

اراده، سوژه مرید، و اراده بیگانه (خدا) در آموزه‌های ویتگنشتاین متقدم

مهدی حسین‌زاده یزدی*

علی‌اکبر احمدی افرنجامی**

چکیده

ویتگنشتاین در فقرات پایانی تراکتاتوس از وجود امر ناگفتنی سخن می‌گوید که خود را نشان می‌دهد. اراده و سوژه مرید در آموزه‌های ویتگنشتاین متقدم در زمره ناگفتنی‌ها قرار می‌گیرد. ویتگنشتاین در یادداشت‌ها، از سوژه با چهار عنوان سوژه متفکر، سوژه شناسا، سوژه متافیزیکی، و سوژه مرید سخن می‌گوید. سوژه مرید متفاوت از دیگر عناوین تبیین می‌شود. سوژه مرید امری استعلایی و حامل خیر و شر است و بدون آن اخلاق معنا نمی‌یابد. می‌توان گفت اراده، سوژه مرید، و اراده بیگانه یا خدا بیش‌ترین نقش را در اخلاق ویتگنشتاینی بازی می‌کنند. با این حال ابهامات قابل توجهی در این مفاهیم وجود دارد. این نوشتار در پی آن است تا در مسیر روشن‌سازی این مفاهیم در آموزه‌های ویتگنشتاین مقدم قدم بردارد. **کلیدواژه‌ها:** ویتگنشتاین، اراده، سوژه متافیزیکی، سوژه مرید، اراده بیگانه.

۱. مقدمه

ویتگنشتاین، گفتمان را به گفتمان فعلیت‌یافته (factual language)^۱ اختصاص می‌دهد. دیگر گفتمان‌ها در نگاه وی به بیرون از مرز زبان رانده می‌شوند. وی این کار را نه در طریقی پوزیتیویستی متعصبانه بلکه در شیوه‌ای استعلایی (transcendental) و هم‌دلانه

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) mahdi.hosn@gmail.com

** استادیار دانشگاه علامه طباطبایی a.a.ahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۳۰

سامان می‌دهد (Pears, 1971: 97). از این رو وقتی در مقدمهٔ *تراکتاتوس*^۲ می‌نویسد چیزی بیرون از مرز زبان نیست منظورش این است که امری فعلیت یافته بیرون از زبان فعلیت یافته نیست. ویتگنشتاین تصریح می‌کند چیزهایی وجود دارند که در گزاره‌های فعلیت یافته قابل بیان نیستند بلکه آن‌ها فقط «نشان‌دانی» اند. «به‌راستی امر ناگفتنی وجود دارد؛ این امر خود را نشان می‌دهد، این همان امر رازآمیز است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۶-۵۲۲). ویتگنشتاین با استرهٔ اکام به جان امور متافیزیکی و خارج از مرز زبان نمی‌افتد. وقتی وی از سکوت دربارهٔ این امور دم می‌زند «منظور وی این است که هر تلاشی برای بیان حقایق غیر علمی در واژگان با راندن آن‌ها به قالب گفتمان علمی، ضرورتاً آن‌ها را بد جلوه می‌دهد» (Pears, 1971: 96-97).

می‌توان برای این نگاه ضد پوزیتیویستی به فلسفهٔ متقدم ویتگنشتاین، شواهد متفاوتی ارائه کرد. از جمله:

الف) ویتگنشتاین در نامه‌ای به لودویگ فون فیکر (Ludwig Von Ficker) *تراکتاتوس* را در چند کلمه چنین معرفی می‌کند: «چند کلمه دربارهٔ کتاب بگوئیم: چون با خواندنش، به طور قطع می‌دانم، چیز چندان زیادی دستگیرتان نخواهد شد، زیرا نخواهید فهمیدش. مضمون کتاب کاملاً به چشمتان بیگانه خواهد آمد. در اصل برای تان بیگانه نیست، چون درون‌مایهٔ کتاب اخلاقی است. یک‌بار می‌خواستم جمله‌ای به پیش‌گفتار کتاب اضافه کنم، جمله‌ای که در واقع حالا در آن‌جا نیست، ولی این جمله را برای شما می‌نویسم» (انگلمان، ۱۳۸۱: ۱۰۳-۱۰۴). ویتگنشتاین در ادامه به‌صراحت *تراکتاتوس* را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخشی که نوشته شده و پاره‌ای که نوشته نشده و فقط نشان داده شده است. در واقع بخش دوم نوشتنی نیست. وی این بخش را، قسمت مهم *رساله* می‌داند؛

می‌خواستم بنویسم اثر من متشکل از دو بخش است: بخشی که در قالب کتاب می‌بینید و بخشی شامل همهٔ آنچه نوشته‌ام و از قضا همین بخش دوم است که اهمیت دارد. یعنی امر اخلاقی در خلال کتاب من به اصطلاح از درون تحدی یافته است و من اصرار دارم که این [امر اخلاقی] سرسختانه فقط بدین شکل تحدی یابد. کوتاه این‌که بر این باورم: همهٔ آنچه را بسیاری از آدم‌های امروزه استرلیزه می‌کنند در کتابم جای داده‌ام، بدین شیوه که درباره‌شان سکوت کرده‌ام و از این‌روست که، اگر اشتباه نکنم، این کتاب چیزهای زیادی برای گفتن دارد، چیزهایی که شاید خود شما سرگفتن‌اش هستید ولی نمی‌بینید که تمامش در این‌جا گفته شده است. اکنون به شما توصیه می‌کنم پیش‌گفتار و خاتمه را بخوانید چراکه این دو معنا [و مفهوم کتاب] را به شیوه‌ای بسی بی‌میانجی به بیان درمی‌آورند (همان).

توصیه ویتگنشتاین به خواندن پیش‌گفتار و مقدمه نیز تأکیدی بر غیر پوزیتیویستی بودن تراکتاتوس است. وی در پیش‌گفتار کتاب بن‌مایه کتاب خویش را چنین تبیین می‌کند: «می‌توان تمامی معنای کتاب را به گونه‌ای در این واژه‌ها گنجاند: هر آن‌چه اصلاً بتواند گفته شود می‌تواند به روشنی گفته شود، و آن‌چه درباره‌اش نتوان حرف زد می‌باید درباره‌اش خاموش ماند» بخش انتهایی تراکتاتوس نیز درباره «امور ناگفتنی» است که ویتگنشتاین بر وجودشان و رازورزانه بودنشان تصریح دارد. این مطالب تفسیر پوزیتیویستی از ویتگنشتاین را بر نمی‌تابد.

