

## ویتگنشتاین، معجزه وجود، حیرت و مواجهه با زبان

محمد علی عبداللهی<sup>۱</sup>

طالب جابری<sup>۲</sup>

### چکیده

شاید نخستین چیزی که هر پژوهش‌گر فلسفه درباره ویتگنشتاین می‌آموزد این واقعیت باشد که او در طول دوران تفکر خود دو رهیافت مختلف راجع به زبان ارائه کرده است، که بر همین اساس در این که او را فیلسوف زبان (به معنای فیلسوفی که دغدغه اصلی او تحلیل و ایضاح زبان است) بخوانند تردید روا نمی‌دارند. اما مسأله‌ای اساسی که در این میان مغفول مانده آن ضرورت بنیادی است که ویتگنشتاین را ناچار می‌کند به پرسش زبان بپردازد. مقصود اصلی ما شرح «چرایی پرسش ویتگنشتاین از زبان» بر مبنای یک تجربه هستی‌شناختی است. در این مقاله روشن خواهد شد که بنیاد پرسش ویتگنشتاین از زبان و همچنین سرچشمه راه فکری خاص او تجربه بنیادی حیرت از وجود و دیدن موجودات به مثابه معجزه است. ویتگنشتاین در این تجربه با مرزهای زبان مواجه شده و تجربه‌ای از زبانمندی انسان کسب می‌کند به گونه‌ای که می‌تواند بگوید: وجود زبان، زبان وجود است. منابع اصلی ما برای شرح این تجربه «یادداشت‌ها»، «تراکتاتوس» و «خطابه‌ای درباره اخلاق» خواهد بود.

کلمات کلیدی: ویتگنشتاین، جهان، زبان، معجزه، حیرت.

abdllahi@ut.ac.ir

talebjaberi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۵

<sup>۱</sup>- دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات پردیس فارابی، دانشگاه تهران

<sup>۲</sup>- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران، پردیس فارابی، نویسنده مسئول

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۱

«کنون مایلم بگویم که در زبان، بیان درست معجزه وجود جهان، -هرچند این خود گزاره‌ای در زبان نیست-، وجود خودِ زبان است.» (ویتگنشتاین، خطابه‌ای درباره اخلاق)

### پیش‌گفتار: ویتگنشتاین را از کجا آغاز کنیم؟

متفکران بزرگ، برغم فراوانی شرح و تفسیر افکار و آثارشان، در نهان خویشتن را تنها دانسته و همواره از این که کسی سخن آن‌ها را درست درنیافته گلايه‌مند بوده‌اند. ویتگنشتاین نیز از این قاعده مستثنا نیست. دوستان ویتگنشتاین نقل می‌کنند که او زمانی گفته بود: «احساس می‌کنم برای کسانی می‌نویسم که به طریقی متفاوت از مردم این زمانه می‌اندیشند و در هوایی دیگر تنفس می‌کنند» (Malcolm, 2001, p 527). آنچه همراهی حقیقی با یک متفکر را مشکل می‌کند، دشواری دست‌یابی به سرآغاز افکار اوست. ویتگنشتاین را از کجا آغاز کنیم؟ از وین؟ از انگلستان؟ از فرگه؟ از راسل؟ از رساله منطقی-فلسفی (تراکتاتوس)؟ از پژوهش‌های فلسفی؟ از منطق، یا ریاضیات؟ از ویتگنشتاین متقدم؟ از ویتگنشتاین متأخر؟ «یافتن آغاز بسیار دشوار است. یا به بیان بهتر: آغاز کردن از آغاز دشوار است» (Wittgenstein, 1970, p 471).<sup>1</sup> به باور ما مواجهه با مرزهای زبان و حیرت از وجود جهان آغاز ویتگنشتاین فیلسوف است.

همه متفق‌القول‌اند که ویتگنشتاین یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم است. اما توافق تا به همین حد است (Monk, 2005, p 1). ویژگی هر متفکر اصیلی همین اختلاف تفاسیر است. قصد ما از بیان این نکته آن نیست که به هرگونه برداشتی از تفکر یک متفکر جواز داده و باب نقد را بسته و از این طریق دیدگاه مقاله کنونی را توجیه کنیم، بلکه مراد این است که از طرح تفسیرهای تازه نهراسیم.

### تجربه فلسفه و آغاز ویتگنشتاین

بحث از ویتگنشتاین در مقام فیلسوف را باید از جایی آغاز کنیم که خود ویتگنشتاین به عنوان فیلسوف از آنجا آغاز می‌شود. این رویداد بسیار نادری است که کسی خود را نه فقط فیلسوف بلکه حل‌کننده تمام مسائل فلسفی بداند. ویتگنشتاین در رساله چنین ادعایی

دارد (ویتگنشتاین، ۲۰۰۹، ص ۶-۸). ویتگنشتاین در خانواده‌ای نام‌دار و مال‌دار بزرگ شده است، که بزرگان فرهنگ و هنر به آن رفت و آمد داشته‌اند. او نزد بزرگترین منطق‌دانان عصر خویش شاگردی کرده است. چنین کسی بعید است بدون این که حقیقتاً دریچه‌ای به رویش گشوده شده باشد، صرفاً از روی خامی و گستاخی چنان ادعایی کرده باشد. چه تجربه‌ای ویتگنشتاین را چنین پر جرات کرده که بگوید پاسخ همهٔ مسائل فلسفه را یافته است؟

پیشهٔ پدر که در صنعت فولاد سرشناس بود ویتگنشتاین را به سمت رشتهٔ مکانیک سوق داد. ویتگنشتاین مهندس به سبب علاقه به مباحث بنیادی ریاضی به سراغ فرگه و راسل رفت و سپس به پرسش‌های منطقی روی آورد. این ویتگنشتاین منطقی پس از مواجهه با تجربه‌ای بنیادی ناگزیر شد به تعریف فلسفه پردازد. برجستگی نقش زبان در این تجربه او را به تفکر در باب زبان از زاویه‌ای تازه ملزم ساخت. تعداد مقاله‌ها و کتاب‌هایی که به شرح دیدگاه ویتگنشتاین در باب «زبان» پرداخته‌اند بسیار است، اما آنچه در این نوشته‌ها مغفول مانده است، چرایی پرداختن ویتگنشتاین به زبان است. طرح این پرسش مهمل به نظر می‌رسد. زیرا نسبت ویتگنشتاین با موضوع زبان به امری بدیهی و واضح تبدیل شده است. یکی از شاگردان ویتگنشتاین می‌گوید تا سال ۱۹۶۶ با وجود این همه شرح و تفسیر از آرای ویتگنشتاین، هنوز آنچه هستهٔ مرکزی تفکر او است، گفته نشده بود (Cahill, 2011, p 2). قبل از بررسی دیدگاه ویتگنشتاین در باب زبان (چه متقدم و چه متأخر) باید گام دیگری از تفکر فلسفی وی را یافته و دنبال کرده باشیم که بنیاد آن‌ها محسوب می‌شود. این گام فلسفی همانا چرایی/اهمیت زبان در تفکر یا به عبارت دیگر چرایی پرسش از زبان است. آنچه روح فلسفهٔ ویتگنشتاین را بهتر آشکار می‌کند نه تغییر نظریه‌های زبانی بلکه دوام پرسش او از زبان است. دوام پرسش از زبان نزد ویتگنشتاین برخاسته از یک تجربهٔ فلسفی بنیادی است. هرمین خواهر ویتگنشتاین کشش او را به فلسفه این گونه توصیف می‌کند که «اعماق وجود او را به لرزه درآورد» (McGuinness, 2005, p 73-4). تجربهٔ فلسفی ویتگنشتاین که به عبارتی تجربهٔ خود فلسفه است، پیوند عمیقی با یک تجربهٔ زبانی و به بیانی تجربهٔ زبان دارد. به همین دلیل ویتگنشتاین خود را در کشاکش با زبان می‌بیند (Wittgenstein, 1998, p 13).

