

## Solipsism in Tractatus: Three Different Interpretations

Abdurrazzaq Hesamifar<sup>1\*</sup>, Zeynab Ghanbarlou<sup>2</sup>, Ali Fath Taheri<sup>3</sup>, Seyed Masoud Seyf<sup>4</sup>

1. Philosophy, humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

2. philosophy, humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

3. Philosophy, humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

4. Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

### Abstract

In the paragraphs 5.6 – 5.641 of his Tractatus, Wittgenstein refers to some important points regarding mind and solipsism of which three interpretations have been presented: The first one is the Orthodox interpretation according to which meanings are given to words by metaphysical ego or subject through picturing and via a psychological process. This metaphysical ego, however, is distinct from the empirical ego and there is nothing in the world which corresponds to it and of course it is presupposition of the existence of world. It is impossible to have meaningful talk about it and it can only be shown. The second interpretation is the therapeutic interpretation which unlike the realistic and metaphysical approach of the orthodox interpretation, it has an unrealistic and anti- metaphysical flavor. It establishes a link between the ideas of the former and the latter Wittgenstein. The third interpretation is the ethical interpretation, according which the propositions of Tractatus have practical values. In this interpretation the solipsism of Tractatus is regarded as a mystical and ethical act rather than a metaphysical and epistemological theorem and the target of it is to make change in the spiritual life of human beings. In this article the three interpretations have been analyzed and evaluated.

**Key words:** Mind, metaphysical subject, solipsism, orthodoxy interpretation, therapeutic interpretation, ethical interpretation

---

\*ahesamifar@yahoo.com

## سولپسیسم در تراکتاتوس؛ سه تفسیر متفاوت

عبدالرزاق حسامی فر<sup>۱\*</sup>، زینب قنبرلو<sup>۲</sup>، علی فتح طاهری<sup>۳</sup>، سید مسعود سیف<sup>۴</sup>

۱. فلسفه، علوم انسانی، بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران

ahesamifar@yahoo.com

۲. فلسفه، علوم انسانی، بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران

zghanbarlou@gmail.com

۳. فلسفه، علوم انسانی، بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران

fahhtaheri@yahoo.com

۴. فلسفه، علوم انسانی، بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران

dr\_seyf2003@yahoo.com

### چکیده

ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی (تراکتاتوس) در بندهای ۵/۶ تا ۵/۶۴۱، نکات مهمی را درباره ذهن و سولپسیسم بیان می‌کند. سه تفسیر مهم از این بندها ارائه شده است: یکی تفسیر ارتدکسی که طبق آن، سوژه یا خود متافیزیکی، معنا را از طریق تصویرکردن و طی فرایندی روانشناختی، به واژه می‌بخشد؛ البته این خود متافیزیکی متمایز از «خود تجربی» مدنظر روانشناسان است و هیچ چیزی در جهان، مطابق با آن نیست؛ بلکه خود پیش فرض وجود جهان است؛ بنابراین بدون اینکه بتوان سخن معناداری درباره آن گفت، تنها می‌توان آن را نشان داد. تفسیر دوم، تفسیر درمان‌گراست که برخلاف رویکرد متافیزیکی و واقع‌گرایانه تفسیر ارتدکسی، رویکردی غیرمتافیزیکی و غیرواقع‌گرایانه دارد و به پیوند میان اندیشه‌های ویتگنشتاین متقدم و متأخر قائل است. تفسیر سوم، تفسیر اخلاقی است که برای گزاره‌های تراکتاتوس ارزش عملی قائل است. در این تفسیر سولپسیسم مطرح شده در تراکتاتوس نه نظریه یا آموزه‌ای معرفت‌شناختی یا متافیزیکی، بلکه عملی اخلاقی و عرفانی دانسته می‌شود که هدف از آن، ایجاد تغییر در زندگی معنوی انسان است. در مقاله حاضر، سه تفسیر یادشده نقد و بررسی شده است.

**واژگان کلیدی:** ذهن، سوژه متافیزیکی، سولپسیسم، تفسیر ارتدکسی، تفسیر درمان‌گرا، تفسیر اخلاقی

## مقدمه

ویتگنشتاین را می‌توان برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوف تحلیلی قرن بیستم دانست. او چشم‌انداز فلسفه تحلیلی را دو بار تغییر داد؛ به طوری که متفکران فلسفه تحلیلی پس از او، چه آنهایی که قدم در راه و روش او گذاشته بودند و چه آنها که به طور مستقیم دنباله‌رو او نبودند، می‌بایست آرای خود را در نسبت با اندیشه‌های فلسفی بدیع او تبیین می‌کردند. در میان آثار ویتگنشتاین، *تراکتاتوس* (رساله منطقی فلسفی) او سرچشمه مکتب تحلیلی کمبریج و پوزیتیویسم منطقی، و پژوهش‌های فلسفی‌اش الهام‌بخش فلسفه تحلیلی در آکسفورد بود. ویتگنشتاین در هر دوره از سیر اندیشه‌اش، متأثر از فیلسوفان و اندیشمندان بزرگی بوده است و بی‌تردید پیوستگی‌ها و گسست‌های اساسی و مهمی میان دو دوره فکری‌اش وجود دارد. با وجود این، شیوه اندیشیدن و فلسفه‌ورزی‌اش خاص خود اوست. یکی از مسائل مطرح‌شده در *تراکتاتوس*، نظر ویتگنشتاین درباره ذهن یا نفس است که در لابه‌لای بندهای این کتاب و با اشاره او به برخی از ویژگی‌های نفس منعکس شده است. مفسران اندیشه متقدم ویتگنشتاین، بر سر تفسیر سخنان او در *تراکتاتوس* درباره نفس، اختلاف نظر دارند. مسئله ایشان این است که آیا او در این کتاب دچار نوعی سولپسیسم<sup>۱</sup> شده است یا نه. دیگر آنکه چه نسبتی میان اندیشه متقدم ویتگنشتاین درباره نفس و اندیشه او در دوره تفکرش برقرار است.

یکی از مفاهیم مهم در تاریخ فلسفه، مفهوم ذهن/خود/روح/سوژه (فاعل شناسا) است. این مفاهیم دقیقاً بر یکدیگر منطبق نیستند؛ اما ربط و هم‌پوشانی زیادی دارند؛ به طوری که متمایز کردن و ترسیم مرز

میان آنها به راحتی ممکن نیست. دیدگاه فیلسوفان جدید غرب درباره نفس متفاوت بوده است. هیوم و ارنست ماخ آن را ساختی منطقی<sup>۱</sup> می‌دانستند و کانت آن را فاعل شناسایی تلقی می‌کرد که هم آگاهی تجربی و هم آگاهی استعلایی است. نیچه و فروید آن را ساختی علی<sup>۲</sup> می‌دانستند. همه این اندیشمندان در حوزه ابجکتیویسم قرار می‌گیرند. از نظر کانت خود تجربی<sup>۳</sup>، شیئی در قلمرو واقعیت تجربی است و از این رو اثربخشی علی خاص خود را دارد. نیچه و فروید خود را روانشناسانی می‌دانستند که درباره یک خود برساخته عینی<sup>۴</sup> پژوهش می‌کنند. هیوم و ماخ از «خود» همچون شیئی تخیلی سخن می‌گویند؛ با این همه از آن چنان بحث می‌کنند که گویی امری واقعی است (Sluga, 1996: 329-330).

ویتگنشتاین می‌کوشد «خود» را از همه اینها فراتر ببرد. در اندیشه ویتگنشتاین ارتباط میان «خود فلسفی» و «خود روزمره» که ما عموماً از آن سخن می‌گوییم، مبهم و نامشخص باقی می‌ماند. «خود فلسفی» برخلاف «خود دکارتی» موجودی منفرد نیست و ویتگنشتاین آن را در *یادداشت‌ها*، همچون نفس عالم<sup>۵</sup> توصیف می‌کند. با چنین تصویری از «خود»، سخن گفتن از کثرت فاعل شناسایی ناممکن می‌شود؛ بنابراین دیدگاه ویتگنشتاین درباره «خود»، وی را ناگزیر به سولپسیسم استعلایی<sup>۶</sup> دچار می‌کند تا آنجا که در *یادداشت‌ها* می‌گوید: «تنها یک نفس عالم وجود دارد که ترجیح می‌دهم او را نفس خودم بنامم» (Wittgenstein, 1979: 49).

1. logical construct

2. causal construct

3. empirical self

4. objectively constitute ego

5. world soul

6. transcendental solipsism

انعکاس ساختار عالم است. ما نمی‌توانیم با مراجعه به ساختار عالم، نظامی از نشانه‌گذاری را برای تصویرگری آن انتخاب کنیم؛ از این رو او اکنون آماده شده بود حقانیت سخن سولپسیست را بپذیرد:

چنانکه گفته‌ایم هیچ ایرادی بر پذیرش سمبولیسمی نیست که در آن یک شخص خاص، همیشه یا به‌طور موقت، جایگاهی استثنایی را حفظ کند... اما خطا این است که فکر کنم این نشانه‌گذاری را می‌توانم ثابت کنم. خطا نیست اگر پیشنهاد کنم که دیگران باید در نشانه‌گذاری خود جایگاه استثنایی به «من» [نفس] بدهند؛ اما دلیلی که دوست می‌دارم برای آن بیاورم، بی‌معناست: اینکه این بدن اکنون محل آن چیزی است که واقعاً زندگی می‌کند (Wittgenstein, 1960: 66).

