

## آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟ معضل اخلاق در رسالهٔ منطقی-فلسفی

رضا مشمر\*

### چکیده

ویتگنشتاین در صفحات پایانی رسالهٔ منطقی-فلسفی به موضوع اخلاق می‌پردازد. وی در رساله و دفترچه یادداشت‌ها می‌کوشد با فروکاهش مفهوم خوبی به مفهوم خوش‌کامی و سپس با تعریف خوش‌کامی به هماهنگی با جهان و پذیرش آن در کلیتش تصویری از «موضوع» اخلاق به دست دهد. در رساله، ویتگنشتاین نفس در معنای تجربی‌اش را از نفس در معنای مابعدالطبیعی‌اش جدا می‌کند؛ از این دو تنها نفس تجربی با جهان در رابطهٔ علی است. پس از این گام وی نفس تجربی مورد پژوهش روانشناسی و کنش‌هایش را از بحث اخلاق کنار می‌گذارد. به نظر ویتگنشتاین ارادهٔ نفس مابعدالطبیعی و رویکردش به جهان (پذیرفتن یا رد جهان) یگانه موضوع موجه برای حکم اخلاقی است. استدلال خواهیم کرد که چنین راهبردی به معضل بزرگی دچار است: ذهن تنها زمانی می‌تولند رویکرد پذیرش/نپذیرفتن را به جهان اتخاذ کند و از این راه موضوع حکم اخلاقی واقع شود که در ارتباطی علی با جهان باشد. حال مشکل در آن است که ذهن مابعدالطبیعی‌ای که یکسر مستقل از جهان است نمی‌تواند آن را بپذیرد یا رد کند. در پایان با اشاره به آرای مگینیس (۲۰۰۲) و بکستروم (۲۰۱۸) نشان خواهیم داد که چگونه این معضل مفسران رساله را نیز سردرگم کرده است.

**واژگان کلیدی:** رسالهٔ منطقی-فلسفی، اخلاق، نفس مابعدالطبیعی، بکستروم، مگینیس.

\* استادیار فلسفه، مؤسسهٔ آموزش عالی علوم شناختی (پژوهشکده علوم شناختی)، تهران، ایران.  
rezamosmer@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۳]

## مقدمه

در این مقاله می‌کوشم نشان دهم آرای ویتگنشتاین متقدم درباره مفهوم خوبی و تلاش وی به تعریف آن از راه فروکاهش به خوش‌کامی<sup>۱</sup> و پذیرش جهان در کلیتش<sup>۲</sup>، با چنان گرفتاری‌هایی دست به گریبان است که مفسران بسیاری را سر در گم کرده است.<sup>۳</sup> در بخش نخست به تمایز نفس مابعدالطبیعی از نفس تجربی در رساله می‌پردازم. پس از آن در بخش دوم درباره رابطه نفس مابعدالطبیعی رساله<sup>۴</sup> با اخلاق سخن خواهم گفت. در بخش سوم مقاله می‌کوشم با استخراج دو شرط به تدقیق مفهوم من یا ذهن مابعدالطبیعی بپردازم. چنان‌که خواهد آمد به نظر ویتگنشتاین نفس مابعدالطبیعی نه بر جهان اثر می‌گذارد (شرط عدم تأثیر بر جهان) و نه از آن اثر می‌پذیرد (شرط عدم تأثیرپذیری از جهان). در بخش چهارم از معضلی برای ویتگنشتاین صحبت خواهم کرد که ماکس بلاک (۱۹۶۴) و استوارت کندلیش (۲۰۰۱) طرح کرده‌اند. این معضل که بدان «گرفتاری بی‌توانی» خواهم گفت به سادگی به این قرار است: ذهن مابعدالطبیعی نمی‌تواند هم شرط عدم تأثیر بر جهان را محقق سازد و هم موضوعی برای حکم اخلاقی واقع شود. کندلیش به درستی معتقد است که ویتگنشتاین نتوانسته است برای این گرفتاری پاسخی مناسب فراهم کند. با این حال وی برای این ادعایش دلیلی ارائه نکرده است. ارائه چنین دلیلی مقصد بخش پنج مقاله است. سرانجام در بخش پایانی مقاله با مراجعه به تفسیر مگینیس (۲۰۰۲) و بکستروم (۲۰۱۸) از آرای ویتگنشتاین درباره اخلاق و خوش‌کامی، به عنوان دو تفسیر نمونه، می‌کوشم نشان دهم که چگونه گرفتاری بی‌توانی و دوراهی ویتگنشتاین مفسران را سردرگم کرده است.

## ۱. نفس مابعدالطبیعی و نفس تجربی

ویتگنشتاین رساله را با این سخن آغاز می‌کند که جهان مجموعه همه آن چیزهایی است که روی داده‌اند، یعنی جملگی واقعیت‌ها<sup>۵</sup> (§۱ و §۱.۱).<sup>۶</sup> واقعیت‌های سامان‌دهنده

جهان، واقعیت‌هایی یکسر اقتضایی<sup>۷</sup> و غیرضروری هستند، به این معنا که ممکن بود جهان جور دیگری باشد و در آن دست‌کم برخی از آن اموری که پیشامد کرده‌اند تحقق نیافته باشند. بررسی این روابط غیرضروری و اقتضایی میان واقعیت‌ها مسئولیت علوم طبیعی است و نه فلسفه، چرا که فلسفه شاخه‌ای از علوم طبیعی نیست (۴۰۱۱۱-۴۰۱۱۲). تمایز فلسفه از علوم طبیعی در کنار این ذهنیت که روانشناسی نیز یکی از علوم طبیعی است به تقابل پژوهش فلسفی با مطالعات روانشناختی می‌انجامد: «روانشناسی از دیگر علوم طبیعی به فلسفه نزدیکتر نیست.» (۴۰۱۱۲۱). بدین ترتیب آن‌چه روانشناسان بدان «نفس»، «روان» و «من» نام داده‌اند صرفاً یکی از میلیاردها واقعیت انضمامی سازندهٔ جهان است. درست به همان ترتیب که بدن آدمی بخشی از جهان است، روانش نیز یکی از واقعیت‌های سازندهٔ دنیا خواهد بود (۵۰۴۲۱ § و ۵۰۶۴۱ §).

ویتگنشتاین میان دو معنای «نفس»<sup>۸</sup> تمایز قائل می‌شود: نفس یا من تجربی<sup>۹</sup> و نفس استعلایی<sup>۱۰</sup> (۵۰۶۴۱ §).<sup>۱۱</sup> به نظر او نفس تجربی و «چیزی به نام روح - نفس و غیره- به آن معنایی که در روانشناسی سطحی امروزه فهم شده است وجود نخواهد داشت. حقیقت آن است که یک روح مرکب اصلاً روح نیست.» (۵۰۵۴۲۱ §). آخرین جملهٔ این شماره دلیل ویتگنشتاین برای نابودگی نفس است. چرا روح مرکب اصلاً روح نیست؟ چون عواطف و اندیشه‌های سازندهٔ نفس تغییر می‌کنند اما به نظر نمی‌رسد که با هر تغییر روانی‌ای «من» آدمی هم تغییر کند و کس دیگری بشود. درک عرفی ما این است که جوهری ثابت در زیر همهٔ این تغییرات وجود دارد. بر خلاف من تجربی که مرکب است، نفس مابعدالطبیعی امری بسیط، ثابت و مانا است و در جهان جای ندارد. من مابعدالطبیعی در رساله به چشمی مانند شده است که با آن که هر چه را که در دیدرسش باشد می‌بیند، هرگز نمی‌تواند در میدان دید خویش قرار بگیرد (۵۰۶۴۱-۵۰۶۳۲ §). چنین نفسی بر خلاف من تجربی میرا نیست (۶۰۴۳۱۱ §). به این ترتیب به باور ویتگنشتاین من مابعدالطبیعی تنها من مقبول و مشروع برای بحث فلسفی است.<sup>۱۲</sup>

## ۲. از «خوبی» تا «پذیرش جهان در کلیتش»

وینگنشتاین در رساله از تمایز واقعیت و ارزش سخن می‌گوید: بر خلاف ارزش‌ها، واقعیت‌ها اموری تصادفی‌اند. در بخشی از شماره ۶۰۴۱ چنین می‌خوانیم:

«اگر ارزشی باشد که ارزش داشته باشد باید بیرون از کل فضای اموری باشد که رخ می‌دهند و وقوع می‌یابند. دلیل آن هم این است که هر چه که رخ می‌دهد و واقعیت می‌یابد تصادفی است.»