### بیان تجربه بنیادی ویتگنشتاین در رساله منطقی-فلسفی

برای روشن کردن تجربه‌ای که از آن سخن گفتیم، ابتدا لازم است به فقره‌های برگزیده زیر از رساله توجه کنیم که نسبت جهان و زبان را از دیدگاه ویتگنشتاین به خوبی نشان می‌دهد:<sup>۲</sup>

«جهان همه آنچه است، که وضع واقع است» (۱)؛ «همست اندیشه‌های راستین، یک نگاره جهان است» (۳.۰۱)؛ «در گزاره، اندیشه به شیوه‌ای که با حس دریافتنی باشد، خود را بیان می‌کند» (۳.۱)؛ «همست/کودۀ گزاره‌ها زبان است» (۴.۰۰۱)؛ «مرزهای زبان من، نشانگر مرزهای جهان من‌اند» (۵.۶)؛ «مرزهای جهان همچین مرزهای منطق‌اند» (۵.۶۱)؛ «جهان، جهان من است...» (۵.۶۲)؛ «جهان و زندگی یک‌اند (یکی هستند)» (۵.۶۲۱)؛ «آنچه رازآمیز است، این نیست که جهان چگونه است، بلکه اینکه [جهان] هست» (۶.۴۴)؛ «نگاه کردن به جهان از وجه ابدی عبارت است از نظر کردن در آن به مثابه کل - ولی کل کرانمند. احساس جهان به مثابه کل کرانمند - این است آنچه رازلود است» (۶.۴۵)؛ «براستی نافرگفتنی - چیز/امر نافرگفتنی وجود دارد؛ این امر خود را نشان می‌دهد، این همان رازورزانه - چیز/امر رازورزانه است» (۶.۵۲۲)؛ «آنچه راجع به آن نمی‌توان سخن گفت، باید درباره آن سکوت کرد» (۷).

به منظور کسب درکی روشن از مضمون این سخنان که هسته اندیشه رساله هستند آن‌ها را به طور خلاصه و پیوسته و به زبانی روشن‌گر چنین گرد هم می‌آوریم: من جهان خودم هستم و جهان، جهان من است. من و جهان و زندگی یکی هستیم. گزاره‌ها تصویری از جهان‌اند و مجموع آن‌ها زبان را تشکیل می‌دهد. وجود جهان (وجود هرآنچه که هست، این که اساساً چیزی هست) رازآمیز است و رازآمیز را نمی‌توان گفت و باید درباره آن سکوت کرد، اما می‌توان آن را نشان داد.

با تنظیم این فقره‌ها به ترتیب بالا سخن نهفته در رساله با چنان وضوحی خود را نمایان می‌کند که ما را از بسیاری از تفسیرهای مبهم درباره بسیاری از موضوعات مطرح شده در آن بی‌نیاز می‌سازد. ویتگنشتاین در مقدمه رساله معنا یا مقصود<sup>۳</sup> کلی آن را چنین بیان می‌کند: «هر آنچه اصلاً بتواند گفته شود، می‌تواند به روشنی گفته شود؛ و آنچه درباره‌اش

نتوان حرف زد، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند» (ویتگنشتاین، ۲۰۰۹، ص ۶). از زبان ویتگنشتاین خواندیم که هرآنچه هست جهان است و مجموع گزاره‌ها زبان را تشکیل می‌دهد که تصویری از این جهان را به دست می‌دهد. اما «وجود جهان» را نمی‌توان گفت و از زبان بیرون است. بنابراین باید درباره‌ی امر رازآمیز وجود جهان خاموش ماند. به نظر می‌رسد تجربه‌ی این هستی‌ناگفتنی و رازآمیز، روح فکر و فلسفه و گفت ویتگنشتاین در مقام یک فیلسوف است. مواجهه با مرزهای زبان و حیرت از وجود جهان آغاز ویتگنشتاین فیلسوف است. «ویتگنشتاین وظیفه‌ی اصلی فلسفه خود را بیدار کردن حس حیرت نسبت به موقعیت عمیقاً رازآمیز حیات انسان در جهان می‌دانست. اندیشه و کار فلسفی او را بدون توجه به این اندیشه نمی‌توان فهمید» (Cahill, 2011, p 2).

### تحول پرسش و فکر ویتگنشتاین در یادداشت‌های ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۷

رساله حاصل یادداشت‌هایی از ویتگنشتاین است که به طور عمده بین سال‌های ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۷ نوشته شده‌اند. او در نخستین یادداشت‌ها مشغول بررسی پرسش‌هایی از این قبیل است که: آیا صورت موضوع-محمولی و صور دیگر وجود دارند؟ اینهمانی منطقی بین نشانه و مدلول نشانه در چیست؟ چگونه موضوع-محمولی بودن گزاره را تشخیص می‌دهیم؟ (Wittgenstein, 1961, p 3 and p 20). در واقع پرسش‌های او برگرفته از تفکر دو استاد اصلی او یعنی راسل و فرگه هستند. اولین بار که در یادداشت‌ها به تمایز گفتنی-نشان‌دانی اشاره می‌شود به یازدهم اکتبر ۱۹۱۴ برمی‌گردد:

«مشکل ما اکنون در این واقعیت نهشته است ... که به نظر نمی‌توانیم بر اساس زبان به تنهایی دریابیم که مثلاً آیا واقعیات موضوع-محمولی وجود دارند یا خیر. اما چگونه می‌توانیم این واقعیت یا متضاد آن را بیان کنیم؟/ این باید نشان داده شود» (Ibid, p 10).

می‌بینیم که تمایز گفتنی-نشان‌دانی در اینجا ارتباطی روشن و مشخص با امر رازآمیز ندارد. نخستین یادداشتی که دگرگونی پرسش‌های ویتگنشتاین را به خوبی نمایش می‌دهد در تاریخ ۶/۱۱/۱۹۱۶ نوشته شده است:

من درباره خدا و هدف زندگی چه می‌دانم؟ می‌دانم، که این جهان هست. که من در آن قرار دارم، چنان‌که چشم من در میدان بینایی آن قرار دارد. که چیزی در آن مسأله‌آمیز است، آنچه آن را معنای آن می‌نامیم. که این معنا درون آن قرار ندارد، بلکه بیرون آن است. که زندگی جهان است. که اراده من در جهان نفوذ می‌کند. ... معنای زندگی، یعنی معنای جهان را می‌توانیم خدا بنامیم. نیایش تأمل در معنای زندگی است ... (Ibid, p 72-73).

بحث از گزاره‌ها جای خود را به خدا، پدر، اراده، هدف و معنای زندگی و جهان داده است. این دگرگونی در پرسش‌ها و سخنان ویتگنشتاین هرگز امری فرعی و موقتی نیست، بلکه برای همیشه تفکر ویتگنشتاین را در جهت تازه‌ای قرار می‌دهد. همچنین یادداشتی در تاریخ اول آگوست ۱۹۱۶ نوشته شده است که مقایسه آن با فقره نخست رساله بسیار تأمل‌برانگیز است:

Wie sich alles verhält, ist Gott.  
Gott ist, wie sich alles verhält (ibid, p 79).

