صدا و تأکید، را به دلایل واضح از لوازم گفتار نمی‌خواند؛ و هیچ‌کس خواب آن را هم نمی‌بیند که شیوه‌های بیانگری‌ای همچون بازی حالت چهره یا ژست‌ها را که می‌توان گفت از لوازم گفتار است فکر کردن بخواند.

۱۰. حال به مثال خود درباره کاربرد «روشن‌تر/گویاتر» و «تیره‌تر/گنگ‌تر» در مورد اشیای رنگی و حروف صدا دار باز می‌گردیم. دلیلی که می‌خواهیم برای این گفته ارائه دهیم که در این جا با دو نوع کاربرد و نه یک نوع روبه‌رو هستیم از این قرار است: «ما فکر نمی‌کنیم که کلمات 'تیره‌تر/گنگ‌تر' و 'روشن‌تر/گویاتر' واقعاً با رابطه میان حروف صدا دار تطبیق کند، تا تنها بین رابطه صداها و رنگ‌های تیره‌تر و روشن‌تر شباهتی احساس می‌کنیم». حال اگر می‌خواهید بدانید که این چه نوع احساسی است، سعی کنید تصور کنید که شما بی‌مقدمه قبلی از کسی پرسیده‌اید «حروف صدا دار a, e, i, o, u را بر حسب درجه گنگی آن‌ها بگویید». اگر من چنین کردم، بی‌شک آن را با لحنی متفاوت با آن‌که این عبارت را می‌گویم خواهم گفت «این کتاب‌ها را بر حسب درجه تیرگی شان مرتب کنید؛ یعنی آن را با تأمل، با لحنی شبیه به این خواهم گفت که «جای تعجب است اگر [منظور] مرا بفهمید». چه بسا با لبخند معنی داری آن را بگویم. و این احساس مرا وصف می‌کند، به شرط آن‌که چیزی بتواند چنین کند.

این نکته مرا به مطلب بعدی می‌کشاند: وقتی کسی از من پرسد «کتابی که در آن جاست چه رنگی است؟»، و من بگویم «قرمز»، و آن‌گاه او پرسد «چه چیز باعث شد که شما این رنگ را 'قرمز' بخوانید؟»، در غالب موارد من باید بگویم: «هیچ چیز باعث نمی‌شود که من آن را قرمز بخوانم؛ یعنی هیچ دلیلی. من فقط به آن نگاه کردم و گفتم 'آن قرمز است'». آن وقت کسی خواهد خواست بگوید: «قطعاً این همه آن چیزی نیست که روی داد؛ زیرا من می‌توانم به رنگی نگاه کنم و کلمه‌ای بر زبان بیاورم و باز اسم آن رنگ را نیاورم». و آن‌گاه شخصی خواهد خواست در ادامه بگوید: «کلمه 'قرمز'ی که

وقتی ما آن را به زبان می‌آوریم، رنگی را که در برابر نظر ماست نامگذاری می‌کند، به شیوه‌ای خاص به‌دست می‌آید». اما، درعین حال، وقتی پرسیده می‌شود «آیا شما می‌توانید شیوه‌ای را که مورد نظرتان است وصف کنید؟» - آدم احساس نمی‌کند که آمادگی ارائه هیچ توصیفی را داشته باشد. حال فرض کنید ما پرسیده‌ایم: «به هر حال، آیا شما به یاد می‌آورید که وقتی شما در موقعیت‌های پیشین رنگ‌ها را نامگذاری کردید نام آن رنگ به شیوه‌ای خاص به ذهن شما رسید؟» - او باید بپذیرد که شیوه خاصی را که آن امر همیشه به آن نحو روی می‌دهد به یاد نمی‌آورد. در واقع به راحتی می‌توان او را وادار کرد که ببینید نامگذاری یک رنگ ممکن است همراه با همه جور تجربه‌های گوناگون باشد. موارد زیر را مقایسه کنید: الف) آهنی را در آتش می‌گذارم تا آن را تا درجه حرارت قرمز روشن داغ کنم. از شما می‌خواهم به آهن نگاه کنید و از شما می‌خواهم لحظه به لحظه به من بگویید که آن به چه درجه‌ای از حرارت رسیده است. شما نگاه می‌کنید و می‌گویید: «دارد رنگ آن قرمز می‌شود». ب) ما سر چهارراهی می‌ایستیم و من می‌گویم «حواست به چراغ سبز باشد. وقتی سبز شد به من بگو تا عبور کنم.» از خود این سؤال را پرسید: اگر در چنین موقعیتی فریاد بزنی «سبز!» و در وقت دیگر بگویند «برو»، آیا این کلمات به یک نحو به ذهن می‌رسند یا به انحای گوناگون؟ آیا کسی می‌تواند به نحوی کلی چیزی در این باره بگوید؟ ج) من از شما می‌پرسم: «رنگ آن تکه پارچه‌ای که در دست شماست چیست؟» (و من نمی‌توانم ببینم). شما فکر می‌کنید: «خب این را چه می‌نامند؟ آیا این 'آبی پروس' است یا 'نیلی'؟»

بسیار قابل توجه است که در یک مکالمه فلسفی می‌گوییم: «نام یک رنگ به شیوه‌ای خاص به‌دست می‌آید»، ما زحمت این را به خود نمی‌دهیم که به موارد و شیوه‌های بسیار متفاوتی که در آن‌ها چنین نامی به‌دست می‌آید بیندیشیم. و استدلال اصلی ما درحقیقت این است که نامیدن آن رنگ غیر از صرف تلفظ کلمه‌ای در موقعیت دیگری است که به رنگی نگاه می‌کنیم.

بنابراین ممکن است کسی بگوید: «فرض کنید ما پاره‌ای از اشیاء موجود بر روی میز خود را این‌طور می‌شماریم، یکی به رنگ آبی، یکی قرمز، یکی سفید، و یکی به رنگ مشکی، — ما به نوبت به هر یک نگاه کرده و می‌گوییم: «یک، دو، سه، چهار». آیا درک این دشوار است که در این مورد وقتی آن کلمات را به زبان می‌آوریم چیزی متفاوت با آن روی می‌دهد که اگر می‌بایست رنگ آن اشیاء را به کس دیگری می‌گفتم روی می‌داد؟ آیا نمی‌توانستیم، با همان درجه از حقانیت، بگوییم «وقتی اعداد را می‌گوییم هیچ چیز بیش از وقتی روی نمی‌دهد که فقط حین مشاهدهٔ اشیاء آن اعداد را می‌گوییم»؟ — حال می‌توان به این پرسش دو پاسخ داد: نخست آن‌که، بی‌شک، دست‌کم در غالب موارد، شمارش اشیای همراه با تجربه‌های متفاوتی نسبت به نامیدن رنگ‌هاست. و به‌طور کلی توصیف تفاوت آن‌ها آسان است. می‌توان گفت در شمارش کردن ما حرکات خاصی را می‌شناسیم، مثل شمارش با انگشت یا با سر تأکید کردن. از طرف دیگر، تجربه‌ای وجود دارد که می‌توان آن را «توجه خود را به رنگ معطوف کردن»، و تأثیر کامل از آن گرفتن خواند. و این‌ها هستند انواع اشیایی که می‌توان وقتی آن‌ها را به یاد آورد که کسی بگوید «درک این امر آسان است که وقتی ما اشیاء را می‌شماریم چیزی متفاوت با وقتی روی می‌دهد که رنگ آن‌ها را بنامیم». اما به‌هیچ‌وجه لازم نیست که وقتی در حال شمارش هستیم تجربه‌های ویژه‌ای که کمابیش خاص شمردن است روی دهد، نیز لازم نیست که وقتی ناظر شیئی هستیم و رنگ آن را می‌نامیم پدیدهٔ عجیب زلزیدن به آن رنگ روی دهد. این امر حقیقت دارد که به هر حال در غالب موارد فرایندهای شمارش چهار شیء و نامیدن رنگ آن‌ها به مثابه یک کل به‌طور متفاوتی فهمیده خواهد شد، و این چیزی است که برای ما جالب است؛ اما این هرگز به معنای آن نیست که ما می‌دانیم در این موارد وقتی از یک طرف عددی را تلفظ می‌کنیم و از طرف دیگر نام رنگی را به زبان می‌آوریم هر بار چیز متفاوتی روی می‌دهد.

وقتی ما به فلسفه‌ورزی در باب این نوع شیء می‌پردازیم تقریباً همیشه کاری مثل این می‌کنیم: ما تجربه خاصی را برای خود، مثلاً با نگاه ثابت انداختن به شیء معینی و کوشش برای «خواندن کامل» به عبارتی نام رنگ آن، تکرار می‌کنیم. و کاملاً طبیعی است که با تکرار این کار مایل باشیم بگوییم «وقتی کلمه آبی را به زبان می‌آوریم چیز خاصی روی می‌دهد». زیرا ما آگاهیم که به دفعات این فرایند را تجربه می‌کنیم. اما از خود پرسید: آیا این هم آن فرایندی است که معمولاً وقتی در موقعیت‌های گوناگون - نه به هنگام فلسفه‌ورزی - رنگ شیئی را می‌نامیم آن را تجربه می‌کنیم؟

۱۱. مسئله‌ای که مورد توجه ماست در تفکر درباره اراده، عمل ارادی و غیرارادی نیز رو در روی ما قرار می‌گیرد. به طور مثال به این مثال‌ها توجه کنید: من به این فکر می‌کنم که آیا وزن معینی را که سنگین به نظر می‌رسد بلند کنم یا نه، و تصمیم به انجام آن می‌گیرم، آنگاه نیروی خود را به کار می‌برم و آن را بلند می‌کنم. در این جا، ممکن است بگویید، شما با موردی تمام عیار از اراده کردن و عمل قصدی روبه‌رو هستید. موردی مثل دست یافتن کسی به کبریت روشنی را، که دیگری با آن سیگار خود را روشن کرده و مشاهده این‌که حال او می‌خواهد سیگار خود را با آن روشن کند، با این مورد مقایسه کنید؛ یا باز مورد حرکت دست خود را حین نگارش یک نامه، یا حرکت دهان و حنجره خود و غیره را موقع سخن گفتن [با این مورد مقایسه کنید]. - حال وقتی مثال اول را موردی تمام عیار از اراده کردن خواندم، عمداً این تعبیر گمراه‌کننده را به کار بردم. زیرا این تعبیر دلالت بر آن دارد که کسی می‌خواهد در تفکر در باب اراده چنین مثالی را به عنوان مثالی به حساب آورد که به وضوح تمام ویژگی بارز اراده کردن را به نمایش می‌گذارد. آدمی تصورات و زبان کسی را درباره اراده از چنین مثالی درمی‌یابد و گمان می‌کند که آن‌ها باید - اگر نه به چنین شیوه آشکاری - در همه مواردی به کار روند که می‌توان موارد اراده کردن خواند. - ما بارها و بارها با همین مورد مواجه شده‌ایم: صورت‌های بیان زبان روزمره ما به وضوح تمام با کاربردهای بسیار خاص

معین کلمات «اراده کردن»، «فکر کردن»، «مراد کردن»، «خواندن» و غیره و غیره تطبیق می‌کند. و از این رو ما می‌توانستیم موردی را که در آن کسی «اول اندیشه می‌کند و انگهی گفتار» را مورد تمام عیار فکر کردن و موردی را که در آن شخصی بلندبلند کلماتی را که می‌خواند می‌گوید، مورد تمام عیار خواندن بنامیم. ما از «عمل اراده» که غیر از عملی است که متعلق اراده است سخن می‌گوییم، و در مثال اول ما اعمال گوناگون بسیاری وجود دارد که به روشنی این مورد را ممتاز از موردی می‌کند که در آن هر آن چه روی می‌دهد عبارت از دست و وزنه‌ای است که بلند می‌شود: آن چه در کار است فراهم کردن اسباب تأمل کردن و تصمیم گرفتن است، و آن چه هست تلاش برای بلند کردن است. اما ما کجا در مثال‌های دیگر خود و در موارد بی‌شماری که می‌توانستیم ارائه دهیم شباهتی با این فرایندها می‌یابیم؟

از طرف دیگر گفته شده است که وقتی کسی، مثلاً، صبح از بستر برمی‌خیزد، تمام آن چه واقع می‌شود می‌تواند از این قرار باشد: او با خود فکر می‌کند «آیا وقت بلند شدن است؟»، او سعی می‌کند عزم خود را جزم کند و آن‌گاه ناگهان خود را از خواب برخاسته می‌یابد. این شیوه توصیف مسئله بر غیاب عمل اراده انگشت می‌گذارد. حال نخست: ما کجا نمونه اصلی چنین چیزی را می‌یابیم، یعنی، ما چگونه به ایده چنین عملی دست یافتیم؟ به نظر من نمونه اصلی عمل اراده تجربه جدّ و جهد عضلانی است. — تازه در توصیف بالا چیزی وجود دارد که ما را وسوسه می‌کند تا با آن مخالفت ورزیم؛ ما می‌گوییم: «ما صرفاً خود را برخاسته از خواب نمی‌یابیم، و مشاهده نمی‌کنیم، تو گویی که در حال مشاهده دیگری هستیم! این کار مثل تماشای اعمال غیرارادی مشخص نیست. به طور مثال، اگر من از پهلوی چنان کنار دیوار بایستم که بازوی سمت دیوارم به طور کشیده آویزان باشد و پشت آن دستم دیوار را لمس کند، و حال اگر درحالی که بازوی خود را محکم نگه داشته‌ام پشت دست خود را سخت به دیوار بفشارم، باید بگویم همه این کارها را عضله سه‌گوش ستبری انجام می‌دهد، پس اگر به سرعت گامی از

دیوار دور شوم، و بگذارم بازویم راحت بیفتد، بازویم بدون این‌که من هیچ کاری انجام بدهم، یا به ارادهٔ خودش شروع به بلند شدن می‌کند؛ این از جمله مواردی است که در آن این سخن به جاست که بگوییم 'من بازوی خود را در حال بلند شدن احساس می‌کنم'.

وانگهی تازه در این جا مشهود است که تفاوت‌های بارز بسیاری بین مورد مشاهدهٔ بازوی خود در حال بلند شدن در این تجربه یا تماشای از بستر برخاستن دیگری و مورد خود را از بستر برخاسته یافتن وجود دارد. به طور مثال، در این مورد چیزی که می‌توان آن را تعجب خواند به طور کامل غایب است، نیز من همان‌طور که ممکن است به بازگشت دیگری به بستر نگاه کنم و مثلاً با خود بگویم «آیا او می‌خواهد بلند شود؟» به حرکات خود نگاه نمی‌کنم. فرقی بین عمل ارادی از بستر خارج شدن و بلند شدن غیرارادی بازوی خودم وجود دارد. اما بین اعمال به اصطلاح ارادی و اعمال غیرارادی، یعنی، بین حضور یا غیاب یک عنصر، «عمل اراده»، تفاوت عامی وجود ندارد.

توصیف از خواب بلند شدنی که در آن شخصی می‌گوید «من الان از بستر بلند شدن خودم را احساس می‌کنم» این را القا می‌کند که او می‌خواهد بگوید که خود را در حال بلند شدن از بستر می‌بیند. و ما ممکن است به طور قطع بگوییم که در این مورد مواجههٔ هشیارانه [با این جریان] مفقود است. اما گذشته از این، مواجههٔ هشیارانه یک حالت پیوستهٔ ذهن یا جز آن نیست که بتوان گفت، ما در تمام مدتی که در حال مشاهده‌ایم در آن حالتیم. بلکه خانواده‌ای از مجموعه فعالیت‌ها و تجربه‌هایی وجود دارد که ما مواجههٔ هشیارانه می‌خوانیم. به طور کلی می‌توان گفت عناصر هشیارانهٔ کنجکاوی، انتظار گوش به زنگ و تعجب وجود دارد، و می‌توانیم بگوییم حالت‌های چهره و ژست‌های کنجکاوی، ژست‌های انتظار گوش به زنگ، ژست‌های تعجب وجود دارد؛ و اگر تصدیق کنید که هر یک از این موارد بیش از یک حالت چهرهٔ مخصوص خود دارد، و نیز این‌که این موارد می‌تواند بدون هیچ حالت چهرهٔ خاصی وجود داشته باشد، در آن صورت خواهید پذیرفت که

خانواده‌ای از پدیدارها با هر یک از این سه کلمه تطبیق می‌کند.

۱۲. اگر من گفته بودم «وقتی به شما گفتم که قطار در ساعت ۳/۵ حرکت می‌کند، و به آن باور داشتم، نسبت به وقتی که فقط آن جمله را ادا کردم چیز بیش‌تری روی نداد»، و اگر کسی با این گفته با من مخالفت می‌کرد که «مسلماً این نمی‌تواند همه چیز باشد، همان‌طور که شما ممکن است 'فقط جمله‌ای را بگویید' بدون این‌که به آن باور داشته باشید» - پاسخ من می‌توانست این باشد «من نمی‌خواستم بگویم که هیچ فرقی بین وقتی که سخن می‌گویید و به آن‌چه می‌گویید باور دارید و زمانی که سخن می‌گویید اما به آن‌چه می‌گویید باور ندارید وجود ندارد؛ اما زوج 'باور داشتن / باور نداشتن' به تفاوت‌های گوناگونی در موارد مختلف (تفاوت‌هایی که خانواده‌ای را تشکیل می‌دهند)، و نه به یک تفاوت، که بین حضور و غیاب حالت ذهنی خاصی است، دلالت دارد».

۱۳. حال بیاییم ویژگی‌های گوناگون اعمال ارادی و غیر ارادی را از نظر بگذرانیم. در مورد بلند کردن آن وزنه سنگین، تجربه‌های گوناگون تلاش غالباً به‌طور بارزی اختصاص به بلند کردن وزنه به‌طور ارادی دارد. از طرف دیگر، مورد نوشتن ارادی را، درحالی‌که در بیش‌تر موارد معمولی کوششی صورت نمی‌گیرد، با این مورد مقایسه کنید؛ و حتی اگر احساس می‌کنیم که عمل نوشتن دست‌های ما را خسته و عضلات آن‌ها را فرسوده می‌کند، این تجربه تجربه «کشیدن» یا «فشار دادن» که می‌توانیم آن‌ها را افعال ارادی شاخص بخوانیم نیست. باز بلند کردن دستتان به هنگام بلند کردن وزنه‌ای به‌وسیله آن را با بلند کردن دستتان، به‌طور مثال، در وقتی که به چیزی در بالای سر خود اشاره می‌کنید مقایسه کنید. قطعاً این عمل ارادی محسوب خواهد شد، ولو آن‌که عنصر تلاش به احتمال قوی کاملاً غایب باشد؛ در واقع این بلند کردن بازو برای اشاره کردن به چیزی بسیار شبیه به بالا بردن چشم برای نگاه کردن به آن است، و در این‌جا دشوار بتوان تصویری از سعی و کوشش داشت. - حال به وصف عمل بلند کردن غیرارادی بازوی شما بپردازیم. مورد تجربه ما در میان است که وجه مشخصه آن فقدان مطلق کوشش عضلانی و نیز مواجهه

هشیارانه ما نسبت به بلند کردن بازوی ماست. اما ما هم اکنون شاهد موردی بودیم که در آن کوشش عضلانی مفقود بود، و مواردی وجود دارد که ما عملی را ارادی می‌خوانیم با آن‌که مواجههٔ هشیارانه نسبت به آن داریم. اما در موارد بسیاری مواجههٔ هشیارانه نسبت به عملی که آن را به عنوان عملی ارادی متعین سازد به طور خاص غیرممکن است. به طور مثال، سعی کنید وقتی دست خود را به طور ارادی بلند می‌کنید ناظر آن باشید. البته می‌بینید که همان‌طور که عمل می‌کنید، یعنی در این آزمایش دست بلند می‌شود؛ اما شما نمی‌توانید آن را به نحوی همان‌طور با چشم خود تعقیب کنید. این امر وقتی روشن‌تر می‌شود که شما دو مورد مختلف خطوط زیر را بر روی تکه‌ای کاغذ با چشم خود تعقیب کنید؛ الف) خطی نامنظم مثل این:



ب) جمله‌ای نوشته شده. شما متوجه خواهید شد که در الف) چشم، گویی، وقت خواندن درحالی‌که به نرمی از روی جمله‌ای می‌گذرد، به تناوب درگیر خواندن و رد کردن آن می‌شود.

حالا موردی را در نظر بگیرید که در آن ما یک مواجههٔ هشیارانه نسبت به عملی ارادی اختیار می‌کنیم، منظور من مورد آموزندهٔ کوشش برای ترسیم یک مربع با قطره‌هایش به کمک قرار دادن آینه‌ای بر روی کاغذ رسم خود و هدایت دست خود به وسیلهٔ آن‌چه از طریق نگاه کردن در آینه می‌بینید است. در این جا آدم می‌خواهد بگوید که اعمال واقعی ما، اعمالی که در مورد آن‌ها [وصف] اراده بی‌معطلی صادق است، حرکات دست ما نیست بلکه چیزی پیش‌تر از آن، یعنی، افعال عضلانی ماست. تمایل ما به مقایسهٔ مورد مزبور با این مورد است: تصور کنید که تعدادی اهرم در برابر ماست، و ما می‌توانیم، با مکانیسمی پنهانی، به وسیلهٔ آن‌ها مدادی را بر روی یک برگ کاغذ بکشیم. پس ممکن است گرفتار این تردید شویم که کدام اهرم‌ها را برای انجام حرکت

دلخواه مداد بکشیم؛ و می‌توانیم بگوییم که ما عمداً این اهرم خاص را کشیدیم، هرچند که ما عمداً نتیجه غلطی را که بدین وسیله موجب شدیم، تدارک ندیدیم. اما این مقایسه، با همه آن‌که به سهولت متبادر به ذهن می‌شود، بسیار گمراه‌کننده است. زیرا در مورد اهرم‌هایی که در برابر خود دیدیم، چیزی مثل تصمیم گرفتن در این باره در کار بود که پیش از آن‌که یکی از آن‌ها را بکشیم قصد داشتیم کدام را بکشیم. اما آیا، به عبارتی، اراده ما با بازی بر روی صفحه کلید عضلات انتخاب می‌کند که کدامیک را باید بعداً به کار برد - زیرا برخی از اعمالی که ما عمدی می‌خوانیم، دارای آن ویژگی‌ای است که ما، به اعتباری، پیش از آن‌که کاری بکنیم «می‌دانیم که می‌خواهیم چه کنیم». به این معنا ما می‌گوییم که می‌دانیم به چه چیزی می‌خواهیم اشاره کنیم، و آن‌چه می‌توانیم «عمل دانستن» بخوانیم می‌تواند شامل نگاه کردن به شیء پیش از اشاره ما به آن باشد یا شامل وصف موقعیت آن با کلمات یا تصاویر باشد. حال می‌توانیم مربع کشیدن خود به واسطه آینه مزبور را با این گفته وصف کنیم که اعمال ما تا جایی عمدی است که به جنبه حرکتی آن‌ها مربوط است، و نه به جنبه بصری آن‌ها. به طور مثال، این امر به واسطه توانایی ما به تکرار حرکت دستی که نتیجه غلطی داده بود، آنگاه که به ما گفته بودند چنین کنیم، قابل اثبات خواهد بود. اما بیان این مطلب به وضوح بی‌معنی است که جنبه حرکتی عمل ارادی شامل علم پیشین ما به آن‌چه باید انجام می‌دادیم است، چنان‌که گویی از پیش تصویری از احساس حسی حرکتی در نظر داشته‌ایم و تصمیم به ایجاد این احساس گرفته‌ایم. آزمایشی را به خاطر بیاورید که در آن شخص معینی انگشتان خود را به هم پیچیده است؛ در این جا اگر، شما برای آن‌که دستور دهید آن فرد انگشت خود را حرکت دهد، به جای اشاره به آن از راه دور، آن انگشت را لمس کنید، او همیشه آن را بدون کوچک‌ترین اشکالی حرکت خواهد داد. و در این جا وسوسه اظهار این مطلب وجود دارد که «البته من می‌توانم آن [انگشت] را الان حرکت دهم، زیرا اکنون می‌دانم که از من خواسته می‌شود کدام انگشت را حرکت دهم.» این باعث

می‌شود که چنین به نظر برسد که گویی من اکنون به شما نشان داده‌ام که برای حصول نتیجه مطلوب کدام عضله را منقبض کنید. کلمه «البته» باعث می‌شود که چنین به نظر برسد که گویی من با لمس انگشت شما اطلاعی را در اختیارتان گذاشته‌ام که به شما می‌گویند که چه کنید. (هرچند که به‌طور طبیعی وقتی شما به کسی می‌گویید که فلان و بهمان انگشت را حرکت دهد او می‌تواند از دستور شما تبعیت کند زیرا فهمیده است که چگونه آن حرکت را ایجاد کند.)