این تسامح، بدین دلیل امکان‌پذیر می‌شود که ویتگنشتاین دیگر معتقد نیست زبان تنها نقش تصویرگری واقعیت را دارد. وی در رساله گفته بود: «گزاره الگویی از واقعیت است؛ به‌گونه‌ای که آن را تصور می‌کنیم» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴، بند ۴/۰۱) و «تمامیت گزاره‌ها زبان است» (همان، بند ۴/۰۰۱)؛ ولی اکنون می‌گوید که زبان نیازهای متفاوتی را برآورده می‌کند:

بنابراین ما گاهی به‌دنبال نشانه‌گذاری‌ای هستیم که بر یک تفاوت با قوت بیشتری تأکید می‌کند و آن را نسبت به زبان روزمره روشن‌تر می‌کند یا یک [نشانه‌گذاری] که در نمونه‌ای جزئی صورت‌های مشابه نزدیک‌تری را نسبت به زبان روزمره به کار می‌برد. وقتی نشانه‌گذاری‌ای به ما نشان داده شود که همه این نیازها را برآورده کند، گرفتگی ذهنی ما باز می‌شود. این نیازها می‌تواند بسیار متنوع باشد (Wittgenstein, 1960: 59).

البته ویتگنشتاین تلاش بسیاری کرد تا بلکه بر این سولپسیسم استعلایی چیره شود که در آغاز در نظرش مشکل‌آفرین و گریزناپذیر می‌نمود. تأملات بعدی او را دربارهٔ نفس، می‌توان استدلالی استوار دانست بر اینکه شخص می‌تواند نگرش ضدیدکارتی و ضدایدجکتیویستی داشته باشد؛ بدون اینکه دچار چنین سولپسیسمی بشود؛ اما او برای رسیدن به این نتیجه باید ابتدا سه فرض را دربارهٔ زبان و معنا تعدیل می‌کرد (Sluga, 1996: 329-330).

۱. او در رساله از سویی فرض را بر این می‌گذارد که زبان وحدت‌صوری را برمی‌سازد و از سوی دیگر می‌پذیرد که انسان توان ساخت چندین زبان را دارد (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: بند ۴/۰۰۲). او همچنین در آنجا نشان می‌دهد که این زبان‌ها را می‌توان به یکدیگر ترجمه کرد: «آنها تماماً مطابق با الگوی منطقی مشترک ساخته شده‌اند... آنها به‌معنای معینی یکی هستند» (همان، بند ۴/۰۱۴). در حدود اوایل دههٔ ۱۹۳۰ ویتگنشتاین به این فکر افتاد که زبان برساختهٔ تعدادی از بازی‌های زبانی متمایز است. وی در آن زمان در توضیح این نکته نوشت: «تصویری که ما از زبان بزرگسالان داریم، تصویر توده‌ای مبهم از زبان (زبان مادری‌اش) است که با بازی‌های زبانی منفصل و کم‌وبیش روشن، یعنی زبان‌های فنی، احاطه شده است» (Wittgenstein, 1960: 81). وی بعد از آن به صورت عام‌تری گفت: «آنچه "جمله" و "زبان" می‌نامیم، آن یگانگی‌صوری را که خیال می‌کردیم ندارد؛ بلکه خانواده‌ای از ساختارهاست که کم‌وبیش با یکدیگر ارتباط دارند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: بند ۱۰۸).

۲. این روراستی جدید در اندیشهٔ ویتگنشتاین، با نفی این اندیشه همراه شد که منظور از جملات ما،

ویتگنشتاین دربارهٔ زبان، تا چه حد مرتبط با نگرانی‌های او دربارهٔ ماهیت ذهن است. ویتگنشتاین این کتاب را در کمبریج در طول دو نیم‌سال تحصیلی به شاگردانش املا کرد و بدین جهت متن کتاب به دو بخش تقریباً برابر تقسیم می‌شود. بخش اول مربوط به مسائل متعدد در پیرامون مفهوم معناست؛ در حالی که بخش دوم مربوط به پرسش‌هایی در فلسفهٔ ذهن و به ویژه مسئلهٔ سولیپسیسم است (Sluga, 1996: 330-332).

ویتگنشتاین در بند ۵/۶ *تراکتاتوس* و بندهای بعد از آن، در بحث معناداری زبان، موضعی سولیپسیستی می‌گیرد و نقش محوری را به سوژهٔ متافیزیکی می‌دهد و او را چون تعیین‌کنندهٔ حدود و ثغور معنا، مطرح می‌کند. بندهای مربوط به مبحث سولیپسیسم و سوژهٔ متافیزیکی یکی از بحث‌برانگیزترین بخش‌های *تراکتاتوس* است. در این زمینه به چند رویکرد می‌توان اشاره کرد. رویکرد نخست که رویکرد غالب و سنتی است و به رویکرد ارتدکس نیز مشهور است، قائل بدان است که ویتگنشتاین متأخر در برابر ویتگنشتاین متقدم است؛ به طوری که تخالف و گسست جدی و عمیقی میان دو دورهٔ فکری او وجود دارد. گو اینکه پیوستگی‌های اندکی نیز یافت می‌شود. رویکرد دوم که به تفسیر قاطع، رادیکال یا درمان‌گرایانه موسوم است، تفسیر رایج و سنتی را به چالش می‌کشد و بر آن است که پیوستگی‌های مهم و اساسی میان دو دورهٔ فکری فیلسوف وجود دارد. نگاه این رویکرد به هر دو مرحلهٔ فکری ویتگنشتاین درمان‌گرایانه است. مطابق با این تفسیر ویتگنشتاین در بندهای پایانی *تراکتاتوس* اذعان کرده است که گزاره‌های این کتاب مهمل هستند و بنابراین نقد *تراکتاتوس* در آثار متأخر فیلسوف، گسستی را در

اکنون دیگر نکتهٔ مهم برای او این بود که زبان در وهلهٔ اول بیش از آنکه نظام بازنمایی باشد، نظام ارتباط<sup>۱</sup> است.

۳. این تشخیص کارکردهای متفاوت زبان، با نفی دلالت‌گرایی<sup>۲</sup> قبلی ویتگنشتاین همراه شد. وی در آن وقت دلالت‌گرایی را «یکی از منابع بزرگ سردرگمی‌های فلسفی» می‌دانست (ibid.: 5). از این روست که هر جا ما در جست‌وجوی چنین چیزی هستیم و نمی‌توانیم آن را بیابیم، ممکن است جست‌وجوی آن را در فضایی اثری آغاز کنیم. ما در فلسفه «وقتی که تصور می‌کنیم یک اسم آن‌گونه که ما عموماً یک شیء را می‌نامیم، به کار نرفته است و وقتی که نمی‌توانیم به خودمان بگوییم که آن اسم، نام شیئی اثری است» (ibid.:47)، به فضای گازی یا اثری متوسل می‌شویم. «وقتی که درگیر گرامر وازگان خاص هستیم و وقتی همهٔ آنچه می‌دانیم این است که مفروضات قلمروی افلاطونی نامرئی، واقعیتی متعالی دست‌نیافتنی، چشم‌اندازی استعلایی و ذهن‌گرایی‌ای<sup>۳</sup> دکارتی چون نام‌هایی برای اشیای مادی به کار نرفته اند» (ibid.: 47)، آنها را به منزلهٔ حیلۀ کنار می‌گذاریم.

اسلوگا می‌گوید تغییراتی که در نظر ویتگنشتاین دربارهٔ زبان و معنا روی می‌دهد، ناشی از عوامل متعدد است. کتاب *آبی* نشان می‌دهد که یکی از این عوامل، پیوند وثیق این بحث با علایق او دربارهٔ طبیعت ذهن است. سخنان او دربارهٔ فضای اثری همچون حیلۀ در آنچه از او نقل شد، با این عبارت ادامه می‌یابد: «این اشاره‌ای است برای اینکه چگونه مسئلهٔ دو چیز، یعنی ذهن و بدن، دارد منحل می‌شود» (ibid.: 47). کتاب *آبی* نشان می‌دهد که دیدگاه

1. communication

2. referentialism

3. mentalism

من، جهان من و امثال آن می‌پردازد. وی در بندهای ۵/۶ و ۵/۶۱ میان مرزهای جهان، مرزهای اندیشه و مرزهای زبان تناظری برقرار می‌کند؛ به طوری که آنچه خارج از مرز جهان باشد نااندیشیدنی و از این رو ناگفتنی دانسته می‌شود. وی سپس در بند بعد می‌گوید: آنچه در سولپسیسم مراد می‌شود کاملاً درست است؛ منتها نمی‌تواند گفته شود؛ بلکه خود را نشان می‌دهد.

ویتگنشتاین در ادامه می‌گوید: «سولپسیسم هنگامی که کاملاً به لوازم آن ملتزم باشیم با واقع‌گرایی محض هم‌عنان است. من سولپسیسم در نقطه بی‌بعدی فشرده می‌شود و واقعیت متناظر با آن باقی می‌ماند» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: بند ۵/۶۴). او در بند ۵/۶۴۱ من فلسفی را از سویی متفاوت با روان انسان که در روانشناسی مدنظر است و از سوی دیگر متفاوت با بدن انسان می‌داند و آن را سوژه متافیزیکی و چون مرز جهان معرفی می‌کند. این سوژه متافیزیکی در جهان نیست؛ بلکه مرز جهان است (همان: بند ۵/۶۳۲).