«خدا است، آن‌گونه که کل چیزها هستند». این عبارت را با فقره نخست تراکتوس مقایسه کنید: Die Welt ist alles, was der Fall ist. جهان تمام آن چیزی است که هست، تمام آن چیزی که وضع واقع است. در تجربه ویتگنشتاین جهان و خدا تا این حد به هم نزدیک شده‌اند که گویی یکی هستند. طنین عبارت نخست کتاب جهان به مثابه اراده و تصور شوپنهاور در اینجا به گوش می‌رسد: «Die Welt ist meine Vorstellung»، «جهان تصور من است» (Schopenhauer, 1977, p 29). برخی تا آنجا در تحقیق پیوندهای فکری ویتگنشتاین و شوپنهاور پیش رفته‌اند که مدعی شده‌اند «شوپنهاور فهم ویتگنشتاین از امر رازآمیز را شکل داده است» (Hacker, 1986, P 23).

«جهان» کلمه اول و آخر تنها کتابی است که ویتگنشتاین در طول حیات خود به چاپ رسانده است. از نگاه فیلسوف بر خلاف دیدگاه سطحی «پدیدار آغاز» اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. سخن رساله با «جهان» آغاز می‌شود، زیرا چیزی که گردآورنده تفکر و به تعبیری

زبان ویتگنشتاین است، همین کلمه «جهان» است. اما چگونه جهانی؟ ارتباط این جهان با زبان چیست؟

ویتگنشتاین پس از یادداشتی که درباره «خدا» نوشته بود در روز بعد خاطر نشان می‌کند که «آری، کار من از مبانی منطق به ذات جهان کشیده شده است».<sup>۴</sup> اگر بناست تفکر ویتگنشتاین را به دوره‌های مختلف تقسیم کنیم، باید دقیقاً این تاریخ را انتخاب کنیم. اگر بناست به تقدم و تأخر در تفکر ویتگنشتاین قائل باشیم، نقطه تمایز نه نظریه‌های مختلف در باب زبان، بلکه گذار از بحث مبانی منطق به اندیشیدن به ذات جهان است. می‌توانیم شرح این تغییرات در نگرش ویتگنشتاین را از زبان برتراند راسل بشنویم. او در اواخر سال ۱۹۱۹ به دوست خود اوتولین مورل می‌نویسد:

«... اما کاملاً شگفت‌زده شدم هنگامی که فهمیدم او به یک عارف تمام‌عیار تبدیل شده است. او آثار کسانی همچون کیرکگور و آنجلوس سیلسیوس را می‌خواند، و خیلی جدی به این فکر می‌کند که راهب شود. ... او عمیقاً وارد طرق تفکر و احساس عرفانی شده است، اما من فکر می‌کنم (هرچند او موافق نیست) که آنچه او در عرفان بیش از همه دوست می‌دارد، قدرت آن در متوقف کردن تفکر اوست» (McGuinness, 2008, p 112).

راسل آرزوهای خود را بر بادرفته می‌بیند. «برای راسل اتفاقی تقریباً تکان‌دهنده و ناامیدکننده بود که دانشجوی مورد علاقه او، تجسم "رویای" او در مورد فیلسوفان علمی، سرانجام کتابی منتشر کرده بود که یک پارادوکس رازآمیز را در قلب خود جای داده بود» (Monk, 2005, p 19). اما این برخلاف عقیده راسل هرگز به سبب بیزاری ویتگنشتاین از تفکر و کاهلی او نیست، بلکه او از دریچه‌ای دیگر جهان و موجودات را می‌بیند.

### اهمیت تمایز گفتنی - نشان‌دادنی و دیدگاه‌های راسل و فرگه

در فقره ۲۲۱.۳ رساله می‌خوانیم:

من تنها می‌توانم درباره برابری استاها سخن بگویم، ولی نمی‌توانم [خود] برابری استاها را فراگویم [یا اظهار کنم، یا به قالب کلمات آورم]. یک گزاره تنها می‌تواند بگوید که یک شیء چگونه است، نه اینکه چیست (ویتگنشتاین، 2009، ص 34-36).

ویتگنشتاین در اینجا دو فعل *sprechen* (سخن گفتن) و *aussprechen* (اظهار کردن، بیان کردن) را در مقابل هم قرار می‌دهد. می‌توان درباره اشیا چیزی گفت اما نمی‌توان خود آن‌ها را گفت. ناگفتنی رازآمیز، همان وجود جهان یا به عبارتی این تجربه است که «چیزی هست». باید التفات داشته باشیم که ویتگنشتاین زمانی تمایز گفتنی-نشان‌دادنی را مسأله اساسی فلسفه عنوان می‌کند که دامنه این تمایز به تجربه بنیادی وجود کشیده شده است. او در پاسخ به پرسش‌های راسل دو سال پیش از انتشار رساله می‌نویسد: «حال به نظر شما مقصود اصلی مرا متوجه نشده‌اید، مقصودی که کل مسأله گزاره‌های منطقی فقط نتیجه‌ای فرعی از آن است. مطلب اصلی نظریه‌ای است در باب این که چه چیزی می‌تواند با گزاره‌ها یعنی با زبان گفته شود [*gesagt*] (که معادل است با آنچه می‌تواند اندیشیده شود) و آنچه نمی‌تواند با گزاره‌ها بیان شود، بلکه تنها می‌تواند نشان داده شود [*gezeigt*]; که به نظر من مسأله اصلی فلسفه است» (Monk, 2005, p 19-20).

همدلی فرگه با ویتگنشتاین بیش از راسل نیست. نامه‌های فرگه به ویتگنشتاین همگی یافت نشده‌اند و فقط تعدادی از آن‌ها در دسترس است.<sup>۵</sup> ویتگنشتاین بعدها در واکنش به نامه‌های فرگه راجع به رساله می‌نویسد: «فرگه یک کلمه از حرف‌های آن را نفهمیده است و چقدر سخت است که حتی یک نفر هم آدم را نفهمد» (Floyd, 2011, p 75-108). این گسست ژرف میان ویتگنشتاین و اندیشه‌های فرگه و راسل زمانی اهمیت بیش‌تری پیدا می‌کند که به یاد داشته باشیم او ابتدا یکی از سینه‌چاکان رویکرد فلسفی استادان خود بود. انگلمان<sup>۶</sup> درباره نسبت تفکر ویتگنشتاین با آثار و اندیشه‌های فرگه و راسل چنین می‌نویسد:

«مطالعه آثار فرگه و راسل انگیزاننده ویتگنشتاین برای نوشتن *تراکتاتوس* بود،... اما او در برخی مسائل از نظام منطقی مورد نظر آموزگاران فاصله می‌گیرد، آموزگاران که بنیان‌گذاران منطق مدرن هستند. ... ما ویتگنشتاین را نخواهیم فهمید مگر این که تشخیص بدهیم این فلسفه بود که برای او اهمیت داشت و نه منطق، ... در اینجا منطق و عرفان [یا رازگرایی] از یک ریشه واحد برآمده‌اند و با حقانیتی افزون می‌توان گفت که ویتگنشتاین نتایج منطقی معینی را از ذهنیت عرفانی بنیادی خود نسبت به زندگی و جهان استنتاج کرد. ... یک نسل کامل



می توانست ویتگنشتاین را به عنوان یک پوزیتیویست بشناسد، زیرا او مشترکاتی با پوزیتیویست ها دارد که بسیار مهم هستند: او همانند آن ها میان آنچه می توان گفت و آنچه باید راجع به آن خاموش بمانیم، خطی می کشد. تفاوت تنها در اینجاست که آن ها چیزی ندارند که راجع به آن سکوت کنند...» (McGuinness, 1967, p 96-97).