(در این جا تصور مورد نوشیدن مایعی از طریق یک لوله جالب توجه است؛ اگر از شما پرسیده شود که با کدام قسمت از بدن خود آن را نوشیدید، تمایل دارید پاسخ دهید با دهان، هرچند که آن عمل به وسیله عضلاتی انجام شده است که شما با آن‌ها نفس می‌کشید.)

حال از خود پرسیم که ما چه چیز را «سخن گفتن بی‌اختیار» می‌خوانیم. نخست به یاد داشته باشید که وقتی به‌طور طبیعی، به اختیار، سخن می‌گویید به راحتی نمی‌توانید با گفتن این که با عملی ارادی دهان، زبان، حنجره و غیره را به عنوان وسیله تولید صداهای خاص حرکت دادید آن چه رویداد را وصف کنید. هر آن چه در دهان، حنجره شما و مانند آن روی می‌دهد و هر احساسی که شما موقع تکلم در این قسمت‌ها دارید تقریباً پدیدارهای ثانوی همراه با تولید صداها هستند، و آدم می‌خواهد بگوید که اراده بر روی خود آن صداها بدون آن که مکانیسمی در میان باشد عمل می‌کند. این امر بیانگر آن است که تا چه اندازه تصور ما درباره این عامل «اراده» سست است.

حال به سخن گفتن بی‌اختیار پردازیم. تصور کنید که باید موردی را وصف می‌کردید، - چه می‌کردید؟ البته مورد سخن گفتن کسی در خواب مطرح است؛ مشخصه آن این است که ما آن را بدون شعور بدان انجام می‌دهیم و کرده خود را به یاد نمی‌آوریم. اما پیداست که شما ویژگی عمل غیرارادی را این نمی‌دانید.

به گمان من مثال بهتر سخن گفتن بی‌اختیار بانگ برداشتن‌های بی‌اختیاری

همچون این است: «اوه!»، «کمک!» و این اظهارات مثل فریاد کشیدن از روی درد است. (به هر حال، این می‌تواند ما را آمادهٔ تفکر دربارهٔ «کلمات به مثابه بیان احساسات» کند.) کسی می‌تواند بگوید: «بی‌شک این‌ها مثال‌های خوب سخن‌بی‌اختیارند، زیرا در این موارد نه تنها عمل اراده‌ای که ما از آن دم می‌زنیم وجود ندارد، بلکه در موارد بسیاری ما این کلمات را برضد ارادهٔ خود بیان می‌کنیم». من خواهم گفت: من مسلماً این را سخن گفتن بی‌اختیار خواهم گفت؛ و قبول دارم که عمل اراده‌ای مقدّم بر این کلمات یا توأم با آن‌ها مفقود است، - به شرط آن‌که منظورتان از «عمل اراده» اعمال خاص قصد، نقشهٔ قبلی یا کوشش باشد. اما در آن صورت در بسیاری از موارد سخن ارادی من کوششی احساس نمی‌کنم، بیش‌تر آن‌چه از روی اراده می‌گویم با نقشهٔ قبلی نیست، و هیچ عمل قصدی مقدّم بر آن نمی‌شناسم.

برخلاف ارادهٔ خود از سر درد فریاد کردن قابل مقایسه با برخلاف ارادهٔ خود بازوی خود را بلند کردن است آن‌گاه که کسی ما را مجبور به بلند کردن آن می‌کند درحالی‌که ما در برابر او به سختی مقاومت می‌کنیم. اما توجه به این نکته مهم است که اراده - یا می‌توانیم بگوییم «خواست» - مبنی بر فریاد نکردن مغلوب می‌شود به گونه‌ای که متفاوت با آن است که مقاومت ما در برابر قدرت خصم درهم می‌شکند. وقتی ما مخالف با ارادهٔ خود فریاد می‌کنیم، گویی غافلگیر شده‌ایم؛ انگار کسی به‌طور غیرمنتظره تفنگی را در دنده‌های ما فرو برده و دستور می‌دهد «دست‌ها بالا!»

۱۴. حال به مثال زیر توجه کنید که به فهم بیش‌تر همهٔ این ملاحظات کمک بسیار می‌کند: ما برای این‌که ببینیم وقتی کسی کلمه‌ای را می‌فهمد چه روی می‌دهد این بازی را انجام می‌دهیم: شما فهرستی از کلمات دارید، بخشی از آن‌ها کلمات زبان مادری منند، بخشی کلمات زبان بیگانه‌ای هستند که تا اندازه‌ای برایم آشنایند، پاره‌ای کلمات زبانی هستند که بالکل برایم مجهول‌اند (یا، به تعبیری نزدیک به آن، کلمات بی‌معنایی هستند که برای آن موقعیت ابداع شده‌اند). وانگهی، پاره‌ای از کلمات زبان مادری من، کلماتی با

کاربرد زبان روزمره معمول‌اند: و بعضی از این‌ها، مثل «خانه»، «میز»، «مرد»، کلماتی هستند که ما می‌توانیم آن‌ها را کلمات ابتدایی بخوانیم که از جمله کلمات اولیه‌ای هستند که کودک می‌آموزد، و باز برخی از این‌ها کلمات زبان کودکانند مثل «ماما»، «بابا». از این گذشته، بعضی از الفاظ کمابیش فنی عمومی مثل «کاربراتور»، «دینام»، «فیوز» و غیره وجود دارند. همه این کلمات به صدای بلند بر من خوانده می‌شوند، و بعد از شنیدن هر یک از آن‌ها بنا بر این‌که آن کلمه را می‌فهمم یا نه باید بگویم «بله» یا «نه». سپس من سعی می‌کنم تا به یاد بیاورم که وقتی کلماتی را فهمیدم و نیز وقتی که بقیه را نفهمیدم چه اتفاقی در ذهن من روی داد. و باز در این‌جا توجه به لحن خاص صدا و حالت چهره توأم با ادای «بله» و «نه»، همراه با این رویدادهای به اصطلاح ذهنی، مفید خواهد بود. — حال ممکن است دریافت این امر باعث شگفتی ما شود که به‌رغم آن‌که این آزمایش تنوع تجربه‌های خاص گوناگون را بر ما آشکار می‌کند، به ما هیچ تجربه معینی را نشان نمی‌دهد که مایل باشیم آن را تجربه فهم بخوانیم. تجربه‌هایی مثل این‌ها وجود خواهد داشت: من کلمه «درخت» را می‌شنوم و با لحن صدا و احساس «اطمینان» می‌گویم «بله». یا می‌شنوم «حمایت» — به خود می‌گویم «بگذار ببینم»، به‌طور مبهمی موردی از کمک کردن را به یاد می‌آورم، و می‌گویم «بله». می‌شنوم «ابزار»، مردی را تصور می‌کنم که همیشه این کلمه را به کار می‌برد، و می‌گویم «بله». می‌شنوم «ماما»، به نظرم خنده‌دار و بچه‌گانه می‌رسد — «بله». پیش از جواب دادن یک کلمه خارجی را اغلب پیش خود به فارسی برمی‌گردانم، می‌شنوم «spinthariscopes»، و به خود می‌گویم، «باید یک نوع وسیله علمی باشد»، شاید سعی کنم معنی آن را با توجه به اشتقاق آن حدس بزنم، ولی موفق نمی‌شوم، و می‌گویم «نه». در مورد دیگر ممکن است به خود بگویم، «صداهایی از نوع صداهای چینی» — «نه». و الخ. از طرف دیگر، موارد بسیاری وجود خواهد داشت که در آن‌ها به هیچ چیز دیگری جز شنیدن کلمه و بیان پاسخ وقوف ندارم. و نیز مواردی وجود خواهد داشت که در آن‌ها تجربه‌هایی

(احساسات، افکاری) را به یاد می‌آورم که می‌توانم ادعا کنم که ابداً هیچ دخلی به آن کلمه نداشته است. بنابراین در میان تجربه‌هایی که می‌توانم وصف کنم گروهی وجود دارد که می‌توانم آن‌ها را تجربه‌های مثالی فهمیدن و تجربه‌های مثالی نفهمیدن بخوانم. اما در برابر این‌ها موارد بسیاری وجود خواهد داشت که دربارهٔ آن‌ها باید بگویم «من درباره‌شان هرگز تجربهٔ خاصی نداشتم، و فقط می‌گویم 'بله'، یا 'نه'».

حال اگر کسی گفت «اما قطعاً وقتی کلمهٔ 'درخت' را فهمیدی چیزی اتفاق افتاد، مگر این‌که وقتی گفتی 'بله' کاملاً خالی‌الذهن بوده باشی»، ممکن است من مایل باشم تأمل کنم و به خود بگویم «آیا وقتی کلمهٔ 'درخت' را فهمیدم نوعی احساس راحتی به من دست نداد؟» اما در آن صورت، آیا من همیشه این احساس را دارم که حال وقتی می‌شنوم آن کلمه به کار رفته است یا خود آن را به کار می‌برم دارم، آیا در هر موقعیتی که می‌توانستم ادعا کنم آن کلمه را فهمیدم هیچ به یاد می‌آورم که یکی از آن پنج احساس را داشته باشم؟ به علاوه، آیا آن «احساس راحتی» که به آن اشاره کردم یک تجربه نیست به جای این‌که اختصاص به موقعیت ویژه‌ای داشته باشد که هم‌اکنون در آن قرار دارم یعنی موقعیت فلسفه‌ورزی دربارهٔ «فهمیدن»؟

البته ما می‌توانیم در آزمون خود اظهار «آری» یا «نه» را خاص تجربه‌های فهمیدن یا نفهمیدن بخوانیم، اما اگر فقط کلمه‌ای را در یک جمله بشنویم چه، آن‌جا که حتی پرسشی دربارهٔ این واکنش کردن نسبت به آن در کار نیست؟ — ما در این‌جا با دشواری عجیبی روبه‌رو هستیم: از یک طرف به نظر می‌رسد دلیلی برای این ادعا وجود ندارد که در کلیهٔ مواردی که ما کلمه‌ای را می‌فهمیم تجربهٔ خاصی — یا یک دسته تجربه — در بین است. از طرف دیگر ممکن است احساس کنیم این ادعا به وضوح نادرست است که در چنین موردی هر آن‌چه روی می‌دهد آن‌چه من می‌شنوم است یا ادای آن کلمه. زیرا در این مورد مثل آن است که بگوییم ما برای مدت زمانی مثل یک روایت محض عمل می‌کنیم. و پاسخ هم این است که ما به اعتباری چنین می‌کنیم و به اعتباری چنین نمی‌کنیم.

اگر کسی با من با بازی محبت‌آمیز حالت‌های چهره سخن گفت آیا باید چهره او در هر فاصله کوتاهی چنان جلوه نماید که اگر در هر شرایط دیگری جلوه می‌نمود من آن حالت را به‌طور مشخص محبت‌آمیز می‌خواندم؟ و اگر غیر از این باشد، آیا این به معنای آن است که در «بازی محبت‌آمیز حالت چهره» به‌وسیله او به‌دلیل دوره‌های زمانی بی‌حالتی فاصله افتاده است؟ البته ما نمی‌توانیم این را در اوضاع و احوالی بگوییم که من فرض می‌کنم، و احساس نمی‌کنیم که در حالت داشتن آن چهره در این لحظه فاصله بیفتد، هرچند که اگر آن به تنهایی لحاظ شود، باید آن را بی‌حالت بخوانیم.

ما بدین ترتیب با عبارت «فهمیدن یک کلمه» لزوماً فقط به آنچه که وقتی روی می‌دهد که ما آن را می‌گوییم یا می‌شنویم اشاره نمی‌کنیم، بلکه به تمام آنچه رویداد بیان کردن آن را دربرمی‌گیرد اشاره می‌کنیم. و این در مورد این سخن ما نیز صادق است که کسی به مثل یک روایات یا یک طوطی حرف می‌زند. بی‌شک از روی فهم سخن گفتن غیر از مثل یک روایات سخن گفتن است، اما این به معنای آن نیست که سخن گفتن در مورد نخست همیشه توأم با چیزی است که در مورد دوم مفقود است. درست همان‌طور که وقتی می‌گوییم دو نفر در دو دایره مختلف حرکت می‌کنند این به معنای آن نیست که ممکن نیست آن‌ها در خیابان در یک فضا راه بروند.

از این‌رو نیز، در بسیاری از موارد، عمل ارادی (یا غیرارادی) به معنای دقیق لفظ با شرایط متعددی که در آن‌ها عمل مزبور صورت می‌گیرد مشخص می‌شود و نه بر اثر تجربه‌ای که ما خاص عمل ارادی می‌خوانیم. و به این معنا این مدعا صادق است که وقتی من از بستر برخاستم - وقتی که به‌طور قطع آن را غیرارادی نمی‌خوانم - آنچه روی داد آن بود که من خود را در حال برخاستن دیدم. یا به بیان دقیق‌تر، این مورد امکان دارد؛ زیرا بدون شک هر روز چیز متفاوتی روی می‌دهد.

۱۵. مشکلاتی که ما از بند ۷ تاکنون با آن مواجهیم همگی ارتباط تنگاتنگی با کاربرد واژه «خاص» دارند. ما تمایل داشتیم بگوییم در مورد

دیدن چیزهای آشنا احساس خاصی داریم، و نیز واژه «قرمز» آن‌گاه که ما آن رنگ را قرمز تشخیص دادیم به نحوی خاص به ذهن رسید، و نیز وقتی به‌طور ارادی عمل کردیم، تجربه خاصی داشتیم.

تازه کاربرد واژه «خاص» به درد ایجاد گونه‌ای توهم می‌خورد و به‌طور کلی کاربرد دوگانه این واژه مورث این توهم است. از طرف دیگر، ممکن است بگوییم، این کلمه ابتدائاً در مورد یک ویژگی، توصیف، و مقایسه به‌کار می‌رود؛ از طرف دیگر، به‌عنوان آن‌چه می‌توان آن را به‌مثابه یک تأکید وصف کرد. کاربرد نخست را من کاربرد لازم می‌خوانم و کاربرد دوم را متعدی. بنابراین، از یک طرف می‌گویم «این چهره بر من تأثیر خاصی می‌گذارد که نمی‌توانم آن را وصف کنم». جمله دوم ممکن است معنایی مثل این داشته باشد: «این چهره تأثیر شدیدی بر من می‌گذارد». این مثال‌ها چه بسا اگر به‌جای «خاص»، کلمه «عجیب» را به‌کار ببریم بیش‌تر جلب نظر کند، چه که همان تفسیرها در مورد «عجیب» نیز صدق می‌کند. اگر بگویم «این صابون بوی عجیبی دارد: این نوع صابونی است که در کودکی از آن استفاده می‌کردیم»، ممکن است واژه «عجیب» صرفاً به‌مثابه مقدمه‌ای بر مقایسه‌ای که در پی می‌آید به‌کار رود، مثل این که گفته باشم «به شما خواهم گفت که بوی این صابون مثل چیست: ...». از سوی دیگر، اگر بگویم «این صابون بوی عجیبی دارد» یا «آن دارای عجیب‌ترین بوهاست»، لفظ «عجیب» در این جا دلالت بر بیانی مثل این می‌کند «غیر معمولی»، «غیر عمومی»، «جالب توجه». ما ممکن بود پرسیم «آیا گفتید که آن صابون بوی عجیبی داشت، بویی که برخلاف هیچ بوی عجیبی نبود، یا آن‌که این بو را داشت که برخلاف بوی دیگری است، یا می‌خواستید هر دو ادعا را بکنید؟» - خُب، موقع فلسفه‌ورزی، وقتی گفتیم که کلمه «قرمز» به نحوی خاص به ذهن من رسید آن‌گاه که چیزی را که مثل قرمز دیدم وصف کردم، این چگونه بود؟ آیا این‌طور بود که می‌خواستم شیوه‌ای را که کلمه «قرمز» به ذهن رسید وصف کنم، مثل بیان این که «این کلمه همیشه سریع‌تر از کلمه 'دو' موقع شمردن

چیزهای رنگی به ذهن می‌رسد» یا «به ذهن رسیدن آن همراه با یک شوک است»، و غیره؟ - یا آن‌که قضیه از این قرار بود که من می‌خواستم بگویم که «قرمز» به طرز جالب توجهی به ذهن می‌رسد؟ - دقیقاً این هم نبود. اما قطعاً دومی بر اولی ترجیح دارد. برای روشن‌تر شدن این موضوع به مثال دیگری توجه کنید: البته، شما در طول روز دائماً وضعیت بدن خود را تغییر می‌دهید؛ در هر حالتی (وقت نوشتن، خواندن، صحبت کردن و غیره و غیره) به خود توجه کنید و به نحوی به خود یادآوری کنید که به همان نحو می‌گویید «قرمز» به نحوی خاص به ذهن می‌رسد...»، «اکنون من در حالت خاصی هستم». شما در خواهید یافت که می‌توانید به‌طور کاملاً طبیعی این را بگویید. اما آیا شما همیشه در حالت خاصی نیستید؟ و البته منظورتان این نبود که درست آن موقع به طرز خاصی در حالت جالبی قرار داشتید. آن‌چه بود که روی داد؟ به عبارتی، شما بر احساسات خود تمرکز کرده بودید. و این دقیقاً همان چیزی بود که شما وقتی گفتید «قرمز» به نحوی خاص به ذهن من رسید انجام دادید. «اما آیا منظورم این نبود که 'قرمز' به‌طوری متفاوت با 'دو' به ذهن رسید؟» - ممکن است منظور شما این باشد، اما عبارت «آن‌ها به‌طور متفاوتی به ذهن می‌رسد»، خود قابلیت آن را دارد که مسئله را خلط کند. فرض کنید من گفته‌ام «نادر و فرهاد همیشه به طرق مختلفی وارد اتاق من می‌شوند»: من ممکن است در ادامه، درحالی‌که آن راه‌ها را مشخص می‌کنم بگویم «نادر سریع داخل می‌شود و فرهاد آهسته». از طرف دیگر ممکن است، درحالی‌که این‌طور می‌فهمانم که می‌کوشم تا آن تفاوت را مشخص کنم، بگویم «نمی‌دانم آن تفاوت در چیست»، و چه بسا بعداً بگویم «حال می‌دانم تفاوت در چیست؛ فرق در این است که...». از سوی دیگر می‌توانم به شما بگویم که آن‌ها به طرق گوناگون آمدند، و شما ندانید که نظرتان در مورد این اظهار چیست، و شاید پاسخ دهید «البته که آن‌ها به طرق مختلف آمدند؛ آن‌ها کاملاً با هم فرق دارند». - ما می‌توانیم با این بیان مشکل خود را توصیف کنیم که احساس می‌کنیم گویی می‌توانیم نامی بر روی تجربه‌ای بگذاریم بدون

این‌که در همان حال خود را ملزم به کاربرد آن سازیم، و در واقع بدون این‌که هرگز قصدی برای کاربرد آن داشته باشیم. بنابراین وقتی می‌گوییم «قرمز» به نحو خاصی به ذهن می‌رسد... احساس می‌کنم که ممکن است هم‌اکنون نامی بر این نحوه نهاده باشم در صورتی که پیش‌تر نامی، مثل «الف»، نداشته باشد. اما درعین حال من هرگز آمادگی تصدیق این را ندارم که این راه را آن طریقی می‌دانم که واژه «قرمز» همواره در چنین مواقعی به ذهن خطور می‌کند، و حتی آمادگی تصدیق این را ندارم که، مثلاً، چهار طریق الف، ب، ج، د وجود دارد و این کلمه همیشه به یکی از این طرق به ذهن می‌رسد. شما ممکن است بگویید آن دو طریقی را که «قرمز» و «دو» به دست می‌آید می‌توان، مثلاً، با تبدیل معنای آن دو کلمه، یعنی با به کار بردن «قرمز» به عنوان دومین عدد اصلی، و «دو» به مثابه نام یک رنگ تشخیص داد. بنابراین، وقتی پرسیده می‌شود که من چند تا چشم داشتم، باید بگویم «قرمز»، و وقتی پرسیده می‌شود «خون به چه رنگ است؟»، باید بگویم «دو». اما حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا شما می‌توانید مستقل از نحوه کاربرد این کلمات 'آن طریقی' را تشخیص دهید که 'آنها به دست می‌آیند'، - منظورم طرقی است که اکنون وصف شد. آیا می‌خواستید بگویید که به عنوان یک واقعیت تجربی، وقتی آن کلمه به این نحو استعمال شد همیشه به طریق الف به ذهن می‌رسد، اما ممکن است، در وقت دیگر، به طریقی به ذهن خطور کند که معمولاً «دو» خطور می‌کند؟ شما بعداً خواهید فهمید که منظورتان هیچ‌کدام نیست.

