

## اشکال زندگی و پراکسیس از نظر ویتگنشتاین: گوشه چشمی به مارکس؟

کریستیان شویره  
Christiane CHAUVIRE\*

### Zurück auf den rauhen Boden!

«در ابتدا عمل بود!»

(ویتگنشتاین در پژوهش های فلسفی، ج ۱، قطعه ۱۰۷، به نقل از گوته)

تلاش من در اینجا دست زدن به نوعی نزدیک کردن تصنعی، موضعی یا عمومی میان [نظریات] مارکس و ویتگنشتاین نیست، بلکه سعی می کنم با حرکت از بنیادی ترین مفاهیم موجود در آنچه به فلسفه دوم ویتگنشتاین\* معروف گشته (مفاهیمی مانند: اشکال زندگی، تاریخ طبیعی، پراکسیس، بازی و قاعده)، فضای تبادل ترسیم کنیم که بتوان در آن به کار تحقیقی ظریف تری حول این موضوع، یعنی نقاط تشابه این دو فیلسوف، پرداخت (۱).

حتی با در نظر داشتن علاقه و توجه ویتگنشتاین به بلشویسم و تلاش ناموفقی که در سال ۳۵، طی سفرش به شوروی برای اقامت در این کشور انجام داد، ظاهراً مشکل بتوان از بُعد میان فلسفه ای که «همه چیز را به همان حال نگه می دارد» و دیگری که خواهان «تغییر جهان» است، چشم پوشید.

در برخورد به جریان زندگی و تاریخ، تصریحات ویتگنشتاین به نوعی رواقی گری و بی اعتنائی از نوع اشپنگر آغشته است که همواره بر عجز و ناتوانی انسان و به ویژه متفکر فیلسوف در تغییر جریان زندگی و تاریخ تأکید دارد، مثلاً زمانی که در برخورد به تفسیر انسان شناختی قربانیان انسانی در رسوم و جشن های بلتن (Beltane) که مورد تحقیق و بررسی فریزر (۲) قرار گرفته بود، می گوید: «فقط می توان به تشریح [زندگی] پرداخت و گفت: «چنین است زندگی بشری» (RR d'Or ص ۱۵ و ۲۶) و یا در همانجا: «مایل بودیم بگویم این یا آن اتفاق رخ داد، اگر می توانی به آن بخند!» (۳). از

نظر او «فیلسوف همیشه با هشدارهایش دیر می‌رسد» (R M ص ۸۰) و «صرفاً با حرف‌هایش هیچ نفوذی بر شیوه زندگی مردم ندارد» (R M ص ۸۰). در همین راستا، همواره نقش افراد را در جریان تاریخ کوچک تلقی کرده و نافی علی بودن آن است، از نظر وی «فقط تغییری در شکل زندگی» می‌تواند به تغییر در آداب و عقاید منجر گردد (R M ص ۷۹).

البته گفته‌های بالا به این مفهوم نیست که از نظر ویتگنشتاین تعهد فاقد معنی باشد: حتی اگر هیچ آرمانی را نتوان به لحاظ عقلانی و بدون قید و شرط ثابت نمود (R M ص ۲۹)، گزینش شورش و مبارزه در سطح عالی تری مشروع است، یعنی گزینش «نوعی زندگی کردن»، گزینش «تصمیمی پرشور به نفع یک اسلوب مرجع» (R M ص ۸۲)، چیزی مشابه تغییر آئین:

«واکنش انسان چنین است. می‌گوید: «دیگر بس است» و دست به کار مبارزه می‌شود. شاید این [مبارزه] به اوضاعی بینجامد که به همان اندازه غیر قابل تحمل است؛ و شاید در چنین شرایطی نیروی تداوم مبارزه رو به تقلیل رود. خواهند گفت: «اگر فلان کس چنین نکرده بود، این امر شرّ واقع نمی‌شد». اما به چه حقی چنین می‌گویند؟ چه کسی قوانینی را می‌شناسد که جامعه بر پایه آن رشد می‌کند؟ من مطمئنم که هوشمندترین افراد حتی بویی از آن نبرده اند. تو اگر مبارزه می‌کنی، خب، مبارزه می‌کنی؛ اگر امید داری، خب، امید داری. می‌توان جنگید، می‌توان امید داشت و حتی اعتقاد، بدون آنکه این اعتقاد علمی باشد» (R M ص ۷۸) (۴). تعهد نه عقلانی ست و نه از خرد برمی‌خیزد؛ «خرد خاکستر سردی ست، بی‌رنگ» (R M ص ۷۴) – اما تعهد به ایمان نزدیک است که شوری ست سوزان (و مثلاً در مورد شوروی گفته بود: «شور و شیفتگی چیزی را به ما نوید می‌دهد»).

تأملات متعدد ویتگنشتاین نشان می‌دهند که او نسبت به هرگونه توضیح تاریخی به طور ریشه‌ای بدبین است، چه در برخورد به فلسفه تاریخ و چه نسبت به جامعه و یا دولت. او همه این‌ها را «وراجی‌های احمقانه ... در مورد علت و معلول» (R M ص ۷۹-۸۰) می‌داند (۵).

ویتگنشتاین که در کمبریج همکاران کمونیست و مارکسیست مشهوری داشت

صریحاً می‌گفت که شورش شاید امر بیهوده‌ای نباشد، اما چیزی هست که از آن هم عالی‌تر است: «کسی انقلابی خواهد بود که بتواند در خود دست به انقلاب زند» (RM ص ۶۱).

مجموعاً هم آثار ویتگنشتاین به نوعی تحقیق بنیادین و بسیار ریشه‌ای می‌ماند که به کلیه مسائل مربوط به فلسفه، تاریخ و فلسفه سیاسی بی‌اعتناست. اما اگر ظاهراً آن‌ها را به نحوی پیشینی (a priori) از عرصه فلسفی کنار می‌زند، این مسائل را در سطح عالی‌تری، یعنی در فضای *Lebensprobleme*، یعنی مسائل هستی، دوباره وارد می‌کند، مسائلی که فقط به واسطه نوعی تغییر در نحوه زندگی ممکن است حل گردند: «پاسخ مسأله‌ای که در زندگی می‌بینی، نحوه زندگی کردنی است که آن مسأله را محو می‌کند» (R M ص ۴۱). فی الواقع، در مفهوم کلیدی «شکل زندگی» است که اولین گشایش را در جهت مقایسه‌ای ممکن با اندیشه مارکس می‌یابیم.

می‌دانیم زمانی که ویتگنشتاین می‌خواست مطالعه فلسفه را دوباره از صفر آغاز کند، هنوز مطالعات کلاسیک چندانی در این زمینه نداشت؛ اما کاملاً ممکن است که بخش‌هایی از ایدئولوژی آلمانی را که در سال ۱۹۳۲ ری پاسکال (Roy Pascal) ترجمه و چاپ کرده بود، در اختیار داشته و خوانده باشد. ری پاسکال شوهر استاد زبان روسی ویتگنشتاین و یکی از مارکسیست‌های متعددی بود که وی در کمبریج با آن‌ها رفت و آمد داشت. به هر حال می‌توان بخش‌هایی از ایدئولوژی آلمانی را ذکر نمود که تقریباً ممکن بود ویتگنشتاین نیز همین‌طور بنویسد:

«تولید ایده‌ها، تصورات و شعور، مستقیماً به نحوی تنگاتنگ با فعالیت مادی و مرادفات مادی [بین] انسان‌ها عجین است، و در یک کلام، زبان زندگی واقعی است. روح از همان آغاز، بار مصیبت ماده را مثل یک نفرین بر دوش دارد، ماده‌ای که در اینجا به صورت اقتشار متلاطم هوا و اصوات، و در یک کلام، به صورت زبان ظاهر می‌گردد. زبان به قدمت شعور و وجدان است، زبان شعور عملی و واقعی است، زبان به همین شکل برای همه انسان‌ها وجود دارد و صرفاً در نتیجه این امر است که برای من نیز وجود دارد ... بنا بر این شعور و وجدان از همان آغاز محصولی است اجتماعی ... رابطه من با دنیای بیرونی که مرا احاطه کرده شعور و وجدان مرا می‌سازد.

