

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

## Wittgenstein, modernity and the Critique of modernism

Author: Ben Ware

Source: Ware, Ben. "Wittgenstein, modernity and the critique of modernism." Textual Practice 27.2 (2013): 187-205.

### ویتگنشتاین، مدرنیته و نقد مدرنیسم

نویسنده: بن ویر

مترجم: ثریا کرمی

مجموعه ترجمان، تلاشی برای ترجمه متون برگزیده علوم انسانی است. ترجمه صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمه آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: [info@tarjoman.com](mailto:info@tarjoman.com)

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسه ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x



## چکیده:

این مقاله قصد دارد تا نشان دهد که چگونه می‌توان با نگاه به «رساله منطقی - فلسفی»<sup>۱</sup> ویتگنشتاین در چارچوب<sup>۲</sup> مدرنیته و مدرنیسم، پرتو جدیدی بر این اثر افکند. من ترجیح می‌دهم بجای آنکه این کتاب را همانند شارحان سنتی، در شمار فلسفه‌های تحلیلی جای دهم، آن را در رابطه با برخی مباحث فرهنگی و زیباشناسانه زمان خودش بررسی کنم. دقیقاً، ادعای من این است که پیوند «رساله» با مباحث مدرنیته و فرهنگ را می‌توانیم از طریق تجزیه و تحلیل دقیق شکل ادبی این اثر، متوجه شویم. همچنین بحث می‌کنم که درک روش دیالکتیکی نویسنده می‌تواند ما را به اندیشه متمایزی درباره آنچه که به «مسائل زبان» معروف است، برساند. همچنین استدلال خواهم کرد که درک روش دیالکتیکی نویسنده موجب می‌شود بتوانیم درباره معضلات زبان که در آثار خاصی از مدرنیسم ادبی شاهد هستیم به گونه‌ای متفاوت بیندیشیم. با بررسی «رساله» در چنین چارچوبی هدف نخستین من آن است که نشان دهم چگونه می‌توان بصیرت فلسفی ویتگنشتاین را در حوزه‌هایی بسط داد و بکار برد که او در این اثر [رساله منطقی - فلسفی]، مستقیماً به آن‌ها توجه نکرده است.

<sup>۱</sup> - TractatusLogico-Philosophicus

<sup>۲</sup> - Context

تمامی گزاره‌های زبان روزمره ما، درست به همانگونه که هستند، دارای نظم منطقی تمام عیارند.

لودویگ ویتگنشتاین، «رساله منطقی فلسفی»

استتلی کاول بحث مفصلی دارد درباره اینکه "پژوهشهای فلسفی"<sup>۲</sup> ویتگنشتاین اثری است که به وضعیت بغرنج دوران مدرن می‌پردازد. برای کاول، نه تنها «پژوهشهای فلسفی» معرف «یک فلسفه فرهنگ» است - اثری که همچون نوشته‌های اسپنگلر<sup>۳</sup>، فروید<sup>۴</sup>، نیچه<sup>۵</sup> یا امرسون<sup>۶</sup>، پاسخی است صریح به مصائب مدرنیته<sup>۲</sup> - بلکه می‌تواند اثری مدرنیستی و متکی به خود باشد، که در آن تصویر انسان به سان «خود» مدرن یا آنطور که عموماً می‌گویند به سان سوژه مدرن درک می‌شود - آنچه که در آن «تصویر انسان، به عنوان کسی که دارای خویشتن مدرن، یا، کسی که موضوع مدرن را به او نسبت می‌دهند، قابل تشخیص است»<sup>۳</sup>. جنبه فرهنگی این اثر همان‌طور که کاول می‌گوید درون آموزه فلسفی آن منطوقی است.<sup>۴</sup> همچنین، از «سنجیدگی» و «جدیت» سبک نوشتاری نویسنده جدایی ناپذیر است.<sup>۵</sup> در این مقاله، هدف من کاوش حد و مرزی است که در حیطه آن، اولین اثر ویتگنشتاین، «رساله منطقی فلسفی» را می‌توان در نسبت با مباحث فرهنگی و زیباشناختی مدرنیته و مدرنیسم، درک کرد. البته به این طرح گسترده، توجه ویژه‌ای خواهد شد. در اولین قسمت این نوشتار (بخش ۱ و ۲)، نگاهی خواهم داشت به برخی اظهارات ویژه ویتگنشتاین درباره مدرنیته و فرهنگ و استدلال خواهم کرد که این اظهارات را (که در نوشته‌های بعدی او پدیدار می‌شوند) می‌توان به عنوان اساس قرائت جدیدی از استعاره نردبان که او در «رساله» بکار می‌برد، استفاده کرد. در بخش دوم این نوشتار (فصل ۳)، ارزیابی دوباره‌ای خواهم داشت از رابطه «رساله» با مدرنیسم ادبی. در اینجا

<sup>۱</sup>- Stanley Cavell

<sup>۲</sup>- Philosophical Investigations

<sup>۳</sup>- Spengler

<sup>۴</sup>- Freud

<sup>۵</sup>- Nietzsche

<sup>۶</sup>- Emerson



بجای ترسیم خطوط کاملاً موازی بین «رساله» و آثار مدرنیست، نشان خواهیم داد که چطور نوشته‌های ویتگنشتاین را می‌توان برای تاباندن نوری تازه بر «معضلات زبان» مدرنیستی، بکار برد.

## اول

شکی نیست که ویتگنشتاین خودش را جدای از جریان غالب تفکر مدرن به حساب می‌آورد. برای مثال در مصاحبه‌ای با M.O'C. Drury او اظهار می‌دارد که: «نوع تفکر من باب طبع عصر حاضر نیست، من مجبورم قویاً خلاف جریان شنا کنم. شاید در صد سال آینده، مردم واقعاً آنچه را که من می‌نویسم بخواهند.»<sup>۶</sup> بر خورد ویتگنشتاین با دوران خودش، آشکارا در متنی از دست نوشته‌هایش به نام «پیش‌نویسی برای دیباچه» خلاصه شده است.<sup>۷</sup> او در آنجا بحث می‌کند که روح نوشتارش «با تمدن رایج اروپایی و آمریکایی تفاوت دارد.»<sup>۸</sup> او می‌گوید: «روح این تمدن، روحی است ناسازگار و نامتجانس.»<sup>۹</sup>

برای ویتگنشتاین، خصلت معرف تمدن غرب، در آغاز قرن بیستم، «ناپدید شدن هنرهاست»<sup>۱۰</sup> بنابراین او بحث می‌کند که «آنچه امروز خودش را معماری معرفی می‌کند، معماری نیست»، و اینکه «باید در نظر به آنچه موسیقی مدرن خوانده می‌شود بالاترین تردید را روا داشت.»<sup>۱۱</sup> ویتگنشتاین، اصرار دارد که «داوری ارزشی» نمی‌کند، او می‌نویسد که: «ناپیدایی هنر، قضاوت غیرمنصفانه را دربارهٔ انسان‌هایی که این تمدن را می‌سازند، توجیه نمی‌کند»<sup>۱۲</sup> «معهدا، او مدعی است که این دوران «بدون فرهنگ»<sup>۱۳</sup> است. او «پیش‌نویس» را با عبارات زیر به پایان می‌رساند.

حتی اگر برای من روشن باشد که ناپیدایی فرهنگ دال بر فقدان ارزش انسانی نیست، بلکه تنها دال بر ناپیدایی واسطه‌هایی برای بیان این ارزش است، همچنان این واقعیت پابرجاست که من دربارهٔ تمدن معاصر اروپا، بدون احساس همدلی و بدون درک اهداف آن، اگر هدفی داشته باشد، می‌اندیشم. بنابراین من واقعاً برای دوستانی می‌نویسم که در سرتاسر این کره خاکی پراکنده‌اند.<sup>۱۴</sup>

در این نوشته‌ها، ویتگنشتاین ناسازگاری شدیدی را با عصر خویش بیان می‌کند. «فرهنگ»، آن «سازمان بزرگی که برای هر کدام از اعضایش مکانی مقرر میدارد»، با اجازه دادن به آنها برای «عمل کردن درون روح کل»، به زوال رسیده است و به سوی مرحله‌ای از مدنیت می‌رود که در آن «قدرت‌ها از هم پاشیده‌اند و توان فرد انسانی مصروف مقاومت‌های پر تنش و غلبه بر نیروهای متخالف شده

