

**A Reflection on Cahill's Interpretation
of the Ethical and Cultural Point of Wittgenstein's Tractatus**



Hossein Shaqaqi

*Assistant Professor of Contemporary Intercultural Philosophy Department, Institute
for Humanities and Cultural Studies, Tehran. Iran.*

h.shaqaqi@ihcs.ac.ir

Abstract

According to Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus, propositions of natural science are all meaningful propositions of language therefore there is no ethical proposition because alleged ones do not fulfil the criterion of meaningfulness of propositions, which is empirical verifiability. In addition, Wittgenstein somewhere considers Tractatus Logico-Philosophicus to have an important ethical point. There seems to be a conflict between Wittgenstein's recent claim, on the one hand, and the meaninglessness of ethics, on the other. In the face of this apparent conflict, we try to ponder the question of what is the ethical point of Tractatus Logico-Philosophicus. In answer to this question, we will pay attention to Kevin Cahill's interpretation of Wittgenstein. In Wittgenstein's view, modern culture prevents what he calls the experience of the wonder of the world. Cahill interprets the ethical point of Tractatus Logico-Philosophicus in connection with Wittgenstein's view on modern culture. What objection would Tractatus Logico-Philosophicus be subject to if Cahill's interpretation were correct? How defensible is the dependence of Cahill's interpretation of Tractatus on other Wittgenstein's works? At the end of our study, we will answer these questions.

Keywords: Wittgenstein, Cahill, Ethics, Culture.

Type of Article: **Original Research**

Received date: 2021.9.12

Accepted date: 2022.1.22

DOI: [10.22034/jpiut.2022.47861.2964](https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.47861.2964)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

According to Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*, propositions of natural science are all the meaningful propositions of language. There is no ethical proposition because alleged ones do not fulfil the criterion of meaningfulness of propositions, which is empirical verifiability.

In addition, Wittgenstein somewhere considers *Tractatus Logico-Philosophicus* to have an important ethical point. He says there about *Tractatus's* ethical point "My work consists of two parts: the one presented here plus all that I have not written. And it is precisely this second part that is the important one."

Here we have some questions. First, there seems to be a conflict between Wittgenstein's recent claim, on the one hand, and the meaninglessness of ethics, on the other. How we can interpret Wittgenstein's work so that this conflict resolves? Secondly, why Wittgenstein, as himself says, has not written anything about the ethical point of *Tractatus Logico-Philosophicus* in that book? Why does he talk about this point only in his other works?

In the face of the apparent conflict, we try to ponder the question of what is the ethical point of *Tractatus Logico-Philosophicus*. Answering this question, we will pay attention to Kevin Cahill's interpretation of Wittgenstein's *Tractatus*. Cahill interprets the ethical point of *Tractatus Logico-Philosophicus* in connection with Wittgenstein's view on modern culture.

In Wittgenstein's view, modern culture prevents the experience of wonder at the existence of the world. From the perspective of human life seems we humans in the modern world usually resist being open to the wonder and speaking about the wonder. Wittgenstein intends to set aside the resistance and revitalize the wonder. This resistance is due to the fact that the recognition of the wonder contradicts "what Wittgenstein saw as the modern world view that anything one wants to say should be justified with reference to the so-called laws of nature." (Cahill 2018: 115) That is why on December 30, 1929 (a few weeks after the "A Lecture on Ethics") Wittgenstein quotes Augustine as saying: "Go ahead and talk nonsense" (Wittgenstein 1979: 69). Also, several years later, this thinking reappears

in Wittgenstein's words: "... you must pay attention to your nonsense."
(Wittgenstein 1998: 64)

Here, the experience of the wonder is not some strange experience such as Moses saw, some brush on fire that did not burn up. But the wonder that Wittgenstein speaks about is a result of the experience of the existence of the world as a whole. This wonder makes issues about the meaning of life and ethics.

Any event in the world doesn't have any special relation to the wonder. So the progress in science doesn't vanish this wonder. Scientific discoveries explain different events. They vanish that kind of wonder that we have out of our ignorance of the causes of that events. But scientific discoveries don't vanish the wonder of the experience of the world as a whole. So scientific progress doesn't resolve ethical issues and the issues of the meaning of life that are in relation to the wonder of the experience of the world.

The human who has this kind of wonder sees the world as a miracle. How she can speak about this experience of the miracle? She can't. It is beyond the limits of language, as *Tractatus* shows them. So anything she says about her experience is meaningless. For that reason, Wittgenstein in "Lecture on Ethics" says "Now I am tempted to say that the right expression in language for the miracle of the existence of the world, though it is not any proposition in language, is the existence of language itself."

How defensible is the dependence of Cahill's interpretation of *Tractatus Logico-Philosophicus* on other Wittgenstein's works? Cahill offers a different interpretation of Wittgenstein's *Tractatus* based on other works of Wittgenstein, such as "A Lecture on Ethics" and some letters. From a hermeneutical point of view, it may be argued that the *Tractatus* is an autonomous work and independent of Wittgenstein's previous and subsequent speeches and writings. Thus, whatever Wittgenstein said or wrote about *Tractatus Logico-Philosophicus* after writing it is merely one of many interpretations and doesn't have superiority over other interpretations.

In my opinion, if we consider Cahill's interpretation to be a refutation of other interpretations of *Tractatus Logico-Philosophicus*, including the positivists' interpretation, the mentioned objection is noteworthy. In defense of this objection, it can be added that the search for the author's intention is an inappropriate goal to understand a work, because the author's intention is part of her conscious, while the work is largely influenced by the author's unconscious (and possibly by the collective unconscious of her society). Therefore, the work has dimensions that the author himself is not aware of and so is not the matter of the author's intention. But on the other hand, a response to the above objection can be proposed. *Tractatus Logico-Philosophicus* is subject to different interpretations due to its complexities and ambiguities. Some of these ambiguities are due to Wittgenstein's own style of writing, and you can find this ambiguous style in his other works too, including philosophical investigations.

Another source of this ambiguity is the logic and system that governs *Tractatus Logico-Philosophicus*. According to the logic of *Tractatus*, some issues, including ethics, are unspeakable. But if ethics, while being unspeakable, is important for the author, and the author wants to reflect this importance in his work, he is faced with a dilemma. As a result, the author can only resort to her speech and writing outside the text to talk about the importance of ethics. Therefore, in the face of a work that is ambiguous, referring to the author's extra-textual works, the author's speech and writing before, during, and after writing the work in question, can help the interpreter in understanding and interpreting the work.

References

- 0 Cahill, Kevin (2011) *The Fate of Wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity*, New York: Columbia University Press
- 0 Cahill, Kevin (2018) "Tractarian Ethics" in: *The cambridge companion to Wittgenstein*, 2nd Ed. Hans Sluga & David G. Stern, United Kingdom: Cambridge University Press, pp. 96-125
- 0 Wittgenstein, Ludwig (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness (translation). London & New York: Routledge.
- 0 Wittgenstein, Ludwig (1998) *Culture and Value*, Blackwell Publishers Ltd.



تأملی در باب

تفسیر کاهیل از نکته اخلاقی و فرهنگی رساله ویتگنشتاین

حسین شقاقی

استادیار گروه مطالعات میان‌فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

h.shaqaqi@ihcs.ac.ir

چکیده

بر اساس رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین، گزاره‌های علوم طبیعی کل گزاره‌های معنادار زبان اند، و بنابراین گزاره اخلاقی وجود ندارد، چرا که سخن گفتن از اخلاقیات معیار معناداری گزاره‌ها - که عبارت است از تاییدپذیری تجربی - را تامین نمی‌کند. به علاوه، ویتگنشتاین در جایی رساله منطقی فلسفی را واجد نکته‌ی مهم اخلاقی می‌داند. به نظر می‌آید بین این ادعای اخیر ویتگنشتاین از یک سو، و بی‌معنا دانستن اخلاقیات از دیگر سو، تعارضی وجود دارد. در برابر این تعارض ظاهری، سعی می‌کنیم در باب این که نکته اخلاقی رساله منطقی فلسفی چیست تامل کنیم. در پاسخ به مساله مذکور به تفسیر کوین کاهیل از ویتگنشتاین توجه خواهیم کرد. از نگاه ویتگنشتاین فرهنگ مدرن مانع از چیزی است که او آن را تجربه حیرت از وجود جهان می‌خواند. کاهیل نکته اخلاقی رساله منطقی فلسفی را در ارتباط با همین نگاه ویتگنشتاین به فرهنگ مدرن تفسیر می‌کند. در پایان این بررسی، این مسائل را مرور می‌کنیم که اولاً به فرض صحت تفسیر کاهیل، رساله منطقی-فلسفی در معرض چه انتقادی قرار خواهد گرفت، و در ثانی استناد کاهیل در تفسیر رساله به دیگر آثار ویتگنشتاین تا چه حد قابل دفاع است.

کلید واژه‌ها: ویتگنشتاین، کاهیل، اخلاق، فرهنگ.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲

مقدمه

ویتگنشتاین در جایی می‌نویسد که نکته مهم و محوری رساله منطقی-فلسفی، نکته‌ای اخلاقی است (Wittgenstein, 1971: 16 qtd in: Cahill, 2018: 96). از سوی دیگر رساله گزاره‌های غیرعلمی -از جمله گزاره‌های اخلاقی- را بی‌معنا می‌داند و از این رو به نظر می‌رسد این اثر اخلاق را بالکل پوچ و فاقد اهمیت می‌داند. این دو مطلب را چگونه می‌توان جمع کرد؟ اگر گزاره‌های اخلاقی، همچون سایر گزاره‌های غیرعلمی بی‌معنایند، چگونه می‌توان نکته محوری رساله را نکته‌ای اخلاقی دانست؟

تعارض مذکور یک مساله مهم در تفسیر رساله منطقی-فلسفی ایجاد می‌کند. هرچند این تعارض بین دو فقره از متن خود رساله منطقی-فلسفی نیست، اما نکته این است که یکی از طرفین تعارض دیدگاهی است که خود نویسنده رساله درباره محتوای آن ارایه می‌کند. بنابراین در فهم رساله باید آن را به نحوی قرائت کرد که تعارض مذکور مرتفع شود.

