

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

Subjectivity in the *Tractatus*

Author: Hans Sluga

Source: Sluga, Hans, 'Subjectivity in the Tractatus', Synthese, 56 (1983), 123–139

URL: <http://dx.doi.org/10.1007/BF00485320>

سوژکتیویته در تراکتاتوس

نویسنده: هانس اسلوگا

مترجم: محسن صادقی، الهه کرامتی

لینک در ترجمان: <http://tarjomaan.com/archives/5456>

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@tarjomaan.com

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

ISSN: 2345-282x

۱.

گوتلوب فرگه در کتاب *اصول حساب خود* چنین می نویسد: «در جستاری که در ادامه آمده است، من بر سه اصل بنیادی پایبند مانده‌ام». اولین این اصول این است که «همیشه بین امر منطقی و امر روان‌شناختی، و بین امر سوبژکتیو و امر ابژکتیو تمایز واضحی قرار داده شود.» (فرگه، 1959، ص ۱۰۰) (برای آدرس‌های مخفف‌شده، قسمت منابع را ملاحظه کنید).

در بیان این اصل، فرگه موضع خود را در یکی از پایدارترین و متأسفانه محل اشکال‌ترین مناقشات قرن نوزدهم مشخص کرد. منظور من مناقشه بین روان‌شناسی گرایی و ضدروان‌شناسی گرایی است. به عنوان یک تخمین اولیه می‌توانیم چنین اظهار کنیم که اختلاف بر سر این سوال بود که آیا منطق می‌بایست بر مبنای روان‌شناسی پی‌ریزی شود؟ ضدروان‌شناسی گرایان، مانند فرگه، به این سوال پاسخ منفی دادند. ولی این چیزی را روشن نمی‌کند. برای فهم بهتر این اختلاف، می‌بایست معنی کلمه «روان‌شناسی» در لسان فلاسفه قرن نوزدهمی را بدانیم. اگر کسی این سوال را پی‌گیرد، لاقلاً چندین معنی مختلف برای کلمه «روان‌شناسی» و به تبع آن، چندین مجادله واقع شده در مناقشه روان‌شناسی گرایی خواهد یافت.^۱

در این جا می‌خواهم توجه شما را فقط به یک جنبه از اصل فرگه جلب کنم؛ و آن هم این که او چگونه تمایز بین امر روان‌شناختی و امر منطقی را به تمایز بین سوبژکتیو و ابژکتیو گره می‌زند. بجا است این سؤال پرسیده شود که طبیعت این ارتباط چیست؟ آیا این دو تمایز از نظر فرگه معادل انگاشته شده‌اند؟ برخی اوقات به نظر می‌رسد او بر این باور است که روان‌شناسی به طور خاص به ایده‌ها به معنای سوبژکتیو می‌پردازد (فرگه، 1959، ص ۳۷) و منطق با آن چه ابژکتیو است دست و پنجه نرم می‌کند. اما او این را نیز می‌گوید که روان‌شناسی می‌تواند به پدیده‌هایی ابژکتیو مانند ترکیبات شیمیایی یا ساختار آناتومی مغز پردازد (فرگه، 1969، ص ۱۶۰).

وقتی ما به کاربرد کلمه «سوبژکتیو» توسط فرگه توجه می‌کنیم، مشکلات بیشتری بروز می‌کنند. او در بیان متضاد آن، یعنی «ابژکتیو»، می‌گوید که «آن چه که تابع قوانینی باشد، آن چه که می‌تواند درک و داوری شود، و آن چیزی که در قالب کلمات قابل بیان باشد» (فرگه، 1959، ص ۳۵). به این ترتیب امر سوبژکتیو چیزی خواهد بود که تابع قوانین نیست، نمی‌تواند درک و داوری شود و در قالب کلمات قابل بیان نیست. موارد بسیاری وجود دارد که فرگه چنین می‌گوید. به عنوان مثال او در باب محسوسات و ظواهر به عنوان امور سوبژکتیو (فرگه، 1959، ص ۳۶) چنین می‌نویسد:

بر اساس نظر کانت، فضا به ظواهر تعلق دارد. از نظر سایر موجودات خردمند، ممکن است فضا صورتی کاملاً متفاوت با آنچه ما درک می‌کنیم داشته باشد. در واقع ما حتی نمی‌توانیم بدانیم که آیا فضا بر دو انسان، بطور یکسان ظاهر می‌شود یا نه؛ چرا که ما نمی‌توانیم به منظور مقایسه، شهود یک انسان از فضا را در کنار شهود دیگری قرار دهیم. (فرگه، 1959، ص 35)

دلیل این مطلب این است که برای فرگه، همانطور که در جایی دیگر می‌گوید، محسوسات، ظواهر و شهودات، یا به طور خلاصه ایده‌ها، همیشه نیاز به یک حامل دارند. بنابراین این سوال که آیا فرد کوررنگ، قرمز را سبز و یا سبز را قرمز می‌بیند «غیرقابل پاسخ و در واقع کاملاً بی‌معنی» است (فرگه، 1967، ص 27). «چرا که وقتی کلمه "قرمز" ... قرار است ادراکات حسی متعلق به هوشیاری من را مشخص کند، فقط در دایره هوشیاری من قابل استفاده است. چرا که مقایسه ادراک حسی من با دیگری غیرممکن است» (همان).

ولی اگر امر سوبژکتیو، غیرقابل بیان به صورت کلمات است و اگر روان‌شناسی به امور سوبژکتیو می‌پردازد (یا سعی می‌کند که پردازد)، پس روان‌شناسی، یا لاقلاً بخشی از آن که سعی می‌کند به امور سوبژکتیو پردازد، یک علم ناممکن است. شاید روان‌شناسی فیزیولوژیکی هم‌چنان امکان داشته باشد. با این که به نظر می‌رسد این مسأله نتیجه ضمنی اظهارات فرگه است، او در این مورد کاملاً سازگار عمل نمی‌کند و چنین می‌گوید که «یک ایده، در معنای سوبژکتیو، آن چیزی است که تحت قوانین روان‌شناختی تداعی معانی قرار داشته باشد» (فرگه، 1959، ص 37). این گفته با ادعای دیگر او مبنی بر این که فقط امر ابژکتیو تحت قوانین قرار دارد و بنابراین قابل بیان در قالب کلمات است، در تقابل است. شاید بتوانیم چنین نتیجه بگیریم که فرگه تمایل فراوانی داشته که امور سوبژکتیو را از ورود به حوزه زبان منع کند، اما مشکلات واضحی بر سر این راه، او را وادار ساخته که در برخی موارد از ادعای خود کوتاه بیاید.

می‌توان لغزش مشابهی را در جایی دیگر نیز مشاهده کرد. از یک سو فرگه در یکی از نوشته‌های اخیرش خاطر نشان می‌کند که جهان با افکاری کاملاً ابژکتیو و غیرشخصی قابل توصیف است: «استثنائات ظاهری با بیان این واقعیت قابل توضیح هستند که ... برای ایجاد یک درک کامل، می‌بایست از مکمل‌ها استفاده شود» (فرگه، 1969، ص 146). استفاده از مکمل‌ها، به طور خاص، نیازمند حذف کلماتی مانند «من»، «این‌جا» و «حالا» و جایگزینی آن‌ها با اسامی خاص و توصیفات نشانگر زمان و مکان است. در زبانی که افکار به طور کامل بیان می‌گردند، عناصر به ظاهر سوبژکتیو در آن‌ها به عنوان اجزایی غیرضروری حذف شده و افکار توصیف‌کننده جهان به صورتی کاملاً ابژکتیو باقی می‌مانند. اما تأمل بیشتر در این موضوع فرگه را قانع کرد که هیچ اسم خاصی نمی‌تواند معنای کلمه «من» را بیان کند. او می‌اندیشید این می‌بایست به سبب این حقیقت باشد که «هر کس نزد خود به طریقی خاص و اولیه جلوه می‌کند؛ به طریقی



که در برابر هیچ فرد دیگری آنگونه جلوه نمی‌کند» (فرگه، 1967، ص 25f). به این ترتیب، این ایده که ما می‌توانیم به درکی کاملاً ابژکتیو از جهان دست یابیم تصحیح و محدود گردیده است.^۲

من در اینجا برخی از تأملات فرگه در باب تمایز امور سوبژکتیو-ابژکتیو را به عنوان پیش‌درآمدی بر بحثی پیرامون موضوعاتی مرتبط در تراکتاتوس ویتگنشتاین طرح کردم. ویتگنشتاین در مقدمه آن کتاب، تأثیر «آثار باشکوه فرگه» را اعلان می‌دارد، و چنین تأثیری در فهم ویتگنشتاین از تمایز میان امر ابژکتیو و امر سوبژکتیو به وضوح قابل درک است.