است و بدینسان هدر می‌رود.<sup>۱۵</sup> چنین اظهاراتی به وضوح دال بر پیوستگی با مباحث **نقد فرهنگی**<sup>۱</sup> دارد. طبق نظر فرانسیس مولرن<sup>۲</sup>، همان‌طور که در قرن بیستم، در آثار متفکرانی مانند توماس مان<sup>۳</sup>، جولین بندا<sup>۴</sup> و کارل مانهایم<sup>۵</sup> بسط یافته است، در صدد پیش‌برد نقدی اخلاقی- معنوی دربارهٔ فرهنگ عامه و اشکال سیاسی مدرن بوده است.<sup>۶</sup> برای مجموعهٔ این مؤلفان، ظاهراً مدرنیته امریست «بسان انحطاط سرمایه‌سازی مردم، یا بیش‌کاری متناقض‌نمای نیروهای ذاتاً ساکن («طغیان» جمعیت کثیر» منفعل)، یا همانند زوال یا آلودگی ارزش‌های سنتی و معمولاً اقلی، و همانند پیشروی گزاف فروپاشنده و روشنگری عوامانه.<sup>۱۷</sup>»

علی‌رغم اینکه ویتگنشتاین مجاورت تنگاتنگی با این سنت روشنفکری دارد، توجه به برخی تباینات عمده، حائز اهمیت است. ویتگنشتاین برخلاف توماس مان و معاصرش، اسوالد اسپنگلر<sup>۱۸</sup> \_ نه گزارش روش‌مندی از ارتباط بین فرهنگ و تمدن، ارائه می‌دهد؛ نه مانند بندا و مانهایم تلاش می‌کند تا نمایی احتمالی از چگونگی تشکیل جامعه در آینده تنظیم سازد.<sup>۱۹</sup> حقیقتاً همانگونه که جی. اچ. ون رایت<sup>۶</sup> اشاره می‌کند: «جهان‌بینی ویتگنشتاین چیزی نیست مگر «پیشگویی»». <sup>۲۰</sup> و همان‌گونه که خود ویتگنشتاین در یکی از دست‌نوشته‌هایش در سال ۱۹۴۱ آورده است: «شما نمی‌توانید ابرها را بسازید. و به همین دلیل رؤیای آیندهٔ شما هرگز به حقیقت نمی‌پیوندد.»<sup>۲۱</sup> (و سپس می‌گوید: «چه کسانی قوانینی را که مطابق آنها جامعه آشکار می‌شود میدانند؟ من اطمینان دارم که حتی زیرکترین افراد هم نمی‌دانند.»<sup>۲۲</sup>) در این رابطه، ویتگنشتاین بجای اینکه دغدغه‌اش درباره تمدن غرب را در قالب یک نظریه، پیش رو نهد، آن را از طریق اسلوب فلسفه‌ورزی‌اش بیان می‌کند؛ یعنی، سبک نوشتاری‌ای که پیوند وثیقی دارد با آنچه در دیباچه پژوهش‌های فلسفی تحت عنوان تاریکی دوران‌ش از آن یاد می‌کند.<sup>۲۳</sup>

<sup>۱</sup>- Kulturkritik

<sup>۲</sup>- Francis Mulhern

<sup>۳</sup>-Thomas Mann

<sup>۴</sup>- Julien Benda

<sup>۵</sup>- Karl Manheim

<sup>۶</sup>- G.H. von Wright



طبق نظر ویتگنشتاین، نشانهٔ تمدن بدون فرهنگ، اعتقاد به «پیشرفت» است؛ یعنی پیشرفتی که در حدود تلاش علمی و تکنولوژیکی فهمیده شود. برای ویتگنشتاین، ایمان بی‌حد و حصر به علم و فناوری، با تصور «آخرالزمانی» از جهان مرتبط است:

حقیقتاً چشم‌انداز آخرالزمانی جهان این است که اشیاء خودشان را تکرار نمی‌کنند. برای مثال، نامعقول نیست که معتقد باشیم عصر علم و فناوری آغازی است برای پایان انسانیت، اینکه ایده پیشرفت بزرگ، توهم است، همچنین این ایده که حقیقت نهایتاً کشف خواهد شد؛ اینکه هیچ چیز خوب یا خوشایندی در رابطه با معرفت علمی وجود ندارد و این که نوع بشر در جستجوی معرفت علمی گرفتار دام می‌شود، و این به هیچ وجه روشن نیست که اشیاء چگونه‌اند.<sup>۲۴</sup>

این بدینی نسبت به پیشرفت، در میان معاصران ویتگنشتاین، امری آشناست. کارل کراوس<sup>۱</sup>، هجو نویس و شاعر وینی، در مقاله‌ای با عنوان «در این دوران کبیر»<sup>۲</sup>، می‌گوید، هستی انسان مدرن، تابع تمایل انسان به ترقی و توسعه شده است. کراوس می‌نویسد: «پیشرفت، زنده است که بلعد و گه گاه گواهی می‌آورد برای آنکه بگوید میمیرد برای خوردن. پیشرفت این مشقت را تحمل می‌کند تا کامیاب شود [...]، پیشرفت، که به برکت قدمش سبزه به سوگ می‌نشیند و جنگل به برگی بدل می‌شود که از آن گیاه روزنامه می‌روید، هدف زندگی را تحت سلطهٔ معیشت در آورده است و ما را پیچ و مهره‌هایی برای ابزارهایمان ساخته است».<sup>۲۵</sup> اثر ویتگنشتاین در حوزه فلسفه، این نقد پیشرفت را به عنوان هدف فی‌نفسه قرار می‌دهد. او در اظهار نظری در دست‌نوشته‌هایش، بدین نحو تمایز مهمی را بین باور خودش به روشنگری و شفافیت و ایدئولوژی ساخت مکانیکی که بر علوم تجربی چیره است، ترسیم می‌کند.

تمدن ما را می‌توان با واژهٔ پیشرفت توصیف کرد. پیشرفت، یکی از صفات آن نیست به نحوی که [تمدن] پیشرفت را بسازد، بلکه قالب آن است. معمولاً آن [پیشرفت] سازنده است. فعالیت آن، ساختن هرچه بیشتر ساختمان‌های پیچیده است. حتی وضوح، صرفاً وسیله‌ای است برای رسیدن به این هدف و نه هدفی فی‌نفسه.

برعکس، برای من وضوح، هدفی فی‌نفسه است. من علاقمند به بنا کردن یک عمارت نیستم؛ بلکه مایلم تا بنیادهای عمارات ممکن را بطور شفاف نزد خود حاضر کنم.

<sup>۱</sup> - Karl Kraus

<sup>۲</sup> - In These Great Times



بنابراین قصد من چیزی است متمایز از مقصود دانشمندان؛ و تفکرات من متمایز از تفکرات آنها حرکت می‌کند.<sup>۲۶</sup>

رودلف کارناپ<sup>۱</sup>، اثبات‌گرای منطقی، در زندگی‌نامهٔ خودنوشت‌اش می‌نویسد: «برخی اوقات حس می‌کردم که ویتگنشتاین از گرایش غیراحساسی و کاملاً عقلانی دانشمندان و نیز از هر طرز فکری که بویی از «روشنگری» برده باشد، متنفر است.»<sup>۲۷</sup> همچنین هانس اسلوگا<sup>۲</sup> نیز می‌گوید که ویتگنشتاین «با آن جنبش‌های قرن بیستم که به دنبال بازسازی فلسفه به روش علمی هستند»،<sup>۲۸</sup> مخالف است. اسلوگا، برای شرح این مطلب، نقل قول‌های خود ویتگنشتاین را در «کتاب آبی»، بازگو می‌کند: «فلاسفه، پیوسته روش علوم را نظاره می‌کند، و تمایل شدیدی دارند که به شیوهٔ علم بپرسند و پاسخ دهند. این تمایل، سرچشمهٔ اصلی مابعدالطبیعه است، و فیلسوف را به درون تاریکی کامل رهنمون می‌سازد.»<sup>۲۹</sup>

بنابراین برای ویتگنشتاین، روح علمی و تکنولوژیکی حل مسئله در مدرنیته، از جهات بسیاری، با وظیفهٔ شایستهٔ فلسفه، در تضاد است.<sup>۳۰</sup> بنابراین او در قسمت‌های مختلفی از دست‌نوشته‌هایش، با تحقیق علمی دربارهٔ زیباشناسی مخالفت می‌کند: «مسائل علمی [...] هرگز مرا واقعاً درگیر نمی‌کنند. تنها مسائل مفهومی و زیباشناسی هستند که بر روی من تأثیر می‌گذارند.»<sup>۳۱</sup> او همچنین بر روی نقش تعلیمی‌ای که هنر می‌تواند بازی کند، تأکید دارد: «امروزه مردم گمان می‌کنند که دانشمندان برای تعلیم دادن به آنها هستند و شعرا [...] برای سرگرم کردن آنها. اما گروه دوم چیزی برای آموختن به آنها دارند؛ که هرگز برای آنها اتفاق نمی‌افتد.»<sup>۳۲</sup>

## دوم

هرچند، ویتگنشتاین در «رساله» به وضوح رویکرد خود را نسبت به دوران خویش بیان نکرده است، اما شکی نیست که مسائل مربوط به مدرنیته، تأثیر بسیاری بر این متن [رساله] دارد. برای مثال، ویتگنشتاین مدعی است که «کل بینش مدرن درباره جهان را، با یک وهم<sup>۳۳</sup> می‌توان توصیف کرد. این توهم، عبارت است از اعتقاد به اینکه علم (و بویژه قوانین علمی) توضیح کاملی از چگونگی وجود اشیاء در جهان را میسر می‌سازد.