طبق نظر مفسران ارتدکسی، ویتگنشتاین طرحی است که نه متکی به جوهری بسیط، بلکه متکی به سایر عناصر روانشناختی است که قبلاً رخ داده و یا بعداً واقع می‌شوند. در واقع نفس را شامل بدن و تاریخچه روانی آن می‌پندارد. ویتگنشتاین به صراحت به دیدگاه هیوم اشاره نمی‌کند؛ اما رأی او در وهله اول چنین به نظر می‌رسد (ماونس، ۱۳۸۸: ۱۱۲-۱۱۳).

نظر ویتگنشتاین درباره این مفهوم، همانند بخش‌های دیگر فلسفه‌اش، از طریق رویکرد زبانی و با عنایت به زبان پیش می‌رود. او در بندهای ۵/۶ تا ۵/۶۴۱ به شرح مفاهیمی مانند سوژه متافیزیکی، روح

اندیشه ویتگنشتاین اثبات نمی‌کند (Addis, 2006: 51-52).

رویکرد سوم، تفسیر اخلاقی است که در سایه سنجش دوباره افکار ویتگنشتاین و از دل تفسیر درمان‌گرایانه بیرون آمده است. هدف این مقاله بررسی این سه تفسیر است.

### ۱. تفسیر ارتدکسی یا استاندارد

بیشتر بحث در نیمه نخست تراکتاتوس، شرح و بسط امور واقع و روابط واقعیت‌ها و اعیان متناظر با زبان و گزاره‌های آن است. تا اینکه نویسنده نخستین بار در بند ۵/۵۴۲۱ تراکتاتوس از ذهن/روح و امثال آن سخن می‌گوید:

«... چیزی تحت عنوان روح -سوژه و غیره- که در روانشناسی سطحی امروزه تصور می‌شود وجود ندارد. درحقیقت روح مرکب نمی‌تواند روح باشد» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: ۹۹).

نظر ویتگنشتاین در اینجا، تداعی‌کننده نظر هیوم است که معتقد بود نفس (روح) موجودی بسیط نیست؛ بلکه نفس مجموعه‌ای از عناصر روانشناختی است که نه متکی به جوهری بسیط، بلکه متکی به سایر عناصر روانشناختی است که قبلاً رخ داده و یا بعداً واقع می‌شوند. در واقع نفس را شامل بدن و تاریخچه روانی آن می‌پندارد. ویتگنشتاین به صراحت به دیدگاه هیوم اشاره نمی‌کند؛ اما رأی او در وهله اول چنین به نظر می‌رسد (ماونس، ۱۳۸۸: ۱۱۲-۱۱۳).

نظر ویتگنشتاین درباره این مفهوم، همانند بخش‌های دیگر فلسفه‌اش، از طریق رویکرد زبانی و با عنایت به زبان پیش می‌رود. او در بندهای ۵/۶ تا ۵/۶۴۱ به شرح مفاهیمی مانند سوژه متافیزیکی، روح

گفت هیچ چیزی در جهان، مطابق با سوژه متافیزیکی نیست؛ بلکه سوژه متافیزیکی، خود پیش فرض وجود جهان است. هکر با توجه به شواهد متعدد برگرفته شده از یادداشت‌ها و بندهای ۵/۶، ۵/۶۴۱ تراکتاتوس سیر استدلال ویتگنشتاین را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند: ویتگنشتاین با ایدئالیسم استعلایی شوپنهاوری آغاز می‌کند و مرحله به مرحله به سمت سولپسیسم خاص خود، یعنی سولپسیسم استعلایی، می‌رود و در نهایت آن را با واقع‌گرایی محض برابر می‌نهد. بنابراین خود متافیزیکی یا من فلسفی با تزریق محتوا به نام‌های زبان از طریق تصویرگری، زبان و واقعیت‌های جهان را با یکدیگر مرتبط می‌کند. خود متافیزیکی را که بدون آن، پیوند میان زبان و جهان ممکن نیست، نمی‌توان با توسل به زبانی که خودش آفریده است، فراچنگ آورد. درست مثل چشمی که شرط دیدن هر چیزی است؛ اما خود آن قابل رؤیت در میدان دید نیست. هکر از این خود استعلایی با عنوان «روح فرازبانی»<sup>۱</sup> یاد می‌کند.

به هر روی، تمام آموزه‌های سولپسیسم متضمن یک خود متافیزیکی است؛ اما مطابق با آموزه‌های ویتگنشتاین می‌توان گفت خود متافیزیکی نه یک عین است که مرجع یک نام باشد و نه یک ساختار مرکب از اعیان؛ به همین دلیل خود سولپسیسم در نقطه بی‌بُعدی فشرده می‌شود که درباره آن هیچ سخن معناداری نمی‌توان گفت و تنها می‌توان آن را نشان داد (ibid.: 82-104). براساس تفسیر ارتدکسی دو نوع برداشت از مفهوم بی‌معنا/مهمل را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: یکی گمراه‌کننده و دومی روشنگر. نوع نخست مرتبط با بسیاری از نظریه‌ها و مفاهیم متافیزیکی در سنت فلسفه است که با بررسی

تفسیر در امر تصویرگری، سوژه یا فاعل شناسا، وظیفه حفظ رابطه میان زبان و جهان را از طریق تصویرکردن امور واقع جهان در گزاره‌های زبان بر عهده دارد (Friedlander, 2001: 177\_178).

درواقع سوژه با یک فعالیت ذهنی خاص، نام را به مدلول می‌دهد؛ بنابراین می‌توان گفت این تفسیر مستلزم به کارگیری دیدگاه روانشناختی درباره مدلول، فارغ از کاربرد آن در گزاره است (Conant, 2000: 210\_211). قائلان به این تفسیر به بند ۳/۱۱ تراکتاتوس استناد می‌کنند که ویتگنشتاین در آن می‌گوید: «شیوه تصویرکردن عبارت است از اندیشیدن معنای گزاره». آنها شواهد دیگری هم از یادداشت‌ها استخراج می‌کنند (Hacker, 1986: 73-74).

نتیجه آنکه سوژه معنا را از طریق تصویرکردن و طی فرایندی روانشناختی به واژه می‌دهد. هکر این سوژه را «خود متافیزیکی» می‌نامد که متمایز از «خود تجربی» مورد نظر روانشناسان است (ibid.: 75). از نظر او اندیشه ویتگنشتاین درباره «خود متافیزیکی» ریشه در آرای شوپنهاور دارد. شوپنهاور همچون کانت جوهر اندیشنده دکارتی و نیز قابلیت مواجهه با آن از طریق درون‌نگری یا از هر طریق دیگری را رد می‌کند. از نظر او «خود یا من استعلایی» پیش فرض وجود جهان و هرگونه تجربه‌ای است. وی «خود یا من استعلایی» را مانند چشمی می‌داند که هر چیزی را [در جهان] می‌بیند؛ مگر خودش را. ویتگنشتاین نیز از این تعبیر در تراکتاتوس و پیش‌تر در یادداشت‌ها استفاده می‌کند. او در بند ۵/۶۳۳ رساله بیان می‌کند که نسبت میان سوژه (خود) متافیزیکی با جهان مانند نسبت میان چشم و میدان دید آن است. در میدان دید هیچ چیز اشاره به چشم ندارد؛ بر همین سیاق می‌توان

<sup>۱</sup> the meta-linguistic spirit

است. او بیان می‌کند که بندهای مربوط به مبحث سولپسیسم و نیز بندهای پایانی کتاب که راجع به مرگ و ابدیت هستند، نزد ویتگنشتاین اهمیت زیادی دارد؛ اما نتیجه گرفتن بندهای یادشده از بندهای پیشین -تقریباً بندهای مربوط به نیمه نخست کتاب- واضح و بدیهی به نظر نمی‌رسد (Hacker, 1986: 101).

البته ویتگنشتاین هدف خود را از نوشتن کتاب، حد و مرز نهادن بر اندیشه و زبان معرفی می‌کند تا بدین طریق بتواند شروط سخن گفتن معنادار را احصا کند. با عنایت به همین هدف، بخش گسترده‌ای از تراکتاتوس به «نظریه تصویری معنا» و توصیف جهان و امور واقع و ممکن و روابط و نسبت‌های این امور با یکدیگر اختصاص یافته است.

طبق نظریه تصویری معنا، ساختار جهان و زبان نوعی تناظر و هماهنگی دارد؛ به طوری که جهان متشکل از امور واقع، امور واقع متشکل از وضع امور، وضع امور متشکل از اعیان است. به طور متناظر می‌توان گفت که زبان برساخته از گزاره‌های مرکب است و گزاره‌های مرکب را می‌توان به گزاره‌های بنیادین تحلیل کرد و گزاره‌های بنیادین برساخته از نام‌ها هستند؛ البته نام‌هایی که بر اشیا دلالت می‌کنند. بنابر نظریه تصویری معنا، گزاره معنادار گزاره‌ای است که بتوان آن را به گزاره بنیادین تحلیل کرد. در نتیجه به نظر می‌رسد ویتگنشتاین به هدف خود یعنی برشمردن شروط معناداری رسیده باشد؛ آنجا که [در بند ۵] اشاره می‌کند «گزاره [معنادار] تابع صدق گزاره‌های بنیادین است». با وجود این به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین در بند ۵/۶ و بندهای پس از آن با پذیرش نگرش سولپسیستی در صدد مرز نهادن -مرزی اضافه‌تر- بر اندیشه و زبان و به طور کلی معناداری گزاره است (Pears, 2006: 101-102).