۲.

ما باید تراکتاتوس را قبل از هر چیز جزئی از پروژه بزرگی بدانیم که بخش اعظم علم و فلسفه مدرن را به حرکت درآورده است: تلاش برای توصیف جهان به بیانی کاملاً ابژکتیو. منشأ اصلی قدرت این پروژه، موفقیت علوم طبیعی بود؛ علمی که خود از طرد مفهوم‌سازی قدیمی ارسطویی از عالم، که مشهور است همه چیز را به بیانی انسانی و بنابراین سوبژکتیو تبیین می‌کرده است، نیرو گرفتند. با این که فلسفه مدرن بارها و بارها رسیدن به ابژه-محوری علوم را هدف گرفته، برخوردش با این ابژه-محوری همیشه با ابهام بوده است. چرا که با تأمل، واضح می‌نماید که حتی ابژکتیوترین برداشت‌ها از جهان نیز صرفاً تصویری ساخته و پرداخته سوژه‌های انسانی هستند و توسط سوژه‌های انسانی نیز مورد آزمون و تأیید قرار می‌گیرند؛ تصویری که به جای این که به خودی خود ابژکتیو باشد برای ما و از نظر ما ابژکتیو است. به محض اینکه ما آغاز به اندیشیدن راجع به منشأ و جایگاه هر توصیف ابژکتیو از جهان می‌کنیم، به سمت تأمل راجع به سوژه دانا عقب رانده می‌شویم. این نکته همان چیزی است که متناوباً فلسفه را به سمت مواضع ایده‌آلیسم، تجربه‌گرایی افراطی، سوژه‌گرایی و شکاکیت عقب کشیده است.

در نیمه دوم قرن نوزدهم و دهه‌های اول قرن بیستم، تلاشی مجدد برای سازش بین کشش متقابل ابژه‌گرایی و سوژه‌گرایی می‌یابم. این تلاش به وضوح در کارهای فرگه، هوسرل و ویتگنشتاین متقدم متبلور است. این همان تلاش برای تفکیک میان حوزه ابژکتیو از سوبژکتیو با حداکثر دقت ممکن است که به روشنی در اصل فرگه که در ابتدای متن نقل شد، بیان شده است. اما آیا چنین تفکیکی ممکن است؟

در لغزش‌های فرگه در این موضوع، اظهار از دشواری کار داوری در تقابل میان جذابیت‌های امور ابژکتیو و امور سوبژکتیو، با نسبت دادن حوزه‌ای مستقل به هر کدام، می‌بینم. مشکل این است که مرزهای بین این دو حوزه صرفاً به صورت مصنوعی قابل حفظ کردن هستند: قلمروی ابژکتیو و سوبژکتیو به خطرناک‌ترین شکل ممکن گرایش به در هم آمیختن دارند.



من سعی خواهم کرد تا این نکته را، با نگاهی نزدیک‌تر به دیدگاه‌های ویتگنشتاین متقدم، با جزئیات بیشتر نمایان سازم. او تأملات فلسفی‌اش را با پرداختن به ایده جهانی کاملاً ابژکتیو آغاز کرد: جهانی متشکل از اشیاء ساده و چیدمان آن‌ها به صورت واقعیت‌های مرکب؛ چیدمانی که کاملاً با گزاره‌های علوم طبیعی قابل توصیف است. اما او در پیشبرد این ایده متوجه شد که این جهان ابژکتیو تنها به صورت جهان یک سوژه، که به زبان خود آن سوژه هم توصیف پذیر است، مشخص می‌شود؛ آغاز تجاوزی از جانب سوژه-محوری به این تصویر. اما از نظر ویتگنشتاین، این سوژه-محوری هیچ جایگاهی در جهان ندارد؛ این سوژه-محوری صرفاً در مرز جهان، و به اصطلاح به صورتی حاشیه‌ای باقی می‌ماند. تلاش برای طرد این سوژه-محوری به بیرون از جهان و به بیرون از زبان، همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، منجر به تنش‌های غیرقابل تحملی در اندیشه ویتگنشتاین شد که به تدریج بازسازی کل فلسفه او را ضروری ساخت. در ماه اوت ۱۹۱۴، در ابتدای یادداشت‌ها، ما ویتگنشتاین را درگیر با این سوال می‌یابیم که چگونه یک جمله می‌تواند واقعیت را بازنماید. او یقین دارد که می‌بایست یک «این-همانی منطقی» میان دالّ و مدلول وجود داشته باشد، و تقلا می‌کند که این این-همانی را روشن سازد. او نتیجه می‌گیرد که در گزاره‌های کاملاً تحلیل شده می‌بایست دقیقاً به اندازه اشیاء موجود در موقعیت تصویر شده، اسم وجود داشته باشد. این ملاحظات او را در آوریل ۱۹۱۵ به مفهوم شیء ساده رهنمون ساخت. این اصطلاح فقط یکبار قبلاً به صورت گذری توسط او به کار برده شده بود (ویتگنشتاین، 1961، ص 3). حال، او در ۲۵ آوریل ۱۹۱۵ چنین می‌نویسد:

همیشه چنین به نظر می‌رسد که گویی چیزی وجود دارد که می‌توان آن را به عنوان یک شیء در نظر گرفت و در مقابل، اشیاء ساده واقعی وجود دارند (ص. 43).

این اشاره، منجر به آغاز مجموعه‌ای طولانی از تأملات در باب طبیعت اشیاء ساده می‌شود که (به جز در یک انقطاع اصلی) تا انتهای دفتر دوم ادامه می‌یابد.

او فرض می‌کند که اشیاء ساده، متناظر با اجزای ساده تشکیل دهنده گزاره‌های کاملاً تحلیل شده هستند. اما به نظر می‌رسد دو مشکل در ارتباط با مفهوم یک گزاره کاملاً تحلیل شده وجود داشته باشد. هیچ یک از گزاره‌های زبان معمولی را نمی‌توان کاملاً تحلیل شده در نظر گرفت. پس از کجا بدانیم که چنین گزاره‌هایی وجود دارند؟ و ما چگونه می‌توانیم تشخیص دهیم که یک گزاره کاملاً تحلیل شده است؟ این سوالات به نوبه خود طبیعت دانش ما نسبت به اشیاء ساده را بازتاب می‌کنند. ما چگونه بدانیم که چنین چیزهایی وجود دارند و چگونه می‌توانیم آن‌ها را به این صورت تشخیص دهیم؟