نکته مذکور مجدداً با این قرینه اهمیت می‌یابد که ویتگنشتاین در همان جا که رساله را حاوی نکته‌ای اخلاقی می‌داند، در ادامه می‌نویسد این اثر شامل دو بخش است، آنچه در آن نوشته شده، و تمام آنچه در آن ننوشته‌ام، و بخش مهم این اثر، بخش دوم است (Ibid). چگونه ممکن است نویسنده یک کتاب، بخش مهم و اساسی اثر خود را نانوخته باقی بگذارد؟ آن بخش مهم چه ویژگی‌ای دارد که مانع از نگاشتن آن شده است؟ آیا جز این است که آن بخش، چیزی از نوع بیان‌ناپذیرها است؟

اگر پاسخ ما به پرسش مذکور مثبت باشد، به نظر می‌رسد ویتگنشتاین در رساله سعی دارد زمینه را برای اندیشیدن به چیزی بگشاید که بر اساس مبانی‌ای که در رساله بیان می‌شود، قابل بیان نیست. آیا ویتگنشتاین در رساله دغدغه‌ای اخلاقی دارد که به لحاظ فلسفی قابل بیان نیست؟ اگر چنین است، پس از نگاه نویسنده رساله، هرچند اخلاقیات بیان‌ناپذیراند، اما پوچ و فاقد اهمیت نیستند. اما کدام نکته اخلاقی است که نزد ویتگنشتاین نویسنده رساله چنین اهمیتی دارد؟ پرسش اساسی همین است.

در اینجا ابتدا دیدگاه ویتگنشتاین را درباره اخلاق در رساله مرور خواهیم کرد و سپس سعی خواهیم کرد در باب اینکه نکته اخلاقی رساله منطقی فلسفی (که خود ویتگنشتاین از آن یاد می‌کند) چیست، تامل کنیم.

اخلاق در رساله منطقی-فلسفی

بر اساس رساله منطقی فلسفی، معنای گزاره‌ها بر مبنای دو نظریه توضیح داده می‌شود؛ نظریه تصویری و نظریه تابع صدق. نظریه نخست معنای گزاره‌های ساده یا اتمی، و نظریه تابع صدق معنای گزاره‌های مرکب را توضیح می‌دهند (رک: فن، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۲). گزاره اتمی در صورتی که تصویر یک واقعیت ساده و بسیط باشد، صادق است و گزاره مرکب در صورتی که مرکب از گزاره‌های صادق باشد، صادق خواهد بود.

بنابراین معنای یک گزاره وابسته به شرایط صدق آن گزاره است. لذا به شرطی می‌توانیم به معنای یک جمله پی ببریم که شرایط صدق آن را بدانیم. این نگاه به معنا و وابستگی آن به شرایط صدق، ناشی از نگاه ویتگنشتاین به نسبت بین زبان و جهان است. بر اساس رساله منطقی فلسفی، عناصر زبان متناظر با عناصر جهان‌اند. گزاره، متناظر با امر واقع (Fact) است و اسم، متناظر با عین (object). بنابراین به ازای هر عنصری از زبان، چیزی در جهان وجود دارد (Wittgenstein, 1922: 3.14-3.203-4.014-4.26 & Friedlander, 2001: 42-28). به تبع چنین نگاهی به زبان، گزاره‌هایی که شرایط صدق آنها بر ما معلوم نیستند، گزاره محسوب نمی‌شوند؛ از جمله گزاره‌های اخلاقی و مبتنی بر ارزش. این گزاره‌ها شرایط صدق ندارند، چرا که در جهان، چیزی به مثابه ارزش وجود ندارد، بلکه جهان صرفاً حاوی اعیان و امور واقع است. بنابراین گزاره‌های (یا بر اساس ملاک‌های رساله منطقی فلسفی، شبه گزاره‌های) اخلاقی متناظر با امور واقع جهان نیستند و شرایط صدق و کذب ندارند (رک: Wittgenstein, 1922: 6.42-6.421).

جهان حاوی اعیان و امور واقع است و امور واقع، اموری تصادفی‌اند. بر همین اساس اگر ارزشی وجود داشته باشد، باید بیرون از جهان؛ یعنی بیرون از قلمرو اعیان و امور واقع باشد (رک: Ibid: 6.41). گزاره‌های زبان به شرطی معنا دارند که شرایط صدق آنها معلوم باشد، و شرایط صدق

گزاره وابسته به واقعیت‌های جهان است. بنابراین گزاره‌های اخلاقی؛ یعنی گزاره‌هایی که بر اساس بند ۶،۴۱ هیچ نسبتی با واقعیت‌های جهان ندارند، بی‌معناند و لذا گزاره نیستند. از این رو ویتگنشتاین امکان گزاره‌های اخلاقی را مردود می‌داند. گزاره نمی‌تواند بیانگر چیزی برتر و والاتر از واقعیات جهان باشد (رک: Ibid: 6.42).

باید به این نکته توجه داشت که آنچه ویتگنشتاین در باب عدم امکان گزاره‌های حاکی از ارزش و اخلاق در رساله می‌گوید مربوط است به ارزش مطلق و نه ارزش نسبی. مثلاً این گزاره که «اگر می‌خواهیم جریمه نشویم، باید قوانین رانندگی را رعایت کنیم» حاکی از یک ارزش نسبی است، چرا که احترام به قوانین مذکور را مقید به چیز دیگری می‌کند. اما گزاره‌هایی نظیر این که «باید همواره به قوانین جامعه احترام گذاشت»، «به همسایه‌ات نیکی کن»، «هیچگاه خیانت نکن» حاکی از ارزش‌ها و هنجارهایی متفاوت‌اند. وقتی رساله منطقی فلسفی، از بی‌معنایی گزاره‌های (یا شبه گزاره‌های) اخلاقی سخن می‌گوید، مقصود گزاره‌های حاکی از ارزش مطلق‌اند:

«اگر به شما بگویم که «باید بهتر تنیس بازی کنید»، شما ممکن است جواب دهید «نمی‌خواهم از این بهتر بازی کنم». در آن صورت به شما می‌گویم «بسیار خوب اشکالی ندارد». ولی حالا فرض کنید به شما بگویم «باید با پدر و مادرتان رفتار بهتری داشته باشید» و شما پاسخ دهید که «نمی‌خواهم با آنها رفتار بهتری داشته باشم». آنگاه جواب می‌دهم که «این وظیفه شماست که رفتار بهتری داشته باشید». اهمیت حسن معاشرت با پدر و مادر وابسته به امری عارضی و تصادفی مانند خواست شما نیست» (ماونس، ۱۳۷۹: ۱۲۲).

این «باید مطلق» موضوع اخلاق است و چیزی است که ویتگنشتاین از ناممکن بودن آن سخن می‌گوید. چرا که این باید مرجع معینی ندارد و اساساً مشخص نیست گوینده آن، آن را بر اساس چه واقعیت معینی بیان می‌کند. وقتی ویتگنشتاین می‌گوید اخلاق تلاش برای بیان امر ناگفتنی است، چنین خصلتی از اخلاق را در نظر دارد.

ویتگنشتاین در بندهای ۶,۳۷۳ و ۶,۳۷۴ ناگفتنی بودن اخلاق را بر مبنای استقلال حوزه اراده خیر و شر، از یک سو، و جهان از سوی دیگر، مستدل می‌کند. در این قسمت‌ها از رساله ویتگنشتاین یادآور می‌شود اراده خیر و شر من نمی‌تواند چیزی را در جهان تغییر دهد. اینکه صرفاً چیز نیک و خیری را درونا آرزو کنم سبب ایجاد آن در جهان نمی‌شود. بنابراین آنچه بیان کردنی و گفتنی است، یعنی واقعیات جهان، مستقل از اراده است و اراده خیر و شر من، تغییری در گفتنی‌ها و بیان کردنی‌ها ایجاد نمی‌کند.

البته ویتگنشتاین از این نکته غافل نیست که می‌توان اراده را به مثابه یک واقعیت روانشناختی نگریست و از این رو اراده می‌تواند آثاری را در رفتارهای انسان، و به تبع آن در واقعیات جهان، داشته باشد. اما این نگاه به اراده موضوع اخلاق نیست (رک: Friedlander, 2001: 128 و Wittgenstein, 1922: 6.423). اراده به مثابه یک واقعیت روانشناختی آثاری دارد و روانشناسی در پی این است که این آثار را تحت قوانین کلی درآورد. و در نتیجه اراده و آثار آن به واقعیاتی همچون سایر واقعیات که علم سعی دارد آنها را تحت قوانین معین علی-معلولی دسته‌بندی کند، مبدل خواهد شد. در اینجا با اخلاق و تأمل در باب چگونه «باید» رفتار کردن، که خود تابعی است از مفروض گرفتن اراده آزاد، مواجهه نیستیم.