### sub specie aeternitatis (از منظر ابدیت)

برای توضیح تجربه ای که مقصود رساله، همچنین تمایز گفتنی-نشان دانی، جایگاه زبان و نسبت آن با جهان بر آن مبتنی است، از شرح عبارت *sub specie aeternitatis* کمک می گیریم. معنای تحت اللفظی این عبارت که ظاهراً نخستین بار اسپینوزا آن را به کار برده<sup>۷</sup> این است: از منظر ابدیت. در یادداشت ها می خوانیم:

«اثر هنری دیدن شی از نگاه ابدیت است؛ و حیات نیکو، جهان از نگاه ابدیت است.

وابستگی میان هنر و اخلاق این است»<sup>۸</sup> (Wittgenstein, 1961, p 83).

در اینجا به روشنی می بینیم که سرچشمه اثر هنری و زندگی نیکو و اخلاقی نزد ویتگنشتاین یک امر واحد و آن دیدن جهان از نگاه ابدیت است. قطعاً چنین تجربه ای باید بسیار ژرف و اصیل باشد تا بتواند بنیادی برای فهم زیبایی و اخلاق محسوب شود. با دقت در این یادداشت می توانیم درک بهتری از عبارات پایانی رساله به دست آوریم: «او می باید بر این گزاره ها [یعنی گزاره های رساله] چیره شود؛ سپس جهان را به درستی خواهد دید» (۵۴. ۶). این «دیدن درست جهان» تعبیری دیگر برای همان «دیدن جهان از نگاه ابدیت» است. ساحت این نگاه ابدی نه تنها بیرون از زمان بلکه بیرون از گزاره ها و زبان و از این رو نگفتنی است.

ویتگنشتاین عبارت *sub specie aeternitatis* را در رساله چنین توضیح می دهد: «نگاه-کردن به جهان از وجه ابدی عبارت است از نظر کردن در آن به مثابه کل-ولی کل کرانمند. احساس جهان به مثابه کل کرانمند- این است آنچه رازآلود است» (۴۵. ۶). وقتی شیئی را از منظر ابدیت می بینیم، به یک اثر هنری رازآمیز تبدیل می شود. حال به یادداشت زیر به

تاریخ ۱۰/۱۷/۱۹۱۶ دقت کنید که در واقع نقل قولی از یکی از نمایش‌نامه‌های فریدریش شیلر<sup>۹</sup> است:

«اعجاز هنری [یا امر حیرت‌انگیز هنری] این است که جهان وجود دارد. که وجود دارد آنچه وجود دارد»<sup>۱۰</sup> (Wittgenstein, 1961, p 86).

وجود جهان از نگاه ابدی همچون یک اثر هنری حیرت‌انگیز است؛ وجود، معجزه است. نگاه ویتگنشتاین به زندگی، هنر، علم، اخلاق، دین و مهم‌تر از همه زبان برحسب ساحتی تعیین پیدا می‌کند که با این تجربه بنیادی برای او گشوده شده است. تنها با التفات به این یادداشت‌ها می‌توان درک درستی از فقره نخست رساله پیدا کرد: «جهان، همه آن چیزی است که هست.» به وضوح می‌بینیم که ویتگنشتاین در اینجا تجربه خود را از جهان به مثابه یک کل کرانمند، بیان می‌کند. او می‌کوشد تجربه خود از دیدن جهان از نگاه ابدی را توضیح دهد:

«شیوه معمول التفات [و تفکر و توجه] اشیا را به نحو مشابه از میان آن‌ها می‌بیند، التفات از نگاه ابدی از بیرون. به گونه‌ای که آن‌ها کل جهان را به مثابه پس‌زمینه دارند. آیا این‌گونه است که گویی اشیا با زمان و مکان دیده می‌شوند نه در زمان و مکان؟» (Ibid, p 83).

نگاه معمول ما به اشیا آن‌ها را از میان می‌بیند نه از بیرون. یعنی هر شی در میان اشیای دیگر است و همه اشیا با یکدیگر پیوندهایی دارند. در نگاه عادی هر شی در زمان و مکان خاصی قرار دارد، اما از منظر ابدیت زمان و مکان نیز همراه با تمام فضای منطقی در پس‌زمینه شی قرار می‌گیرند (Ibid). اشیای عادی در یک تجربه بنیادی، یعنی در *sub specie aeternitatis* (از منظر ابدیت) ناگهان به آثاری هنری و اعجاز‌برانگیز تبدیل می‌شوند. ویتگنشتاین می‌گوید در این تجربه گویی کل جهان پس‌زمینه شی قرار می‌گیرد. این به چه معناست؟ هنگام حیرت از وجود شی، جهان در پس‌زمینه است. جهان در این تجربه عقب می‌نشیند و تاریک می‌شود تا شی در نور ابدیت دیده شود. با قرار گرفتن شی در مقابل عدم، ناگهان این تجربه بنیادی سر برمی‌آورد که *Daß es das gibt, was es gibt*، که هست آنچه هست. ویتگنشتاین در ادامه در قالب یک مثال مقصود خود را بیش‌تر توضیح می‌دهد:

«اگر بر بخاری تأمل می‌کردم، و به من گفته می‌شد: اما تو اکنون تنها بخاری را می‌شناسی، بدینسان نتیجه من به یقین کوچک [و بی‌اهمیت] به نظر می‌رسید. زیرا چنین به نظر می‌رسید که گویی من بخاری را در میان بسیار بسیار اشیای دیگر جهان مطالعه کرده‌ام. اما من به گونه‌ای بر بخاری تأمل کرده‌ام، که آن جهان من بود، و همه چیزهای دیگر در مقابل رنگ‌باخته بودند» (Ibid).

در نگرش خاصی که ویتگنشتاین از آن سخن می‌گوید، یک شیء کاملاً معمولی مانند یک بخاری به‌عنوان تنها چیزی که هست دیده می‌شود. اگر همه جهان همین شیئی باشد که در حال تأمل درباره آن هستیم، نمی‌توان وجود آن را به هیچ موجود دیگری ارجاع داد. حیرت‌انگیزی وجود شی در چنین نگرشی ناشی از همین احساس بی‌بنیادی وجود است. مثال فوق ما را به یاد دکارت می‌اندازد که او نیز در مقابل بخاری نشسته بود و در وجود آن و وجود جهان شک می‌کرد، با این تفاوت که اکنون مقصود ویتگنشتاین این نیست که «یقین» پیدا کند وجود بخاری واقعی است نه فریب یک موجود شرور، بلکه او اساساً درون ساحت دوگانه‌های شک و یقین، واقعیت و خیال، عینی و ذهنی نمی‌اندیشد. آنچه در ساحت تفکر او ظهور پیدا کرده است این است که «اساساً چیزی هست»، فارغ از عینی یا ذهنی بودن آن:

«می‌توان تصور صرف کنونی را هم به مثابه تصویر زودگذر بی‌ارزش در کل جهان

زمانی دریافت و هم به مثابه جهان حقیقی در میان سایه‌ها» (Ibid).