آنچه خاص طریقه‌ای است که «قرمز» به دست می‌آید آن است که این کلمه وقتی به ذهن می‌رسد که در حال فلسفه‌ورزی درباره آن هستید، همان‌طور که وقتی بر روی وضعیت بدن خود تمرکز کردید آنچه خاص آن کار است [عمل] تمرکز بود. به نظرمان می‌رسد که در آستانه توصیف آن طریقه‌ایم، درحالی‌که واقعاً در حال مقابل کردن آن با هیچ طریقه دیگری نیستیم. ما در حال تأکید کردن هستیم نه مقایسه کردن، اما چنان مقصود خود

را بیان می‌کنیم که گویی این تأکید واقعاً مقایسه آن موضوع (ابژه) با خودش است؛ به نظر می‌رسد که آن یک مقایسهٔ غیرارادی است. اجازه دهید مقصود خود را به این صورت توضیح دهم: فرض کنید من دربارهٔ نحوه‌ای که الف وارد اتاق می‌شود صحبت می‌کنم، ممکن است بگویم «من متوجه نحوه‌ای شده‌ام که الف وارد اتاق می‌شود»، و وقتی پرسیده شود «آن نحوه چگونه است؟»، ممکن است پاسخ دهم «او همیشه پیش از وارد شدن به اتاق سرش را توی آن می‌کند». من در این جا به ویژگی مشخصی اشاره می‌کنم، و می‌توانم بگویم که ب به همان شیوه عمل می‌کرد، یا آن‌که الف دیگر به آن شیوه عمل نمی‌کرد. از سوی دیگر به این گزاره توجه کنید «الان در حال مشاهدهٔ نحوهٔ نشستن و سیگار کشیدن الف بودم». می‌خواهم او را این طور نقاشی کنم. در این مورد لازم نیست که من آمادهٔ ارائه توصیفی دربارهٔ ویژگی خاص حالت او باشم، و سخن من ممکن است تنها به این معنی باشد که «من در حال مشاهدهٔ الف همان طور که او نشسته بود و سیگار می‌کشید بودم». — در این مورد «آن شیوه» قابل تفکیک از او نیست. تازه اگر من می‌خواستم او را همان طور که آن جا نشسته بود بکشم، و در حال بررسی و تماشای حالت او بودم، باید حین انجام این کار مایل می‌بودم این را بگویم و با خود تکرار کنم که «طرز نشستن او مخصوص است». اما پاسخ این سؤال که «چه طرزی؟» این خواهد بود «حُب، این طور»، و چه بسا کسی به آن سؤال با کشیدن خطوط کلی خاص حالت او پاسخ دهد. از سوی دیگر، عبارت من «طرز نشستن او مخصوص است»، ممکن است فقط لازم باشد که به این عبارت برگردانده شود «من در حال تماشای حالت او هستم». به عبارتی، ما با تبدیل آن به این صورت آن گزاره را سر راست کرده‌ایم؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد معنای آن در صورت اولیه‌اش یک دور^۱ را وصف می‌کند، به عبارتی، به نظر می‌رسد کلمهٔ «مخصوص» در این جا به طور متعددی، و به نحو خاص‌تر، به طور غیرارادی

به کار می‌رود، یعنی، ما کاربرد آن را به منزله مورد ویژه کاربرد متعدی در نظر می‌گیریم. ما می‌خواهیم در پاسخ به سؤال «منظورتان چه طرزی است؟» با «این‌طور» پاسخ دهیم، به جای این‌که در جواب بگوییم: «من به هیچ ویژگی خاصی اشاره نکردم؛ بلکه تنها در حال تماشای وضعیت او بودم». بیان من باعث می‌شود که چنین به نظر برسد که گویی چیزی را درباره طرز نشستن او، یا، در مورد قبلی ما، درباره نحوه‌ای که کلمه «قرمز» به دست آمد خاطر نشان می‌کردم، درحالی‌که آن‌چه باعث می‌شود تا من در این جا کلمه «خاص» را به کار برم آن است که من با نگرش خود نسبت به این پدیده بر آن تأکید می‌کنم: بر آن امعان نظر می‌کنم، یا آن را در ذهن خود مرور می‌کنم، یا آن را می‌کشم و قس علی ذلک.

حال این موقعیت خاصی است که وقتی به مشکلات فلسفی می‌اندیشیم خود را در آن می‌یابیم. بدین ترتیب مسائل بسیاری بروز می‌کند، که کلمه‌ای کاربرد متعددی و لازم دارد، و نیز این‌که ما این دومی را همچون مورد خاص آن اولی به حساب می‌آوریم، که وقتی به طور لازم با ساختی غیرارادی به کار می‌رود آن کلمه را توضیح می‌دهد.

بنابراین می‌گوییم «منظور من از 'کیلوگرم' وزن یک لیتر آب است»، منظورم از 'الف'، آن‌جا که ب توضیح الف است، 'ب' است». اما ضمناً کاربرد لازم نیز وجود دارد: «من گفتم از آن بیزارم و منظورم همان بود». باز در این جا، معنای آن‌چه شما بیان کردید می‌تواند «در ذهن مرور کردن آن»، «بر آن تأکید کردن» خوانده شود. اما کاربرد لفظ «معنا یا منظور» در این جمله باعث می‌شود که چنین به نظر برسد که پرسش «منظور شما چه بود» و پاسخ «منظورم از آن‌چه گفتم آن‌چه گفتم بود» باید با معنی باشد، یعنی با مورد «منظورم آن‌چه می‌گویم است» به عنوان مورد خاص «منظورم از گفتن 'الف'، 'ب' بود» برخورد کردن. در حقیقت آدم با بیان «من همان را که منظورم است مراد می‌کنم» می‌گوید «هیچ توضیحی برای آن ندارم». پرسش «منظور از جمله پ چیست؟»، اگر برگرداندن پ به نمادهای دیگر را نخواهد، بیش از این

جمله معنا ندارد که «به وسیله این توالی کلمات چه جمله‌ای ساخته می‌شود؟» فرض کنید در پاسخ به پرسش «یک کیلوگرم چیست؟» جواب می‌دادم «وزن یک لیتر آب است»، و کسی می‌پرسید، «حُب، یک لیتر آب چه وزنی دارد؟» ما اغلب از شکل غیرارادی یا انعکاسی گفتار به عنوان وسیله تأکید کردن بر چیزی استفاده می‌کنیم. و در تمام مواردی از این دست تعبیرات انعکاسی قابل «صراحت یافتن» هستند. بنابراین ما از تعبیر «اگر نمی‌توانم، نمی‌توانم»، «من همانم که هستم»، «آن درست همان چیزی است که هست»، نیز «این هم از این» استفاده می‌کنیم. این عبارت اخیر همان معنایی را می‌دهد که عبارت «بالاخره تمام شد»، اما چرا ما باید «بالاخره تمام شد» را به صورت «این هم از این» بیان کنیم؟ با در برابر خود نهادن مجموعه‌ای از تفسیرهایی که امکان گذار بین این دو تعبیر را فراهم می‌کند می‌توان به آن پاسخ داد. بنابراین در برابر «بالاخره تمام شد» من خواهم گفت «این مسئله خاتمه یافته است». و به عبارتی، این بیان آن مسئله را بایگانی کرده کنار می‌گذارد. و بایگانی کردن آن مثل خط کشیدن دور آن است، چنان‌که گاه کسی دور نتایج یک محاسبه خط می‌کشد، و بدین وسیله آن را به عنوان نتیجه نهایی مشخص می‌کند. اما در عین حال این کار وسیله معلوم کردن آن است؛ به نحوی بر آن تأکید می‌کند. و آن چه عبارت «این هم از این» انجام می‌دهد تأکید بر «این» است.

عبارت دیگری که مثل عباراتی است که هم‌اکنون بررسی کردیم این عبارت است: «همین است؛ یا آن را اختیار کن یا از آن دست بکش!» و این نیز نوعی گزاره مقدماتی است که ما گاه پیش از اشاره به موارد بدیل معین اظهار می‌کنیم، مثل وقتی که می‌گوییم: «یا باران می‌آید یا باران نمی‌آید؛ اگر باران بیاید در اتاقم خواهم ماند، اگر نیاید...» اولین بخش این جمله حاوی هیچ اطلاعی نیست (درست همان‌طور که «یا آن را اختیار کن یا از آن دست بکش» متضمن هیچ دستوری نیست). ما به جای «یا باران می‌آید یا باران نمی‌آید» می‌توانستیم بگوییم «به این دو مورد توجه کنید...». بیان ما بر این موارد تأکید می‌کند، آن را محل توجه شما می‌کند.

این‌که در وصف موردی مثل (۳۰)^۱ وسوسه می‌شویم این عبارت را به کار ببریم «البته، عددی وجود دارد که بیش از آن را هیچ یک از افراد قبیله هرگز نشمرده است؛ بگذار این عدد... باشد» ارتباط تنگاتنگی با این مطلب دارد سر راست شده این عبارت این است: «بگذار عددی که هیچ‌یک از افراد قبیله هرگز نشمرده است این... باشد». علت این‌که ما مایلیم عبارت نخست را بر عبارت سر راست شده ترجیح دهیم آن است که آن عبارت اول با قدرت بیش‌تری توجه ما را به آخرین حد اعداد اصلی مورد استفاده قبیله ما در تجربه عملی‌شان جلب می‌کند.

۱۶ حال بیاییم به مورد بسیار آموزنده کاربرد کلمه «خاص» پردازیم که در آن این کلمه به مقایسه‌ای اشاره نمی‌کند و با این همه به نظر می‌رسد که به کمال چنین می‌کند، — یعنی موردی که در آن به حالت چهره‌ای که ابتدائاً این‌طور کشیده شده است نگاه می‌کنیم:



بگذارید که این چهره در شما اثر کند. آنگاه ممکن است احساس کنید که مایلید چنین بگویید: «مطمئناً من شاهد خط‌های صرف نیستم. من ناظر چهره‌ای با حالت خاصی هستم». اما منظور شما این نیست که آن حالت مشخصی دارد نیز گفته نمی‌شود که مقدمه‌ای بر توصیف آن حالت است، هرچند که می‌توانیم چنین توصیفی را ارائه دهیم و، مثلاً، بگوییم «او به یک بازاری از خود راضی که به‌طور احمقانه‌ای متکبر است شبیه است که با آن‌که چاق است می‌پندارد زن‌ها کشته مرده او هستند». اما این تنها می‌تواند به معنی توصیف تقریبی آن حالت باشد. چه بسا کسی بگوید «کلمات به‌درستی قادر به توصیف آن نیستند». و با این وصف آدم احساس می‌کند که آن‌چه حالت

۱. بازی زبانی، شماره ۳۰، در بخش نخست کتاب قهوه‌ای.

چهره خوانده می‌شود چیزی است که قابل انفکاک از نقش آن چهره است. آن [حالت] چنان است که گویی می‌توانیم بگوییم «این چهره حالت خاصی دارد: یعنی این حالت را» (در حال اشاره کردن به چیزی). اما اگر باید در این جا به چیزی اشاره می‌کردم آن باید نقشی می‌بود که در حال نگاه کردن به آن هستم. (به عبارتی، ما دچار توهمی بصری هستیم که در اثر نوعی بازتاب تصور می‌کنیم که دو چیز وجود دارد حال آن‌که یک چیز بیش نیست. این توهم با کاربرد فعل «داشتن» به وسیله ما در این قول تقویت می‌شود که، «آن چهره حالت خاصی دارد». اگر به جای این بگوییم: «این چهره خاصی است» به نظر همه چیز فرق می‌کند. منظور ما این است که این که یک چیز چیست بستگی به خود آن دارد؛ آن چه آن دارد قابل تفکیک از آن است.)

«این چهره حالت خاصی دارد.» - من وقتی مایلم این را بگویم که سعی می‌کنم بگذارم تا آن بر من تأثیر کامل بگذارد. می‌توان گفت، آن چه در این جا در جریان است، عمل درک و فهم آن است، و عبارت «فهمیدن حالت این چهره» حاکی از آن است که ما در حال فهم چیزی هستیم که در چهره است اما با آن فرق دارد. به نظر می‌رسد که ما به دنبال چیزی هستیم، اما نه به این معنا که به دنبال مدل آن حالت در خارج از چهره‌ای که می‌بینیم باشیم، بلکه به این معنا که چیزی را بدون توجه به زبان بیاوریم. وقتی می‌گذارم آن چهره بر من اثر بگذارد مثل این است که گویی کپی‌ای از آن حالت وجود دارد، که گویی آن کپی نمونه اصلی آن حالت است و گویی مشاهده حالت آن چهره کشف آن نمونه اصلی است که این حالت با آن مطابق است - گویی در ذهن ما الگویی وجود داشته و تصویری که می‌بینیم در بند آن الگو افتاده و با آن می‌خواند. اما بهتر آن است که بگذاریم این تصویر به ذهن ما فرو رفته و در آن جا الگویی بسازد.

وقتی می‌گوییم «این یک چهره است، و خط‌های صرف نیست»، البته چنین نقشی را



از این نقش فرق می‌گذاریم



و این حقیقت دارد: اگر شما از هر کسی بپرسید: «این چیست؟» (با اشاره به تصویر نخست) او بدون شک خواهد گفت: «آن یک چهره است»، و بلادرنگ خواهد توانست به سؤالاتی همچون «آیا زن است یا مرد؟»، «غمگین است یا لبخند می‌زند؟» و غیره پاسخ می‌دهد. از سوی دیگر اگر از او بپرسید: «این چیست؟» (با اشاره به تصویر دوم)، او به احتمال زیاد خواهد گفت، «این اصلاً چیزی نیست» یا «این‌ها فقط خط‌اند». حالا به جست‌وجوی مردی در یک پازل تصویری فکر کنید؛ اغلب اتفاق می‌افتد که آن‌چه در وهله نخست به نظر «خط‌های صرف» می‌رسند بعد به مثابه یک چهره می‌نمایند. ما در چنین مواردی می‌گوییم: «حال آن را یک چهره می‌بینیم». باید بر شما کاملاً معلوم باشد که این به معنای آن نیست که ما آن را همچون چهره یک دوست تشخیص می‌دهیم یا گرفتار توهم مشاهده یک چهره «واقعی» هستیم؛ بلکه، این «مشاهده آن همچون یک چهره» باید با مشاهده این تصویر مقایسه شود



به عنوان یک مکعب یا به مثابه شکل مسطحی شامل یک مربع و دو لوزی؛ یا با مشاهده این تصویر



«به عنوان مربعی با قطره‌هایش»، یا «به مثابه یک صلیب شکسته»، یعنی، همچون مورد محدودکننده این تصویر؛



یا باز با مشاهده این چهار نقطه به عنوان دو جفت نقطه پهلو در پهلو یا یکدیگر، یا به عنوان دو جفت به هم متصل شده، یا به مثابه یک جفت در داخل جفت دیگر و غیره.

مورد «مشاهده» [این تصویر]



به مثابه یک صلیب شکسته» به طور خاصی جالب است زیرا این تعبیر ممکن است دچار، نوعی، توهم بصری بودن که مربع کاملاً بسته نیست، و نیز شکاف‌هایی وجود دارد که صلیب شکسته را از تصویر ما مجزا می‌کند، معنی شود. از طرف دیگر کاملاً مشخص است که منظور ما از «مشاهده تصویر ما به مثابه یک صلیب شکسته» این نبود. ما آن را طوری دیدیم که این وصف را القا می‌کند «من آن را مثل یک صلیب شکسته می‌بینم». کسی ممکن است اظهار نظر کند که ما باید می‌گفتیم «من آن را مثل یک صلیب شکسته بسته می‌بینم»؛ اما در آن صورت، فرق بین یک صلیب شکسته بسته و یک مربع با قطره‌هایش چیست؟ به نظر در این مورد تشخیص این‌که «وقتی مشکل خود را مثل یک صلیب شکسته می‌بینم چه اتفاقی می‌افتد» آسان است. به گمان من قضیه از این قرار است که ما آن شکل را با چشمان خود به نحوی خاص از نظر می‌گذرانیم، یعنی، با خیره شدن به مرکز، طول یک شعاع و ضلع مجاور آن را از نظر گذراندن، و باز از مرکز آغاز کردن، شعاع بعدی و ضلع بعدی را طی کردن، یعنی در یک دوران راست دستانه و غیره. اما ما به این تبیین پدیده

مشاهده آن شکل به مثابه یک صلیب شکسته اساساً هیچ علاقه‌ای نداریم. اهمیت آن برای ما فقط آن‌جاست که به کسی کمک کند تا دریابد که عبارت «مشاهده آن شکل به مثابه یک صلیب شکسته» به معنی مشاهده این یا آن، یعنی مشاهده یک چیز به عنوان چیزی دیگر، درحالی که اساساً دو شیء بصری داخل در فرایند این نحو عمل شده‌اند، نبود. — بنابراین مشاهده شکل او به مثابه مکعب نیز به معنایی «آن را یک مکعب گرفتن» نبود. (زیرا ما هرگز نمی‌توانیم مکعبی را دیده باشیم و باز این تجربه «مشاهده آن به مثابه یک مکعب» را داشته باشیم).

و بر همین قیاس «مشاهده خط‌ها به مثابه یک چهره» مستلزم مقایسه مجموعه‌ای از خط‌ها با سیمای واقعی آدمی نیست؛ و، از سوی دیگر، این شکل بیان قویاً حاکی از آن است که ما در حال گریز زدن به یک مقایسه‌ایم. به این مثال هم توجه کنید: یکبار به W همچون «مضاعف بزرگ نگاه کنید و در وقت دیگر همچون M معکوس شده. توجه کنید که آن‌چه یکی انجام می‌دهد شامل چیست و آن‌چه دیگری انجام می‌دهد شامل چه.

ما مشاهده تصویری را به عنوان یک چهره و مشاهده آن به عنوان چیزی دیگر یا به مثابه «خط‌های صرف» را از هم تمیز می‌دهیم. و نیز بین به‌طور سطحی به تصویری نظر انداختن (آن را همچون یک چهره دیدن)، و این‌که بگذاریم تا چهره‌ای بیش‌ترین تأثیر خود را بر ما بگذارد فرق می‌نهم. اما عجیب خواهد بود که بگوییم: «می‌گذارم تا چهره‌ای تأثیر خاصی بر روی من بگذارد» (به‌جز در مواردی که می‌توانید بگویید که می‌توانید بگذارید تا همان چهره تأثیرات متفاوتی بر روی شما بگذارد). و در اجازه دادن به چهره‌ای برای گذاشتن تأثیر خود بر من و ناظر «تأثیر خاص» آن بودن، دو چیز از وجوه مختلفه یک چهره با یکدیگر مقایسه نمی‌شوند؛ فقط یک چیز وجود دارد با تأکید بلیغ. من با جذب آن حالت در خود، به نمونه اصلی آن حالت در ذهن خود دست نمی‌یابم؛ بلکه، می‌توان گفت، با این کار موجب می‌شوم تا آن حالت در من تأثیر کند.

و این درعین حال به توصیف این می‌پردازد که وقتی در (۱۵)^۱ به خود می‌گوییم «کلمه قرمز به نحو خاصی به ذهن می‌رسد...» چه روی می‌دهد. پاسخ می‌تواند این باشد: «می‌بینم که شما تجربه‌ای را برای خود تکرار می‌کنید و بارها و بارها به آن نگاه می‌کنید.»

۱۷. ممکن است بر همه این ملاحظات پرتویی از روشنایی بیفکنیم اگر که بسنجیم وقتی چهره کسی را که به اتاق ما قدم گذاشته به یاد می‌آوریم چه روی می‌دهد، یعنی وقتی که او را به عنوان آقای فلان و بهمان شناسایی می‌کنیم، - وقتی که آن چه واقعاً در چنین مواردی روی می‌دهد با آن بازنمایی که گاه مایلیم از حوادث به عمل آوریم مقایسه می‌کنیم. زیرا در این جا اغلب آن درک اولیه ذهن ما را به خود مشغول می‌کند، یعنی، این که ما مردمی را که می‌بینیم با تصویر حافظه‌ای که در ذهن خود داریم مقایسه می‌کنیم و درمی‌یابیم که آن دو با هم می‌خوانند. به عبارت دیگر ما «شناسایی کسی را» به منزله فرایند تعیین هویت به وسیله تصویر بازنمایی می‌کنیم (چنان که تبهکاری از روی عکسش شناسایی می‌شود). لازم نیست بگوییم که در غالب مواردی که ما کسی را شناسایی می‌کنیم هیچ مقایسه‌ای میان او و تصویری ذهنی صورت نمی‌گیرد. البته، ما وسوسه می‌شویم که این توصیف را با این واقعیت به عمل آوریم که تصویرهای حافظه‌ای وجود دارند. به طور مثال، بسیار اتفاق می‌افتد که بلافاصله بعد از شناسایی کسی چنین تصویری به ذهن ما می‌رسد. من او را همان طور ایستاده می‌بینم مثل وقتی که برای آخرین بار ده سال پیش یکدیگر را ملاقات کردیم.

من در این جا باز، اما به گونه‌ای دیگر، نوع چیزی را وصف خواهم کرد که وقتی روی می‌دهد که شما شخصی را به جا می‌آورید که داخل اتاقتان می‌شود، این وصف به وسیله آن چه شما موقع شناسایی او ممکن است بگویید صورت می‌گیرد. حال این می‌تواند فقط این سخن باشد: «درو!» و

بنابراین می‌توانیم بگوییم که یکی از اتفاقاتی که موقع تشخیص چیزی که می‌بینیم روی می‌دهد شامل گفتن «درود» به آن با کلمات، طرز حرکات سر و دست و حالت‌های چهره و غیره است. — و لذا ما نیز ممکن است تصور کنیم که وقتی به نقاشی خود نگاه می‌کنیم و آن را به شکل یک چهره می‌بینیم، آن را با الگویی مقایسه می‌کنیم، و با آن موافق می‌یابیم، یا با قالبی که در ذهن ما برای آن وجود دارد می‌خواند. اما چنین قالب یا مقایسه‌ای داخل حوزه تجربه ما نمی‌شود، آنچه وجود دارد فقط این شکل است نه هر شکل دیگری که با آن مقایسه شود و [درباره‌اش] بتوان گفت «هان! همین» چنان‌که موقع کنار هم گذاشتن قطعات یک پازل، وقتی جای کوچکی خالی می‌ماند و من می‌بینم که قطعه‌ای به وضوح به آن می‌خورد و آن را در آن جا می‌گذارم و با خود می‌گویم «هان! همین». اما ما در این جا می‌گوییم «هان! همین» زیرا این قطعه به آن قالب می‌خورد، درحالی‌که ما در مورد مشاهده آن نقاشی به مثابه یک چهره، بدون هیچ‌گونه دلیلی همان طرز تلقی را داریم.