اراده‌ای که به خیر یا شر موصوف می‌شود و موضوع اخلاق است، رویدادی در جهان نیست، بلکه یکی از عناصر استعلایی رساله منطقی فلسفی محسوب می‌شود (مرموزات و معنای زندگی از دیگر عناصر استعلایی، بر اساس رساله، محسوب می‌شود) (رک: Anscombe, 1959: 171). به این ترتیب، اخلاق بر مبنای رساله منطقی-فلسفی ناگفتنی محسوب می‌شود و هرگونه تلاش برای بیان آن، ناشی از خطایی منطقی است. گزاره‌های بی‌معنایی که ادعای صدور احکام اخلاقی دارند، تلاش‌هایی‌اند برای بیان چیزی که در واقع بیان کردنی نیست، بلکه نشان‌دانی است. بنا بر رساله اخلاقیات و ارزش‌ها موضوع اشاره کردن و نشان دادن است و نه موضوع بیان کردن. آیا وقتی ویتگنشتاین ادعا می‌کند رساله حاوی نکته‌ای اخلاقی است، مقصودش همین ویژگی اخلاقیات (بیان‌ناپذیر و نشان‌دانی بودن) است؟

اما در این صورت، در اینجا یک مساله ایجاد می‌شود. با توجه به آنچه بیان شد، چگونه می‌توانیم تعارضی را که در ابتدای مقاله به آنها اشاره کردیم، رفع کنیم؟ به علاوه، این که اخلاقیات نشان-دادنی است و نه بیان کردنی، دیدگاه ویتگنشتاین درباره اخلاقیات است، اما آیا خود این دیدگاه، یک نکته اخلاقی است؟ در اینجا باید تکلیف خود را با یک مساله روشن کنیم: نکته اخلاقی رساله، که ویتگنشتاین به اهمیت آن تاکید می‌کند، چیست؟

کاهیل (Kevin M. Cahill) استاد فلسفه دانشگاه برکن و مفسر ویتگنشتاین، نکته اخلاقی رساله منطقی-فلسفی را رویکرد انتقادی رساله به فرهنگ غرب می‌داند. در اینجا سعی می‌کنیم با توجه به تعارضی که قبلا به آن اشاره شد، و نیز نسبت اخلاق با منطق و جهان در رساله منطقی-فلسفی این مساله را بررسی کنیم که آیا می‌توان نکته اخلاقی رساله را رویکرد انتقادی به فرهنگ غرب دانست؟

اخلاق، منطق و جهان؛ شأن سوژکتیو اخلاق

اخلاق، از حیث ناگفتنی بودن، همانند منطق است. منطق نیز، از منظر رساله، جزء ناگفتنی‌ها است. چرا که سر و کار منطق با قوانین است. متناظر منطق در حوزه زبان، روابط و نظم اشیاء در جهان یا به تعبیری صورت واقعیت است (Wittgenstein, 1922: 2.18). از این رو منطق متناظر با هیچ عین یا چیز یا امر واقع نیست (چرا که رابطه و نظم اشیاء و اعیان، خود از جنس اشیاء و اعیان و امور واقع نیست). بلکه منطق ما، نظام جهان ما را نشان می‌دهد. عبارت «نشان دادن» در اینجا عبارتی کلیدی است. امور ناگفتنی‌ای چون اخلاق و منطق، از قسم «نشان دادنی» هاینده. از منظر رساله، ناگفتنی‌ها خود را نشان می‌دهند، ناگفتنی‌ها اموری رازآمیزاند (رک: Ibid: 6.522) و تمایل برای بیان چیزی که بر اساس ملاک‌های رساله گفتنی نیست، محصول خطایی منطقی است. اما ویتگنشتاین این خطا را تحسین می‌کند. چرا که «وقتی شما تلاش می‌کنید چیزی بگویید که گفتنی نیست، درست است که بدین طریق چیزی را بیان نمی‌کنید ولی مطلب مهمی را نشان می‌دهید» (رک: ماونس، ۱۳۷۹: ۱۲۲).

بر مبنای رساله، این از وجوه اشتراک اخلاق و منطق است که درباره عناصر و مولفه‌های جهان چیزی نمی‌گویند، بلکه هر دو از شرایط جهان‌اند. بنابراین در اخلاق و منطق با اموری ناگفتنی سر

و کار داریم که خود را نشان می‌دهند. آنها امور مرموز و رازآلوداند و در عین حال هر دو نسبتی با کلیت (و نه مولفه‌ها و اعیان) جهان ما دارند (رک: همان: ۲۳ و ۱۲۴-۱۲۳). ویتگنشتاین در بند ۶,۴۳ این امکان را می‌پذیرد که اراده خیر و شر من بتواند مرزهای جهان من را تغییر دهد. تفاوت بین دو فرد که دو گونه متفاوت اخلاق را می‌پذیرند، در عناصر و مولفه‌ها و واقعیت‌های جهان آن دو نیست، بلکه تفاوت بین این دو، در خود جهان آنها است؛ بمانند تفاوت بین جهان انسان‌های شادمان و سرخوش از یک سو، و انسان‌های غمگین از دیگر سو.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که مگر کل جهان شامل مجموعه‌ای از واقعیت‌ها نیست؟ چگونه می‌توان مرزهای متفاوتی را برای جهان متصور شد، بدون این که عناصر و مولفه‌های واقعی جهان تغییری کند؟ در اینجا برای فهم مقصود ویتگنشتاین و پاسخ به پرسش مذکور باید در باب نسبت بین خودمان به مثابه سوژه، با زبان و جهان تامل کنیم. در این تامل سوژه یک عنصر صرفاً روان‌شناختی نیست. گفتیم ویتگنشتاین در بند ۶,۴۳ پس از اراده خیر و شر، از انسان سرخوش و انسان غمگین سخن می‌گوید. عواطف و تاثرات احساسی و عاطفی‌ای مثل سرخوشی و غم ویژگی‌های فردی‌اند، و اوضاع و احوال بیرونی لزوماً با عواطف و احساسات مشابه نزد افراد مختلف همراه نیست. بر اساس رساله اخلاق نیز ویژگی‌ای فردی دارد. وقتی ویتگنشتاین می‌گوید اخلاق و زیبایی‌شناسی یکی است (Wittgenstein, 1922: 6.421)، مقصودش این است که منشا آن دو واحد است. در هر دو آنها احساسات و عواطف محوریت دارد. البته با التفات به این نکته که «احساسی که ویتگنشتاین از آن سخن می‌گوید؛ مثلاً احساس انسان شادمان و جهان شاد او، احساسی است که با الحاق به معنا همراه است». (رک: Friedlander, 2001: 134)

احساسات و تاثرات عاطفی جایگاهی محوری در اخلاق دارند، به شرطی که پیوند درونی آنها را با مفاهیمی مثل زبان، سوژه و جهان بفهمیم. احساس و تاثر عاطفی من، متعلق به «من» است که در زبان هستیم؛ یعنی «من» به مثابه سوژه‌ای در زبان (و نه صرفاً سوژه‌ای روان‌شناختی). این نکته در نسخه اولیه بند ۶,۴۳ رساله که در یادداشت‌های ویتگنشتاین ثبت است، آشکار است، زیرا در آنجا ویتگنشتاین می‌نویسد: «جهان به مثابه یک کل ضرورتاً قبض و بسط می‌یابد، تو گویی از طریق دستیابی به، یا از دست دادن معنا» (Wittgenstein, 1961: 73 qtd in:)

134: Friedlander, 2001). بنابراین آنچه با تغییر عواطف، و به تبع آن تغییر در اخلاق، تغییر می‌کند، واقعیت‌های جهان نیست، بلکه معنایی است که کل جهان نزد من دارد؛ یعنی نزد سوژه درون زبان.

نگاه یا احساس، تعبیری است که ویتگنشتاین از آنها بهره می‌گیرد تا جنبه فردی اخلاق را نشان دهد. او در بند ۶،۴۵ رساله از هر دو این عبارات استفاده می‌کند و در اینجا «احساس کردن» قرینه‌ای است برای عدم سوءبرداشت در معنای «نگاه کردن»، زیرا «نگاه کردن» ممکن است از سوی خواننده به معنای «نگرشی» متافیزیکی به جهان تلقی شود، و حال آنکه در اینجا ویتگنشتاین چنین مقصودی ندارد.

«نگاه کردن» (یا در ترجمه انگلیسی رساله «To view») در بند ۶،۴۵ ترجمه‌ای است از اصطلاح آلمانی Anschauung. این اصطلاح در زبان انگلیسی به intuition (شهود) نیز ترجمه شده است و به معنای آنچه داده شده (given) یا آنچه خود را عرضه می‌کند نیز به کار می‌رود. همین معنای دوگانه، علت همنشینی «نگریستن» و «احساس کردن» را در بند ۶،۴۵ روشن می‌کند، مراد ویتگنشتاین از Anschauung بیش از آنکه به فعالیت «نگاه کردن» شبیه باشد، به انفعال «احساس کردن» یا «دیدن» شبیه است. بنابراین وقتی از نگاه‌های متفاوت به جهان سخن می‌گوییم، مقصود این نیست که با سوژه‌هایی مواجهیم که از چشم‌اندازهای متفاوت بیرون از جهان، کل جهان را نظاره می‌کنند، و جهان‌بینی - به معنای متافیزیکی کلمه - ارایه می‌کنند. بلکه اینجا «نگاه» (یا «دیدن») به معنای انفعالی (از نوع احساس) است. در فرایند احساس، حدود جهان‌های افراد و سوژه‌های مختلف، متفاوت است زیرا هر فرد حدود جهان را در نسبت خودش با کل جهان به شکل انفرادی تجربه می‌کند. این بیانگر معنای محدودیتی است که جهان بر هر فرد تحمیل می‌کند در حالی که فرد در میانه اشیاء است (رک: Friedlander, 2001: 138-139).

تو در میان اشیائی و در دیدن انفعالی جهان از منظر تو، جهان محدودیت و حدودی را بر تو تحمیل می‌کند ولی این دیدن انفعالی، یا این نگاه به جهان، نباید به چیزی واقعی از جنس همین اشیاء و عناصر جهان فروکاسته شود. به عبارت دیگر وقتی می‌گوییم از نگاه ویتگنشتاین، تفاوت

گرایش اخلاقی در افراد، همچون تفاوت گرایش فرد شادمان و سرخوش از یک سو، و فرد غمگین و اندوهناک از دیگر سو است، بنا نیست که این گرایش‌های متفاوت (چه گرایش‌های اخلاقی و چه گرایش‌های متفاوت فرد شادمان و فرد غمگین) در واقع تفاوت در چیزی عینی؛ مثلاً در سرشت و طبع متفاوت افراد یا ژنتیک متفاوت افراد، یا حالات روان‌شناختی افراد محسوب شود، چرا که این امور (سرشت و ژن و حالات روان‌شناختی و ...) خود از قسم واقعیت جهان محسوب می‌شود، و حال آنکه رساله منطقی فلسفی به شکل مبنایی اراده خیر و شر را متمایز و مستقل از واقعیات تلقی می‌کند: «اراده به عنوان آورنده خیر و شر از همه واقعیات مستقل است یعنی به اعتباری از جهان مستقل است» (ماونس، ۱۹۷۹: ۱۲۴-۱۲۵).