ویتگنشتاین با این فرض که ما می‌بایست بتوانیم بگوییم که اشیاء ساده چه هستند آغاز می‌کند. او در جایی چنین پیشنهاد می‌دهد که آن‌ها ممکن است بخش‌های ساده‌ای از میدان دید ما یا کوچکترین واحد ادراک شده (*minima sensibilia*) باشند (به عنوان مثال: ص. 65). او سپس این احتمال که آن‌ها ممکن است «نقاط مادی» ساده باشند (ص. 67) را در ذهن می‌پرود و در نهایت نتیجه می‌گیرد: مشکل ما این بود که ما مرتباً از اشیاء ساده صحبت می‌کردیم در حالی که نمی‌توانستیم حتی به یکی از آن‌ها اشاره کنیم. (ص. 68) این نتیجه‌گیری عواقب مهمی برای او در پی داشت. او چنین استدلال می‌کند که یقین ما نسبت به وجود اشیاء ساده نه از دانش واقعی نسبت به این اشیاء، بلکه از این حقیقت که جملات ما بدون آن‌ها هیچ معنی مشخصی نخواهند داشت، نشأت گرفته است: و این موضوع که جزء تقسیم‌ناپذیر ساده، عنصری از وجود، در چیزی بسیار خلاصه وجود دارد، مد/ما خود را بر ما تحمیل می‌کند ... و این طور به نظر می‌رسد که اگر آن با این گزاره، که جهان باید همان باشد که هست، یکی باشد، باید چیزی تعریف شده و مشخص باشد. (ص. 62)

بنابراین اشیاء ساده یک الزام منطقی می‌شوند، نه چیزی که بتوان آن را به صورت تجربی کشف و بررسی کرد. وقتی معنای یک گزاره به صورت کامل در خود گزاره بیان شده باشد، همواره آن گزاره به اجزای ساده خود تقسیم شده است – تقسیم بیشتر ممکن نبوده و تقسیمی که ظاهراً ممکن باشد، زائد خواهد بود – و این اجزای ساده، اشیاء به معنی اصلی و بکرشان هستند. (ص. 63)

در این نقطه است که سوژه-محوری وارد تصویر می‌شود. چرا که همان‌طور که ویتگنشتاین در یادداشت‌ها می‌نویسد: «ما فقط می‌توانیم چیزی را که خود ساخته‌ایم پیش‌بینی کنیم» (ص. 71). این مطلب به طور خاص در مورد اشیاء ساده صادق است: اگر من می‌توانم «نوعی از شیء» را بدون دانستن این که آیا چنین اشیائی وجود دارند تصور کنم، پس من طرح اصلی (*Urbild*) آن‌ها را برای خود ساخته‌ام. (ص. 74)

افزون بر این، هر زبان خاص شامل اسم‌هایی است که در آن زبان بیش از آن تحلیل نشده‌اند. این اسامی ممکن است اسامی ساده به معنی دقیق منطقی باشند یا نباشند. بنابراین مفهوم اسم ساده و شیء ساده می‌بایست در ارتباط با زبان‌های خاص، به صورت نسبی در نظر گرفته شود؛ این مسأله عنصر دیگری از سوژه-محوری را وارد می‌کند.



شیء ساده از نظر ما **این است**: ساده‌ترین چیزی که ما با آن آشنایی داریم. — ساده‌ترین چیزی که تحلیل ما می‌تواند به آن دست یابد — و شیء ساده می‌بایست تنها به صورت یک . . . متغیر در گزاره‌های ما ظاهر شود — یعنی ساده‌ترین چیزی که منظور ما است و به دنبالش هستیم. (ص. 47)

به این دلیل ویتگنشتاین اکنون خود را ناچار به صحبت از «زبان من» به جای «زبان» و «جهان من» به جای «جهان» می‌بیند. به این ترتیب مفاهیم زبان و جهان سوژه-محور شده‌اند. در دل آن‌ها اشاره‌ای ذاتی به چیزی سوژه-محور وجود دارد. و این نتیجه رابطه‌ای نزدیک با این ایده که «این شیء برای من ساده است!» دارد. (ص. 70)

۳.

این ایده که درک ما از جهان ناگزیر جنبه‌ای سوژه-محورانه دارد، ویتگنشتاین را به طرح چندین ادعای قویاً مابعدالطبیعی رهنمون ساخت. این ادعاها برای اولین بار خود را در میان بحث اشیاء ساده در یادداشت‌ها نشان می‌دهند. او در ۲۳ مه ۱۹۱۵ چنین می‌نویسد: *حدود زبان من حدود جهان من را تشکیل می‌دهد. واقعاً تنها یک روح جهانی وجود دارد، که من ترجیحاً آن را روح خود می‌نامم و تنها به واسطه آن است که من چیزی را ادراک می‌کنم که آن را ارواح دیگران می‌نامم.* (ص. 49)

او در همان روز چنین می‌نویسد که در کتاب «جهانی که من دریافتم» هیچ سخنی از سوژه در میان نخواهد بود و این نشان می‌دهد که «در معنایی مهم چیزی به عنوان سوژه وجود ندارد» (ص. 50). او اضافه می‌کند که، نظر به چنین کتابی، ما روشی برای طرد سوژه خواهیم داشت. دو روز بعد، در ۲۵ مه، می‌نویسد:

شوق به امور رازآلود، از عدم ارضای آرزوهای ما توسط علم ناشی می‌شود. ما/حساس می‌کنیم که حتی اگر تمام سوالات علمی ممکن نیز پاسخ داده شوند، *از اساس هنوز به مشکل ما پرداخته نشده است.* البته در این حالت دیگر هیچ سوالی وجود نخواهد داشت؛ و این خود همان پاسخ است. (ص. 51)

و مجدداً دو روز بعد، در ۲۷ مه، اضافه می‌کند:

«اما آیا نمی‌تواند چیزی وجود داشته باشد که نتوان آن را به صورت گزاره بیان کرد (و هم‌چنین یک شیء هم نباشد)؟» به این ترتیب نمی‌توان آن را به واسطه زبان بیان کرد؛ و هم‌چنین پرسش از آن غیرممکن است. (همان)

این آموزه‌ها که فقط یک روح جهانی وجود دارد، و اینکه این روح یا سوژه جزئی از جهان نیست، و اینکه علم نمی‌تواند به مسئله طبیعت این سوژه نزدیک شود، و اینکه این محدودیت علم منشأ اشتیاق به امور رازآلود است، و نهایتاً اینکه این امور رازآلود با چیزی



دست و پنجه نرم می کنند که نمی تواند به واسطه زبان بیان شود، در این جا به صورت آموزه هایی در نظر گرفته شده اند که طبیعتاً از بحث اشیاء ساده سر بر می آورند. این حقیقت عموماً توسط مفسران تراکتاتوس آن طور که باید و شاید مورد توجه قرار نگرفته است. گرایش عمومی این است که آموزه های تراکتاتوس در باب مسأله خود (self)، به نوعی متمایز از بحث ساختار منطقی جهان و آموزه اشیاء ساده در نظر گرفته شوند. اما، همان طور که یادداشت ها نشان می دهد، آن ها در ذهن خود ویتگنشتاین ارتباطی نزدیک داشته اند. البته مشاهده نحوه ارتباط آن ها با یکدیگر، لااقل بر مبنای متن یادداشت ها، آسان نیست. می بایست به تراکتاتوس مراجعه کنیم تا دریابیم چرا سوژه-محور بودن زبان، که ویتگنشتاین می اندیشید آن را در تأملاتش در باب اشیاء ساده کشف کرده است، نمی تواند بر مبنای فرض یک سوژه در جهان، سوژه ای که برای خود زبان می سازد، و به این ترتیب سوژه بودن خود را نشان می دهد، توضیح داده شود. اگر سوژه در جهان باشد، می بایست یا یک شیء ساده باشد و یا یک شیء مرکب؛ چرا که جهان تمامیتی متشکل از اشیاء ساده و ترکیبات پیچیده ساخته شده از آن ها است. اما ویتگنشتاین این مطلب که سوژه می تواند یکی از این دو باشد را انکار می کند. او در تراکتاتوس می نویسد: «یک روح مرکب دیگر یک روح نخواهد بود» (ویتگنشتاین، 1960 5.5421). او این ادعا را بدون استدلال، و احتمالاً با فرض این که بدیهی است، مطرح می کند.^۳