ب) ویتگنشتاین در «سخن‌رانی درباره اخلاق» که بسیاری از عناصر تراکتاتوسی در آن روشن می‌شود می‌گوید:

واژه‌های ما چنان‌که در علم به‌کار می‌روند، ظروفی هستند که فقط قابلیت درخودگنجاندن و انتقال مدلول و معنا را دارند، مدلول و معنای طبیعی، اخلاق، اگر چیزی باشد، فوق طبیعی است و واژه‌های ما فقط بیان واقعیات‌اند؛ چنان‌که یک فنجان فقط به اندازه یک فنجان پر گنجایش دارد ولو این‌که یک گالن آب روی آن بریزیم. چنان‌که گفتم، تا آن‌جا که سخن از واقعیت و گزاره است، فقط ارزش نسبی وجود دارد و خوب نسبی، درست نسبی، و غیره (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۱۸).

به نظر می‌رسد ویتگنشتاین در این عبارت جان‌مایه فلسفه متقدم خویش را تبیین می‌کند. واژگان تاب و توان حمل امور متافیزیکی را ندارند و این را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان به معنای انکار امور متافیزیکی دانست.

با توجه به این مطالب، یکی از امور متافیزیکی که ویتگنشتاین آن را در یادداشت‌ها مطرح می‌کند و آن را متفاوت از «سوژه متفکر» می‌داند، «سوژه مرید» است. برای درک معنای آن نخست باید معنای اراده (will) را دانست، اما به‌سختی می‌توان معنای اراده را در نگاه وی تبیین کرد (Lazenby, 2006: 52-53). در این بخش ابتدا ویژگی‌هایی که برای اراده در یادداشت‌ها بیان شده است را مطرح می‌کنیم و در ادامه در مسیر تبیین سوژه مرید نزد ویتگنشتاین قدم برمی‌داریم تا روزه‌ای دیگر برای بحث‌های تفصیلی فراهم آید.

۲. اراده در یادداشت‌ها

ویتگنشتاین در یادداشت‌ها ویژگی‌های متفاوتی را برای اراده برمی‌شمرد. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. «[می دانم] که اراده‌ام در جهان نفوذ می‌کند؛
۲. [می دانم] که اراده‌ام خیر (good) یا شر (evil) است.
بنابراین [می دانم] که خیر و شر به گونه‌ای با معنای جهان مرتبط‌اند»^۳ (Wittgenstein, 1961: 11/6/16).
۳. «من نمی‌توانم رویدادهای جهان را در برابر اراده‌ام به تسلیم وادارم: من کاملاً ناتوان هستم» (ibid).
۴. «جهان مستقل از اراده‌ام است؛
... هیچ ارتباط منطقی میان اراده و جهان وجود ندارد» (ibid: 5/7/16).
«جهان به من داده شده است؛ یعنی ارادهٔ من در جهان به طور کامل از بیرون آن وارد می‌شود؛ گویی وارد چیزی می‌شود که از قبل آن‌جاست ... دو گونه خدایی (godhead) وجود دارد: جهان و من مستقلم» (ibid: 8/7/16).
دربارهٔ این دو فقره توجه به این نکته ضروری است که ویتگنشتاین از طرفی بر این عقیده است که اراده در عالم نفوذ می‌کند و از سویی هرگونه ارتباط منطقی میان اراده و جهان را نفی می‌کند و از ناتوانی من در تسلیم رویدادها سخن می‌گوید. شاید بتوان گفت که منظور از نفوذ در عالم، نفوذی تضادفی و غیر ضروری است، اما آیا این فقره تاب چنین معنایی را دارد؟ در هر حال این دو دیدگاه ویتگنشتاین متناقض به نظر می‌رسند.
۵. «اگر اراده‌کردن خیر یا شر بر جهان تأثیر بگذارد، تنها می‌تواند بر مرزهای جهان تأثیر گذارد، نه بر امور واقع که زبان نمی‌تواند آن را به تصویر کشد بلکه تنها می‌تواند در زبان نشان داده شود.
به اصطلاح جهان باید به مثابهٔ یک کل قبض و بسط داشته باشد» (ibid: 5/7/16).
ویتگنشتاین جهان را فی‌نفسه نه خیر می‌داند و نه شر (ibid: 2/8/16). امور واقع همان است که هست، بدون وجود هیچ خیر و شری. خیر و شر ویژگی‌های درون جهان نیستند؛ اما از کجا و چگونه مطرح می‌شوند؟ ویتگنشتاین بر این باور است که «خیر و شر تنها توسط سوژه وارد می‌شود» (ibid) و این سوژه، همان سوژهٔ مرید است (ibid)، اما منظور از «جهان» و به تبع آن، «مرزهای جهان» در این‌جا چیست؟ آیا همان جهان و مرزهای مطرح در فقرات حاکی از سولپسیسم^۴ تراکتاتوس (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: فقرات ۵.۶ تا ۵.۶۴) در این‌جا نیز مطرح است؟ پرواضح است که جواب منفی است. در آن‌جا با مرزهایی منطقی مواجهیم.

مرور برخی فقرات و در کنار هم قراردادن آن‌ها شاید بتواند در این میان راه‌گشا باشد؛ «جهان انسان شاد از جهان انسان غمگین متفاوت است» (Wittgenstein, 1961: 29/7/16). در این جا با دو جهان مواجهیم. بی‌تردید منشأ این تعدد، امور واقع و چهارچوب منطقی نیست. نشانه‌ای عینی (ابژکتیو) از شادی و غم هم نمی‌تواند درون جهان وجود داشته باشد. «این نشانه نمی‌تواند فیزیکی باشد بلکه تنها متافیزیکی و [استعلایی] است» (ibid: 30/7/16). در فقره‌ای، ویتگنشتاین اراده را به نگرش سوژه مرید به جهان تعریف می‌کند (ibid: 4/11/16). از طرفی اراده خود حامل خیر و شر است. از این رو نگرش سوژه حامل خیر و شر است و به تعبیری این نگرش سوژه است که خیر و شر است. این نگرش تعدد مرزها یا به تعبیری تعدد جهان را موجب می‌شود. از این رو خود این نگرش مرزی برای جهان در نظر گرفته می‌شود؛ به این معنا که خیر یا شر بودن آن، تعدد جهان را موجب می‌شود. بنابراین در این جا با مرز جدیدی مواجهیم؛ مرزی که این بار سوژه مرید آن را تحمیل می‌کند. در تبیین سوژه مرید به این بحث باز خواهیم گشت.