ما وقتی به نظر می‌رسد که به دنبال چیزی هستیم که چهره‌ای بیان می‌کند درحالی‌که، در واقع، خصوصیتی را که پیش رویمان است نادیده می‌انگاریم به همان توهم عجیب دچاریم. — وقتی در حال تکرار نغمه‌ای برای خود و درحالی‌که می‌گذاریم تا آن کاملاً بر ما اثر گذارد، می‌گوییم «این نغمه چیزی می‌گوید»، و تو گویی ما می‌بایست آنچه را که آن نغمه بیان می‌کند درمی‌یافتیم، به مراتب بیش‌تر تحت تأثیر همان توهم هستیم. و با این همه من می‌دانم که آن [نغمه] چیزی مثل آنچه که من می‌توانم با کلمه‌ها یا تصویرها بیان کنم نمی‌گوید. و اگر، با علم به این، به این قول رضایت دهم که «آن نغمه دقیقاً اندیشه‌ای موسیقایی را بیان می‌کند»، معنی این سخن هیچ بیش از این نخواهد بود که بگوییم «آن نغمه خود را بیان می‌کند». — «اما قطعاً وقتی آن را اجرا می‌کنید آن را همین‌طوری اجرا نمی‌کنید، بلکه به این نحو خاص اجرا می‌کنید، یعنی این جا اوج می‌گیرید، آن جا به تدریج فروود می‌آید، این جا درنگ می‌کنید و بر همین و تیره» — دقیقاً، و تمام آنچه می‌توانم درباره آن

بگویم، یا ممکن است بتوانم درباره‌ آن بگویم همین است. زیرا در موارد معینی من می‌توانم توجیه کنم و به توضیح حالت خاصی بپردازم که با آن به واسطه‌ مقایسه‌ای آن نغمه را ساز می‌کنم، چنان‌که وقتی می‌گویم «در این جای ملودی اصلی، توگویی، یک دو نقطه وجود دارد»، یا «توگویی، این پاسخی است به آن چه پیش‌تر آمده است» و الخ (به هر حال، این نشان می‌دهد که در زیبایی‌شناسی «توجیه» و «توضیح» چگونه است). درست است که من ممکن است نغمه‌ای ساز کنم و بگویم «این آن‌طوری که باید نواخته شود نیست، مثل این نواخته می‌شود»؛ و آن را با سرعت دیگری با سوت بنوازم. در این جا آدم می‌خواهد بپرسد «سرعت نواختن یک قطعه موسیقی را بلد بودن چگونه است؟» و این فکر به ذهن می‌رسد که جایی در ذهن ما باید الگویی (پارادایمی) وجود داشته باشد، و نیز ما آن سرعت را مطابق با آن تنظیم کرده‌ایم. اما در غالب موارد اگر کسی از من بپرسد «به نظر شما این ملودی چگونه باید نواخته شود؟»، من، در مقام پاسخ، فقط آن را به‌طور خاصی سوت می‌زنم، و در ذهن‌ام هیچ چیز نخواهد بود جز آن آهنگی که عملاً سوت می‌زنم (و نه تصویری از آن).

این به معنای آن نیست که درک ناگهانی یک ملودی موسیقی نمی‌تواند عبارت از یافتن شکلی از بیان زبانی باشد که من به‌عنوان کنترپوان زبانی آن ملودی درمی‌یابم. و به همین وجه من ممکن است بگویم «حال بیان این چهره را می‌فهمم»، و چون فهم در رسید آن چه روی داد آن بود که من کلمه‌ای را دریافتم که به نظر می‌رسد جمع‌بندی آن است.

ضمناً به این عبارت توجه کنید: «به خود بگویید که آن یک والس است، و به‌درستی آن را اجرا خواهید کرد».

در بسیاری از موارد آن چه ما «فهم یک جمله» می‌خوانیم بسیار بیش‌تر از آن چه ما ممکن است بخواهیم تصور کنیم به فهم یک ملودی موسیقی شباهت دارد. اما منظور من این نیست که فهم یک ملودی موسیقی بیش‌تر شبیه تصویری است که انسان مایل است برای خود از فهم جمله‌ای ترسیم

کند؛ بلکه منظوم این است که این تصویر اشتباه است، و نیز فهم جمله‌ای بیش‌تر بسیار شبیه به آن چیزی است که واقعاً وقتی روی می‌دهد که ما آهنگی را می‌فهمیم تا آن‌چه در ابتدا به نظر می‌رسد. زیرا، به نظر ما، فهم یک جمله به واقعیتی خارج از آن جمله اشاره دارد. درحالی‌که کسی ممکن است بگوید «فهم یک جمله به معنی درک محتوای آن است، و محتوای جمله در آن جمله است.»

۱۸. حال می‌توانیم به افکار مربوط به «شناسایی کردن» و «آشنایی» بازگردیم، و در واقع به آن مثال مربوط به شناسایی کردن و آشنایی که آغازگر تأملات ما دربارهٔ کاربرد این الفاظ و تنوع الفاظ مربوط به آن‌ها بود. منظور من مثال خواندن جمله‌ای مکتوب به زبانی شناخته شده است. — و چنین جمله‌ای را می‌خوانم تا بدانم تجربهٔ خواندن چگونه است، و وقتی کسی می‌خواند «واقعاً» چه «روی می‌دهد»، و [در این حال] تجربهٔ خاصی را که تجربهٔ خواندن به حساب می‌آورم مطمح نظر قرار می‌دهم. و، به نظر می‌رسد، که این تجربه صرفاً عبارت از فهمیدن، و به زبان آوردن کلمات نیست، بلکه علاوه بر آن، چنان‌که من می‌خواهم بگویم، عبارت از احساس نزدیکی کردن است. (چنان‌که می‌توان گفت من نسبت به کلمه‌ای که «می‌خوانم» احساس نزدیکی می‌کنم.)

من مایل‌م بگویم، حین خواندن کلمات تلفظ شده به طرز خاصی به ذهن می‌رسند؛ و کلمات مکتوبی که می‌خوانم به نظر من خود صرفاً شبیه نوعی علائم بی‌معنی نمی‌رسند. درعین حال من قادر به نشان دادن آن «شیوهٔ خاص»، یا درک آن نیستم.

به نظر می‌رسد پدیدهٔ فهمیدن و بیان کردن کلمات محفوف در حال و هوایی خاص است. اما من این حال و هوا را به‌عنوان حال و هوایی نمی‌شناسم که همیشه وضعیت خواندن را مشخص کرده است. بلکه، من وقتی یک سطر می‌خوانم، و می‌کوشم تا از این سر در بیاورم که خواندن چگونه است متوجه آن می‌شوم.

وقتی متوجه این حال و هوا می‌شوم در وضعیت کسی قرار دارم که در حال

کار در اتاق خود است، می‌خواند، می‌نویسد، سخن می‌گوید و مانند آن، و ناگهان حواسش به هیاهوی ملایم یکنواختی جلب می‌شود، مثل آن‌چه که تقریباً می‌توان همیشه، به خصوص در شهرها، شنید (هیاهوی مبهم ناشی از سروصداهای مختلف خیابان، باد، باران، کارگاه‌ها و غیره). ما می‌توانیم تصور کنیم که این مرد می‌تواند فکر کند که هیاهویی خاص عنصر مشترک همه تجربه‌هایی است که او در این اتاق داشته است. در آن صورت به این امر واقع توجه خواهیم کرد که او بیش‌تر اوقات متوجه هیچ سر و صدایی در بیرون نمی‌شد، و ثانیاً، سر و صدایی که او می‌توانست بشنود، همیشه یکی نبود (گاه صدای باد و گاه نه و قس علی ذلک).

تازه وقتی گفتیم که در خواندن به علاوه تجربه‌های فهمیدن و سخن گفتن تجربه دیگری وجود داشت والخ تعبیر گمراه‌کننده‌ای به کار بردیم. مثل این است که گفته شود تجربه دیگری به تجربه‌های معینی اضافه می‌شود. — حال تجربه دیدن چهره‌ای غمگین، مثلاً در یک نقاشی، را در نظر بگیرید، — ما فقط می‌توانیم بگوییم آن نقاشی را مثل یک چهره غمگین دیدن «فقط» دیدن آن به منزله ترکیبی از خطوط نیست (یک پازل تصویری را در نظر بگیرید). اما ظاهراً واژه «فقط» در این جا این را می‌رساند که در مشاهده آن نقاشی به مثابه یک چهره به تجربه مشاهده آن به منزله خطوط صرف تجربه‌ای اضافه می‌شود؛ تو گویی باید می‌گفتم که آن نقاشی را مثل یک چهره دیدن شامل دو عنصر یا تجربه می‌شود.

حال شما باید متوجه فرق بین موارد گوناگونی که می‌گوییم تجربه‌ای شامل چندین عنصر می‌شود یا می‌گوییم تجربه‌ای مرکب است باشید. ما ممکن است به پزشک بگوییم «من نه یک درد که دو درد دارم: دندان درد و سردرد». و کسی ممکن است همین را این‌طور بیان کند «تجربه من از درد ساده نیست، بلکه مرکب است، من دندان درد و سردرد دارم». این گفته را با این مورد مقایسه کنید: «من هم دردها را در شکم خود داشتم و هم احساس عمومی بیماری را» در این جا من تجربه‌های تشکیل‌دهنده را با اشاره به دو

محل درد از هم جدا نمی‌کنم. یا به این گزاره توجه کنید: «من وقتی چای شیرین می‌نوشم، تجربه‌ی چشایی من مرکب از مزه‌ی شکر و مزه‌ی چای است». یا این یکی: «اگر آکورد اصلی دو را بشنوم تجربه‌ی من مرکب از شنیدن دو، می و سل است». و، از طرف دیگر، «من نواختن پیانو و صدایی در خیابان را می‌شنوم». آموزنده‌ترین مثال این است: در یک آواز کلمات با نت‌های خاصی خوانده می‌شود. به چه معنایی تجربه‌ی شنیدن حرف صدا دار a خوانده شده با نت دو تجربه‌ای مرکب است؟ در هر یک از این موارد از خود بپرسید: انتخاب تجربه‌های تشکیل دهنده در تجربه‌ی مرکب چگونه است؟

حال اگر چه ظاهراً بیان این‌که مشاهده‌ی یک نقاشی به مثابه یک چهره صرفاً مشاهده‌ی خطوط نیست به نوعی اضافه کردن تجربه دلالت دارد، ما به طور مسلم نخواهیم گفت که وقتی نقاشی‌ای را مثل یک چهره می‌بینیم تجربه‌ی مشاهده‌ی آن به مثابه خطوط صرف و تجربه‌ی دیگری را به علاوه‌ی آن نیز داریم. و این وقتی حتی بیش‌تر روشن می‌شود که تصور کنیم که کسی گفته است که دیدن این نقش



به عنوان یک مکعب شامل دیدن آن به منزله‌ی شکلی مسطح به علاوه‌ی داشتن تجربه‌ای از عمق است.

وقتی احساس کردم که موقع خواندن، تجربه‌ی ثابت معینی بارها تکرار شد، و من به دلیلی نتوانستم به آن تجربه متوسل شوم، تازه مشکل من از طریق مقایسه‌ی اشتباه این مورد با موردی که می‌توان گفت در آن بخشی از تجربه‌ی من مقارن (بخش) دیگری است بروز کرد. بنابراین ما گاه و سوسه می‌شویم که بپرسیم: «اگر وقتی می‌خوانم این زمزمه‌ی دائمی را احساس می‌کنم، پس آن کجاست؟» می‌خواهم با حرکات سر و دست اشاره کنم، و چیزی وجود ندارد که به آن اشاره کنم. و کلمات «متوسل شدن» دلالت بر همان مقایسه‌ی گمراه‌کننده دارد.

به جای این پرسش که «این تجربه دائمی که به نظر می رسد در تمام مدت خواندن من جریان دارد کجاست؟»، ما باید پرسیم «در این مدعا که کلماتی که می خوانم محفوف به حال و هوایی خاصی است، چه چیز وجود دارد که این مورد را با آن می سنجم؟»

من خواهم کوشید این مورد را با مورد مشابه زیر توضیح دهم: ما به نحوی به اندیشه فرو رفتن بر اثر ظاهر سه بعدی این شکل را



که با این پرسش بیان شده است: «آن را به صورت سه بعدی دیدن عبارت از چیست؟»، دوست داریم. و پرسش واقعی این سؤال این است که «چه چیز است که به مشاهده ساده آن نقش آنگاه که آن را به طور سه بعدی می بینیم اضافه می شود؟» و با همه این احوال ما می توانیم توقع چه پاسخی را به این پرسش داشته باشیم؟ آن چه موجب سردرگمی است شکل این پرسش است. چنان که هرگز می گوید:

“Aber offenbar irrt die frage in Bezug auf die Antwort, welche sie erwartet” (p. 9, Einleitung, *Die prinzipien der Mechanik*)

[معلوم است که پرسش مربوط به آن پاسخ، این که انتظار چه پاسخی دارد، اشتباه است] این پرسش ذهن را در حال زور آوردن بر دیواری بی رفرن نگاه داشته، هرگز نمی گذارد آن مفردی بیابد. برای این که به کسی راه برون شو بنمایید باید اول از همه او را از نفوذ این پرسش گمراه کننده برهانید.

به کلمه ای نوشته شده، مثلاً «خواندن»، بنگرید، - «آن تنها علامتی بی معنی نیست، آن 'خواندن' است»، می خواهم بگویم، «آن را یک سیمای مشخص است». اما واقعاً این چیست که من درباره آن می گویم؟ این چه سخنی است، سخنی سراسر شده؟ و سوسه ادای این توضیح وجود دارد

که «آن کلمه در قالبی از ذهن من جا می‌افتد که مدت‌هاست برای آن فراهم است». اما همان‌طور که من نه آن کلمه و نه قالبی را درمی‌یابم، استعارهٔ مطابقت کلمه با قالب نمی‌تواند اشاره‌ای به تجربهٔ مقایسهٔ شکلی توخالی با شکلی توپر را پیش از مطابقت آن‌ها با هم داشته باشد، بلکه به تجربهٔ دیدن شکل توپر مشخص شده به واسطهٔ پیش‌زمینه‌ای خاص دارد.



(ب)



(الف)

۱) تصویر شکل توخالی و توپر قبل از تطبیق آن‌ها با هم است. ما در این جا دو دایره می‌بینیم و می‌توانیم آن‌ها را با هم مقایسه کنیم. ۲) تصویر شکل توپر در شکل توخالی است. در این جا فقط یک دایره وجود دارد، و آن چه را ما قالب می‌خوانیم تنها مشخص شده است، یا چنان‌که گاه گفته‌ایم، بر آن تأکید می‌شود.

من وسوسه می‌شوم بگویم «این تنها علامتی بی‌معنی نیست، بلکه آن این چهرهٔ خاص است». — اما نمی‌توانم بگویم «من این را مثل این چهره می‌بینم»، بلکه باید بگویم «من این را مثل یک چهره می‌بینم». اما احساس می‌کنم که می‌خواهم بگویم «من این را مثل یک چهره نمی‌بینم، من آن را مثل این چهره می‌بینم». اما در نیمهٔ دوم این جمله کلمهٔ «چهره» زائد است، و باید این طور بیان شود «من این را مثل یک چهره نمی‌بینم، من آن را مثل این می‌بینم».

فرض کنید من گفته‌ام «من این خط را مثل این می‌بینم»، و وقتی می‌گویم «این خط» به آن به مثابه خط صرف نگاه می‌کنم، و وقتی می‌گویم «مثل این»، آن چهره را می‌بینم، — این مؤدی به چیزی مثل گفتن این می‌شود «آن چه یک وقت به نظر من مثل این می‌رسد، در وقت دیگر مثل آن»، و در این جا «این» و «آن» به واسطهٔ دو نحوهٔ متفاوت دیدن ملازم یکدیگرند. — اما باید از خود پرسیم که این جمله با فرایندهای مقارن با آن باید در چه بازی‌ای به کار رود.

به طور مثال من به که این را می‌گویم؟ فرض کنید جواب این باشد «من آن را به خود می‌گویم». اما این کافی نیست. ما در این جا بسیار در خطر باور به این هستیم که می‌دانیم با جمله‌ای چه کنیم به شرط آن‌که کمابیش شبیه یکی از جمله‌های عام زبان ما باشد. اما در این جا برای آن‌که گمراه نشویم باید از خود پرسیم: کاربرد، مثلاً، کلمات «این» و «آن» چیست؟ - یا آن‌که، کاربردهای مختلفی که ما از آن‌ها به عمل می‌آوریم چیست؟ آن‌چه ما معنی آن‌ها می‌خوانیم چیزی نیست که آن‌ها به آن رسیده باشند یا چیزی که فارغ از نحوه کاربرد آن‌ها به وسیله ما به آن‌ها بسته شده باشد. بنابراین آن یکی از موارد کاربرد واژه «این» همراه با حرکت دست اشاره کردن به چیزی است: ما در حال اشاره به صلیبی شکسته می‌گوییم «من در حال دیدن مربعی با قطرهایی مثل این هستم». من می‌توانستم ضمن اشاره به مربع با قطرهایش بگویم «آن‌چه یک وقت به نظر من مثل این می‌رسد



در وقت دیگری مثل این می‌رسد



و قطعاً این استفاده‌ای نیست که ما از آن جمله در مورد بالا به عمل آوریم. - کسی ممکن است فکر کند که همه تفاوت میان آن دو مورد این است، که در مورد نخست تصویرها ذهنی‌اند، و در مورد دوم، نقش‌ها واقعی‌اند. ما باید از خود پرسیم که به چه لحاظ می‌توانیم تصورات ذهنی را تصویر بخوانیم، چه که آن‌ها به طرقی قابل مقایسه با تصویرهای رسم شده یا نقاشی شده‌اند و به

طرق دیگر نه. به‌طور مثال، یکی از نکات اساسی دربارهٔ کاربرد تصویر 'مادی' این است که ما می‌گوییم آن تصویر تغییر نمی‌کند نه فقط از آن‌رو که به نظر ما می‌رسد تغییر نمی‌کند، بلکه از آن‌رو که ما به یاد می‌آوریم که قبلاً نیز همان‌طور به نظر می‌رسید که هم‌اکنون به نظر می‌رسد. در واقع ما در شرایط معینی خواهیم گفت که آن تصویر به رغم آن‌که به نظر می‌رسد تغییر نکرده است؛ و ما می‌گوییم آن تغییر نکرده است چه که به نحوی محفوظ مانده است، از تأثیرات خاصی در امان مانده است. بنابراین عبارت «آن تصویر تغییر نکرده است» آنگاه که ما از یک سو از تصویر مادی سخن می‌گوییم و از سوی دیگر از تصویر ذهنی، به نحو متفاوتی به کار می‌رود. درست همان‌طور که گزاره «فاصلهٔ این ثانیه‌ها از هم مساوی است» یک دستور زبان دارد اگر که ثانیه‌ها ثانیه‌های پاندول باشند و ملاک نظم آن‌ها نتیجهٔ اندازه‌گیری‌هایی باشد که ما به وسیلهٔ ابزار خود به عمل آورده‌ایم و دستور زبان دیگری خواهد داشت اگر که آن ثانیه‌ها ثانیه‌های مورد تصور ما باشند. من ممکن است به‌طور نمونه این پرسش را مطرح کنم: وقتی به خود گفتم «آنچه یک وقت به نظر من مثل این می‌رسد، در وقت دیگر...»، آیا آن دو جنبه، این یا آن را، تشخیص دادم، همان‌طور که در موقعیت‌های پیشین چنین کردم؟ یا آن‌که آن‌ها برای من تازه بودند و من کوشیدم تا آن‌ها را برای مواقع آینده به یاد بیاورم؟ یا آیا همهٔ آن‌چه می‌خواستم بگویم این بود که «من می‌توانم این جنبهٔ این شکل را تغییر دهم»؟

۱۹. اگر خود را ملزم کنیم که به جنبه‌های «این» و «آن» نام‌های مثلاً الف و ب را بدهیم خطر توهمی را که بدان گرفتاریم بیش‌تر درک می‌کنیم. زیرا ما شدیداً وسوسه می‌شویم که تصور کنیم نامگذاری عبارت از آن است که به نحوی خاص و تا اندازه‌ای اسرارآمیز صدایی (یا نشانهٔ دیگری) را به چیزی ارتباط دهیم. آنگاه به نظر می‌رسد که نحوهٔ استفادهٔ ما از این ارتباط خاص تقریباً در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد. (تقریباً می‌توان تصور کرد که نامگذاری با عمل آئینی مقدسی صورت گرفته است، و نیز این‌که این امر رابطه‌ای

جادویی میان نام و آن شیء ایجاد کرده است.)

اما بیاییم به مثالی توجه کنیم؛ این بازی زبانی را در نظر بگیرید: الف ب را به دنبال انواع کالاهای گوناگون به خانه‌های مختلف در شهرشان می‌فرستد که او آن‌ها را بیاورد. الف لیست‌های مختلفی در اختیار ب قرار می‌دهد. او در بالای هر لیست علامتی می‌گذارد، و ب چنان آموزش دیده که به در خانه‌ای برود که بر رویش این علامت نوشته شده است، این نام آن خانه است. او سپس در ستون اول هر لیست یک علامت یا بیش‌تر پیدا می‌کند که یاد گرفته است به صدای بلند بخواند. او وقتی داخل این خانه می‌شود این کلمات را بلند می‌خواند، و هر یک از اهالی منزل یاد گرفته‌اند که وقتی یکی از این صداها را مشخص بلند گفته شود به سمت او بدونند، این صداها نام‌های این افراد است. او سپس به نوبت به هر یک از آن‌ها توجه کرده و به هر یک دو علامت پی‌درپی را که در آن لیست در برابر نام او قرار دارد نشان می‌دهد. مردم این شهر آموخته‌اند که اولین علامت را به نوع خاصی از اشیاء، مثلاً، به سیب‌ها مربوط سازند. دومین علامت از جمله علامت‌هایی است که هر کس آن را بر پاره کاغذی با خود همه جا همراه می‌برد. بدین ترتیب از فرد خواسته می‌شود که برود و مثلاً پنج سیب با خود بیاورد. اولین علامت اسم عام همه اشیاء مورد نیاز است، دومی، نام عدد آن‌هاست.

حُب حالا رابطه بین اسم و مسمی، یعنی، بین خانه و اسم آن چیست؟ به گمان من ما می‌توانیم یکی از این دو پاسخ را بدهیم. پاسخ اول این است که آن رابطه مبتنی بر خطوط مشخصی است که بر روی در آن خانه کشیده شده است. به نظر من پاسخ دوم آن است که رابطه‌ای که مورد توجه ماست، نه فقط به وسیله کشیدن آن خط‌ها بر روی در، که به وسیله نقش خاصی که آن‌ها در تجربه عملی زبان ما بازی می‌کنند آنگاه که ما در حال طراحی آن [نقش] بودیم تعیین می‌شود. — وانگهی در این‌جا رابطه بین نام شخص و آن شخص منوط به آن است که آن فرد تربیت شده باشد که به طرف کسی بدود که نام او را به صدای بلند می‌خواند؛ یا آن‌که، ما می‌توانیم بگوییم که آن رابطه مبتنی بر

این و کل کاربرد آن نام در بازی زبانی است.