<sup>۱</sup> - Rudolph Carnap

<sup>۲</sup> - Hans Sluga



همانگونه که او می‌گوید:

کل دیدگاه مدرن جهان بر پایه این توهم است که آنچه به قوانین طبیعت مشهور است، پدیده‌های طبیعی هستند.

بنابراین مردم تأمل کوتاهی دربارهٔ قوانین طبیعت می‌کنند که گویی اموری هستند تردیدناپذیر، همان‌طور که مردم باستان دربارهٔ خدا و تقدیر تأملی نمی‌کردند و حق، هم با آنها هست و هم نیست. لیکن قدما شفاف‌تر عمل می‌کردند، تا بدان‌جا که آن‌ها پایانی آشکار را تصدیق می‌کردند، در حالی که در نظام مدرن، این مسئله، با این [دیدگاه] که همه‌چیز تبیین شده است، آشکار می‌شود. (۶،۳۷۱-۶،۳۷۲)

در این متن، ویتکنشتاین، قدما را به دلیل توانایی تشخیص این که تبیین‌ها، زمانی می‌بایست به یک پایانی برسند، ستایش می‌کند.<sup>۳۴</sup> هم‌زمان او به متفکران مدرن هشدار می‌دهد که نباید گمان کنند تفاسیر نظری دربارهٔ جهان می‌تواند پاسخ کاملی باشد برای تمام معضلات.<sup>۳۵</sup> آن‌طور که در بخش ۶،۵۲ «رساله» ادامه می‌دهد: «حتی اگر بتوان به‌همه سوالات علمی ممکن پاسخ داد، باز هم مسائل راجع به حیات کاملاً دست‌نخورده باقی می‌مانند.»<sup>۳۶</sup>

بدین‌سان، یکی از اهداف «رساله»، متوجه کردن خوانندگان به این است که چطور آرزوی مدرن برای «نظریه‌ها» و «تبیین‌ها»، فی‌نفسه شدیداً مسبب پریشانی خاطر است. پس از بیانات دیباچه، کتاب، به درستی با این اظهار نظر متافیزیکی آغاز می‌کند که: «جهان هر آن چیزی است که برقرار است. جهان تمام امور واقع است نه تمام چیزها» (۱-۱، ۱-۱) سپس [کتاب]، به طرح مجموعه‌ای از نظریه‌های فلسفی می‌پردازد که ماهیت اشیاء، نظریهٔ تصویری معنا، وصف‌ناپذیری صورت منطقی، و سرشت همان‌گویانهٔ حقایق منطقی را تبیین می‌نماید. اینکه این نظریه‌های فلسفی نسبت به آنچه که در آغاز پدیدار می‌شوند، از استحکام و انسجام بسیار کمی برخوردارند، واقعیتی است که در بخش مبهم و ماقبل آخر کتاب، به نحو قابل توجهی برای خواننده عیان می‌شود. ویتکنشتاین در قضیه ۶،۵۴، می‌نویسد:

قضایای من به این طریق وصف می‌شوند: کسی که نهایتاً مرا درک می‌کند، زمانی که او بر فراز آنها صعود می‌کند و از آنها می‌گذرد، تصدیق می‌کند که آنها اموری مهم‌اند. (پس او بعد از اینکه از نردبان بالا رفت، می‌بایست از دور انداختن آن سخن بگوید).

او می‌بایست بر این قضایا فائق آید؛ در آن هنگام او جهان را به نحو درستی می‌بیند.



در این متن، نویسنده «رساله» به عنوان اول شخص، از خواننده می‌خواهد که او را درک کند نه قضایایش را.<sup>۳۷</sup> او می‌گوید، می‌بایست تصدیق شود که قضایای کتاب، مهم هستند؛ و علاوه بر این، تنها با غلبه بر آنهاست که جهان را می‌توانیم بدرستی بینیم.<sup>۳۸</sup> ویتگنشتاین با پیوند دادن توانایی درست دیدن جهان با عمل دور انداختن قضایای مهم متافیزیکی کتاب، اصل مهمی را درباره رابطه بین فلسفه و زندگی خلق می‌کند؛ یعنی، نوع نظریه پردازی‌ای که ما در زمان فلسفه‌ورزی بکار می‌بریم، بیگانگی ما از جهان را بازتاب می‌دهد و منجر می‌شود به نابینایی، نه به بصیرت. معمولاً چنین نظریه پردازی‌ای ناشی از این اعتقاد است که تسلط بر آنچه که ویلارد ون اورمن کواین آن را وضعیت «تبعید کیهانی»<sup>۳۹</sup> می‌داند، امکان‌پذیر است - وضعیتی که از آنجا، شخص می‌تواند «رابطه بین زبان (یا اندیشه) و جهان را بطور مستقل از موقعیت خود فرد در جهان بررسی کند.»<sup>۴۰</sup> ویتگنشتاین، در «رساله» در مقابل چنین وسوسه‌های فلسفی و مدرنی، خواننده را دعوت می‌کند به ترک جستجوی جنبه‌ای «بیرونی» (نگریستن به جهان «از منظر ابدیت»<sup>۴۱</sup>) و یافتن شکلی از زندگی که آرامش را ایجاد خواهد کرد. با دانستن چیزهای بیشتری درباره جهان به چنین آرامشی نخواهیم رسید، بلکه این آرامش در جایی است که معضلات پیش رویمان محو می‌شوند. چنان‌که او در بخش ۶،۵۲۱ کتاب، می‌نویسد: «حل معضل زندگی، در پاک کردن معضل است. (آیا به این دلیل نیست که انسان، وقتی پس از شک طولانی، معنای زندگی روشن می‌شود، نمی‌تواند بگوید این معنا چیست؟)».

اشتغال «رساله» به موضوع مدرنیته را می‌توان در سطح فرم در نظر گرفت. با اینکه نویسنده در دیباچه تذکر می‌دهد کتابش یک کتاب اصول نیست، در واقع نوشتار و ساختار آن دقیقاً مانند یک کتاب اصول است.<sup>۴۱</sup> خود اظهار نظرها - طبق بیان برتراند راسل، بیشتر به سبک «فرمان سزار»<sup>۴۲</sup> است - کتاب را مجموعه‌ای از حقایق بدیهی و بی‌چون و چرای منطقی ارائه می‌کند. علاوه بر این، شماره‌گذاری دقیق گزاره‌ها که ویتگنشتاین آنها را برای حفظ وضوح کلی کتاب، حیاتی توصیف می‌کند<sup>۴۳</sup>، خواننده را به این باور می‌رساند که او به سفری دور و دراز درون متن عازم است. مع‌هذا در پایان کتاب، این اصل قاعده‌مندی صریحاً برانداخته می‌شود، آنجا که نویسنده خواننده را به «دور انداختن» جملاتش فرامی‌خواند به این دلیل که آنها مهم‌اند. بنابراین درحالی‌که ساختار صوری «رساله»، خواننده را به این فکر فرامی‌خواند که جریان فلسفی را می‌توان از طریق بالارفتن از نردبان گزاره‌ای کتاب، بوجود آورد، در پایان معلوم می‌شود که این جریان، توهمی بیش نیست. حقیقتاً، «رساله» بجای اینکه از هر نوع پیشرفت فلسفی دفاع کند، مشتاق آن است که تغییر عمده‌ای در دیدگاه خواننده بدهد، تغییری که منجر می‌شود به بیداری از رویای دنیای سنتی و فرضیه‌بافی فلسفی.<sup>۴۴</sup>