۶. «اشیا تنها به واسطه ارتباطشان با اراده من «معنا» (significance) به دست می‌آورند.

زیرا هر چیزی، چیزی است که آن هست و نه چیز دیگر» (ibid: 15/10/16).

به تعبیری معنا فرآورده اراده است. اراده نباشد، معنا نیست. اما آیا «معنا» در این جا، با «معنا» (meaning) در نظریه تصویری به یک معناست؟! به نظر می‌رسد با دو معنای متفاوت مواجهیم. در نظریه تصویری، «معنای زبان چیزی است که زبان حاکی از آن است یا، در یک کلمه، محکی زبان: یک نام به معنای یک شیء است. آن شیء معنای آن نام است (۳.۲۰۳)» (هادسون، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰) در این باره سوژه فقط به‌منابۀ منطقی دانسته می‌شود که معنا از آن منظر سامان می‌گیرد. این سوژه متافیزیکی هیچ‌گونه نقش معنایی ندارد. در نظریه تصویری برخلاف این جا بحثی از سوژه فعال نیست (Hodges, 1990: 76). با توجه به این مطلب به نظر می‌رسد معنا در نظریه تصویری و این فقره از یادداشت‌ها متفاوت است. شاید به همین خاطر است که برخی مترجمان معنا را در نظریه تصویری با واژه meaning و در این جا با significance ترجمه کرده‌اند.

۷. «موقعیت اراده انسانی در واقع چیست؟ من اراده را اولین و پیشی‌ترین (foremost)

حامل خیر و شر خواهم نامید.

اجازه دهید انسانی را تصور کنیم که نمی‌تواند از هیچ‌یک از اعضایش استفاده کند و از این رو نمی‌تواند، به معنای عادی، اراده‌اش را تحقق بخشد، اما او می‌تواند فکر کند، بخواهد،

و اندیشه‌هایش را به دیگری انتقال دهد. بنابراین می‌تواند خیر و شر را توسط انسان دیگری تحقق بخشد. از این رو روشن است که اخلاق نیز برای او اعتبار دارد و این‌که در معنای اخلاقی حامل اراده‌ای است.

اکنون آیا اصولاً تفاوتی میان این اراده و آنچه [اراده‌ای] که بدن آدمی را به حرکت وامی دارد وجود دارد؟

یا آیا در این جا اشتباه هست: آیا حتی خواستن (wanting) (اندیشیدن) یک فعالیت اراده است؟ (و در واقع در این معنا، آدمی بدون اراده زنده نیست) اما آیا می‌توانیم موجودی را در نظر بگیریم که به هیچ وجه قادر به اراده (will) نیست؛ بلکه تنها به تصور (idea) [توانا است] (به دیدن برای مثال)؟ در معنایی، این به نظر محال می‌رسد، اما اگر ممکن بود پس همچنین می‌توانست جهانی بدون اخلاق باشد» (Wittgenstein, 1961: 21/7/16).

در این فقره اراده است که اخلاق را مطرح می‌کند. بدون اراده اخلاق معنا ندارد و به تعبیری اگر اراده وجود نداشت حامل اخلاق نبود (ibid: 5/8/16).

در این جا این پرسش مهم به ذهن می‌رسد که آیا منظور ویتگنشتاین از اراده همان چیزی است که ما درون خود به عنوان اراده می‌شناسیم. اساساً آیا مقصود ارادهٔ استعلایی (غیر تجربی) است یا ارادهٔ تجربی و ارادهٔ درون جهان؟

برخی عبارات این پندار را به وجود می‌آورند که محل بحث ارادهٔ تجربی است. برای مثال «اجازه دهید انسانی را تصور کنیم که نمی‌تواند از هیچ یک از اعضایش استفاده کند و از این رو نمی‌تواند، به معنای عادی، اراده‌اش را تحقق بخشد» در این عبارت سخن از تحقق ارادهٔ فرد به وسیلهٔ اعضای بدنش یا فرد دیگر است. ظاهر امر آن است که مراد تحقق ارادهٔ استعلایی نیست. عبارات بعدی این فقره نیز بر تجربی بودن اراده تأکید می‌کنند.

جالب این جاست که در این فقره سخن از تحقق خیر و شر و از این رو اعتبار اخلاق مطرح است. بر اساس مبانی ویتگنشتاین، اخلاق، خیر و شر اموری هستند که خارج از مرزهای جهان قرار می‌گیرند و یا در فقرهٔ ۱۶/۱۱/۴ می‌نویسد: «اراده کردن بدون تحقق فعل اراده از قبل محال است. فعل اراده، علت عمل (action) نیست بلکه خود عمل است» به نظر می‌رسد در این جا فرایند ارادهٔ تجربی توضیح داده می‌شود. در هر صورت مطلب خالی از ابهام نیست. با توجه به مبانی ویتگنشتاین اراده را باید امری استعلایی دانست زیرا در صورتی که اراده تجربی باشد از جملهٔ گفتنی‌ها می‌شود و جایی در این بحث ندارد.

مهدی حسین‌زاده یزدی و علی‌اکبر احمدی افرنجامی ۷

۸. ویتگنشتاین از اراده بیگانه و توافق با آن سخن می‌گوید. این توافق شاد زندگی کردن را به دنبال دارد. «برای شاد زندگی کردن، من باید در توافق با جهان باشم و این است آنچه «شادبودن» معنا می‌دهد.

بنابراین، من به تعبیری در توافق با آن اراده بیگانه‌ای هستم که وابسته به آن به‌نظر می‌رسد. یعنی من در حال انجام اراده خداوند هستم» (ibid: 8/7/16) وی از عدم توافق نیز سخن می‌گوید:

زمانی که وجدانم آرامشم را به هم می‌زند، در توافق با چیزی نیستم. اما این چیست؟ آیا جهان است؟

یقیناً این سخن درست است: وجدان ندای خداست (ibid).

ویتگنشتاین قبل از این عبارات در همین فقره این بار از وابستگی به اراده بیگانه می‌گوید:

ولی اراده‌ام چیست، من هنوز نمی‌دانم؛

این است دلیل این که احساس می‌کنیم به یک اراده بیگانه (alien) وابسته‌ایم.

... در هر صورت ما به معنایی خاص، وابسته هستیم و آنچه ما بدان وابسته‌ایم را می‌توانیم خدا بنامیم.