دلایل این ادعا هر چه باشند، این طور به نظر می رسد که این ادعا ما را به این نتیجه می رساند که روح یا خود – اگر چنین چیزی وجود داشته باشد – می بایست ساده باشد. اما این نیز توسط ویتگنشتاین رد شده است. او می نویسد که، طبق نظر راسل در باب حکم، گزاره هایی به شکل «A می اندیشد که p برقرار است» می بایست به صورت «گویی که گزاره p برای ابژه A در شکلی از رابطه قرار می گیرد» در نظر گرفته شوند. (ویتگنشتاین، 1960 5.541) به بیان دیگر فرض شده است که ابژه A، که یک ذهن و یا سوژه است، نزد خویش و در اندیشه، این حقیقت که p برقرار است را بازنمایی می کند. ویتگنشتاین به خود حق می دهد که این تحلیل را رد کند؛ چرا که در آن فرض شده است که یک ابژه می تواند امری واقع را بازنماید. اما نظریه تصویری می گوید که یک امر واقع تنها می تواند با چیزی بازنمایی شود که به اندازه خودش مرکب باشد. به بیان دیگر، بازنمایی ها تنها می توانند روابط بین دو امر مرکب باشند و هرگز رابطه بین یک امر ساده و یک امر مرکب نخواهند بود (ویتگنشتاین، 1960 5.542).

لزومی ندارد تصمیم بگیریم که آیا ویتگنشتاین برداشت دقیقی از نظرات راسل ارائه می دهد و این که آیا ردیه او بر آن ها اقناع کننده است یا خیر. اهمیت اصلی ملاحظات ویتگنشتاین در جای دیگری نهفته است. چرا که او مشکلی وخیم بر سر راه تمام کسانی ایجاد می کند که استدلال می کنند فقط یک جوهر بسیط می تواند ویژگی های ذهنی داشته باشد. اگر قابلیت بازنمایی در میان این ویژگی ها



باشد، و اگر بازنمایی امور مرکب طبیعتاً خود مرکب باشند، می‌بایست پیرسیم که چگونه یک جوهر ساده توانایی بازنمایی‌های مرکب را دارد.

اما به نظر می‌رسد که این اشاره، در کنار این ادعا که یک روح مرکب دیگر یک روح نیست، منجر به این اکتشاف می‌شود که مفهوم روح یا سوژه روی هم رفته نامنسجم است و در نتیجه چنین چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد. در حقیقت این طور به نظر می‌رسد که این نتیجه توسط ویتگنشتاین مورد تأیید قرار گرفته است؛ چرا که او چنین می‌نویسد:

این نشان می‌دهد که چیزی به عنوان روح – یا سوژه یا غیره – آن‌طور که در روان‌شناسی سطحی نگرانه معاصر شکل گرفته است، وجود ندارد. (ویتگنشتاین، 1960 5.5421)

و پس از آن مجدداً در تراکتاتوس می‌نویسد:

چیزی به عنوان سوژه اندیشنده بازنماینده وجود ندارد. (ویتگنشتاین، 1960 5.631)

اما آن‌چه که در نگاه اول انکار مستقیم وجود سوژه به نظر می‌آید، در جملاتی که بلافاصله پس از جمله اخیر آمده‌اند، جهتی متفاوت و غیرمنتظره می‌یابد. ویتگنشتاین در تکرار آن‌چه در یادداشت‌ها در مه ۱۹۱۵ نوشته است، می‌نویسد:

اگر من کتابی با عنوان «جهان آن‌طور که من دریافتم» بنویسم، می‌بایست در آن در مورد جسم خود گزارش کنم، و می‌بایست بگویم که کدام اعضای آن از اراده من تبعیت می‌کنند و کدام نمی‌کنند و غیره. بنابراین این روشی برای طرد سوژه و یا برای نشان دادن این که به معنی مهمی، هیچ سوژه‌ای وجود ندارد خواهد بود؛ یعنی نمی‌توان از آن به تنهایی در این کتاب سخنی به میان آورد. (همان)

بنابراین ما در اینکه بگوییم هیچ سوژه‌ای وجود ندارد، موجهیم اما تنها در یک معنی مهم، موجهیم؛ در این معنی که در کتاب جهان، هیچ اشاره‌ای به خود نخواهد بود. به معنی دیگر، این حقیقت به ما کمک می‌کند که خود (self) را طرد کنیم. این کمک به این صورت است که به ما نشان می‌دهد که خود (self) نمی‌تواند جزئی از جهان باشد. این جهان مجموعی از امور واقع است که به نوبه خود به تدریج از به یکدیگر پیوستن اشیاء ساده تشکیل شده‌اند. تمام آن‌چه جهان را تشکیل می‌دهد، اجزای ساده و مرکب هستند و سوژه هیچ یک از این دو نیست؛ بنابراین نمی‌تواند جزئی از جهان باشد.

منِ فلسفی نه انسان است، نه بدن انسان و نه روح انسان که روان‌شناسی به آن می‌پردازد؛ بلکه سوژه متافیزیکی است؛ یک حد نهایی – و نه جزئی از جهان. (ویتگنشتاین، 1960، 5.641)

در این جا سوال این است که سوژه متافیزیکی چیست و معنی این که این سوژه حد جهان است چیست.



۴.

معمولاً چنین گفته می‌شود که فلسفه کاملاً توسعه یافته تراکتاتوس ویتگنشتاین، طعمی شدیداً کانتی دارد. اما دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم ویتگنشتاین زمانی که تراکتاتوس را نوشته است، چیز زیادی از فلسفه کانت می‌دانسته است. به نظر می‌رسد که ایده‌های کانتی از طریق نوشته‌های آرتور شوپنهاور^۱ و اوتو ویننگر^۲ به او رسیده است. اما اکثر آن‌چه او از این نوشته‌ها گرفته است، به طور خاص کانتی نبوده‌اند.

شوپنهاور در کتاب جهان به مثابه اراده و ایده، عزم می‌کند تا طبیعت رابطه میان ذهن و جسم را بر مبنایی که ادعا می‌کند کانتی است، اما در واقع پیش‌های عجیب خودش را در آن اعمال کرده است، توصیف کند. نزد او، هدف غایی علم رسیدن به «مادیگرایی تماماً به منصه ظهور رسیده» است (شوپنهاور، 1969، ص. 28). ما در علم روابط بین اشیاء (که تابع قوانین هستند) را توصیف می‌کنیم. «علم هیچ‌گاه نمی‌تواند به فراتر از بازنمایی دست یابد؛ بلکه در مقابل، علم چیزی بیش از رابطه یک بازنمایی با بازنمایی دیگر به ما نمی‌گوید» (همان، 1960، 6.371f). وقتی ما با دید علمی به خود نگاه می‌کنیم، می‌بایست خود را به مثابه اشیائی در جهان ادراک کنیم. «از نظر چنین سوژه دانای خالصی، این جسم نیز یک بازنمایی مانند سایرین است؛ و یک شیء در میان اشیاء» (ص. 99). اما ما می‌توانیم خود را به صورتی متفاوت نیز ببینیم که در دسترس دیدگاه علمی نیست؛ ما می‌توانیم خود را به صورت سوژه خالصی که جسم به عنوان بروز و ظهوری از اراده در اختیار آن قرار گرفته است ببینیم. واقعیت، در نهایت، اراده است که در مرتبه بازنمایی، به صورت تکثر اشیاء مجزا، تشخیص یافته است.