ویتگنشتاین گرایش اخلاقی را، که بر اساس آنچه بیان شد مستقل از تمام واقعیات جهان است، با فردیت انسان مرتبط می‌بیند. به عبارت دیگر اخلاق در رساله از حیث عینی (objective) تهی است و حیثیتی سوژکتیو پیدا می‌کند. او چنین گرایشی را نه تنها در رساله بلکه به شکل پررنگ‌تر در اواخر «سخنرانی در باب اخلاق» نشان می‌دهد و بعدها خطاب به وایزمن بر اهمیت این نکته تاکید می‌کند که اینکه در اواخر «سخنرانی در باب اخلاق»، از ضمیر متکلم استفاده کرده، نکته‌ای مهم و شایان توجه است. زیرا در حوزه اخلاق چیزی بیش از این نمی‌توان گفت، و ارایه نظریه کلی ناممکن است (Wittgenstein, 1979: 117). بنابراین اخلاق، گرایشی فردی است.^۲

این ویژگی نه تنها در باب گرایش اخلاقی، بلکه در باب مسایل مربوط به معنای زندگی نیز صادق است. معنای زندگی نیز همچون اخلاق، مساله‌ای نیست که واقعیت‌های عینی جهان پاسخی برای آن داشته باشند. بلکه هم اخلاقیات و هم معنای زندگی مسایلی‌اند که پاسخ به آنها از هر امر زمان و مکانی فراتر می‌روند و شأنی سوژکتیو پیدا می‌کنند. از این رو هر گونه تلاش برای حل مسایل و معماهایی مرتبط با اخلاق (و مسایل مشابه به آن، مثل معنای زندگی) از طریق امور زمانی - مکانی و عینی، محکوم به شکست است، از جمله پاسخ به این مسائل از طریق ایده جاودانگی نفس، چرا که در این ایده نیز نفس همچون یک واقعیت و عین زمانی - مکانی مفروض می‌شود.

ویتگنشتاین نکته مذکور را در بند ۶، ۴۳۱۲ رساله منطقی فلسفی به خوبی مستدل می‌کند. او در این بند می‌گوید جاودانگی نفس به انگیزه حل معماهای مذکور از سوی عده‌ای فرض می‌شود، ولی جاودانگی نفس، به فرض صحت، به خودی خود معمایی را حل نمی‌کند. اگر فردی از افراد عالم به زندگی جاودانه نیز دست یابد، آن زندگی چه تفاوتی با زندگی کنونی انسان میرا خواهد داشت؟ از طریق این نامیرایی چه معمایی را می‌توان حل کرد؟ به نظر می‌رسد صرف طولانی‌تر شدن عمر ولو به شکل نامحدود، و جاودانگی و نامیرایی در طی زمان، به خودی خود هیچ پاسخی به مسایلی از نوع معنای زندگی و نیز خیر و شر اخلاقی نداشته باشد، و از این رو یک بار دیگر باید تاکید کرد این مسایل از زمان و مکان فراتر می‌روند. اخلاق، مرتبط با قلمرو سوژه است؛ یعنی اخلاق (و مسایل مشابه با آن) با چشم‌انداز و زاویه دید ما به جهان سر و کار دارد و نه با اعیان جهان.

امر مرموز و تجربه حیرت

ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی، امور ناگفتنی (مثل امور اخلاقی) را امور رازآلود یا مرموزات توصیف می‌کند. تامل درباره مراد ویتگنشتاین از اصطلاح «رازآلود» یکبار دیگر سوژکتیو بودن امور رازآلود، از جمله اخلاق را آشکار می‌کند. مرموز یا رازآلود در زبان انگلیسی mystical خوانده می‌شود و این اصطلاحات انگلیسی و فارسی معادل اصطلاح آلمانی das mystische اند. اصطلاح انگلیسی (و نیز فارسی) معنایی را منتقل می‌کنند که ممکن است زمینه سوء فهم از مراد ویتگنشتاین را ایجاد کند. واژه‌های انگلیسی و فارسی ممکن است این تصور را القا کنند که ویتگنشتاین به وقایع و رویدادهایی اشاره می‌کند که در زندگی روزمره رخ نمی‌دهند و وقایعی بسیار غیرعادی‌اند، و حال آنکه مقصود ویتگنشتاین از das mystische چنین نیست. das mystische در رساله منطقی فلسفی به هیچ واقعیت عجیب و غیرعادی‌ای ارجاع نمی‌دهد. (رک. ماونس، ۱۹۷۹: ۱۲۷)

ویتگنشتاین در بند ۶، ۴۴ صراحتاً می‌گوید که «آنچه رازآلود است چگونه بودن اشیاء در جهان نیست، بلکه خود وجود داشتن آنها است». مقصود ویتگنشتاین از رازآلود بودن وجود اشیاء را می‌توان به قرینه چیزی که او درباره تجربه حیرت (wonder) در «سخنرانی در باب اخلاق» مطرح می‌کند،

بهبتر فهمید. او در «سخنرانی در باب اخلاق» می‌گوید وقتی به مساله ارزش مطلق (که اخلاق با آن سر و کار دارد) متمرکز می‌شود، تجربه‌ای خاص را به یاد می‌آورد، که «بهترین راه برای توصیف آن، این است که بگوییم هنگام چنین تجربه‌ای، از وجود جهان حیرت می‌کنم» (Wittgenstein, 1965: 8).

تجربه‌ای که ویتگنشتاین از آن سخن می‌گوید، از نوع تجربه موسی (ع)، یعنی مشاهده بوتّه مشتعلی که نمی‌سوزد، نیست.^۳ ویتگنشتاین نمی‌خواهد بگوید هنگام تجربه شخصی‌ای که به آن ارجاع می‌دهد، رویداد عجیبی را شاهد است که دیگران آن را مشاهده نمی‌کنند. بلکه ویتگنشتاین در هنگام چنین تجربه‌ای، از خود آنچه در زندگی روزمره تجربه می‌شود، در حیرت است؛ یعنی از وجود کل جهانی که در همین مشاهدات روزمره تصویری از آن داریم. موضوع حیرت مد نظر ویتگنشتاین، امور روزمره و پیش‌پافتاده است، البته با این قید که نزد صاحب تجربه حیرت، دیگر همچون اموری پیش‌پافتاده نگریسته نمی‌شود. در اینجا «حیرت» محصول نگاه خاص سوژه به کلیت جهان است و نه معلول ویژگی خاص عینی از اعیان جهان.

در این تجربه حیرت رویدادهای غیرعادی با رویدادهای عادی تفاوتی ندارند. «در اینجا واقعیت غیرعادی، اهمیتی بیش از واقعیت عادی و پیش‌پافتاده ندارد» (ماونس ۱۲۸) از این رو هیچ رویداد خاصی، و هیچ واقعیتی، نسبتی ویژه با این تجربه حیرت ندارد و بنابراین پی بردن به ماهیت و طبیعت هیچ رویدادی، به حیرت از وجود جهان و مسایل مربوط به آن، از جمله مساله معنای زندگی و اخلاق، پاسخ نمی‌دهد. بر این اساس تجربه حیرت، معنای زندگی و اخلاقیات مستقیماً با هیچ واقعیتی متناظر نیستند و لذا ناگفتنی‌اند چرا که بر مبنای رساله منطقی فلسفی، عناصر زبان متناظر با عناصر واقعی جهان‌اند، و حال آنکه این امور ناگفتنی، با هیچ واقعیت خاصی در جهان تناظر و ارتباط ویژه‌ای ندارند.

نسبت انسان مدرن با تجربه حیرت

کاهیل سعی می‌کند تشریح کند که چگونه می‌توان نکته اخلاقی رساله را در احیای یک معنای خاص از «حیرت» در خواننده رساله یافت، و توضیح می‌دهد که چگونه خود این احیا وابسته است

به شیوه تحقق نوعی نقد فرهنگی در رساله؛ به ویژه نقد «آنچه ویتگنشتاین یک جهان‌بینی علمی گسترده ... محسوب می‌کند» (Cahill, 2011: 13).

کاهیل سعی می‌کند رساله را در پیوند با سخنرانی در باب اخلاق تفسیر کند. تاکید ویتگنشتاین به گرایش ذهن انسان به بیان حیرت؛ بیانی که طبق معیارهای رساله بی‌معنا است، از فصول مشترک رساله و «سخنرانی» است که مورد توجه کاهیل است. ویتگنشتاین در «سخنرانی در باب اخلاق» مخصصه ما در نسبت با گزاره‌های علمی را وقتی توصیف می‌کند که از گرایش مبنایی ذهن انسان برای بیان حیرت صحبت می‌کند. از نکات محوری رساله نیز این است که «این کتاب تلاش می‌کند به این گرایش مبنایی ذهن بشر وضوح ببخشد» (Ibid) و آن را در برابر گفتار علمی (که بر مبنای رساله، تنها گفتار معنادار است) متمایز کند.

اما آیا چنین تفسیری از رساله غریب نیست؟ آیا دغدغه ویتگنشتاین نقد فرهنگ است؟ کاهیل به نقل قول‌هایی از خود ویتگنشتاین استناد می‌کند که تایید می‌کنند که او دغدغه نقد فرهنگ غرب را داشته است؛ مثلاً عبارت «تاریکی این روزها» (Wittgenstein, 2009: 8). یا این عبارات ویتگنشتاین که دلالت صریح‌تری دارند: «وجه ویرانگر اندیشیدن به شیوه علمی (که امروزه بر تمام جهان سایه افکنده) این است که می‌خواهد به هر تشویش و بی‌قراری و اضطراب، با یک تبیین (explanation) پاسخ دهد» (Cahill, 2018: 99). به نظر کاهیل عبارات مذکور حاکی از این است که از نگاه ویتگنشتاین حالت‌های علمی-اندیشه، که بر فهم ما (هم در فلسفه و هم در زندگی فکری-روحی غرب) تحمیل شده است، اثری تحریف‌کننده دارد (Ibid). کاهیل توجه دارد که تاریخ اشارات فوق دست‌کم از سال ۱۹۳۳ به بعد است در حالی که رساله نخستین بار در سال ۱۹۲۱ منتشر شد. در عین حال کاهیل مدعی است این عبارات شیوه خاصی از اندیشه را نشان می‌دهند که برانگیزاننده اشارات رساله نیز در باب قانون علیت و مکانیک است. کاهیل در بیان دلیل این ادعا به گفته‌ای از ویتگنشتاین در سال ۱۹۳۰ استناد می‌کند که حاکی از این است که ویتگنشتاین از سالها قبل از انتشار رساله همین دغدغه‌های انتقادی را داشته است. ویتگنشتاین در ۶ می ۱۹۳۰ از دغدغه‌های ۱۶ سال پیش خود پرده بر می‌دارد و اذعان می‌کند که در آن زمان می‌اندیشیده است که اولاً قانون علیت ممکن است به خودی خود، فاقد محتوا باشد،

و در ثانی شیوه‌ای از نگرستن به جهان وجود دارد که نگرش علی شامل آن نمی‌شود. ویتگنشتاین می‌گوید در آن زمان سپیده‌دم یک دوره جدید را حس می‌کردم (رک: Cahill, 2018: 99).

با توجه به تاریخ نقل قول بالا، اشاره ویتگنشتاین درباره سال ۱۹۱۴ است اما کاهیل در بین یادداشت‌ها و نامه‌های ویتگنشتاین که از آن سال به جای مانده است، چیزی را در تایید ادعای سال ۱۹۳۰ او پیدا نمی‌کند. در عین حال در میان مکتوبات سال ۱۹۱۵ از دفتر یادداشتی که بعدها بخش‌هایی از رساله از محتوای آن اخذ شد، کاهیل اشاراتی را می‌یابد در باب قانون علیت، که ادعای سال ۱۹۳۰ را تایید می‌کنند. عبارات ذیل از این مکتوبات است:

- قانون علیت یک قانون نیست، بلکه صورت قانون است.

- همانطور که در مکانیک قوانین حد اقلی هست (مثل حداقل کنش)، در فیزیک نیز یک قانون

علیت؛ یا قانون صورت علیت، هست (رک: Ibid, 2011: 52).

کاهیل می‌نویسد عبارات فوق نهایتاً با تغییرات کوچکی به بندهای ۶,۳۲ و ۶,۳۲۱ رساله تبدیل می‌شوند. کاهیل در ادامه استدلالش از ما می‌خواهد نکته قبلی را بیافزاییم به این که در بندهایی که با ۶,۳ آغاز می‌شوند (6.3s) نیز ویتگنشتاین می‌گوید مکانیک نیوتن متعلق است به مجموعه‌ای (طبقه‌ای) از قوانین علی که به وسیله قانون علیت مشخص شده‌اند. افزون بر این نسبت بین علم مکانیک و توصیف جهانی که این علم حامل آن است، در رساله مقایسه شده است با توصیفی که از طریق قرار دادن تور مربعی روی یک سطح، و سپس پاسخ به این که آیا هر مربعی که از طریق تور دیده می‌شود، سفید است یا سیاه، حاصل شده است (رک: Wittgenstein, 1922: 6.341 و Cahill, 2011: 52).

بنابراین گزاره‌های علمی مکانیک نیوتن درباره جهان، شبیه‌اند به گزاره‌هایی درباره رنگ هر یک از سطوحی که شبکه‌های تور آنها را احاطه کرده است، و همان‌طور که «تور» و شبکه‌های آن کاملاً هندسی است، و هندسه پیشینی (a priori) است، پس تمام ویژگی‌های تور قانون که برای توصیف جهان بر جهان به کار می‌بندیم، به شکل پیشینی ارایه می‌شوند. و از آنجا که آنها (ویژگی‌های تور قانون) یک شکل پیشینی برای توصیف جهان فراهم می‌کنند در نتیجه «قوانین مکانیک» منطقی محض «اند؛ یعنی بدون محتوا» (Ibid).

دو نگاه متفاوت به جهان

از استدلال کاهیل آشکار می‌شود که به نظر ویتگنشتاین مکانیک نیوتن یک شیوه نگرستن به جهان است، شیوه‌ای که پیشینی است. از این نکته، تا راه یافتن به این که رساله یک نقد فرهنگی را دنبال می‌کند، به یک مقدمه دیگر نیاز داریم و آن این که شیوه‌های بدیلی برای نگرستن به جهان، در عرض شیوه مکانیک نیوتنی، و به طور کلی شیوه علم مدرن، وجود دارد. شیوه‌ای که ویتگنشتاین به طور خاص ذکر می‌کند و کاهیل بر آن تاکید می‌کند، شیوه نگرستن به جهان از منظری ابدی است.

بنابراین در اینجا پیوندی ایجاد می‌شود بین بصیرت ویتگنشتاین در باب قانون علیت، مکانیک نیوتنی و علم جدید، از یک سو، و شیوه نگرستن به جهان از منظر ابدی، از سوی دیگر (رک: Cahill, 2018: 100). اما نگرستن به جهان از منظر ابدی به چه معنا است؟ ویتگنشتاین در بیان معنای این اصطلاح می‌گوید: «نگرستن به جهان از منظری ابدی، عبارت است از نگرستن به آن همچون یک کل کرانمند. احساس کردن جهان همچون یک کل کرانمند؛ این است آنچه راز آلود است» (Wittgenstein, 1922: 6.45).

بر این اساس با دوگونه شیوه متفاوت نگرستن به جهان مواجهیم؛ شیوه نگرستن علمی و شیوه‌ای که ویتگنشتاین آن را نگرستن از منظر ابدی می‌نامد. این دو گانه را از رساله به یاد می‌سپاریم و به توصیه کاهیل سراغ «سخنرانی در باب اخلاق» می‌رویم؛ یعنی جایی از سخنرانی که ویتگنشتاین نگاه علمی به جهان را در برابر نگاه به جهان به مثابه یک معجزه قرار می‌دهد. ویتگنشتاین نگاه اخیر را با مفاهیم حیرت و ارزش مطلق و ارزش اخلاقی پیوند می‌دهد. «او تجربه تمام عیار خود از آنچه را «ارزش مطلق یا ارزش اخلاقی» (absolute or ethical value) می‌نامد، تجربه‌ای از «حیرت» از وجود جهان توصیف می‌کند» (Cahill, 2011: 53). در اینجا نیز با دو نگاه به جهان مواجهیم؛ نگاه علمی که در پی کشف و تبیین علی رویدادهای جهان بر مبنای قوانین مکانیک و فیزیک است، و نگاهی مقارن با حیرت، که جهان را همچون معجزه می‌بیند. به بیان ویتگنشتاین «بی‌معنا است که بگوییم «علم ثابت کرده‌است که هیچ معجزه‌ای

وجود ندارد». [بلکه] حقیقت این است که شیوه علمی نگریستن به واقعیت متفاوت است با شیوه‌ای از نگریستن که در آن واقعیت به مثابه معجزه دیده می‌شود» (Wittgenstein, 1965: 11). توجه داشته باشیم که مقصود ویتگنشتاین از معجزه در اینجا چیزی نیست که علم موقتا نتوانسته آن را تبیین کند ولی امید است در آینده آن را تبیین کند. خود او متذکر می‌شود که دو معنا برای معجزه وجود دارد؛ نسبی و مطلق. معنای نسبی معجزه همان چیزی است که علم موقتا نتوانسته آن را تبیین کند و در آینده احتمالا آن را تبیین خواهد کرد. ولی وقتی می‌گوییم نگاه به جهان به مثابه معجزه؛ در اینجا معجزه به معنای مطلق مدنظر است و همین معنا از معجزه است که نگاه علمی به رویدادها اساسا با آن متفاوت است. نگاه به جهان به مثابه معجزه، ناشی از یک حیرت از خود وجود جهان است.^۴

کاهیل بین این فقرات از «سخنرانی» و نکاتی که قبلا از بند ۶،۴۵ رساله (نگریستن به جهان از منظری ابدی و رمزآلود؛ جهان به مثابه یک کل کرانمند) بیان کردیم، پیوند برقرار می‌کند (Cahill, 2018: 101). او برای این که نسبت بین این دو نقل قول را بهتر دریابیم توجه ما را به دو عبارت آلمانی جلب می‌کند. عبارت نخست eine Gesamtheit است که در انگلیسی totality ترجمه می‌شود. این عبارت برای توصیف جهان در بندهای ۱،۱ و ۱،۲ به کار رفته است و معنای عبارتی چون «مجموعه» یا «توده» را به ذهن متبادر می‌کند. عناصر مجموعه، فردا یا فکت‌های مفردند. بنابراین ویتگنشتاین از طریق این عبارت آلمانی، از جهان بر مبنای فکت‌ها، رویدادها و هویت‌هایی که ارتباطاتی ممکن و غیرضروری (contingent) با هم دارند، صحبت می‌کند. وقتی با این عبارت به جهان اشاره می‌شود، با رویدادها و فکت‌های گسسته‌ای مواجهیم که نسبت‌های علی، و قابل فهم، با هم دارند (Ibid, 2011: 54).

عبارت دوم ein Ganzes است که در انگلیسی whole ترجمه می‌شود. ویتگنشتاین عبارت دوم را در بندهای ۶،۴۳ و ۶،۴۵ رساله به کار می‌برد. این عبارت معنایی کل‌گرایانه دارد؛ یعنی یک کل واحد ارگانیک، و دلالت دارد به جهان به نحوی که در آن هر چیز جای خودش را دارد. در چنین نگرشی به جهان هر چیز همان‌طور که هست باید باشد (ضرورتا). در این نگرش جهان همچون یک کل محدود است و رویدادها و هویت‌های اصالتا گسسته‌ای وجود ندارند. هر رویدادی که در

جهان رخ دهد (نه صرفاً رویدادهای عجیب و موقتا تبیین نشده) باید هم ضروری و هم معجزه‌آسا محسوب شود (Ibid).

دو مفهوم ضرورت و اعجاز در بیان ویتگنشتاین، برای کاهیل اهمیت دارد. به نظر کاهیل ترکیب این دو مفهوم در عبارات فوق‌طنین واضح چشم‌انداز دینی دارند؛ چشم‌اندازی که در آن هر رویدادی در جهان به اراده خدا رخ می‌دهد، و این تصویری است که ویتگنشتاین بعداً در «سخنرانی» به آن متوسل می‌شود: «این تمثیل نیز تجربه [حیرت]ی را که بدان اشاره کردم توصیف می‌کند. زیرا به گمان من ... [این] دقیقاً همان چیزی است که افراد وقتی می‌گویند خدا جهان را خلق کرده است، بدان ارجاع می‌دهند» (Wittgenstein, 1965: 9-10 و نیز رک: Cahill, 2018: 102). در رساله، پیوند بین اخلاق و دین باید از طریق تفاوت بین تجربه نمود صورت و کیفیت یک جهان معنادار و «تجربه» خود وجود یک جهان معنادار نگریسته شود. این تجربه دوم است که ویتگنشتاین آن را - در بند ۶،۴۴ رساله^۵ - رازآلود می‌خواند. «اندیشه ویتگنشتاین در باب اخلاق اساساً دینی است و تمرکز اصلی آن استعلا (transcendence) است» (Friedlander, 2001: 139). ویتگنشتاین در «فرهنگ و ارزش» نیز می‌گوید: «آنچه خیر است، الهی (divine) هم است. ... تنها چیزی فراطبیعی می‌تواند بیانگر امر فراطبیعی باشد» (Wittgenstein, 1998: 5).