دقیق آنها می‌توان فهمید که کاملاً بی‌معنا یا مهمل هستند. نوع دوم در قالب کلمات در نمی‌آید و در نتیجه سخن معناداری درباره آن نمی‌توان گفت؛ اما خود را نشان می‌دهد (Conant, 2002: 374\_376) و بدین ترتیب حاوی حقایق ناگفتنی درباره زبان، اندیشه، واقعیت، منطق و سولپسیسم و در نتیجه خود متافیزیکی است.

بر اساس این تفسیر، ویتگنشتاین در سولپسیسم استعلایی خود، منکر جهان خارج و اذهان دیگر نیست؛ از این رو نه در ضدیت با واقع‌گرایی، بلکه هم‌عنان با آن است. پس می‌توان نتیجه گرفت که ویتگنشتاین متقدم در مواجهه با مفهوم ذهن، متأثر از تفکر هیومی راسل و تفکر کانتی شوپنهاور است. دو مؤلفه اصلی این تأثیر عبارت‌اند از: الف) او همانند راسل و نیای فکری اش هیوم، وجود جوهر پیوسته به بدن را رد می‌کند؛ ب) او مانند شوپنهاور بر آن است که تجربه، تجربه من است و به سوژه یا خود متافیزیکی، نمی‌توان به صورت تجربی دست یافت؛ زیرا نسبت میان سوژه متافیزیکی با جهان مثل نسبت میان چشم و میدان دید است (Glock, 1996: 16; Hacker, 1986: 81\_82)؛ بنابراین شاید بتوان گفت که ویتگنشتاین قائل به نقش وحدت‌بخشی برای «خود» است؛ نه اینکه آن را به مثابه یک «چیز» تلقی کند (Pears, 2006: 105).

مفسران ارتدکسی تلاش می‌کنند شرح جامع و سازگاری از کل تراکتاتوس و به ویژه مبحث سولپسیسم و سوژه متافیزیکی ارائه دهند؛ با این حال آنها منکر نواقص و تناقض‌های موجود در آن نیستند. هکر در شرح خود بر سولپسیسم تراکتاتوس اذعان می‌کند که مدارک کافی برای پیوند دادن بندهای مربوط به «من فلسفی» با بندهای پیش از آن اندک



است که خود استعلاییِ موردنظر ویتگنشتاین را باید به‌مثابه شرطی نگریند که بیانگر حد و مرز است؛ حد و مرزی که در آن اصلاً چیزی وجود ندارد (Diamond, 1995: 3). در نتیجه پیرس به‌کارگیری این موضع سولپسیستی از جانب ویتگنشتاین را کوششی قلمداد می‌کند که به شکست انجامیده است (Pears, 1988: 153).

## ۲. تفسیر قاطع، رادیکال یا درمان‌گرایانه

تغییرات و پیوستگی‌ها در تلقی ویتگنشتاین از سولپسیسم، یکی از محورهای اصلی فلسفه او را تشکیل می‌دهد. بحث درباره سولپسیسم در رساله در قالب تلاش برای بیان نگرشی بیان‌نشده‌ی ظاهر می‌شود؛ در حالی که وقتی بخش اول پژوهش‌ها نوشته می‌شد، ویتگنشتاین بر این نظر بود که تنها نگرشی که سولپسیسم فراهم می‌کند، نگرشی درباره طبیعت بدفهمی فلسفی است. رهیافت بعدی ویتگنشتاین به سولپسیسم، از نقد او بر آثار قبلی‌اش از آغاز دهه ۱۹۳۰ بیرون آمد. بیشتر عناصر این نقد را می‌توان با تفصیل بیشتر در نیمه دوم کتاب *آبی یافت* که تاریخ نگارش آن از ۱۹۳۴ به بعد بود؛ اما اگر به سراغ بحث درباره سولپسیسم در مجلدات دست‌نوشته‌های او از دهه ۱۹۳۰ و متون حروف‌نگاری‌شده مقدماتی برآمده از مطالب دست‌نوشته‌ها برویم که منبع اصلی مطالب مطرح در بندهای ۳۹۸ تا ۴۱۰ است، در آن صورت پیوند میان رساله، پژوهش‌ها و کتاب *آبی* را در بحث آنها درباره سولپسیسم، بهتر می‌توانیم تشخیص بدهیم (Stern, 1996: 450).

آنچه در بحث ویتگنشتاین درباره سولپسیسم دیده می‌شود، گفت‌وگوی مبسوط او درباره خودش است؛ اما هدف کلی وی از اینکه خواننده، کتابش را

ویتگنشتاین در این مرحله با درمیان‌آوردن مفاهیم «من»، «جهان من» و «زبان من»، سوژه متافیزیکی را وارد بحث می‌کند و این بار از نگاه سوژه متافیزیکی به جهان می‌نگرد. از نظر برخی مفسران از جمله دیوید پیرس در اینجا پارادوکسی روی داده است (ibid.: 104). پیرس می‌گوید که از سویی نظریه تصویری معنا اقتضا می‌کند که حد و مرز زبان، حد و مرزی غیرشخصی باشد؛ زیرا گزاره‌های زبان در نهایت می‌توانند به گزاره‌های بنیادین و نام‌ها تحلیل شوند و نام‌ها خود حاکی از اعیان خارجی (اشیای مستقل از ما) هستند؛ در حالی که از سوی دیگر، ویتگنشتاین با وارد کردن مبحث سولپسیسم در *تراکتاتوس*، به‌نوعی حد و مرز شخصی را بر زبان تحمیل می‌کند (Pears, 1988: 153\_154).

همچنین پیرس بیان می‌کند که مبحث سولپسیسم در *تراکتاتوس*، از همان ابتدا پرسشی جدی را پیش رو می‌نهد و آن اینکه: «این سوژه دقیقاً کیست؟» سوژه‌ای که مدعی است از منظر او تمام اشیا بناکننده زبان - و به‌طور کلی جهان - را می‌توان شناسایی کرد. مگر نه اینکه ویتگنشتاین بر این باور است که چیزی که بتواند گفته شود باید در پیوند با اشیا بنیادین مستقل از ما باشد؟ پس جا دارد پرسیم که منظور از این اشیا کدام اشیا است. اشیا‌یی که شناسایی آنها در پیوند با هیچ نوع سوژه خاصی (ممتازی) نیست. در حالی که سولپسیسم فرض می‌گیرد که این سوژه با هستی و غیرهستی سروکار دارد. اما این، امری خیالی به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر سوژه جزئی از جهان لحاظ شود، آموزه باطل می‌شود و اگر بیرون از جهان است، آموزه تهی خواهد بود؛ زیرا چیزی درباره آن نمی‌توان گفت (ibid.: 153). حتی گاه فرض وجود سوژه به‌مثابه خود استعلایی، منتهی به این رأی شده

گزاره‌های من بدین طریق روشنگری می‌کنند: هرکس سخنان مرا درک کند وقتی که آنها را به‌مثابه پله‌هایی به کار می‌گیرد تا از آنها بالا رود و به وری آنها برسد، نهایتاً درمی‌یابد که این گزاره‌ها مهم‌اند؛ او باید به‌تعبیری پس از بالا رفتن از نردبان، آن را به دور افکند (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: ۱۲۸-۱۲۹).

براساس تفسیر درمان‌گرایانه کل تراکتاتوس را باید با رویکرد دیالکتیکی نگریست. خواننده در خلال مطالعه کتاب همراه با نویسنده آن مسیر را طی می‌کند. از مراحل، یک‌به‌یک عبور می‌کند و یا به‌تعبیر خود ویتگنشتاین به‌سان نردبانی از پله‌های آن بالا می‌رود. سپس در انتهای مسیر، در بالای نردبان از خواننده خواسته می‌شود که وقتی به پشت‌بام رسید، نردبان را دور بیندازد (Conant, 2002: 377)؛ زیرا آنچه در طول مسیر پشت سر گذاشته است، نقش ایستگاه‌هایی را دارد که صرفاً برای طی مسیر بوده‌اند و نباید در آنها توقف کرد.

نقطه ثقل و تأکید این تفسیر، مفهوم «مهمل»<sup>۱</sup> است. این مفهوم تا حدی جدی گرفته می‌شود که تمام گزاره‌های تراکتاتوس مهمل قلمداد می‌شوند. در واقع مفهوم مهمل چیزی نیست که نتواند گفته شود، بلکه تنها بتواند نشان داده شود؛ به این معنا که در جایی در پس حقایق بیان‌نشده نماند؛ بلکه اصلاً چیزی از این دست وجود ندارد که بتواند گفته شود، نشان داده شود و یا اصلاً بتوان با آن ارتباطی به هر شیوه ممکن برقرار کرد. اگر پرسیده شود که در این صورت چرا ویتگنشتاین گزاره‌های تراکتاتوس را با وجود مهمل بودن بر زبان رانده است، پاسخ داده می‌شود که آنها همچون مراحل گذار در روند درمان فلسفی هستند (Biletzki, 2003: 86-87).