<sup>۱</sup> - Willard Van Orman Quine

این ایدهٔ بیداری، اینکه جهان را از منظر وضوح بینیم تا پیشرفت،<sup>۴۵</sup> مرتبط است با ایدهٔ متفاوتی از نردبان نسبت به آنچه از آغاز مطرح شده بود. این ایدهٔ نردبان، ساختاری خطی و سرراست ندارد که به دیدگاهی از «منظر ابدیت» جهان رهنمون گردد؛ (۶,۴۵) بلکه بیشتر همانند دایره‌ایست که ما را از طریق خط سیری پیچیده و طولانی، به نقطهٔ آغاز بازمی‌گرداند.<sup>۴۶</sup> بر اساس این خوانش، «رساله» با پیش کشیدن زبان و جهان آغاز می‌شود، تا در پایان کتاب، درست وقتی که توانستیم بر وسوسهٔ به چنگ آوردن آنها از منظر متافیزیکی فائق آییم، ما را به نحوی دیگر بدان‌ها بازگرداند. فهم «رساله» بر حسب ساختار بازگشت، این اجازه را به ما می‌دهد که آن را در زمینهٔ فلسفی و ادبی وسیعتری از مدرنیته جای دهیم. برای مثال، چنان که ام. اچ. آبرامز<sup>۱</sup> در کتاب *فراطبیعت باوری طبیعی* می‌گوید، برای رماتیک‌های آلمانی، تصویر این سفر دایره‌وار ایفاگر نقش مهمی است در نمایاندن گسترش روح فردگرایی «درحالی‌که تلاش می‌کند [...] تا راه بازگشتش را به حالت عالی‌تر وحدت اصیل با خودش که از آن [...] به نحو گریزناپذیری خود را جدا کرده است، بدست آورد.<sup>۴۷</sup> همان‌گونه که آبرامز شرح می‌دهد، از طریق نهضت رماتیسم - در نوشته‌های فلسفی هگل، فیخته و شیلر، همچنین در آثار ادبی هولدرلین (هایپریون<sup>۲</sup>) و گوته (فاوست)<sup>۴۸</sup> - با استعارهٔ سفر دایره‌وار مواجه می‌شویم. همچنین در اشعار تی. اس. الیوت<sup>۳</sup> بازگشت قابل توجهی به بخش اول قرن بیستم وجود دارد. در *چهار کوارتت*<sup>۴</sup>، تأملات پیچیده الیوت با «تلاش روحی خود شاعر [...] برای [یافتن] باغ گمشده اما فراموش نشده»، سروکار دارد.<sup>۴۹</sup> چنان که در «ایست کوکر» (دومین کوارتت) درمی‌یابیم، سفر او «سفری دایره‌وار است»: «در آغاز من، پایان من قرار دارد [...] و در پایان من، آغاز من است.»<sup>۵۱</sup> الیوت در آخرین بند شعر، بر روی ماهیت سفرش تأمل می‌کند، او با ظرافت و زیبایی می‌نویسد:

ما نمی‌بایست دست از اکتشاف برداریم

و پایان همه کاوشهای ما

رسیدن به نقطهٔ آغاز خواهد بود

و شناختن آنجا برای اولین بار.<sup>۵۲</sup>

<sup>۱</sup>- M.H. Abrams

<sup>۲</sup>- Hyperion

<sup>۳</sup>- T.S. Eliot

<sup>۴</sup>- Four Quartets

معنای بازگشت به نقطه‌ای که از آن آغاز کرده‌ایم، در «رساله» به معنای بازگشت به زبان، به جهان، و به خودمان است. از این منظر، وقتی ما نردبان را دور می‌اندازیم، این کار را به این دلیل انجام نمی‌دهیم که آن [نردبان]، در هدایت ما به مکانی جدید، کامیاب بوده است، بلکه به این دلیل است که تصدیق می‌کنیم، مکانی که می‌خواهیم به آن برسیم، مکانی است که قبلاً در آن بوده‌ایم.<sup>۵۳</sup> آن‌گاه در پایان کتاب، با درک کامل استلزامات روش نویسنده، در جایگاهی هستیم که تذکر ویتگنشتاین در دستنوشته‌های متأخرش را بفهمیم:

ای بسا بگویم: اگر تنها با بالا رفتن از یک نردبان، به جایی که می‌خواهم، برسم، در این صورت تلاش برای رسیدن به آنجا را رها خواهم کرد. زیرا جایی که واقعاً باید بدانجا بروم، می‌بایست جایی باشد که در واقع قبلاً در آن بوده‌ام. من به هرآنچه که با یک نردبان بتوان به آن رسید، دلبستگی ندارم.<sup>۵۴</sup>

## سوم

هرچند «رساله» را اغلب به عنوان شرحی درباره «تنهایی» و «انفراد»<sup>۵۵</sup> در نظر می‌گیرند، تفسیری که ارائه نمودم، دیدگاهی به کلی متضاد را اتخاذ می‌کند: آن‌طور که استدلال کردم این اثر را می‌توان کوششی دانست در جهت کمک به خواننده برای غلبه بر احساس غربت و انزوا — احساساتی که دنیای مدرن آن را بوجود آورده و انگیزه فلسفه‌ورزی، آن را تشدید کرده است. چنین خوانشی، مسئله نزدیکی اثر با آثار دوران خودش را مطرح می‌کند، و بویژه، ربط آن با مدرنیسم ادبی را پیش می‌کشد.<sup>۵۶</sup> در بخش بعدی این نوشتار، خواهم گفت که می‌توانیم بجای آنکه این رابطه را برحسب مجموعه‌ای از خطوط موازی غیرمستقیم یا مستقیم ببینیم، از ایده‌ها و روش‌های ویتگنشتاین برای آگاه‌سازی اندیشه‌مان در باب مدرنیسم استفاده کنیم. من دقیقاً نشان خواهم داد که چگونه «رساله» را — به عنوان اثری که تا حد زیادی پیوستگی خود را با نوشته‌های بعدی ویتگنشتاین نشان می‌دهد — می‌توان اثری در نقد انواع افسون و بیگانگی زبان شناسانه‌ای دانست که در برخی از آثار ادبیات مدرنیست، با آن موجه می‌شویم.

می‌توان گفت تنهایی عمیق مدرنیسم، ریشه در احساس نارضایتی آن از زبان روزمره یا متداول دارد. این عدم رضایت، خودش را در شماری از روش‌های متفاوت و اغلب، اساساً متضاد، ابراز می‌دارد. از یک طرف، تعدادی از نویسندگان اصلی مدرنیست را می‌بینیم که می‌کوشند زبان را «رها سازند»<sup>۵۷</sup>، «واضح کنند»<sup>۵۸</sup>، یا «پالوده سازند»<sup>۵۹</sup>، زیرا از نگاه آن‌ها، دنیای مدرن، زبان را مسدود می‌کند، ماهیتش را عوض می‌کند یا [به عبارتی آن را] آلوده می‌سازد. از طرف دیگر، نویسندگان زیادی را نیز می‌بینیم که شیفته ناتوانی حاد زبان<sup>۶۰</sup> در

مواجهه با تجربهٔ مدرن هستند، و بدین ترتیب در آثار آن‌ها، تمایل به موضوعاتی از قبیل «وصف ناپذیری» و «سکوت» را می‌توان مشاهده کرد.<sup>۶۱</sup> هر دوی این گرایش‌ها (که همزمان و به نحو مستقل می‌توانند رخ دهند) زبان روزمره را اساساً ناپسندیده می‌دانند. همانطور که آندره برتن<sup>۱</sup> نویسنده سورئالیست می‌گوید، چنین زبانی «برای برانگیختن تلاطم احساسی در انسان، که واقعاً زندگی را معنادار می‌سازد، بسیار ضعیف است.»<sup>۶۲</sup> در نتیجه برای بسیاری از ادیبان پیشتازِ اوایل قرن بیستم، این زبان را یا باید با زحمت فراوان بازسازی کرد و یا اینکه کلاً آن را رد کرد.