یکی از دشوارترین وظایفی که در برابر متفکر فیلسوف قرار دارد فرود آمدن از عالم اندیشه به دنیای واقعی است. فلاسفه باید زبان خود را که از زبان عادی انتزاع شده است در زبان عادی حل کنند و بدین نحو دریابند که زبانشان زبان کج و معوج دنیای واقعی است؛ آن‌ها باید بفهمند که نه تفکرات و نه زبان به خودی خود دنیایی خاص نمی‌سازند و صرفاً مظاهری هستند از زندگی واقعی».

دستور العمل «فرود آمدن از عالم اندیشه به دنیای واقعی»، کاملاً منطبق است با کلیه استراتژی‌های ضد ایدئالیستی که فلسفه دوم ویتگنشتاین تدوین نمود و جمله معروف «به زمین سخت و سنگی بازگردیم» نماد آن است. منظور از این جمله، بازگشت به دنیای عادی، بازگشت به مفهوم رایج و روزمره کلمات و احتراز از معنای متافیزیکی آن‌ها است.

«ما تلاش می‌کنیم کلمات را از نوع استفاده متافیزیکی شان جدا کرده و آن‌ها را به استفاده درست شان در زبان بازگردانیم (...). این چنین است حل تمام دشواری‌های فلسفی. پاسخ‌هایی که ما برای این دشواریها داریم، اگر صحیح باشند، زمینی و آشنا خواهند بود، به شرطی که آن‌ها را با ذهنی صحیح بنگریم و بدین ترتیب، خواهیم دید که هیچ نکرده ایم» (فلسفه، ص ۲۲. 92 PU).

اما باید دانست که در درجه اول، از نظر ویتگنشتاین، دنیای واقعی دنیای شکل‌های زندگی ما است، داده‌های انسان شناختی یا وقایع مربوط به «تاریخ طبیعی انسان»، اموری که انکارشان به ذهن هیچ کس خطور نمی‌کند. بدین ترتیب، ویتگنشتاین به عنوان فیلسوفی که به مفهوم «شکل‌های زندگی» می‌اندیشد، اولین فضای مقایسه‌ممکن بین نظریات خود و برخی اعتقادات از نوع مارکسی را می‌گشاید.

مفهوم «شکل‌های زندگی» از دو لحاظ متعالی است: اول اینکه «چیزی است که آن را باید پذیرفت، داده‌ای است فراتر از هر اثبات یا عدم اثباتی». این مفهوم موضوع یقین بنیادین ما است که از هر تردیدی مبرا است. در نظر گرفتن شکل زندگی انسانی برای درک هر آنچه انسانی است لازم است، مثلاً یک زبان ناآشنا یا آداب و رسوم بیگانه. اما چگونه می‌توان شکل زندگی مان را که ویتگنشتاین مدام به ما یادآوری می‌کند تشریح نمود؟ با

بیان کردن وقایع غیر قابل تردید تاریخ طبیعی مان و داده های بسیار عمومی طبیعت که «شکل‌گیری مفاهیم ما را مشروط می‌سازند» و نیز بازی های زبانی مان را (PU, II, XII).

«دستور دادن، سؤال کردن، تعریف کردن، گپ زدن همان قدر به تاریخ طبیعی ما مربوط اند که راه رفتن، غذا خوردن، آشامیدن یا بازی کردن» (PU, 25).

شکل خاص زندگی بشر در فضای میان طبیعت و فرهنگ بسط یافته و در آن از نوعی آزادی عمل و تحرك برخوردار است. این شکل، از زندگی حیوانی به خاطر قابلیت انسان در حرف زدن و وارد شدن به بازی های زبانی متمایز است. نه اینکه حیوانات از نظر ویتگنشتاین حرف نمی‌زنند چون گویا فکر نمی‌کنند، بلکه بیشتر از آن جهت که اصلاً حرف نمی‌زنند یا بهتر بگوییم آن‌ها از زبان ما به استثنای بدوی ترین شکل های زبان استفاده نمی‌کنند (PU 25).

ویژگی شکل زندگی بشری پیچیدگی عالی آن است، درست مثل بازی های زبانی که در آن عمل می‌کنند و ویتگنشتاین بارها این نکته را مورد تأیید قرار داده است.

به يك معنا می‌توان گفت که هدف از تمام ملاحظات انسان شناختی که در آثار آخر ویتگنشتاین فراوان است گشودن کلاف این پیچیدگی و به خصوص بازی های طبیعی زبانی ما است که هرکدام تحت عملکرد قواعدی نسبتاً انعطاف پذیر به نحوی لایفک اسناد و افعال زبانی (actes du langage) و فعالیت های دیگر را (یعنی پراتیک های جمعی منظم، نهادین شده و حتی مرسوم) در يك کل، در هم می‌پیچند. باید در نظر داشت که خود زبان هم نهادی است که هیچ «قرارداد اجتماعی» هرگز آن را نهادین نکرده است.

در واقع، ویتگنشتاین «قرارداد اجتماعی» به مفهوم روسو را خیالی یا اسطوره ای می‌داند. آنچه باید گفت این است که همه چیز طوری است که گویا نوعی قرارداد بسته شده، حال آنکه هیچ پیمانی از این نوع در واقعیت وجود ندارد. در توضیح اجماع و توافق اجتماعی که اکنون شاهد آنیم ویتگنشتاین به نوعی پیمان آغازین اعتقادی نداشته و بیشتر متمایل به این فکر است که اجماع عقیدتی و عملی ما مبتنی است بر نوعی انطباق و همگرایی اولیه در ابتدائی ترین عمل هایمان. بدین ترتیب، هرگز کسی زبان را ایجاد و

تأسیس نکرده است.» زبان هست، حی و حاضر مثل امتداد طبیعی واکنش های غریزی ما .

برخلاف آنچه تصور می رود، ویتگنشتاین به هیچ رو قراردادگرا نیست. او معتقد است که قراردادهای اجتماعی ما را می توان به نحو بسیار ضعیفی قراردادی تلقی کرد، زیرا در واقع، در ماهیت ثابت اشیاء نقش بسته اند. آن ها حیاتی ندارند مگر زمانی که با نظم و ترتیب انسان شناختی شالوده واری که اساس آن ها ست منطبق بوده و در واقع، دنباله آن باشند. فرهنگ امتداد طبیعی طبیعت است. البته درست است که می توان بازی های زبانی دیگر و متفاوتی [از آنچه هست] تصور نمود، و یقیناً اختیار و انتخاب در آن ها (به نحو ضعیفی) سهم دارد، اما از نظر ویتگنشتاین، هرگز نمی توانیم بنا بر خواست و اراده مان آن ها را تغییر دهیم. ویتگنشتاین، خود بخشی از وقت خویش را به تصور بازی های زبانی دیگری اختصاص می دهد که نتیجتاً با شکل های تخیلی زندگی در ارتباط اند، شکل هایی خارجی و ساده انگارانه، برای آنکه به ما بازی های زبانی خودمان را بفهماند تا نسبی بودن آن ها را درک کنیم. اما این بدان معنا نیست که او نسبت گرا باشد. بدین معنا که معتقد است ما هرگز نمی توانیم نوع دیگری از حرف زدن، شمردن، یا سیستم دیگری از رنگ ها را انتخاب کرده برقرار سازیم، زیرا برای چنین کاری اساس آن را فاقدیم.