چون آینه منعکس‌کننده کاستی‌های تفکر شخص و تلاش برای رفع این کاستی‌ها مطالعه کند، اغلب موجب شده است او مسیری را ترک کند که در ورودش به دیدگاه‌هایش دنبال می‌کرد؛ بنابراین دست نوشته‌های ویتگنشتاین به‌خوبی نشان می‌دهد که او به چه دیدگاه‌هایی توجه داشته و به دنبال پاسخ‌گویی به آنها بوده است. چنانکه او خود بیان می‌کند که آنچه در کار او ارزشمند بوده است، درمان‌گری‌هایی بوده که در کار او بسط پیدا کرده بود؛ نه صرفاً دفترچه‌یادداشتی که در آن مسائلی آمده که وی با آنها درگیر بوده است (Stern, 1996: 450).

در دهه نود میلادی رویکرد جدیدی نسبت به آثار ویتگنشتاین به‌ویژه با تمرکز بر تراکتاتوس شکل می‌گیرد. در این رویکرد برخلاف تفسیر ارتدکسی که رویکردی متافیزیکی و واقع‌گرایانه دارد، تفسیر درمان‌گرایانه از رویکردی غیرمتافیزیکی و غیرواقع‌گرایانه برخوردار است (Biletzki, 2003: 83-89).

گرا دایمند و جیمز گنانت، دو مفسر محوری و مهم این سنت تفسیری با تقسیم تراکتاتوس به دو بخش محتوا و چهارچوب معتقدند آنچه از نظر ویتگنشتاین مهم بوده است، چهارچوب کتاب است. آن بندهایی از تراکتاتوس که به چهارچوب تعلق دارند عبارت‌اند از: مقدمه، بندهای ۳/۳۲-۳/۳۲۶، بند ۴/۰۰۳-۴/۱۱۱، بندهای ۴/۱۱۲-۴/۱۱۱، بندهای ۶/۵۴-۶/۵۳. هر بندی از کتاب به‌جز بندهای یادشده متعلق به محتوای کتاب هستند. براساس این تفسیر آنچه باید مورد توجه قرار گیرد، بندهای متعلق به چهارچوب و در رأس آنها بند ۶/۵۴ است (Milkov, 2014: 239) که در آن ویتگنشتاین هدف خود را از این اثر این‌گونه بیان می‌کند:

<sup>۱</sup> . nonsense

بنابراین فلسفه نه مجموعه‌ای از آموزه‌ها، بلکه فعالیت است. در این تفسیر نمی‌توان انتظار داشت شرح نظری یا متافیزیکی از سولپسیسم ارائه شود. حال این پرسش مطرح می‌شود که مطابق با این تفسیر، آیا بالاخره ویتگنشتاین دربارهٔ نفس، موضعی ایجابی دارد یا خیر. براساس این تفسیر، رویکرد ویتگنشتاین دربارهٔ منطق و ریاضیات، به آرای فرگه بسیار نزدیک است. فرگه بر این باور است که وظیفهٔ منطق و ریاضیات نه مطالعهٔ اذهان یا محتوای آگاهی اذهان فردی، بلکه مطالعهٔ عینی «ذهن» است. بنابر استدلال فرگه، اندیشهٔ درست یا نادرست مستقل از انسان‌های فردی و متعلق به قلمرو مستقل از اشیا و ایده‌هاست. اندیشه‌ها همانند ایده‌ها -مثلاً درد یا احساس درد- نیستند که متعلق به افراد یا اذهان فردی باشند (فرگه، ۱۳۹۰: ۱۰۷). ویتگنشتاین این نظر فرگه را دربارهٔ ارتباط میان «ذهن» و منطق و ریاضیات وام می‌گیرد. علاوه بر آن، او معتقد است که گزاره‌های منطق و معادلات ریاضی، منطق حاکم بر جهان را برمی‌سازند. بنابراین به شیوهٔ فلسفی و غیرروانشناسانه -تنها شیوهٔ ممکن- می‌توان دربارهٔ «ذهن» یا «خود» گفت: «جهان، جهان من است» و «منطق، جهان را در بر گرفته است». به عبارت دیگر، از سویی منطق، جهان را در بر گرفته است و از سوی دیگر امکانات جهان، امکانات اندیشه نیز هست؛ زیرا «خود» یا «ذهن» به‌طور غیرروانشناختی در نظر گرفته شده است. در نتیجه تحقیق و مطالعهٔ فلسفی دربارهٔ خود/ذهن از طریق تحلیل گزاره‌های معمولی دربارهٔ هرگونه موضوع معمولی امکان‌پذیر است. از آنجا که هر گزارهٔ معمولی همان بیان اندیشه است، حتی گزارهٔ پیش‌پاافتاده‌ای مثل «کتری روی گاز است» در روشنایی بخشیدن به مرزهای اندیشه و آنچه می‌تواند

اندیشیده شود، سهیم خواهد بود. هرچند این سهم بسیار اندک باشد، با انجام چنین تحلیلی یک قدم به درک خود/ذهن نزدیک‌تر می‌شویم. پس براساس این تفسیر و با عنایت به منطق و شیوه‌ای که ویتگنشتاین برمی‌گیرد، واژگانی چون خود/ذهن/من/سوژه، کاربردهای معین و قطعی پیشین را از دست می‌دهند. گرا دایمند می‌گوید که بندهای مربوط به ذهن در تراکتاتوس، جزو بندهایی است که بعد از بالارفتن از نردبان باید به دور افکنده شود؛ به طوری که در پایان راه، هیچ‌گونه توصیف یا مفهوم معینی دربارهٔ «خود» باقی نمی‌ماند. پس در پاسخ به پرسش مطرح شده مبنی بر اینکه «آیا بالاخره ویتگنشتاین دربارهٔ نفس موضعی ایجابی دارد یا خیر» می‌توان گفت بنابر تفسیر درمان‌گرایانه، تراکتاتوس دربارهٔ اذهان فردی سخنی به میان نیاورده است؛ بلکه به ذهن در معنای فرگه‌ای آن، از منظر فلسفی/منطقی پرداخته است (Diamond, 1995: ix-11).

### ۳. تفسیر اخلاقی

خاستگاه رویکرد اخلاقی به تراکتاتوس ریشه در رویکرد درمان‌گرایانه دارد. در رویکرد اخلاقی نیز همچون رویکرد درمان‌گرایانه، فلسفه نوعی فعالیت و روش تراکتاتوس، روشی دیالکتیکی دانسته می‌شود. با وجود این، همان‌طور که گرا دایمند و هم‌فکرانش، مفسران ارتدکسی را در به‌کارگیری رویکرد متافیزیکی نسبت به تراکتاتوس و استخراج «نظریه» از آن، آماج حملات بسیار قرار می‌دهند، خود مفسران تفسیر درمان‌گرایانه مصون از نقد نیستند؛ به طوری که با توجه به مهمل قلمدادکردن گزاره‌های تراکتاتوس و به‌دورانداختن نردبان در پایان راه، با این پرسش مهم مواجه می‌شود که: «به چه نحو این گزاره‌ها و خود

اخلاق است» (80: ibid.). کرمر معتقد است ویتگنشتاین را باید در سنت ستبر اندیشه عرفانی جای داد. وی با عنایت به بند ۵/۶۲ رساله، سه واژه مطرح در آن، یعنی «حقیقت<sup>۲</sup>»، «مرادکردن<sup>۳</sup>» و «نشان دادن<sup>۴</sup>» را بررسی می‌کند:

این ملاحظه کلید حل این مسئله را به دست می‌دهد که سولپسیسم چه بهره‌ای از حقیقت دارد؛ زیرا آنچه در سولپسیسم مراد می‌شود، کاملاً درست است؛ متتها نمی‌تواند گفته شود؛ بلکه خود را نشان می‌دهد (بند ۵/۶۲).

کرمر قائل به خوانشی عملی از این سه واژه است. از نظر او نشان‌دادن بدان معنا نیست که مجموعه‌ای از شبه‌واقعیات (حقایق) ناگفتنی وجود دارد که برخلاف ناگفتنی‌بودنشان به واسطه سوژه یا فاعل شناسا دریافت، دیده یا تشخیص داده می‌شوند؛ زیرا این حقایق خود را نشان می‌دهند؛ آن‌گونه که هکر، پیرس و دیگر هم‌فکران ارتدکسی آنها بدان باور دارند؛ بلکه نشان‌دادن مرتبط با نوعی از دیدن<sup>۵</sup> است؛ دیدن آنچه نشان داده می‌شود و آن که می‌بیند کسی است که «می‌داند چگونه باید ادامه دهد». شاید در وهله اول مراد از «چگونه ادامه‌دادن» مبهم باشد؛ اما در ادامه مقصود از این عبارت روشن‌تر خواهد شد.

درواقع «نشان‌دادن» در این بند تعبیری دوپهلوست که از طرفی خواننده را وسوسه می‌کند به این باور برسد که واقعیت‌های والایی فراتر از دسترس زبان وجود دارند که می‌توان آنها را دریافت؛ در حالی که از منظر تفسیر درمان‌گرایانه و نیز تفسیر اخلاقی، چنین موضعی منجر به «توهم مهمل» می‌شود که پارادوکسیکال نیز هست. نخست آنکه ویتگنشتاین

تراکتاتوس حامل پیام معناداری برای خواننده هستند؟» رویکرد اخلاقی به تراکتاتوس در واکنش و در پاسخ به این پرسش صورت می‌گیرد (Biletzki, 2003: 95).

در سنت تفسیری درمان‌گرایانه، اخلاق و امر اخلاقی در تراکتاتوس مورد توجه بوده است؛ اما این بذل توجه به این صورت است که امر اخلاقی را به‌عنوان بخشی از کل فلسفه ویتگنشتاین در حوزه تراکتاتوس مطالعه می‌کند؛ در حالی که رویکرد اخلاقی، روش دیالکتیکی به‌کاررفته در تراکتاتوس را با خوانشی اخلاقی از این اثر ترکیب می‌کند. مفسران با رویکرد جدید، با تشخیص فراگیر بودن حضور امر اخلاقی در تراکتاتوس و بالاتر از آن در زندگی و اندیشه‌های فلسفی ویتگنشتاین، به خوانش‌های اخلاقی، نه فقط در معنای عرفانی بلکه دینی، معنوی و غیره کشش یافته‌اند. همچنین طرفداران این رویکرد، آرای ویتگنشتاین را با توجه به آرای فیلسوفان قاره‌ای همچون شوپنهاور، نیچه و هایدگر ارزیابی کرده‌اند.

از نظر مایکل کرمر، یکی از مفسران بنام قائل به تفسیر اخلاقی، سولپسیسم مطرح‌شده در تراکتاتوس نه نظریه یا آموزه معرفت‌شناختی یا متافیزیکی بلکه عمل فکری، اخلاقی و عرفانی است که هدف از آن ایجاد تغییر در زندگی معنوی انسان است. وی بر آن است که خوانش اخلاقی از بندهای ۵/۶ تا ۵/۶۴۱ (بندهای مرتبط با سولپسیسم و سوژه متافیزیکی) به ایضاح هدف اخلاقی کتاب که دغدغه اصلی ویتگنشتاین بوده کمک خواهد کرد (Kremer, 2004: 59)؛ زیرا ویتگنشتاین در نامه مشهور خود خطاب به لودویگ فیکر<sup>۱</sup> می‌نویسد: «مسئله اصلی این کتاب

<sup>2</sup> . truth

<sup>3</sup> . means

<sup>4</sup> . showing

<sup>5</sup> . seeing

<sup>1</sup> . Ludwig Ficker

معنای دوم به کار می‌برد و بعد این گونه نتیجه‌گیری می‌کند که «این بند، کلید پاسخ بدین پرسش را فراهم می‌کند که سولیپسیسم تا چه حد ما را در طی این مسیر روشنگری اخلاقی و معنوی به پیش می‌برد. در واقع هدف از سولیپسیسم یک هدف خوب است؛ اما ارتباط ما با آن، نه از طریق مجموعه‌ای از اصول، بلکه در عمل ممکن می‌شود» (ibid.: 63).

بند کلیدی دیگر در مجموعه بندها، بند ۵/۶۲ است که در آن می‌گوید: «مرزهای زبان من بر مرزهای جهان من دلالت می‌کنند». طبق تفسیر ارتدکسی -مثلاً از نظر هکر- سرچشمه و تعیین‌کننده مرزهای زبان و جهان، سوژه متافیزیکی است؛ به عبارت دیگر این سوژه متافیزیکی از سویی تعیین‌کننده معناداری زبان است و از سوی دیگر با اراده متافیزیکی به تأثیر از شوپنهاور -حامل خوب و بد- برابر یا این همان است. پس این اراده متافیزیکی یا سوژه دارای اراده<sup>۳</sup>، رابطه تصویرگری میان زبان و جهان را برقرار می‌کند. در نتیجه براساس تفسیر ارتدکسی پرسش از ماهیت این مرزها و تبیین چه بودن آنها، کاملاً معنادار و جایز است.

برخلاف نگرش مفسران تفسیر ارتدکسی، مفسران با رویکرد درمان‌گرایانه بر این باورند که تعیین حدود و تبیین نظری این مرزها، توهم است و هر گزاره‌ای راجع به آن مهمل خواهد بود. ویتگنشتاین در بند ۶/۵ تأکید می‌کند که:

هنگامی که نمی‌توان پاسخ را در قالب کلمات درآورد، پرسش را هم نمی‌توان.  
معما وجود ندارد.  
اگر پرسشی اساساً طرح‌شدنی باشد، می‌توان بدان پاسخ هم داد.

فلسفه را نه نظریه‌پردازی بلکه فعالیتی می‌پندارد که وظیفه‌اش ایضاح گزاره‌هاست؛ نه اینکه شماری از آموزه‌های فلسفی را گرد هم آورد. دوم آنکه براساس تراکتاتوس آنچه را نمی‌توانیم بیندیشیم، نمی‌توانیم بر زبان آوریم. سوم آنکه مطابق با بند ۴ تراکتاتوس «اندیشه، گزاره معنادار است». در نتیجه آنچه ناگفتنی است، نیندیشدنی است و آنچه نیندیشدنی است، نمی‌تواند گزاره معناداری باشد.

از سوی دیگر به زعم کرمر، «نشان‌دادن» می‌تواند ما را به گونه‌ای بی‌ضرر (بدون مهمل یا پارادوکسیکال بودن) به سوی مجموعه‌ای از توانایی‌ها و مهارت‌های عملی در سخن‌گفتن، اندیشیدن و زندگی کردن هدایت کند.

وی سپس واژه «حقیقت» را بررسی می‌کند. از نظر او در اینجا «حقیقت» نه شبه‌واقعیت ناگفتنی، بلکه چیزی است که باید بدان مبادرت ورزید. او با آوردن عبارتی از کتاب مقدس (انجیل) مبنی بر اینکه «...هرکه حقیقت را انجام دهد، در نور درمی‌آید...» بیان می‌کند که حقیقت واقعیت یا گزاره‌ای نیست که باید دریافت شود؛ بلکه به مثابه مسیری است که باید در زندگی دنبال شود. در نتیجه پرسش از اینکه «سولیپسیسم چه بهره‌ای از حقیقت دارد» به معنای آن است که سولیپسیسم ما را تا کجا در این مسیر و شیوه زندگی به پیش می‌برد؛ در حالی که این پرسش پیش از این صرفاً با رویکردهای معرفت‌شناختی و متافیزیکی ارزیابی می‌شد.

کرمر در ادامه به گستره معنایی «مرادکردن» در زبان انگلیسی می‌پردازد. این واژه در زبان انگلیسی هم به معنای «گفتن<sup>۱</sup>» و هم به معنای «قصدکردن<sup>۲</sup>» به کار می‌رود. از نظر او، ویتگنشتاین این واژه را در

<sup>1</sup> . saying

<sup>2</sup> . intending

<sup>3</sup> . willing subject

بنابراین براساس تفسیر درمان‌گرایانه از تراکتاتوس، مفاهیم «مرز زبان» و «مرز جهان» و در نتیجه «سوژه متافیزیکی» توهم هستند. هرچند کرمر موافق با تفسیر درمان‌گرایانه است، به‌باور وی مهم‌بودن یا توهم یادشده، بی‌معنایی صرف و خالی از فایده نیست؛ بلکه می‌توان گفت سولیپسیسم قدم‌نهادن در مسیر و شیوه زندگی معنوی است. اکنون پرسش اصلی این است که این برداشت از سولیپسیسم، به‌مثابه مسیر یا شیوه زندگی، به چه نحو می‌تواند در عمل اتفاق بیفتد؟ کرمر در پاسخ به این پرسش به دیدگاه شبه‌سولیپسیستی لایبنیتس و زندگی عرفانی ترزای آویلائی قدیس<sup>۱</sup> اشاره می‌کند و از آنها برای درک بهتر سولیپسیسم ویتگنشتاین کمک می‌گیرد. از نظر لایبنیتس، جوهر روحی یا مونادها هر یک به‌طور جداگانه و مستقل از یکدیگر جهان را بازنمایی می‌کنند و با اینکه هر یک از جواهر از دیگری مستقل است، هر کدام به‌تنهایی در رابطه‌ای علی با خداوند قرار دارند و همگی آنها در یک هماهنگی پیشین‌بنیاد هماهنگ شده‌اند. لایبنیتس از این اصول متافیزیکی خود، در امور مرتبط با پرهیزکاری و دین بهره می‌جوید. وی با توجه به استقلال جواهر از یکدیگر می‌نویسد: «شخص دارای ذهن عالی که برای معنویت خویش احترام قائل است، عادت دارد به گفتن اینکه روح اغلب باید به‌گونه‌ای بیندیشد که گویی هیچ چیز جز خودش و خداوند در جهان نیست» (ibid.: 67).