تلاش‌های زیادی صورت گرفته است تا این اولین اثر ویتگنشتاین در این طیف که خصلت زبانشناختی‌اش مدرنیستی است، جای گیرد. آلن جانیک<sup>۲</sup> و استفان تولمن<sup>۳</sup> در کتاب «وین ویتگنشتاین»، نه تنها «رساله» را نمایانگر فلسفه پس از کانتی آن دوران تفسیر می‌کنند، بلکه آن را به عنوان اثری به مثابه نمونهٔ اولیهٔ متن ادبی پایان قرن در نظر می‌گیرند که با مسئله «ماهیت و حدود زبان، بیان و ارتباط»<sup>۶۳</sup> درگیر است. بنابراین طبق نظر جانیک و تولمن، پس زمینه ادبی «رساله» را آثاری مانند «نامه لرد کنداس»<sup>۴</sup> اثر هافمنسول<sup>۵</sup> و «وصف یک نزاع»<sup>۶</sup> اثر کافکا، و «تورلس جوان»<sup>۷</sup> اثر موزیل<sup>۸</sup> ایجاد می‌کنند. نویسندگان در هر یک از این آثار، به بیان " ناتوانی زبان برای توصیف هستی درونی انسان برای دیگران" می‌پردازند؛ «آنها می‌گویند که زبان نمی‌تواند آنچه را که واقعی‌ترین است، توصیف کند [...] این [واقعیت] آن چیزی است که برای همیشه در اعماق سوپزکتیویته فرد مستور باقی می‌ماند.»<sup>۶۴</sup>

---

<sup>۱</sup> - Andre Breton

<sup>۲</sup> - Allan Janik

<sup>۳</sup> - Stephen Toulmin

<sup>۴</sup> - The Lerrer of Lord Chandos

<sup>۵</sup> - Hofmannsthal

<sup>۶</sup> - Description of a Struggle

<sup>۷</sup> - Young Toorless

<sup>۸</sup> - Musil

علاوه بر خوانش «حدود زبان» جانیک و تولمن، مفسران، «رساله» را، از یک طرف، به عنوان تلاشی به منظور «تصفیه زبان شناسانه»<sup>۶۵</sup> تفسیر کرده‌اند، و از طرف دیگر، آن را کوششی دانسته‌اند برای «افسون زدایی از زبان، و بیان ناتوانی روشمند آن از قرار دادن تجربه به درون واژه‌ها»<sup>۶۶</sup> چنین خوانش‌هایی که به ترتیب با پاوند<sup>۱</sup> و آرتاد<sup>۲</sup> قرابت دارد، ویتگنشتاین را گرفتار کشمکش مدرن با زبان نشان می‌دهد.

مع‌هذا، معتقدم مطالعه «رساله» به عنوان اثری مدرنیستی، در حکم «اشتباه گرفتن طعمه با دام»<sup>۶۷</sup> است - یعنی اشتباه گرفتن ایده‌هایی که کتاب آنها را تحت مذاقه قرار می‌دهد، با آنهایی که حامی آنهاست. در عین حال که می‌شنویم ویتگنشتاین در «رساله»، معطوف به بیان برخی از وهم‌ها و بیم‌های مدرنیستی در باب زبان است (مانند وهم «معناداری کامل»<sup>۶۸</sup> و بیم از «بی‌معنایی»<sup>۶۹</sup>)، همچنین ضروری است تا به یاد داشته باشیم که در پس‌زمینه کل کتاب، چنین اندیشه‌هایی عمیقاً معضل‌آفرین هستند. حقیقتاً، در خوانشی از کتاب که من مدافع آن هستم، هدف «رساله» آن است که با رساندن خوانندگان به این باور که بحث در باب «مشکلات زبان»، یقیناً پوچ است، به آن‌ها در غلبه بر چنین سردرگمی زبانی‌ای کمک کند.

بنابراین وقتی در سرتاسر رابطه «رساله» با مدرنیسم اندیشه می‌کنیم، ضروری است تا ویژگی دیالکتیکی اثر را در نظر بگیریم.<sup>۷۰</sup> همان‌گونه که در بخش دوم اشاره کردم، فهم دیالکتیکی اثر، به معنای نشان دادن روشی است که نویسنده از خواننده می‌خواهد تا مراتب فلسفه-ورزی و زبان‌شناسانه را رها کند، برای اینکه در پایان کتاب، بی‌معنایی محض آنها را نشان دهد. برای اینکه «رساله» را بدین طریق فهم کنیم، (اثری که همچون تحقیقات فلسفی، هدفش آموزش خواننده است «برای گذر از قطعه‌ای که بی‌معنایی نهان دارد، به آنچه که آشکارا بی‌معناست»<sup>۷۱</sup>)، باید در برابر وسوسه قرار دادن آن در زمینه مدرنیسم مقاومت کنیم، و در عوض توجه خود را به نوعی فعالیت ادبی که نویسنده‌اش به آن اشتغال دارد، معطوف سازیم. من خواهم گفت که از این دیدگاه، «رساله» را نه به عنوان صحنه گذاشتن (یا مخالفت) با هر دیدگاه خاص مدرنیست درباره زبان، بلکه به عنوان ورود خلاقانه<sup>۷۲</sup> به چنین دیدگاه‌هایی به منظور ساختارشکنی آنها از درون، می‌توان فهم کرد.<sup>۷۳</sup>

<sup>۱</sup> - Pound

<sup>۲</sup> - Artaud

با فهم «رساله» بدین نحو، می‌توان آن را به عنوان نقدی درونی نگریست. منظور اثر، «تکذیب» هیچ وضعیت ویژهٔ زبان از بیرون نیست؛ بلکه روش آن تصرف منطقی درونی یک وضعیت، به منظور رساندن آن به خودآگاهی از اوهام خویش است. نمونهٔ روشنی از این نوع فعالیت را زمانی می‌توانیم ببینیم که آرمان را معناداری کامل در نظر بگیریم.<sup>۷۴</sup> این آرمان که به اشکال مختلف در سرتاسر مدرنیسم ادبی تکرار شده است،<sup>۷۵</sup> چیزی است که طبق نظر بعضی مورخان سنتی، ویتگنشتاین، آن را (از دیدگاه فلسفی) در «رساله» بسط می‌دهد. بنابراین همان‌گونه که برتراند راسل می‌نویسد:

برای فهم کتاب آقای ویتگنشتاین، فهم مسئله‌ای که او با آن درگیر است، ضروری است. او در بخشی از نظریه‌اش که با سمبولیسم سروکار دارد به شرایطی که زبانی منطقیاً کامل را تحقق می‌بخشد، علاقمند است.<sup>۷۶</sup>

من معتقدم اساساً اشتباه است که ویتگنشتاین را به عنوان کسی در نظر بگیریم، که در پی زبان ایده‌آل یا منطقیاً کامل است.<sup>۷۷</sup> اگر ما «رساله» را برحسب استراتژی نویسنده‌اش بفهمیم (به جای فهم براساس ساختار)، آنگاه می‌بینیم که آرزوی ساختن زبانی «دقیق» تر و «کامل» تر، همان چیزی است که خود اثر ما را به غلبه بر آن دعوت می‌کند. این آرزو معمولاً ناشی از این باور است که واژگان ما به قدر کافی توانایی بیان آنچه را که می‌خواهیم بگوییم، ندارند.<sup>۷۸</sup> برای مثال، ما احساس می‌کنیم که شکافی غیرقابل عبور، بین منظور ما و آنچه که می‌گوییم، وجود دارد.<sup>۷۹</sup> هرچند برای ویتگنشتاین، مسئله واژگان ما نیست؛ بلکه، رابطه پیچیدهٔ ما با آنها و به نحو دقیقتر، با وسوسهٔ این تصور است که حدود ضروری و ثابت زبانی وجود دارند، و در نتیجه ورای آنها، قلمروی «حقایق ناگفتنی» هستند. با این همه، ویتگنشتاین در دیباچهٔ «رساله»، این تصویر تجریدی از زندگی ما با واژگان را ناشی از ناتوانی از فهم «منطق زبان ما» می‌داند.<sup>۸۰</sup> بنابراین همین ایدهٔ محرومیت از بیان انواع ذاتی خاصی از اشیاء، آن چیزی است که در پایان باید دور ریختن آن را بیاموزیم.

ویتگنشتاین در «پژوهشهای فلسفی» به نکتهٔ زیر دربارهٔ مفاهیم زبان «ایده‌آل» و «معمولی»، اشاره می‌کند:

روشن است که هر جمله‌ای در زبان ما «همانگونه که هست دارای نظم است.» یعنی این طور نیست که برای یک ایده‌آل بکشیم که گویی جملات متداول مبهم ما تاکنون معنای کاملاً بی‌نقصی نیافته‌اند و زبانی کامل به انتظار نشسته است تا ما آن را بسازیم.<sup>۸۱</sup>

مفسرانی که بر شکافی قطعی میان نوشته‌های ویتگنشتاین اول و ویتگنشتاین دوم تأکید می‌ورزند، این واقعیت را نادیده می‌گیرند که چنین ایده‌هایی قبلاً به وضوح در «رساله» آشکار شده است. برای مثال، همان‌گونه که ویتگنشتاین در بخش ۵،۵۵۶۳ کتاب می‌نویسد:

«در واقع، همهٔ گزاره‌های زبان روزمره ما، درست با وضعیتی که دارند، در نظم منطقی کاملی هستند.»<sup>۸۲</sup> این اظهار نظر، همانند اظهار نظر «پژوهشها»، که می‌توان آن را تأییدی بر زبان روزمره و متداول ما دانست، دلالتی آشکار است بر این مطلب که زبان، نیازی به بازسازی یا توصیف (منطقی) ندارد.