اراده بیگانه یا خدا نقش شایان توجهی را در اخلاق ویتگنشتاین ایفا می‌کند. این امر با توجه به قطعه‌ای در مورد اخلاق‌شناسی اشلیک در کتاب *لودویک ویتگنشتاین و حلقه وین (Ludwing Wittgenstein und der Wiener Kreis)* روشن می‌شود.^۵ ویتگنشتاین بیان می‌کند:

اشلیک می‌گوید در اخلاق‌شناسی دینی دو برداشت از ماهیت امر خوب وجود داشته است: بر اساس تعبیر سطحی‌تر، امر خوب به این دلیل خوب است که خدا آن را می‌خواهد. بر اساس تعبیر عمیق‌تر، خدا به این دلیل امر خوب را می‌خواهد که خوب است.

به نظر من، برداشت اول عمیق‌تر است؛ خوب چیزی است که خدا فرمان می‌دهد. چون راه هرگونه تبیینی را که «چرا» خوب است می‌بندد، و اتفاقاً برداشت دوم، برداشتی سطحی و عقل‌مدارانه است چراکه وانمود می‌کند که «انگار» چیزی که خوب است مدلل هم می‌تواند بشود.

برداشت اول به‌روشنی می‌گوید که ماهیت امر خوب هیچ ربطی به واقعیت‌ها ندارد و از این رو با هیچ جمله‌ای تبیین‌پذیر نیست. اگر جمله‌ای هست که درست منظور مرا بیان کند این جمله است: خوب چیزی است که خدا فرمان می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۳۳).

با توجه به این تبیین به نظر می‌رسد این اشکال دیگر محملی پیدا نمی‌کند:

اگر دعاوی اخلاقی صدق و کذب‌بردار نیستند و روایی اخلاقی گزاره‌ای نظیر «وفای به عهد کردن وظیفه است» صرفاً برآمده از نگرش فرد به جهان پیرامون است، چرا گزاره‌ای نظیر «آسیب‌رساندن به دیگران وظیفه است» به لحاظ اخلاقی روا نباشد؟ اگر کسی از روایی اخلاقی گزاره فوق سخن بگوید و آن را برآمده از نگرش اخلاقی خود به عالم بینگارد، چگونه می‌توان موضع او را نقد کرد و با او در این زمینه وارد گفت‌وگوی فلسفی شد به نظر نمی‌رسد بتوان در فضای آموزه‌های ویتگنشتاین متقدم برای این پرسش پاسخی یافت (دباغ، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

می‌توان گفت روایی و ناروایی در ارتباط با فرمان خدا تبیین می‌یابد.

۳. سوژه مرید در یادداشت‌ها

ویتگنشتاین در یادداشت‌ها از چهار عنوان برای «سوژه» استفاده می‌کند: سوژه متفکر (thinking subject) (Wittgenstein, 1961: 4/8/16 and 5/8/16)، سوژه شناسا (knowing subject) (ibid: 20/10/16) سوژه متافیزیکی (ibid: 4/8/16) و سوژه مرید (willing subject). با توجه به ویژگی‌هایی که ویتگنشتاین در مورد اراده مطرح کرد، به تبیین سوژه مرید در یادداشت‌ها می‌پردازیم:

۱. ویتگنشتاین نخست در فقره ۱۶/۸/۲ سوژه مرید را مطرح می‌کند:

می‌توان (به سبک شوپنهاور) گفت: جهان ایده نیست که خیر یا شر است بلکه سوژه مرید [این‌گونه است].

من از عدم روشنی همه این جملات آگاهم.

بنابراین با توجه به مسائل فوق، سوژه مرید باید شاد یا غمگین باشد و شادی و غمگینی نمی‌تواند بخشی از جهان باشد.

از آن‌جا که سوژه بخشی از جهان نیست بلکه پیش‌فرض وجودش است، بنابراین خیر و شر که محمول‌های سوژه هستند، ویژگی‌هایی درون جهان نیستند. در این جا ماهیت سوژه کاملاً پوشیده است.

کار من از بنیادهای منطقی به ماهیت جهان امتداد یافته است» (ibid: 2/8/16).

سوژه مرید خیر و شر یا حامل آن است. این سوژه شاد یا غمگین است. با توجه به این‌که جهان انسان شاد و انسان غمگین با هم متفاوت است (ibid: 29/7/16) می‌توان به

این مهم رهنمون شد که سوژه مرید منشأ تعدد جهان‌هاست و از این‌رو مرزهای جدیدی را برای جهان معرفی می‌کند (ibid: 5/7/16) →).

از این فقره چنین برداشت می‌شود که سوژه مرید جزو جهان نیست و به تعبیری استعلایی است. هرچند ویتگنشتاین در عبارت «از آن‌جا که سوژه بخشی از جهان نیست بلکه پیش‌فرض وجودش است» قید مرید را نمی‌آورد ولی با توجه به بخش دوم عبارت، یعنی «خیر و شر که محمول‌های سوژه هستند»، می‌توان به این مهم رهنمون شد. از طرفی با توجه به فقره ۱۶/۸/۲ می‌توان نتیجه گرفت سوژه مرید خود مرز جهان است.

در این‌جا این پرسش مهم مطرح می‌شود که به چه معنایی جهان انسان شاد با جهان انسان غمگین متفاوت است؟ احتمال دارد این تفاوت بدین معنا باشد که نگرش انسان شاد به مجموع امور واقع با نگرش انسان غمگین به آن متفاوت است. در واقع جهان به‌مثابه مجموع امور واقع یک و تنها جهان است، اما نسبت سوژه اخلاقی با آن می‌تواند متفاوت باشد (Hodges, 1990: 109) →).

اما خود «نگرش» سوژه اخلاقی آیا مؤلفه‌ای درون جهان است؟ پرواضح است که جواب منفی است. اگر درون جهان باشد اخلاق دیگر استعلایی نیست و ارزش مطلقى وجود ندارد. اصولاً این بحث در صورتی که نگرش درون جهان باشد از جمله گفتنی‌ها می‌شود که در فلسفه جایی ندارد. ویتگنشتاین خود از این‌گونه سوءتفاهم‌ها آگاه است لذا در «سخن‌رانی درباره اخلاق» چنین بیان می‌دارد:

حال شاید برخی از شما با این مطلب موافق باشید و کلام هملت به یادتان افتاده باشد: «به خودی خود هیچ‌چیز نه بد است و نه خوب؛ اندیشیدن است که آن را بد می‌کند یا خوب» ولی این هم باز می‌تواند به سوءتفاهم‌ها بینجامد. سخن هملت ظاهراً متضمن این است که خوب و بد، هرچند اوصاف جهان خارج از ما نیستند ولی صفات وضعیت‌های ذهنی ما هستند، اما منظور من این است که یک وضع ذهنی، تا آن‌جا که مرادمان از آن واقعیتی است و صف‌شدنی، به هیچ معنای اخلاقی‌ای خوب یا بد نیست (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۱۷-۱۸).