آن فرد بهره‌مند از ذهن عالی که مورد نظر لایبنیتس بوده است، سنت ترزای آویلائی از عرفای قرن شانزدهم است. وی قائل به قاعده‌ای کلی معنوی است؛ مبنی بر اینکه «زندگی کن در این جهان؛ مثل اینکه در آن فقط خداوند و روح تو حضور دارد»

(ibid.: 67-68). همچنین همکار او سنت جان بیان می‌کند که «خودت را برای خداوند از هرچه انسانی است، عاری کن» (ibid.: 68). پیام این دو عارف، بیانگر نوعی کناره‌گیری از جهان و به‌کارگیری حالتی شبه‌سولیپسیستی است. به‌معنای عمل‌کردن در جهان به‌گونه‌ای است که تنها خداوند و تو در جهان هستی. ویتگنشتاین بحث خود را در باب سولیپسیسم با بند ۵/۶ آغاز می‌کند «مرزهای زبان من بر مرزهای جهان من دلالت می‌کنند». بسیاری بر این باورند که خواننده بعد از خواندن مطالب پیش از اینکه درباره زبان و جهان و رویکرد متافیزیکی بیندیشد که بر آنها حاکم است، ناگهان با ورود مفاهیمی چون «من»، «جهان من» و... شگفت‌زده می‌شود؛ اما کرمر معتقد است که وارد کردن ضمیر «من» در این نقطه از تراکتاتوس از جانب نویسنده کاملاً آگاهانه و به‌عمد بوده است» (ibid.)؛ زیرا استدلال ویتگنشتاین تا بدین نقطه تلاشی موزون و هماهنگ برای «از برای من ساختن زبان» بوده است. او این امر را از طریق ارائه سازوکاری برای فهم زبان به‌معنای بنانهادن و دست‌یابی به معرفت صریح درباره ماهیت بنیادی تصورات (بازنمایی) به انجام می‌رساند. تلاش برای «از برای من ساختن زبان» هم‌زمان تلاش برای تسلط بر جهان است؛ زیرا از همان صفحات نخستین تراکتاتوس، مطابقت ساختارهای زبان با جهان، شرط امکان زبان‌معنادار تلقی شده است.

در همین راستا می‌توان به بندی از یادداشت‌ها (Wittgenstein, 1979: 72-73) اشاره کرد که در آن ناگهان در میانه بحث‌های منطقی محض، دغدغه‌هایی درباره سرشت اراده و هدف از زندگی مطرح می‌شود. ویتگنشتاین در آنجا اشاره می‌کند که او درباره اتفاقاتی که در جهان روی می‌دهد، هیچ قدرتی ندارد

<sup>۱</sup> . St Teresa of Avila

و تنها می‌تواند خود را به‌گونه‌ای از جهان مستقل بکند و به‌قول خودش به یک معنایی بر آن تسلط یابد. همچنین در جای دیگری از یادداشت‌ها (ibid.: 81) این پرسش را مطرح می‌کند که آدمی با وجود ناتوانایی در دفع بدبختی‌های این جهان، چگونه می‌تواند خوشبخت باشد و در پاسخ بیان می‌کند «از طریق زندگی همراه با معرفت». ویتگنشتاین زندگی همراه با معرفت را در رد کردن سرگرمی‌های جهان معرفی می‌کند.

کرمر مدعی است که این دو مدخل نشان‌دهنده تمایل ویتگنشتاین به یافتن پاسخی برای پرسش از معنای زندگی است و آن از طریق زندگی همراه با معرفت حاصل می‌شود. از نظر کرمر معرفت مدنظر ویتگنشتاین معرفتی است که او در تراکتاتوس در پی آن است. یعنی معرفت به سرشت هستی از طریق معرفت به مرزهای زبان و جهان. او با تسلط بر زبان و جهان، آنها را از آن خود ساخته است. همچنین تسلط بر مرزهای زبان و جهان، هم‌زمان تسلط بر مرزهای منطق و بنابراین اندیشه است. منطق، زبان و اندیشه نمی‌توانند به خارج از این مرزها بروند؛ زیرا هرگونه فراتر رفتن از این مرزها، منجر به مهمل‌گویی می‌شود. بنابراین نمی‌توان همچون تفاسیر ارتدکسی قائل به سوژه‌ای متافیزیکی فراتر از مرزهای زبان و جهان بود. با این حال می‌توان ادعا کرد که به‌معنایی، یک «من» وجود دارد؛ اما این «من» نمی‌تواند در جهان باشد. ویتگنشتاین با مطرح کردن تمثیل چشم و میدان دید و مقایسه آن با نسبت میان «من» و «جهان»، مدعی است که این من در جهان نیست (Kremer, 2004: 63-70). کرمر بیان می‌کند که تمثیل فوق بیانگر آن است که من سولیپسیسم نه در جهان، بلکه در خارج از آن قرار می‌گیرد. اما خارج از جهان

تمامیت واقعیت‌ها چیزی وجود ندارد؛ بنابراین «من» باید نه کاملاً در خارج و نه در داخل، بلکه در مرز جهان قرار داشته باشد (ibid.: 71). ویتگنشتاین در تراکتاتوس در بندهای ۶/۳۷۳ و ۶/۳۷۴ می‌نویسد: «جهان مستقل از اراده من است» و «حتی اگر تمام آنچه آرزو می‌کنیم اتفاق می‌افتاد، این به‌اصطلاح تنها لطف سرنوشت بود؛ زیرا هیچ ارتباط منطقی‌ای میان اراده و جهان وجود ندارد که بتواند تحقق آرزوهای ما را تضمین کند. خود ارتباط فیزیکی مفروض مطمئناً چیزی نیست که بتوانیم آن را بخواهیم» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴: ۱۲۴). این دو ملاحظه تقریباً با همین الفاظ، پیش از این در یادداشت‌ها آمده بود. یک روز پس از آنکه ویتگنشتاین نخستین اندیشه‌های خود را درباره خداوند و هدف از زندگی می‌نویسد، بیان می‌کند که اندیشیدن درباره «اراده» نه در درون جهان و به‌مثابه علت فعل، بلکه از بیرون و از مرز آن ممکن است: «اگر اراده خوب یا بد در جهان تأثیر بگذارد، این تأثیر تنها می‌تواند بر مرزهای جهان باشد و نه در واقعیت‌های آن. چیزی که به‌وسیله زبان نمی‌تواند تصویر شود؛ اما تنها در زبان می‌تواند نشان داده شود. به‌طور خلاصه، اراده باید جهان را تبدیل به جهان متفاوتی کند؛ جهان به‌مثابه یک کل واحد به اصطلاح گسترش و کاهش (اوج و حسیض) می‌یابد» (Wittgenstein, 1998: 73).

عین همین اندیشه در تراکتاتوس تکرار می‌شود. به‌طور خلاصه می‌توان گفت اراده تنها می‌تواند بر مرزهای جهان تأثیر بگذارد؛ زیرا سوژه دارای اراده، واقعاً همان مرز است. «اراده نگرش سوژه نسبت به جهان است. سوژه، سوژه دارای اراده است» (ibid.: 87).

اما با وجود این پاسخی می‌توان بدین پرسش‌ها داد و آن اینکه در پایان تراکتاتوس «خودمان» و «نویسنده (ویتگنشتاین)» و هرکسی که آن را می‌خواند باقی می‌مانیم؛ انسان‌هایی که قادر به تبادل با هم و فهم یکدیگرند.

دو واژه «من» در «گزاره‌های من» و «مرا» در «سخنان مرا» تلاشی صرف برای مهمل تلقی کردن این «من» عمیقاً رازآلود سولیپسیسم نیست؛ بلکه توانایی فهم این امر به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی عبارت است از توانایی دیدن آن به‌مثابه چیزی که مبتنی بر بدفهمی منطق زبان ماست و بنابراین با فهم و درست‌دیدن آن «من سولیپسیسم» ناپدید خواهد شد. اما آنچه باقی می‌ماند نویسنده و خوانندگان تراکتاتوس (خودمان) هستیم که اکنون قادر به عمل کردن در جهانیم. چنانکه بیان شد، مفهوم اراده به‌مثابه علت فعل در جهان، از سوی ویتگنشتاین رد می‌شود و به‌جای آن مفهوم اراده به‌مثابه به‌کارگیری نگرش یا موضعی نسبت به جهان معرفی می‌شود. برای خوشبخت بودن تنها لازم است که در توافق با جهان و در موضع پذیرش رویدادهای آن بود و این می‌تواند انجام اراده خداوند نامیده شود. بنابراین در تراکتاتوس این ما هستیم که در حال عمل کردن در جهان باقی می‌مانیم (Kremer, 2004: 71\_79).

### نتیجه‌گیری

مبحث سوژه متافیزیکی و سولیپسیسم یکی از بحث‌برانگیزترین بخش‌های تراکتاتوس است؛ از این رو تفاسیر متفاوتی از آن ارائه شده است. توافق‌ناداشتن بر سر درک درست منظور ویتگنشتاین از این مفهوم، باعث ایجاد برداشت‌های متفاوتی از آن و در نتیجه ظهور تفاسیر متعدد از من/خود/سوژه