در «رساله» نیز همانند «پژوهشها»، زبان معمولی، «واسطه تفکر فلسفی» نیست.<sup>۸۳</sup> لیکن جایگاهی که بدان باز می‌گردیم، هنگامی که قادر می‌شویم بر تصویر متافیزیکی از زبان که اسیرمان کرده غلبه کنیم، این وساطت را برعهده دارد.<sup>۸۴</sup> معمولاً وسوسه می‌شویم که زبان معمولی را با اصطلاحاتی چون مأنوس پیش‌پا افتاده یا آنچه با حس مشترک گره خورده است، بفهمیم. گرچه، چیزی بیش از فهم خود ویتگنشتاین نمی‌توانست باشد. هرچند ویتگنشتاین در «رساله» تعریف کاملاً واضح متداول را ارائه نمی‌دهد، او به پیچیدگی بی‌حد آن اشاره می‌کند. همان‌طور که او در ۴,۰۰۲ می‌نویسد: «زبان روزمره بخشی از ارگانسیم انسان و به همان اندازه پیچیده است.»<sup>۸۵</sup> آن‌گونه که من متوجه می‌شوم، این اظهار نظر، بیان‌گر رابطهٔ نزدیکی است بین واژه و زندگی، زبان و بدن زنده. چون خودهای مادی ما، کاملاً زبان را محدود کرده است، می‌توان گفت: تلاش برای ساختن معنا با واژه‌های روزمره و متداول، از آنچه که ما را به زندگی کاملاً انسانی رهنمون می‌سازد، جداشدنی است. از این دیدگاه، دل‌بستگی به فرم‌های کاملاً معنادار، فریبی بیش نیست. همانند تلاشی که برای رها کردن خودمان از وظیفه (اخلاقی) شفاف‌سازی سخنانمان انجام می‌دهیم.<sup>۸۶</sup> طبق خوانش من، برای ویتگنشتاین رسیدن به «دیدن درست جهان» بستگی به شکستن طلسم «ایده‌آل» دارد؛ و این تنها از طریق تصدیق و پذیرش واژگانی صورت می‌گیرد که ما آنها را از پیش در اختیار داریم.

دانشگاه منچستر

قدردانی

مایلم از دانیلا کاسلی، هوارد کی‌گیل، جولین دد، تری ایگلتون و جنت ولف به خاطر اظهار نظرشان درباره نسخه اولیه این مقاله تشکر نمایم. همین‌طور قدردان دو داور این مقاله - که آنها را نمیشناسم - برای نظرات عمیقشان هستم.



## یادداشتها

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. David Pears and Brian McGuinness (London: Routledge, 2001), §5.5563.
  2. Stanley Cavell, 'Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture' in *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein* (Albuquerque, NM: Living Batch Press, 1989), p. 59.
  3. Stanley Cavell, 'The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself' in Stephen Mulhall (ed.), *the Cavell Reader* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 381. (See also *The Literary Wittgenstein*, Ed. John Gibson and Wolfgang Huemer (London: Routledge, 2004), p. 25.)
  4. See Cavell, 'Declining Decline', p. 31.
  5. See Stanley Cavell, 'Declining Decline', pp. 370 - 372; Cavell, 'Declining Decline', p. 30.
  6. M.O'C. Drury, 'Some Notes on Conversations with Wittgenstein' in Rush Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (Oxford: Blackwell, 1981), p. 94.
  7. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G.H. von Wright, revised edition of the text by Alois Pichler, trans. Peter Winch (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 8 - 9. (Hereafter CV in the notes.)
- "خلاصه طرح"، گزینش نامناسی است از "ملاحظات فلسفی"، آخرین تفسیر، در "دیباچه" "ملاحظات فلسفی" لودویگ ویتگنشتاین، ظاهر می شود:
- Ed. Rush Rhees, trans. Raymond Hargreaves and Roger White (Oxford: Basil Blackwell, 1975). 8CV, p. 8.
9. Ibid.
  10. Ibid.
  11. Ibid.
۱۲. ترجمه این متن را از "فرهنگ و ارزش" لودویگ ویتگنشتاین نقل می کنم،
- Ed. G.H. von Wright, trans. Peter Winch (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), p. 6.
  13. CV, p. 9.
  14. Ibid.
  15. Ibid.
  16. Francis Mulhern, *Culture/Metaculture* (London: Routledge, 2000), pp. 3 -2)
  17. Ibid, p. 19.
  18. See Thomas Mann, *Reflections of a Nonpolitical Man*, trans. Walter D. Morris (New York: Fredrick Ungar, 1983); Oswald Spengler, *The Decline of the West*, an abridged edition (Oxford: Oxford University Press, 1991).
  19. See Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington (New Brunswick, NJ: Transaction, 2007); Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1936).
- برای شرح جالبی درباره خردمند به مثابه رهبر معنوی، در بندا و مانهایم، نگاه کنید به:
- H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Brighton: The Harvester Press, 1979), pp. 411 - 427.
  20. G.H. von Wright, 'Wittgenstein in Relation to His Times' in B.F. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times* (Bristol: Thoemmes Press, 1998), p. 115.
  21. CV, p. 48.
  22. Ibid. p. 69.
  23. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3rd ed., Trans. G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 2001), p. x.





با وجود لحن تاریک این اظهارات، من معتقد به بافشاری بر مطالعهٔ محافظه کارانهٔ فلسفهٔ ویتگنشتاین هستم. در این باره ببینید:

my 'Williams and Wittgenstein: Language, Politics, and Structure of Feeling', *Key Words: A Journal of Cultural Materialism*, 9 (2011), pp. 41 - 57.

24. CV, p. 64.

25. Karl Kraus, 'In These Great Times' in Harry Zohn (ed.), *In These Great Times: A Karl Kraus Reader* (Manchester: Carcanet Press, 1984), pp. 73 - 74.

برای مطالب بیشتر دربارهٔ زمینهٔ تاریخی مقالهٔ کراس و پیام صراحتاً ضد جنگ او، نگاه کنید به:

Edward Timms, Karl Kraus, *Apocalyptic Satirist: Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna* (New Haven: Yale University Press, 1986).

26. CV, p. 9.

ویتگنشتاین، شاعرش برای "پژوهشهای فلسفی" را از این عبارت نمایش نستروی بنام "حمایت" استفاده می‌کند: "به هر حال، چیزی که در باب پیشرفت وجود دارد، ظاهراً بسیار بزرگتر از آن چیزی است که واقعاً هست". این ترجمه را دیوید استرن در نوشته‌اش بنام "نستروی، آگوستین، و باز نمود پژوهشهای فلسفی"، ارائه داده است،

in Rudolf Haller and Klaus Puhl (eds), *Wittgenstein and the Future of Philosophy: A Reassessment after 50 Years: Proceedings of the 24th International Wittgenstein-Symposium* (Vienna: öbv& hpt, 2002) p. 427.

27. Rudolf Carnap, 'Intellectual Autobiography' in Paul A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle, IL: Open Court, 1963), p. 26.

جکز باوریز در مقالهٔ روشنگرش بنام "تیرگی این دوران"، اظهارات کارنپ را نقلی می‌کند:

Wittgenstein and the Modern World' in A. Phillips Griffiths (ed.), *Wittgenstein: Centenary Essays*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 28 (Cambridge: Cambridge University Press,

1991), pp. 11 - 39.

28. Hans Sluga, 'Ludwig Wittgenstein: Life and Work - An Introduction' in Hans Sluga and David Stern (Eds), *the Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 25.

29. Ludwig Wittgenstein, *the Blue and Brown Books*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1969), p. 18.

۳۰- انتقاد ویتگنشتاین از علوم، بیش از اینکه نقد فی نفسه علوم باشد، در فرهنگ و روحی که در آن جریان دارد، جای می‌گیرد. برای مثال، ویتگنشتاین در گفتگویی که با دري، دربارهٔ کتاب "جهان اسرارآمیز"، نوشته جیمز جیتز، می‌گوید: چنین کتابهایی که سعی در عامه‌پسند کردن علوم دارند، نفرت‌انگیزند. آنها از طریق شگفتیهای علوم، کنجکاوای مردم را تحریک می‌کنند، بدون اینکه واقعاً کار دشواری برای فهم آنچه که علوم دربارهٔ آن هستند، انجام داده باشند."