تصادفی نبودن ارزش‌ها را می‌باید بر حسب تقابل اخلاق و وظیفه‌گرایانه<sup>۱۳</sup> کانتی با رویکرد<sup>۱۴</sup> اخلاق پیامدگرا<sup>۱۵</sup> توضیح داد. به نظر پیامدگرا، اخلاقی بودن / نبودن یک کنش را پیامدهای آن تعیین می‌کنند. دزدی بد است چون پیامدش به رنج انداختن فرد مال‌باخته و در نهایت رواج ترس و بی‌اعتمادی در جامعه است. حال سؤال این است که آیا دزدی کردن ضرورتاً چنین پیامدهایی خواهد داشت؟ پاسخ منفی است. این که عمل دزدی پیامدهای پیش‌گفته را داشته باشد امری کاملاً اقتضایی و تصادفی است. تصورپذیر است که در جهانی پیامد دزدی هیچ کدام از مواردی که آمد نباشد (جهانی از آدمیان فارغ‌البال و دلخوشی که دزدی از ایشان مضطرب‌شان نمی‌کند). به این ترتیب به نظر می‌رسد که رابطه میان کنش‌های آدمیان و پیامدهای اعمالشان درست مانند رابطه میان واقعیت‌ها غیرضروری باشد. با این همه، شعور متعارف می‌گوید که دزدی ضرورتاً و فارغ از پیامدهایش، عملی غیراخلاقی است. به سخن دیگر، بد بودن دزدی امری نامشروط است و به هیچ پیامدی مشروط نیست. چنین ادعایی از نتایج تمایز کانت (Kant, 2006: 25-27) میان فرمان مشروط<sup>۱۶</sup> و فرمان مطلق<sup>۱۷</sup> است<sup>۱۸</sup>. فرمان مطلق فرمانی است عینی و عقلانی که در همه جهان‌های ممکن ضرورت دارد و پیروی از آن تابع امیال و خواست‌های ما نیست و در هر حال باید بدان عمل کرد. بر عکس، فرمان مشروط، فرمانی است که می‌گوید برای تحقق چه خواستی باید به چه عملی دست زد.

«تصادفی نبودن ارزش‌ها» در شمارهٔ ۶۴۱ به معنای آن است که ارزش‌ها مطلق و از سنخ فرمان‌های مطلق کانت هستند<sup>۱۹</sup>. به سخن دیگر ارزش‌ها ارتباطی با خواست‌های ما و پیامدهای کارهای مان ندارند:

«هنگامی که قانونی اخلاقی با صورت 'تو نباید ...' وضع می‌شود نخستین چیزی که به ذهن خطور می‌کند این است: 'اگر آن عمل را انجام ندهم چه؟' با این حال روشن است که اخلاق با تنبیه و پاداش در معنای متعارف‌شان سر و کار ندارد. به همین دلیل پرسش‌مان از پیامدهای یک کنش پرسشی بی‌اهمیت است. دست کم این پیامدها نباید رخداد باشند. دلیلش هم آن است که در پرسشی که طرح کرده‌ایم بالأخره چیزی باید درست باشد. در حقیقت باید یک جور پاداش و تنبیه اخلاقی وجود داشته باشد اما این‌ها باید در خود کنش مندرج باشند. (همچنین روشن است که پاداش باید چیزی خوشایند و تنبیه امری ناخوشایند باشد)» (§۶.۴۲۲).

سخن ویتگنشتاین در این شماره واجد چند نکته است. نخست آن که وی مطلقاً اهمیت پیامدهای کنش‌های آدمی را منکر نمی‌شود بلکه صرفاً می‌گوید که این پیامدها ربطی به خوب یا بد بودن یک عمل ندارند. دیگر آن که کار اخلاقاً درست سزاوار پاداش است و کار اخلاقاً نادرست شایستهٔ تنبیه. سوم آن که تنبیه و پاداش مترتب بر یک عمل، اموری بیرونی نیستند. این امور باید در خود عمل مندرج باشند. حال سؤال این است که اگر مثلاً تنبیه دزد پیامد بیرونی‌ای (مثلاً احتمالاً رفتن به زندان) نباشد آنگاه این تنبیه چه چیزی خواهد بود؟ برای توضیح این که چه چیزی تنبیه یا پاداشی است که «در خود کنش مندرج است» باید به دفترچه یادداشت‌ها بنگریم. ویتگنشتاین شمارهٔ ۶۴۲۲ را در تاریخ ۱۹۱۶/۰۷/۳۰ نوشته است. پس از آخرین جملهٔ این شماره می‌خوانیم:

«من همواره به این موضوع بر خواهم گشت که به سادگی زندگی انسان خوش کام، زندگی خوب است و زندگی انسان ناخوش کام زندگی بد. اگر اینک از خود بپرسم که: اما چرا باید خوش کامانه زندگی کنم، آن وقت این سؤال به نظرم پرسشی همان گویانه خواهد بود؛ چنین می‌نماید که زندگی خوش کامانه به خودی خود موجه است. به نظر می‌رسد که این جور زندگی بی‌شک تنها نوع زندگی درست است.»  
(Wittgenstein, 1979: 78).

پاداشی / تنبیهی که در درون خود کنش اخلاقاً خوب / بد مندرج است، خوش کامی / ناخوش کامی کننده کار است. به نظر ویتگنشتاین این که زندگی خوب همان زندگی خوش کامانه است همانگویی‌ای بیش نیست و در مفهوم زندگی خوب، زندگی خوش کامانه مندرج است. در واقع ویتگنشتاین در قول فوق «خوب» را چنین تعریف کرده است:

(تعریف خوبی) خوبی همان خوش کامی است.

توضیح ویتگنشتاین برای این ادعای شماره ۶.۴۲۲ که پاداش «در خود کنش مندرج است»، این است که عمل خوب آن عملی است که فرد خوش کام انجام می‌دهد. ویتگنشتاین با این ادعایش که معنای خوش کامی در خوبی مندرج است دیگر نیازی نمی‌بیند برای سخنش که باید خوش کام زندگی کرد توجیهی بیاورد. گلاک با ارجاع به این درک از مفهوم خوبی آن را نشانی از گذر از رهیافتی کانتی به رهیافتی اسپینوزایی می‌داند (Glock, 1996: 108).

به نظر می‌رسد که لازم باشد دو پرسش را از یکدیگر متمایز کنیم:

(پرسش ۱) معنای خوب / بد چیست؟

(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۱۹۱

(پرسش ۲) چرا باید کار خوب انجام داد و از کار بد پرهیز کرد؟

پرسش ۱ سؤالی است در فرااخلاق<sup>۲۰</sup> و پرسش از ماهیت خوبی و تعریف آن است. به نظر می‌رسد سخن ویتگنشتاین در بندی که از دفترچه یادداشت‌ها آمد، معطوف به این پرسش است. پاسخ وی هم به روشنی این است که معنای خوبی / بدی همان خوش‌کامی / ناخوش‌کامی است. بر خلاف، پرسش ۲ سؤالی است در اخلاق هنجاری<sup>۲۱</sup> و دربارهٔ دلیل و توجیه ما برای اخلاقی بودن. این که چرا باید اخلاقی بود به همان اندازه سؤالی هنجاری است که سؤال از این که چرا باید از دزدی پرهیز کرد. اگر کسی در پاسخ به پرسش ۲ بگوید «به این دلیل که اخلاقی بودن باعث خوش‌کامی است»، جوابی پیش نهاده است یکسر پیامدگرایانه و غیرکانتی. چنین رأیی خلاف نظری است که ویتگنشتاین به صراحت در شمارهٔ ۶.۴۲۲ ابراز کرده است. در بند منقول از دفترچه یادداشت‌ها ویتگنشتاین کاری با پرسش ۲ ندارد و گفته‌هایش پاسخی به پرسش ۱ هستند. بر عکس، چنین می‌نماید که ویتگنشتاین در شمارهٔ ۶.۴۲۲ به پرسش ۲ نظر دارد و در جستجوی جوابی برای آن، پاسخی کانتی (در برابر جوابی سودگرایانه<sup>۲۲</sup>) پیش می‌نهد. بگذارید کمی دربارهٔ این تعبیر از ۶.۴۲۲ بیندیشیم. دو رویکرد پیامدگرایانه و کانتی به رغم تفاوت‌های بنیادی‌شان در فرضی پایه‌ای اشتراک دارند:

(فرض مشترک) موضوع اخلاق، کنش است.

فرض فوق می‌گوید که در هر مناقشه و بحث اخلاقی‌ای آن‌چه که مورد قضاوت قرار می‌گیرد عمل فرد است. پرسش ۲ متکی به چنین پیش‌فرضی است. از قضا ویتگنشتاین یکسر مخالف (فرض مشترک) است. مخالفت وی را می‌توان در این آموزه خلاصه کرد:

(آموزهٔ فرااخلاقی ۱) موضوع اخلاق رویکرد ذهن به جهان است.