ویتگنشتاین در ادامه برای توضیح مطلب مثالی می‌آورد:

اگر فی‌المثل در جهان- کتابمان توصیف یک قتل را با همه جزئیات جسمانی و روانی آن بخوانیم، توصیف صرف این واقعیات شامل چیزی که بتوانیم آن را گزاره اخلاقی بنامیم نخواهد بود. قتل دقیقاً در همان مرتبه‌ای خواهد بود که هر واقعه دیگر، مثلاً سقوط یک سنگ. قطعاً خواندن این توصیف می‌تواند باعث تألم یا خشم یا هر احساس دیگری در ما شود، یا شاید چیزی درباره تألم یا خشمی بخوانیم که با شنیدن خبر این قتل در دیگر مردم

ایجاد شده است. اما این‌ها صرفاً واقعیت‌اند، واقعیت و باز واقعیت، ولی نه اخلاق. و حال باید بگوییم، وقتی تأمل می‌کنم که علم اخلاق واقعاً چه باید باشد، اگر چنین علمی اصلاً وجود داشته باشد، این نتیجه به نظرم کاملاً روشن می‌رسد. به نظرم روشن می‌رسد که هیچ‌یک از چیزهایی که تاکنون توانسته‌ایم بیندیشیم یا بگوییم، نباید این موضوع باشد؛ و نمی‌توانیم کتابی علمی بنویسیم که موضوعش فی حد ذاته برتر و بالاتر از همه موضوعات دیگر باشد (همان).

اکنون که نگرش‌ها اولاً متفاوت است و ثانیاً مؤلفه‌ای درون جهان نیست آیا سوژه اخلاقی نیز متفاوت می‌شود؟ آیا تعدد سوژه استعلایی اساساً معنا دارد؟ آیا برای سوژه‌های استعلایی متفاوت می‌توان جهان مشترکی در نظر گرفت؟

درواقع در مورد سوژه اخلاقی دو ابهام قابل توجه وجود دارد:

۱. اگر جهان انسان شاد با جهان انسان غمگین متفاوت است، در این‌جا با تعدد در سوژه اخلاقی مواجه می‌شویم؛ زیرا در این‌جا دو جهان وجود دارد. همان‌طور که دانستیم تفاوت این دو نمی‌تواند درون جهان باشد. حال یا باید دو سوژه متفاوت داشته باشیم، یا یک سوژه در دو زمان متفاوت. در این صورت باید با سوژه‌های خاصی (particular) مواجه باشیم که استعلایی هم هستند (Hodges, 1990: 109).

۲. همان‌طور که دانستیم سوژه اخلاقی استعلایی است، اما ویتگنشتاین تعبیری دارد که استعلایی بودن آن را مورد تردید قرار می‌دهد؛ تعبیری مانند «خیرزیستن من» در این‌باره این پرسش است که آیا من می‌توانم خیر زندگی کنم؟ و یا به تعبیری آیا من متشخص می‌توانم اخلاقی زندگی کنم؟ به نظر می‌رسد در این‌گونه مباحث سخن از سوژه متشخص است؛ من یا می‌توانم زندگی خیری داشته باشم یا در رسیدن به آن شکست می‌خورم. اگر قرار است سوژه اخلاقی استعلایی باشد، سخن از زندگی اخلاقی، زندگی خیر، زندگی سعادت‌مندانه و ... برای سوژه‌های متشخص اساساً مطرح نمی‌شود.^۶

هاجر بر این باور است که این ابهام باعث شده است که ویتگنشتاین از «من» با عنوان رازآمیز یاد کند. ویتگنشتاین این تعبیر را در مورد سوژه (من) متافیزیکی و سوژه تجربی به کار نمی‌برد، اما من یا سوژه مرید ویژگی‌ای دارد که آن را رازآمیز می‌کند؛ «سوژه اخلاقی به‌منابۀ شرط امکان اخلاق باید در تحلیل نهایی هم استعلایی باشد و هم جزئی. یعنی باید به معنایی، با سوژه متافیزیکی یکی باشد [استعلایی باشد] و در همان زمان اراده تجربی جزئی باشد. چنین سوژه‌ای عمیقاً رازآمیز است» (ibid: 107). به نظر می‌رسد اگر استعلایی

در این جا نه به معنای کانتی کلمه بلکه به معنای متعالی دانسته شود هر دو ابهام برطرف می‌شود. متعالی به این معنا که سوژه مرید به‌مثابه امری غیر مادی و خارج از حیطه امور تجربی و چیزی مانند نفس یا روح در سنت اسلامی ما نگریسته شود. در این صورت هم تعدد آن می‌تواند معنا داشته باشد و هم تعبیری مانند زندگی سعادت‌مندانه. البته این صرفاً یک احتمال است. عبارات ویتگنشتاین به قدری ابهام دارد که گاه جرئت هرگونه اظهار نظری را سلب می‌کند.

۲. ویتگنشتاین میان سوژه متفکر و سوژه مرید به‌صراحت فرق می‌نهد: «آیا سوژه متفکر دست آخر، خرافه صرف نیست؟» (Wittgenstein, 1961: 4/8/16) «سوژه متفکر مسلماً توهم محض است، اما سوژه مرید وجود دارد. اگر اراده وجود نداشت، نه آن مرکز جهان وجود داشت که ما آن را من (The I) می‌نامیم و نه آن‌چه حامل اخلاق است» (ibid: 5/8/16). اما چه نسبتی میان سوژه متافیزیکی مطرح در فقرات حاکی از سولپسیسم، و سوژه مرید وجود دارد؟

در پاسخ به این سؤال، هاجز بر این باور است که ویتگنشتاین تمایز را در فقره ۱۶۷/۲۱ یادداشت‌ها بیان کرده است (ibid: 111): «اما آیا می‌توانیم موجودی را در نظر بگیریم که به‌هیچ‌وجه قادر به اراده نیست؛ بلکه فقط به تصور (idea) [تواناست] (به دیدن برای مثال)؟ به معنایی این به نظر محال می‌رسد، اما اگر ممکن بود پس همچنین می‌توانست جهانی بدون اخلاق باشد». سوژه متافیزیکی مجموع امور واقع را فقط و بدون هیچ ارزشی مشاهده می‌کند. به عبارتی دیگر، برای سوژه متافیزیکی «همه گزاره‌ها ارزش یک‌سان دارند» (۶.۴) همان‌طور که از این فقره برداشت می‌شود اگر ما باشیم و تنها سوژه متافیزیکی، جهان بدون اخلاق است. از این‌رو سوژه مرید است که ارزش و اخلاق را به جهان وارد می‌کند (ibid: 2/8/16 →). بنابراین با دو حیث متفاوت و متمایز مواجه هستیم. از این‌رو نمی‌توان سوژه مرید را همان سوژه متافیزیکی دانست.