See M.O'C. Drury, 'Conversations with Wittgenstein' in *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, p. 132.

31. CV, p. 91.

32. Ibid. p. 42.

33. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, German text with an English translation en regard by C.K. Ogden (London: Routledge, 2000), §6.371.

تمامی ارجاع‌های ملحق به گزاره‌ها در متن این کتاب، بر اساس سیستم شماره‌گذاری عبارات، در "رساله" است. زمانیکه به "دیباچه" نویسنده، رجوع می‌کنم، با شماره صفحه‌ای در یادداشتها از "رساله" استفاده خواهم کرد. (ارجاعات به ترجمه پرس و مکگیس، در یادداشتها آورده خواهد شد.)

34. Cf. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §1.

35. For Wittgenstein, scientific laws do not explain how the world is; rather, they simply provide a way of describing the world. See sections 6.341 - 6.372.

36. This remark originally appears, in a different context, in Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914 - 1916*, 2nd ed., ed. G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, trans. G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1979), p. 51.
37. On this crucial distinction, see Cora Diamond, 'Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus' in Alice Crary and Rupert Read (eds), *The New Wittgenstein* (London and New York: Routledge, 2000), p. 150; James Conant, 'Throwing Away the Top of the Ladder', *The Yale Review*, 79 (1991), 328 - 364.
۳۸. می‌توان افزود که طبق تحلیل‌های جیمز کاننت، ضرورتی ندارد که خوانندگان، [بیانات] ویتگنشتاین را در بخش ۶، ۵۴، مانند هر بخشی از "رساله"، بی‌معنا بدانند. برای مثال، او نمی‌گوید که "همه بیانات کتاب بی‌معنا هستند" بلکه (در بخش ۴، ۱۱۲) می‌گوید که "اثر فلسفی اساساً - اما نه کاملاً - شامل توضیحات است؛ و (در بخش ۶، ۵۴) [می‌گوید] بیانات "رساله" بمثابة توضیحاتی است که تنها زمانی که خواننده سرانجام متوجه بی‌معنایی آنها می‌شود، کارآیی دارد. بنابراین، "اینگونه نیست که تمامی جملات اثر، بی‌معنا باشند. زیرا هر جمله‌ای برای توضیح، بکار نمی‌رود".
- See James Conant, 'The Method of the Tractatus' in Erich H. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 457 fn 135; also James Conant, 'Mild Mono-Wittgensteinianism' in Alice Crary (ed.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007), p. 47.
- بر اساس این دیدگاه، وقتی خواننده، از نردبان بالا می‌رود، باری بر دوشش است، که برای خودش تعیین کند، کدام جملات کتاب توضیحات هستند (برای مثال، کدام متعلق به بدنهٔ اثر هستند) و متناوباً کدام را می‌توان متعلق به آنچه که کرا دایموند، "چارچوب" کتاب می‌خواند، دانست - یعنی، بخشهایی از اثر که در آن ویتگنشتاین، "هدف [...] و نوع مطالعه‌ای را که برای آن ضروری است" بیان می‌کند.
- See Diamond, 'Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus', pp. 149, 151.
39. See W. V. O. Quine, *Word and Object* (New York: MIT Press, 1960), p. 275.
40. Meredith Williams, 'Nonsense and Cosmic Exile: The Austere Reading of the Tractatus' in Max Kölbel and Bernhard Weiss (eds), *Wittgenstein's Lasting Significance* (London: Routledge, 2004), p. 6.
41. See B.F. McGuinness, *Young Ludwig: Wittgenstein's Life, 1889 - 1921* (Oxford: Clarendon Press, 2005), p. 301.
42. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (London: Vintage, 1991), p. 156.
43. See Letter: Ludwig Wittgenstein to Ludwig von Ficker, 6 December 1919, cited by G.H. von Wright, 'Historical Introduction: The Origin of Wittgenstein's Tractatus' in Ludwig Wittgenstein, *Prototractatus*, ed. B.F. McGuinness, T. Nyberg, and G.H. von Wright, trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), pp. 18 - 19.
۴۴. این اظهار نظر ویتگنشتاین از دست‌نوشته‌های او را می‌توان در اینجا آورد: "برای اینکه انسانها را شگفت‌زده کنیم، باید آنها را از خواب بیدار کنیم. علم، روشی است که آنها را به خواب می‌برد. CV, p. 7.
۴۵. ویتگنشتاین در بخش ۴، ۱۱۲ "رساله" می‌نویسد: "فلسفه تئوری نیست بلکه فعالیت است [...] نتیجه فلسفه، شماری از "قضایای فلسفی" نیست، بلکه شفاف‌سازی قضیه‌هاست."
46. On this point, see Eli Friedlander, *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's 'Tractatus'* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 22, 155.
- درحالی‌که فریدلندر استدلال مجاب‌کننده‌ای را برای فهم نردبان برحسب "ساختار رجعت"، ارائه می‌دهد، من با بحث او دربارهٔ اینکه در پایان "رساله" ما "از طریق فهم حدود زبان"، (ص ۲۲) به جهان بازگشته‌ایم، موافق نیستم. همچنانکه بحث می‌کنم، تصور "حدود زبان"، آنچیزی است که نویسنده، از ما می‌خواهد تا آن را درو بریزیم ۶، ۵۴.
47. M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W.W. Norton & Company, 1971), pp. 190 - 191.
- برای بحث بسیار خوب متن و استعارهٔ سفر دوری ابرامز در زمینه پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین، نگاه کنید به:

M.W. Rowe, 'Wittgenstein's Romantic Inheritance', *Philosophy*, 69 (1994), pp. 327 - 351.

48. Abrams, *Natural Supernaturalism*, pp. 197 - 252.

49. *Ibid.* p. 319.

50. *Ibid.* p. 320.

51. T.S. Eliot, *Four Quartets* (London: Faber & Faber, 2001), pp. 13, 20.

(در کوارت دوم، جمله آخر، تکرار جمله اول است، اما با عناصر معکوس).

52. *Ibid.* p. 43.

این سطور از آخرین پاراگراف قسمت از کوارتت چهارم است

53. On this point, see also Philip Shields, *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), pp. 129 - 130 fn. 35.

54. CV, p. 10.

55. See Ernest Gellner, *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), chs 10 - 14.

56. For important early attempts to examine this relationship, see Terry Eagleton, 'My Wittgenstein', *Common Knowledge*, 3.1 (1994), pp. 152 - 157; Marjorie Perloff, *Wittgenstein's Ladder: Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), especially pp. 1 - 47.

۵۷. طرح‌هایی زبانی را جنبش‌های مختلف آوانگارد اوایل قرن بیستم، به نحو اساسی تری انجام داده‌اند. برای آندره برتن و سورنالیست‌های فرانسوی، عامل خلاق واژگان را از طریق عمل "اتوماتیسم روانی" ("نوشته ناآگاهانه") می‌توان باز نمود. برای مثال نگاه کنید به:

André Breton, 'Manifesto of Surrealism' (1924), in André Breton, *Manifestoes of Surrealism*, trans. Richard Seaver and Helen R. Lane (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972), pp. 1 - 48.

F.T. Marinetti, *Marinetti: Selected Writings*, Trans. R. Flint (London: Secker & Warburg, 1972), pp. 84 - 89; and 'Destruction of Syntax - Imagination Without Strings - Words-in-Freedom' (1913), in Umberto Apollonio, *Futurist Manifestos*, trans. R. Flint (London: Thames & Hudson, 1973), pp. 95 - 106.

Richard Aldington et al., *Some Imagist Poets* (Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1915), p. vii.

۵۹. مالارمه در "آرامگاه شعر ادگار پو" تصویری روشن ارائه می‌دهد: "ناگهان می‌شنویم که فرشته، معنای روشن تری از واژگان قبیلۀ ما را به ما هدیه می‌دهد.

Stéphane Mallarmé, *Selected Poems*, trans. C.F. MacIntyre (Berkeley: University of California Press, 1957), p. 89.

60 See Hugo von Hofmannsthal, 'The Letter of Lord Chandos' in *Hugo von Hofmannsthal: Selected Prose*, trans. Mary Hottinger and Tania & James Stern (New York: Pantheon Books, 1952), pp. 129 - 141.

همچنین نگاه کنید به اظهار نظر معروف تی.اس. الیوت: عجیب است که واژگان، تا این حد نابسندۀ در:

T.S. Eliot, *The Elder Statesman* (London: Faber & Faber, 1969), act III (p. 70).