این دستور که باید شکل های زندگی و بازی های زبانی مان را، همان طور که هستند، پذیرفت، البته ضد عقلانی ست و به ویژه ضدایدآلیستی؛ زیرا به نحو عجیبی قدرت اراده بشر را که تقریباً به طور کاملی در شکل زندگی اش غرق شده و گیر افتاده و توانایی خارج شدن از آن را ندارد به شدت کاهش می دهد. بشر هر قدر هم که روشن و اراده گرا باشد، با جبری مادی دست به گریبان است که بسیار قوی تر از او ست.

اشکال زندگی به خاطر ثباتی که دارند (که البته ممکن است طی قرون تغییر یابند) نوعی [عنصر] «پیشینی» یا چارچوب متعالی ثابت پدید می آورند که فقط با خیالبافی و در رؤیا ممکن است آن ها را با اشکال دیگری جایگزین نمود (۶).

شکل زندگی ما همه چیزمان را مشروط می سازد، از عقاید و فلسفه گرفته تا سبک های هنری [مثلاً] ما نمی توانیم بنا بر اراده، نوع نقاشی کردن مان را تغییر داده و مثلاً

مانند یونانیان باستان نقاشی کنیم). هر هنری که کاملاً منشأ ایدئولوژیک داشته باشد، در عرصه واقعیت با مقاومت و ثقل رو به رو می‌گردد. ایدئولوژی یعنی آراء، اعتقادات، دکترین‌ها به طور بسیار ضعیفی بر زیربنای شکل زندگی ما تأثیر می‌گذارند، برعکس، این شکل زندگی ست که آراء و ایده‌ها را مشروط می‌سازد.

از همین جا ست اشتباه Frazer در کتاب شاخه‌ء پلائی (Rameau d'or) که پراتیک‌های «وحشی» اسکاتلندی‌ها را به عقایدی نسبت می‌داد که گویا به لحاظ علمی غلط هستند. هیچ مجموعه‌ای از اعتقادات، آراء، چه درست و چه غلط، نمی‌توانند مجموعه‌ای از آداب و رسوم تولید کنند. آراء و ایده‌ها تعیین‌کننده پراتیک نبوده، بلکه عکس آن صحیح است. در نتیجه ما نمی‌توانیم از منظری مطلق و به نحوی «پیشینی» از خارج شکل زندگی، بازی‌های زبانی و عادات و رسوم مان را داوری کنیم. چطور می‌توان سنجد که آن‌ها خوب هستند یا بد، مگر از طریق مقایسه کردن شان با عادات و رسوم دیگری که الزاماً تخیلی و ساده خواهد بود؟ اما از طرف دیگر، این به ما اجازه نمی‌دهد که بگوییم زبان مان به مفهومی مطلق، خوب و مناسب است و یا اینکه آداب مان تنها آداب صحیح. ما حتی نمی‌دانیم که فلان بازی زبانی که تصور کرده ایم و به نظرمان از همه مناسب‌تر می‌رسد اصلاً به طور واقعی قابل اجرا باشد (Bouveresse p. 69). مسأله‌ء تصور نوعی شکل زندگی که از منظری مطلق، شکل زندگی مناسب باشد مسأله‌ای است که صاف و ساده برای ما بی‌معناست. همان طور که قبلاً گفتیم ویتگنشتاین به نوع جدید زندگی که در شوروی مطرح بود شوق و علاقه نشان داد تا جایی که قصد اقامت در آن کشور داشت، اما تعهد و دلبستگی از این نوع نمی‌تواند به نحوی بی‌قید و شرط توجیه گردد.

این نخوت ایدئولوژی‌ها ست که می‌پندارند توانایی تغییر زندگی را دارند. دست کم، آن‌ها هرگز زندگی را به یک ضربه تغییر نخواهند داد و به نظر ویتگنشتاین، نمونه‌ء مسیحیت گویای این امر است. دکترین‌ها «به دردی نمی‌خورند. آنچه باید تغییر داد خود زندگی ست» و چنین کاری از عهده‌ء فلسفه خارج است (R M p. 70).

به هر حال، آنچه یک فرد تنها، با عقل و اراده و فلسفه اش می‌تواند در تغییر شکل زندگی اش انجام دهد بسیار ناچیز است، مثلاً یک آدم تنها نمی‌تواند جشن و مراسمی

را مقرر کرده و برقرار نگه دارد. مقرر کردن و برقرار نگه داشتن چنین مراسمی نیازمند «پایه ای بی نهایت وسیع تر» است و برای تداوم یافتن باید «با تمایل عمومی مردم منطبق باشد» (R R O p. 32).

ممکن است فردی بتواند از درون، در شکل زندگی و بازی های زبانی اش تغییرات کوچکی دهد، اما او نمی تواند کل این شکل زندگی را که همه چیز بر آن استوار است و خود بر هیچ چیز استوار نیست برگزیده یا موضوع تصمیمی قرار دهد (شکل زندگی «زیر و پی سخت مفاهیم ما را می سازد... مثل وقتی که زمینی را با بیل شخم می زنیم»). شکل زندگی در عمق خود طبیعی ست: حتی اگر به وضوح در آن عناصری یافت می شود که به طور قراردادی شکل گرفته اند، سهم انتخاب و اختیار در این «قراردادها» محدود بوده و دقیقاً از ورای آن ها باز «آوای طبیعت» به گوش می رسد. پس، می بینیم که ویتگنشتاین به طرز عجیبی نقش تصمیم عقلانی و ارادی را در شکل گیری اشکال زندگی اجتماعی و سیاسی محدود می داند. پذیرش شکل زندگی به عنوان مطلق که می دانیم نسبی ست، چندان عقلانی به نظر نمی رسد و در این نظر که شکل زندگی را همان طور که هست باید پذیرفت نوعی تمایل به غیر عقلانیت وجود دارد.

ممکن است به ویتگنشتاین خرده گرفت که اگر انتخابی نداریم و کاری جز پذیرش این شکل زندگی از ما ساخته نیست، چرا از ما می خواهید که آن را آنطور که هست بپذیریم؟ پاسخ این خواهد بود که همین طور است، اما ممکن است وسوسه شویم که مسیر را برعکس طی کنیم، خود را از آن جدا کرده تا بتوانیم آن را از خارج دآوری کنیم؛ و این درست همان قدر ناممکن است که بخواهیم «از پوسته خود خارج شویم». باید فهمید که نمی توانیم به طور عقلانی، پذیرش شکل زندگی مان را مستدل سازیم، مگر آنکه در استدلال خود به دور گرفتار آییم: توضیحات و توجیها فقط در قالب بازی های زبانی مطرح می شوند که ضرورتاً به نوبه خود شکل زندگی مان را پیش فرض دارند (فراموش نکنیم که بازی های زبانی را به مثابه Urphänomen بفهمیم). شکل زندگی، خود را به همان نحوی توضیح می دهد که کل واقعیت را. شکل زندگی فی نفسه اثبات خویش است.