در این‌جا می‌خواهم فقط بر روی یک جنبه از اندیشه شوپنهاور تمرکز کنم؛ این ایده که علم فقط یک دید از جهان به ما می‌دهد: دیدی که در آن ما جهان را به صورت چیدمانی از اشیاء که روابط بین آن‌ها به کمک زبان قابل توصیف است، می‌بینیم؛ اما در عین حال هم‌زمان دیدگاه متفاوتی، یعنی دیدگاه متافیزیکی یا استعلایی وجود دارد: دیدی که وقتی من^۳ خود را به صورت سوژه، و جهان را به صورت جهان من ادراک می‌کنم، آن را به کار می‌برم. اگر بخواهیم می‌توانیم یکی را دیدگاه ابژکتیو و دیگری را دیدگاه سوبژکتیو بنامیم. دیدگاه سوبژکتیو در نهایت نه به یک نظریه، بلکه به سکوت منجر می‌شود. تلاش شوپنهاور برای فرمول‌بندی آن او را از متافیزیک

^۱ Arthur Schopenhauer

^۲ Otto Weininger

به هنر و سرانجام به عرفان هدایت کرد. او کتابش را با این ادعا که فلسفه در نهایت به نقطه‌ای «ورای تمام دانسته‌ها» و به زبان دیگر، نقطه‌ای که سوژه و ابژه دیگر وجود ندارند» می‌رسد، جمع‌بندی می‌کند. (ص. 412)

دلیلی برای تشکیک در این که ویتگنشتاین وقتی تراکتاتوس را می‌نوشت از اثر اصلی شوپنهاور مطلع بوده و ایده‌های مهمی از کتاب شوپنهاور در اندیشه‌های او منعکس شده است، وجود ندارد.^۴ اما شواهد مرتبط کننده ویتگنشتاین دوره تراکتاتوس به کتاب جنسیت و شخصیت او تو واینینگر از قوت کمتری برخوردار هستند. قطعاً ویتگنشتاین این کتاب را در سال‌های بعد می‌شناخته و تحسین می‌کرده است. اما آیا او قبل از ۱۹۱۸ از آن اطلاع داشته است؟ ملاحظه دقیق بخش‌های مرتبط کتاب واینینگر این فرض را محتمل می‌سازد. افزون بر این، دلایلی وجود دارد که ما را به این اندیشه رهنمون می‌سازد که او کتاب Über die letzten Dinge (که پس از مرگ واینینگر منتشر شده است) را هنگام نوشتن یک سوم باقی مانده از یادداشت‌ها خوانده و یا به آن مراجعه کرده است.^۵

کتاب جنسیت و شخصیت او تو واینینگر حوزه‌ای بسیار وسیع‌تر از آنچه از عنوانش بر می‌آید را پوشش می‌دهد. در فصلی با عنوان «منطق، اخلاق و خود»، واینینگر فلسفه‌ای از سوژه را توسعه می‌دهد که وام‌دار کانت و شوپنهاور است. او استدلال می‌کند که ارتباطی عمیق بین منطق و اخلاق وجود دارد. هر دو با حقیقت سر و کار دارند، هر دو استعلایی هستند و هر دو یک خود طلب می‌کنند. واینینگر بر می‌شمرد که هیوم، لیختنبرگ و ماخ وجود یک خود قابل درک را انکار کرده‌اند. آن‌ها خود را به صورت بسته‌ای از ادراکات، یک ساخته و پرداخته گرامری یا صرفاً یک وحدت کارکردگرایانه در نظر گرفته‌اند. اما منطق و اخلاق این نتیجه که می‌بایست یک خودِ نومنِ استعلایی وجود داشته باشد را توجیه می‌کنند.

برای این که از اساس بتوانیم جهان را درک کنیم، می‌بایست یک دستگاه مختصات وجود داشته باشد تا به ما اجازه دهید که بگوییم یک چیز همانند چیز دیگر است. تنها وقتی می‌توانیم از اشیاء ثابت صحبت کنیم که مجموعه‌ای از مختصات وجود داشته باشند که به ما اجازه دهند اشیاء را موقعیت‌یابی کرده و آن‌ها را در فضایی که توسط آن‌ها اشغال شده است، تشخیص و بازتشخیص دهیم. مجموعه مختصاتی که برای ما جهانی منسجم را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند ساخته و پرداخته چیزی در داخل جهان باشد؛ بلکه محصول سوژه‌ای استعلایی است که حد و مرز جهان تجربی را برای ما تعریف می‌کند.

واضح است که ... برای این که بتوان مفاهیم را هنجاراً لایتغیر در نظر گرفت و برای این که بتوان لایتغیر بودن آن‌ها را در مقابل ابژه‌های دائماً در حال تغییر تجربه حفظ کرد، می‌بایست چیزی لایتغیر وجود داشته باشد که صرفاً می‌تواند سوژه باشد (ص. 204)



وایننگر در مورد اخلاق نیز چنین استدلال می کند که ما می بایست وجود یک خود قابل درک را به عنوان حامل اخلاق به عنوان اصل موضوع فرض کنیم. او بر این باور است که کانت این نکته را به درستی مورد توجه قرار داده است. «عمیق ترین ذات قابل درک انسان آن چیزی است که در معرض علیت قرار ندارد و آزادانه بین خیر و شر انتخاب می کند» (ص. 206).

بر مبنای این مفهوم سازی نسبتاً انتزاعی از سوژه، این سوال باقی می ماند که این سوژه چیست و چگونه می تواند توسط ما مشخصه یابی شود. در این جا وایننگر به فرمول بندی ای که لااقل به صورت جزئی تحت تأثیر شوپنهاور قرار دارد متوسل می شود؛ این فرمول بندی به نوبه خود فرمول بندی های ویتگنشتاین در یادداشت ها و تراکتاتوس را تحت تأثیر قرار داده است. وایننگر خود قابل درک را به این صورت مشخصه یابی می کند:

آن چه که یک انسان را از خود به عنوان جزئی از جهان محسوسات بالاتر می برد؛ آن چه که او را به نظمی از اشیاء گره می زند که تنها قوه ادراک می تواند بیندیشد و در عین حال تمام جهان محسوسات ... در معرض آن قرار دارد. (ص. 195)

خود قابل ادراک، جهان را به صورت یک کل می بیند (ص. 217). یک خود یا یک روح هست «که در جهان تنهاست و بیرون و در مقابل جهان می ایستد و جهان را به صورت یک کل می بیند» (همان). هنرمندان پا به پای فلاسفه این مطلب را درک می کنند. «برای آنان نیز مانند فلاسفه بزرگ یک حس قطعی محدودیت وجود دارد» (ص. 219).

انسان خود جهان است و بنابراین یک جزء صرف که وابسته به اجزای دیگر و مقید به استلزامات طبیعت در یک جایگاه مشخص باشد نیست؛ بلکه او خود تمامیت کل قوانین و بنابراین مانند جهان به صورت یک کل، آزاد است (ص. 224). این آزادی در یک روح جمعی که همانا تمامی بشر است به کامل ترین شکل به بروز رسیده است.

بنابراین خود روح جمعی می بایست درک جهانی باشد؛ نقطه ای که می بایست فضای بی کران را در خود شامل شود: فرد مهم، تمام دنیا را در درون خود دارد؛ روح جمعی یک عالم صغیر زنده است. (ص. 219f)

از نظر ویتگنشتاین، شوپنهاور و وایننگر نشان داده اند که چطور می توان یک جهان ایزدگویی و فرض یک سوژه که جهان، جهان اوست را با یکدیگر وفق داد. اما این وفق دادن مشکلاتی ایجاد می کند که ویتگنشتاین در تراکتاتوس به حل آن ها پرداخته است. من در ادامه در مورد چهار مشکل از میان آن ها بحث خواهم کرد.