این بازی زبانی را بررسی کنید و ببینید که آیا می‌توانید به ارتباط اسرارآمیز آن شیء و نامش پی ببرید. — ما می‌توانیم بگوییم که رابطه بین نام و شیء منوط به علامتی است که بر روی شیء نوشته می‌شود (یا رابطه بسیار ناچیزی مثل این)، و همه آن‌چه در مورد آن وجود دارد این است. اما ما به آن راضی نمی‌شویم، زیرا احساس می‌کنیم که علامتی که بر روی شیئی نوشته می‌شود به خودی خود برای ما مهم نیست، به هیچ وجه جلب نظر ما را نمی‌کند. و این درست است؛ اهمیت تماماً در کاربرد خاصی است که از آن علامت نوشته شده بر روی شیء به عمل می‌آوریم، و به لحاظی، ما با بیان این‌که آن نام رابطه خاصی با مسمای خود دارد، رابطه‌ای غیر از آن‌چه که مثلاً عبارت از نوشته شدن آن بر روی آن شیء است، یا غیر از آن‌چه که به وسیله کسی که با انگشت خود به آن شیء اشاره می‌کند به زبان آورده می‌شود، مسائل را ساده می‌کنیم. یک فلسفه ابتدایی تمام کاربرد نام را در ایده ارتباط خلاصه می‌کند، و بدین وسیله آن ارتباط اسرارآمیز می‌شود. (مقایسه کنید با ایده‌های فعالیت‌های ذهنی، آرزو کردن، باور داشتن، فکر کردن، و غیره که به همان دلیل دارای چیزی اسرارآمیز و غیرقابل توضیح‌اند.)

حال می‌توانیم این عبارت را به کار ببریم «رابطه نام و شیء صرفاً شامل این نوع ارتباط جزئی 'بیرونی محض' نمی‌شود»، و آن را به این معنی بگیریم که آن‌چه ما رابطه نام و شیء می‌خوانیم بر اثر کاربرد کامل نام مشخص می‌شود؛ اما در آن صورت این روشن است که یک رابطه بین اسم و شیء وجود ندارد بلکه به اندازه کاربردهای صداها یا خطاهایی که نام می‌خوانیم رابطه وجود دارد.

بنابراین می‌توانیم بگوییم که اگر نامیدن چیزی باید بیش از صرف تولید صدا حین اشاره کردن به چیزی باشد، باید به نحوی نیز شناخت این امر وجود داشته باشد که در موردی خاص چگونه باید صدا یا خش خش به کار رود.

تازه وقتی پیشنهاد کردیم که جنبه‌های تصویری را نامگذاری کنیم این را روشن کردیم که با دیدن آن تصویر به دو شیوهٔ مختلف، و هر بار چیزی گفتن، ما کاری بیش از صرف انجام این عمل ملال‌آور کرده بودیم؛ درحالی‌که می‌بینیم که این کاربرد آن «نام» و در حقیقت جزئیات این کاربرد است که به این نامگذاری ارزش خاص آن را می‌بخشد.

بنابراین آن پرسش بی‌اهمیتی نیست، اما پرسشی است دربارهٔ ذات این مسئله؛ «آیا 'الف' و 'ب' این جنبه‌ها را به من یادآوری می‌کنند؛ آیا من می‌توانم دستوری مثل این را اجرا کنم 'این تصویر را از حیث الف نگاه کن'؛ آیا، به نحوی، تصویرهای این جنبه‌ها با نام‌های 'الف' و 'ب' مرتبطند (مثل



و



آیا 'الف' و 'ب' برای ارتباط برقرار کردن با دیگران به کار می‌روند، و بازی‌ای که با آن‌ها انجام می‌شود دقیقاً چیست؟»

وقتی می‌گویم «من خط‌های صرف (علامتی صرف) نمی‌بینم بلکه چهره‌ای (یا کلمه‌ای) با این مشخصات خاص می‌بینم»، نمی‌خواهم هیچ ویژگی کلی‌ای دربارهٔ آن‌چه می‌بینم اظهار کنم، بلکه می‌خواهم بگویم که من آن سیمای خاصی را که روبه‌رویم است می‌بینم. و معلوم است که در این جا من در بیان خود گرفتار دور هستم. اما علت این امر آن است که سیمای خاصی که من دیدم باید واقعاً داخل در گزارهٔ من شود. - وقتی دریافتم که «در خواندن جمله‌ای در تمام مدت تجربهٔ خاصی در جریان است»، من باید عملاً یک دورهٔ نسبتاً طولانی بخوانم تا تأثیر خاصی که باعث می‌شود تا چنین بگویم بگیرم.

پس می‌توانستم چنین بگویم «من می‌فهمم که در تمام آن مدت تجربه واحدی در جریان است»، اما می‌خواستم بگویم: «من صرفاً متوجه این نمی‌شوم که در تمام مدت یک تجربه وجود دارد، بلکه من ناظر تجربه خاصی هستم». اما در اظهار این نکته من در مورد کارکرد جمله در اشتباهم. — به نظر می‌رسد که شما می‌خواهید رنگی را که می‌بینید مشخص کنید، اما نه با بیان چیزی درباره آن، و نه با مقایسه آن با یک نمونه، — بلکه با اشاره کردن به آن؛ در عین استفاده از آن به عنوان نمونه و آن‌چه که نمونه با آن مقایسه می‌شود. این مثال را در نظر بگیرید: شما از من می‌خواهید که چند خط بنویسم، و وقتی در حال نوشتن می‌پرسید: «آیا وقتی می‌نویسی چیزی در دست خود احساس می‌کنی؟» من جواب می‌دهم، «بله، احساس خاصی دارم». — آیا وقتی می‌نویسم نمی‌توانم به خود بگویم، «من این احساس را دارم؟» البته می‌توانم آن را بگویم، و هنگام گفتن «این احساس»، بر روی آن احساس تمرکز کنم. — اما با این جمله چه می‌کنم؟ برای من چه کاربردی دارد؟ به نظر می‌رسد که دارم آن‌چه را احساس می‌کنم به خود متذکر می‌شوم، — توگویی عمل تمرکز کردن من عمل 'درونی' اشاره کردن بود، عملی که هیچ کس دیگری جز من از آن باخبر نیست، به هر حال این امر مهم نیست. اما من با توجه کردن به آن به آن احساس اشاره نمی‌کنم. بلکه، توجه به آن احساس به معنی ایجاد آن یا تعدیل آن است. (از سوی دیگر، مشاهده یک صندلی به معنی تولید یا تعدیل آن نیست.)

جمله ما که «من وقتی می‌نویسم این احساس را دارم» از نوع چنین جمله‌ای است «من این را می‌بینم». من این جمله را، آن‌گاه که به کار می‌رود تا به کسی اطلاع دهد که من در حال نگریستن چیزی هستم که به آن اشاره می‌کنم، و نیز آن‌گاه که، مثل مورد بالا، به کار می‌رود تا به کسی بفهماند که من تصویر معینی را به شیوه الف و نه به شیوه ب می‌بینم، مراد نمی‌کنم. من این جمله «من این را می‌بینم» را وقتی مراد می‌کنم که ما پاره‌ای از اوقات آن‌گاه که در حال اندیشه درباره مسائل فلسفی معین هستیم آن را مورد تأمل قرار

می‌دهیم. پس ما به تأثیر بصری خاصی با خیره‌شدن به شیئی تشبّث می‌کنیم، و احساس می‌کنیم که این بسیار طبیعی است که به خود بگوییم «من این را می‌بینم»، هرچند که خبر از کاربرد بیش‌تری که می‌توانیم از این جمله به عمل آوریم نداریم.

۲۰. بی‌تردید معنی دارد که بگوییم چه می‌بینم، چقدر بهتر است که بتوان این کار را انجام دهم تا این‌که بگذارم آن‌چه می‌بینم از خود بگویدا!

اما کلمات «من می‌بینم» در جمله ما زائد است. من نه می‌خواهم به خود بگویم که این من هستم که آن را می‌بینم، و نه این‌که من آن را می‌بینم. به عبارتی، چنان‌که می‌توانم بیان کنم، غیرممکن است که من این را نبینم. این مؤدی به همان نتیجه می‌شود که این قول که من نمی‌توانم با دستی بصری به خود آن‌چه را می‌بینم متذکر شوم؛ کما این‌که این دست به آن‌چه می‌بینم اشاره نمی‌کند بلکه خود بخشی از آن‌چه می‌بینم است.

گویی آن جمله بر رنگ خاصی که من دیدم انگشت گذاشت؛ چنان‌که گویی آن را به من معرفی کرد.

به نظر می‌رسد که گویی رنگی که من می‌بینم وصف خاص آن بود. زیرا با انگشت اشاره کردن من بی‌حاصل بود. (و نگاه کردن هرگز اشاره کردن نیست، آن از نظر من به جهتی راهنما نیست، به این معنا که جهتی را در برابر دیگر جهات قرار دهد.)

آن‌چه من می‌بینم، یا احساس می‌کنم، همچون نمونه‌ای وارد جمله من می‌شود؛ اما هیچ استفاده‌ای از این نمونه نمی‌شود؛ به نظر نمی‌رسد کلمات جمله من مهم باشند، آن‌ها تنها در معرفی آن نمونه به من مؤثرند. من واقعاً درباره چیزی که می‌بینم حرف نمی‌زنم، بلکه با آن سخن می‌گویم.

من در واقع به انجام اعمال مربوط به توجه کردن که می‌تواند همراه با کاربرد نمونه‌ای باشد می‌پردازم. و همین باعث می‌شود که چنین به نظر برسد که گویی من نمونه‌ای را به کار می‌بردم. این اشتباه مثل خطای باور به این است که

تعریفی اشاری چیزی درباره‌ی شیء‌ای که توجه ما را به آن جلب می‌کند می‌گوید. وقتی گفتم «درباره‌ی کارکرد جمله اشتباه می‌کنم» از آن رو بود که به نظر می‌رسید به کمک آن من به خود متذکر می‌شوم که چه رنگی را مشاهده می‌کنم، درحالی‌که من تنها به نمونه‌ی رنگی چشم دوخته بودم. به نظر می‌رسد که آن نمونه رنگ خاص خودش است.

۲۱. فرض کنید من به کسی گفتم: «به نور مخصوص این اتاق توجه کن». — در اوضاع و احوالی خاصی معنای این دستور کاملاً روشن است، به‌طور مثال، اگر دیوارهای اتاق با غروب خورشید قرمز شدند. اما فرض کنید در هر مورد دیگری که هیچ چیز جالب توجهی درباره‌ی نور اتاق وجود ندارد گفته باشم «به نور مخصوص این اتاق توجه کن»: — خُب، آیا نور مخصوصی وجود ندارد؟ پس چه مشکلی در توجه به آن وجود دارد؟ اما کسی که به او گفته شده است به آن نور نگاه کند درحالی‌که هیچ چیز قابل ملاحظه‌ای در کار نیست احتمالاً به اطراف اتاق نگاه کرده و می‌گوید «خُب، مسئله چیست؟» حال ممکن است من ادامه داده و بگویم «این نور دقیقاً همان نور دیروز در همین ساعت است»، یا «این همان نور ضعیفی است که شما در این تصویر از اتاق می‌بینید».

در مورد نخست، که اتاق با قرمز چشمگیر روشن شده بود، شما می‌توانستید خصوصیت مورد نظرتان را بیان کنید، ولو به صراحت دستور نگاه کردن ندهید. شما ممکن است، به‌طور مثال، برای دادن چنین دستوری از نمونه‌ی رنگ خاصی استفاده کرده باشید. ما در این مورد مایلیم بگوییم که به ظاهر عادی اتاق ویژگی‌ای افزوده شده است.

در مورد دوم، که اتاق دقیقاً مطابق معمول روشن شده بود و چیز درخور توجهی در کار نبود، شما نمی‌دانستید وقتی به شما گفته می‌شود به نور اتاق نگاه کنید دقیقاً چه کنید. تمام آن‌چه می‌توانستید بکنید این بود که درحالی‌که منتظرید در پی شنیدن چیز بیش‌تری باشید که دستور اولیه را کامل کند.

اما آیا اتاق، در هر دو مورد، به طرز خاصی روشن نشده بود؟ البته، این

سؤال، به صورت فعلی آن، بی معنی است، و همین طور نیز پاسخ آن «آن... بود». دستور «به نور مخصوص این اتاق توجه کن»، حاکی از هیچ قولی درباره ظاهر این اتاق نیست. مثل این بود که بگوییم: «این اتاق نور مخصوصی دارد، که لازم نیست اسم آن را ببرم؛ به آن توجه کن!» به نظر می‌رسد، نوری که به آن اشاره می‌شود به وسیله نمونه‌ای داده می‌شود، و شما از آن نمونه استفاده می‌کنید؛ همان طور که در روگرفت از سایه دقیقی از یک نمونه رنگ بر روی یک تخته شستی چنان می‌کنید. درحالی که آن دستور مشابه این دستور است: «این نمونه را بگیر».

خود را در حال اظهار این مطلب تصور کنید «نور مخصوصی است که باید مورد توجه قرار دهم». شما می‌توانید خود را در این مورد در حال نگاه کردن بی‌ثمر به اطراف، یعنی، بدون مشاهده آن نور، تصور کنید.

ممکن است نمونه‌ای، مثلاً، یک تکه پارچه رنگی به شما داده شود و از شما خواسته شود: «به رنگ این وصله توجه کن». — و ما می‌توانیم تمایزی بین مشاهده کردن و توجه کردن به شکل آن نمونه و توجه کردن به رنگش قائل شویم. اما، توجه کردن به رنگ آن مثل نگاه کردن به چیزی که به آن نمونه مربوط است قابل وصف نیست، بلکه مثل نگاه کردن به آن نمونه به طرزى خاص قابل وصف است.

وقتی ما دستور «به رنگ... توجه کن» را اطاعت می‌کنیم، کاری که می‌کنیم آن است که چشمان خود را معطوف به رنگ می‌کنیم. «به رنگ... توجه کن» به معنای «رنگی را که می‌بینی ببین» نیست. دستور «به فلان و بهمان نگاه کن»، از نوع «سر خود را به این جهت بگردان» است؛ وقتی چنین می‌کنید آن چه می‌بینید داخل در این دستور نیست. شما با توجه کردن و نگاه کردن اثر می‌گذارید؛ شما نمی‌توانید به آن تأثیر نگاه کنید.

فرض کنید کسی به دستور ما این واکنش را نشان داده باشد: «بسیار خوب، حال به نور مخصوصی که این اتاق دارد توجه می‌کنم»، — این چنان به نظر می‌رسد که گویی او می‌تواند به ما بگوید که آن چه نوری بود. به عبارتی، به نظر

می‌رسد این دستور چه بسا به شما انجام چیزی را با این نور مخصوص، در برابر هر نور دیگری، امر کرده باشد (مثل «این نور و نه آن را ترسیم کن»). درحالی‌که شما آن دستور را با دیدن نور، به جای ابعاد و شکل‌ها و غیره اجرا می‌کنید. («رنگ این نمونه را پیدا کن» را مقایسه کنید با «این مداد را بگیر» یعنی، بیا اینه، بگیر).

من به جمله خود باز می‌گردم: «این چهره حالت خاصی دارد». در این مورد نیز من تأثیر خود را با چیز دیگری مقایسه نکردم، من از نمونه پیش روی خود استفاده نکردم. این جمله اظهارنظری^۱ بود درباره حالت توجه. آن‌چه باید توضیح داده شود این است: چرا ما تأثیر خود را ملامت می‌کنیم؟ - شما می‌خوانید، خود را در حالت توجه قرار می‌دهید و می‌گویید: «بی‌تردید چیز عجیبی روی می‌دهد». شما مایلید ادامه دهید: «در این مورد آرامش خاصی وجود دارد»؛ اما احساس می‌کنید که این تنها توصیف نارسایی است و نیز این تجربه فقط می‌تواند پشتیبان خود باشد. «بی‌تردید چیز عجیبی روی می‌دهد» مثل گفتن این است که «من تجربه‌ای داشته‌ام». اما شما نمی‌خواهید مستقل از تجربه خاصی که داشته‌اید ادعایی کلی مطرح کنید، بلکه می‌خواهید با احتساب این تجربه ادعایی کنید.

شما تحت تأثیر هستید. این باعث می‌شود که بگویید «من تحت تأثیر خاصی هستم»، و به نظر می‌رسد که این جمله دست‌کم به خودتان می‌گوید که تحت چه تأثیری هستید. تو گویی به تصویر آماده‌ای در ذهن خود اشاره می‌کردید، و گفتید «تأثیر من چیزی شبیه به این است». درحالی‌که فقط به تأثیر خود اشاره کرده‌اید. در مورد ما (چند صفحه پیش‌تر)، بیان این‌که «من متوجه رنگ خاص این دیوار هستم» مثل کشیدن، مستطیلی سیاه‌رنگ است که تکه کوچکی از آن دیوار را دربرمی‌گیرد و بدین وسیله آن تکه را به عنوان نمونه برای استفاده بعدی مشخص می‌کند.

۱. در این باره ر.ک.: پژوهش‌های فلسفی بند ۲۵۶. (ویراستار انگلیسی)

وقتی می‌خواندید، چنان‌که به دقت به آن‌چه حین خواندن روی داده توجه کردید، به نظر می‌رسید که در حال مشاهده خواندن در زیر ذره‌بین هستید و فرایند خواندن را از نظر می‌گذرانید. (اما این مورد بیش‌تر شبیه مورد مشاهده چیزی از طریق شیشه رنگی است.) فکر می‌کنید فرایند خواندن، یعنی نحوه خاصی که نشانه‌ها به کلمات گفتاری برگردانده می‌شوند، را فهمیده‌اید.

۲۲. من یک سطر را با توجه مخصوصی خوانده‌ام؛ تحت تأثیر خواندن قرار می‌گیرم، و این باعث می‌شود که بگویم من علاوه بر دیدن صرف نشانه‌های نوشتاری و ادای کلمات متوجه چیزی شده‌ام. من آن را با ذکر این مطلب نیز بیان کرده‌ام که ملتفت حال و هوای خاصی در اطراف دیدن و سخن گفتن شده‌ام. ممکن است این‌که چنین استعاره‌ای چنان‌که در آخرین جمله تجسم یافته چگونه می‌تواند به ذهن من خطور کند با توجه به این مثال روشن‌تر شود: اگر شما جمله‌های گفتاری‌ای را با صدای یکنواخت بشنوید ممکن است وسوسه شوید که اظهار کنید آن کلمات در حال و هوای خاصی فرو رفته‌اند. اما آیا این تعبیر استفاده از شیوه غیرعادی بازنمایی نیست که بگوییم جمله‌ای را با صدای یکنواخت ادا کردن بر صرف گفتن آن چیزی افزودن بوده است؟ آیا ما نمی‌توانیم سخن گفتن با صدای یکنواخت را حتی به عنوان نتیجه ضایع کردن آهنگ جمله بدانیم؟ اوضاع و احوال متفاوت باعث می‌شود تا ما راه‌های گوناگون بازنمایی را اختیار کنیم. به‌طور مثال، اگر باید کلمات معینی به صدای بلند خوانده شوند این کار می‌تواند به کمک یک چوب‌دستی و گذاشتن علائم تأییدکننده در زیر کلمات نوشته شده انجام گیرد، این علامت‌گذاری به قوت این ایده را مطرح می‌کند که به صرف ادای آن جمله چیزی افزوده شده است.

من تحت تأثیر خواندن جمله‌ای هستم، و ادعا می‌کنم که این جمله به من چیزی را نشان داده است، نیز من متوجه چیزی در آن شده‌ام. این باعث می‌شود که من به این مثال توجه کنم: روزی من و دوستم به کرت‌های بنفشه فرنگی نگاه می‌کردیم. هر کرت با دیگری فرق داشت. ما تحت تأثیر هر یک از

آن‌ها به جای خود بودیم. دوست من موقع صحبت کردن درباره آن‌ها گفت «چه نقش و نگارهای رنگین جورواجوری، هر یک چیزی می‌گویند». و این درست همان چیزی بود که من خودم می‌خواستم بگویم. این گزاره را با این گزاره مقایسه کنید: «هر یک از این افراد چیزی می‌گویند».

اگر پرسیده می‌شد که نقش و نگارهای رنگین بنفشه‌فرنگی چه می‌گفت، به نظر می‌رسد پاسخ درست می‌توانست این باشد که آن از خود می‌گوید. از این رو ما می‌توانستیم از شکل بیان لازم استفاده کرده و بگوییم «هر یک از این نقش و نگارهای رنگی بر انسان تأثیر می‌گذارند».

بعضاً گفته شده است که آن‌چه موسیقی به ما انتقال می‌دهد احساسات غم و شادی و پیروزی و مانند آن است و چیزی که در این گزارش باعث اشمئزاز ماست این است که ظاهراً ادعا می‌شود موسیقی وسیلهٔ ایجاد رشته‌ای از احساسات در ماست. و می‌توان از این نتیجه گرفت که هر وسیلهٔ دیگر تولید چنین احساساتی می‌تواند برای ما به جای موسیقی به کار رود. — ما وسوسه می‌شویم به چنین گزارشی چنین پاسخ دهیم «موسیقی خود را به ما منتقل می‌کند!»

این تعبیر مشابه تعبیراتی از این دست است که «هر یک از این نقش و نگارهای رنگی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد». احساس می‌کنیم که می‌خواهیم خود را از این تصور دور داریم که نقش و نگارهای رنگی وسیلهٔ تولید تأثیر خاصی در ما هستند. — نقش و نگارهای رنگی مثل دارو هستند و ما صرفاً به اثری که این دارو می‌بخشد ناظریم. — ما می‌خواهیم از هر صورت بیانی اجتناب کنیم که به نظر می‌رسد به تأثیری اشاره می‌کند که بر اثر چیزی (ابژه‌ای) بر آدمی (سوژه‌ای) ایجاد می‌شود. (در این جا ما با مسئلهٔ ایده‌آلیسم و رئالیسم و این مسئله که آیا گزاره‌های زیبایی‌شناختی ذهنی‌اند یا عینی روبه‌رو هستیم). بیان این که «من این را می‌بینم و تحت تأثیر آن هستم» مستعد آن است که باعث شود چنین به نظر برسد که گویی آن تأثیر احساسی بوده که

همراه عمل مشاهده است، و نیز آن جمله چیزی مثل این را ابراز کرده است «من این را می‌بینم و احساس فشار می‌کنم».

من می‌توانستم این عبارت را به کار ببرم «هر یک از نقش و نگارهای رنگی معنا دارند»؛ اما من نگفتم «معنا دارند» چه که آن وقت می‌پرسیدید «چه معنایی»، چیزی که در قضیه پیش روی ما بی‌وجه است. ما بین نقش و نگارهای بی‌معنی و نقش و نگارهایی که دارای معنی اند فرق می‌گذاریم؛ اما چنین بیانی در این بازی ما وجود ندارد «این نقش و نگار دارای فلان و بهمان معناست». حتی این بیان هم نیست «این دو نقش و نگار دارای معانی متفاوتی هستند»، مگر آن‌که بگوییم: «این‌ها دو نقش و نگار متفاوتند و دو معنا دارند».