این آموزه، فرااخلاقی است به این دلیل که دربارهٔ ماهیت اخلاق و موضوعش سخن می‌گوید. به نظر ویتگنشتاین پرسشی که در اخلاق باید مورد بحث واقع شود این است

«که آیا رویکردم به عالم خوب است یا نه؟» و نه این سؤال که «آیا فلان کنشم خوب بوده است یا نه؟». به باور او کنش‌های ما اتفاقات جزئی و مشخصی هستند که در جهان واقع رخ می‌دهند و آن را شکل می‌دهند. بر عکس، موضوع رویکردهای ما کل جهان و عالم در کلیتش است (۶.۴۳ § و ۶.۴۵ §). با این آموزه متفاوت روشن است که جستجوی پاسخ برای پرسش ۲ در آرای ویتگنشتاین کاری عبث است. اگر چه به نظر می‌رسد، در شماره ۶.۴۲۲ وی به پرسش ۲ پرداخته است، اگر شماره را به زمینه‌ای که از آن استخراج شده است (یعنی تاریخ ۱۹۱۶/۰۷/۳۰ در دفترچه یادداشت‌ها) باز گردانیم خواهیم دید که مطمح نظر او در اصل سؤال دیگری بوده است:

(پرسش ۳) اخلاقی بودن چه جور منشی است؟

بر خلاف پرسش ۲ که به کنش اخلاقی می‌نگرد، پرسش ۳ به شخصیت اخلاقی<sup>۲۳</sup> نظر دارد و می‌پرسد که چه شخصیتی خوب یا بد است. برای تشخیص شخصیت اخلاقاً خوب/بد باید به رویکرد فرد به جهان نگریست، نه رفتارها و کنش‌های جزئیش. دیدیم که اقدام ویتگنشتاین به رد سودگرایی و سپس تصدیق رهیافت کانتی به اخلاق در شماره ۶.۴۲۲ تنها بخشی از نگاه او به اخلاق را تصویر می‌کند. با نگاه به دفترچه یادداشت‌ها می‌توان فهمید که وی از راه مخالفت با (فرض مشترک) هر دو رهیافت سودگرایانه و کانتی را رد می‌کند و از پرسش ۲ به پرسش ۳ نظر می‌گرداند. به این ترتیب در توضیح این ادعای ضدپیامدگرایانه رساله که تنبیه یا پاداش در خود عمل مندرج هستند وی در دفترچه یادداشت‌ها از رهیافت کانتی هم گذر کرده، به جای پرسش ۲ به پرسش ۳ پرداخته است. حال باید دید که جواب ویتگنشتاین به پرسش ۳ چه است.<sup>۲۴</sup> باز دفترچه یادداشت‌ها راهنمای خوبی است:

«اراده رویکرد ذهن به جهان است.

ذهن، اراده‌کننده است.» (Wittgenstein, 1979: 87).



(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۱۹۳

در این دو جمله ویتگنشتاین به حالت روانی «اراده کردن»<sup>۲۵</sup> جایگاهی ممتاز می‌بخشد و از آن برای هویت بخشیدن به ذهن و تعریف آن استفاده می‌کند: هر جا از ذهن صحبت می‌کنیم منظورمان آن چیزی است که اراده می‌کند. این را «آموزه ذهنی» ویتگنشتاین نام می‌دهم: اراده، رویکرد ذهن / من / نفس به جهان است. از کنار هم گذاردن آموزه فرااخلاقی ۱ و آموزه ذهنی می‌توان نتیجه گرفت که:

(آموزه فرااخلاقی ۲) موضوع اخلاق ارادهٔ ذهن است.

ویتگنشتاین به صراحت در رساله می‌گوید که «اراده موضوع صفات اخلاقی» است (§۶.۴۲۳). در دفترچه یادداشت‌ها می‌خوانیم که فرد می‌تواند «در معنایی اخلاقی حامل اراده‌ای باشد» (Wittgenstein, 1979: 77)<sup>۲۶</sup>. با این همه ارادهٔ مورد نظر ویتگنشتاین ارادهٔ مورد بررسی در روانشناسی نیست، بلکه ارادهٔ ذهن مابعدالطبیعی‌ای است که «به جهان تعلق ندارد بلکه مرز جهان است» (§۵.۶۳۲) من مابعدالطبیعی ویتگنشتاین بخشی از واقعیات جهان نیست و به همین دلیل هم نمی‌تواند علت تغییری در دیگر واقعیات‌های جهان شود:

«من نمی‌توانم رخدادهای جهان را در برابر اراده‌ام به زانو در آورم:

من کاملاً بی‌توان هستم.

تنها از این راه می‌توانم خود را از جهان مستقل کنم (و به معنایی بر

آن چیره شوم) که هرگونه تأثیری بر رخدادهای را منکر شوم.»

(Wittgenstein, 1979: 73).

من مابعدالطبیعی مستقل از جهان است (§۶.۳۷۳) و قدرتی ندارد که در واقعیات‌های سازندهٔ آن تأثیر بگذارد<sup>۲۷</sup>. تنها کاری که از این ذهن بر می‌آید تأثیر بر مرزهای عالم است (§۶.۴۳). اراده به عنوان رویکرد ذهن مابعدالطبیعی، جهان را در کلیتش هدف می‌گیرد و به هیچ واقعیت خاصی عطف نظر نمی‌کند. به این ترتیب ارادهٔ مورد نظر اخلاق اراده‌ای

مابعدالطبیعی است (Wittgenstein, 1979: 73). اراده به عنوان پدیداری تجربی تنها مورد علاقه روانشناسان است (Wittgenstein, 1979: 89 و § ۶.۴۲۳). با این اوصاف می‌توان آموزه فرااخلاقی ۲ را این‌گونه تدقیق کرد که از نظر ویتگنشتاین: (آموزه فرااخلاقی ۲\*) موضوع اخلاق، اراده من مابعدالطبیعی است.

نگاهی به راهی که پیموده‌ایم بیندازیم. تا اینجا دیدیم که ویتگنشتاین (الف) موضوع اخلاق را نه کنش، بلکه رویکرد ذهن می‌داند. همچنین (ب) این رویکرد را در حالت ذهنی «اراده کردن» متجلی می‌بیند. (پ) موضوع رویکرد اراده کردن، جهان در کلیت آن است و نه هیچ واقعیت خاصی. (ت) اراده مورد نظر ویتگنشتاین اراده‌ای است که نفس مابعدالطبیعی از خود نشان می‌دهد. (ث) در داوری اخلاقی درباره شخصیت خوب/ بد سخن می‌گوییم و نه کنش خوب/ بد. منظور از شخصیت خوب/ بد هم ذهنی است که اراده خوب/ بد دارد. حال باید بگوییم اراده خوب چه جور رویکردی به جهان است. پاسخ ویتگنشتاین روشن است: اراده خوب، اراده انسان (=ذهن مابعدالطبیعی) خوش‌کام به جهان است (§۶.۴۳). این توضیح در واقع بازتابانند (تعریف خوب) است بر مفهوم اراده. با این گام به نظر می‌رسد به پاسخی برای پرسش ۳ نزدیک شده‌ایم: اخلاقی بودن عبارت است از داشتن رویکردی خوش‌کامانه به جهان در کلیتش. انسان اخلاقاً خوب انسانی با رویکردی خوش‌کام به عالم است. با این حال هنوز مفهوم «خوش‌کامی» را توضیح نداده‌ایم. ویتگنشتاین این مفهوم را چنین توضیح می‌دهد:

«برای داشتن زندگی خوش‌کامانه باید جهان را پذیرفته باشم. این معنای "خوش‌کام بودن" است.» (Wittgenstein, 1979: 75).

ویتگنشتاین به روشنی زندگی خوش‌کاملنه را زندگی‌ای می‌داند که در قیاس با زندگی ناخوش‌کامانه، در هماهنگی بیشتری با جهان است (Wittgenstein, 1979: 78). به سخنی دیگر:

(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۱۹۵

(تعریف خوش کامی) خوش کامی همان پذیرفتن جهان در کلیتش است.

با این گام به نظر می‌رسد دیگر به پاسخ پرسش ۳ رسیده‌ایم: اخلاقی بودن عبارت است از هماهنگ بودن با جهان در کلیت آن. این رویکرد رواقی پذیرش جهان و آنچه در آن رخ می‌دهد، رویکرد بردبارانه‌ای است که فرد اخلاقی باید نسبت به جهان داشته باشد (Glock, 1996: 108).

### ۳. شروط دوگانهٔ نفس مابعدالطبیعی

کوشیدم نشان دهم که به نظر ویتگنشتاین نفس مابعدالطبیعی از جهان واقع منقطع است و هیچ پیوند علی‌ای با آن ندارد. وقتی از استقلال ذهن و جهان از یکدیگر سخن می‌گوییم (۶.۳۷۳-۶.۳۷۴§) منظورمان این است که واقعیت‌های جهان و ذهن نمی‌توانند بر هم تأثیر بگذارند. به این ترتیب برای استقلال چیزی از جهان لازم است که هر دو شرط زیر ارضاء شود:

(شروط عدم تأثیر بر جهان) آن چیز نباید باعث تغییری در واقعیت‌های سازندهٔ جهان شود.

(شروط عدم تأثیرپذیری از جهان) هیچ یک از واقعیت‌های سازندهٔ جهان نباید بر آن چیز اثر گذاشته در آن تغییری ایجاد کنند.

آنچه در دو بخش پیشین گفتم شواهد متنی زیادی به دست می‌دهند، برای این ادعا که ذهن مابعدالطبیعی شرط عدم تأثیر بر جهان را ارضاء می‌کند. در این بخش می‌کوشم برای شرط عدم تأثیرپذیری از جهان شاهد متنی بیاورم. در رساله می‌خوانیم:

«این که جهان چگونه باشد برای امر برتر هیچ فرقی ندارد. خداوند

خود را در درون جهان آشکار نمی‌کند» (۶.۴۳۲§).