رساله در مقام نقد فرهنگ مدرن

کاهیل از تفکیک ویتگنشتاین بین دو نگاه متفاوت به جهان، و نیز از نوید ویتگنشتاین به سپیده‌دم یک دوره جدید (از طریق بصیرت به ماهیت قانون علیت) به نفع این ایده استدلال می‌کند که ویتگنشتاین یک نقد فرهنگی را مدنظر دارد. کاهیل در بیان استدلال خود به طور خاص از بندهای ۶،۳۷۱ و ۶،۳۷۲ رساله استفاده می‌کند (رک: Cahill, 2011: 55).

محتوای این دو بند چنین است:

«- کل دریافت مدرن از جهان مبتنی است بر این توهم که آنچه اصطلاحاً قوانین طبیعت نامیده می‌شود، تبیینی است از پدیده‌های طبیعی.

- از این رو انسان‌ها امروزه در برابر قوانین طبیعت، به مثابه چیزی محترم و مصون از تعرض توقف می‌کنند، همانگونه که خدا و تقدیر در دوران گذشته محترم و مصون از تعرض پنداشته می‌شد.
و در واقع هر دو صحیح‌اند و هر دو خطا: هرچند دیدگاه مردم عهد باستان از این حیث واضح‌تر بود که آنها یک فرجام واضح و مقبولی دارند، و حال آنکه نظام مدرن سعی می‌کند چنین نشان دهد که گویی همه چیز تبیین شده است» (Wittgenstein, 1922: 6.371 – 6.372).

کاهیل در بررسی این دو بند، این نکته را مطرح می‌کند که کارکرد قوانین طبیعت به مثابه تبیین، در بافت‌های متفاوت، متغیر است. مثلاً توپی به آسمان پرتاب می‌شود و سپس به طرف زمین سقوط می‌کند و یک کودک می‌پرسد: «چرا توپ افتاد؟» و ما می‌گوییم «به خاطر قانون جاذبه». در این بافت قانون جاذبه به عنوان یک تبیین تجربی از رویداد سقوط توپ مطرح می‌شود. در چنین بافتی ممکن است فردی در برابر ما مخالفت کند و بگوید تبیین ما را قبول ندارد و علت سقوط توپ را چیز دیگری می‌داند؛ مثلاً بگوید توپ به این خاطر به سمت زمین می‌آید که تمام اشیاء به سمت چیز طبیعی خود حرکت می‌کنند. پاسخ این فرد ممکن است نزد ما عجیب باشد، ولی در این بافت و زمینه، پاسخ او متناقض نیست، بلکه تبیینی است متفاوت با تبیین تجربی و علمی ما (Cahill, 2011: 55).

اما قانون جاذبه، و به طور کلی هر قانون علمی دیگر، در بعضی از بافت‌ها به مثابه یک قانون پیشینی و مسلم به کار می‌رود؛ مثل زمانی که یک دانش‌آموز دبیرستانی در کلاس فیزیک از معلم می‌پرسد تبیین کنید که چرا یک توپ با یک جرم معین که با شتاب اولیه معین مستقیم به بالا پرتاب می‌شود، زمان معینی طول می‌کشد تا به سطح زمین بازگردد. پاسخ معلم فیزیک، مبتنی بر قانون جاذبه است. اما معلم قبل از این که این پاسخ را از قانون جاذبه بیرون بکشد، نیازی نمی‌بیند که به قانون جاذبه تصریح کند. در چنین بافتی قانون جاذبه همچون یک قانون منطقی و پیشینی عمل می‌کند. برای فهم این نکته باید دریابیم که «در این مورد قانون جاذبه همچون یک بخش

اصلی تبیین من [معلم] عمل نمی‌کند بلکه از پیش مسلم فرض شده است که این قانون شکل و صورت گزاره‌هایی را فراهم می‌کند که تبیین من [معلم] را قوام می‌دهند» (Ibid: 56).

این دو مثال نمایانگر دو تلقی انسان مدرن از تبیین علمی است؛ در تلقی نخست انسان مدرن قانون طبیعت را به مثابه احکام صادق با قدرت تبیین‌گرانه در نظر می‌گیرد (مانند مثال نخست) و در تلقی دوم انسان مدرن قوانین طبیعت را حاوی نوعی ضرورت منطقی می‌داند (از نوع ضرورتی که قانون جاذبه در مثال دوم دارد). ویتگنشتاین هر دو این تلقی‌ها را در آنچه توهم مدرن می‌نامد لحاظ می‌کند. در جایی که ویتگنشتاین می‌گوید «کل دریافت مدرن از جهان مبتنی است بر این توهم که آنچه اصطلاحاً قوانین طبیعت نامیده می‌شود، تبیینی است از پدیده‌های طبیعی» (Wittgenstein, 1922: 6.371). به معنای نخست تبیین اشاره می‌کند. انسان مدرن در برابر رویدادهای طبیعی یک تبیین را به مثابه تبیین صحیح و علمی تلقی می‌کند. در جایی که ویتگنشتاین می‌گوید «از این رو انسان‌ها امروزه در برابر قوانین طبیعت، به مثابه چیزی محترم و مصون از تعرض توقف می‌کنند، همانگونه که خدا و تقدیر در دوران گذشته محترم و مصون از تعرض پنداشته می‌شد» (Ibid: 6.372)، به معنای دوم تبیین اشاره می‌کند. انسان مدرن سعی می‌کند به جهان چنان نگاه کند که گویی همه چیز تبیین شده است. این تبیین از طریق قوانین طبیعت رخ می‌دهد و قوانین طبیعت (از نگاه انسان مدرن) «به نحو جادویی هم امور واقع و هم منطقی امور واقع را تبیین می‌کنند» (Cahill, 2018: 104).

چنانکه گفتیم ویتگنشتاین این تلقی انسان مدرن از قوانین علمی را در برابر یک گونه متفاوت نگرستن به جهان، و این دو را از اساس در عرض یکدیگر قرار می‌دهد. بنابراین آنچه ویتگنشتاین به مثابه «حیرت» از وجود جهان مطرح می‌کند، چیزی نیست که در چارچوب نگرش علمی به جهان قابل طرح باشد. این تفسیر از رساله و «سخنرانی» را می‌توانیم با توجه به آنچه ویتگنشتاین در سال ۱۹۳۰ در انتقاد به ارنست رنان مطرح می‌کند، بهتر بفهمیم. بر اساس قرائت کاهیل از این انتقاد، ویتگنشتاین به این دیدگاه رنان اعتراض می‌کند که حیرت بنی‌اسرائیل در برابر پدیده‌هایی چون تولد، مرگ، بیماری، رویا و ... از وجوه مشترک انسانی بین آنها و انسان مدرن است و این حیرت - به نحو تکامل‌یافته - به شکل کنجکاوی انسان مدرن هنگام چهل از علل یک رویداد در

می‌آید. ویتگنشتاین به دیدگاه مذکور اعتراض دارد. چرا که بنی‌اسرائیل را، به مثابه یک قوم غیرمدرن، دارای یک نگرش اساساً متفاوت به جهان -در مقایسه با انسان مدرن- می‌داند (Wittgenstein, 1998: 6-7).

به نظر کاهیل انتقاد ویتگنشتاین به رنان حاکی از این است که در محتوای علم مدرن، به خودی خود، هیچ چیزی نیست که با فهم ویتگنشتاین از «حیرت» ناسازگار باشد، بلکه اقلیم فرهنگی‌ای که در آن علم حادث می‌شود، چیزی دارد که تجدید حیات «حیرت کردن» را مانع می‌شود.

کاهیل می‌گوید فقره نقل شده از ویتگنشتاین در انتقاد به رنان حاکی از این است که ویتگنشتاین یک نسبت و پیوند عمیق می‌بیند بین احساس حیرت و نوع خاصی از ترس تثبیت‌شده از پدیده‌های طبیعی. به نظر ویتگنشتاین این ترس تثبیت‌شده چیزی نیست که «ربطی به جهل علمی داشته باشد» (Cahill, 2011: 64)، بلکه این ترس مقارن با یک گونه خاص نگریستن به جهان است.

کاهیل از فقرات فوق در انتقاد ویتگنشتاین به رنان، برای تفسیر مدنظر خود از رساله استفاده می‌کند. او می‌گوید به فرض موازنه آشکار بین (الف) «حیرت کردن» در این فقرات و (ب) «حیرت کردن» در «سخنرانی در باب اخلاق»، و نیز موازنه آشکار بین (I) «انسان‌های ابتدایی» و «انسان‌های امروزی» -در این فقرات و (II) «انسان‌های باستانی» و «نظام مدرن» در بند ۶,۳۷۱ و ۶,۳۷۲ از رساله، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً وضوح در باب ماهیت تبیین علی-فیزیکی برای هدف اخلاقی رساله (به ادعای ویتگنشتاین) ضروری است و در ثانی رساله با این آگاهی نوشته شده است که این کتاب «صرفاً به شرطی معنا می‌دهد که در یک بافت تاریخی و فرهنگی خاص فهمیده شود» (Ibid: 58).

نکته اخلاقی رساله و فرهنگ مخاطب آن

ویتگنشتاین در بند ۶,۵۳ رساله مدعی است صرفاً گزاره‌های علوم طبیعی معناداراند. اما کاهیل با توجه به آنچه ویتگنشتاین در انتهای سخنرانی در باب اخلاق مطرح می‌کند مدعی است ویتگنشتاین باور ندارد که باید خود را به عبارت‌های علمی محدود کنیم، بلکه مقصود ویتگنشتاین این است که

مخاطب او، یعنی انسان مدرن، نسبت به ماهیت جملاتی که چیزی می‌گویند (یعنی جملات علمی) به وضوح برسد، و پس از چنین وضوحی، محرک‌های خاصی درون انسان برای اظهار «حیرت» آزاد می‌شوند (Ibid: 2018: 106).