۶۱. برای مباحثه‌ای عام در این باره، نگاه کنید به:

Susan Sontag, 'The Aesthetics of Silence' in *Styles of Radical Will* (London: Secker & Warburg, 1969), pp. 3 - 34; George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (London: Oxford University Press, 1976), pp. 161 - 205.

62 André Breton, 'Second Manifesto of Surrealism' (1930), in André Breton, *Manifestoes of Surrealism*, p. 152.

63 Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon & Schuster, 1973), p. 117.

64. Ibid. p. 118.

65. See Richard Kuhns, *Literature and Philosophy: Structures of Experience* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), p. 257.

66. See Roger Foster, *Adorno: The Recovery of Experience* (Albany, NY: SUNY Press, 2007), p. 41.

67. The phrase is from Conant, 'The Method of the *Tractatus*', p. 381.

68. See Richard Eldridge, *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality and Romanticism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), p. 191.

69. For Stanley Cavell, 'inexpressiveness' is both fear and fantasy. See Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999), p. 351.

۷۰. برای اثری دیالکتیکی در باب "رساله"، نگاه کنید به:

Hilary Putnam, *Words and Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), p. 64; Juliet Floyd, 'The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein's *Tractatus*' in Leroy S. Rouner (ed.), *Loneliness* (Notre Dame, Indianapolis: University of Notre Dame Press, 1998), pp. 79 - 108; Matthew Ostrow, *Wittgenstein's 'Tractatus': A Dialectical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

همچنین من درباره ناتوانی از فهم روش دیالکتیکی ویتگنشتاین که آدرنو را به انتقاداتش از «رساله» در «مقابل معرفت‌شناسی» و «هگل: سه قرائت»، رهنمون می‌سازد، بحث می‌کنم: در هر دو اثر، آدرنو به نحوی نادرست، دیدگاه‌های ویتگنشتاین را با اثبات گراهای منطقی سازگار می‌سازد. نگاه کنید به:

Theodor Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique*, trans. Willis Domingo (Oxford: Blackwell, 1982), p. 42; Adorno, *Hegel: Three Studies*, trans. Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), pp. 101 - 102.

71. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 464.

72. See Diamond, 'Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*', pp. 156 - 165 (§4 - 8).

۷۳. آنچه که من در اینجا بدان می‌رسم، بحث درگیری خودآگاهانه ویتگنشتاین با مسائل زبانی مدرنیسم زیباشناسانه نیست، بلکه بحث انواع اندیشه متافیزیکی درباره زبانی است که «رساله» علاقمند به شرح آن در انواع نوشتارهای مدرنیست است.

در این مرحله نیز وسوسه ترسیم ارتباط‌های میان «رساله» و آوانگارد هنری وجود دارد، همراه با پیتر بورگر، تلاش برای ساختار شکنی تصورات سنتی از اثر هنری «مستقل» (تولید تلاش هنری مشخص و منفرد) با ادغام «هنر با فعالیت‌های زندگی». نگاه کنید به:

Peter Burger, *Theory of the Avant-Garde*, trans. M. Shaw (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 22 and passim. The relation

دیوید رادرام در مقاله‌اش با نام «تکریم بیت‌الحم» به ارتباط میان «رساله» و آوانگارد رسیده است:

Yeats, Eliot, and the Modernist Apocalypse' in *Ecstasy and Understanding: Religious Awareness in English Poetry from the Late Victorian to the Modern Period*, ed. Adrian Grafe (London: Continuum, 2008), pp. 58 - 70.

۷۴. می‌توان درباره این اشتیاق بر اساس میل به زبان ایده‌آل فلسفی یا هنری، اندیشید.

۷۵. اشتیاق برای شفافیت کامل که در نوشته‌های مدرنیست وجود دارد، اغلب با ایده‌آل زبان بمتابۀ میانجی «سقوط کرده»، محدود می‌شود. بنابراین همانگونه که مالارمه درباره ایجاد رابطه‌ای روشن میان «نقص» زبانی و کثرت زبان، می‌نویسد: «زبانها بدلیل کثرتشان، ناکاملند؛ زبان عالی مفقود است. از آنجاییکه اندیشه، شامل نوشتار بدون قلم و کاغذ [...] و بدون صدای واژه جاوید است، تنوع زبانها در روی زمین بدان معناست که هیچ کس نمی‌تواند واژگانی که به نحو معجزه‌آسا نشان تجسم راستی خودش را حمل می‌کنند، فاش سازد». نگاه کنید به:

Stéphane Mallarmé, *Mallarmé: Selected Prose Poems, Essays, and Letters*, trans. Bradford Cook (Baltimore: The Johns Hopkins Press,

1956), p. 38.

76. See Bertrand Russell's 'Introduction' to the *Tractatus*, TLP, p. 7.

۷۷. باید افزود: آنگونه که من مطالعه کرده‌ام ویتگنشتاین در «رساله»، ضرورت تصور روشن منطقی را در مقابل وضوح سمبولیک زبان متداول، طلب می‌کند. بوژهنگاه کنید به بخشهای ۳،۳۲۳-۳،۳۲۷. هر چند این عمدتاً متفاوت است با مطالعهٔ او (چنانکه راسل انجام می‌دهد)، بمثابة کسی که در جستجوی زبان ایده‌آل است.

۷۸. می‌توان گفت، ویتگنشتاینبا این تمایل، در بخش «۳،۲۲۱ رساله» سخن می‌گوید: «اشیاء را فقط می‌توان نامید [...] من فقط می‌توانم دربارهٔ آنها سخن بگویم: من نمی‌توانم آنها را داخل کلمات قرار دهم». (در اینجا من از ترجمهٔ پرس و مکگینس نقل می‌کنم).

۷۹. جیمز کانت این مقالات را با دقت فلسفی فراوان در یادداشتش بنام «ما می‌بایست آنچه را که نمی‌توانیم انجام دهیم را نشان دهیم»، پژوهش کرده است.

in R. Fleming and M. Payne (eds), *The Senses of Stanley Cavell* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1989), pp. 242 - 283.

80. TLP, p. 27.

81. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §98.

82. Here I cite the Pears and McGuinness translation.

83. See Cavell, 'Declining Decline', p. 33.

۸۴. هر چند، تصور متداول دربارهٔ ارائهٔ هر نوع پناهگاه امن، از متافیزیک، اشتباه است. همانگونه که ویتگنشتاین در نوشتار بعدی خود تصدیق می‌کند، فلسفه به ایستگاه پایانی نمی‌رسد. نگاه کنید به:

Ludwig Wittgenstein, 'Big Typescript' in J.C. Klagge and A. Nordmann (Eds), *Philosophical Occasions 1912 - 1951* (Cambridge: Hackett Publishing, 1993), p. 195 (cf. Ludwig Wittgenstein, Zettel, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, trans. G.E.M. Anscombe (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007), §447.

بنابراین، وظیفهٔ ابهام‌زدایی آن است که همواره در پرتو مجموعهٔ مسائلی که هرروزه با آن مواجه می‌شویم، دوباره‌سازی کنیم.

۸۵. در اینجا من از ترجمهٔ پرس و مکگینس نقل می‌کنم.

۸۶. ویتگنشتاین، در نامه‌ای به لودویگ فن فیکر ناشر، دربارهٔ «رساله»، با ظرافت و زیبایی می‌نویسد: «موضوع کتاب، موضوعی اخلاقی است». نگاه کنید به:

Wittgenstein, *Prototractatus*, p. 16. For interpretations of the *Tractatus* as an ethical work, see James Conant, 'What "Ethics" in the *Tractatus* is Not' in D.Z. Phillips and Mario von der Ruhr (eds), *Religion and Wittgenstein's Legacy* (Aldershot: Ashgate, 2005), pp. 39 - 88; Cora Diamond, 'Wittgenstein, Mathematics, and Ethics: Resisting the Attractions of Realism' in the *Cambridge Companion to Wittgenstein*, pp. 226 - 260; Diamond, 'Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*', pp. 149 - 173; Piergiorgio Donatelli, 'The Problem of "The Higher" in Wittgenstein's *Tractatus*' in *Religion and Wittgenstein's Legacy*, pp. 11 - 38; Michael Kremer, 'The Purpose of Tractarian Nonsense', *Noûs*, 35 (2001), pp. 39 - 73; Ben Ware, 'Ethics and the Literary in Wittgenstein's *Tractatus*', *Journal of the History of Ideas*, 72 (2011), pp. 595 - 611.