هاجز از فقره ۱۶۷/۲ استفاده می‌کند که سوژه متافیزیکی باید همراه سوژه اخلاقی باشد؛ زیرا جهان بدون اخلاق امکان ندارد. اخلاق مانند منطق شرط جهان است. «بنابراین سوژه مرید باید شرط جهان باشد دقیقاً به همان معنایی که سوژه متافیزیکی هست» (Hodges, 1990: 114).

اما آیا جهان در نسبت با سوژه مرید و سوژه متافیزیکی به یک معناست؟ به عبارتی آیا واژه جهان در دو گزاره «سوژه مرید شرط جهان است»، و «سوژه متافیزیکی شرط جهان

است» به یک معناست؟ پاسخ منفی است؛ زیرا جهان در گزاره دوم به معنای مجموع امور واقع یا به معنای اعمی است که پیرس مطرح می‌کند.^۷ اما در گزاره اول با توجه به این‌که جهان انسان شاد و جهان انسان غمگین متفاوت است معنا ندارد که جهان مثلاً همان مجموع امور واقع باشد؛ زیرا مجموع امور واقع هم برای انسان شاد و غمگین یکسان است. به نظر می‌رسد ویتگنشتاین با بیان این عبارت در فقره ۱۶۸/۲ خود به این تمایز التفات دارد: «اگر برحق باشم پس برای حکم اخلاقی کافی نیست که جهان داده شده باشد»؛ یعنی صرف ارائه جهان برای اخلاق کافی نیست. لازمه ارائه جهان، مفهوم سوژه متافیزیکی است. با صرف ارائه جهان، سوژه مرید لزومی پیدا نمی‌کند، همان‌طور که سوژه متافیزیکی شرط امکان جهان انسان شاد نیست؛ «زیرا سوژه متافیزیکی به‌مثابه امکان بازنمایی، جهان را اراده نمی‌کند. اگر سوژه مرید نباشد مرکزی برای جهان-من-یعنی حامل اخلاق وجود نخواهد داشت» (ibid). با توجه به این مطالب به این مهم رهنمون می‌شویم که سوژه مرید نمی‌تواند دقیقاً همان سوژه متافیزیکی باشد.

در این جا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه سوژه مرید، اخلاق را به جهان وارد می‌کند؟ پاسخ روشن و محکمی را نمی‌توان مطرح کرد. می‌توان با نگاهی کانتی به این پرسش پاسخ داد (ibid: 111-112)؛ در این تعبیر، هرچند ممکن است در جهان خوب و بد باشد اما ارزش اخلاقی خوب و بد نیست. ارزش اخلاق سوژه مرید می‌خواهد. برای مثال اگر باد درختی را بیندازد و این مرگ کسی را موجب شود این امر بد است اما شر نیست؛ چراکه سوژه مرید در این میان وجود ندارد. در این دیدگاه آنچه اخلاقاً شر است اراده مرگ دیگری است و نه حتی خود مرگ دیگری. از این رو بدون سوژه مرید اساساً جهان بدون اخلاق است. مشکل این تعبیر آن است که با امری درون جهان کار دارد؛ مانند اراده یک مرگ. این امر یک فعالیت درون جهانی است. بر اساس مبنای ویتگنشتاین هیچ خیر و شری درون جهان وجود ندارد.

۳. همان‌طور که دانستیم ویتگنشتاین سوژه مرید را حامل خیر و شر معرفی کرد (Wittgenstein, 1961: 2/8/16). در فقره ۱۶۷/۲۱ وی اراده را پیش از همه حامل خیر و شر می‌داند. اکنون در فقره ۱۶۸/۵ بیان می‌دارد که اگر اراده وجود نداشته باشد نه حامل اخلاق وجود دارد و نه من (مرکز جهان). می‌توان از مرور این فقرات نتیجه گرفت که سوژه مرید، اراده و من در واقع یک چیز هستند. از این رو ویژگی‌های من در واقع همان خصوصیات سوژه مرید هستند.

۴. ویتگنشتاین برای «من» این ویژگی‌ها را برمی‌شمرد:
- ۱.۴ دو نوع الوهیت وجود دارد: جهان و من مستقلم (ibid: 8/7/16). در این عبارت ویتگنشتاین به‌صراحت از وجود من مستقل سخن می‌گوید؛
- ۲.۴ خیر و شر ذاتاً (essentially) من است، نه جهان؛
- ۳.۴ من، چیزی است عمیقاً رازآمیز (mysterious)؛
- ۴.۴ من، ابژه نیست؛
- من به صورت ابژکتیو (عینی) با هر ابژه‌ای مواجه می‌شوم. اما نه من (ibid: 5/8/16)؛
- ۵.۴ اراده من به اشیا معنا می‌دهد (ibid: 15/10/16)؛
- ۶.۴ اراده من، اراده جهان است به همان معنا که ایده من جهان است (ibid: 17/10/16).
۵. از ظاهر برخی فقرات چنین برداشت می‌شود که دلیل وجود سوژه مرید (به هر معنایی از وجود) تشخیص (individuation) است:
- «چه دلیلی برای فرض سوژه مرید وجود دارد؟
- آیا جهان من کافی برای تشخیص نیست؟»
۶. ویتگنشتاین نگرستن از وجه ابدی را در مقابل نگرستن به شیوه معمولی مطرح می‌کند:
- اثر هنری ابژه‌ای است که از وجه ابدی (sub specie aeternitatis) نگریسته شده است و زندگی خیر (good life) جهان است که از وجه ابدی بدان نگریسته شده است. این پیوند میان اخلاق و زیبایی‌شناسی است. درواقع شیوه مشاهده معمولی، اشیا را از میانه می‌بیند، [اما] وجه ابدی نگاهی از بیرون است بدین گونه که آن‌ها تمام عالم را به عنوان پیش‌زمینه دارند. شاید در این نگاه شیء همراه با زمان و مکان مشاهده می‌شود، به جای مشاهده در زمان و مکان؟
- نگرستن از وجه ابدی مشاهده چیزی با فضای منطقی کامل است» (ibid: 7/10/16).
- شیوه معمولی همان نگاه روزمره به اشیاست؛ هر شیء به‌مثابه یک ابزار نگریسته می‌شود و با استفاده از «سخن‌رانی درباره اخلاق» می‌توان گفت نگاهی است که با ارزش نسبی سروکار دارد. درمقابل، «نگرستن از وجه ابدی» لحاظ کردن اشیاست به‌مثابه کل کران‌مند (T, ۶.۴۵)، و یا به تعبیری «مشاهده چیزی با فضای منطقی کامل است» (ibid). این نوع نگاه رازآلود است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۶.۴۵). تفسیر دقیق نگرستن از وجه ابدی خارج از محدوده این نوشتار است. آنچه در این جا مهم است این بخش از فقره ۱۶/۱۰/۷ است؛ «و