«جهان حقیقی» در اینجا تعبیری از همان جهان فقره‌های پایانی رساله است که خواننده اگر از نردبان گزاره‌های رساله بالا رفته باشد، آن را «درست» خواهد دید. در اینجا می‌توانیم به روشنی مشاهده کنیم که ویتگنشتاین غایت کتاب خود را دیدن شی از منظر ابدیت، یعنی به مثابه یک اثر هنری حیرت‌برانگیز می‌داند. فقره ۵۵۲، ۵ رساله - هرچند بدون شرح و تفصیل - نشان می‌دهد که چگونه تجربه ویتگنشتاین از حیرت‌انگیزی وجود در تعیین فهم او از منطق نیز نقشی برجسته بازی می‌کند:

«تجربه»-ای که ما برای فهمیدن منطق نیاز داریم، آن تجربه‌ای نیست که به ما

می‌آموزد که چیزی به فلان یا بهمان شیوه است، بلکه اینکه چیزی هست: ولی این

همانا هیچ‌گونه تجربه نیست. منطق پیش از هرگونه تجربه برجا است، - یعنی

تجربه‌ای که به ما می‌آموزد که چیزی بدینسان است. منطق پیش از پرسش «چگونه؟» است - ولی نه پیش از پرسش «چه؟» (ویتگنشتاین، ۲۰۰۹، ص ۷۰-۷۲).

برای فهمیدن منطق به یک تجربه<sup>۱۱</sup> نیاز داریم که از جنس تجربه‌های متعارف نیست و به عقیده ویتگنشتاین اساساً یک تجربه نیست، این که «چیزی هست»<sup>۱۲</sup>. بنابراین «چیزی هست» که پیش‌تر به عنوان اعجاز هنری و امر رازآمیز و حیرت‌انگیز از آن یاد شد در اینجا برای فهم منطق نیز نقشی اساسی دارد. نزد ویتگنشتاین هستی بر منطق مقدم است.

### اخلاق مطلق و تجربه حیرت

برای درک بهتر نگاه ویتگنشتاین به تجربه حیرت از وجود و مواجهه با زبان باید به «خطابه‌ای درباره اخلاق» (زین پس «خطابه»)<sup>۱۳</sup> مراجعه کرد که زمانی بین سپتامبر ۱۹۲۹ و دسامبر ۱۹۳۰ برای ایراد در کمبریج آماده شده است.

ویتگنشتاین ابتدا برای یافتن موضوع اخلاق تعریف مور را در کتاب *پرنکیپیا ماتماتیکا* (اصول اخلاق) مطرح می‌کند: «علم اخلاق کاوش کلی درباره امور خوب است» (ویتگنشتاین، ۲۰۰۰، ص ۳۲۶). او در ادامه می‌گوید برای یافتن تصویری کلی از موضوع علم اخلاق می‌توان به جای تعریف بالا گفت: اخلاق جستجوی معنای زندگی یا چیزی است که زندگی را با ارزش می‌کند، یا جستجوی شیوه درست زیستن (همان). اما به بیان ویتگنشتاین هرکدام از این تعریف‌ها به دو معنا به کار می‌روند: الف) عادی یا نسبی ب) اخلاقی یا مطلق. ماهیت تفاوت این دو در آن است که هر حکم نسبی صرفاً اظهاری راجع به امور واقع یا واقعیت‌ها است، و می‌توان به گونه‌ای آن را بیان کرد که ظاهر ارزشی خود را از دست دهد. به عنوان مثال به جای جمله «راه درست به قم این است»<sup>۱۴</sup> بگوییم «اگر می‌خواهید در کمترین زمان ممکن و بدون برخورد به ترافیک به قم برسید از این راه بروید».

حال دعوی ویتگنشتاین این است که هیچ بیان واقعیتی نمی‌تواند یک حکم ارزشی مطلق یا مستلزم چنین حکمی باشد (همان، ص ۳۲۷). به عبارتی ویتگنشتاین جهان عینی را خالی از امر اخلاقی می‌داند. اما به عقیده او حالات روانی یا ذهنی را هم می‌توان به مثابه

واقعیات قلمداد کرد. شرح یک قتل با شرح افتادن یک سنگ یکی است. در همه این موارد آنچه داریم واقعیات است و واقعیات، و از علم اخلاق خبری نیست (همان، ص ۳۲۸). بنابراین گویی اخلاق را نه در امور عینی می توان یافت و نه در امور ذهنی. ویتگنشتاین احساس خود را در این باره تنها با این استعاره توصیف پذیر می داند: «اگر کسی می توانست کتابی در باب اخلاق بنویسد که واقعاً کتابی در باب اخلاق باشد، این کتاب همه کتابهای دیگر جهان را، با انفجاری، منهدم می ساخت» (همان). بدین ترتیب یک دشواری برای ویتگنشتاین پیش می آید، این که اخلاق مطلق گفتنی نیست:

اخلاق، اگر چیزی است، فوق طبیعی است و واژه های ما فقط واقعیات را بیان می کنند؛ چنان که یک فنجان فقط یک فنجان پر از آب را نگه می دارد ولو اینکه یک گالن روی آن بریزیم. گفتم تا آنجا که سروکار با واقعیات و گزاره هاست فقط ارزش نسبی و خوب نسبی، درست و ... نسبی وجود دارد (همان).

اکنون ویتگنشتاین به نقطه ای رسیده است که باید از ارزش مطلق یا به عبارتی اخلاقی سخن بگوید. او از خود می پرسد که در چه موقعیت هایی و در کدام تجربه های شخصی به خود حق می دهد از ارزش مطلق سخن بگوید. ویتگنشتاین یکی از مهم ترین تجربه های خود را چنین توصیف می کند:

گمان می کنم بهترین راه توصیفش گفتن این [جمله] است که وقتی این [تجربه] را دارم در وجود جهان متحیرم؛ و آن وقت به استعمال عباراتی از این قبیل تمایل می یابم که «چقدر عجیب است که چیزی باید وجود داشته باشد» یا «چقدر عجیب است که جهان باید وجود داشته باشد» (همان، ص ۳۲۹).

در اینجا حیرت از وجود جهان و موجودات به عنوان بنیادی برای علم اخلاق مطرح می شود. این تجربه چنان تکان دهنده است که اگر کلامی در این ساحت به زبان آید همه اوراق جهان را خواهد سوخت! اما همان گونه که در بالا اشاره کردیم ویتگنشتاین در بیان تجربه هایی که بناست مبانی علم اخلاق را تشکیل دهند با مشکل مواجه می شود:

و اول چیزی که باید بگویم این است که بیان زبانی ای که به این تجربه ها می دهیم بی معناست! وقتی می گویم «در وجود جهان متحیرم» دارم زبان را نادرست به کار می برم. بگذارید این را توضیح بدهم: گفتن این که من در چیزی وقوع یافته ای یک

واقعیت، یک امر واقع [متحیرم معنایی کاملاً صحیح و روشن دارد، ما همه مراد از این گفته را می‌فهمیم که من متحیرم در اندازه سگی بزرگ‌تر از هر سگی که قبلاً دیده‌ام یا در هر چیزی که، به معنای رایج کلمه، غیرعادی است. در همه این موارد، من در چیزی وقوع یافته متحیرم که عدم وقوعش را می‌توانستم تصور کنم. ... اما گفتن این جمله بی‌معناست که من در وجود جهان متحیرم، زیرا نمی‌توانم عدم وجود آن را مجسم کند. البته می‌توانم در نحوه بودن جهان اطرافم متحیر باشم. اگر فی‌المثل در حال نگاه کردن آسمان آبی این تجربه را داشته باشم، می‌توانم در آبی بودن آسمان، در مقابل وضعیت ابری آن، متحیر باشم. اما مراد من این نیست. من در [هستی] آسمان، حال هر چه که هست باشد، متحیرم. شاید کسی در وسوسه گفتن این باشد که آنچه من در آن متحیرم یک همانگویی است، یعنی در آسمان، آبی باشد یا آبی نباشد. اما آن وقت کاملاً بی‌معناست که بگوییم کسی در یک همانگویی متحیر است؛ (همان، ص ۳۳۰).