پس در نتیجه، برای آنکه فلسفه ای بتواند «زندگی را تغییر دهد» باید از «پایه ای»



بسیار وسیع در شکل زندگی مان برخوردار باشد. در چنین حالتی فیلسوف می‌بایست صرفاً مسائلی را مطرح سازد که شکل زندگی به وی اجازه حل آن‌ها را می‌دهد. ولی دقیقاً، دست کم تا جایی که به شکل زندگی مربوط می‌شود، فلاسفه همیشه دیر می‌رسند (مثل جغد مینروا که فقط در غروب بیدار می‌شود...). فلاسفه نه تنها با گفته‌های خشک و خالی خود نمی‌توانند نهادهای ریشه‌دار را تغییر دهند - شکل زندگی در تمامیت آن که هیچ - بلکه در عمل، غالباً نسبت به تغییراتی هم که در شکل‌های زندگی انجام می‌گیرد تأخیر دارند و عقب می‌مانند. به همین دلیل است که «یک تمدن باید شعرای حماسی خود را در پیشاپیش داشته باشد» (RM p. 27). تنها هنرمندان (امثال بتهوون و گوته) توانایی چنین بینش پیشگویانه‌ای را دارند و نه فیلسوفان (به استثنای نیچه که به چنین بینشی بسیار نزدیک بود).

به هر حال، هیچ موجود بشری، چه فیلسوف و چه دیگران، شکل زندگی خود را با ورق زدن کاتالوگی از کلیه ممکنات انسان شناختی انتخاب نمی‌کند. ما متولد می‌شویم غوطه‌ور در نوعی از شکل زندگی (عنصر فطری ما) و بازی‌های زبانی مان. برخلاف طرفداران نوعی زبان مصنوعی مثل اسپرانتو، ویتگنشتاین منکر آن است که به زور اراده و خرد و با کنار زدن زبانی پذیرفته شده بتوان زبانی را آفرید (RM p. 70)، همان طور که نمی‌توان به زور اراده به خداوند مؤمن و معتقد شد (برای چنین امری به نوعی تغییر آئین و شور و علاقه نیاز است). تصور اینکه می‌توان آنچه را که پیش شرط هر زبان و هر تفکری است و از گزینش اولیه و واقعی بر نمی‌خیزد، تغییر داد توهمی است به شدت ایده‌آلیستی. در نتیجه، آفریدن ممکن نیست مگر در چارچوب یک شکل زندگی پذیرفته شده.

با توجه به اینکه شکل زندگی نقش چارچوب متعالی‌ای را ایفا می‌کند که به ما تحمیل شده است، چگونه می‌توان به نحو دقیق تری خصلت‌های شکل زندگی مان را تشریح نمود؟

لازمه‌های این کار ابتدا برشمردن نیازهای حیاتی ما (راه رفتن، غذا خوردن...) و نحوه ارضای آن‌ها است که جوانب فرهنگی گوناگون دارند (مثل قواعد آشپزی). سپس باید به تشریح کثرت و وفور اسناد و افعال زبانی پرداخت (سؤال کردن، قول دادن، چانه

زدن، مرتب کردن، تعریف کردن، دعوا کردن، شمردن... که «وقایع تاریخ طبیعی ما» هستند، درست مثل راه رفتن و خوردن. زبان، ارزشی ابزاری دارد (همانطور که مثلاً جعبه ابزار گویای آن است که در آن ابزارهای گوناگون و متنوع برای کارکردهای متفاوت وجود دارد) که هدف آن ارتباط برقرار کردن، کنش و زندگی کردن در تفاهم و توافق است.

زبان به مثابه مجموعه ای از بازی ها (jeux) و افعال و اسناد (actes) کاملاً در دنیای پراتیک گنجانده شده و در آن محصور است، دنیایی متحول و در فعل و انفعال، یعنی دنیای زندگی پر جنب و جوش ما یا به قول ویتگنشتاین در «شلوغ پلوعی زندگی». نفس شکل گیری زبان مشروط است به وجود پیشینی نظمی تکراری در نحوه کنش خود به خودی، اولیه و طبیعی ما و همین طور وجود عادات و رسومی که زمینه ثابت و منظمی را فراهم سازند.

«خصلت اساسی زبان ما این است که بر بستر اشکال زندگی ثابت و از نحوه های کنش منظم برخاسته است (Ursache und Wirkung, pp. 303-304). زبان برای بنا کردن خود به نظم تکراری نیاز دارد. در نتیجه، در اساس شکل زندگی. با نظم و ترتیبی طبیعی و فیزیکی رو به رو هستیم، یعنی «امور و وقایع بسیار عام» طبیعت که همه می شناسند و می پذیرند، یعنی قوانینی که ثبات شکل زندگی ما را تضمین می کنند و در نتیجه، ثبات سیستم مفهومی مان را (اگر اشیائی که احاطه مان کرده اند مدام تکان می خوردند، ما نمی توانستیم آن ها را بشماریم، اگر گل های شمعدانی گاهی سرخ بودند و گاهی آبی، ما نمی توانستیم واژه های مربوط به رنگ ها را به کار ببریم...). به این چارچوب نظم و ترتیب طبیعی ثابت، باید انواع بدوی و غریزی کنش و واکنشی را که در کل نوع بشر مشترک است نیز اضافه نمود که خود آن ها هم منظم و تکراری هستند و سپس عادت های رفتاری اکتسابی که با آن ها پیوند خورده و در نوعی مهارت عملی پیچیده تر و ظرفیت های تجربیدی تر تداوم می یابد. همچنین بر اساس این روال عادی و نظم و ترتیب های رفتاری جمعی ست که نظم و ترتیب های اجتماعی که ارزشی هنجاری دارند بنا می شوند، یعنی نهادهایی که بازی های زبانی پیچیده ما جزئی از آن اند، مثل همه فعل و انفعالات و مراودات انسانی؛ به بیان دیگر کل حوزه عملی، بازی ها و قواعد

آن. در همینجا و به نحوی گذرا گفته باشیم که ویتگنشتاین در کل این مباحث برای جسم و بدن، که در متافیزیک غربی همواره بدان به دیده تحقیر نگریسته اند، حد اکثر اهمیت قائل است. با وجود آنکه از نظر ویتگنشتاین «جسم انسان بهترین تصویر روح انسانی است»، [اما] شکل زندگی در درجه اول به جسم ما مربوط است که به لحاظ قابلیت های زبانی بسیار غنی تر از جسم حیوانات است؛ هرچند وی [کلاً] بر تداوم میان «حالت ها و رفتارهای گزاره ای» (propositionnelles) (قصد و منظوری داشتن، اعتقاد، شک و تردید) و قابلیت بیان طبیعی آن ها تأکید دارد. «بیان طبیعی قصد و منظوری داشتن چیست؟ نگاه کنید به گربه ای که به سوی پرندۀ ای می لغزد» (PU. 647).

باری، یکی از بدیع ترین مؤلفه های طبیعت گرایی ویتگنشتاین که بسیار کم مورد توجه قرار گرفته است، به نظر من، تأکیدی است که بر جسم و بدن (۷) و قابلیت های آن دارد، یعنی قدرت بیان طبیعی و ظرفیت کنش خود به خودی و حتی اتوماتیک آن (یعنی آنچه به ویتگنشتاین اجازه می دهد برای عنصر روانی و اراده صریح ناظر بر نحوه های کنشی ما نقشی حد اقل قائل شود). مضافاً باید توجه داشت که بسیاری از قابلیت های ما، مثل حرف زدن، وارد شدن به بازی های پیچیده زبانی، استفاده کردن از مفاهیم ظریف با همین قابلیت های بیان جسمی پیوند خورده است.