زندگی خیر جهان است که از وجه ابدی بدان نگرسته شده است». به عبارتی، نگرستن از وجه ابدی منشأ آن است که جهان زندگی خیر باشد، اگر این نوع نگاه نباشد جهان محمول زندگی خیر قرار نمی‌گیرد. از طرفی زندگی خیر به اخلاق مربوط است. این نکته را جملهٔ بعدی آن تأیید می‌کند: «این پیوند میان اخلاق و زیبایی‌شناسی است». از این‌رو این نوع نگاه، اخلاق را در مورد جهان مطرح می‌کند، اما همان‌طور که دانستیم سوژهٔ مرید حامل اخلاق است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت نگرستن از وجه ابدی، نگاه سوژهٔ مرید است. این نوع نگاه با سوژهٔ مرید سامان می‌گیرد.

۴. اراده و سوژهٔ مرید در تراکتاتوس

ویتگنشتاین در تراکتاتوس دربارهٔ اراده و ویژگی‌های ذیل را بیان می‌کند:

۱. «جهان از ارادهٔ من مستقل است» (همان: ۶.۳۷۳).

۲. «آزادی اراده (the freedom of the will) در این امر نهفته است که کنش‌های آینده را نمی‌توان اکنون دانست. فقط در صورتی می‌توانستیم کنش‌های آینده را بدانیم، که علیت، یک ضرورت درونی مانند ضرورت نتیجه‌گیری قیاسی منطقی بود ...» (همان: ۵.۱۳۶۲).

۳. در تراکتاتوس ارتباط منطقی میان اراده و جهان نفی می‌شود: «حتی اگر همهٔ آنچه ما آرزو می‌کنیم رخ می‌داد، این فقط به اصطلاح، مهر تقدیر (fate) بود؛ زیرا هیچ‌گونه ارتباط منطقی میان اراده و جهان وجود ندارد تا آنچه را که آرزو می‌کنیم، تضمین کند، و ارتباط فیزیکی فرضی، خود چیزی نیست که ما بتوانیم اراده کنیم» (همان: ۶.۳۷۴).

۴. اراده حامل اخلاق است؛ «نمی‌توان دربارهٔ اراده به‌مثابهٔ سوژهٔ ویژگی‌های (attributes) اخلاقی سخن گفت.

و اراده به‌مثابهٔ پدیدار (phenomenon) فقط برای روان‌شناسی جالب است» (همان: ۶.۴۲۳).
۵. «اگر تحقق اراده خوب یا بد جهان را دگرگون سازد، تنها مرزهای جهان را تغییر می‌دهد و نه امور واقع را؛ نه آنچه می‌تواند به وسیلهٔ زبان بیان شود. به طور خلاصه تأثیر آن باید این باشد که جهان، روی هم‌رفته جهانی متفاوت شود. به یک تعبیر جهان باید به‌مثابهٔ یک کل، قبض و بسط یابد.

جهان انسان شاد با جهان انسان غمگین متفاوت است» (همان: ۶.۴۳). مشابه این تعبیر در یادداشت‌ها نیز وجود دارد (Wittgenstein, 1961: 5/7/16) در آن‌جا به جای واژهٔ بد (bad) از واژهٔ شر (evil) استفاده می‌شود.

این فقرات تمام آن چیزی است که ویتگنشتاین درباره اراده در تراکتاتوس بیان می‌کند. برخلاف یادداشت‌ها که با تفصیل این مباحث عنوان می‌شود، تراکتاتوس به همین مقدار بسنده می‌کند. البته در تراکتاتوس نیز مسائل مرتبیطی مانند نبود ارزش درون جهان (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۶.۴۱) و از این‌رو نبود گزاره‌های اخلاقی، (همان: ۶.۴۲) استعلایی بودن علم اخلاق و یکی بودن آن با زیبایی‌شناسی، (همان: ۶.۴۲۱) نگرستن جهان از وجه ابدی و تعریف آن به نگرستن جهان به‌مثابه کل کران‌مند، (همان: ۶.۴۵) و به میان کشیدن امر رازآمیز (همان: ۶.۴۴ و ۶.۵۲۲) مطرح می‌شود.

در این میان تفاوت‌هایی نیز میان تراکتاتوس و یادداشت‌ها وجود دارد؛ شایان توجه‌ترین آن در بحث غیبت «من مستقلم» در تراکتاتوس است که در یادداشت‌ها در کنار جهان به مقام خدایی می‌رسد. ویتگنشتاین در تراکتاتوس این مفهوم را مطرح نمی‌کند. در تراکتاتوس اراده و اراده من ارائه می‌شود و جهان مستقل از آن دانسته می‌شود اما استقلال به من یا اراده من نسبت داده نمی‌شود.

همچنین در تراکتاتوس نامی از سوژه مرید به‌میان نمی‌آید. البته به‌نظر می‌رسد عدم ذکر سوژه مرید توجه خاصی را نمی‌طلبد، زیرا همان‌طور که دانستیم در یادداشت‌ها اراده، سوژه مرید، و سوژه اخلاقی به‌گونه‌ای این‌همانی دارند: «هم گلدن و هم پیرس و مک‌گین، Trager را به سوژه ترجمه می‌کنند. من این را می‌پذیرم و از این به بعد اراده به اراده به‌مثابه سوژه اخلاقی اشاره دارد» (Barret, 1991: 59-60) برخی از صفات بنیادینی که در یادداشت برای اراده یا سوژه مرید ارائه شد، در این جا برای اراده مطرح است: ۱. اراده حامل خوب و بد (در یادداشت‌ها خیر و شر)؛ ۲. اراده تغییردهنده مرزهای جهان؛ ۳. استقلال جهان از اراده.

