

مرگ و سکوت در رساله ویتگنشتاین

منبع: سایت رادیوزمانه، روز جمعه، مورخ: ۹۴/۸/۲۲

در سلسله مقالات فلسفه ویتگنشتاین، این مقاله، پس از مقالات «ویتگنشتاین و رساله منطقی-فلسفی» و «لودویگ جوان و نظریه تصویری معنا» و «اخلاق، سوژه متافیزیکی و فلسفه در رساله ویتگنشتاین» در می رسد. در سه مقاله پیش، زمینه و زمانه نگارش رساله به بحث گذاشته شد. همچنین مؤلفه های مختلف نظریه تصویری معنا تبیین گشت، علاوه بر این تلقی ویتگنشتاین از «سوژه متافیزیکی»، «اخلاق» و ماهیت گزاره های فلسفی تبیین شد. در این نوشتار، به فقرات انتهایی رساله و مشخصاً تلقی لودویگ جوان از مفهوم «مرگ» خواهم پرداخت، همچنین تلقی های مختلف از «سکوتی» را که در فقره مشهور آخر رساله ذکر شده، به بحث خواهم گذاشت.

ویتگنشتاین در فقرات ۶،۴۳۱، ۶،۴۳۱۱ و ۶،۴۳۱۲ درباره پدیده مرگ سخن گفته است:

۶،۴۳۱. پس با مرگ هم جهان تغییر نمی کند، بلکه خاتمه می یابد.

۶،۴۳۱۱ مرگ رویدادی در زندگی نیست: ما زندگی نمی کنیم تا مرگ را تجربه کنیم.

اگر ابدیت را بی زمانی معنا کنیم نه مدت زمانی نامحدود، آن گاه زندگی ابدی متعلق به کسانی است که در حال زندگی می کنند.

زندگی ما پایانی ندارد، همان طور که میدان دید ما مرزی ندارد.

۶،۴۳۱۲ نه تنها تضمینی برای فناپذیری زمانی روح انسان، یعنی زندگی ابدی آن پس از مرگ، وجود ندارد، بلکه این فرض، پیش از هر چیز، از به انجام رساندن هدفی که همیشه برای آن به کار رفته است کاملاً ناتوان است. مگر با بقای ابدی من معمایی حل خواهد شد؟ آیا آن زندگی ابدی خودش همان قدر معماگونه نیست که زندگی کنونی؟ راه حل معمای زندگی در مکان و زمان بیرون از مکان و زمان واقع است.

(این مطمئناً راه حل هیچ یک از مسائل علم طبیعی نیست که مورد نیاز است).^۱

به گواهی رساله و روزنگاشت ها، که در فاصله بین سالهای ۹۱۴-۱۹۱۶ نوشته شده، ویتگنشتاین فیلسوفی مرگ اندیش بوده است. همچنین، سویه های اگزستانسیل و معنوی تاملات دوران نخست فلسفی او امری آشکار است. برای روشن شدن موضع ویتگنشتاین درباره مرگ، خوبست از تفکیک میان سوژه تجربی و سوژه متافیزیکی مدد بگیریم. با توجه به این تفکیک، می توان به دو طریق درباره مرگ سخن گفت:

۱. مرگ سوژه تجربی. مرگ بیولوژیک و طبیعی سوژه تجربی، اتفاقی نظیر سایر اتفاقاتی است که در جهان پیرامونی رخ

می دهد. مرگ سوژه تجربی یک «وضعیت امور موجود»^۲ است. بر اثر تاثیر و تعامل پدیده های طبیعی بر روی یکدیگر، یک

۱. تمام فقرات فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

سروش دباغ، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه و شرح رساله منطقی-فلسفی، تهران، هرمس، ۱۳۹۳.

ارگانسیم از فعالیت طبیعی خود باز می ایستد. این وضعیت امور موجود تغییری در جهان ایجاد نمی کند و همسنگ دیگر وضعیت های امور موجود است. از این منظر، می توان مرگ سوژه تجربی را از منظر علمی و تجربی مورد بررسی قرار داد، منظری که سویه و اهمیت فلسفی ندارد.