«حتی ظریف ترین استفهام های ما زیر و پی ای غریزی دارند» (RM. p. 92). وی غالباً به این نحوه بیان های بدوی یا حتی غریزی و پیشازبانی، که گویای تشابه ما با حیوانات است، اشاره دارد (Z 541) و یادآوری فراوان و به موقع آن ها است که ما را از درکی که زبان را انحصاراً جامه بیرونی یک تفکر درونی و از پیش حاضر دانسته و از این طریق به آن ارزشی افراطی می دهد باز می دارد. زبان پیش از آن که بیان ساده اندیشه ای اثری باشد، حرکات و فریادهای غریزی مان را تداوم می بخشد (۸). زبان نه برای آن است که به اندیشه ای غیر مادی تجسم بخشد بلکه بیشتر برای آن است که در کنش و واکنش ها و پراتیک های انسانی نقش ایفا کرده با پیوند زدن با دیگر فعالیت ها، ارتباط میان انسان ها را تأمین سازد.

ویتگنشتاین می تواند مانند مؤلفین *ایدئولوژی آلمانی* بنویسد:

«تولید ایده ها، تصورات و شعور قبل از هرچیز و به نحوی تنگاتنگ با فعالیت های

مادی و مراودات انسان‌ها درآمیخته است؛ این تولید، زبان زندگی واقعی ست» (با این تفاوت که «ماتریالیسم» ویتگنشتاین تأکید را بر جسم و بدن، غرایز، نیازها و حرکات [ژست‌های] بدوی آن می‌گذارد و توجه چندانی به مناسبات تولید و یا کار انسانی ندارد). تاکتیک ویتگنشتاین بدین صورت است که چه داد و فریاد و فغان و حرکت‌های غریزی حذر کردن و چه زبان فعلی و مفاهیم که دنباله‌ء ظریف تر آن‌ها محسوب می‌گردد، همه را در یک سطح انسان شناختی واحد قرار می‌دهد، زیرا همه‌ء این‌ها در نهایت همان وظیفه را عهده دار هستند، یعنی ارضاء نیاز حیاتی ارتباط و فعل و انفعالات «نوع دوستانه».

جسم و تن که [همواره] از نظر گرایش‌هایی که به کرات در عرصه‌ء فلسفه بروز کرده‌اند و نسبتاً مسلط نیز می‌باشند (ایده آلیسم، فلسفه افلاطون، روح‌گرایی)، به این جرم که گویا حائلی ست میان ارتباط مستقیم تفکرات از روح به روحی دیگر مورد تحقیر قرار گرفته است، از دیدگاه ویتگنشتاین به مثابه‌ء نخستین و حتی تنها وسیله‌ء بیان تلقی شده، ارج و مرتبه‌ء خود را باز می‌یابد، زیرا از نظر او زبان اساساً امری ست جسمی.

این جسم و تن است که از ساخت‌شکنی اسطوره‌ء باطنیت (mythe de l'intériorité) اسود می‌برد. بدون قوه‌ء بیان طبیعی جسم مان، ما نه قادر بودیم منظور یکدیگر را بفهمیم و نه یاد بگیریم که چگونه باید به زبان خودمان یا زبانی بیگانه حرف بزنیم. فلاسفه که جسم و تن را به مات و کدر بودن متهم می‌کنند، نمی‌فهمند که برعکس، بدن عالی‌ترین وسیله‌ء ارتباط و «مراودات بشری» ست. تلاش ویتگنشتاین این است که مدام زندگی فکری و حتی فلسفی ما را به منشأ غریزی آن بازگرداند و هدف عملی و اجتماعی (communautaire) آن را آشکار سازد و نشان دهد که حوائج و منافع ما از پس ادراکات فلسفی مان بیرون می‌زند، مفاهیمی که باید به «نیازهای حقیقی» پاسخ گوید و بر اساس آن‌ها تغییر کند: «ادراک ما باید بچرخد، اما حول نیاز واقعی مان» (PU 108). به این مفهوم، صحیح است که «جوهر پیچیده‌ء انسان و تنوع مصداق‌های آن اساس شکل‌گیری مفاهیم هستند» (F 439). و این شامل مفاهیم فلسفی نیز می‌گردد: حتی «روبنای» فلسفی (۹) - که البته به مفهومی دور - بیانگر زیربنای مادی از نوع بیولوژیک و فیزیولوژیک (و سپس اجتماعی) ست، زیربنایی که

ویتگنشتاین گاهی Hintergrund می‌نامد و گاهی وقایع یا جوشش زندگی (RPP) (۱۱). از این هم بیشتر، او معتقد است که نه تنها نباید از این زیر و پی بدوی شرمی داشت، بلکه باید آن را کاملاً به عهده گرفت:

«مایلم در اینجا انسان را مثل یک حیوان در نظر آورم، مثل موجودی بدوی که البته گزینه به او عطا شده است، اما از تعقل بی بهره است: مثل موجودی در وضعیتی بدوی. در واقع، ما نباید از آن منطقی که به عنوان یک وسیله، برای ارتباط بدوی، کفایت می‌کند شرمی داشته باشیم، هر منطقی که باشد [زیرا] زبان از نوعی تعقل ناشی نمی‌شود» (۱۰).

پس ممکن بود که ویتگنشتاین، مثل مارکس و انگلس، از این موضع دفاع کند که «نه تفکرات و نه زبان فی‌نفسه عرصه‌ای مجزا نمی‌سازند، بلکه صرفاً مظاهر زندگی واقعی هستند» و «از مرادفات مادی انسان‌ها» تراوش کرده‌اند. تمام استراتژی‌هایی که توسط فلسفه‌آثانی ویتگنشتاین، علیه ایده آلیسم، فلسفه‌افلاطونی و روانگرایی (مانتالیسم) به کار گرفته شده است، قصد دارد با یادآوری مداوم اشکال بیان بدوی مان و منشأ طبیعی زبان و مفاهیم، ما را از این اسطوره‌های خطرناک مصون دارد. این اصرار بر غرایز و نقش مفاهیم در زندگی ما («آن‌ها در وسط زندگی جای دارند») و تجسم پرقدرت «پرده‌پرنقش و نگار زندگی» در آثار ویتگنشتاین در اواخر عمر، آنچنان شکوفا می‌گردد که به نوعی فلسفه زندگی (Lebensphilosophie) بسیار جذاب می‌انجامد. در نتیجه، مفاهیم و زبان فقط برای کسی دنیای مجزا (ایده آلی، متعالی و یکتا) می‌سازد که به نحوی خطرناک منشأ غریزی آن‌ها را فراموش کند. فراخوان بازگشت به طبیعت و به زندگی، وسیله‌ای است برای منصرف کردن مان از دست زدن به این «شکار موهومات» (معانی، تفکرات، ذهنیت و وجدان و ...) که فلسفه است و ارجاع دادن مان به «داده‌ای» که «باید بپذیریم»، «سنگ سختی که بیل را خم می‌کند»، یعنی اشکال زندگی که به ما هویت می‌بخشند.

یکی از مضامین «فلسفه زندگی» که بر نوع‌دوستی طبیعی و تفاهم خود به خودی میان انسان‌ها تأکید دارد (F 569 & "die menscheliche Handlungsweise" (PU 206)، نحوه عمل مشترکی است که بین همه انسان‌ها وجود دارد، نوعی مخرج

مشترك انسان شناختی. نحوه عمل موجودات انسانی ممکن است بنا بر فرهنگ های گوناگون متنوع باشد، اما همه بر بستر نوعی ذخیرهء مشترك از ژست ها و حالت های طبیعی و جهانشمول و بر بستر رفتاری منظم و تکراری جریان دارد.

این نحوه عمل مشترك معیاری ست که با آن هر زبان یا رفتاری را که می خواهیم بفهمیم به سنجش می گذاریم و سیستم مرجعی ست برای کشف رمز و درک هر انسانی، هر قدر هم که نا آشنا یا بدوی باشد (از جمله در انسان شناسی ر. ک. به R R d'Or ...). نظم و ترتیب تکراری و ثبات رفتارهای انسانی که خود بر نظم و ترتیب تکراری و ثبات طبیعت مادی استوار است به نوبه خود و در سطح عمیق تری موجب «تطابق میان انسان ها ست»، که قبل از هر چیز، «اجماعی ست در اعمال» و نه صرفاً «اجماعی در آراء» (یعنی صرفاً در سطح روبنا، همان اصطلاحی که در آثار ویتگنشتاین به کار گرفته نشده است).