ویتگنشتاین در جملهٔ نخست این شماره اظهار می‌دارد که امر برتر نسبت به این که

جهان واقع از چه واقعیاتی ساخته شده است هیچ ترجیحی ندارد. برای امر برتر فرق نمی‌کند که کدام‌یک از جهان‌های ممکن تحقق یافته باشند. این بدان معنا است که واقعیتهای جهان بر امر برتر اثر نمی‌گذارند. ذهن مورد پژوهش روانشناسان خود را در رفتارهایش (که واقعیاتی از واقعیتهای جهان هستند) آشکار می‌کند. بر عکس، ذهن مابعدالطبیعی خود را در درون جهان (یعنی در رفتارهای انسان) آشکار نمی‌کند. شرط عدم تأثیرپذیری از جهان مدعی است که چند و چون عالم، نفس مابعدالطبیعی را نه خوشحال می‌کند و نه ناراحت. دلیل این امر هم آن است که نفس مابعدالطبیعی جهان را از منظری ابدی می‌نگرد؛ به دنیا در کلیتش نظر دارد و با واقعیتهای سازنده آن کاری ندارد (§۶.۴۵). انتظار معقول از چنین موجودیتی آن است که دچار انفعالاتی همچون ترس، خوشی، امید و غیره نشود. نفس مابعدالطبیعی مشمول زمان نمی‌شود چرا که در حال می‌زید (§۶.۴۳۱۱) و «آن که در حال می‌زید بدون بیم و امید می‌زید» (Wittgenstein, 1979: 76).

ذهن مابعدالطبیعی ذهنی است که هر دو شرط ابتدای این بخش را برآورده است. موجودیتی که دست کم یکی از این دو شرط را برآورده نکرده باشد، ذهنی روانشناختی است. من روانی انسان در تعامل با جهان پیرامون خود از راه عمل کردن در آن اثر می‌گذارد و اثر جهان بر خود را هم در عواطف و انفعالات خود می‌بیند. من روانشناختی ویتگنشتاین هر دو شرط بالا را نقض کرده است. با این همه گاه اتفاق می‌افتد که موجودی تنها یکی از این دو شرط را نقض می‌کند. موجودی که از جهان تأثیر می‌پذیرد اما قادر به تغییر در محیط پیرامونش نیست نفس روانشناختی‌ای است که احتمالاً گرفتار ضعف اراده<sup>۲۸</sup> است<sup>۲۹</sup>. مورد روان‌آسیب‌شناختی ضعف اراده نمونه‌ای است از نقض شرط عدم تأثیر بر جهان در عین تحقق شرط عدم تأثیرپذیری از جهان. فرد گرفتار ضعف اراده می‌خواهد در عالم و واقعیات آن تغییر ایجاد کند، اما نمی‌تواند. از سوی دیگر گاه آدمی می‌تواند منشأ اثر در جهان بیرون گردد، اما هیچ علاقه‌ای به تغییر آن ندارد. برای وی وضع موجود همان وضع

(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۱۹۷

مطلوب و ممکن است. نمونه‌ای از چنین آسیبی را می‌توان در افراد اصطلاحاً «نااخلاقی»<sup>۳۰</sup> یافت.<sup>۳۱</sup> این افراد با این که باور دارند کمک به دیگران خوب است، میان کمک کردن و کمک نکردن به دیگران فرقی نمی‌گذارند و به واقع انگیزه‌ای برای کمک ندارند. واقعیت‌های جهان در عواطف ایشان بی‌تأثیر است و مثلاً دیدن فردی نیازمند یاری ایشان را به کمک بر نمی‌انگیزد. برای ایشان دنیایی پر از فلاکت فرقی با جهانی خالی از آن ندارد. به نظر می‌رسد که چنین افرادی فاقد حس اخلاقی<sup>۳۲</sup> هستند و نسبت به واقعیات جهان بی‌اعتنا هستند.<sup>۳۳</sup> چنین موردی نمونه‌ای است از نقض شرط عدم تأثیرپذیری از جهان در عین تحقق شرط عدم تأثیر بر جهان. روشن است که هر دو مورد ضعف اراده و نااخلاقی بودن نمونه‌هایی هستند از آسیب‌های روانشناختی‌ای که ممکن است گریبان‌گیر نفس تجربی شود. چنان‌که آمد بر خلاف من مابعدالطبیعی که هر دو شرط را ارضا می‌کند، نفس تجربی سالم هر دو شرط را و نفس تجربی آسیب‌دیده یکی از این دو شرط را نقض می‌کند.

#### ۴. در دسر بی‌توانی نفس مابعدالطبیعی

چنین می‌نماید که بیشتر شارحان رساله وقتی به مقام توضیح مفهوم من مابعدالطبیعی رسیده‌اند از راهبردی کمابیش یکسان تبعیت کرده‌اند: با اشاره به شمارهٔ ۶.۳۷۳ که بر استقلال جهان از ارادهٔ من تأکید می‌کند، استقلال ذهن مابعدالطبیعی را صرفاً بر حسب ارضای شرط عدم تأثیر بر جهان توضیح داده‌اند.<sup>۳۴</sup> کسانی که درستی در این فهم از ذهن مابعدالطبیعی دشواری‌هایی یافته‌اند. ماکس بلک در تفسیر شماره‌های ۶.۳۷۳ و ۶.۳۷۴ می‌گوید که با استقلال جهان از ارادهٔ من، روشن نیست به چه معنا باید از اخلاق صحبت کرد:

«اگر بخواهم سبب شوم که  $p$  رخ دهد آنگاه درگیر «پیوند

فیزیکی» میان هدف مطلوب و وسایل رسیدن به آن خواهم بود و

مهمل است که «اراده کردن» را پیوندی فیزیکی بگیریم (۶.۳۷۴). در واقع شکاف منطقی گذرناپذیری میان خواست من که  $p$  رخ دهد و ارزش صدق واقعی  $p$  وجود دارد. اگر واقعاً تلاش برای گذار از این شکاف کاری مهمل باشد آن چه که در جهان روی می‌دهد، هیچ کاری به اخلاق نخواهد داشت. گویی تصمیم «اراده» درست و نادرست من، خود را در عمل نشان می‌دهد و به همین روی از نتایج محتمل آن مستقل است.» (Black, 1964: 366-367).

استوارت کندلیش این نگرانی را روشن‌تر و دقیق‌تر بیان می‌کند:

«به این ترتیب «کاملاً بی‌توان هستم» (Wittgenstein, 1979: 73). با این حال چنین می‌نماید که این فکر که من بی‌توان هستم بر تمایز روزمره پدیدن از روی دیوار و سقوط از روی آن چشم بسته است. همچنین به نظر می‌رسد که [این فکر بی‌توان بودن] ریشه اخلاق را از بن می‌برد، چرا که کسی که توانی برای کاری ندارد مسئولیتی هم ندارد» (Candlish, 2001: 158).

کندلیش از دو نگرانی صحبت می‌کند: اول این که درک ویتگنشتاین از من مابعدالطبیعی و اراده آن با فهم عرفی ما از «عمل کردن» فرق دارد.<sup>۳۵</sup> دیگر آن که صحبت از اخلاق درباره ذهن مابعدالطبیعی بی‌معنا است، چرا که این نفس فاقد توان اثر گذاردن در جهان است. به نظر کندلیش ویتگنشتاین کوشیده است هر دو نگرانی را مرتفع کند. از میان این دو مشکل، به گرفتاری دوم که به موضوع این مقاله مرتبط است می‌پردازم. استدلال کندلیش برای مشکل دوم را می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

(۱) درباره فردی مانند  $S$  می‌توان حکم اخلاقی صادر کرد تنها اگر  $S$  در برابر کنشش مسئول باشد. (مقدمه)

(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۱۹۹

(۲) فرد S در برابر کنشش مسئول است تنها اگر می‌توانسته است آن عمل را انجام ندهد. (مقدمه)

(۳) ذهن مابعدالطبیعی توانی برای کنش ندارد. (مقدمه)

(۴) ذهن مابعدالطبیعی مسئولیتی در برابر اتفاق‌های روی داده در جهان ندارد. (۳ و ۲، رفع تالی)

(۵) دربارهٔ ذهن مابعدالطبیعی نمی‌توان حکم اخلاقی صادر کرد.<sup>۳۶</sup> (۱ و ۴، رفع تالی)

این دردسر را «گرفتاری بی‌توانی» نام می‌دهم. مشکل این است که چگونه ذهن مابعدالطبیعی می‌تواند هم شرط عدم تأثیر بر جهان را محقق سازد و هم موضوعی برای حکم اخلاقی باشد. کندلیش راه ویتگنشتاین برای گرفتاری بی‌توانی را این گونه توضیح می‌دهد:

«[...] چگونه محملی برای اخلاق پیدا کنیم؟ پاسخ وی [ویتگنشتاین] این است که از راه توضیحی که متضمن فعالیت ارادهٔ اخلاقی به‌منظور پیش آوردن یک واقعهٔ خاص یا تأثیر بر آن واقعه نباشد: چنین فعالیت‌هایی [که در پی پیش آوردن یک واقعهٔ خاص نیست] «فقط می‌تواند مرزهای جهان را تغییر دهد و نه واقعیت‌های آن را». (۶.۴۳) این درک از اراده کردن [...] با روح انجام کار سر و کار دارد. روحی که خودش یکی از رخدادهای جهان نیست بلکه رویکردی است به رخدادهای عالم. این رویکرد جهان انسان خوب و شاد را از جهان انسان ناخوش کام متمایز می‌کند (Wittgenstein, 1979: 78) و (Candlish, 2001: 159) §۶.۴۳».