اگرچه فهم این آسان است که چرا ما مایلیم صورت متعدی بیان را به کار ببریم. پس بیایم ببینیم که ما چه استفاده‌ای از چنین عبارتی می‌کنیم «این چهره چیزی می‌گوید»، یعنی، ما در چه موقعیت‌هایی از این عبارت استفاده می‌کنیم، و چه جمله‌هایی پیش از آن یا پس از آن می‌آیند (آن بخشی از چه نوع مکالمه‌ای است). ما چه بسا چنین اظهارنظری را با این سخن دنبال می‌کنیم که «خط ابروهایش را ببین» یا «چشمان سیاه و چهره رنگ پریده!»، این عبارت‌ها می‌توانند نظر را به خصوصیات معینی معطوف کنند. ما می‌توانیم مقایسه‌هایی مثل «بینی او به منقار شبیه است» را در همین مورد به کار ببریم، اما عباراتی مثل این را نیز که «کل چهره حاکی از سرگشتگی است»، و در این جا ما «حکایت‌کننده» را به طور متعدی به کار برده‌ایم.

۲۳. حال می‌توانیم به جمله‌هایی توجه کنیم که، چنان‌که می‌توان گفت، تحلیلی از تأثیری که، مثلاً، از چهره‌ای می‌گیریم به دست می‌دهند. گزاره‌ای مثل این را در نظر بگیرید، «تأثیر خاص این چهره مربوط به چشم‌های کوچک و پیشانی کوتاه آن است». در این جا کلمات «تأثیر خاص» می‌تواند حاکی از ویژگی مشخصی، مثلاً، «حالت احمقانه» باشد یا، از سوی دیگر، آن‌ها می‌توانند به این معنا باشند «آن‌چه این حالت را حالتی قابل توجه می‌کند»

(یعنی حالتی غیرعادی)؛ یا، «آنچه نظر کسی را به این چهره جلب می‌کند» (یعنی، «آنچه توجه کسی را جلب می‌کند»). یا به عبارتی، جمله ما می‌تواند به این معنا باشد «اگر شما ادنی تغییری در این خصوصیات بدهید حالت مزبور کاملاً عوض خواهد شد (درحالی‌که می‌توانید دیگر خصوصیات را تغییر دهید بدون این‌که حالت مزبور تغییر چندانی کند)». به هر روی، شکل این گزاره نباید ما را به اشتباه به این تصور بکشاند که در هر مورد گزاره تکمیلی‌ای با این شکل وجود دارد «نخست حالت مزبور چنین بود، و سپس چنان شد». البته، ما می‌توانیم بگوییم «نادر اخم کرد، و حالتش از این رو به آن رو شد»، و در همان حال به دو تصویر از چهره او اشاره کنیم. – (این دو گزاره را با گزاره پیشین مقایسه کنید: «او این کلمات را گفت» و «کلمات او حاکی از چیزی بود»).

وقتی، حین کوشش برای درک این‌که ماهیت خواندن چیست، جمله‌ای نوشته شده را خواندم، و تحت‌تأثیر آن قرار گرفتم، ادعا کردم که تأثیر خاصی گرفته‌ام، در این حال کسی می‌توانست این سؤال را از من بکند که آیا تأثیر من مربوط به آن دستخط خاص بود یا نه. این مثل این بود که از من پرسیده شود. اگر آن نوشته نوشته دیگری می‌بود، یعنی، اگر هر کلمه آن جمله با خط دیگری نوشته می‌شد آیا تأثیر من از نوع دیگری نمی‌بود. از این لحاظ ما نیز می‌توانیم بررسی کنیم که با همه این احوال آیا آن تأثیر مربوط به معنای آن جمله خاصی که خواندم نبود. کسی ممکن است توصیه کند: جمله متفاوتی بخوان (یا همان جمله را با دستخط متفاوتی بخوان) و ببین آیا هنوز هم می‌گویی که همان تأثیر را گرفته‌ای. و پاسخ ممکن است این باشد: «بله، تأثیری که گرفته‌ام واقعاً مربوط به دستخط بود». – اما این به معنای آن نیست که وقتی نخست گفتم آن جمله در من اثر خاصی کرد تأثیری را با تأثیر دیگری مقایسه کرده بودم، یا آن‌که ادعای من از این نوع نبود که «این جمله ویژگی خاص خودش را دارد». این مطلب با ملاحظه این مثال روشن‌تر می‌شود: فرض کنید ما سه چهره داریم که در کنار یکدیگر کشیده شده‌اند:



من به اولی نظر می‌اندازم، و به خود می‌گویم «این چهره حالت عجیبی دارد». سپس چهره دوم را به من نشان می‌دهند و از من می‌پرسند آیا آن همان حالت را دارد یا نه. من جواب می‌دهم «بله». سپس چهره سوم را به من نشان می‌دهند و می‌گویم «آن حالت دیگری دارد». می‌شد در قبال آن دو پاسخ من به من گفته شود که بین چهره و حالت آن فرق بگذارم: زیرا (۲) غیر از (۱) است و با این وصف من ادعا می‌کنم که حالت آن‌ها یکی است، حال آن‌که تفاوت (۳) و (۱) مربوط به تفاوت حالت است؛ و این ممکن است باعث شود که ما فکر کنیم که من در نخستین اظهار نظر بین چهره و حالت آن نیز فرق گذاشته‌ام.

۲۴. حال به ایده احساس قرابت و نزدیکی بازگردیم که وقتی ایجاد می‌شود که من اشیاء آشنا را می‌بینم. درباره این پرسش تأمل کنید که آیا چنین احساسی وجود دارد یا نه، ما احتمالاً به شیئی خیره می‌شویم و می‌گوییم، «آیا وقتی به کت و کلاه قدیمی‌ام نگاه می‌کنم احساس خاصی ندارم؟» اما ما فعلاً به این چنین پاسخ می‌دهیم: شما چه احساسی را با این احساس مقایسه می‌کنید، یا مخالف آن می‌گیرید؟ آیا ادعا می‌کنید که کت قدیمی شما همان احساسی را در شما به وجود می‌آورد که دوست قدیمی تان الف که شما با ظاهر او بسیار آشنا هستید، یا آن‌که هر وقت به کت خود نگاه می‌کنید آن احساس نزدیکی و گرما به شما دست می‌دهد؟

«اما آیا چیزی مثل احساس نزدیکی وجود ندارد؟» - من جواب خواهم داد که تجربه‌های بسیار گوناگون زیادی وجود دارد، پاره‌ای از آن‌ها احساساتی هستند که می‌توانیم تجربه‌های (احساسات) قرابت بخوانیم».

تجربه‌های گوناگون قرابت: الف) کسی وارد اتاق من می‌شود، من او را مدت‌هاست که ندیده‌ام، و منتظرش نبودم. به او نگاه می‌کنم، و می‌گویم یا

احساس می‌کنم «آه، تویی». — من چرا در زدن این مثال می‌گویم که آن شخص را مدت‌ها ندیده بودم؟ آیا آغاز به توصیف تجربه‌های قرابت نکردم؟ حال می‌خواهد هر تجربه‌ای که من به آن اشاره کردم باشد، آیا اگر این شخص را نیم ساعت قبل دیده باشم نمی‌توانم چنین تجربه‌ای داشته باشم؟ منظورم این است، من برای اوضاع و احوال شناسایی آن شخص حکم وسیلهٔ پایان دادن به توصیف موقعیت دقیق عمل شناسایی را قائل شدم. کسی ممکن است به این نحو توصیف آن تجربه معترض باشد، و بگوید کار این توصیف به چیزهای نامربوط می‌کشد، و در حقیقت نیز هرگز وصف آن احساس نبوده است. این شخص در بیان این مطلب نمونه توصیف را، مثلاً، توصیف یک میز می‌گیرد که به دقت شکل، ابعاد، رنگ و ماده‌ای را که سازندهٔ آن است به شما می‌گوید. می‌توان گفت چنین توصیفی آن میز را روی هم سوار می‌کند. از سوی دیگر نوع دیگری از توصیف یک میز وجود دارد، نوعی که ممکن است شما در یک رمان به آن برخوردید، مثل این «آن یک میز فکسنی کوچک تزئین شده به سبک مغربی، از آن نوعی که برای رفع حاجات سیگاری‌ها استفاده می‌شود». چنین وصفی را می‌توان وصف غیرمستقیم خواند؛ اما اگر مقصود از آن القای سریع تصویری روشن از آن میز به ذهن شما باشد، این وصف به‌طور قیاس‌ناپذیری بهتر از توصیف مفصل «مستقیم» به درد این کار می‌خورد. — حال اگر من باید توصیفی از احساس قرابت یا شناسایی به‌دست دهم، — از من انتظار دارید چه کنم؟ آیا من می‌توانم این احساس را بازسازی کنم؟ البته از یک لحاظ می‌توانم مراحل گوناگون بسیار و نحوه‌ای را که احساسات من تغییر می‌کند برای شما بازگو کنم. شما چنین توصیفات تفصیلی را می‌توانید در برخی از رمان‌های بزرگ بیابید. حال اگر به توصیفات مربوط به اثاثیه منزل همان‌طور که در یک رمان یافت می‌شوند توجه کنید، درمی‌یابید که می‌توانید در مقابل این‌گونه توصیف استفاده دیگری از طرح‌ها و اندازه‌گیری‌ها را مانند آن‌چه که در اختیار یک کابینت‌ساز می‌گذارید قرار دهید. آدم می‌خواهد این نوع توصیف اخیر را تنها توصیف کامل و مستقیم

بخواند (هرچند این نحو از بیان خود حاکی از آن است که ما فراموش می‌کنیم که مقاصد معینی وجود دارد که یک توصیف «واقعی» قادر به برآوردن آن نیست). این ملاحظات باید شما را از این اندیشه برحذر دارد که یک توصیف واقعی و مستقیم، مثلاً، احساس شناسایی وجود دارد که در برابر توصیف «غیرمستقیمی» است که من برای شما کردم.

ب) مثل (الف) است، اما آن چهره بلادرنگ به نظرم آشنا نمی‌رسد. بعد از لختی، «به‌جا می‌آورم». من می‌گویم «اوه، تویی»، اما با آهنگ صدایی کاملاً متفاوت از مورد (۱). (لحن و آهنگ صدا و ژست‌ها را اجزای اصلی تجربه‌ما به حساب بیاورید، نه مقارنات فرعی یا وسیله محض برقراری ارتباط. (مقایسه کنید با بند هفت همین بخش.) ج) تجربه‌ای وجود دارد که معطوف به افراد یا اشیایی است که هر روز می‌بینیم آن‌گاه که ناگهان احساس می‌کنیم با آن‌ها «آشنایی دیرین» داریم یا آن‌ها «دوستان خوب قدیمی‌اند»؛ می‌توان آن احساس را مثل احساس صمیمیت یا راحت بودن با آن‌ها نیز توصیف کرد. د) اتاق من با تمام اشیای داخل آن برای من کاملاً آشناست. صبح وقتی وارد آن می‌شوم آیا با چیزهای آشنایی مثل صندلی‌ها و میزها برخورد می‌کنم، آن‌هم با احساس «اوه، خوشوقتم!» یا با احساسی مثل آن‌چه در (ج) وصف شد؟ آیا طرز نشستن، راه رفتن و چیزی را از کتف بیرون کشیدن من در این اتاق غیر از رفتارم در اتاقی که با آن بیگانه‌ام نیست؟ پس چرا نباید بگویم که وقتی در میان این اشیای آشنا زندگی می‌کردم، احساس قرابت داشتم؟ (ه) آیا وقتی از من می‌پرسند «این مرد کیست؟» و من فوراً در پاسخ می‌گویم «او فلان کس است» این احساس نزدیکی نیست؟ با این تجربه مورد (و) را، یعنی مورد نگاه کردن به کلمه نوشته شده «احساس» و ذکر این‌که «این دستخط الف است» و از سوی دیگر مورد (ز) را، یا تجربه خواندن آن کلمه که تجربه نزدیکی و قرابت است، مقایسه کنید.

می‌توان به (ه) با ذکر این مطلب که تجربه بیان نام فرد تجربه قرابت و نزدیکی نبود، که او باید برای ما آشنا باشد تا امکان دانستن نامش برای ما

باشد، و این‌که ما باید نام او را بدانیم تا بتوانیم آن را بگوییم، اعتراض کرد. یا، می‌توانیم بگوییم «ذکر نام او کافی نیست، زیرا ما مسلماً می‌توانیم آن نام را بدون دانستن این‌که نام اوست بگوییم». و این سخن یقیناً درست است تنها به شرط آن‌که ما دریابیم که آن به معنای این نیست که دانستن نام مزبور فرایندی است همراه با ذکر آن نام یا سابق بر آن.

۲۵. به این مثال توجه کنید: چه فرقی است بین یک تصویر حافظه‌ای، تصویری که با انتظار حاصل می‌شود، و مثلاً، تصور خیال‌پردازی. شما ممکن است مایل باشید بگویید، «تفاوتی ذاتی بین این دو تصور [ایماژ] است». — آیا شما متوجه آن تفاوت شده‌اید، یا فقط ادعا کردید که تفاوتی وجود دارد چه که فکر می‌کنید که باید تفاوتی در بین باشد؟

اما من مسلماً یک تصور حافظه‌ای را تصویری حافظه‌ای می‌دانم و تصور مربوط به خیال‌پردازی را تصور خیال‌پردازی و قس علی ذلک! — به خاطر داشته باشید که شما گاه دچار تردیدید که آیا واقعاً وقوع حادثه معینی را دیده‌اید یا آیا آن را به خواب دیده‌اید، یا فقط آن را شنیده‌اید و آن را به روشنی تصور کرده‌اید. اما جدای از آن، منظور شما از «تصویری را تصور حافظه‌ای دانستن» چیست؟ قبول دارم که (دست‌کم در غالب موارد) وقتی تصویری پیش چشم نفس شما حاضر می‌شود دچار تردید نیستید که آیا آن تصور حافظه‌ای و امثال آن است. نیز، اگر از شما پرسیده شود که آیا تصور شما تصویری حافظه‌ای بود یا نه، شما (در غالب موارد) پاسخ این سؤال را بی‌معطلی خواهید داد. حال اگر من از شما بپرسم «چه وقت می‌دانید که آن چه نوع تصویری است؟» چه. آیا شما دانستن این‌که آن چه نوع تصویری (ایماژی) است را مورد تردید نبودن آن، یا درباره آن مسئله‌ای نداشتن می‌دانید؟ آیا درون‌نگری باعث می‌شود تا شما حالت یا فعالیتی ذهنی را مشاهده کنید که دانستن این‌که آن تصور تصور حافظه‌ای بود می‌خوانید، چیزی که وقتی روی می‌دهد که آن تصور در نظر شماست؟ — علاوه بر این، اگر شما به این پرسش پاسخ دهید که آن چه نوع تصویری بود که داشتید، آیا،

می‌توان گفت، شما با نظر به آن تصور و یافتن ویژگی خاصی در آن چنین پاسخی می‌دهید (مثل این‌که از شما پرسیده باشند که تصویر نقاشی شده به وسیله چه کسی نقاشی شده، و شما به آن نگاه کنید، سبک آن را تشخیص دهید و بگویید از رامبرانت است)؟

از سوی دیگر، ذکر تجربه‌هایی که ویژه به یاد آوردن، انتظار کشیدن و غیره که همراه با آن تصورات است، و علاوه بر آن [ذکر] تفاوت‌هایی در آن چه بلافاصله یا با فاصله بیشتر آن‌ها را دربرمی‌گیرند، آسان است. لذا ما در موارد مختلف چیزهای مختلفی می‌گوییم، مثلاً، «من آمدن او به داخل اتاقم را به یاد می‌آورم»، «من منتظر آمدن او به داخل اتاقم هستم»، «من آمدن او به داخل اتاقم را تصور می‌کنم». — «اما مسلماً همه تفاوت نمی‌تواند همین باشد!» همه چیز این نیست: در حول این گزاره‌ها سه بازی مختلف با این سه کلمه انجام شد.

وقتی اعتراض می‌شود: آیا ما کلمه «به یاد آوردن» و مانند آن را می‌فهمیم؟ آیا واقعاً تفاوتی بین این موارد گذشته از تفاوت زبانی صرف وجود دارد؟ افکار ما مستقیماً در حول و حوش تصویری که داشتیم یا تعبیری که به کار بردیم می‌گردد. من تصویری از غذا خوردن در ناهارخوری با ت دارم. اگر از من پرسیده شود که آیا این تصور تصویری حافظه‌ای است یا نه، می‌گویم «البته»، و افکارم شروع می‌کند به حرکت کردن در راه‌هایی که مبدأ آن‌ها این تصور است، به یاد می‌آورم که چه کسی کنار ما نشسته بود، موضوع گفت‌وگو چه بود، درباره چه چیز فکر می‌کردم، بعداً برای ت چه اتفاقی افتاد و قس علی ذلک.

دو بازی مختلف با مهره‌های شطرنج بر روی تخته شطرنج را تصور کنید. وضعیت اولیه هر دو مثل هم است. یکی از بازی‌ها همیشه با مهره‌های قرمز و سبز انجام می‌شود، دیگری با مهره‌های سفید و مشکی. دو نفر شروع به بازی می‌کنند، آن‌ها با تخته شطرنجی که مهره‌های قرمز و سبز در آن چیده شده بازی می‌کنند. کسی از آن‌ها می‌پرسد «آیا می‌دانید می‌خواهید چه بازی‌ای بکنید؟» یک بازیکن جواب می‌دهد «البته، ما بازی شماره ۲ را انجام

می‌دهیم». «حال چه فرقی بین بازی شماره ۲ و بازی شماره ۱ است؟» - «خُب، روی صفحه شطرنج مهره‌های قرمز و سبز چیده شده نه مهره‌های سفید و مشکی، نیز می‌گوییم ما در حال انجام بازی شماره ۲ هستیم». - «اما این نمی‌تواند تنها تفاوت باشد؛ آیا نمی‌فهمید که منظور از بازی شماره ۲ چیست و مهره‌های قرمز و سبز نشانه چه بازی‌ای هستند؟» در این جا مایلیم بگویم «مسلماً می‌دانم»، و برای اثبات این امر به خودمان عملاً شروع به حرکت دادن مهره‌ها مطابق قواعد بازی شماره ۲ می‌کنیم. چیزی که من حرکت کردن مستقیم در حول و حوش وضعیت اولیه خودمان می‌خوانم همین است.

اما آیا در عین حال احساس عجیب پیشینگی^۱ که خاص تصوراتی چون تصورات حافظه‌ای است وجود ندارد؟ مسلماً تجربه‌هایی وجود دارد که مایلیم آن‌ها را احساسات پیشینگی بخوانیم، ولو آن‌که همیشه وقتی چیزی را به یاد می‌آورم یکی از این احساسات در بین نباشد. - وانگهی برای روشن شدن ماهیت این احساسات به یاد آوردن این‌که نشانه‌های پیشینگی و انحنای پیشینگی‌ای وجود دارد که می‌توانیم به عنوان باز نمود تجربه‌های پیشینگی به حساب آوریم مؤثر است.

مورد مخصوصی، یعنی مورد احساسی را بررسی خواهیم کرد که من به طور کلی با گفتن این‌که آن احساس مربوط به «مدت‌های مدید پیش» است آن را وصف می‌کنم. این کلمات و لحنی که در آن منعکس شده است نشانه‌ای از پیشینگی هستند. اما من تجربه‌ای را که باز بیش‌تر مورد نظر است با بیان این‌که این تجربه مربوط به آهنگ معینی است مشخص می‌کنم (قطعه‌های موسیقی رقص داویدز بوندلر - «Wie aus weiter Ferne»). تصور می‌کنم که این آهنگ به طرز درستی اجرا و لذا برای، مثلاً گرامافون ضبط می‌شود. پس این بیان دقیق و مستوفای احساس پیشینگی‌ای است که می‌توانم تصور کنم. حال آیا باید بگویم که شنیدن این آهنگ با این طرز اجرا به خودی خود آن

1. pastness

تجربه خاص پیشینگی است، یا باید بگویم که شنیدن این آهنگ موجب برانگیختن احساس پیشینگی است و این که این احساس همراه با آن آهنگ است؟ به عبارتی، آیا می‌توانم آن چه را این تجربه پیشینگی می‌خوانم از تجربه شنیدن آن آهنگ مجزا کنم؟ یا، آیا می‌توانم تجربه پیشینگی بیان شده با حالتی را از تجربه ایجاد این حالت جدا کنم؟ آیا می‌توانم چیزی را کشف کنم، یعنی احساس ذاتی پیشینگی‌ای را، که بعد از انتزاع همه آن تجربه‌هایی که می‌توانیم تجربه‌های ابراز آن احساس بخوانیم، باقی می‌ماند؟

می‌خواهم به شما پیشنهاد کنم که بیان تجربه ما را به جای آن تجربه بگذارید. «اما این دو یکی نیستند». بی شک این امر حقیقت دارد، دست کم از آن رو حقیقت دارد که بگویم قطار راه آهن و حادثه قطار یکی نیستند. و با این همه توجیهی برای این وجود دارد که طوری سخن بگویم که گویی بیان «حالت 'مدت‌های مدید پیش'»، و بیان «احساس 'مدت‌های مدید پیش'» معنای واحدی داشتند. پس من می‌توانم قواعد بازی شطرنج را به شرح زیر ارائه دهم: من صفحه شطرنجی با یک دسته مهره شطرنج بر روی آن پیش روی خود دارم. من قواعد حرکت این مهره‌های شطرنج خاص (این مهره‌های جوبی مخصوص) بر روی این صفحه مشخص را بیان می‌کنم. آیا این قاعده‌ها می‌توانند قاعده‌های بازی شطرنج باشند؟ آن‌ها با کاربرد یک نفر، مثل واژه «هر» (any)، می‌توانند به چنان قواعدی تبدیل شوند. یا قواعد مهره‌های خاص شطرنج من می‌توانند معتبر باشند، چنان که هستند و با تغییر دیدگاه ما نسبت به آن‌ها بدل به قواعد بازی شطرنج شوند.

این تصور وجود دارد که احساس، مثلاً، پیشینگی چیز درهم برهمی است در جایی، در ذهن، و نیز این که این چیز علت یا معلول آن چیزی است که ما بیان احساس می‌خوانیم. پس بیان احساس شیوه غیرمستقیم انتقال احساس مزبور است. و مردم اغلب از انتقال مستقیم احساسی سخن می‌گویند که واسطه خارجی ارتباط را از میان برمی‌دارد.