این به همان گفتهء گوته می ماند که «در ابتدا عمل بود» و یا اینکه پراتیک هست، حی و حاضر، قبل از هر چیز دیگری. مبنای طبیعی این تطابق منظم و تکراری در ابتدایی ترین فعالیت ها (راه رفتن، خوردن) گونه ای نوع دوستی آغازین است: ویتگنشتاین معتقد است که رفتار مبتنی بر کمک متقابل و ژست های همدردانه و دلسوزانه نسبت به یک مجروح کاملاً غریزی ست (بدون آنکه از توحش شدیدی که در هریک از ما هست و ما را به انسان های اولیهء خشنی که Frazer تشریح کرده است شبیه می سازد، غافل باشد).

این حد اقل هماوائی و این نظم و ترتیب تکراری طبیعی و اکتسابی در رفتار، پایه ای ست که هنجارهای اجتماعی که خود جز نظم و ترتیب تکراری نهادینه شده نیستند، بر آن استوارند (هنجارهایی که از نظر ویتگنشتاین، حتی هنجارهای ریاضی را نیز دربر می گیرند).

پیروی از هنجارها، در واقع، وجود زیر و پی کاملی از روتین ها و توافق های خود به خودی در کردار و ژست ها را مفروض دارد. بدون متقابل بودن و همدلی طبیعی [نوع بشر]، بدون ثبات در عادات، هیچ اجتماعی نمی توانست دوام یابد، چرا که هیچ نوع پیروی از هنجارها ممکن نمی بود (برعکس، این زمینهء هنجارمند آداب و رسوم است که

تثبیت اعتقادات و همین‌طور استقرار هر «روبنائی» را - که ناگهان از عدم ظهور نمی‌کنند (PU 205) - ممکن می‌سازد. پس می‌توان گفت که ویتگنشتاین تقریباً به محققین معاصر تمایل دارد که برای هنجارمندی اجتماعی و به خصوص قواعد اخلاقی (éthiques) شالوده‌ای طبیعی جست و جو می‌کنند.

در برخورد به حیات فکری که از جمله، تابع هنجارهای منطقی ست، ویتگنشتاین معتقد است که آن نیز در اساس و به نحو تقلیل ناپذیری پراتیک بوده و به تکنیک شباهت دارد. او هر فعالیت فکری را به عنوان اشراف داشتن بر یک یا چند تکنیک تلقی می‌کند. از نظر او باید تفکر را بیشتر نوعی دستکاری علائم مشخص یا بهتر بگوییم توانایی دستکاری کردن علائم مشخص ارزیابی کرد تا فرآیندی اثیری که در باطنیتی اسطوره‌ای در جریان است. بدین معنا که هر مهارتی حتی بسیار پیچیده و بسیار استادانه، حتی اگر موضوع آن تجریدها باشد، همیشه و به نحوی غیر قابل تقلیل مهارتی ست پراتیک.

با قرار دادن پراتیک در چنین جایگاه اساسی، ویتگنشتاین درجا چیزی را در مرکز تأمل خویش قرار می‌دهد که ساز و کار نیروی پراتیک را آشکار می‌سازد، یعنی مفهوم کلیدی قاعده (۱۱).

این خود اثبات این مدعا ست که می‌توان از طریق تحقیقی بنیادین (و بسیار ریشه‌ای) در مورد نحوه دنبال کردن قاعده، به متفکری در عرصه هنجارمندی اجتماعی تبدیل شد. تنها زمانی که بفهمیم امر دنبال کردن صحیح یک قاعده به چه معنا ست، می‌توانیم قدم به قدم، بازی‌های زبانی و هنجارهای اجتماعی شکل زندگی مان را دریابیم. به این جهت است که مباحث مربوط به دنبال کردن قاعده در فلسفه‌ء ثانی ویتگنشتاین چنین اهمیت مرکزی پیدا کرده است. تأمل در این زمینه پرتو ویژه‌ای بر اشکال زندگی اجتماعی ما انداخته و بُعد الزاماً جمعی و اجتماعی دنبال کردن قاعده را و همین‌طور لزوم‌گیر داشتن آن را در جهانی از آداب، عادات و نهادها نشان می‌دهد. این پرتو افکنی شامل حیات فکری نیز می‌گردد که به بُعد پراتیک و فنی اش ارجاع داده می‌شود (بدون آن که بدان تقلیل یابد) و نیز به اشراف بر فنون متعدد (بدین ترتیب، ریاضیات نه یک دانش بلکه مجموعه‌ای ست رنگارنگ از فنون به خوبی جذب شده؛ خلاقیت در ریاضیات یعنی به وجود آوردن فنون جدید، نحوه‌های جدید عملیات با مفاهیم ...). تمام

حیات فکری ما بر اساس ظرفیت های کاملاً پراتیک استوار است (هرچند فقط به این ظرفیت ها خلاصه نمی شود). چینی حرف زدن، شطرنج بازی کردن، ازبر محاسبه کردن، همه این ها بیشتر مهارت است تا دانش.

بدین ترتیب، آنچه را فلاسفه تمایل دارند به سنخ تئوری و معرفت نسبت دهند، ویتگنشتاین از این عرصه ها بیرون کشیده و آن را به سنخ پراتیک باز می گرداند. فلسفه به نحوی افراطی مهارت های ما را فکری جلوه می دهد و به ظرفیت هایی که در عمق خود پراتیک و عملی هستند فقط در بُعدی «والا» می نگرد. تمام ظرفیت های فکری ما مستلزم آن اند که بدانیم چگونه باید به نحو صحیحی قاعده ای را دنبال کرد. اما کسی که ظاهراً قواعد را دنبال می کند لزوماً به این قواعد آگاه نیست و از آن ها شناختی ندارد. او ممکن است آموزشی صرفاً عملی را تعقیب کرده باشد، بدون آنکه قواعد برای او صریحاً بیان شده باشند. ویتگنشتاین نظر ما را به چنین حالت هایی جلب می کند تا نشان دهد:

۱- دانستنِ چگونه‌ی دنبال کردن یک قاعده، فی نفسه، ظرفیتی ست عملی و اکتسابی، بر زمینه آداب و نهادها (هر قاعده ای به زمینه ای نیازمند است).

۲- دنبال کردن یک قاعده، پراتیکی ست الزاماً جمعی، منظم و مکرر در زمان (در اینجا ویتگنشتاین بر جوهر پراتیک انگشت می گذارد): یک فرد به تنهایی یک قاعده را دنبال نمی کند. یک قاعده را فقط یک بار دنبال نمی کنند. قاعده محصول جماعتی از افراد است که در کردار خود یکسان هستند. پیروی کردن از یک قاعده به معنای این نیست که به زور از آن پیروی می شود. بالعکس، مثل علامتی بر جاده که جهتی را نشان می دهد، قاعده ما را آزاد می گذارد که آن را دنبال کنیم یا خیر. قاعده زوری ندارد بلکه صاحب اقتدار است، اقتداری که ما می توانیم تصمیم بگیریم از آن تبعیت کنیم یا خیر؛ تبعیت کردن یا نکردن، در عین مختار بودن به مفهوم کانتی (آزاد است کسی که قانونی را بر می گزیند و از آن پیروی می کند).