پیشتر بیان کردیم که «حیرت» از وجود جهان، ناشی از یک نگرش خاص به جهان است که نگاه مدرن در برابر آن مقاومت می‌کند. انسانی که از وجود جهان حیرت می‌کند، آن را همچون معجزه می‌بیند. ویتگنشتاین در «سخنرانی» می‌گوید «عبارت صحیح در زبان برای معجزه وجود جهان، وجود خود زبان است؛ هرچند خود گزاره‌ای در زبان نیست» (Wittgenstein, 1965: 11). کاهیل مدعی است هدف اخلاقی رساله این است که خواننده پس از انداختن نردبان بی‌معنا (یعنی همان گزاره‌های رساله) معنای این سه کلمه را دریابد: «می‌توانیم صحبت کنیم».

اما چرا از نگاه کاهیل این نکته اخلاقی، متضمن یک نقد فرهنگی است؟ به این خاطر که رساله مخاطب خاصی دارد؛ یعنی مخاطبی که متعلق به قلمرو فرهنگی خاصی است که التزام‌های نسنجیده خاصی را از یک بافت فرهنگی خاص به همراه دارد؛ التزام‌هایی که نگاه متفاوت مدنظر رساله را به جهان، و به تبع آن هدف اخلاقی آن را، مانع می‌شوند. سخن گفتن با دیگری، به ویژه دیگری فرهنگی، اقتضائاتی دارد که روح حاکم بر فرهنگ مدرن، مانع آن است. رساله انسان مدرن را به گشوده بودن در برابر دیگری دعوت می‌کند؛ دیگری‌ای که برخاسته از فرهنگی متفاوت است؛ فرهنگی که به خلاف فرهنگ مدرن در برابر تجربه حیرت مقاومت نمی‌کند.

کاهیل هدف اخلاقی رساله را مقتضی نوعی انکشاف غیرمستقیم از محرکی در مخاطب برای صحبت از «بی‌معنا» می‌داند. از چشم‌انداز زندگی بشر؛ یعنی چشم‌اندازی که رساله از منظر آن نوشته شده، گویی چنین به نظر می‌رسد که ما انسان‌های دنیای مدرن معمولاً در برابر گشوده بودن به حیرت و محرک بیان حیرت، مقاومت می‌کنیم، و ویتگنشتاین قصد دارد این مقاومت را کنار بزند و به حیرت تجدید حیات بخشد. مقاومت مذکور از این رو است که به رسمیت شناختن حیرت مغایرت دارد با «آنچه ویتگنشتاین آن را جهان‌بینی مدرن می‌داند؛ جهان‌بینی‌ای که بر اساس آن هر چیزی که انسان می‌خواهد بگوید باید با ارجاع به -اصطلاحاً- قوانین طبیعت توجیه شود» (Cahill, 2018: 115). از همین رو است که در ۳۰ دسامبر ۱۹۲۹ (چند هفته بعد از

«سخنرانی» ویتگنشتاین این جمله آگوستین را نقل می‌کند: «از بی‌معنا صحبت کن» (Wittgenstein 1979: 69). همچنین چندین سال بعد این تفکر در کلام ویتگنشتاین مجدداً آشکار می‌شود: «... از بیان بی‌معنا نترس، بلکه باید به [سخن] بی‌معنای خود توجه کنی» (Ibid, 1998: 64).

بررسی

اگر تفسیر کاهیل از نکته اخلاقی ادعایی ویتگنشتاین در رساله را بپذیریم، نتیجه این خواهد بود که ویتگنشتاین در رساله رویکردی انتقادی به فرهنگ غرب دارد. اما در این صورت پرسش‌هایی در ارتباط با رویکرد ویتگنشتاین به فرهنگ و زبان قابل طرح است.

پرسش را از این جا آغاز می‌کنیم که آیا تصویری که رساله ویتگنشتاین از زبان ارایه می‌کند، نگرش خود او به زبان است، یا این که این تصویر را به مثابه نگرش فرهنگ مدرن به زبان مطرح می‌کند و می‌پذیرد، تا از طریق تحلیل آن به انتقاد از فرهنگ مدرن بپردازد؟ اگر گزینه دوم را انتخاب کنیم (یعنی بگوییم تصویری که رساله از زبان ارایه می‌کند، تصویر فرهنگ مدرن از زبان است و نه تصویر مختار ویتگنشتاین)، در این صورت در تفسیر اعتراضات ویتگنشتاین متأخر (مثلاً در §23: Ibid, 1958) به دیدگاه‌های خودش در باب ماهیت زبان در رساله منطقی-فلسفی با معضلاتی مواجه خواهیم شد، چرا که به نظر می‌رسد در چنین اعتراض‌هایی، تصویر ارایه شده در باب ماهیت زبان در رساله، تصویر مختار خود نویسنده رساله است.

اما اگر بگوییم تصویری که رساله از زبان ارایه می‌کند، تصویر مدنظر خود ویتگنشتاین است، و در عین حال که ویتگنشتاین چنین تصویری از زبان را می‌پذیرد، به فرهنگ مدرن اعتراض می‌کند، در آن صورت این مساله قابل طرح است که او، در مقام نویسنده رساله، چه نسبتی را بین فرهنگ و زبان مفروض داشته است. آیا می‌توان تصویری از زبان را که علم کاملاً در آن محوریت دارد، پذیرفت و در عین حال از نگاه متفاوت فرهنگ‌های غیرمدرن به جهان سخن گفت، و به فرهنگ مدرن اعتراض کرد که به تجربه حیرت، که با چنین نگاه متفاوتی ملازم است، مجال حیات نمی‌دهد؟

در این صورت تجربه حیرت، و نگاه متفاوت به جهان، که ویتگنشتاین آن را نگاه به جهان از منظر ابدی می‌نامد، حیاتی مستقل از زبان خواهد داشت. اما تصور این که انسان مستقل از یک چارچوب زبانی، به چیزی که به اذعان خود نویسنده رساله هیچ تجربه مستقیمی از آن ندارد، بیانیدشد، بعید به نظر می‌رسد. نکته اخیر، به طور خاص از نگاه حامیان ایده ایدئالیسم زبانی (که بسیاری از آنها منشاء این ایده را به آثار ویتگنشتاین متاخر نسبت می‌دهند)، نه تنها در باب هویت‌هایی که هیچ تجربه مستقیمی از آنها نداریم (مثل کل جهان)، بلکه در باب هویت‌های متعارف فیزیکی نیز صادق است (رک: Bloor, 2018: 346). محور چنین نگرشی به نسبت زبان و تجربه، این ایده مهم است که زبان منشاء هر گونه مفهوم‌سازی و عینیت‌بخشی است. بر این اساس، اعتراض نویسنده رساله به فرهنگ مدرن ناتمام است، چرا که در قبال نگرش انحصارگرایانه مدرن به ماهیت زبان و چارچوب معنایی موضعی انتقادی ندارد.

نکته‌ای نیز در باب مبنای تفسیر کاهیل قابل طرح است. کاهیل بر مبنای آثاری دیگر از ویتگنشتاین، مثل «سخنرانی در باب اخلاق» و برخی نامه‌ها، تفسیری خاص را از رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین ارائه می‌کند. از منظر هرمنوتیکی ممکن است این اشکال به ذهن برسد که رساله اثری مستقل است و از گفتارها و نوشتارهای قبلی و بعدی نویسنده آن حیاتی مستقل دارد. بنابراین هرآنچه ویتگنشتاین پس از نگارش رساله درباره آن گفته است، صرفاً تفسیری از میان تفاسیر متعدد است و هیچ الزامی را برای رد تفاسیر معارض ایجاد نمی‌کند. رساله اثری کامل است که به لحاظ تاریخی از مهمترین آثار فلسفی قرن بیستم محسوب می‌شود و تاثیر عظیم آن در فلسفه زبان، فلسفه علم، فلسفه دین، فلسفه اخلاق و ... در دوره معاصر انکارناپذیر است. این تاثیرات بعضاً، یا به تعبیر بهتر /غلب، بر تفسیر یا تفاسیری معارض با تفسیر کاهیل متکی‌اند و استنادات برون‌متنی کاهیل در رد این تفسیر یا تفاسیر اعتباری ندارد.

به نظر راقم این سطور اعتراض فوق در صورتی که تفسیر کاهیل را ابطال‌گر تفاسیر متفاوت، از جمله تفسیر پوزیتیویستی از رساله بدانیم، اعتراضی شایان توجه است. می‌توان در دفاع از اعتراض فوق، این نکته را افزود که جستجوی نیت مولف اثر هدفی ناتمام برای فهم اثر است، چرا که نیت در عرصه خودآگاه مولف می‌گنجد و حال آنکه اثر تا حد زیادی متأثر از ناخودآگاه مولف (و چه بسا

ناخودآگاه جمعی حاکم بر زمانه مولف) است و از این رو ابعادی دارد که خودِ مولفِ اثر بر آن آگاه نیست و تبعاً موضوع قصد و نیتِ مولف نیست.

اما از سوی دیگر ملاحظاتی در باب اعتراض فوق قابل طرح است. اولاً رساله منطقی فلسفی اثری است که به سبب برخی پیچیدگی‌ها و ابهامات قابلیت تفاسیر و فهم‌های متعدد را در خود دارد. این ابهامات بعضاً به خاطر سبک نگارش خود ویتگنشتاین است، چرا که ابهام و ابهام در سایر آثار او، از جمله تحقیقات فلسفی نیز کم و بیش مشهود است.