راه‌حل ویتگنشتاین در واقع همانی است که پیشتر درباره‌اش صحبت کردم: رد

(فرض مشترک)، که می‌گوید موضوع اخلاق کنش است و طرح آموزه فرااخلاقی ۱ که می‌گوید موضوع اخلاق رویکرد ذهن به جهان است. به این ترتیب راه‌حل ویتگنشتاین بر رد مقدمه ۱ و پیشنهاد آموزه فرااخلاقی ۱ به عنوان جایگزین مبتنی است. آموزه اخیر را می‌توان این‌چنین بازنویسی کرد:

(آموزه فرااخلاقی ۱\*) درباره فردی مانند S می‌توان حکم اخلاقی صادر کرد تنها اگر S دارای رویکردی به جهان در کلیت آن باشد.

چنان‌که آمد این رویکرد با خوش‌کامی و ناخوش‌کامی ذهن مابعدالطبیعی مرتبط است. اخلاقی بودن؛ یعنی خوش‌کام بودن (تعریف خوب) و خوش‌کام بودن هم به معنای پذیرش جهان در کلیتش و آن‌چنان که هست، است (تعریف خوش‌کامی). حال سؤال این است که آیا این راه‌حل واقعاً می‌تواند گرفتاری بی‌توانی را برطرف کند؟ کندلیش (Candlish, 2001: 159) به درستی معتقد است که راه‌حل ویتگنشتاین ناموجه است و او از عهده حل مشکل بر نیامده است. با این حال وی برای چنین ادعایی دلیلی اقامه نکرده است. به دست دادن این دلیل کاری است که در بخش بعد قصد دارم انجام دهم.

## ۵. معضل اخلاق در رساله

دیدیم که به باور ویتگنشتاین ذهن مابعدالطبیعی از بیم و امید بر کنار است (Wittgenstein, 1979: 76)، با این حال این ذهن قادر به تجربه خوش‌کامی و ناخوش‌کامی است و می‌تواند نسبت به جهان رویکرد پذیرش یا ناپذیرفتن را اتخاذ کند. نقش عواطف خوش‌کامی و ناخوش‌کامی در توضیح خصلت من مابعدالطبیعی رساله بسیار مهم است. چنین می‌نماید که ویتگنشتاین به نحوی ضمنی میان دو دسته از عواطف تمایز قائل شده است: احساس‌هایی که حاصل تأثیر واقعیت‌های جزئی سازنده جهان بر فرد هستند و حالت‌های ذهنی‌ای که در واقع رویکردهای ما به عالم در کلیتش هستند. گویی حالت‌های ذهنی نخست را من تجربی از سر می‌گذرانم و حالت‌های نوع دوم را من



(رضا مثمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۲۰۱

مابعدالطبیعی. بیم و امید جزء دستهٔ نخست هستند.<sup>۳۷</sup> این دو محصول تعلق به جزئیات و واقعیات سازندهٔ جهان مادی هستند و من روانشناختی آن‌ها را تجربه می‌کند.

چنان‌که دیدیم بر خلاف من روانشناختی، ذهن مابعدالطبیعی می‌تواند هم شرط عدم تأثیر بر جهان را برآورده کند و هم موضوع اخلاق واقع شود. شرط عدم تأثیر بر جهان متضمن ویژگی خاصی است که بدان نام «بی‌توانی عام یا گسترده»<sup>۳۸</sup> می‌دهم. در این شرط، واقعیتهای سازندهٔ جهان منحصر به واقعیات فیزیکی نیستند، بلکه واقعیتهای روانی را نیز در بر می‌گیرند. به این معنا بی‌توانی در تغییر جهان، بی‌توانی در تأثیر بر هر دو گونه واقعیت است. از همین روی هم ناتوانی‌ای عام و گسترده است. با چنین توضیحی می‌توان شرط عدم تأثیر بر جهان را این‌گونه بازنویسی کرد:

(شرط عدم تأثیر بر جهان\*) آن چیز نباید باعث تغییری در واقعیتهای سازندهٔ جهان، اعم از واقعیتهای روانی و غیر روانی شود و منشأ اثری در عالم گردد.

من تجربی و روانشناختی با جهان روزمره سر و کار دارد و می‌تواند در حالات خود تأمل کند. به این ترتیب می‌تواند میان دو قصد مختلف یکی را انتخاب کند. این بدان معنا است که من روانشناختی قادر به برقراری رابطهٔ علی با حالت‌های ذهنی، که جزئی از واقعیتهای جهان هستند، است؛ می‌تواند بر آن‌ها اثر بگذارد و برخی، مثل قصد به انجام فلان کار، را محقق کند. از لوازم بی‌توانی ذهن مابعدالطبیعی این است که، بر خلاف ذهن روانشناختی، نتواند میان حالت‌های خود؛ یعنی دو رویکرد پذیرفتن جهان و رد آن، دست به انتخاب بزند. به عبارت دیگر بر عکس من روانشناختی که از راه تأمل و تصمیم‌گیری توان اثرگذاری بر حالات خود را دارا است، من مابعدالطبیعی به نحوی گسترده و عام بی‌توان است. به نظر می‌رسد با این راهبرد به استدلال کندلیش باز گشته‌ایم: ذهن مابعدالطبیعی نه تنها نمی‌تواند در رفتارهایش (که در واقع رخدادهایی در جهان خارج هستند) تأثیر بگذارد، بلکه نمی‌تواند از راه انتخاب کردن و تصمیم‌گیری میان

دو حالت ذهنی رد و پذیرش، رویکرد خاصی را به جهان اتخاذ کند. بی‌توانی ذهن مابعدالطبیعی بی‌توانی‌ای گسترده است و خود را در تمام ساحت‌های زندگی آن (هم ساحت فیزیکی و هم روانی) نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد ویتگنشتاین با معضلی مواجه است:

برای آن که بتوان از اخلاق صحبت کرد باید ذهن دارای رویکردی به جهان باشد، اما ذهنی که رویکردی به عالم داشته باشد ذهن در معنای روانشناختی آن است و به نظر ویتگنشتاین چنین ذهنی نمی‌تواند موضوع اخلاق باشد. از سوی دیگر برای آن که نفسی، مابعدالطبیعی باشد لازم است به نحوی گسترده بی‌توان باشد و شرط عدم تأثیر بر جهان\* را بر آورد. با این حال چنین شرطی در نهایت به آن می‌انجامد که ذهن مابعدالطبیعی موضوع اخلاق واقع نشود. دلیلش هم روشن است: مدلول آموزه فرااخلاقی ۱\* آن است که تنها در مورد کسی می‌توان از اخلاق صحبت کرد که قادر به اتخاذ رویکرد به جهان باشد. حال نفسی که دچار بی‌توانی گسترده است حتی قادر به اخذ رویکرد پذیرش یا رد هم نخواهد بود. معضلی که ویتگنشتاین در توضیح اخلاق بدان گرفتار است باعث سردرگمی مفسران وی نیز شده است. در بخش بعد به دو نمونه از این سردرگمی‌ها اشاره خواهم کرد.

## ۶. مگینیس و بکستروم

به اعتقاد ویتگنشتاین داشتن رویکرد پذیرا به جهان در کلیتش، تجربه‌ای رازآمیز است (S۶.۴۵). مگینیس معتقد است آرای ویتگنشتاین در مورد این تجربه ممکن است خواننده را بدان سوق دهد که بیندارد:

«[برای انسان خوش‌کام] تمایز میان خیر و شر ناپدید می‌شود و انسان خوش‌کام از همه قوانین معاف است. وی می‌تواند هر کاری که دوست دارد انجام دهد، بی آن که اخلاقی در خوش‌کامیش وارد شود، ولو

(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۲۰۳

آن که آن عمل جرمی فجیع باشد. چنین چیزی ممکن است از نتایج نظری [گفته‌های ویتگنشتاین] باشد. اگر فرق نداشته باشد که چه روی می‌دهد، فرقی هم میان کنش‌های من وجود نخواهد داشت و همهٔ اعمال پذیرفتنی خواهند بود. این بخشی از مسئله خواهد بود (۶.۴۳۲۱) و راه رفع آن اخذ رویکرد درست پذیرش خواهد بود» (McGuinness, 2002: 157).

به نظر مگینیس ممکن است بگوییم پذیرفتن جهان در کلیتش به معنای آن است که در نهایت به فردی غیراخلاقی بدل خواهیم شد. به سخن دیگر اگر ذهن مابعدالطبیعی دنیا را در کلیتش بپذیرد، آنگاه انسانی خوش‌کام خواهد شد؛ اما به هزینهٔ غیراخلاقی بودن چنین خوش‌کامی‌ای. بکستروم این نکته را روشن‌تر بیان می‌کند:

«مشکل این فکر [که در شمارهٔ ۶.۴۳۲ بیان شده است] آن است که به جهت اخلاقی خوب نیست. در بی‌اعتنایی به خوبی و بدی‌ای که برای دیگران حادث می‌شود شرّ بزرگی نهفته است. وقتی برای سلامت کودکی بیمار نگران هستید، از صمیم قلب آرزو می‌کنید که بهبود یابد و اگر کودک بمیرد نمی‌توانید کمر راست کنید. نکتهٔ این داستان آن نیست که نباید آرزویی داشت، بلکه این است که اصلاً تلاش برای رسیدن به وضعیتی که در آن آرزویی [مانند آرزوی بهبودی کودک] نداشته باشید اشتباهی شرورانه است چرا که به معنای سرکوبی عشق به آن کودک است» (Backström: 2018: 252).

استدلال مگینیس و بکستروم را چنین صورت‌بندی می‌کنم:

(۱) فردی مانند S انسانی خوب است، اگر و تنها اگر دارای رویکرد پذیرش نسبت به جهان در کلیتش باشد. (مقدمه)

(۲) اگر فردی مانند S دارای رویکرد پذیرش نسبت به جهان در کلیتش باشد آنگاه وی انسانی بد است. (مقدمه)

(۳) چنین نیست که فردی مانند S انسانی خوب است، اگر و تنها اگر دارای رویکرد پذیرش نسبت به جهان در کلیتش باشد. (نتیجه)

خط ۱ در واقع تعبیر دیگری از آموزه فرااخلاقی ۱\* ویتگنشتاین است و خط ۲ ادعای مگینیس و بکستروم. از این دو می‌توان خط ۳ را که رد آموزه فرااخلاقی ۱\* است، استنتاج کرد. نتیجه بکستروم این است که رأی ویتگنشتاین در آموزه فرااخلاقی ۱\* نادرست است، چرا که با شهود متعارف ما جور در نمی‌آید. بر خلاف بکستروم، مگینیس پس از طرح این استدلال آن را رد می‌کند. وی معتقد است که چنین استدلالی بر درکی خطا از آرای ویتگنشتاین استوار است. بر خلاف مگینیس که ایراد را در فهم اشتباه نظرات ویتگنشتاین می‌داند، بکستروم معتقد است که ایراد به خود ویتگنشتاین وارد است و به اصطلاح او «در مورد این امور سر در گم بوده است» (Appelqvist, 2013). به نظر می‌رسد که به رغم چنین تفاوتی هر دو در فهم رساله مرتکب اشتباهی یکسان شده‌اند. هر دو در مقدمه ۲ خوش‌کامی من مابعدالطبیعی را خوش‌کامی موجودی «غیر اخلاقی» دانسته‌اند. سؤال این است که آیا درک عرفی ما از موجود غیر اخلاقی همین است؟ پاسخ منفی است. موجود غیراخلاقی میان جهانی پرفلاکت و جهانی خالی از آن تفاوت معناداری می‌بیند. شرارت وی در واقع سبب می‌شود که برای بقای دنیایی نکبت‌بار تلاش کند. ایراد کار در این است که مثال مگینیس و بکستروم مثال از انسان و در حقیقت، ذهنی نیست که نسبت به واقعیات جهان بی‌اعتنا باشد. بر عکس، انسان مورد بحث ایشان اتفاق‌هایی را که به نفعش است بر اتفاقات دیگر ترجیح می‌دهد. چنین فردی نمی‌تواند مصداقی برای من مابعدالطبیعی ویتگنشتاین باشد، چرا که به واقعیات جزئی جهان بی‌اعتنا نیست. از لوازم نگاه از منظری ابدی که ویژگی من استعلایی است، این است که هیچ واقعیت جزئی‌ای به چشم نیاید. من استعلایی به جهان در کلیت آن نظر

(رضا متمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۲۰۵

دارد، نه به جهانی که در آن کودکی رنج می‌کشد یا رنج نمی‌کشد. به همین دلیل هم مسئله بی‌اعتنایی به رنج کودک اصولاً مسئله‌ای نیست که من استعلایی بدان مبتلا بشود. او جهان را در کلیتش می‌بیند، نه در جزئیاتش و به این اعتبار با وقایع جزئی‌ای همچون رنجوری یک کودک یا خوشی او سر و کار ندارد. بر خلاف بکستروم، مگینیس معتقد است خوانش مقدمهٔ ۲ از خوش‌کامی من مابعدالطبیعی نادرست است و باید اصلاح شود. وی چنین ادامه می‌دهد:

«چنین اندیشه‌ای کاملاً اشتباه است. [...] حقیقت دارد که انسانی را که میان واقعیات فرقی قائل نمی‌شود هر چه اراده کند راضی می‌کند، اما حقیقت ندارد که وی هر چه بخواهد انجام می‌دهد. برای مثال جستن خوش‌کامی خود به بهای رنج دیگران هرگز انگیزهٔ او نخواهد بود. بر عکس، درست به همین دلیل انسانی که چنین انگیزه‌ای داشته باشد نمی‌تواند امور را از منظری ابدی بنگرد. آنچه که در نتیجهٔ نظری پیش‌گفته حقیقت دارد این است که انسان شاد مورد نظر ویتگنشتاین هیچ شعار و حکم اخلاقی‌ای که بگوید چه کار باید کرد ندارد. نقد اخلاقی کنش‌ها بدون توجه به انگیزهٔ انجام آن‌ها بی‌معنا خواهد بود. (بی‌شک انسان شاد باید نسبت به کامیابی یا ناکامی تلاش‌هایش بی‌اعتنا باشد)» (McGuinness, 2002: 157).

در قول فوق مگینیس می‌کوشد با رد مقدمهٔ ۲ در استدلال فوق از سقوط آموزهٔ فرااخلاقی ۱\* جلوگیری کند. وی می‌گوید که بی‌اعتنا بودن به واقعیات جهان و رجحان نگذاردن میان آن‌ها ابداً به معنای غیراخلاقی بودن فرد نیست. سؤال این است که این موجود مورد نظر مگینیس، یعنی موجودی که به واقعیات سازندهٔ جهان بی‌اعتنا است، چه جور موجودی است؟ آیا این موجود همان ذهن مابعدالطبیعی رساله است؟ به نظرم باز پاسخ منفی است. آنچه مگینیس در بند فوق به انجامش نائل شده است نشان دادن این واقعیت

بوده است که این موجود ضرورتاً غیراخلاقی رفتار نمی‌کند و کنش‌هایش می‌توانند خوب باشند. چنین راهبرد و توضیحی قطعاً از رهیافت ویتگنشتاین در رساله و در واقع آموزه فرااخلاقی ۱\* دور است. شرح مگینیس هنوز بر ستون «کنش» استوار است و دستاوردش در قول فوق دست بالا این است که این موجود بی‌اعتنا به امور، اگر چه موجودی غیر اخلاقی نیست، انسانی نااخلاقی است. بی‌اعتنایی به واقعیات جهان و بی‌ترجیح بودن در تغییر آن‌ها، ویژگی موجودی نااخلاقی است. بر خلاف نفس مابعدالطبیعی که از منظر ابدیت به جهان می‌نگرد، موجود نااخلاقی هنوز در میانه واقعیات‌های جزئی جهان است و به آن‌ها می‌نگرد. به یاد بیاوریم که چنین موجودی فقط شرط عدم تأثیرپذیری از جهان را برآورده کرده است. این همه بدان معنا است که نفسی که مگینیس از آن دفاع می‌کند و با کمک آن می‌کوشد آموزه فرااخلاقی ۱\* را نجات دهد اصلاً نفس مابعدالطبیعی ویتگنشتاین نیست. به این ترتیب اگر چه مگینیس از خطای بکستروم بر کنار مانده است، هر دو تن ذهنی را که قرار است موضوع اخلاق و حکم اخلاقی قرار گیرد اشتباه توضیح داده‌اند. منی که این دو توضیح می‌دهند من روانشناختی‌ای است که در بحث بکستروم به رفتار غیراخلاقی متهم شده است و در بحث مگینیس در حقیقت موجودی نااخلاقی است و اصولاً عملی (مطابق یا مخالف اصول اخلاق) از او سر نمی‌زند. به نظر می‌رسد که همه این دردسرها در حقیقت بازتاب دوراهی‌ای است که برداشت ویتگنشتاین متقدم از اخلاق از ریشه بدان گرفتار است.<sup>۳۹</sup>

### نتیجه‌گیری

چنان که آمد به باور ویتگنشتاین موضوع اخلاق ذهن مابعدالطبیعی است. دیدیم که چنین موجودی باید دو شرط را برآورده باشد: شرط عدم تأثیرپذیری از جهان و شرط عدم تأثیر بر جهان. به نظر کندلیش اگر موجودی قدرت تغییر در جهان را نداشته باشد و به تعبیری دچار «گرفتاری بی‌توانی» باشد نمی‌تواند موضوع حکم اخلاقی واقع شود. افراد در برابر اموری مسئول هستند که حاصل اراده ایشان است. راه‌حل ویتگنشتاین مبتنی بر

(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۲۰۷

کنار گذاردن مفهوم «کنش» و وارد کردن مفهوم «رویکرد» است. انسان اخلاقی کسی است که رویکردش به جهان رویکرد پذیرش است. استدلال کردم که ذهنی که رویکردی به عالم داشته باشد دیگر ذهن در معنای مابعدالطبیعی مورد نظر ویتگنشتاین نخواهد بود چرا که نفسی که دچار بی‌توانی گسترده است، حتی قادر به اخذ رویکرد پذیرش یا رد هم نخواهد بود. هر ذهنی که قادر به آن کار باشد ذهن در معنای روانشناختی کلمه است، که دیگر به نظر ویتگنشتاین موضوع اخلاق نخواهد بود. در انتها به خوانش مگینیس و بکستروم از آرای ویتگنشتاین کوشیدم نشان دهم چگونه معضلی که ویتگنشتاین در توضیح اخلاق بدان گرفتار است باعث سردرگمی مفسران وی نیز شده است.

### پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup> لفظ «خوش‌کامی» را در ترجمهٔ اصطلاح «Glück» آورده‌ام. در رساله تنها شکل صفتی «Glücklich» را می‌توان یافت اما در دفترچهٔ یادداشت‌ها شکل اسمی آن یا همان «Glück» هم آمده است. آگدن و پیرس - مگینیس در ترجمهٔ رساله و انسکم در ترجمهٔ دفترچهٔ یادداشت‌ها همگی این اصطلاح را به «Happiness» برگردانده‌اند. مولهاول (۲۰۰۷: ۲۳۴) لفظ «Fortunate» یا همان «خوش‌بخت» را که معنای دیگر «Glücklich» است معادلی مناسب‌تر دانسته است. به نظر وی «برای کسی که مرزهای جهان به مثابهٔ یک کل برایش بسط یافته‌اند هر چه که رخ می‌دهد حاصل بخت خوش است». مترجمان فارسی در ترجمهٔ این عبارت ویتگنشتاین به راه‌هایی مختلف رفته‌اند. عبادیان، ادیب‌سلطانی و دباغ در ترجمهٔ رساله و دیباچ و حیات شاهی در ترجمهٔ دفترچهٔ یادداشت‌ها (۱۳۸۵) کلمهٔ «خوش‌بخت» را به کار

گرفته‌اند. حسینی (۱۳۸۹) از عبارت «سعادت» و علوی‌نیا در ترجمه‌اش از کتاب ماونس (۱۳۷۹) از «سرخوش» و در مقابلش «غمگین» استفاده کرده است. به گمان من «خوش‌کامی» برابری مناسب برای این اصطلاح است. «خوش‌کامی» هم «خوش‌بختی» را به ذهن متبادر می‌کند و هم «شادکامی» را. هر دو تعبیر در کاربرد ویتگنشتاین از «Glück» مستتر است. افزون بر این، در لفظ «خوش‌کامی» نکته ظریفی مندرج است که مثلاً در «شادکامی»، به عنوان برابری دیگر، وجود ندارد. لفظ «خوش» در فارسی به معنای «نیک» و «خوب» هم هست، چنان‌که در خوش‌فکر و خوش‌پوش و ... می‌بینیم. واژه «خوش» در مفهوم خوش‌اقبال و خوشبخت درست به همین معنای خوب و نیک است. مفهوم خوش‌دارای باری هنجاری‌ای است که مفهوم «شاد» ندارد. از همین‌روی «خوش‌کام» را گزیده‌ام که با فهم ویتگنشتاین از اخلاق که دارای عنصری هنجاری است هم جور باشد.

<sup>۲</sup> مالک حسینی بزرگوارانه زمان زیادی را مصروف پاسخ به پرسش‌های من در مورد ترجمه اصطلاح «Glück» کرد. روشن است که مسؤلیت انتخاب برابرها با من است. از وی برای لطفش بسیار متشکرم.

<sup>۳</sup> در این مقاله به دلایل روش‌شناختی به سخنرانی سال ۱۹۲۹ ویتگنشتاین درباره اخلاق مراجعه کرده‌ام و خود را به بررسی آرای وی تا زمان انتشار رساله منطقی - فلسفی در سال ۱۹۲۱ محدود کرده‌ام.

<sup>۴</sup> از این پس از نام «رساله» به اختصار از «رساله منطقی - فلسفی» استفاده خواهد شد. در ترجمه جملات رساله از ترجمه پیرس - مگینیس (Wittgenstein, 2001) استفاده کرده‌ام و در نهایت ترجمه را با ترجمه‌های (حسینی، ۱۳۸۹؛ ماونس، ۱۳۷۹؛ ویتگنشتاین، ۱۳۷۹؛ ویتگنشتاین، ۱۳۹۷؛ ویتگنشتاین، ۱۳۶۹) سنجیده‌ام. ترجمه‌ام از دفترچه یادداشت‌ها را هم با (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵) سنجیده‌ام.



(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۲۰۹

<sup>۵</sup> در این مقاله «Tatsache/Fact» را به «واقعیت» برگردانده‌ام. در رساله دو اصطلاح «Wirklichkeit» و «Realitat» هم وجود دارند که هر دو را مترجمان انگلیسی به «Reality» یعنی همان «واقعیت» برگردانده‌اند. از آن جایی که در این مقلله تمایز «Reality» با «Fact» اهمیتی ندارد من دومی را به «واقعیت» ترجمه کرده‌ام. در غیر این صورت باید دو اصطلاح مختلف برای ترجمهٔ این دو گزید.  
<sup>۶</sup> در ارجاع به گفته‌های ویتگنشتاین در رساله به شماره‌های گفته‌ها در کتاب ارجاع داده‌ام.

<sup>۷</sup> Contingent

<sup>۸</sup> ویتگنشتاین «نفس» (Ich/Self)، «من» (Ich/I)، «روح» (Seele/Soul) و «ذهن» (Subjekt/Subject) (ذهن ترجمهٔ علوی‌نیا (۱۳۷۹) برای سوژه است) را به جای یکدیگر به کار می‌برد و میان آن‌ها فرقی نمی‌گذارد. من نیز در این مقلله این چهار اصطلاح را به عنوان معادل استفاده کرده‌ام.

<sup>۹</sup> Empirical self

<sup>۱۰</sup> Transcendental self

<sup>۱۱</sup> فیلسوفان حذف‌گرا (Eliminativist) در چنین وضعیتی راه را با کنار گذاردن شهود عرفی‌مان بر خود آسان کرده، ادعا کرده‌اند که چیزی همچون نفس چه به معنای تجربی و چه به معنای مابعدالطبیعی وجود ندارد.

<sup>۱۲</sup> مسئلهٔ درک ویتگنشتاین متقدم از ماهیت نفس همواره موضوعی پرمناقشه بوده است. دلیل این امر هم به نظر تعارض مدعاهای دو شمارهٔ ۵۵۴۲۱ و ۵۶۴۱ است. این تعارض را می‌توان به خوبی در فهرست زیر از آرای ویتگنشتاین در این دو شماره دید: (۱) روانشناسی به موضوع نفس می‌پردازد. (۲) نفسی که روانشناسان با آن سر و کار دارند امری مرکب است. (۳) نفس مرکب اساساً نفس نیست. (۴) نفس موضوع مشروع

پژوهش‌های روانشناختی است. دست کم چهار تفسیر متفاوت برای حل این تعارض پیشنهاد شده است. (الف) ویتگنشتاین همچون هیوم بر این باور است که نفس امری مرکب است و صرفاً مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و تجارب است (Black, 1964; Hintikka, 1958). (ب) به نظر ویتگنشتاین نفس امری قطعاً ساده و بسیط است (Anscombe, 1957). (پ) ویتگنشتاین معتقد است که اگر نفس را امری مرکب بگیریم موضوع مشروع روانشناسی خواهد بود و اگر به آن همچون امری بسیط بنگریم وجود نخواهد داشت (Hacker, 1986). (ت) ویتگنشتاین می‌کوشد نشان دهد که نفس نه ساده است و نه مرکب (Sluga, 1983). من در این مقاله در مورد راه رفع این تعارض سخن نخواهم گفت. برای توضیح این چهار رویکرد بنگرید به (Lokhorst, 1991).

<sup>13</sup> Deontological ethics

<sup>14</sup> Attitude

<sup>15</sup> Consequentialist ethics

<sup>16</sup> Hypothetical imperative

<sup>17</sup> Categorical imperative

<sup>18</sup> برای توضیحی روشن از این تمایز بنگرید به (Reath, 2013).

<sup>19</sup> این اندازه می‌دانیم که ویتگنشتاین از راه مطالعه آرای کانتی‌هایی همچون هرتز و بولتزمن با آرای کانت آشنا بوده است. افزون بر این می‌دانیم که وی در سال ۱۹۱۶ در اولموتز (Olmütz) با دوستانش درباره کانت صحبت می‌کرده است و در دوران اسارت در ایتالیا به همراه هانسل (Hansel) کتاب «نقد خرد ناب» کانت را خوانده است (Appelqvist, 2013 : 41).

<sup>20</sup> Metaethics

<sup>21</sup> Normative ethics

<sup>22</sup> Utilitarianism

(رضا مئمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۲۱۱

### <sup>23</sup> Moral character

<sup>۲۴</sup> به شمارهٔ ۶۰۴۲۲ و بند منقول از (Wittgenstein, 1979: 78) باز گردیم. گفتم که سؤال مهم ویتگنشتاین پرسش ۳ است و نه پرسش ۲. معنای این سخن آن نیست که در هیچ جایی ویتگنشتاین به پرسش ۲ نپرداخته است و درباره‌اش صحبت نکرده است. منظورم صرفاً این است که سخن مثبت و ایجابی ویتگنشتاین را می‌باید در پاسخ به پرسش ۳ جست. دیدیم که از قضا بخش فوق از دفترچهٔ یادداشت‌ها بافتی است که شمارهٔ ۶۰۴۲۲ از آن استخراج شده است. ویتگنشتاین در این شماره در این سخنش که خوبی و بدی ربطی به پیامد کنش ندارند با پرسش ۲ سر و کار دارد و وقتی می‌افزاید پاداش و تنبیه را در خود عمل باید جست به روشنی به پرسش ۳ می‌اندیشد. رهیافت ایجابی و مثبت ویتگنشتاین در این شماره درست در پاسخ به پرسش ۳ مندرج است و آن‌چه در بحث از پرسش ۲ می‌گوید صرفاً این است که رویکرد پیامدگرایانه نادرست است. با این حال وی نمی‌گوید چه رویکردی به کنش اخلاقی درست است چرا که سؤال درست برای او فقط پرسش ۳ است.

### <sup>25</sup> Wille/ Will

<sup>۲۶</sup> نیز بنگرید به (Wittgenstein, 1979: 76).

<sup>۲۷</sup> چنین مفهومی از اراده با درک متعارف ما از اراده در تعارض است. ویتگنشتاین خود چنین می‌گوید: «پس باید به آن‌جا برسیم که کنش اراده هرگز به بدن مرتبط نمی‌شود و به این ترتیب در معنای متعارف کلمه چیزی به نام کنش اراده وجود ندارد» (Wittgenstein, 1979: 86). وی با ارتباط دادن اراده به ذهن مابعدالطبیعی مفهوم «اراده» را در معنایی تازه به کار می‌برد. انسکم (۱۹۵۷: ۵۳-۵۲) با اشاره به ۶۰۳۷۴-۶۰۳۷۳ چنین درکی از رابطهٔ میان اراده و قصد با کنش را مهمل می‌شمارد.

### <sup>28</sup> Weakness of will

<sup>۲۹</sup> برای توضیحی مجمل درباره ضعف اراده بنگرید به (Stroud, 2014).

<sup>30</sup> Amoralist

<sup>۳۱</sup> توضیحی مختصر درباره ضعف اراده را می‌توانید در (Merli, 2013) بیابید.

<sup>32</sup> Moral sense

<sup>۳۳</sup> ضرورت دارد که میان فرد نااخلاقی و فرد غیراخلاقی (Immoral) فرق بگذاریم. فرد غیراخلاقی با این که می‌داند آسیب زدن به دیگران بد است به این کار اقدام می‌کند چرا که برای وی جهانی پر از فلاکت به جهانی خالی از آن ترجیح دارد. بر خلاف او، فرد نااخلاقی هیچ رجحانی بر یکی از این دو قائل نیست.

<sup>۳۴</sup> برای نمونه مایکل موریس (Morris, 2008: 323) در توضیح نفس مابعدالطبیعی از شماره ۶۳۷۳ کمک گرفته است.

<sup>۳۵</sup> نگاه کنید به یادداشت پیشینم درباره نظر انسکم در مورد این درک از مفهوم «اراده».

<sup>۳۶</sup> این مشکل را لوی (۲۰۰۹: ۲۶۶) به نحوی متفاوت تقریر کرده است.

<sup>۳۷</sup> لازم است از اشتباهی پیش‌گیری کنم. شاید کسی ایراد بگیرد که خوش‌کامی حالت ذهنی‌ای است که خود معلول رویکرد پذیرش جهان است و این بدان معنا است که در واقع رساله از سه جور حالت ذهنی در بحث از من تجربی و مابعدالطبیعی سخن گفته است و نه دو گونه: (۱) عواطفی مانند بیم و امید که من تجربی از سر می‌گذراند، (۲) رویکردهای پذیرش یا نپذیرفتن جهان که من مابعدالطبیعی تجربه می‌کند و (۳) در نهایت هم احساس خوش‌کامی یا ناخوش‌کامی که معلول این رویکردها هستند و باز نفس مابعدالطبیعی آن‌ها را تجربه می‌کند. نکته مهم این است که ویتگنشتاین رابطه میان پذیرش و خوش‌کامی را رابطه‌ای مفهومی می‌داند و نه علی. این بدان معنا است که رویکردی مانند پذیرش جهان همان حس خوش‌کامی است، نه این که موجب

(رضا مثمر) آیا می‌توان دربارهٔ نفس استعلایی حکم اخلاقی صادر کرد؟... ۲۱۳

خوش‌کامی بشود. (Wittgenstein, 1979: 25). به همین دلیل هم در واقع جدا کردن خوش‌کامی از پذیرش نادرست است.

<sup>38</sup> Global impotence

<sup>39</sup> برای بحث در مورد جوانب دیگر فهم مگینیس از موضوع اخلاق در رساله بنگرید به (مثمر، ۱۳۹۸).

### فهرست منابع

- علایی نژادحسینی، مالک. (۱۳۸۹). *ویتگنشتاین و حکمت*. تهران: انتشارات هرمس.
- ماونس، هاوارد. (۱۳۷۹). *درآمدی بر رسالهٔ ویتگنشتاین*. ترجمهٔ سهراب علوی‌نیا. تهران: طرح نو.
- مثمر، رضا. (۱۳۹۸). «خوبی، خوش‌کامی و پذیرش جهان از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم». *پژوهش‌های فلسفی*. دوره ۱۳، شماره ۲۷، صص ۳۱۴-۲۹۳.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۶۹). *رسالهٔ منطقی-فلسفی*. ترجمهٔ محمود عبادیان. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۷۹). *رسالهٔ منطقی-فلسفی*. ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۷). *رسالهٔ منطقی-فلسفی*. ترجمهٔ سروش دباغ. تهران: انتشارات هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۵). *یادداشت‌ها ۱۹۱۴-۱۹۱۶*. ترجمهٔ موسی دیباج و مریم

حیات شاهی. تهران: انتشارات سعاد.

- Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Oxford: Blackwell.
- Appelqvist, H. (2013). "Why Does Wittgenstein Say that Ethics and Aesthetics Are One and the Same?" In: M. Potter and P. Sullivan (Eds.). *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press. pp. 40-58.
- Backström, J. (2018). "From Nonsense to Openness; Wittgenstein on Moral Sense". In: R. Agam-Segal and E. Dain (Eds.) *Wittgenstein's Moral Thought*. London and New York: Routledge. pp. 247-276.
- Black, M. (1964). *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Candlish, S. (2001). *The Will*. In: H. Glock (Ed.). *Wittgenstein: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers. pp. 156-173.
- Glock, H. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and Illusion*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press.
- Hintikka, J. (1958). "On Wittgenstein's "Solipsism", *Mind*, 67(265), pp. 88-91 .
- Kant, I. (2006). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. M. Gregor (Trans.) with an introduction by C. M. Korsgaard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, D. K. (2009). "Morality without Agency". In: E. Zamuner and D. K. Levy (Eds.) *Wittgenstein's Enduring Arguments*, London and New York: Routledge. pp. 262-280
- Lokhorst, G. C. (1991). "Wittgenstein on the Structure of the Soul: A New Interpretation of Tractatus 5.5421", *Philosophical*

*Investigations*, 14, 4: 324-341.

McGuinness, B. (2002). *Approaches to Wittgenstein*; Collected Papers. London and New York: Routledge.

Merli, D. (2013). "Amoralist". In: H. LaFollette (Ed.) *The International Encyclopedia of Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing. pp. 227-232.

Morris, M. (2008). *Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus*. London and New York: Routledge.

Mulhaull, S. (2007). "Words, Waxing and Waning: Ethics in/ and/ of the Tractatus Logico-Philosophicus". In: G. Kahane, E. Kanterian, and O. Kuusela (Eds.). *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 221-247.

Reath, A. (2013). *Categorical Imperative*. In: H. LaFollette (Ed.) *The International Encyclopedia of Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing. pp. 720-729.

Sluga, H. (1983). "Subjectivity in the Tractatus", *Synthese* 56: 123-139.

Stroud, S. (2014). "Weakness of Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/weakness-will>.

Wittgenstein, L. (1979). *Notebooks: 1914–1916*. G. H. von Wright and G.E.M. Anscombe (Eds.). G.E.M. Anscombe (Trans.). 2nd edition. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. F. Pears and B. F. McGuinness (Eds. And Trans.). London: Routledge.