پس قاعده ای که با فرد درآمیخته است صاحب آن نیرویی نیست که پی بروردیو آن را *Habitus* (عادت) می نامد. این قاعده با اشرافی که ما [در عرصهء مشخصی] کسب کرده ایم منطبق است، ولی ما را به هیچ رو نه وادار به عمل می کند و نه مصمم به



تعقیب آن. دانستن چگونگی دنبال کردن یک قاعده، برای ما صرفاً بدین معناست که به نحوی دائمی امکان آن را داریم که اگر بخواهیم آن را دنبال کنیم. ویتگنشتاین بدین ترتیب قصد دارد به ساخت شکنی کل اسطوره‌شناسی قواعدی بپردازد که در تراکتاتوس و در فلسفه منطقی G. Frege وجود داشت. وی با این کار، پراتیک این اسطوره‌شناسی را آشکار کرده و در پرتو مفهوم قاعده به تحلیل بنیادین و ریشه‌ای آن پرداخته است.

نقش حاکم پراتیک در فلسفه ویتگنشتاین که فی‌نفسه مبنای خویش و تنها داور خویش است، یقیناً ارتباطی با مطالعه فرضی آثار مارکس ندارد و احتمالاً بیشتر تحت تأثیر کم و بیش مستقیم پی‌یرس (Peirce)، جیمز (James) و به خصوص دیویی (Dewey) است. وانگهی احتمالاً مقایسه مارکس با این پراگماتیست‌ها، که در نظر اول آنقدر متمایز از او هستند، در زمینه پراتیک حاوی آموزش‌های بسیاری خواهد بود. این نکته جالب توجهی است که چگونه سنت‌های فکری که در آغاز اینقدر از یکدیگر غریبه‌اند، در برخی نکات اساسی به نتایج نسبتاً قابل مقایسه‌ای می‌رسند (۱۲). اما مقایسه مارکس با ویتگنشتاین شاید جالب‌تر از مقایسه او با پراگماتیست‌ها باشد، زیرا ویتگنشتاین حول پایه‌ای‌ترین مفاهیم، در جهت یک فلسفه پراتیک به تحقیقی اساسی می‌پردازد مانند مفهوم قاعده. شک نیست که او عمیق‌تر از پراگماتیست‌ها است، زیرا غنی‌ترین مفاهیم آن‌ها را دستچین کرده است (۱۳).

همانطور که ملاحظه کردیم ویتگنشتاین مثل مارکس و انگلس بر این عقیده است که «یکی از خطرترین وظایفی که در مقابل فیلسوف قرار دارد فرود آمدن از جهان اندیشه به دنیای واقعی است» فقط باید در نظر داشت که او این «فرود آمدن» را مانند مارکس تفسیر نکرده است. هدف او بیشتر آن است که ما را از جست و جوی بی‌پایان جهانی در پس جهان موجود و از شکار موهومات فلسفی برهاند. به جای تصریح تزه‌های ماتریالیستی که به تغییر جهان کمک رساند، ویتگنشتاین دست به تدوین فلسفه امر عادی، امر آشنا و روزمره می‌زند و از خصلت زمینی آن دفاع می‌کند. اگر فلسفه می‌توانست نوعی علم باشد به قول هوسرل، «علم امور دم‌دستی و روزمره» می‌شد. اما چون علم نیست، بلکه درمان است از یادآوری امور ساده مثل یک تاکتیک استفاده می‌کند

تا برخی وقایع و امور غیر قابل انکار را به ما نشان دهد؛ وقایع و اموری که دقیقاً به خاطر آشنا بودنشان از دیده پنهان می مانند، وقایع و اموری عام مربوط به ماهیت اشیاء و ماهیت بشر.

بدین ترتیب، فلسفه، سرانجام، ما را به نقطهء عزیمت مان باز می گرداند که همانا زندگی ست، تا این بار آن را «با ذهنیتی بنگریم که باید» و بیاموزیم چگونه آنچه را که اکنون «به چشم می زند» ببینیم، حال آنکه قبلاً دیگر به چشم نمی زد (Philosophie) (37-38, 22 pp. برای این تأملات زمینی هیچ نیازی به واژه های جدید در فلسفه نداریم. همان کلمات قدیمی و مائوس زبان کافی ست (همانجا صص ۳۰-۳۱). بدین ترتیب، بخشی از برنامهء ایدئولوژی آلمانی عملی می گردد، یعنی حل کردن زبان فلسفی در زبان عادی. نگاه کردن به جهان و به زندگی، «با آن ذهنیتی که باید» "imrichtigen Geist anschauen"، این است آموزش ویتگنشتاین.

ترجمهء حبیب ساعی

### یادداشت ها:

\* فلسفه های ویتگنشتاین: اشاره است به نظریات فلسفی ویتگنشتاین پس از سال های ۱۹۳۰ و بازگشت او به کمبریج. می دانیم که ویتگنشتاین در سال ۱۹۱۸ یعنی در ۲۹ سالگی نگارش تراکتاتوس را به پایان رسانده بود. این اثر در ۱۹۲۱ به آلمانی و در ۱۹۲۳ به انگلیسی (همراه با مقدمهء برتراند راسل که ویتگنشتاین نظر خوشی به آن نوشته نداشت) انتشار یافت. از ۱۹۲۰ تا ۲۹ ویتگنشتاین کار فلسفی را کنار گذاشت و به فعالیت های گوناگون پرداخت. از تدریس در مدارس ابتدائی اتریش گرفته (جزوه ای آموزشی از او در زمینهء تعلیم زبان به نوجوانان چاپ شده است) تا باغبانی در یک صومعه. در ۱۹۲۹ به کمبریج بازگشت و با ارائهء تراکتاتوس به عنوان تز دانشگاهی، دکترای فلسفه گرفت. در همین سال «چند ملاحظه در مورد شکل منطقی» که دومین و آخرین اثری ست که از او در زمان حیات انتشار یافت، چاپ شد. از همین زمان، نظریات فلسفی او به شکل جزوات و نوشته های شاگردانش دست به دست می شد. آثاری مثل ملاحظات فلسفی، دستور فلسفی (۱۹۳۲)، دفتر آبی، دفتر زرد، دفتر قهوه ای ... که هیچ کدام به صورت کتاب مستقلی تا زمان مرگ او در سال ۱۹۵۱ به چاپ نرسید.

در ۱۹۳۵ به شوروی رفت، اما نتوانست در آنجا اقامت گزیند.

از سال ۱۹۳۶ در کلبه ای در نروژ و در عزلت، تحریر «تحقیقات فلسفی» را آغاز کرد که

۱۳ سال بعد یعنی در ۱۹۴۹ به پایان رسید. در طی این سال‌ها، میان کمبریج، نروژ و اتریش در سفر بود.

در ۱۹۳۷ به کمبریج بازگشت و در ۱۹۳۸ تابعیت انگلیسی گرفت. در ۱۹۲۹ کرسی دانشگاهی فلسفه کمبریج، پس از G. E. Moore، به وی سپرده شد و تا سال ۱۹۴۷ کم و بیش در کمبریج تدریس کرد. در این فاصله، آثار او در زمینه فلسفه، ریاضیات، روان‌شناسی، زیبایی‌شناسی و ... جمع‌آوری گشت. در سال ۱۹۵۱، هنگامی که آخرین اثر خود را «در باره یقین» به رشته تحریر در می‌آورد به بیماری سرطان درگذشت. در اول مه همان سال، در گورستان سنت ژیل کمبریج به خاک سپرده شد.