مشکل اول این است که برداشت تراکتاتوس از سوژه جایی برای فردیتی که ما به طور معمول به سوبژکتیو بودن انسان نسبت می‌دهیم در نظر نگرفته است. ما عموماً بر این باور هستیم که سوژه‌های انسانی در جهان قرار دارند، با داشتن جسم‌های متفاوت از یکدیگر متمایز شده‌اند، و تجمعی از این سوژه‌های تجسّد یافته وجود دارد که یک جامعه انسانی را تشکیل می‌دهد. اما وقتی ما از سوبژکتیو بودن به شیوۀ شوپنهاور، واینیگر و ویتگنشتاین سخن می‌گوییم، به نظر می‌رسد که این فردیت قابل توضیح نباشد. شوپنهاور که اراده را واقعیت غایی سوژه می‌داند، غالباً آن را «بدون تفرّق» می‌شمرد و تأکید می‌کند که تفرّد یک ویژگی دایره پدیده‌ها است، نه نومن‌ها. واینیگر خود روح جمعی، که کامل‌ترین شکل تماماً تحقق یافته سوبژکتیو بودن است، را «درک جهانی» می‌نامد.^۶ و ویتگنشتاین، در معنایی مشابه، در مه ۱۹۱۵ در یادداشت‌ها چنین می‌نویسد:

در واقع فقط یک روح جهانی وجود دارد که من ترجیحاً آن را روح من می‌نامم و تنها به سبب آن است که من چیزی را که روح دیگران می‌نامم ادراک می‌کنم. (ص. 49)

بر اساس این واقعیت که هجده ماه بعد افکار مشابهی به ذهن او خطور می‌کنند می‌توان فهمید که این فقط یک ایده گذرا از جانب ویتگنشتاین نبوده است:

حال آیا این درست است ... که شخصیت من تنها در ساختمان بدن و مغز من و نه به طور مساوی در ساختمان مابقی کل جهان بیان شده است؟ بنابراین این توازی در واقع بین روح من، که همانا روح است، و جهان برقرار است. به یاد داشته باشید که روح مار، یا روح شیر، همان روح شما است آیا این پاسخ این معماست که چرا انسان‌ها همواره باور داشته‌اند که یک روح مشترک در تمام جهان وجود دارد؟ و البته به این ترتیب این روح با اشیاء بی‌جان نیز مشترک خواهد بود (ص. 85).

ویتگنشتاین با مشخص کردن سوژه در مرز جهان، هیچ راهی برای توضیح چندگانگی سوژه‌ها ندارد. بنابراین دیدگاه او طبیعتاً در ویژگی خود-تنها-انگاری استعلایی تراکتاتوس، متجلی می‌شود. معنای خود-تنها-انگاری کاملاً صحیح است؛ فقط نمی‌توان آن را بیان کرد، بلکه باید خود، خود را بنمایاند (5.62). این گونه از خود-تنها-انگاری با یک برداشت کاملاً ابژکتیو از جهان سازگار است. پیاده‌سازی قطعی خود-تنها-انگاری با واقع گرایی خالص انطباق دارد (5.64).

این ملاحظات من را به دومین نکته انتقادی رهنمون ساخت. در فلسفۀ لایبنیتز، فرض چندگانگی خودها ارتباطی تنگاتنگ با این ایده دارد که چندگانگی دیدگاه یا منظر سوبژکتیو وجود دارد. قطعاً ویتگنشتاین از خصیصۀ منظر شناخت انسان ناآگاه نبوده است. او در یادداشت‌ها می‌نویسد:



من می‌دانم که این دنیا وجود دارد. و می‌دانم که من در میان آن قرار داده شده‌ام، همان‌طور که چشمم در میان میدان دیدش قرار دارد. (ص. 72f)

اما با در نظر گرفتن برداشت او از سوژه به عنوان موجودی خارج از جهان و فاقد فردیت، واقعاً جایی در میان اندیشه او برای گنجاندن این موضوع وجود ندارد (ویتگنشتاین، 1960، cf. 5.6331).

او تنها مدت‌ها بعد شروع به تشخیص اهمیت پدیده منظرهای مختلف سوبژکتیو نمود. قدم اول به سمت این تشخیص در پذیرفتن این ایده که ممکن است در کنار زبان فیزیکی تراکتاتوس، زبان‌های پدیدارشناختی (که تجربه سوژه را توصیف می‌کنند) وجود داشته باشند، نهفته است. ممکن است زبان‌های مختلفی حول تجربیات افراد مختلف وجود داشته باشند. (در این نقطه او دریافت که چنین زبان‌هایی حاوی ارجاعی ذاتی به خود به عنوان چیزی که حالات تجربی به آن تعلق دارند نیستند. و او به طور خاص چنین استدلال کرد که ساختار منظرِ فضای دید تجربه شده، برای شخص دلایل کافی برای وضع یک سوژه به عنوان مالک آن فراهم نمی‌کند. او در اشارات فلسفی، بخش ۷۱، چنین می‌نویسد: «موضوع اساسی این است که بازنمایی فضای دید، بازنمایی یک ابژه است و هیچ اشاره‌ای به یک سوژه ندارد». بنابراین تشخیص سوبژکتیو بودن دیدگاه‌های مختلف او را مانند لایب‌نیتز به سمت وضع سوژه‌های ادراک کننده مختلف به عنوان جوهرهای ذهنی پیش نبرد).

نکته انتقادی سوم درباره مفهوم‌سازی تراکتاتوس از سوژه این است که این مفهوم‌سازی ویتگنشتاین را از ارائه یک برداشت منسجم از عمل انسانی باز می‌دارد. از نظر او، اراده، مانند سایر جنبه‌های سوبژکتیوِ انسانی، فاقد فردیت است و بنابراین نمی‌تواند متوجه بخشی از جهان بیش از بخش دیگر باشد:

و به این معنا من هم‌چنین می‌توانم از یک اراده که در تمام جهان مشترک است سخن بگویم. اما این اراده در معنایی والاتر، اراده من است. همان‌طور که ایده من جهان است، به همان صورت اراده من نیز اراده جهان است. (ویتگنشتاین، 1961، ص 85)

حال این ایده که اراده من در یک مکان و نه در مکانی دیگر (از طریق اعمال این جسم) به جهان متصل شده است، به نظر غیرممکن و غیرقابل قبول می‌رسد:

چرا که در نظر گرفتن اراده آن را چنین می‌نماید که بخشی از جهان به من نزدیک‌تر از بخش دیگر است (که غیرقابل قبول خواهد بود). اما مسلماً این که در معنایی عامه‌پسند چیزهایی هستند که من انجام می‌دهم و مابقی چیزها توسط من انجام نمی‌شوند، غیرقابل انکار است. پس به این ترتیب اراده با جهان به عنوان همتای خود رو به رو نخواهد شد، و چنین چیزی می‌بایست غیرممکن باشد. (همان، ص. 88)



حل این مسأله دو وجهی و دیلما در نتیجه گیری کتاب دیده می شود:

من نمی توانم وقایع جهان را مطابق اراده خود تغییر دهم: من کاملاً ناتوانم ... جهان مستقل از اراده من است. (همان، ص. 75).

اراده خیر و شر فقط می تواند مرزهای جهان، و نه هیچ بخش مشخصی از آن را تحت تأثیر قرار دهد.

و این بلافاصله من را به چهارمین و آخرین نکته انتقادی ام رهنمون می شود. از آن جا که از نظر ویتگنشتاین هیچ سوژه منفردی وجود ندارد، بنابراین چیزی به عنوان جامعه ای از سوژه ها نیز نمی تواند وجود داشته باشد. در *تراکتاتوس* طبیعت اجتماعی فهم و زبان انسان ابداً به رسمیت شناخته نشده است. او این مطلب را با این نوشته اش در *یادداشت ها* آشکار می سازد:

تاریخ چه ارتباطی به من دارد؟ جهان من اولین و تنها جهان است! (ص. 82)

زبان در *تراکتاتوس* واسطه ای برای بازنمایی جهان است و نه برای برقراری ارتباط در آن. زبان، زبان من است و نه زبان ما، و زبان یک جامعه بشری. جهان، جهان من است؛ و نه یک جهان که در آن انسان ها در کشاکش در کنار یکدیگر و در تقلائی مشترک برای فهم و رام کردن آن هستند. سوبژکتیویته چیزی مشترک نیست، بلکه فقط سوالی در مورد من است. ویتگنشتاین در *یادداشت ها* می نویسد:

این من، این من، چیزی است که عمیقاً اسرارآمیز است! (ص. 80)

۶.