تصور کنید که من به شما بگویم رنگ معینی را درست کنید و آن را

این‌گونه وصف کنم که آن رنگی است که اگر بگذارید اسید سولفوریک بر روی مس عمل کند آن را به دست می‌آورید. این را می‌توان شیوه غیرمستقیم آگاهانیدن از رنگی که مورد نظر من است خواند. قابل تصور است که واکنش اسید سولفوریک بر روی مس در شرایط معین آن رنگی را که من از شما خواستم درست کنید به وجود نیاورد، و نیز این‌که من به مجرد مشاهده رنگی که به دست آورده‌اید الزاماً بگویم «نه، این نیست»، و به شما نمونه‌ای بدهم. حال آیا می‌توانیم بگوییم که از این حیث بیان احساسات به وسیله طرز حرکات بیان غیرمستقیم است؟ آیا معنی دارد که از بیان مستقیم در تقابل با بیان غیرمستقیم سخن گوئیم؟ آیا معنی دارد که بگوییم «من نمی‌توانم دندان درد او را حس کنم، اما اگر می‌توانستم می‌دانستم احساس او چگونه است»؟ اگر من از ابراز احساس به دیگری سخن می‌گویم، آیا نباید برای آن‌که بفهمم چه می‌گوید ملاک توفیق در ابراز احساس کردن را بدانم؟

ما تمایل داریم بگوییم که وقتی احساسی را به دیگری ابراز می‌کنیم، در آن سر قضیه چیزی روی می‌دهد که ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم. تمام آن‌چه ما می‌توانیم از او دریافت کنیم نیز یک بیان است. این سخن بسیار شبیه آن است که بگوییم ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که در آزمایش فیزو^۱ چه وقت شعاع نور به آینه می‌رسد.

نمایه

- آبی ← رنگ ۲۲۴-۲۲۶
 «آجر» ۱۴۳-۱۴۵، ۱۴۸
 آخر خط ۶۷
 آرزوکردن ۷۴-۷۵
 آزمایش کردن، آزمایش شده ← ملاک (معیار)،
 توجیه ۲۰۰
 آژیر ۲۰۷
 آسودگی ۲۱۷
 «آکسفورد ۲۲۵
 آگوستین ۷۰، ۱۴۳
 آلمانی ۸۲-۸۳، ۳۵
 آمیب ۴۰
 آنتی تز، ← تقابل ۹۸
 آنژین ۶۷، ۶۸
 آهنگ ← موسیقی ۹۰-۹۱، ۹۴، ۲۷۳، ۲۹۹
 آینده ← زمان ۱۸۲-۱۸۴، ۱۸۷
 آینه ۲۳۴
 ابزار ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۵۲
 اتري ۱۰۰
 اجزای سخن ۱۵۱
 «اجزاء» ← عناصر ۱۴۸
 «احساس راحتی» ۲۵۸
 احساس ← تجربه، ترس، تأثر، درد ۲۴۲،
 ۲۴۶، یک حرکت شطرنج شامل ~
 نیست ۲۴۵، انتظارکشیدن یک ~ نیست
 ۶۱، ~ شباهت و عدم شباهت ۲۱۵،
 ۲۹۲-۲۹۶، «راحتی» ~ ۲۵۸، به شرط
 ~ ۳۴
 احساس ← تجربه، درد، داده حسی
 ۶۱-۶۳، داده حسی ۱۱۲، ۱۲۵-۱۲۷،
 ۱۳۴-۱۳۶
 اراده ← عمدی، ارادی، خواست ۲۴۹-۲۵۶
 ارادی ← عمدی، اراده، خواست ۲۴۹-۲۵۲
 ارتباط ← زبان ۲۹۹
 ارجاع ۶۲
 استعاره ۴۲، ۵۰، ۹۱، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۷۸،
 ۲۸۹

- اسرارآمیز ۲۸۲
اسرارآمیز به پنهان، شخصی ۳۷-۳۹
اسم ۳۳، ۳۹، ۷۷، ۱۰۰
اسید ۳۰۰
اشاره کردن به تعریف، اشاری ۳۳،
۱۳۰-۱۳۳، ۱۳۶، ۱۸۸، ۲۸۴، به
پیکان ۲۳۴، به حامل ۱۳۳، به
به چشم کسی ۱۲۴-۱۲۶، به کردن به
جایی، سنگ ساختمانی، چیزی
۱۰۳-۱۰۵، به کردن به شکل، رنگ، و
غیره یک شیء ۱۴۶-۱۴۸، ۲۸۵
اشاری به اشاره کردن ۳۳-۳۴، ۸۷، ۱۳۳،
۱۴۴، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۰، ۲۱۶-۲۱۷،
۲۳۱، ۲۸۵
اصلی به ذات ۱۵۵، تفاوت ۱۵۹، ۱۶۴،
اجزای به تجربه ما ۲۹۵
اضطراب ۲۱۷
اطاعت از دستور به دستور ۳۵، ۴۹،
۵۱-۵۳، ۱۰۵، ۲۱۹-۲۲۱
اطلاعات ۲۶۵
اعیان فیزیکی ۱۰۵-۱۰۷، ۱۱۲، ۱۲۴-۱۲۶
«اکنون» ۱۸۷
اگر-احساس ۱۴۴-۱۴۵
الگو (پارادایم)، ایده‌آل، به مدل، نمونه
اصلی، تصویر، شاکله ۲۱۵-۲۱۷، ۲۳۱،
۲۷۳
الگو یا قالب ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۴
الهی ۴۱
الیاف به کاهو، خانواده، ریسمان، تداخل
۱۵۷
- امکان به عدم امکان ۵۲-۵۴، ۲۰۱
امور واقع ۷۷-۷۸
امیدداشتن ۹۲
انتظارکشیدن، انتظار ۶۱-۶۳، ۷۵، ۲۳۹، به
صدا ۹۰، به سر رسیدن ۶۳، «من منتظر
او هستم» ۸۳-۸۴، دو نوع ۵۹، ۷۴
اندازه‌گیری ۳۳، ۴۶، ۷۰، ۷۷
انگشت ۲۵۴
انگیزه به علت، سلسله دلایل، تبیین، دلیل،
«چرا» ۵۳
اوضاع و احوال یا شرایط به زمینه ۲۲۹،
۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۸ به که ادعای توانایی را
موجه می‌کند
اولیه یا ابتدایی ۵۶، ۱۴۹، ۲۸۲
ایده ۹۱
ایده‌الست‌ها ۱۰۲، ۱۱۶، ۲۹۰
«این‌جا» به محل ۱۸۹
این‌همانی به همان، این ۱۲۲، ۱۲۴، ملاک
~ ۱۱۲، ۱۲۲-۱۲۳، اصل ۱۲۸
این به این‌همانی، خاص، عجیب ۱۸۸
۲۷۸-۲۷۹، ۲۸۴
"love" ۳۴
بازو ۲۵۰-۲۵۳، ۲۵۶
بازی زبانی به زبان ۱۸۷، ۲۸۱، تعریف به
۵۷، ۱۴۹
بازی به ورق‌ها، شطرنج، کودکان، بازی
زبانی ۶۸، ۲۹۷، به ورق‌ها ۱۶۳-۱۶۵،
تشکیل خانواده دادن به ها ۵۶، به ادای
کلمات ۲۵۶-۲۵۸
باز به بی‌پایان، نامتناهی ۱۶۷-۱۶۸

- بالاترین ۱۶۶-۱۶۷
 «بانجو» ۳۵
 باور ۹۲-۹۳، ۲۳۸-۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۲ «من
 ~ دارم» ۲۴۴-۲۴۵
 باید ~ دلخواهی، ضروری ۹۲-۹۵، ۱۱۳،
 ۲۰۱، ۲۱۹، ۲۲۸-۲۲۹
 بد به کاربردن ۹۸
 بدفهمی ~ خلط، خطا یا اشتباه، گمراه کردن،
 پارادکس، سردرگمی ۴۴-۴۶، ۵۵، ۹۸،
 ۱۸۳
 برجسب ۱۳۳
 برگ ۵۸، ۲۳۰
 برگرفتن، استنتاج ~ پیروی کردن،
 هدایت شدن به وسیله، قاعده ۸۰،
 ۲۰۸-۲۱۳، ۲۱۷
 برهان ۷۴-۷۵، ۹۲، ۱۲۴
 برهان (تابع) ۶۳
 بسته ~ محدود، حد ۱۶۷-۱۶۸
 بنا، ساختن ۱۴۳، ۱۴۶
 بنفشه فرنگی ها ۲۸۹
 به ذهن رسیدن ۲۴۷، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۷۱،
 ۲۷۳
 به سه قسمت مساوی تقسیم کردن ۹۲
 به طور غیرمستقیم ۱۰۸
 به نظر رسیدن ~ جنبه، صلیب شکسته
 ۲۶۸-۲۶۹، ۲۷۵-۲۸۰، ۲۸۳
 به یاد آوردن ~ حافظه ۲۹۶-۲۹۷
 بیان (فکر و غیره) ۹۲-۹۴، ۱۶۸، ۳۰۰
 بی پایان، نامتناهی ۱۶۲-۱۶۴
 بیماری نادر ۶۲
 بی معنا ~ یاوه ۲۰۰
 پارادکس، سردرگمی ۵۷، ۷۸، ۸۶، ۱۲۵
 پارادکس ~ خلط، خطا یا اشتباه، بدفهمی،
 سردرگمی ۷۱
 پازل تصویر ۲۶۷-۲۶۸، ۲۷۵
 پاها ۱۹۷
 پرتره ۷۹-۸۰، ۸۹
 پنهان ~ شخصی، اسرارآمیز ۲۱۴
 پیانولا ۲۰۲-۲۰۳
 پیچیده، پیچیدگی ۱۰۱، ۱۶۴، ۱۶۸
 پیروی یا تبعیت کردن ~ استنتاج
 پیش دآوری ۲۲۹
 پیکان ۸۰-۸۲، ۱۶۹، ۱۷۱-۱۷۲، ۲۳۴
 تابع گزاره ای ۶۲، ۸۴
 تاریخ طبیعی ۱۷۲
 تاریکی یا گنگی ۵۸، ۲۲۸، ۲۳۱-۲۳۴،
 ۲۴۶
 تأثیر، ~ به حال و هوا، تجربه، احساس
 ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۰-۲۷۲، ۲۸۳
 ۲۸۶-۲۸۸، ۲۹۱-۲۹۳
 تأکید ۲۶۴-۲۶۵
 تبیین کردن، تبیین ~ علت، انگیزه، دلیل ~
 در زیبایی شناسی ۲۷۳، ~ معنا ۳۳، ۴۶،
 ۶۶، ۷۱، ~ قاعده ۱۶۳، ما باید ~ را
 نادیده بگیریم ۲۱۲-۲۱۳
 تجربه ~ احساس، تأثیر ۱۲۷، ~ های خاص
 ۲۴۷-۲۴۸، توجیه به وسیله ~ ۲۲۸، ~
 پیشینیگی ۲۹۹، ~ مشابَهت ۲۲۳
 تجربه شخصی ~ شخصی ۹۷-۹۹،
 ۱۰۰-۱۰۲

- تخمین زدن ۴۸
تداخل ← کاهو، خانواده، الیاف، ریسمان، ۵۷، ۶۱، ۱۵۶-۱۵۸
تداعی ۳۷-۳۸، ۴۹
تراکتاتوس ۷۷
تربیت کردن ← یادگرفتن، یاددادن ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۱
۱۸۲-۱۸۳، ۲۰۵
ترس ۶۴، ۷۴
ترکیب کردن، مرکب ۲۷۵
تشخیص دادن، تشخیص ← آشنا ۱۵۸، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۹۴
تصور ← عکس ترکیبی گالتون، تصور کردن، تصویر، تصویرهای حافظه‌ای ۱۵۳، ۱۵۵-۱۵۷، ۲۷۰، ۲۹۵-۲۹۷، ~ درد ۱۰۹، ~ تصویر نیست ۲۷۹-۲۸۰، ~ قرمز، زرد ۳۶، ۴۹، جمله‌ها موجود ~اند ۸۵، ۹۴-۹۵، ۱۶۰، ~ کردن ۸۲، ۸۹، ۱۰۳، دستور ~ وصله‌ای قرمز (زرد) کردن ۳۶، ۴۹، ~ درد ۱۰۹، دیدن به جای ~ کردن ۳۷، ~ آنچه را نیست کردن ۷۷
تصویر: ~ (ذهنی) ← عکس ترکیبی گالتون، تصویر (ایماژ) ۸۵، ۸۸، ۲۷۹، ~ (به معنای مفهوم، مدل) ۹۵، ۱۰۹، ~ (روزمره) ← کپی، نقاشی، عکس ترکیبی گالتون، فرافکنی (نمایش)، پازل تصویر ۸۵، ۸۶، ۲۱۹
تعریف‌ناپذیر ۶۲
تعریف ← مرز، تبیین، اشاری ۵۹، تقسیم‌بندی ~ها ۳۳-۳۴، تقسیم ~ ۳۴، ~ غیرلازم ۶۸-۷۱، ~ عدد ۵۸-۵۹، ۷۱، ~ اشاری ۳۳-۳۴، ۸۷، ۱۳۳، ۱۵۰، ~ صورت‌بندی‌نشده ۶۸، ~ زمان ۶۹
تعمیم دادن ۵۸
تفاوت، گوناگون ۱۱۸
تفسیر کردن، تفسیر ← تبیین ۸۲، ۸۵، ~ با افزودن نمادها ۸۱، ~ یک دستور ۳۵، ~ یک قاعده ۲۳۵-۲۳۶
تفنگ ۹۱
تقابل ← آنتی‌تز، مخالف
تقارن ← قیاس، مشابه، مشابهت ۱۸۹، ۱۰۶
تکرار کردن ۲۴۹، ۲۷۱
تلگراف ۸۵
تمایلات ۷۵
تمرین کردن ۴۹
تناظر یا تطابق ۴۳-۴۵، ۲۰۱
تناقض ۷۰
تنوع ۱۵۲، ۱۵۴
توانایی، ظرفیت ← توانایی، توانستن: ~ ادامه‌دادن ۱۹۳-۱۹۵
توانایی ← توانستن، قابلیت ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۴، ۲۰۰
توانستن، نتوانستن ← توانایی، قابلیت ۵۴-۵۵، ۱۰۱، ۱۰۵-۱۰۹، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۹۱-۲۰۱
توجه، توجه کردن ۲۸۶-۲۸۸، ~ به رنگ ۲۴۶-۲۴۸، ~ به احساس ۲۸۴
توجیه کردن، توجیه ← درست، معیار ~ در زیبایی‌شناسی ۲۷۲، ~ «پس‌آینده» ۵۲، بیان موّجه «من می‌توانم» ۱۹۸-۲۰۱، ~

(سازوکار): توانایی یک ~ نیست

۱۷۶-۱۷۷، ۲۰۱-۲۰۲، انتظار کشیدن ~

ذهنی نیست ۶۱، قصد کردن ~ ذهنی

نیست ۷۹، معنادر کردن ~ ذهنی نیست

۱۴۵، ~ های ذهنی ۱۴۵، ~ دستگاه

ذهنی ۵۸، تفکر ~ ذهنی نیست ۳۹

حال و هوا ~ تأثر ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۹-۲۹۰

حامل ۵۸

حدس زدن ۱۹۰-۱۹۳

حدّ، محدود ~ بستر ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۴

حرکت، جنبش ~ شطرنج ۱۳۰

حروف صدادار ۲۲۸، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۴۶

حساب کردن، محاسبه ۵۱

حساب ~ ریاضیات ۶۰-۶۱

حساب ~ قانون طبیعی، قاعده ۶۸، ۹۳،

۱۲۸

حسن حرکتی ۱۰۶-۱۰۸، ۱۲۵

حسن حرکتی ۱۰۶-۱۰۷، ۱۲۵

خاص ~ عجیب، این ۵۷-۵۹، ۲۴۷-۲۴۸،

۲۵۹-۲۶۶، ۲۷۰-۲۷۴، ۲۸۳-۲۸۹

خانواده ~ کاهو، یاف، ریسمان، تداخل،

شبیه ۵۷، ۶۰، ۱۰۹، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۹۷،

۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۴۱، ۲۵۱

خطا ۱۳۰

خلط کردن ~ همراه کردن، بدفهمی

خواست، آرزو ~ عمدی، اراده، ارادی ۳۸،

۵۹-۶۲، ۷۶، ۸۶-۸۷، ۹۲، ۹۵، ۱۲۱،

۲۳۸

خواندن ۲۰۲-۲۰۸، ۲۴۹، ۲۷۵، ۲۷۷،

۲۸۹، ۲۹۲

کاربرد یک کلمه ۱۲۷، ~ کاربرد دستگاه

علائم ۱۲۹

توصیف ۲۱۳، ۲۹۴

توهم بصری ۲۶۶-۲۷۰

ثانیه ها ۲۸۰

جدول (رنگ ها و غیره) ۳۶، ۴۹، ۵۱، ۱۵۰،

۱۶۰-۱۶۲، ۱۷۲، ۲۰۸-۲۱۱

جستجو کردن ۲۱۸

جعبه ۹۰، ۲۱۹

جمله ~ گزاره ۸۶، ۹۴، ۱۵۱، ۲۰۱

جنبه ~ به نظر رسیدن ۲۸۳

جهان ۱۰۰-۱۰۱

«چاق» ۲۶۶

چراغ ۷۲

«چرا» ~ علت، تبیین، انگیزه، دلیل ۵۴، ۶۹،

۱۵۸

چرتکه ۱۶۵

چشم (هندسی) ۱۲۵-۱۲۶

چکش ۱۱۶

چهره ~ حالت ۸۳، ۲۲۹، ۲۶۶-۲۶۸،

۲۷۰-۲۷۲، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۹۱-۲۹۳

«چیزها» ~ «اجزاء» ۷۸

حافظه ~ به یاد آوردن ۲۰۱، از حفظ

۱۵۴-۱۵۵، تصویرهای ~ ای ۱۵۵،

۱۵۷-۱۵۹، ۲۷۱، ۲۹۶-۲۹۸

حالت ۲۶۱-۲۶۳

حالت (چهره) ~ قیافه شناسی ۸۳، ۲۲۹،

۲۴۰-۲۴۲، ۲۴۵-۲۴۶، ۲۵۱،

۲۵۷-۲۵۹، ۲۹۱-۲۹۳

حالت ~ سرشت یا طبع، مکانیسم

- خود ۱۳۴
خودآگاهی ۹۳، ۱۱۶
خودرو ۱۳۶
خورشید ۱۸۳
خیال‌پردازی ۲۹۶
درد ← فریادکردن، احساس، نالیدن،
دندان‌درد ۲۷۵، «من ~ دارم»
۱۳۰-۱۳۳، ۱۳۹، ~ من ۱۱۱،
۱۳۱-۱۳۲، ~ دیگران ۹۹، ۱۰۲-۱۰۴،
۱۰۹-۱۱۱، ۱۳۲
درست ← توجیه‌کردن، صحیح ۲۳۶
دروغ‌گفتن ۹۳، ۲۴۳
دست ۴۱-۴۲، ۵۵، ۱۰۲، ۱۰۴-۱۰۷
دستگاه علائم ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۹
دستورزبانی ۷۶، ۱۱۲
دستورزبان ← کاربرد، کارکردن با، نقش
۱۲۷، ~ در برابر علم ۶۶، ۸۳، ~ کلمه،
بیان ۳۳، ۵۹، ۶۹-۷۱، ۲۲۶
دستور ← اطاعت ۱۷۲-۱۷۴، ۲۶۵، اجرای
یک ~ ۱۷۱
دقیق، دقت ← مرز، تعریف، لامپ، حد
۶۸-۷۱، ۱۴۹
دلبخواهی ۶۸
دلیل ← علت، سلسله دلایل، انگیزه، «چرا»
۵۲-۵۴، ۶۹، ۱۵۸، ۱۹۰، ۲۳۹، ۲۴۶
دندان‌درد، ← درد ۵۵، ۶۵-۶۷، ۱۰۳، ۱۰۴،
۱۰۶-۱۰۸، ۱۱۲، ۱۳۴
دندان‌طلایی ۱۰۲، ۱۰۹
دور ۲۶۳
دوستانه ۲۴۱
- دو‌نشاير ۱۱۵
دهان ۱۳۱-۱۳۲
دیدن ← بصری ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۴-۱۲۶،
۱۲۸، ۱۳۶، ۲۸۴-۲۸۵، ~ به جای
تصورکردن ۳۶، ~ آنچه مشترک است
۲۲۰، ۲۲۴-۲۲۶
ذات ← مشترک، اصلی، کلی، همان،
روگرفت ~ ۲۱۰-۲۱۲
ذهنی (سوبژکتیو) ۱۰۲
ذهن ← منبع ۳۵، ۱۰۰، ۱۳۳
رنال‌یست‌ها ۱۰۲-۱۰۳، ۱۱۶، ۲۹۰
راسل ۶۳، ۱۴۸
ریات ۲۵۹
ربط یا پیوند ۸۸-۸۹
رفتار ۶۷، ۱۱۳
رگ حیات ۱۲۷
رنگ ← آبی، قرمز ۲۱۶-۲۳۵
روانکاوی ۶۵، ۱۱۶
روانی، روان‌شناختی ۴۰، ۱۱۶
روایت‌کردن، روایت ۱۸۲-۱۸۵
روزمره ۱۰۸
روزها ۲۲۹
روش، ۴۹، ۵۸، ۷۳
«روشن‌تر/گویاتر» ۲۳۱-۲۳۳، ۲۴۶
روشن‌کردن ۲۸۶-۲۸۷
رونوشت، تصویربرداری، روگرفت ۷۹-۸۰،
۸۵
ریاضیات ← حساب، محاسبه، شمردن،
تساوی، عدد، توالی، به سه قسمت
مساوی تقسیم‌کردن ۳۸، ۶۹ روش ~
۵۸، فلسفه ~ ۱۲۴