ناخوشبختی سوژه ناشی از ناهماهنگی میان اراده - شامل خواسته‌ها و تمایلات- او با واقعیت‌های ممکن است که در جهان می‌یابد. بنابراین سوژه می‌تواند اسباب خوشبختی خود را با رد و انکار خواسته‌ها و به‌هیچ‌شمردن آنها و به‌کارگیری نگرش پذیرش نسبت به هرآنچه اتفاق می‌افتد، فراهم کند. کرم‌ر با در نظر گرفتن نکات یادشده، نتیجه‌گیری ویتگنشتاین را مبنی بر اینکه «سولیپسیسم هنگامی که کاملاً به لوازم آن ملتزم باشیم با واقع‌گرایی محض هم‌عنان است و من سولیپسیسم در نقطه بی‌بعدی فشرده می‌شود و واقعیت متناظر با آن باقی می‌ماند»، به‌گونه‌ای متفاوت از دو تفسیر پیشین -تفسیر ارتدکسی و درمان‌گرایانه- تفسیر می‌کند. فشرده‌شدن «من» سولیپسیسم در نقطه بی‌بعدی به‌معنای تهی کردن خود یا انکار خود و خواسته‌های خود- است تا زندگی الهی بتواند در آن وارد شود. این همان مسیری است که سولیپسیست برای تهذیب و تطهیر طی می‌کند. بنابراین آن بهره‌ای که سولیپسیسم از حقیقت دارد و در آن درست می‌نماید، همان محوشدن (انکار) خودش است. ویتگنشتاین بر آن است که به یک معنا در فلسفه می‌توان از من غیرروانشناختی سخن گفت؛ اما باید به خاطر داشت که فلسفه برای ویتگنشتاین فعالیت است؛ نه نظریه‌پردازی. فعالیتی که هدف از آن ایضاح منطقی اندیشه‌هاست. در این صورت ممکن است این پرسش مطرح شود که: خوب بالاخره چه چیزی برایمان باقی مانده است؟ با از بین رفتن من سولیپسیسم، چه مفهومی از خودمان باقی می‌ماند؟ اصلاً برای من «خودی» باقی می‌ماند؟ کرم‌ر بیان می‌کند که پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها برحسب نظریه‌هایی درباره «خود»، نوعی بدفهمی از برداشت ویتگنشتاین از فلسفه به‌مثابه فعالیت است؛



متافیزیکی و به‌طور کلی مبحث سولیسیم در تراکتاتوس شده است. هر یک از این تفاسیر نقاط قوت و ضعفی دارند؛ به‌طوری که هیچ‌یک را به‌تنهایی و تمام و کمال نمی‌توان پذیرفت. نقطه قوت تفسیر ارتدکسی در ارائه تفسیری جامع از کل اثر و نیز مبحث سولیسیم در قالب یک نظریه است و این البته از نظر منتقدان، نقض نظر ویتگنشتاین است؛ زیرا ویتگنشتاین مخالف نظریه‌پردازی و ارائه نظریات متافیزیکی در فلسفه است. تفسیر درمان‌گرایانه سعی کرده است که با اجتناب از هرگونه نظریه‌پردازی و شرح متافیزیکی از اثر، به‌زعم خود به روح فلسفه ویتگنشتاین وفادار بماند؛ اما باور به مهمل بودن گزاره‌های تراکتاتوس کمی دشوار به نظر می‌رسد. برخلاف آنچه قائلان به این تفسیر می‌گویند، نمی‌توان بند آخر تراکتاتوس را که از مهمل بودن مفاد کتاب سخن می‌گوید، در راستای اندیشه متأخر ویتگنشتاین تفسیر کرد و از پیوستگی اندیشه‌های متقدم و متأخر او سخن گفت؛ زیرا در تراکتاتوس مبنای سخن ویتگنشتاین نظریه تصویری معناست و چون مفاد این کتاب تصویرگر واقعیت نیست، از این رو باید آن را مانند پله‌ای که ما را به پشت‌بام می‌رساند و دیگر نیازی به آن نیست، کنار بگذاریم؛ در حالی که ویتگنشتاین متأخر تصویرگری واقعیت را یکی از بازی‌های زبانی تلقی می‌کند. به بیان دیگر آنچه ویتگنشتاین متأخر از تراکتاتوس رد می‌کند، محدود کردن معنا به تصویرگری است و چنین نیست که تلقی نردبان را از این کتاب داشته باشد؛ پس می‌توان گفت که فراز آخر تراکتاتوس لازمه منطقی مدعای این کتاب است و نه پیش‌درآمد اندیشه‌های متأخر ویتگنشتاین. تفسیر اخلاقی برخلاف باور به مهمل بودن گزاره‌های تراکتاتوس، می‌کوشد برای آن

گزاره‌ها، ارزش عملی قائل شود؛ ولی ایرادی وارد بر آن، این است که اگرچه رویکرد ویتگنشتاین متأخر درمان‌گرایانه است، اما چگونه می‌توان اندیشه‌های ویتگنشتاین متقدم را در تراکتاتوس درمان‌گرایانه دانست؟ بنابراین ارائه تفسیری واحد و قطعی از نظر ویتگنشتاین متقدم درباره مفاهیم ذهن/خود/روح/سوژه متافیزیکی به‌سادگی ممکن نیست؛ زیرا پذیرش نظر هر یک از تفاسیر یادشده با وجود ایضاح این مفاهیم، متضمن برخی کاستی‌ها و نواقص نیز خواهد بود. با این‌همه در میان سه تفسیر یادشده به نظر می‌رسد تفسیر ارتدکسی سازگاری بیشتری با اندیشه‌های ویتگنشتاین دارد؛ زیرا به نظر می‌رسد سخنان ویتگنشتاین در رساله نسبت به آنچه در پژوهش‌های فلسفی دیده می‌شود، از انسجام بیشتری برخوردار است و شاید به همین دلیل راسل، ویتگنشتاین متقدم را از حیث کار فلسفی بر ویتگنشتاین دوم ترجیح می‌دهد. نکته‌ای را باید بر نظر این گروه افزود و آن اینکه اگرچه ویتگنشتاین وقتی از نسبت میان شیء، وضع امور و وضعیت سخن می‌گوید، مدعی است که در مقام بیان ساختار منطقی عالم است و این اندیشه او بر اتمیسم منطقی استوار است، به هر حال می‌توان حرکت او را در راستای حرکت متعاطیان متافیزیک تلقی کرد؛ به این معنا که رساله منطقی فلسفی متضمن دیدگاهی متافیزیکی منتها در قالب تبیین منطقی ساختار عالم است. اینکه ویتگنشتاین از تحلیل منطقی زبان به ساختار عالم می‌رسد و اصحاب متافیزیک از راه شهود عقلی بدین هدف نائل می‌شوند، موجب نمی‌شود که نظریات یکی از این دو از دایره هستی‌شناسی خارج شود و درست به همین دلیل نمی‌توان گفت که در رساله، متافیزیک کاملاً کنار گذاشته می‌شود و بلکه

- Metaphysics of Experience*, Oxford: Oxford University Press.
- Kremer, M. (2004), "To What Extent is Solipsism a Truth?", in Barry Stocker (eds.), *Post-Analytic Tractatus*, Farnham: Ashgate Publishing.
- Milkov, N. (2014), "The Method of the Tractatus" in *Philosophy.uchicago.edu*> files> conant.
- Pears, D. (2006), *Paradox and Platitudo in Wittgenstein's Philosophy*, Oxford.
- (1988), *The False Prison*, Volume One, Oxford: Clarendon Press.
- Sluga, H. (1996), "Whose house is that: Wittgenstein on the Soul" in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 320-353.
- Stern, D. (1996), "The availability of Wittgenstein's Philosophy" in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 442-476.
- Wittgenstein, L. (1960), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell, first edition: 1958.
- (1979), *Notebooks, 1914-1916*, Eds. G. H. von Wright and G. E. Anscomb, trans. G. E. Anscomb, Oxford: Blackwell, first edition: 1961.
- (1998), *Notebooks 1914-1916*, in G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Oxford.

۱. سولیپسیسم یعنی باور به اینکه تنها موجود واقعی من هستم و هر چیز دیگری چیزی جز تصورات و تخیلات من نیست. جان سرل، فیلسوف تحلیلی معاصر در درس‌گفتارهایی در باب فلسفه نفس می‌گوید که نخستین خانمی که در امریکا با راهنمایی برتراند راسل، دکترای فلسفه گرفت، به راسل گفته بود که سولیپسیسم درست است و من بدان باور دارم؛ اما تعجب می‌کنم که چرا دیگران آن را نمی‌پذیرند. غافل از اینکه اگر کسی سولیپسیسم را بپذیرد دیگر نمی‌تواند قائل به وجود دیگرانی باشد که از او این نظریه را بپذیرند.

بی‌معنا دانسته می‌شود. بنابراین دیدگاه ویتگنشتاین دربارهٔ متافیزیک در رساله متفاوت با نظر فیلسوفان حلقهٔ وین است؛ زیرا آن فیلسوفان، متافیزیک را بی‌معنا می‌دانند؛ در حالی که نمی‌توان رساله را کاملاً برکنار از متافیزیک دانست.

## منابع

- فرگه، گوتلوب (۱۳۹۰)، اندیشه، ترجمهٔ محمود یوسف ثانی، در *ارغنون* (مجموعه مقالات فلسفه تحلیلی، جلد ۷ و ۸)، چاپ سوم.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۴)، *رسالهٔ منطقی فلسفی*، ترجمه و شرح سروش دباغ، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- هاوارد ماونس (۱۳۸۸)، *درآمدی بر رسالهٔ ویتگنشتاین*، ترجمهٔ سهراب علوی‌نیا، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- Addis, M. (2006), *Wittgenstein: A Guide for the Perplexed*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Biletzki, A. (2003), *Over Interpreting Wittgenstein*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Conant, J. (2000), "Elucidation, Imagination and the Method of the Wittgenstein's Tractatus", in Alice Crary and Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, London: Routledge.
- (2002), "The method of the Tractatus", in Erich H. Reck(eds.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press .
- Diamond, C. (1995), *The Realistic Spirit Wittgenstein Philosophy and the Mind*, Cambridge: MIT Press.
- Friedlander, E. (2001), *Signs of Sense Reading Wittgenstein's Tractatus*, Harvard: Harvard University Press.
- Glock, H-J. (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Wiley\_ Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1986), *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the*