اجازه دهید برای لحظه ای در مورد مردی که به بحث در باب ایده هایش مشغول بوده ایم بیندیشیم. او از نظر ما یک سوژه انسانی تجسد یافته است که در زمان و مکانی مشخص قرار گرفته، تحت تأثیر افکار دیگران بوده و به نوبه خود افکار ما را تحت تأثیر قرار داده است. او سوژه ای در میان دیگران و جزئی از یک جامعه انسانی است که زبانی مشترک با دیگران داشته و در بستر جریانی علی قرار دارد. او قادر به تأثیر بر این جریان علی در این جا و آن جا، و نه در مابقی نقاط است. این سوژه انسانی خارج از جهان نیست و نمی تواند باشد؛ بلکه ذاتاً جزئی از آن است.

اما هم چنین این سوژه می خواهد که جهان را تماماً ابژکتیو ادراک کند، می خواهد سوبژکتیویته را از جهان و از زبان بزداید، و سوبژکتیویته را فقط به عنوان حدّ جهان نگاه دارد، با بیشترین تفکیکی که ممکن است امر منطقی را از امر روان شناختی و امر ابژکتیو را از امر سوبژکتیو جدا سازد. شاید ما واضح تر از خود ویتگنشتاین در ۱۹۱۸ بتوانیم تشخیص دهیم که این تصویر از جهان، تصویر ترسیم شده توسط یک متفکر واقع در تاریخ و نه یک سوژه خالص متافیزیکی است. ایده یک جهان کاملاً ابژکتیو، خود یک ایده ابژکتیو



نیست؛ بلکه محصول یک لحظه تاریخی مشخص در فلسفه است؛ و شاید بیانی از ترجیحاتِ طبعی عمیقاً ظریف و رویکردهایی روان‌شناختانه باشد.

اگر سوبژکتیویته انسانی را از جهان جدا کنیم، رهاوردِ اندکی برای اندیشه ما در باب این سوبژکتیویته وجود خواهد داشت. سوبژکتیویته انسانی در د/خل جهان و نه حد و مرزی بر جهان است. و این طور نیست که ما برداشتی کاملاً ابژکتیو از جهان در اختیار داشته باشیم و یا بدانیم چه طور می‌توان به چنین برداشتی دست یافت. پروژه چنین توصیف ابژکتیو از جهان هم‌چنان فقط یک پروژه و احتمالاً پروژه‌ای غیرمنسجم است. ما می‌دانیم چه طور در مورد این جنبه یا آن جنبه از جهان کمابیش ابژکتیو سخن بگوییم. اما وقتی کار به سخن گفتن از اموری می‌رسد که به اندازه کافی به زندگی خود ما نزدیک یا به اندازه کافی در فضا و زمان دورافتاده، به اندازه کافی کوچک یا به اندازه کافی بزرگ مقیاس باشند، تلاش‌های ما برای ابژکتیویته، الزاماً جای خود را به احکام سوبژکتیو انسانی می‌دهند. سوبژکتیویته انسانی در جهان گنجانده شده و فهم ابژکتیو ما از جهان نیز در بدنه بزرگ تر احکام سوبژکتیو قرار می‌گیرد. امور ابژکتیو و سوبژکتیو در تداخل با یکدیگر هستند و نمی‌توان به هر یک دایره‌ای مجزا نسبت داد. فرآیند شناخت سوبژکتیویته انسانی می‌بایست با به رسمیت شناختن این حقیقت آغاز شود.

این بدان معنا نیست که تمامی آنچه در باب این موضوع در تراکتاتوس گفته شد می‌بایست زیان تلقی شود؛ یا این که همان‌طور که خود ویتگنشتاین در نهایت می‌اندیشید، تمام جملات آن کتاب «بیانی از یک بیماری» است. وقتی ما موقعیت سوبژکتیویته انسانی در جهان را مشخص می‌کنیم، همواره این خطر وجود دارد که ما راجع به سوژه‌های انسانی مانند اشیاء در جهان و مشابه اشیاء دیگر بیندیشیم. این شیوه تفکر می‌تواند عواقب اخلاقی فاجعه‌باری به دنبال داشته باشد. هم‌چنین محتمل است که این شیوه تفکر طبیعت سوبژکتیویته انسانی را به خفا ببرد. تأملات ویتگنشتاین در یادداشت‌ها و تراکتاتوس بر مبنای این بینش واقعی که «من یک شیء نیست» به پیش برده شده‌اند (ویتگنشتاین، 1961، ص 80). او این بینش را در کتاب آبی و جستارهای فلسفی نیز حفظ کرده است. اما او در دوره تراکتاتوس می‌اندیشید که این ایده با این فرض که سوژه‌ها در جهان قرار دارند ناسازگار است. همان‌طور که دیدیم، مفهوم‌سازی ناشی از این اندیشه، سرشار از دشواری است.

وظیفه مهم نشان دادن این است که چگونه سوژه‌های انسانی می‌توانند در جهان بوده و هم‌چنان ابژه نباشند. در این جا مجال پرداختن به این وظیفه یا بیان این که ویتگنشتاین متأخر چه کمکی به اجرای آن نموده است نیست.^۷

نکته‌ها

۱. تقریباً می‌توان چنین گفت: ضدروان‌شناسی گرایان ماهیتاً با این موارد مخالف هستند: (۱) ادعای فلسفی کلی مبنی بر این که فقط داده‌های حسی وجود دارند (ایده‌آلیسم سوبژکتیو). (۲) دیدگاه خاص‌تر مبنی بر این که قوانین منطقی (و ریاضی) پدیده‌های درون ذهن را توصیف می‌کنند (دیدگاهی که کاملاً با باور به واقعیت فیزیکی سازگار است). (۳) این آموزه که چنین قوانینی را می‌توان بر حسب فرایندهای فیزیولوژیکی داخل مغز تبیین کرد. (۴) توضیح تطوری و (۵) توضیح تاریخی چنین قوانینی. آن‌ها به صورتی کلی‌تر با این مورد نیز مخالف هستند: (۶) تمام تبیین‌های طبیعی‌گرایانه اندیشه انسانی. آن‌ها معمولاً (۷) ضداثر تباط‌گرا بوده، (۸) معتقد به حقیقت پیشینی هستند و (۹) خود را با فلاسفۀ سنت عقلانیت‌گرای یکی می‌دانند.
۲. یکی از حرکت‌های مشخصۀ اندیشمندان ضدروان‌شناسی گرا مانند فرگه این بود که بر وجود تفکیک بین افعال ذهنی و محتوای اثرکتیو آن‌ها اصرار می‌ورزیدند. ابتدا کانت به وضوح، وجود این تمایز را بیان کرد و سپس فرگه، هوسرل و ویتگنشتاین متقدم آن را شرح و بسط دادند. همان‌طور که الستر هینی^۱ اخیراً اشاره کرده است، این تمایز هم‌چنان نقش مهمی در اندیشه معاصر ایفا می‌کند. با این وجود، این تمایزی است که بر خلاف جلوه اولیه‌اش، مملو از مشکلات است. این تمایز برای اولین بار توسط ویلهلم ژروسالمین^۲ در سال ۱۹۰۵ مورد نقدی مؤثر قرار گرفت. وی علیه هوسرل چنین استدلال می‌کند که قائل شدن به این تفکیک، بر خلاف آنچه ضدروان‌شناسی گرایان در ظاهر می‌اندیشند، تضمینی بر وجود اجزایی که می‌بایست متمایز باشند نیست.
۳. لایبنیتز در «مونادولوژی» همانند ویتگنشتاین چنین استدلال می‌کند که جهان از اجزایی بسیط و مرکب تشکیل شده است. او هم‌چنین بر این باور است که هر شیء بسیط می‌بایست با مدل خود فهم شود. استدلال او برای این تز (همانند بسیاری از براهین متافیزیکی)، بر اساس برهان خلف است. محمول‌های ذهنی نمی‌توانند به مرکبات تعلق داشته باشند، چرا که در این صورت می‌توان آن‌ها را با بیانی مکانیکی توضیح داد. بنابراین می‌بایست به بسائط تعلق داشته باشند. لایبنیتز در عبارتی به حق معروف چنین می‌نویسد: «بیش از این، می‌بایست این حقیقت را اعتراف کنیم که ادراک و آنچه که به آن وابسته است، با علل مکانیکی، یعنی با اشکال و حرکات، غیرقابل توضیح است. و اگر چنین تصور کنیم که ماشینی وجود دارد که چنان ساخته شده که بیندیشد، احساس کند و ادراک داشته باشد، می‌توانیم این ماشین را به صورتی بزرگ‌شده اما با حفظ تناسب‌ها به نوعی در نظر بگیریم که بتوانیم همانند ورود به یک کارخانه وارد آن شویم. در این صورت با مشاهده آن تنها قطعاتی را خواهیم یافت که