ویتگنشتاین را مفسرین، دست‌کم الهام‌بخش دو فلسفه می‌دانند. اولاً پوزیتیویسم منطقی که در همان سال‌های ۱۹۲۰ در وین شکل گرفته بود و با الهام گرفتن از تراکتاتوس تلاش داشت تئوری علوم خود را (که در اصل از آمپیریسم ماخ الهام گرفته بود) با سلاح منطق و درک علمی از زبان پیوند زده و به نقد متافیزیک دست یابد.

اما ویتگنشتاین به سرعت به اختلافات اساسی نظرات خویش با محفل وین پی برد. در سال ۱۹۲۹-۱۹۲۸ زمانی که بالاخره به دعوت شلیک Schlick پاسخ مثبت داد، متوجه گشت که آن‌ها تراکتاتوس را به نحوی پوزیتیویستی مطالعه کرده‌اند و درکشان از آن کاملاً سطحی و مبتذل بوده است.

گفت و گوهای او با محفل وین که بعدها توسط وایسمن Waismann به چاپ رسید، نشان می‌دهد که هم محفل وین تراکتاتوس را به نحوی یکجانبه‌مورد مطالعه قرار داده و هم ویتگنشتاین در این سال‌های آخر دهه ۱۹۲۰ از تراکتاتوس فاصله گرفته است.

بدین ترتیب، مفسرین، سال‌های ۱۹۳۲-۱۹۲۸ را سال‌های گذار ویتگنشتاین به سوی فلسفه دوم او می‌دانند. محصول این دوره، کتاب «تحقیقات فلسفی» ست که زمینه‌ساز فلسفه تحلیلی آنگلوساکسون و فلسفه زبان گشت و هم‌اکنون از جریان‌های بسیار قوی فلسفه غرب محسوب می‌گردد. در این اواخر، برخی مفسران رد پای فلسفه سوم را نیز در آثار پایان حیات ویتگنشتاین یافته‌اند که گویی به «فلسفه زندگی» نزدیک است، آنچه مهم است اینکه او هرگز خواهان تدوین یک سیستم فلسفی نبود، بلکه همواره معتقد بود که باید از این توهم دوری جست که جواب مسائل زندگی را می‌توان در فلسفه یافت: «کشف حقیقی آن است که به من امکان دهد کار فلسفی را هر وقت بخواهم متوقف کنم». «متوقف شدن: این است تمام مشکل در عرصه فلسفه» (تحقیقات فلسفی پاراگراف ۳۱۴، فرهنگ و ارزش ص ۲۰). (م.)

- ۱- نقل قول‌ها از آثاری گرفته شده که مخفف عنوان آن‌ها بدین شرح است:  
 F. *Fishes*, Gallimard, 1971; Z: *Zettel*, Oxford, Blackwell, 1967.  
 PU: *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp - 1980;  
 RM: *Remarques mêlées*, TER bilingue 1984;  
 RPP: *Remarks on the philosophy of psychology* 2 vol. Oxford, Blackwell 1980.  
 RR d'Or: *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, L'Age d'Homme 1982;  
 T: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp - 1980;  
 Philosophie: *Philosophie*, TER 1998;  
 Bouveresse: *L'animal cérémonial in RR d'Or*, L'Age d'Homme 1982.
- ۲- جیمز جورج فریزر (James George Frazer) انسان‌شناس انگلیسی (۱۹۴۱-۱۸۵۴): بخشی از آثار او حاوی اطلاعات انسان‌شناختی گرانبهایی در باره جوامع باستانی یونانی و لاتینی است؛ اما شهرت او بیشتر مدیون پژوهش‌هایی است که وی در باره «توتمیسم و برون‌همسری» (Totémisme et Exogamie - 1910). از آثار دیگر او شاخه‌ء طلائی (Rameau d'or - 1890, 1900, 1915)، اعتقاد به جاودانگی و پرستش مردگان (La Croyance en l'immortalité et le Culte des morts - 1913, 1924) می‌توان نام برد (فرهنگ روبر، اعلام).
- ۳- در همین روال در RM ص ۶۳ می‌خوانیم: «نمی‌توان به نحوی معقول نسبت به هیتر احساس خشم کرد تا چه رسد به خدا».
- ۴- در مورد نسبت دادن تقصیر یا مسؤولیت وقایع تاریخی به افراد ر. ک. به همانجا ص ۷۹.
- ۵- با وجود این، ویتگنشتاین به دوست ریاضی‌دان خود Ramsey خرده می‌گیرد و او را در برخورد به دولت، «متفکری بورژوا» می‌نامد و می‌گوید: «هدف نظریات او برقراری نظم در یک جامعه معین بود» (RM ص ۹۰).
- ۶- به نظر می‌رسد برای ویتگنشتاین، تنها استثنای واقعی تاریخی بر این اصل، حالت شوروی بوده که قصد داشت پس از انقلاب از صفر آغاز کرده شکل زندگی جدیدی ایجاد کند، یعنی جامعه‌ای بدون طبقه. به همین دلیل ویتگنشتاین تا مدت‌ها نظر مساعدی نسبت به استالین داشت و تنها او را به خاطر عدم تحقق کامل جامعه‌ء بدون طبقه مورد انتقاد قرار می‌داد و نه به خاطر دیکتاتوری رژیم که برایش «نفرت انگیز» نبود.
- ۷- با وجود این، ویتگنشتاین منکر وجود روح، ذهن یا فرآیندهای روانی نیست. این که

او برای جسم و بدن ارزش قائل می‌شود و یا اسطوره‌شناسی روانگرایی را تحقیر می‌کند صرفاً بدین معناست که باید ساختار روح - جسم را یکپارچه در نظر داشت و از تفکیک آن به دو مؤلفه، آن چنان که دوآلیسم زیانبار متافیزیکی بر آن است، دوری جست. جسم تنها نوع بیان روح، تنها شکل ظهور آن و حتی تنها شیوه وجود آن است؛ لاجرم همان قدر روح از جسم تفکیک ناپذیر است که جسم از روح.

ویتگنشتاین به مفهوم فلسفی کلمه ماتریالیست نیست؛ هرچند به ماتریالیسم و رئالیسم تمایل دارد، اما هرگز آن‌ها را به دکترین فلسفی بدل نمی‌سازد (برعکس، از آن‌ها استفاده ای درمانی، انتقادی و غیر دکماتیک می‌کند). استراتژی‌های ضد ایده آلیستی، ضد روانگرایی و ضد افلاطونی او در تلاش نابود سازی اسطوره‌شناسی‌ها هستند، نه آنکه خود به اسطوره تبدیل گردند.

۸- [عبارت] «درد دارم»، یک حالت روحی را تشریح نمی‌کند، بلکه دنباله فریاد درد غریزی است.

۹- ویتگنشتاین از این واژه استفاده نمی‌کند.

۱۰- به عبارت دیگر، زبان زاده اندیشه نیست، به نحوی که گویی زبان جامه ای ساده، ثانوی، قابل تغییر و اتفافی برای آن باشد.

۱۱- ناگفته نماند که وی به اشکال متنوعی از آن سود می‌جوید: قواعد ضمنی، قواعد صریح، فرآیندهایی که مستلزم قواعدی هستند یا به نحوی ساده تر، فرآیندهایی که با قواعدی تطابق دارند.

۱۲- مثلاً در دنیای آنگلو ساکسون متداول است که مفاهیم *Habitus* از نظر بورديو و *Habitude* از نظر دیویی با یکدیگر مقایسه شوند.

۱۳- ویتگنشتاین، بدون آنکه خود ماتریالیست باشد، به بهترین نحو از توان پراگماتیسم، رفتارگرایی (*behaviourism*) و ماتریالیسم در جهت ساخت شکنی ایده آلیسم، روانگرایی و فلسفه افلاطونی متداول در فلسفه غرب سود جست است.