عامل دیگر این ابهام و ابهام منطقی حاکم بر خود رساله است. بر اساس منطق حاکم بر رساله برخی از امور، از جمله اخلاقیات ناگفتنی‌اند. در این صورت اگر اخلاقیات، در عین ناگفتنی بودن، نزد مولف اهمیت داشته باشند و مولف بخواهد این اهمیت را در اثر خود انعکاس دهد، او با یک دو راهی نامطلوب (dilemma) مواجه است. در نتیجه مولف برای سخن گفتن در باب اهمیت اخلاقیات چاره‌ای ندارد جز این که به گفتار و نوشتار بیرون از متن اثر متوسل شود. در نتیجه در مواجهه با اثری که ابهام‌برانگیز است مراجعه به گفتار و نوشتار مولف، گفتار و نوشتار پیش، در حین و پس از نگارش اثر مورد نظر می‌تواند مفسر را در فهم و تفسیر و نزدیک شدن به معنای اثر نزدیک کند.

در ثانی نکته فوق به ویژه با عنایت به آنچه دیویدسون تحت عنوان «اصل حمل به صحت» (Principle of charity) مطرح می‌کند، اهمیتی مضاعف خواهد داشت. بر اساس این اصل، در فهم و تفسیر آثار معنادار (اعم از گفتار و رفتار) انسان‌ها چاره‌ای جز این نیست که آنها را صاحب عقلانیتی منسجم بدانیم. فرض اولیه باید این باشد که انسان‌ها بر مبنای عقل و منطق سخن می‌گویند و عمل می‌کنند و رفتار آنها به شرطی معنادار است که تابع عقلانیت و منطق باشد. بر مبنای اصل حمل به صحت، اگر صاحب اثر را تابع عقلانیت و منطق ندانیم، نمی‌توانیم اثر و رفتار او را واجد معنا فرض کنیم؟

موضوع این اصل در باب آثار ذی معنای (اعم از گفتاری، نوشتاری و رفتاری) تمامی انسان‌ها است. نسبت به صحت این اصل تردیدها و انتقاداتی مطرح است که در اینجا مجال پرداختن به جزئیات آنها نیست. اما می‌توان به اختصار از این انتقاد یاد کرد که این اصل تفاوت بین معیار و

موازن عقلانیت در بین فرهنگ‌های متفاوت را نادیده می‌گیرد و یک شکل معین عقلانیت و منطق را برای تمامی انسان‌ها مفروض می‌گیرد.

اما وقتی در باب معناداری آثار فیلسوفی غربی، مثل ویتگنشتاین سخن می‌گوییم، به نظر می‌رسد اصل حمل به صحت دیویدسون شرایط مناسبی را برای شرایط مفروض معناداری ترسیم می‌کند. مفروض گرفتن حدی از عقلانیت برای ویتگنشتاین در زمان نگارش رساله و ارائه «سخنرانی در باب اخلاق» و نگارش برخی از نامه‌های مورد استناد کاهیل، فرض بی‌راهی برای فهم این آثار نیست. وقتی ویتگنشتاین در بعضی از نامه‌ها در باب رساله سخن می‌گوید حداقل چیزی که از مفسر انتظار می‌رود این است که فیلسوف را تا حد ممکن به بیان معانی متعارض و نامنسجم و ادعایی خلاف واقع در باب اثر خود متهم نکند. مفروض گرفتن این اصل در این بافت، یاری‌بخش مفسر خواهد بود تا از میان تفاسیر متعدد (ناشی از ابهام و ابهام منتج از منطق حاکم بر رساله) به تفسیری منسجم‌تر با بافت فکری‌ای که اثر حاصل آن است، دست یابد.

نتیجه

بر اساس رساله منطقی فلسفی، هرگونه سخن گفتن معنادار، محدود است به گزاره‌های علوم طبیعی. بنابراین گزاره‌ای که حاکی از ارزش‌های اخلاقی است، بی‌معنا است. اما این بی‌معنا بودن دال بر پوچ و بی‌اهمیت بودن اخلاقیات نیست، بلکه به ادعای خود ویتگنشتاین اخلاق از موضوعات محوری رساله است.

کاهیل این ادعای ویتگنشتاین را در ارتباط با نگاه انتقادی ویتگنشتاین به فرهنگ مدرن تفسیر می‌کند. بر این اساس از نگاه ویتگنشتاین فرهنگ مدرن هر مساله‌ای را از چارچوب علمی و علی‌نگاه می‌کند و از همین چارچوب سعی می‌کند به مساله پاسخ دهد. از این منظر، اعتراض ویتگنشتاین به خود علم نیست، چرا که او بر این باور است که هر فرهنگی کم و بیش از علم بهره‌ای دارد، بلکه اعتراض او به فرهنگی است که در پذیرش و دفاع از نگرش علمی رویکردی انحصارگرایانه دارد و به نگاه‌های بدیل نگرش علمی مجال حیات نمی‌دهد.

بنابراین ویتگنشتاین در رساله با انتقاد به این یک‌جانبه‌نگری فرهنگ مدرن، به مجال دادن به نگاهی متفاوت به جهان، نگاهی که تجربه حیرت در آن ممکن و شدنی است، دعوت می‌کند.

تجربه حیرت و نگاه به جهان از منظر ابدی در فرهنگ‌های پیشامدرن مجال ظهور داشت. ویتگنشتاین در عین بی‌معنا خواندن سخن گفتن از تجربه حیرت خواننده را، به مثابه اعضای فرهنگ مدرن، به گشودگی در برابر چنین تجربه‌ای دعوت می‌کند.

در بررسی این دیدگاه به این نکته اشاره کردیم که نگرش انتقادی ویتگنشتاین در رساله به فرهنگ مدرن ناتمام است، زیرا در عین رویکرد انتقادی به فرهنگ مدرن غرب، نگرش انحصارگرایانه را به زبان و معنا می‌پذیرد و از آن استقبال می‌کند. در این صورت، امکان استقبال از تجربه حیرت محل تردید است.

همچنین در بررسی اعتبار تفسیر کاهیل اشاره کردیم که ارجاعات برون‌متنی کاهیل، تمامیت و استقلال رساله منطقی فلسفی را به مثابه یک اثر فلسفی خودبنیاد نادیده می‌گیرد. در عین حال بیان کردیم که چرا و تا چه حد این ارجاعات برون‌متنی با عنایت به ابهامات حاصل از منطق حاکم بر رساله منطقی-فلسفی قابل دفاع‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. جایگاه استعلایی اراده از ویژگی‌های ممیزه رساله منطقی فلسفی است که ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی از آن عدول کرد. بر اساس تحقیقات فلسفی اراده نیز یکی از رویدادهای جهان است(رک: Wittgenstein, 1958: 644 و Anscombe, 1959: 171-172).
۲. ویتگنشتاین در دوره متاخر آثار خود این گرایش فردی را به فرهنگی که فرد در آن عضویت دارد مرتبط و وابسته دانست، چرا که نگاه فرد به ماهیت خیر و شر در معیارها و موازین فرهنگی ریشه دارد(رک: ماونس، ۱۹۷۹: ۱۲۵).
۳. بر اساس روایت کتاب مقدس، وقتی موسی (ع) گوسفندان پدر زن خود را شبانی می‌کرد، شعله آتشی را در بوته‌ها دید، و موسی (ع) می‌دید که بوته مشتعل است ولی تمام نمی‌شود و در واقع نمی‌سوزد. (رک: عهد عتیق، سفر خروج، فصل سوم ۴-۱) این رخدادی عجیب و غیرمعمول است و صاحب تجربه علی‌القاعده از آن متحیر می‌شود. اما حیرتی که ویتگنشتاین از آن سخن می‌گوید، برخاسته از چنین تجربه‌ای نیست.
۴. برای خواننده دقیق، یادآوری تناظر بین این دو معنا از معجزه از یک سو، و دو معنای مطلق و نسبی ارزش که پیشتر به آن اشاره شد، نیاز نیست.
۵. «چگونگی اشیا در جهان رازآلود نیست، بلکه این که آنها وجود دارند رازآلود است»

۶ برای آشنایی بیشتر با اصل حمل به صحت رک. دیویدسون رک: شقاقی، ۱۳۹۹.

منابع

- 0 فن، ک. ت. (۱۳۸۱) *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، کامران قره‌گزلی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- 0 ماونس، هاوارد (۱۳۷۹) *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*، سهراب علوی نیا، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- 0 پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس؛ بازیجر، دیوید (۱۳۷۶) *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی؛ ابراهیم سلطانی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- 0 شقاقی، حسین (۱۳۹۹) «ترجمه ریشه‌ای و تفسیر ریشه‌ای، مقایسه دو آزمایش ذهنی»، *جاویدان خرد*، شماره ۳۳.

- 0 Anscombe, G. E. M. (1959) *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, New York: Harper & Row Publishers.
- 0 Bloor, David (2018) "The Question of Linguistic Idealism Revisited" in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. 2nd ed. Hans Sluga and David G. Stern (ed) United Kingdom. Cambridge University Press: pp. 332-360.
- 0 Cahill, Kevin (2011) *The Fate of Wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity*, New York: Columbia University Press
- 0 Cahill, Kevin (2018) "Tractarian Ethics" in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, 2nd Ed. Hans Sluga & David G. Stern, Cambridge University Press, United Kingdom. pp. 96-125
- 0 Friedlander, Eli (2001) *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- 0 Wittgenstein, Ludwig (1971) *Prototractatus*, ed. Brian McGuinness, Tauno Nyberg, and G. H. von Wright, trans. David F. Pears and Brian F. McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul, 2nd ed. 1996.
- 0 Wittgenstein, Ludwig (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness (translation). London and New York: Routledge.
- 0 Wittgenstein, Ludwig (1998) *Culture and Value*, Blackwell Publishers Ltd
- 0 Wittgenstein, Ludwig (1965) "A Lecture on Ethics" in: *The Philosophical Review*, Vol. 74(1): 3-12
- 0 Wittgenstein, Ludwig (1979) *Wittgenstein and the Vienna Circle, Conversations*, recorded: Friedrich Waismann, trans. Joachim Schulte and Brian McGuinness, Ed. Brian Mc Guinness, Oxford: Basil Blackwell.

- 0 Wittgenstein, Ludwig (1958) *Philosophical investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.
- 0 Wittgenstein, Ludwig (1961) *Notebooks, 1914–1916*, G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe, eds., G. E. M. trans. Anscombe, Oxford: Blackwell.
- 0 Wittgenstein, Ludwig (2009) *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Revised 4th ed. P. M. S. Hacker & Joachim Schulte. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd.