- ریاضیدان ← حساب، ریاضی، ریاضیات ۷۴
 ریاضی ← حساب، ریاضیدان، ریاضیات ۲۳۸
 ریسمان ← کاهو، خانواده، الیاف، تداخل ۱۵۷
 زبان ← ارتباط، بازی زبانی، نشانه، سخن گفتن، مقایسه زبانی و زبان ۶۸، ~ حساب نیست ۶۸، ایده‌ال ۷۲
 «زرد» ۴۹
 زلزدن ۱۲۹، ۲۴۸
 زمان حال ۲۰۱
 زمان ← آینده، گذشته، زمان حال ۴۱، ۷۰-۷۱، ۷۷، ۱۸۷
 زمینه یا بافت (کلمات) ← اوضاع و احوال یا شرایط ۴۵-۴۷، ۱۸۸
 زندگی، زندگی کردن ۳۷-۳۹
 زیبایی ۵۷
 زیبایی‌شناسی ۲۷۳، ۲۹۰
 ژست یا طرز حرکات ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۸۸، ۲۴۶-۲۴۷
 ساده، سادگی (بساطت) ← عنصر ۲۴۰، ۲۸۲
 سایه ۷۸، ۸۴-۸۶، ۲۳۸
 سخت ۹۸
 سخن گفتن، سخن ← زبان، گفتن ۹۴، ۲۵۲، ۲۵۵-۲۵۶
 سخن گفتن، گفتگو و غیره با خود ۳۸، ۲۴۶
 سر ۴۲
 سردرگمی ← خلط، گمراه کردن، بدفهمی، پارادکس ۴۰، ۶۹-۷۱، ۷۶، ۹۳، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۸۹، ۲۴۰، ۲۷۷
 سرماخوردگی ۱۱۱
 سعی، کوشش ۲۵۰-۲۵۳، ۲۵۶
 سقراط ۶۰، ۷۰
 سلسله دلایل ۵۲-۵۴
 سلیقه ۲۳۹-۲۴۰
 سولیسیسم (خودمدار)، سولیسیست (خودمدار) ۱۰۲، ۱۱۶-۱۱۹، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۳۶
 سیب‌ها ۵۶، ۵۹، ۱۳۳، ۲۸۱
 شاه ← شطرنج ۴۲
 شبه-ادعا ۱۳۷
 شبیه، شباهت ← تشخیص دادن ۲۱۴-۲۱۷، ۲۷۴، ۲۹۲-۲۹۶
 شخصیت ۱۲۳-۱۲۴
 شخصی ← تجربه شخصی، پنهان، اسرارآمیز ۹۳، ۱۱۲
 شرط ۱۹۶
 شرط‌بندی ۱۹۰-۱۹۱
 شطرنج ← بازی، شاه، حرکت ۴۲، ۱۴۳، ۲۹۹-۳۰۰، یادگیری ~ ۵۱، «مات کردن» در ~ ۲۴۵، حرکتی در ~ ۲۴۴، قواعد ~ ۲۹۹، کلمات مثل مهره‌های ~ ۱۵۲
 شکل‌های بیان ۸۶، ۹۰، ۹۵، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۴۹
 شمردن ۱۶۷، ۲۴۷
 شناختن، شناخت ۶۵-۶۷، ۷۴-۷۶، ۹۳-۹۴، ۱۰۴، ۱۰۹-۱۱۳، ۲۰۶، ۲۵۴
 تعریف ~ ۶۹-۷۲، نحوه ادامه دادن را دانستن ۹۰، «من می‌دانم که من...» ۹۹، ۱۰۲، ~ عملی ذهنی نیست ۲۳۷-۲۳۹

- عمل و فعالیت ذهنی ۴۰-۴۱، ۵۷، ۸۹، ۹۳-۹۴، ۱۳۴، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۳۸-۲۳۹، ۲۴۳-۲۴۴، ۳۶-۳۷، ~ ذهنی ۳۹، ۲۴۵
- عمیق ۲۲۸
- عنصر ← «اجزا» ۷۸
- عین یا شیء ← اشیاء یا اعیان فیزیکی ۷۸، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۴-۱۲۶، متعلق
- تفکر، خواست ۸۴-۸۸
- غیبگو ۴۵، ۴۶، ۴۷
- غیرارادی ۲۶۳-۲۶۵
- فراغ‌بال ۲۱۷
- فرافکنی ← تصویر ۸۰، ۱۱۰
- فرایند (ذهنی) ~ آگاهانه ۷۵، انتظارکشیدن
- یک ~ نیست ۶۱، قصدکردن یک ~ نیست ۷۹
- فرایند (فیزیولوژیکی) ۱۰۰
- فرسودگی ۲۱۷-۲۲۲
- فرضیه، فرضی ← علت، تبیین ۵۲-۵۴، ۶۸، ۹۰، ۱۰۲
- فرگه ۳۸
- فرمالیست‌ها ۳۸
- فرمول ۱۲۴
- فروکاستن ۵۸
- فرهنگ ۲۲۵
- فریادکردن، گریه‌کردن ۶۴، ۱۳۲، ۲۵۶
- فریب‌دادن ۲۰۷
- فکرکردن، تفکر ← فکر ۸۸، ۲۵۰، ~ «فعالیتی ذهنی» نیست ۴۰-۴۲، ۵۵، ۸۹، ۹۳-۹۵، ۲۳۸، ~ پدیده‌ای ملازم گفتار
- «تنها من می‌توانم بدانم» ۲۰۴-۲۰۵، آن‌چه دیگری می‌بیند را دانستن ۱۲۱، ۱۲۲
- صلیب شکسته ۲۶۹، ۲۷۹، ۲۸۳
- صندلی ۶۶، ۶۹، ۱۹۵
- ضروری، ضرورت ← باید ۴۹، ۲۱۹
- طبقه‌بندی ۱۵۲
- طرح، شاکله ← مدل، جدول، الگو ۸۲، ۱۱۷، ۱۶۲، ۲۱۱
- طرح یا انگاره ۱۵۲-۱۵۳
- طریقه ۲۶۲-۲۶۴
- طلب، نیاز ۵۷-۵۸، ۷۱، ۱۱۳
- طلسم ۶۶
- طوطی ۱۹۴
- عجیب ۴۰
- عجیب، اسرارآمیز ۳۹
- عجیب ← خاص، این ۲۶۰
- عدد ۳۳، تعریف ~ ۵۹-۶۰، ۷۱، انواع ~ ۷۴
- عددی ۷۱
- عدم امکان فیزیکی ← عدم امکان منطقی ۱۱۴
- عدم امکان ← امکان ۱۰۹-۱۱۴
- عضله ۲۵۳-۲۵۵
- عکس ترکیبی گالتون ۵۸
- علائم بیماری ۶۸
- علم، علمی ← تبیین، فرضیه ۴۱، ۵۸، ۶۶، ۹۸، ۸۴، ۹۱، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۵۸
- علی ← علت
- عمدی ← اراده، ارادی، خواست، آرزو ۲۴۹-۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴

قانون طبیعی ← محاسبه، قاعده ۱۷۲
 قرارداد، قراردادی ۶۷، ۱۱۵
 قرمز ← رنگ: «~» تعیین‌کننده ۲۱۹-۲۲۱،
 ~ وجود دارد ۷۸، گل ~ ۳۶، معنای «~»
 ۲۱۹-۲۲۱، ۲۳۱، وصله ~ ۳۶،
 ۶۷، ۲۲۰، ۲۳۰، ۲۳۳
 قضیه گلدباخ ۴۷
 قطار ۱۲۶، ۲۹۹
 قنطورس ۷۷
 قیاس، ← تقارن، مشابه، مشابهت ۴۲، ۴۵،
 ۶۵، ۷۱، ۷۳، ۸۳، ۱۰۲-۱۰۳، ۱۱۱،
 ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۵۰، ۱۸۷، ۲۷۶-۲۷۷
 قیافه، قیافه‌شناسی ← حالت، چهره ۲۷۷،
 ۲۸۳
 کاربرد ۴۸، ۵۴، ۶۲، ۸۴، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۷
 کاربرد اسرارآمیز زبان ۴۰
 کاربرد موجب زندگی نشانه‌هاست ۳۹
 کاربرد مهم‌ترین چیز است ۱۳۳
 کاربرد نام ۲۸۲-۲۸۳، ~ جمله ۲۷۸-۲۸۴،
 ~ کلمه ۴۸، ۲۷۸
 کارکردن با ۴۱، ۵۵-۵۷
 کاروبار غیرعادی ۹۵، ۹۶
 کالج کینگ ۷۷-۷۸، ۸۴، ۸۶، ۸۹
 کامل، ناقص ۵۹-۶۱، ۱۴۳، ۱۴۷
 کاهو ← خانواده، ریسمان، الیاف، تداخل
 ۲۱۲
 کتاب‌ها ۹۶-۹۷
 کلیت ۵۷
 کلید ۲۰۳
 کلی ← مشترک: تصوّر ~ ۵۸، لفظ ~
 ۵۷-۶۰، آموزش ~ ۱۷۳

نیست ۲۴۵، باید به چیزی اندیشید
 ۸۳-۸۴، ~ کارکردن با نشانه‌هاست ۴۱،
 سخن‌گفتن بدون ~ ۹۴، ~ اندیشیدن به
 آن‌چه مورد نظر نیست ۷۶
 فکر ← تفکرکردن: تطابق ~ و واقعیت ۳۷،
 بیان ~ ۴۱، ۹۳-۹۵، ۱۶۳
 فلسفه‌ورزی ۶۳، ۶۹، ۹۸، ۲۴۹، ۲۵۸-۲۶۰
 فلسفه ← دستورزبان، متافیزیک، فیلسوف،
 فلسفی، فلسفه‌ورزی ۴۰، ۷۲-۷۳، ۹۸،
 ~ توصیفی است ۵۸، روش ~ ۴۹-۵۰،
 گرفتاری ~ ۹۶، کاربرد «~» ۷۳، ۱۲۳
 فلسفی ← دستورزبان، متافیزیک، فیلسوف،
 فلسفه‌ورزی، فلسفه، معضل ~ ۹۶، ۹۸،
 ۱۱۸، ۱۲۹، ۲۶۴، ۲۸۴، ~ فلسفی ۲۰۰،
 ~ فلسفی ۷۶
 فهمیدن، فهم ۴۹، ۲۱۱، ۲۳۲، ~ فرایندی
 درونی نیست ۳۶-۳۷، ~ یک ملودی
 موسیقی ۲۷۳-۲۷۴، ~ یک دستور ۴۹،
 ۵۲-۵۳، ~ یک قاعده ۲۳۵، ~ یک
 جمله ۳۹، ۲۷۳، ~ یک کلمه
 ۲۵۶-۲۵۹
 فیزیو ۳۰۰
 فیزیولوژیکی ۴۲-۴۳
 فیلسوف ← فلسفی، فلسفه‌ورزی، فلسفه
 ۵۸-۶۰، ۶۳، ۷۲، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۱۸
 قاعده ← محاسبه، رانه، پیروی‌کردن، فرمول
 ۴۹، ۱۶۲، ۱۶۹، ۲۷۲، ~ های
 تبیین‌کننده ۱۶۲، ~ دستورزبانی ۱۱۲،
 انواع ~ ۴۹-۵۱، ~ های دقیق ۶۸،
 فرایند «مطابق» یک ~ ۴۹-۵۰، فرایند
 «داخل در» ~ ۵۱

- «کمبریج» ۲۲۵
 کودک، کودکان ۶۸-۶۹، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۸۲
 کیفیات ۵۷
 گازی ۱۰۰
 گام ۲۳۴
 گذشته، پیشینگی ← زبان ۱۸۲-۱۸۳،
 ۱۸۸-۱۸۹، ۲۹۸-۲۹۹
 گرایش ۱۶۸
 گزاره ← سایه، شبه-گزاره، گفتن، جمله ۷۹،
 ۱۰۰-۱۰۱، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۸۸
 گفتار پیش خود ۸۳، ۹۳
 گفتن ← سخن گفتن ۸۳
 گل ۳۶
 همراه کردن ← خلط، خطا یا اشتباه، بدفهمی،
 سردرگمی، پارادکس ۶۵، ۷۳، ۹۱، ۱۰۱،
 ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۷، ۲۴۹، ۲۵۴
 ۲۷۵-۲۷۶
 لازم ← متعدی ۶۴، ۷۴
 لامسه ۱۰۶-۱۰۸
 لپ یا گونه ۶۷
 ماده ۱۰۰
 ماشین ← مکانیسم (سازوکار)، پیانولا ۵۵،
 ۲۰۴-۲۰۶
 متافیزیک، اهل متافیزیک ← فلسفه ۵۸،
 ۸۴، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۲۸، ۲۰۰
 متعدی ← لازم ۶۴، ۷۴، ۲۶۰، ۲۶۴
 ۲۸۸-۲۹۱
 مجسم‌شده، ریشه‌داشته (در قالب‌های بیان)
 ۸۲، ۹۰، ۹۴-۹۵، ۲۰۰
 مجموعه اعداد ۱۶۲-۱۶۵، ۱۹۵-۱۹۸
 محتوی ۲۷۴
 محدود ← بسته، نامتناهی، حد ۱۶۳-۱۶۵
 محل ← «ایسن‌جا» ۴۱-۴۳، ۴۴، ۵۵
 ۱۰۳-۱۰۵، ۱۳۲، ۲۲۱
 مدل ذهنی ۴۰، ۲۰۱-۲۰۲
 مدل ← الگو (پارادایم)، تصویر، شاکله ۴۰،
 ۲۰۱، ۲۰۸
 (مراحل، موارد) میانجی ۲۰۸
 مرادکردن ← معنی کردن ۷۹، ~ [یا
 قصدکردن] فرایندی ذهنی نیست ۷۹، ~
 [یا قصدکردن] حالت ذهنی نیست ۷۹
 مرد فرانسوی ۲۴۴
 مرز ← تعریف، لامپ، حد ۶۰، ۷۲-۷۳
 مرواریدها ۹۰
 مساوی ۱۳۵
 مستقیم، غیرمستقیم ۲۹۹، ۳۰۰
 مسطوره‌ها، نمونه‌ها ۱۵۴-۱۵۵،
 ۲۸۵-۲۸۷
 مشابه، مشابهت ← قیاس، تقارن، خانواده
 ۵۵، ۸۵-۸۶، ۱۲۰، ۱۵۶، ۲۱۸
 ۲۲۱-۲۲۵، ۲۲۸
 مشترک ← ذات، ذاتی، کلی، همان: رنگ ~
 ۲۱۷-۲۲۱، ~ بین موارد مقایسه ۱۵۵،
 ۱۵۶، ~ بین موارد انتظارداشتن ۶۱، بین
 موارد بازی‌ها ~ ۵۷، ~ بین اعداد
 ۵۸-۵۹، ~ معنا ۱۰۱، ۱۱۹-۱۲۰، ~
 بین شکل‌های برگ ۵۸، ~ بین خستگی
 ۲۵۱-۲۵۰، ~ بین اراده ۲۵۱
 مشکل (حل‌ناشدنی) ۱۱۳
 مشهور ۲۳۶، ۲۳۹

توصیه کردن، آزمودن، ~ دندان درد ۶۷،

~ در برابر نشانه بیماری ۶۷-۶۸، ~ که

افاده معنا می کند ۱۱۵

«من» ۱۲۱، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۲۹-۱۳۳، ۱۸۸

منبع ۲۳۹

منطق دانان ۱۷۴

منطقی: عدم امکان ~ ۱۱۳، ۱۲۸، امکان

~ ۵۴-۵۵

مواجهه هشیارانه ۲۵۱، ۲۸۶

موسیقی، موسیقایی ← میزان، تُن (صدا)

۲۷۳، ۲۹۰

موقعیت ۹۶

میانجی ۲۱۸

می/ندیشم پس هستم ۱۳۴

میدان دید ۴۴-۴۶، ۱۲۶-۱۲۸

میز ۲۹۴

میوه فروش ۵۶، ۱۳۳

مؤسسه ← قرارداد ۹۵

نابودکردن ۷۸

نابهنجاری ۲۳۲

ناپلئون ۸۸، ۸۹، ۲۳۸

ناخودآگاه ← خودآگاه ۶۵-۶۶، ۱۱۲-۱۱۳،

۲۰۱

ناله کردن ← گریه یا فریادکردن ۱۳۰، ۱۳۱،

۱۳۲، ۱۳۳

نام آوا ۱۵۴

نامتناهی ← محدود، بسته، بی پایان، حدّ

۵۳-۵۴، ۱۶۳، ۱۶۸-۱۶۹

نام های خاص ۱۴۷-۱۵۰، ۱۸۸

نامیدن ← حامل، نام، این ۱۳۳، ۱۴۳،

۲۸۰-۲۸۲

معادله ۷۴-۷۵

معنا حامل نیست ۵۸، ~ طرح های رنگی

۲۹۰، مفهوم ~ ۵۹-۶۰، کاربرد موجب

تعیّن ~ ست ۱۲۷، ۲۷۸، تبیین ~ ۳۳،

۴۶، ۶۶، ۷۰، معانی افاده شده به وسیله ما

۷۱-۷۲، ~ مهم ترین چیز است

۳۶-۳۷، ~ یک تصور (ایماژ) نیست

۳۸، ۵۸، یادگیری ~ ۴۸، ۶۷، ۱۴۳،

فرایند ~ ۸۲، ~ ی واحد، تفاوت ~

۷۲-۷۴، ۱۴۳-۱۴۵، ۱۸۲، ۱۹۷، ۲۳۱،

~ حالت ذهنی نیست ۱۴۴، دو ~ ۷۰،

~ کاربرد است ۱۳۳، ~ که تصویر است

۸۳

معنا کاربرد است ۱۲۷

معنی کردن ← مرادکردن، معنا ۲۵۰، ~ یک

پیکان (فلش) ۸۱، ~ عمل ذهنی، فرایند

و تجربه نیست ۳۵، ۳۶، ~ یک دستور

۱۴۴، ~ یک قاعده ۲۳۷، ~ یک جمله،

گزاره ۸۳، ۹۴-۹۵، ~ کسی ۳۷،

۸۷-۸۹، ~ چیزی ۱۴۷، ۱۶۷، ~ آنچه

را که کسی می گوید ۲۴۲-۲۴۳، ۲۶۴،

معنا ← معنی کردن، بی معنا، یاوه

مغز ۴۳-۴۵، ۲۰۵

مقایسه کردن، مقایسه ۱۱۰، ۱۵۳-۱۵۶،

۲۱۹، ۲۶۳، ۲۶۸-۲۷۱، ۲۷۵، ۲۸۸

مقدار ارزش ۶۲

مکانیسم (سازوکار) ← ماشین ۳۷، ۴۰، ۵۰،

۹۰، ۱۶۰، ۱۷۱، ۲۰۱-۲۰۶

مکعب ۲۶۸-۲۶۹، ۲۷۶

ملاک، معیار، ملاک ها [معیارها] ← درست،

~ ویژگی‌های تفکر ۱۸۳، ~ ویژگی‌های

خواستن ۲۴۹

هدایت‌شدن به وسیله، قاعده ۲۵۳

هدایت‌شده به وسیله ~ استنتاج،

پیروی‌کردن، قاعده ۱۷۴-۱۷۶، ۲۰۲

هرتز ۶۹، ۲۷۷

همان‌گویی ۱۳۷

همان ~ مشترک، این‌همانی، مشابه ۱۲۴،

~ رنگ ۱۱۲، ~ درد ۱۱۲: ~ شخص

۱۲۲، کاربرد «~» ۲۳۴-۲۳۵

همخوانی ۲۱۳

همراه‌بودن، همراه (مقارن) ۸۳، ۹۳-۹۴،

۲۴۵

همراه‌بودن هیچ احساس خاصی با جمله ~

۸۳، ~ شباهت ۲۲۲-۲۲۳، ~ این‌که

آب در زیرزمین است ۴۵-۴۸، احساس

کلمات ۱۴۴-۱۴۶

هیاهو ۲۷۵

هیچ‌کس ۱۳۳

یاددادن ~ یادگرفتن، تربیت‌کردن ۴۷-۵۱،

۱۴۳، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۸۳

یادگرفتن ~ یاددادن، تربیت‌کردن،

تخمین‌زدن را یادگرفتن ۴۸، ~ زبان ۱۴۳،

~ معنای یک کلمه، عبارت ۴۸، ۶۶،

۱۴۳

یاوه ~ بی‌معنی، معنا ۱۰۱، ۱۲۷

یک ۱۵۱-۱۵۳

یکنواخت ۲۸۹

نام ~ برجسب، معنای نام ۵۸، ~ شخصی

۱۲۲، ~ خاص ۱۴۷، ۱۴۸، رابطه

اسم و مسمی ۲۸۱-۲۸۲

نت، نغمه ۲۲۶، ۲۳۵

نشانه ۴۱، ۵۴-۵۶، ۸۲

نفی ۱۲۱-۱۲۲

نقاشی ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۲

نقش ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۸۸، ۱۹۲

نقشه ۱۱۵

نمایه ۶۲-۶۳

نمود ۱۳۵-۱۳۶

نمونه ~ مدل، الگو، تصویر ۲۹۴

نوشته سیریلی ۲۰۷-۲۰۹

نوع ۵۹، ۷۴، ۱۲۶، ۱۴۶

«نه» ۱۴۵-۱۴۶

نیچه ۱۸۲

نیمکت ۱۱۳-۱۱۴، ۱۲۸

«و» ۱۴۴-۱۴۵

وارث ۱۲۴

واقع، واقعی، واقعیت ۹۹، ۱۱۵-۱۱۹،

۱۲۹، ۱۳۵

وجودداشتن، وجود ۷۷، ۱۸۸

ورق‌ها ۱۶۳-۱۶۵، ۱۶۷

ویژگی، ~ تجربه فهمیدن ۲۵۵-۲۵۷، ~

تجربه مقایسه‌کردن ۱۵۴، ~ تجربه‌های

انتظارکشیدن، به یادآوردن ۲۹۷، ~

ویژگی‌های توانابودن ۱۹۹، ~

ویژگی‌های هدایت‌شدن، خواندن ۲۱۲،

«... کتاب آبی گویای کلیه مضامین اصلی ویتگنشتاین متأخر است. مضامینی بس غنی و با این وصف سخت به یکدیگر در پیچیده. کاربرد و معنا و نظریهٔ سفسطه‌آمیز «نام»؛ فهم و سلطهٔ تکنیک؛ قاعده‌ها، بازی‌های زبانی و «شکل‌های زندگی»؛ این آموزه‌ها، و ردّ «زبان خصوصی» همچون اجزاء پازلی با هم تطبیق می‌کنند. این کتاب، به لحاظ فشرده‌گی‌اش، و گونه‌ای جاذبهٔ مخصوص تحسین‌شده‌اش، می‌تواند معرفی خوبی بر ویتگنشتاین متأخر باشد... تنها در این جا [کتاب آبی] است که بازی‌های زبانی و مسائل مربوط به قاعده‌ها به کمال برجسته می‌شود. دیگر نمی‌توان در اهمیت موضوع دوم مبالغه کرد؛ فیلسوفان اخیر این مفهوم را به کار برده‌اند اما ندرتاً مثل ویتگنشتاین به بررسی آن پرداخته‌اند.»

دیوید پل، فلسفه

«مقدمه‌ای بر اندیشهٔ ویتگنشتاین بهتر از کتاب آبی نمی‌توان یافت، که بی‌شک سادگی و صراحتش بی‌درنگ خواننده را مجذوب می‌کند. پیچیدگی فزایندهٔ کتاب قهوه‌ای پلی طبیعی می‌سازد بر بیان باز هم هوشمندانه‌تر اما اغلب آشفتهٔ او در پژوهش‌ها. داشتن نسخه‌ای از این کتاب‌ها خواست هر طالب فلسفه‌ای است.»

«این مطالعات نفوذی چشمگیر بر بسط فلسفهٔ معاصر انگلیسی داشته است.»
نشریهٔ هیتروپ (آکسفورد)



نشرنی