مرگی که مد نظر عرفاست، نیز اتفاقی است که در جهان رخ می دهد. از منظر وجود شناختی، مردن متضمن ترک عالم کون و فساد و در نوردیدن عالم خیال و رسیدن به ساحت بی چون هستی است، همانکه مولوی از آن به «عدم» یاد می کند:

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون

در نگرش عرفانی، مردن و روی در نقاب خاک کشیدن به معنای نیست و نابود شدن نیست، بلکه متضمن عبور از جهان ماده و پای نهادن به هستی بیکران و بینهایت است، از اینرو فرا رسیدن تجربه مرگ با نوعی تحول وجود شناختی همراه است. همچنین، آنچه در زبان عرفا به «فناء فی الله» تعبیر می شود و متضمن از خود خالی شدن و از امر بیکران پر شدن و با او یگانه گشتن است، قرابتی با قرائت عرفانی از مرگ دارد.

۲. مرگ سوژه استعلایی. تامل فلسفی درباره مرگ به روایت ویتگنشتاین متضمن تامل درباره این پدیده از منظر سوژه متافیزیکی است و سویه استعلایی دارد. با محقق شدن مرگ از منظر سوژه استعلایی، جهان فرد به پایان می رسد. به عبارت دیگر، جهان از منظری که بر فرد پدیدار می شود به پایان می رسد؛ حال آنکه جهان فیزیکی به کار خود ادامه می دهد. بنابراین از منظر استعلایی، با مرگ من، جهان من - جهانی که بر من به مثابه سوژه استعلایی پدیدار شده است - از میان می رود. در اینجا، سخن از مرگ «منی» است که در مرز عالم است و نه در عالم. با مرگ «من»، جهان تغییر نمی کند، زیرا آنچه علت مرگ است، از میان رفتن سوژه متافیزیکی و منی است که با جهان و زندگی یکی شده است. با در رسیدن مرگ، جهان برای «منی» که با جهان یکی شده خاتمه می یابد، نه برای امور واقع و دیگر سوژه های تجربی ای که در جهان می زیند. با فرار رسیدن مرگ، جهان تغییر نمی کند؛ اما جهان کسی که مرگ با «من» او عجین است، به پایان می رسد.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست بر این باورند که تنها از این منظر می توان درباره مرگ و میرایی اندیشید و از آن آگاهی داشت. انسان تنها موجودی است که می داند می میرد. دیگر موجودات تنها به نحو غریزی درکی از مرگ و مردن دارند؛ تنها انسان است که «مرگ آگاهی» دارد و درک و تلقی او از پدیده مرگ مسبوق به مواجهه با جهان پیرامون و تفتن یافتن به این حقیقت است که روزی روی در نقاب خاک می کشد و صحنه تئاتر هستی را ترک می کند.

برای فهم ژرفتر مفهوم «زندگی ابدی» در فقرات ۶,۴۳۱۲ و ۶,۴۳۱۱ رساله، خوبست نقل قول دیگری از ویتگنشتاین را در نظر آوریم:

«باید در برابر دشواری زندگی بیرونی به بی تفاوتی برسیم... فقط کافی است به جهان بیرونی وابسته نباشی؛ آن وقت لازم نیست از آنچه در آن روی می دهد بترسی... وابسته نبودن به چیزها راحت تر است تا به انسان ها. فقط کسی که نه در زمان که در حال زندگی می کند، سعادتمند است. برای زندگی در حال مرگی وجود ندارد... انسان نمی تواند خود را بی درنگ

سعادت‌مند سازد. کسی که در حال زندگی می‌کند، بدون ترس و امید زندگی می‌کند... ترس از مرگ بهترین نشانه زندگی نادرست یعنی زندگی بد است»^۱

با مد نظر قرار دادن نقل قول فوق، می‌توان چنین انگاشت که «زندگی ابدی» در نظام ویتگنشتاینی، متضمن سه مؤلفه است: «زندگی در حال»، «زندگی درونی» و «زندگی بی پرسش»^۲.

پس از طرح مقولات «زندگی ابدی» و «مرگ»، به «سکوت» می‌رسیم. ویتگنشتاین در آخرین فقره رساله می‌گوید: «از آنچه نمی‌توان درباره اش سخن گفت، باید به سکوت گذشت».