در اینجا نیز مانند رساله بیان زبانی تجربه وجود اظهاری بی‌معنا و کاربرد نادرست زبان قلمداد می‌شود. می‌توان از اندازه یک سگ اگر از حد معمول خیلی بزرگ‌تر [یا کوچک‌تر] باشد حیرت و آن را بیان کرد زیرا می‌توان عدم وقوع این وضعیت را تصور کرد. اما حیرت مورد نظر ویتگنشتاین از نوعی دیگر است. او در این نوع تجربه از آسمان آبی در حیرت است اما نه در مقابل وضعیت ابری بودن آن، بلکه «من در آسمان، هر چه که هست، متحیرم» (همان). ویتگنشتاین سپس خود را متمایل به اظهار این مطلب می‌بیند که وضعیت فوق حیرت از یک همان‌گویی است و از این رو آن را کاملاً بی‌معنا می‌داند. آیا در حقیقت چنین است؟

حیرتی که در اینجا از آن سخن گفته می‌شود، همان حیرت از «چیزی هست» است. اما حیرت از صرف آسمان آبی همان‌گویی نیست تا اظهار آن مهمل به نظر رسد. حتی اگر بیان این حیرت مهمل باشد، این امر برخاسته از همان‌گویی بودن آن نیست. ما در اینجا از این همان‌گویی حیرت‌زده نیستیم که «آسمان یا آبی است یا نا-آبی»، بلکه حیرت از این است که «آسمان آبی است یا آبی نیست، اما آبی است»، یا «آسمان آبی است یا آبی نیست، اما سرخ است». ما با وضعیت تعلیق موجود در یک همان‌گویی مواجه نیستیم.

همان‌گویی مشتمل بر همهٔ امکان‌های موجود است و به همین دلیل ضرورتاً صادق است. اما آبی بودن یا آبی نبودن آسمان از حالت امکان خارج است و وجود پیدا کرده است. در تجربهٔ امر مطلق، آسمان آبی به مثابهٔ موضوع حیرت از تمام پیوندهای پیرامون آن جدا شده است. این که سرخ نیست، یا خاکستری نیست اهمیتی ندارد، آنچه مهم است آبی بودن آن در مقابل آبی نبودن به معنای عدم است. پرسش برآمده در این تجربه این است: «چرا اساساً یک سگ وجود دارد به جای این که هیچ سگی وجود نداشته باشد؟». شاید اگر ویتگنشتاین می‌دانست که مارتین هیدگر جملهٔ «عدم می‌عدم» را بر زبان آورده و تجربهٔ عدم را شرط تجربهٔ هستی دانسته است، دیگر حیرت از وجود جهان را به سبب تصورناپذیری عدم آن بیان‌ناپذیر نمی‌پنداشت. هرچند ممکن است بر اساس این توضیحات بیان‌ناپذیری تجربهٔ حیرت از وجود به دلیل همان‌گویی بودن اظهار آن رد شود، اما این که در اینجا با کاربرد نادرست زبان و کلمات مواجهیم جای تأمل بیش‌تری دارد. ویتگنشتاین پس از ذکر یکی دیگر از تجربه‌های خود باز هم اظهار زبانی آن‌ها را بی‌معنا تلقی می‌کند: و اما همین امر نسبت به تجربهٔ دیگری که ذکر کردم صادق است، تجربهٔ ایمنی مطلق. ... باز هم این کاربردی نادرست از واژهٔ «ایمن» است، چنانکه مثال دیگر، کاربردی نادرست از واژهٔ «وجود» یا «تحریر» بود. حال می‌خواهم متذکر شوم که کاربرد نادرست خاصی از زبانمان در همهٔ بیان‌های اخلاقی و دینی، ساری و جاری است (همان، ص ۳۳۰).

واژه‌های «وجود»، «تحریر» و «ایمنی» در زبان عادی معنادار هستند اما استفاده از آن‌ها در تجربهٔ امر مطلق، کاربرد نادرست زبان محسوب می‌شود. اگر به زبان ویتگنشتاین به اصطلاح متأخر سخن بگوییم، امور مطلق نگفتنی‌اند زیرا بیرون از «بازی‌های زبانی» روزمره قرار دارند. بنابراین بیرون آمدن از بازی‌های زبانی یا زبانمندی خود یکی از شروط تجربهٔ بنیادی حیرت از وجود جهان است.

### معجزهٔ وجود و مواجهه با زبان

ویتگنشتاین در ادامهٔ *خطابه* توصیف متفاوتی از آنچه «حیرت از وجود جهان» خوانده شد ارائه می‌کند که تأمل در آن برای فهم تجربهٔ هستی‌شناختی ویتگنشتاین بسیار اهمیت دارد:

ما همه، آنچه را که در زندگی عادی معجزه خوانده می‌شود می‌شناسیم. معجزه آشکارا فقط رخدادی است که مانندش را هرگز ندیده‌ایم. ... این وضعیت را در نظر بگیرید که یکی از شماها ناگهان سر شیر درآورده شروع به غریدن کند. قطعاً این وضعیت غیرعادی‌ترین چیزی است که من می‌توانم تصور کنم. حال هرگاه از شگفتی خود به درآمدیم، پیشنهاد من این خواهد بود که پزشکی بیاوریم تا وضعیت بررسی علمی شود و به شرط آنکه به وی آسیب نرسد من او را «تشریح» خواهم کرد؛ و معجزه چه جایی خواهد داشت؟ زیرا روشن است که به این شیوه به آن نگریستن همان و محو شدن هرچیز معجزه‌آسایی همان؛ مگر اینکه مرادمان از این اصطلاح صرفاً این باشد که واقعیتی هنوز با علم تبیین نشده است که این هم یعنی ما تا به اینجا موفق نشده‌ایم این واقعیت را با واقعیات دیگر در یک نظام علمی دسته بندی کنیم. این نشان می‌دهد که بیهوده است بگوییم «علم ثابت کرده است که معجزه ای وجود ندارد.» حقیقت آن است که شیوه علمی نگریستن به یک واقعیت با شیوه نگریستن به آن به مثابه یک معجزه یکی نیست. ... و اکنون می‌خواهم تجربه تحیر در وجود جهان را با این گفته وصف کنم: این تجربه، تجربه دیدن جهان به مثابه یک معجزه است (همان، ص ۳۳۱-۳۳۲).

به عقیده ویتگنشتاین اساساً علم واقعیات را به مثابه معجزه نمی‌بیند، حتی اگر به اندازه سر شیر درآوردن عجیب باشند. اما در تجربه‌ای که ویتگنشتاین از آن به مثابه «حیرت از وجود» سخن می‌گوید، نه غیرعادی‌ترین رویدادها، بلکه عادی‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین امور به مثابه «معجزه» دیده می‌شود. این که «چیزی هست» معجزه است. هستی به معنای مطلق معجزه‌آسا است زیرا بی‌بنیاد است. هستی بنیاد بی‌بنیاد است.<sup>۱۵</sup> کم‌تر کسی ممکن است بدون آگاهی پیشین حدس بزند که جملات زیر از آن متفکری از سنت تحلیلی با پیشینه مطالعات ریاضی و منطقی هستند:

اکنون مایلم بگویم که در زبان، بیان درست معجزه وجود جهان، -هرچند این خود گزاره‌ای در زبان نیست-، وجود خودِ زبان است (همان، ص ۳۳۲).

این عبارت شاید غریب‌ترین و دشوارفهم‌ترین عبارت در کل نوشته‌های ویتگنشتاین باشد. در اینجا به روشن‌ترین شیوه ممکن با تجربه و مواجهه سرنوشت‌ساز یک متفکر با زبانمندی



روبرو می‌شویم. «در زبان، بیان درست معجزه وجود جهان، -هرچند این خود گزاره‌ای در زبان نیست-، وجود خود زبان است.» به عبارتی: وجود زبان = زبان وجود. بر اساس کدام یک از نظریه‌های به اصطلاح متقدم و متأخر ویتگنشتاین درباره زبان باید این عبارات را فهمید؟ شاید حقیقت این است که فهم این عبارات در ساحت هیچ یک از این نظریه‌ها امکان‌پذیر نیست. زیرا تجربه‌ای که سرچشمه این کلمات است در بنیاد هر دوی این نظریه‌ها قرار دارد. «کنون مایلم بگویم که در زبان، بیان درست معجزه وجود جهان، -هرچند این خود گزاره‌ای در زبان نیست-، وجود خود زبان است.» در اینجا پیوندی عجیب میان بود و نبود زبان و بود و نبود جهان برقرار می‌شود.

بازی گل یا پوچ را در نظر بگیرید. شما حدس می‌زنید که گل در دست چپ حریف است. او دستش را باز می‌کند و شما از این که آنجا نیست شگفت‌زده می‌شوید. اگر گل در دست راست او نیز نباشد بیشتر تعجب می‌کنید. زیرا اطمینان دارید که بازی با وجود یک گل آغاز شده است. اگر به جای گل چیز دیگری در دست حریف بیابید به یقین برای شما شگفت‌انگیز خواهد بود و مهارت حریف را تحسین می‌کنید. بیش‌ترین شگفتی شما شاید زمانی باشد که به جای گل شیء بسیار عجیب و غریبی در دست حریف پیدا کنید. فقط در این صورت موضوع شگفتی شما شیئی است که تنها بخشی از یک بازی را تشکیل می‌دهد. در حالات قبل تنها خود بازی برای شما مهم بود نه شیئی که بازی با آن انجام می‌گیرد. حیرت از وجود به هیچ یک از این موارد شگفتی شبیه نیست. اگر کسی از وجود گل حیرت کند نمی‌تواند وارد بازی گل یا پوچ شود. اگر او بگوید «یک گل در دست هست»، حریف خواهد گفت: «بله که هست» و بازی را آغاز می‌کند. «یک گل هست» شرط بازی است و جای تعجب ندارد. اما اگر شما باز هم تکرار کنید «یک گل هست»، و آن را نه به مثابه واقعیتی مبنایی برای یک بازی بلکه به مثابه تجربه وجود بر زبان آورید، در این صورت شما بیرون از بازی قرار دارید زیرا این گزاره در این بازی جایی ندارد. به زبان ویتگنشتاین شما گل را به مثابه یک جهان و به عنوان تمام آنچه هست تجربه کرده‌اید و همه جهان پیرامون آن، و همه بازی‌هایی که آن گل بخشی از آنهاست را کنار گذاشته‌اید. اگر در تجربه‌ای بنیادی یک شیء را به مثابه کل جهان بنگریم، این شیء دیگر یک واقعیت در میان دیگر واقعیات نیست، بنابراین بیان آن نیز یک گزاره نخواهد بود.

«کنون مایلم بگویم که در زبان، بیان درست معجزه وجود جهان، -هرچند این خود گزاره- ای در زبان نیست- وجود خود زبان است.» شباهت این کلمات به عبارتی از مارتین هایدگر خیره‌کننده است: وجود زبان: زبان وجود<sup>۱۶</sup> (Heidegger, 1971, p 72). این شباهت نه در یک مسأله جزئی، بلکه در جایی اتفاق می‌افتد که دو متفکر از دو مکتب فکری به ظاهر متفاوت می‌کوشند ذات یک رویداد بنیادی به نام زبان را در یک تجربه بنیادی به نام حیرت از هستی تجربه و بیان کنند. این مواجهه با مرزهای زبانمندی و گذشتن از زبان و تجربه خاموش وجود جهان در پایان «خطابه‌ای درباره اخلاق» نیز ذکر شده است:

حال می‌بینم که آن عبارات مهمل به این دلیل مهمل نبودند که من هنوز بیان درست را نیافته بودم، بلکه مهمل بودن دقیقاً ذات آن‌ها بود. زیرا همه آن کاری که من با این بیان‌ها قصد انجام آن را داشتم رفتن به فراسوی جهان و این یعنی به فراسوی زبان معنادار بود. گرایش من و گمان می‌کنم گرایش همه کسانی که تاکنون کوشیده‌اند [درباره] اخلاق یا دین بنویسند یا بگویند، مواجهه با حد و مرزهای زبان بوده است. این مواجهه با دیواره‌های قفسمان کاملاً و مطلقاً ناامیدکننده است. اخلاق تا آنجا که از تمنای گفتن چیزی درباره معنای غایی زندگی، خیر مطلق، امر مطلقاً با ارزش، نشأت می‌گیرد، نمی‌تواند علم باشد. آنچه [این اخلاق] می‌گوید به هیچ معنایی به معرفت ما نمی‌افزاید. اما سندی است از گرایشی در ذهن بشر که من شخصاً نمی‌توانم از احترام گذاشتن عمیق به آن خودداری کنم و آن را هرگز به سخره نخواهم گرفت (ویتگنشتاین، ۲۰۰۰، ص ۳۳۲-۳۳۳).

انسان موجودی زبانمند و در قفس بازی‌های زبانی محاصره شده است. اما شوقی در او هست که در تجربه‌هایی ژرف که بنیاد زیبایی، هنر، اخلاق و دین به معنای مطلق را شکل می‌دهند، از ساحت زبان معنادار فراتر رود. در این تجربه وجودی، موجودات به مثابه اموری رازآمیز و معجزه‌گون جلوه می‌کنند. این تجربه‌ای بسیار خاص است که ویتگنشتاین حتی از تجربه نامیدن آن ابا دارد. شاید نام «رویداد»<sup>۱۷</sup> که اصطلاحی هایدگری برای همین تجربه است مناسب‌تر باشد. در این رویداد، مواجهه با زبان و مرزهای آن با روبرویی با وجود حیرت‌انگیز اشیا همراه است. مواجهه با زبان را نمی‌توان گفت، زیرا هر گفتمانی درون

زبان است. بیرون از زبانمندی، علاوه بر مواجهه با زبان با وجود جهان نیز مواجهه می‌شویم: مواجهه با زبان، مواجهه با وجود.

## نتیجه‌گیری

ویتگنشتاین حیرت از وجود جهان را مواجهه با مرزهای زبان و گذشتن از این مرز می‌داند و نتیجه سخن گفتن از آن را مهمل‌گویی برمی‌شمرد. تقریباً تمام آنچه در این مقاله قصد توضیح آن را داریم در این نقل قول به روشن‌ترین نحو ممکن آمده است: «کنون مایلم بگویم که در زبان، بیان درست معجزه وجود جهان، -هرچند این خود گزاره‌ای در زبان نیست-، وجود خود زبان است.» در تجربه‌ای بنیادی، با مرز زبان مواجه شده، از آن گذشته، در برابر جهان ایستاده و در وجود جهان حیرت می‌کنیم. در این تجربه «چیزی هست» ظهور پیدا می‌کند بدون آن که بنیادی داشته باشد و بدون آنکه طرح پرسش «چرا چیزی هست» ممکن باشد. تفکر زبانی ویتگنشتاین بر تجربه بی‌زبان جهان به مثابه معجزه مبتنی است. چرایی پرسش ویتگنشتاین از زبان برخاسته از ضرورت مواجهه او با زبانمندی انسان در یک تجربه هستی‌شناختی خاص است. یعنی پیش از پرداختن به نظریه تصویری یا بازی‌های زبانی، باید به این مواجهه اصیل و پیامدهای آن توجه داشته باشیم.

## یادداشت‌ها

<sup>۱</sup> رقم پایانی به شماره فقره مربوطه در کتاب در باب یقین مربوط است.

<sup>۲</sup> شماره‌های داخل پرانتز نمایانگر فقره‌های رساله هستند. ترجمه‌های فارسی فقره‌های رساله برگرفته از ترجمه ستایش‌برانگیز دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی است: ویتگنشتاین، لودویگ، (2009)، رساله منطقی-فلسفی، ترجمه م.ش. ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر

<sup>۳</sup> کلمه آلمانی Sinn هم به بر «معنا» دلالت می‌کند و هم بر «هدف» و «مقصود».

<sup>۴</sup> Ja, meine Arbeit hat sich ausgedehnt von Grundlagen der Logik zum Wesen der Welt (Wittgenstein, 1961, p 79).

<sup>۵</sup> تعدادی از این نامه‌ها را می‌توانید در اینجا بیابید:

Floyd, Juliet, (2011), The Frege-Wittgenstein Correspondence: Interpretive Themes, in *Interactive Wittgenstein, Essays in memory of Georg Henrik von Wright*, edited by Enzo De Pellegrin, Springer, p 15-75

<sup>۶</sup> Paul Engelmann

<sup>۷</sup> Ethics (Part V, Prop. XXIII, Scholium)

<sup>۸</sup> Das Kunstwerk ist der Gegenstand *sub specie aeternitatis* gesehen; und das gute Leben ist die Welt *sub specie aeternitatis*. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik.

- <sup>9</sup>. Friedrich Schiller  
<sup>10</sup>. Das künstlerische Wunder ist, daß es die Welt gibt. Daß es das gibt, was es gibt.  
<sup>11</sup>. Erfahrung  
<sup>12</sup>. daß etwa *ist*  
<sup>13</sup>. Wittgenstein, Ludwig, (1956), "A Lecture on Ethics," in *The Philosophical Review*, 74, 3-12. Reprinted in J. H. Gill (ed.), (1968), *Philosophy Today*, No, 1, New York, Macmillan, p 4-14

همچنین در:

Wittgenstein, Ludwig, (1993), *Philosophical Occasions, 1912–1951*, ed. James C. Klagge and Alfred Nordmann, Indianapolis : Hackett Pub. Co, P 37-45

ترجمه‌ای از این خطابه توسط مالک حسینی به چاپ رسیده است: ویتگنشتاین، لودویگ، «خطابه‌ای در باب اخلاق»، مالک حسینی، ارغنون، شماره 16، 2000، ص 325-333. در اینجا با اندکی اصلاحات در برخی عبارات، از همین ترجمه استفاده کرده‌ایم.

۱۴. «قم» را به جای «گرنیچستر» آورده‌ایم.

۱۵. برای تفکری عمیق درباره نسبت هستی و بنیاد نگاه کنید به: هیدگر، مارتین، (2018)، *اصل بنیاد*، ترجمه طالب جابری، انتشارات ققنوس

<sup>16</sup>. being of language: language of being

<sup>17</sup>. Ereignis

## منابع و مآخذ

- Cahill, Kevin, (2011), *Fate of Wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity*, New York, Columbia University Press. [In English]
- Floyd, Juliet, (2011), The Frege-Wittgenstein Correspondence: Interpretive Themes, in *Interactive Wittgenstein, Essays in memory of Georg Henrik von Wright*, edited by Enzo De Pellegrin, springer, p 15-75. . [In English]
- Hacker, P. M. S, (1986), *Insight and Illusion*, Rev. ed, Oxford, Clarendon Press. [In English]
- Heidegger, Martin, (1971), *On the Way to Language*, translated by Peter D. Hertz, Harper and Row Publishers. [In English]
- Malcolm, Norman, (2001), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, with a biographical sketch by G.H. von Wright, second edition with Wittgenstein's letters to Malcolm, Oxford, Clarendon Press. [In English]
- McGuinness, Brian, (2005), *Young Ludwig: Wittgenstein's Life, 1889–1921*, Oxford. [In English]

- , (2008), *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*, Blackwell Publishing. [In English]
- , (1967), *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir by Paul Engelmann*, tr. L. Furtmüller, Oxford. [In English]
- Monk, Ray, (2005), *How to read Wittgenstein*, London, Granta Books. [In English]
- Schopenhauer, Arthur, (1977), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Band 1, Zürich. [In German]
- Wittgenstein, Ludwig, (1998), *Culture and Value*, edited by Georg Henrik von Wright in Collaboration with Heikki Nyman, revised edition of the text by Alois Pichler, Translated by Peter Winch, Blackwell Publishers Inc. [In English]
- , (1997), *Cambridge Letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey & Sraffa*, Ed. B. F. McGuinness and G. H. von Wright. Ithaca, N.Y., Cornell University Press. [In English]
- , (1956), “A Lecture on Ethics,” in *The Philosophical Review*, 74, p 3-12. Reprinted in J. H. Gill (ed.), (1968), *Philosophy Today*, No. 1, New York, Macmillan, p 4-14. [In English]
- , (1961), *Notebooks: 1914-1916*, Edited by G. H von Wright and G. E. M Anscombe, translated by G. E. M Anscombe, Harper and Row Publishers. [In English]
- , (1993), *Philosophical Occasions, 1912–1951*, ed. James C. Klagge and Alfred Nordmann, Indianapolis, Hackett Pub. Co. [In English]
- , (2000), *A Lecture on Ethics*, translated by Malek Hosseini, Tehran, Organon, No.16, p 325-333. [In Persian]
- , (2009), *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by M. Sh. Adib-Soltani, Tehran, Amir Kabir Publications. [In Persian]

**How to cite this paper:**

Mohammad Ali Abdollahi and Taleb jaberi (2020). Wittgenstein, Miracle of Being, Wonder and Encounter with Language, *Journal of Ontological Researches*, 8(16), 37-58.

**DOI:** 10.22061/orj.2020.1203

**URL:** [http://orj.sru.ac.ir/article\\_1203.html](http://orj.sru.ac.ir/article_1203.html)