در این جا این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که چرا ویتگنشتاین عباراتی مانند «من مستقلم» را مطرح نکرد؟ آیا این امر حاکی از تغییری در دیدگاه وی است؟ پاسخ به این پرسش آسان نیست و شاید نتوان پاسخی مسلم برای آن پیدا کرد. اساساً این مباحث به گونه‌ای سامان گرفته است که قدرت هرگونه اظهار نظر قطعی را سلب می‌کند، اما این احتمال وجود دارد که ویتگنشتاین به خاطر اشکالات و ابهاماتی که در مورد این مفاهیم در یادداشت‌ها وجود دارد، آن را در تراکتاتوس مطرح نکرد.

هاجز پاسخ جالبی را برای این پرسش دارد: تراکتاتوس بیان می‌کند که اخلاق نمی‌تواند در قالب الفاظ بیان شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۶.۴۲۱) «بنابراین آنچه در یادداشت‌ها» در

قلب واژگان ارائه می‌شود» باید از ارائه دقیق فلسفه ویتگنشتاین که در *تراکتاتوس* است بیرون افتد» (Hodges, 1990: 90) اما آیا این گفته در مورد فقرات مربوط به اراده در *تراکتاتوس* قابل طرح نیست؟

۵. نتیجه‌گیری

همان‌طور که دیدیم اراده و سوژه مرید نزد ویتگنشتاین در واقع یک چیز هستند. این سوژه، با سوژه متافیزیکی مطرح در فقرات حاکی از سولپسیسم در *تراکتاتوس* تفاوت دارد. اگر ما باشیم و تنها سوژه متافیزیکی، جهان بدون اخلاق است. سوژه مرید ارزش و اخلاق را به جهان وارد می‌کند. بنابراین با دو حیث متفاوت و متمایز مواجه هستیم. از این رو نمی‌توان سوژه مرید را همان سوژه متافیزیکی دانست.

ویتگنشتاین بر این باور است که خیر و شر فقط توسط سوژه مرید وارد جهان می‌شوند. بدون سوژه مرید که امری غیر تجربی است اخلاق معنا ندارد. البته اراده بیگانه یا خدا نیز نقش قابل توجهی در اخلاق ویتگنشتاین متقدم بازی می‌کند؛ خوب چیزی است که خدا فرمان می‌دهد. در این جا با مرز جدیدی مواجه هستیم که این بار سوژه مرید آن را تحمیل می‌کند. باید توجه داشت جهان در نسبت با سوژه مرید و سوژه متافیزیکی به یک معنا نیست. به عبارتی واژه جهان در این دو گزاره «سوژه مرید شرط جهان است» و «سوژه متافیزیکی شرط جهان است» به یک معنا نیست.

این مباحث در *یادداشت‌ها* برخلاف *تراکتاتوس* با تفصیل عنوان می‌شود. تفاوت‌هایی نیز میان *تراکتاتوس* و *یادداشت‌ها* وجود دارد. شایان توجه‌ترین آن، غیبت «من مستقلم» در *تراکتاتوس* است که در *یادداشت‌ها* در کنار جهان به مقام خدایی می‌رسد. ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* این مفهوم را مطرح نمی‌کند. در *تراکتاتوس* اراده و اراده من ارائه می‌شود و جهان مستقل از آن دانسته می‌شود، اما استقلال به من یا اراده من نسبت داده نمی‌شود.

پی‌نوشت

۱. معادل این واژه در برخی آثار «زبان واقعی» یا «زبان ناظر به امور واقع» قرار داده شده است.
۲. تمامی ارجاعات به این کتاب از ترجمه دکتر ادیب‌سلطانی است با قدری دخل و تصرف.
۳. ویتگنشتاین خود این جمله را سر خط آورده است. در دیگر فقرات نیز همین گونه است.

مهدی حسین‌زاده یزدی و علی‌اکبر احمدی افرنجامی ۱۷

۴. در فارسی معادل‌هایی مانند «خودت‌نهانگار»، «اصالت نفس»، «خودت‌نهانگروی» در مقابل آن به‌کار رفته است.
۵. تاریخ این قطعه چهارشنبه، ۱۷ دسامبر ۱۹۳۰ است. اما با توجه به مضمون قریب آن به یادداشت‌ها و بحث اراده بیگانه، می‌توان آن را تبیینی از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم دانست.
۶. برای تقریر مشابه ← Hodges, 1990: 92.
۷. پیرس بر این باور است که معنای جهان در فقرات ۱.۱ و ۵.۶ تراکتاتوس متفاوت است. در ۱.۱ جهان، مجموع امور واقع است، اما ویتگنشتاین در فقرات ۵.۶ مرزهای جهان من را به گونه‌ای به‌کار می‌برد که بر مرزهای زنجیره جهان‌های ممکن و جایگزین دلالت کند؛ جهان‌هایی که من می‌توانم در تخیل بر اساس «جهان آن‌گونه که آن را می‌یابم» بسازم. جهان‌ها مرزهای فضای امکاناتی هستند که در آن، جهان امور واقع من شناورند. این زنجیره را کارکرد ابژه‌های بسیطی می‌توان دانست که من در طول زندگی‌ام با آن‌ها مواجه‌ام و به عبارتی توسط حواس پنج‌گانه با آن‌ها آشنا می‌شوم؛ «آشکار است که حتی جهانی تخیلی که با جهان واقعی بسی متفاوت باشد، می‌باید چیزی را، صورتی را، با جهان واقعی مشترک داشته باشد» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۲۰۲۲). «این صورت ثابت، دقیقاً از ابژه‌ها تشکیل می‌شود» (همان: ۲۰۲۳؛ Pears, 1987: 107-108).

منابع

- انگلمان، پائول و لودویگ فون فیکر (۱۳۸۱). *لودویگ ویتگنشتاین، نامه‌هایی به پائول انگلمان و لودویگ فون فیکر*، ترجمه امید مهرگان، تهران: فرهنگ کاوش.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۸). *درباره اخلاق و دین*، ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی، تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۶). *رساله منطقی-فلسفی*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۸۸). *لودویگ ویتگنشتاین، ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.

- Barrett, Cyril (1991). *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford: Blackwell.
- Hodges, Michael P. (1990). *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*, Philadelphia: Temple University Press.
- Lazenby, James Mark (2006). *The Early Wittgenstein on Religion*, London: Continuum.
- Pears, David (1987). *The False Prison*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
- Pears, David (1971). *Wittgenstein*, Frank Kermode (ed.), London: Fontana.
- Wittgenstein, Ludwig (1961). *Notebooks 1914-1916*, G. H. Von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), Trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell.