

گفتگو کردن متوقف بر پذیرش خصلت بین‌الادلهانی زبان است

گفتگو با سروش دباغ

سعید تقوایی ابریشمی. الف. اوتانه

نشریه‌ی ادبی، فرهنگی، اجتماعی رودکی

سال پنجم. نیمه‌ی نخست مهر ۱۳۸۹. شماره‌ی پیاپی: ۷۴-۷۳

انتشار کتاب «زبان و تصویر جهان» انگیزه‌ی شد تا به گفت و گویی با «سروش دباغ» پردازیم، چه آن که پازند این شماره نیز در باب «زبان» است و تحقیقات سروش دباغ نیز بیش از هر چیز بر محور زبان و نامدارترین فیلسوف زبان، ویتگنشتاین می‌باشد. از کارهای او در حوزه‌ی ویتگنشتاین پژوهی می‌توان به «سکوت و معنا»، «عام و خاص در اخلاق» و «امر اخلاقی امر متعالی» و همچنین «شرح و ترجمه رساله منطقی» اشاره کرد که در ماه‌های آینده روانه بازار خواهد شد. این گفت و گو را از شخص سروش دباغ و دغدغه‌های فکری‌اش آغازیدیم تا به بحث زبان و نکاتی پیرامون کتاب تازه‌اش رسیدیم. حاصل این گفت و گو در زیر آمده است:

رودکی: گفت‌وگو را با سهراب سپهری و نسبتی که شما با اندیشه‌های او برقرار ساختید آغاز می‌کنیم، از مقالاتی که به عنوان «سروش وفا» در باب سهراب نگاشتید تا به امروز که در صفحه‌ی ورود سایت‌تان شعری از سهراب آمده، جملگی نشان از رابطه‌ی خاص بین شما و سهراب است. آیا رابطه شخص شما با سهراب سپهری، به مانند رابطه‌ی دکتر سروش با مولوی است؟

دباغ: آشنایی من با سپهری بر می‌گردد به زمانی که دانش‌آموز بودم و به سان خیلی از محصلین و دانش‌آموزان که در طول تحصیل با مشاهیر ادبی مختلف آشنا می‌شوند، من هم با سپهری آشنا شدم. اما این یک آشنایی سطحی بود.

آشنایی عمیق‌تر من با او از وقتی شروع شد که دانشجوی داروسازی بودم و دوست عزیزی داشتم که بسیار با سپهری مانوس بود، با این که رشته‌ی ما داروسازی بود و فرسنگ‌ها با ادبیات فاصله داشت، ما به تفصیل در این ایام راجع به اشعار «هشت کتاب» با هم گفت و گو می‌کردیم. در آن زمان اولین اخگرها و بارقه‌ها را از سپهری دیدم. آن دوست عزیز، چند سال بعد در دریا غرق شد و آن سنخ مصاحبت‌ها و گفت و گوهای ما تمام شد، اما من بی آن قصه را گرفتم و به بسیاری از آثاری که در زبان فارسی راجع به سپهری نوشته شده بود مراجعه کردم و از این حیث انبان ذهن را پر کردم.

مدتی هم در ذهن داشتم تا کتابی راجع به سپهری منتشر کنم، اما بعدن تاملات خود را در باب سپهری در قالب مقاله‌ی مفصلی در کتاب «امر اخلاقی، امر متعالی» چاپ کردم، تحت عنوان «تطور امر متعالی در منظومه سپهری» که یک نوع مواجهه‌ی فلسفی بود با کار سپهری. بسیار خرسند شدم که ادیبان و شاعرانی چون بهالدین خرمشاهی و ضیا موحّد، آن کار را پسندیدند و تایید کردند.

روی هم رفته جهان من به جهان سپهری نزدیک است و خیلی از او آموختم و به خصوص از نگاه شرقی او و معنویتی که در قرن بیستم از آن سخن می‌گوید، برای من همیشه عبرت‌آموز بوده. مکرر در مکرر «هشت کتاب» را خوانده‌ام و در دروس عرفانی و مثنوی که تدریس می‌کنم اگر از غزلیات دیوان شمس مدد می‌گیرم، تا جایی که حافظه‌ام یاری کند سعی می‌کنم از اشعار سپهری هم استفاده کنم.

با دوستان هم‌دل چند بار به مزار او در کاشان رفته‌ام و شب تا به صبح بر سر مزار او نشسته‌ام. چند وقت پیش هم که به دعوت دپارتمان شرق‌شناسی توکیو به ژاپن رفته بودم، مقاله‌ی «تطور امر متعالی در منظومه سپهری» را آن جا خواندم. در آن جا برخی از اساتید عرفان‌شناس و عرفان‌پژوه را دیدم که با سپهری آشنا بودند. سپهری قریب به یک سال در آن جا زندگی کرده بود و برخی اشعار او به ژاپنی برگردانده شده است. او در مغازه‌ی در کنار کوه فوجی شاگرد یک شمشیر ساز بوده و وجهی هم نمی‌گرفته، گویی فقط می‌خواست با فرهنگ آنان آشنا شود. علی‌ایحال سپهری نام ناشناخته‌ی در آن جا نبود.

به طور کل هم جهان او به لحاظ معنوی برایم دل‌انگیز بوده و هم الهامی که از فرهنگ شرقی گرفته و این که تا چه حد تحت تاثیر آموزه‌های بودیستی و توسع شرقی بود. همچنین یک وجه متمایز در سپهری بوده که در مولوی نمی‌توان سراغ گرفت: سپهری در جهان مدرن می‌زیست. برخلاف مولانا که در زمانه‌ی می‌زیست که نه فقط ایرانیان بل که مغرب‌زمینیان هم مدرن نشده بودند. بنابراین بصیرت‌ها و اخگرهای او برای ما که در جهان راز زدایی شده می‌زییم و دغدغه‌های معنوی و وجودی داریم می‌تواند خیلی بصیرت‌آموز باشد. به همین خاطر رابطه و مودت من با او گسسته نشده.

اما در عین حال یک تفاوت دیگر هم با مولوی دارد. شما وقتی به سراغ مولوی می‌روید با یک دریای عظیم مواجهید. یک عالمی که در حوزه‌های کلام، فلسفه و فقه نیز شخصیتی کاملاً مبرز است. حال آن که کار سپهری بیش‌تر از جنس اخگر و بصیرت و ایماژ است.

به یاد دارم در یکی از آثاری که در باره سپهری نوشته شده بود، آمده بود که وقتی سپهری چند صباحی در هند می‌زیست نزد یک مرتاض می‌رود و از او می‌پرسد که سر مرگ چیست؟

مرتاض هم به سپهری می‌گوید که اگر می‌خواهی چستی مرگ را دریابی چند روزی پیش من بمان و من تا چند روز دیگر از دنیا می‌روم. سپهری نقل می‌کند که پیش آن مرتاض می‌ماند، مرتاض هم کارهایش را انجام می‌دهد، زیر یک درخت به انتظار مرگ می‌نشیند و از دنیا می‌رود. علی‌ظاهر این تجربه خیلی برای سپهری تأمل‌برانگیز بوده و عبارات و ایماژهایی که در کتاب صدای پای آب هست، گویا ناظر بر همین تجربه او بوده:

نترسیم از مرگ

مرگ پایان کبوتر نیست

مرگ در ذات شب ده‌کده از صبح سخن می‌گوید

مرگ مسوول قشنگی پر شاپرک است

گاه در سایه نشست است و به ما می‌نگرد

در نبندیم به روی سخن تقدیر که از پشت چپ‌های صدا می‌شنویم

...

این ایماژها ناظر بر آن تجربه‌ی بوده که او از سر گذرانده و چنین مواجهه‌ی با مرگ را دیده. او تجربه غنی‌ای از زندگی معنوی معاصر داشته. این بود سر دل‌مشغولی من و رشته‌ی مودتی که از هفده سال پیش میان ما بسته شده و من همچنان در این باب کار می‌کنم. امیدوارم روزی بخت یار باشد تا کارهای بیش‌تری راجع به سپهری انجام بدهم. شعری که از سپهری در سایت من قرار گرفته از فقرات کتاب «مسافر» است که من خیلی خیلی آن را می‌پسندم:

دچار یعنی عاشق

و فکر کن که چه تنهاست

اگر که ماهی کوچک

دچار آبی بی‌کران باشد

رودکی: حال اگر بپذیریم که سپهری متأثر از عرفان فلسفی هند و یا فلسفه عرفانی هند است و تقریباً یک اشراقی ست، با در نظر گرفتن رابطه‌ی که با او دارید به سراغ حلقه وین و ویتگنشتاین می‌روید. حلقه‌ی که هموندان آن به شدت علم‌مدار هستند و روی ویتگنشتاین تأکید دارند. شما در کتاب‌تان تأکید دارید که رساله منطقی-فلسفی ویتگنشتاین هم آن قدرها علم‌باور نیست. پرسش من این است که این نگرش برخاسته از اندیشه‌های عرفانی خود شماست و یا برگرفته از خود ویتگنشتاین است؟

دباغ: درباره این که خود ویتگنشتاین واقعی چه بوده نمی‌توان قضاوت خیلی کرد. آن چه راجع به آن صادقانه و مجدانه بحث می‌کنیم، تصویری ست که از ویتگنشتاین داریم با مد نظر قرار دادن خود کتاب او و مجموعه‌ی که حول آموزه‌های او پدید آمده.

مواجهه‌ی من با تراکتاتوس ویتگنشتاین در دو مرحله بوده. من تا زمانی فکر می‌کردم که بخش‌های آخر کتاب ویتگنشتاین را می‌توان خیلی عرفانی خواند و آن سکوتی که در انتهای کتاب به آن اشاره شده، طنین عرفانی دارد. به یاد دارم در برخی از مکالماتی که با جان هیگک داشتم، او نیز تأکید داشت که می‌توان این سکوت را سکوتی عرفانی قلم‌داد کرد. در گفت و گویی که به همراه دوست عزیزم دکتر اکرمی با هیگک داشتند و در نشریه مدرسه چاپ شد نیز این تعبیر را به کار می‌برد که سکوت عرفانی تلقی موجهی ست از آن چه که در انتهای رساله ویتگنشتاین با آن مواجهیم. این یک برهه بود که من چنین تصویری داشتم اما تأملات و تتبعات جدی‌تر و عمیق‌تر من در باب رساله من را به این نتیجه رساند که سکوتی که ویتگنشتاین از آن سخن می‌گوید، با این که از نظر برخی طنین عرفانی دارد، اما آن قرائت از سکوت قرائت موجهی نیست. چنان که من در مقاله «سکوت در تراکتاتوس» در کتاب «سکوت و معنا» نیز به این موضوع اشاره کردم. البته باید بین احوال و اقوال ویتگنشتاین تفکیک کرد. او در زمان نوشتن کتاب احوال آگریستانی قریبی داشته، آن زمان جنگ جهانی اول بوده و به تعبیر او، تجربه دست اول مواجهه با مرگ را از سر گذرانده. در آن احوال وقتی کسی مطالبی را بنویسد، چنین طنین‌هایی را می‌تواند داشته باشد. من در مقدمه‌ی که بر شرح رساله نوشتم و به امید خدا طی ماه‌های آتی به چاپ خواهد رسید، گفته‌ام که به مثابه شرطی خلاف واقع، اگر جنگ جهانی اول نبود، شاید بخش دوم رساله، یعنی از فقرات ۶/۴ تا ۷ هم نوشته نمی‌شد. آن موقع حرف کارنپ در زندگی‌نامه خود نوشت اش بهتر فهمیده می‌شد که می‌گفت ما فقرات ۶/۴ تا ۷ رساله را خیلی جدی نگرفتیم.

هر چند آن فقرات تناسب و تلائمی با احوال ویتگنشتاین دارد، اما من فکر می‌کنم به لحاظ نظام فلسفی که در تراکتاتوس آمده، آن سکوت که از آن سخن گفته شده را به معنایی که عرفای ما از آن تعبیر می‌کردند، نمی‌توان عرفانی فهمید، بلکه این سکوت بیش از هر چیزی بر تغییر قواعد سخن گفتن معنادار تأکید دارد و اگر تأکید بر تغییر قواعد سخن گفتن معنادار مد نظر باشد، این سکوت بیش‌تر صبغه‌ی سلبی دارد. همان‌گونه که مولانا در جایی گفته:

تا به دریا سیر اسب و زین بود / بعد از اینت مرکب چوبین بود

مولانا در صدد توضیح آن است که از اسب و استر در خشکی می‌توان استفاده کرد اما در دریا نمی‌توان با اسب و استر رفت و باید مرکب چوبینی اختیار کرد. در این جا هم همین‌طور است، قواعد سخن گفتن معنادار عوض می‌شود یعنی مادامی که ما ناظر به تمامیت امور واقع سخن می‌گوییم، سخنان ما معنادار است، اما وقتی که به مرزهای عالم نزدیک می‌شویم، به قلم‌رو نشان‌دانی‌ها وارد می‌شویم و دیگر نمی‌توانیم سخن معنادار بگوییم. همان‌طور که ویتگنشتاین در نامه‌ی بی‌راسل آورده مهم‌ترین مساله فلسفه از نظر او، تفکیک بین گفتنی‌ها و نشان‌دانی‌هاست.

نشان‌دانی‌ها البته جایی در رساله دارد و بر خلاف قرائت حلقه وین که علم‌محور است، من گمان نمی‌کنم امور بی‌معنا یا نشان‌دانی در رساله وجهی نداشته باشند. به همان خاطر تصور می‌کنم قرائت موجه از سکوت در نظام تراکتاتوس، همان تلقی است که بیش از هر چیز بر تغییر قواعد سخن گفتن معنادار تاکید می‌کند و طنین عرفانی چندانی، ندارد. هر چند ممکن است بگوییم که با احوال او، این موضوع نسبتی دارد اما اگر ما باشیم و اقوال او و خصوصاً آن چه در رساله آمده چنین نسبتی وجود ندارد.

به طور کل قرائت عرفانی از سکوت را چنان که در مقاله «سکوت در تراکتاتوس» آوردم موجه نمی‌دانم و در عین حال قرائت حلقه‌ی وین هم در نظرم قرائت موجهی نیست. تعبیر سکوت خنثی را بیش تر می‌پسندم، در مقابل سکوت سلبی که تلقی اعضای حلقه وین است و سکوت ایجابی که تلقی عرفای ماست. جمله‌ی مشهوری که او در باب «هستی و زمان» هایدگر گفته در این جا به ما کمک می‌کند ویتگنشتاین می‌گفت «هستی و زمان» کتاب بدی نیست اما نویسنده کوشیده در باب کلیه اموری که نمی‌توان درباره‌شان حرف زد، سخن بگوید. این همان رایی است که او توسعاً راجع به همه متافیزیسین‌ها دارد، پس به این معنا موضع‌اش با متافیزیسین‌های کلاسیک و عرفا، متفاوت می‌شود و از سویی آن نگاه صلب و سخت سلبی علم‌گرایان را هم ندارد.

رودکی: حال که وارد بحث هایدگر و زبان شدید، سوالی در ذهن من ایجاد شد مبنی بر آن که نسبت «جهان-تصویر» در فلسفه ویتگنشتاین با بحث‌های موقعیت وجودی در هرمنوتیک چه در سنت گادامری و چه در سنت هایدگر، چیست؟ آیا اینهمانی بین موقعیت‌های وجودی و «جهان تصویر» وجود ندارد؟

دباغ: جهان تصویر در منظومه ویتگنشتاین، در مقام توضیح پاره‌ی از مفروضاتی است که هم موجه‌اند و هم بلا دلیل و هم قوام‌بخش منظومه معرفتی ما هستند. او این تعبیر را در «در باب یقین» طرح کرده و چنانچه من در مقاله «جهان-تصویر در منظومه ویتگنشتاین» هم توضیح دادم بیش از هر چیز ناظر به برشمردن مفروضات موجه بلا دلیلی است که قوام بخش معرفت ماست. همان‌طور که کثیری از شارحین ویتگنشتاین گفته‌اند سمت و سوی مباحث «در باب یقین» معرفت‌شناختی است و نه دلالت‌شناختی. به تعبیر دیگر می‌شود این مباحث را در سنت تحلیلی هم پیگیری کرد و لزومی ندارد برای تبیین آن به مقولاتی چون موقعیت وجودی و تمسک جست. شاید مباحثی که در «فرهنگ و ارزش» یا «درس گفتارهایی در باره زیبایی‌شناسی، باور دینی و روان‌شناسی» طرح شدند، فقراتی باشد که به بحث موقعیت وجودی ربط و نسبت بیش تری داشته باشد، اما در «در باب یقین» این موضوع کم‌تر دیده می‌شود. در «در باب یقین» مباحث را می‌توان ذیل سنت تحلیلی و معرفت‌شناسی برد و تا حدی که من می‌یابم، راجع به واژگانی چون شک، یقین، دانستن، آگاهی در «در باب یقین» بحث شده است. او بیش از هر چیز می‌خواهد ما را متفطن سازد که واژه «دانستن» را در کجا می‌توان و می‌باید به کار برد و در کجا نمی‌توان. این مباحث فاصله‌ی با موضوعات هرمنوتیک دارد و لزوم با آن‌ها قابل انطباق نیست.

رودکی: پیش از آن که به طرح سوالاتی پیرامون کتاب جدیدتان-زبان و تصویر جهان- بپردازم، می‌خواستم رویکرد کلی خود شما به عنوان یک فیلسوف زبان- و نه شارح آرای ویتگنشتاین- را در باب پدیدار زبان بدانم؟

دباغ: تصور می‌کنم بصیرت فلاسفه‌ی که در باب زبان بحث کرده‌اند، درست و رهگشاست و من هم به این موضوع باور دارم که زبان، خود یک ابژه‌ی فلسفی است و برخلاف رای قدما این گونه نیست که زبان شان طریقت داشته باشد و ایده‌ها و اندیشه‌هایی که در جای دیگر پرورده شده باشد را صرفاً به دیگران منتقل کند. من چنین رایی ندارم و گمان می‌کنم که زبان به واقع در اندیشیدن ما مداخلت دارد و حدود و ثغور اندیشه ما را زبان تعیین می‌کند. رابطه اندیشه و زبان بسیار در هم تنیده است و از این حیث با آن روی کردی که زبان را مستقل از اندیشه به حساب می‌آورد، هم‌دلی ندارم.

همچنین پاره‌ی از ره‌زنی‌ها هم در داخل زبان صورت می‌گیرد. زبان کژتابی‌های فراوان دارد و پالایش این زبان از کژتابی وظیفه‌ی فیلسوف است. به نظر من، زبان آینه تمام‌نمای عالم واقع هم نیست و این گونه نیست که زبان هر آن چه در عالم خارج بگذرد را برای ما مصور کند. همچنین ممکن است که یک سری هویات زبانی داشته باشیم که مدلول و ما به ازایی در عالم خارج نداشته باشند.

رودکی: و آیا زبان با عالم ذهنیت هر فرد اینهمانی دارد؟ و به بیان دیگر آیا هر فرد می‌تواند زبان شخصی خود را داشته باشد؟

دباغ: به نظر من زبان شخصی وجود ندارد و آن استدلالی که ویتگنشتاین علیه زبان خصوص می کند استدلال درستی است. ما برای این که به نحو معنی دار با هم سخن بگوییم باید معیار و محک‌هایی داشته باشیم، معیار و محک‌هایی میان «آن چه که صحیح است/ آن چه صحیح به نظر می‌رسد» و باتوجه به این تفکیک و آموزه‌ی دلالت‌شناسانه است که می‌توان استدلال کرد که ما نمی‌توانیم زبان خصوصی داشته باشیم. این موضوع را به شکل استدلالی در کتاب «سکوت و معنا» و در مقاله «فرگه، ویتگنشتاین و زبان خصوصی» آورده‌ام. بنابراین باید هویتی بین‌الادھانی برای زبان قایل باشیم و به یک معنا قایل به ممتنع بودن پیدایی یک زبان خصوصی باشیم.

ویتگنشتاین در کتاب «کاوش‌های فلسفی» استدلال علیه زبان خصوصی را به این شکل طرح کرده که به لحاظ دلالت‌شناختی ممتنع است که هر کسی یک زبان داشته باشد که به تعبیر او به نحو خصوصی و شخصی از احساسات و عواطف او پرده بگیرد و یا دست‌رسی ویژه به آن داشته باشد. با این استدلال که من این حس خاص -مانند غم، شادی و یا درد- را دارم و شما در آن شریک نیستید. ویتگنشتاین می‌گوید از ابزار زبان که برای انتقال معانی استفاده می‌کنید، مقتضیاتی دارد و این گونه نیست که شما برای مخاطب زبانی «فعال مایشا» باشید و به پاره‌یی از ملاک‌ها و محک‌ها نیاز دارید که جز در پرتو عمومی بودن زبان و مفروض گرفتن ملاک‌های دلالت‌شناسانه زبانی در یک جامعه زبانی، نمی‌توان ادای مقصود کرد. به این معنا ممتنع است که زبان خصوصی داشته باشیم.

رودکی: در نتیجه زبان ذهنیت عمومی یک قوم-تاریخ است؟

دباغ: به یک معنا همین طور است و به هر حال من در مقام نقد زبان خصوصی‌ام و تبیین این موضوع که شما دست‌رسی ویژه به احساسات شخصی خود ندارید. البته طرح این تعریف از زبان تا ممل بیش‌تری می‌طلبد.

س: حال بردازیم به کتاب جدیدتان، شما در مقاله «شبهات خانوادگی و ابهام دلالت‌شناختی» به طرح نکته‌یی پیرامون مفهوم شبهات خانوادگی پرداخته‌اید و آن این که موضع ویتگنشتاین در باب مفهوم شبهات خانوادگی با نوعی ابهام مواجه است که اگر ما موضع اسانسیالیسم دلالت‌شناختی را در مقابل شبهات خانوادگی قرار دهیم، باید این ابهام را بزدااییم، شما در آن مقاله هیچ پیشنهادی جهت رفع این ابهام طرح نکردید، سوال من این است که این ابهام را زدودنی می‌دانید و پیشنهادی برای رفع آن دارید و یا آن را به عنوان یک نقیصه در فلسفه ویتگنشتاین می‌دانید؟

ج: راجع به مقوله شبهات خانوادگی من دو مقاله نوشته‌ام، اولی با عنوان «بازی‌ها و معناها» و دیگری همین مقاله‌ایست که به آن اشاره کردید. در مقاله نخست در مقام تقریر بحث شبهات خانوادگی در منظومه ویتگنشتاین بوده‌ام. تصور می‌کنم شبهات خانوادگی با تمام بارقه‌ها و اخگرهایی که دارد و در مقام نقد اسانسیالیسم ارسطویی بسیار موفق است به توضیحی که در کتاب «زبان و تصویر جهان» آوردم از ابهامی رنج می‌برد. در آن مقال سعی کردم که ابهام را توضیح دهم ولی در مقام راه‌حل این ابهام در آن مقاله چیزی نگفتم.

در مقاله «درمان، ورزیدن و هنجارمندی» توضیحی بر مفهوم «ورزیدن» در منظومه ویتگنشتاینی آوردم و این که باید ابهامی را که در این مفهوم نهفته را رفع کنیم. این یک پیشنهاد است و گمان نمی‌کنم که آن ابهام به طور کامل رفع شده باشد. موضع من آن است که با رفع ابهام از مفهوم «ورزیدن» چه بسا بتوان به رفع ابهام دلالت‌شناختی مفهوم شبهات خانوادگی مدد رساند.

به هر حال مفهوم شبهات خانوادگی یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که ویتگنشتاین ساخت و وارد جهان فلسفی کرد.

رودکی: بنا بر این در کل این موضوع را می‌پذیرید که این ابهام زدودنی است؟

دباغ: ببینید! هیچ کدام از دست‌گاه‌های فلسفی کامل نیستند و هیچ کدام بدون عیب نیستند. از بزرگان فلسفه چون هگل، کانت، هیوم تا ویتگنشتاین، این موضوع برقرار است. کاری که باید کرد عبارت است از این که یک دست‌گاه فلسفی را از ابهام‌هایی که دارد بپیراییم و در نهایت به تئوری که در قیاس با تئوری‌های بدیل مشکلات کم‌تری داشته باشد، برسیم.

به هر حال تئوری بی‌مشکل نداریم و جهان، جهان ناخالصی‌هاست و هیچ امر خالصی در این عالم پیدا نمی‌شود. در وادی فلسفه هم همین طور است. من فکر می‌کنم چون بصیرت‌های خوبی در ایده شبهات خانوادگی ویتگنشتاین یافت می‌شود، باید با به دست دادن راهکارهایی فلسفی و دلالت‌شناختی از آن رفع ابهام بکنیم.

رودکی: در مورد ویتگنشتاین متقدم، شما در جایی به بسط توضیح دادید که اساس کار او یک پروژه دلالت‌شناختی است و او پرسش از حدود معرفت را که یک پرسش کانتی است به پرسش از حدود معنا داری زبان تغییر داده، آیا این کار در ویتگنشتاین متاخر نیز به همین شکل دنبال شده؟

دباغ: خیر، این موضوع صرفاً در رساله دنبال شده، چرا که می‌توان از رساله او یک خوانش استعلایی (transcendental) داشت، همانطور که در مقدمه رساله هم آمده و بحث از حدود و ثغور اندیشه را تحویل می‌کند به بحث حدود و ثغور زبان. او دو گانه اندیشیدنی/نیاندیشیدنی را تحویل می‌کند به دو گانه گفتنی/نگفتنی یا نشان/ندانی. به توضیحی که در فقره ۳ رساله می‌گوید که اندیشه عبارت است از تصویر منطقی امور واقع، بحث از اندیشه را که در نظام کانتی صبغه معرفت‌شناسی دارد، تحویل

می‌کند به یک امر دلالت‌شناسانه. به تعبیر دیگر این پرسش، پرسش مهم‌تری است که در ابتدا باید مطرح شود و بدان پاسخ داده شود. به این معنا که در بحث از حدود و ثغور اندیشیدنی‌ها ما با اندیشه‌هایی سروکار داریم که به زبان می‌آیند و نه مطلق اندیشیدنی‌ها. ویتگنشتاین در این جا راه‌اش را از کانت جدا می‌کند. اگر شما از شروط استعلایی تکون معرفت سراغ می‌گیرید، شروط استعلایی که متصف به دو صفت کلیت و ضرورت‌اند. ویتگنشتاین این نکته را در مقابل کانت قرار می‌دهد که همه اندیشه‌ها مواردی نیستند که ارزش کندو کاو فلسفی داشته باشند، بل که اندیشه‌های به بیان درآمده اندیشه‌هایی هستند که قوام بخش معرفت هستند. پس نه مطلق اندیشیدنی که مطلق اندیشه‌های بیان‌شدنی است که باید مد نظر ما باشد.

پروژه‌ی رساله سمت و سویی استعلایی دارد و سعی می‌کند آن پرسش‌های معرفت‌شناسانه را ترجمه و صورت بندی دلالت‌شناسانه بکند. در ویتگنشتاین متاخر پروژه عوض میشود و دیگر سمت و سوی استعلایی ندارد و او با سوژه متافیزیکی وداع می‌کند.

رودکی: با وجود این که پروژه ویتگنشتاین متاخر استعلایی نبود، آیا می‌شود نتیجه گرفت که با طرح بحث شباهت خانوادگی در ویتگنشتاین متاخر، باب نوعی نسبی‌گرایی در اندیشه‌های او باز می‌شود؟ یعنی با توجه به این که مفاهیم در تز شباهت خانوادگی مرز مشخصی با هم ندارند، دیگر معرفت یقینی مطلق به معنای دکارتی آن ممتنع می‌شود؟

دباغ: البته که معرفت دکارتی دست‌نایافتنی می‌شود، اما این که کسی معرفت یقینی را کنار بزند مدلول‌اش آن نیست که نسبی‌گرا یا شکاک باشد. می‌توان این را گفت که آن اثبات و جهان‌شمولی‌پذیری رنگ می‌بازد، اما این که مدلول این سخن شکاکیت باشد، من تردید دارم. به نظرم این مدعا ادله‌ی بیش‌تری می‌خواهد و برای این که بگوییم کسی نسبی‌گراست، این مقدار کفایت نمی‌کند. شما هم چنان می‌توانید از مقولاتی نظیر صدق، معرفت و بازی زبانی در داخل سیاق‌های مشخص سخن بگویید. آن کثرت و تنوع بازی زبانی که ویتگنشتاین بدان اشاره می‌کند، به یک معنا موجب می‌شود که او از جهان‌شمولی‌پذیری دست بکشد. اما مدلول این سخنان این نیست که ویتگنشتاین متاخر نسبی‌گرا شده و قائل به این باشد که اموری که با آن مواجهیم معرفت بخش نیستند.

رودکی: شما در جایی از کتاب‌تان به دوگانه رئالیسم/نومینالیسم اشاره کردید. آنچه در فلسفه مطرح بوده دوگانه ایده‌آلیسم/رئالیسم است و این تقسیم بندی به نوعی متفاوت می‌نماید. می‌خواستم در باب ایضاح این موضع فلسفی نیز از شما پرسش و اینکه این دوگانه واجد چه صبغه خاص فلسفی است؟

دباغ: رئالیسم در مقابل ایده‌آلیسم یک دوگانه‌ی است که هم صبغه دلالت‌شناختی و هم صبغه وجودشناسی دارد. ایده‌آلیست‌ها معتقدند که موجود بودن مساوق مدرک بودن است، یعنی امری موجود است و متعین در عالم که به درک من و شما در آید. به تعبیر دیگر انسلاخ و استقلال از مدرک ندارند. این یک جور ایده‌آلیسم تجربی است البته و شما در ادامه ایده‌آلیست‌های استعلایی چون کانت و فیخته و شلینگ و دیگران را دارید. رئالیسم که در مقابل این ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد به لحاظ اونتولوژیک به استقلال اشیا و امور از کاربرد زبان دفاع می‌کند؛ یعنی رئالیست‌ها، چه رئالیست‌های خام و چه رئالیست‌های انتقادی، رای‌شان بر این است که امور در عالم یک تعین و تقرری مستقل از سوژه دارند.

اما زمانی که رئالیسم را در مقابل نومینالیسم به کار می‌بریم دیگر بحث بر سر آن نیست که آیا امور تعین و تقرری مستقل از مدرک دارند، یا نه. بلکه رئالیست کسی است که قائل به کلیات است. مفاهیم کلی مثل آب، درخت، میز، صندلی بنابر رای رئالیست‌ها، مفاهیم کلی بر مصادیق خویش در عالم خارج دلالت می‌کند. نومینالیست کسی است که قائل به کلیات نیست؛ پس بدین معنا ما یک دوگانه ایده‌آلیسم/رئالیسم داریم و یک دوگانه رئالیسم/نومینالیسم.

بنا بر رای نومینالیسم، نحوه دلالت واژگان بر مصادیق را با استفاده از شباهت‌ها می‌توان توضیح داد؛ و در نتیجه لزومی به مفروض گرفتن مفاهیم در پس مصادیق عدیده نیست.