ت Alastair Hannay

ث Wilhelm Jerusalem

بر یکدیگر نیرو وارد می کنند، اما هرگز چیزی نخواهیم یافت که ادراک را توضیح دهد. بنابراین می بایست در جوهرهای بسیط به دنبال آن گشت» (لایب نیتز، 17). استدلال لایب نیتز بر این فرض استوار است که خود می بایست یکی از آن دو، یعنی بسیط و یا مرکب باشد. اگر این استدلال بر چیزی دلالت کند، تنها بر این دلالت می کند که (با استفاده از بیان تراکتاتوس) «یک روح مرکب دیگر یک روح نیست». از طرف دیگر، نتیجه گیری مثبت لایب نیتز مبنی بر این که محمول ذهنی صرفاً می تواند به جواهر بسیط تعلق داشته باشد، عجولانه است؛ چرا که احتمال سوم را که خود (و یا روح) ممکن است اساساً یک شیء نباشد را در نظر نمی گیرد.

۴. به طور خاص، دیدگاه های ویتگنشتاین در باب زیبایی شناسی و اخلاق در یادداشت ها و تراکتاتوس تأثیر شوپنهاور را به وضوح آشکار می سازد. با این وجود، اختلاف های مهمی بین دیدگاه های شوپنهاور و ویتگنشتاین وجود دارد. شاید مهم ترین اختلاف این باشد که شوپنهاور بر این اندیشه است که ملاحظات او نشان می دهند که علم در نهایت بر پایه توهّم بنا شده است، و دیدگاه استعلایی طبیعت شیء فی نفسه را آشکار می سازد، و ایده آلیسم صحیح است. از طرف دیگر، به نظر می رسد ویتگنشتاین به هیچ یک از این نظرات پایبند نیست. تعیین این که دیدگاه های اولیه ویتگنشتاین در باب اراده تا چه حد به دیدگاه های شوپنهاور وابسته هستند موضوعی است که به تفحص بیشتر نیازمند است. به نظر من اشارات یادداشت ها در این باب، به نسبت چند گزاره غامض تراکتاتوس، نزدیکی بیشتر به شوپنهاور را نشان می دهد. و البته دلیلی وجود ندارد که بیندیشیم نظرات ویتگنشتاین در بازه زمانی ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۸ ثابت باقی مانده اند.

۵. کتاب عجیب واینینگر، مشتمل بر مقالات و پندها، به تعدادی از موضوعات مورد بحث در دفتر سوم و بخش های پایانی تراکتاتوس مانند جهت زمان، طبیعت اراده و زندگی ابدی به مثابه زندگی در زمان حال می پردازد. جالب توجه ترین حلقه ارتباط بین کتاب واینینگر و یادداشت ها در اشارات ویتگنشتاین در باب هوش و فراست حیوانات آشکار می شود. ویتگنشتاین چنین می نویسد: «فقط به خاطر داشته باشید که روح مار، روح شیر، همان روح شما است ... البته حالا سوال این است که چرا من به مار همین روح را داده ام. و جواب این سوال فقط می تواند در موازی انگاری روانی-فیزیکی نهفته باشد: اگر قرار باشد من شبیه مار به نظر برسم و کارهایی که مار انجام می دهد را انجام دهم، پس من می بایست چنین و چنان باشم.» (ویتگنشتاین، 1961، ص 85) واینینگر ایده ای یکسان را ذیل عنوان «روان شناسی حیوانی» مورد بحث قرار داده و آن را با این اندیشه که



انسان عالم صغیر است، مرتبط می‌سازد. (Über die letzten Dinge صص. 113-123) به این ترتیب مطرح ساختن ایده انسان به مثابه عالم صغیر در زمینه‌ای مشابه توسط ویتگنشتاین نیز دور از انتظار نیست (ویتگنشتاین، 1961، ص 84).

۶. وایننگر در Über die letzten Dinge می‌نویسد: «استعلاگرایی با این اندیشه که فقط یک روح وجود دارد و فردیت توهمی بیش نیست، یکسان است ... این سوال که آیا فقط یک روح وجود دارد یا ارواح متعدد هستند، نمی‌بایست پرسیده شود، چرا که طبیعت نومن‌ها والاتر از بیان‌های کمی است.» (ص. 72).

۷. نسخه‌های ابتدایی‌تر این مقاله در دانشگاه هاروارد و دانشگاه نیویورک خوانده شدند. من از استوارت کاندلیش^ج، رالف هورستمن^ح و دیوید اشترن^خ بابت نظرات انتقادی‌شان بر متن ابتدایی تشکر می‌کنم.

ج Stewart Candlish

ح Rolf Horstmann

خ David Stern



منابع:

- Frege, Gottlob: 1959, *The Foundations of Arithmetic*, J. Austin (trans.), Blackwell, Oxford. (Referred to as "F.")
- Frege, Gottlob: 1969, *Nachgelassene Schriften*, in H. Hermes et al. (eds.), Meiner, Hamburg. (Referred to as "N.S.")
- Frege, Gottlob: 1967, 'The Thought', in ص. F. Strawson, *Philosophical Logic*, Oxford Univ. Press, Oxford. (Referred to as "T.")
- Hannay, Alastair: 1979, 'The 'What' and the 'How'', in D. F. Gustafson and B. L. Tapscott (eds.), *Body, Mind, and Method*, D. Reidel, Dordrecht.
- Jerusalem, Wilhelm: 1905, *Der kritische Idealismus und die reine Logik*, Braumüller, Vienna/Leipzig.
- Leibniz, Gottfried: 1951, 'لایب نیتز', *Selections*, in P.P. Wiener (ed.), Scribner, New York.
- Schopenhauer, Arthur: 1969, *The World as Will and Idea*, Vol. 1, E. F. J. Payne (trans.), Dover, New York. (Referred to as "W.W.I.")
- Weininger, Otto: 1905, *Geschlecht und Charakter*, Braumüller, Vienna/Leipzig.
- Weininger, Otto: 1920, *Über die letzten Dinge*, sixth edition, Braumüller, Vienna/Leipzig.
- Wittgenstein, Ludwig: 1961, *Notebooks*, in G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Basil Blackwell, Oxford. (Referred to as "N.B.")
- Wittgenstein, Ludwig: 1960, *Tractatus*, C. K. Ogden (trans.), Routledge and Kegan Paul, London. (Referred to as "Tr.")
- Wittgenstein, Ludwig: 1975, *Philosophical Remarks*, R. Hargreaves and R. White (trans.), Barnes and Noble, New York.