چنانکه در می‌یابیم، می‌توان به چهار نحو این سکوت را فهمید و از آخرین فقره رساله پرده بر گرفت:^۳

۱. سکوت سلبی: بر اساس خوانش حلقه وین از رساله، آنچه نمی‌توان به نحو معنادار از آن سخن گفت (امور نشان دادنی به تعبیر ویتگنشتاین)، اساساً وجود ندارد؛ چرا که جهان عبارتست از «تمامیت امور واقع»^۴، و تمامیت امور واقع هم نسبت وثیقی با وضعیت های امور ممکن دارد. لازمه این سخن این است که امور نشان دادنی وجود ندارند.

۲. سکوت خنثی: مرزهای زبان، مرزهای جهان نیز هستند. هنگامی که به مرزهای جهان می‌رسیم، زبان به تعطیلات می‌رود و نمی‌توان از اموری که معطوف به خارج از این مرزهایند، به نحو معناداری سخن گفت. لازمه این سخن، اتخاذ موضع انتولوژیک درباره ورای مرزها نیست، نفیاً و اثباتاً؛ بلکه حکم به تعلیق حکم کردن است. مطابق با این تلقی از سکوت فقره پایانی رساله، ویتگنشتاین در مقام تأکید بر این امر است که زبان حدود و ثغوری دارد و بیرون از این مرز که ناظر به ورای جهان پیرامونی و «تمامیت امور واقع» است، قابل استفاده نیست. از اینرو، در این قلمرو باید حکم به تعلیق حکم کرد و دم فرو بست و سکوت پیشه کرد.

۳. سکوت عرفانی: مطابق با این تلقی از سکوت، هجوم معانی به ذهن و ضمیر عارف به قدری عظیم است که زبان محمل مناسبی برای ابراز و در میان گذاشتن مطالب با دیگران نیست. برای درک روشنی این مطلب، می‌توان دست کم دو نوع سکوت عرفانی را از یکدیگر تفکیک کرد و باز شناخت:

الف. سکوت وجود شناختی: در اینجا سخن بر سر درنوردیده شدن مرز میان سالک و امر متعالی بی‌کران است. گویی سالک مستحیل در امر بیکران می‌شود و دیگر خودی از او برجای نمی‌ماند، نظیر وحدت و یگانگی میان قطره و دریا. در واقع، به لحاظ وجود شناختی، غیریت سالک از مبدا عالم از میان رخت بر می‌بندد و دیگر مرزی میان «من» و «او» وجود ندارد:

گفتی اسرار در میان‌آور	کو میان اندر این میان که منم
بحر من غرقه گشت هم در خویش	بوالعجب بحر بیکران که منم
گفتم ای جان تو عین مایی گفت	عین چه بود در این عیان که منم ^۵

۱. به نقل از: مالک حسینی، ویتگنشتاین و حکمت، تهران، هرمس، ۱۳۸۸، صفحات ۱۶۵-۱۶۴.

۲. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: ترجمه و شرح رساله منطقی-فلسفی، صفحات ۲۸۰-۲۷۲.

۳. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، «سکوت در تراکتاتوس»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، ۱۳۹۳، چاپ سوم، صفحات ۴۶-۲۳.

۴. Totality of facts

۵. جلال الدین بلخی، کلیات شمس، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، هرمس، ۱۳۸۶.

در این تلقی از سکوت عرفانی، «غیریت» و «تویی» و «مایمی» در یکدیگر ادغام شده و مرزها و تعین‌ها به کنار می‌روند. ب. سکوت دلالت شناختی: این سکوت پس از فرارسیدن هوشیاری و سپری شدن تجربه یگانگی و اتحاد سر بر می‌آورد. در اینجا، سالک در مقام صورتبندی تجارب نابِ اگزیستانسیل خود برمی‌آید، اما می‌بیند که نمی‌تواند، چنانکه باید، بر آن تجارب غیر زبانی جامه‌ای از الفاظ و عبارات بپوشاند و آنها را در قالب گزاره‌های چند صورتبندی کند. زیرا او موجودی کرانمند و محدود است، حال آنکه آنچه متعلق تجربه واقع شده و سالک به سراغ آن رفته، امر بیکران است و «بحر بیکران در ظرف ناید». گله‌عرفان از تنگنای زبان ناظر به همین مقام است. به نظر می‌رسد عرفا در اینجا با موقعیت متناقضی مواجه‌اند. از یک سو، ابزار و محملی غیر از زبان، برای ادای مقصود و داد و ستد معنایی در جامعه انسانی یافت نمی‌شود و برای صورتبندی تجارب اگزیستانسیل، گریز و گزیری از بکار بستن زبان نیست. از سوی دیگر، آن معانی بلندی که در تجارب عرفانی بر سالک مکشوف می‌شود به طور کامل نمی‌تواند در زبان ریخته شود و در قالب عبارات در آید؛ گویی زبان، قصور ذاتی دارد. کاش این واسطه کنار می‌رفت و هستی خود سخن می‌گفت:

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی از آن	پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن، قال است و حال	خون به خون شستن محال است و محال ^۶

۴. سکوت درمانی: مطابق با قرائت درمانگرایانه، ماحصل تاملات و نظریه پردازی‌های ویتگنشتاین در رساله، تفضن یافتن به بی‌معنایی گزاره‌هایی است که ناظر به کل هستی است. به نزد قائلان به این خوانش از فقره انتهایی رساله، لودویگ جوان در کل رساله نظریه پردازی کرده تا به مخاطب نشان دهد که باید سپر انداخت و نظریه پردازی فلسفی را فرو نهاد و به زبان طبیعی بازگشت. چنانکه در می‌یابم، سکوت رساله، که هم‌عنان با امور نشان دادنی است و از دو گانه «گفتنی / نشان دادنی» نشات می‌گیرد، بیش از هر چیز معطوف به تغییر قواعد سخن گفتن معنادار است. در جایی که این قواعد تغییر پیدا می‌کند، دیگر زبان ابزار مناسبی برای انتقال معنا و تخاطب زبانی نیست؛ نه اینکه مطابق با تلقی عرفانی از سکوت رساله، کاربر زبان از فرط پری نمی‌تواند سخن بگوید. با عنایت به روح حاکم بر فضای رساله، «سکوت خنثی»، در مقام قیاس با دیگر انواع سکوت، به نظرم قرائت موجه تری از این مفهوم بدست می‌دهد.^۷

ناسازگاری درونی پروژۀ فلسفی رساله

همانطور که پیشتر آمد، «نظریه تصویری معنا» در رساله، واجد مفروضات وجودشناختی چندی است. رساله با تبیین ویژگی‌های جهانی پیشازبانی و مستقل از کاربر زبان آغاز می‌شود. علاوه بر این، این نظریه صبغه استعلایی پررنگی نیز دارد و «سوزۀ متافیزیکی» را قوام بخش پیدایی معناداری می‌انگارد. سخن گفتن معنادار متوقف بر هم ریختن میان ساختار منطقی گزاره‌ها و وضعیت‌های

۶. جلال‌الدین بلخی، مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۶-۴۷۲۴.

۷. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به فایل‌های صوتی سیزده گانه «فلسفه ویتگنشتاین» در لینک زیر:

امور ممکن در جهان پیرامون است. احراز این شروط تنها از منظر سوژه استعلایی متصور است؛ علاوه بر این، اندراج مفاهیم کلیت و ضرورت در نظام فلسفی رساله نیز تنها از منظر استعلایی متصور و امکان پذیر می شود.

چنانکه در می یابم، کنار هم قرار گرفتن مؤلفه های انتولوژیک و استعلایی رساله، نوعی ناسازگاری درونی در آن پدید آورده است. در واقع، ویتگنشتاین با مفروض گرفتن سوژه استعلایی، بر آن است تا از معناداری و کلیت و ضرورت آن سراغ بگیرد؛ که ضرورت فلسفی در جهان پیرامون نیست، بلکه در مرز عالم واقع شده است. از سوی دیگر، «همریختی» میان گزاره و مدلول آن در عالم خارج، قوام بخش نظریه معناداری در رساله است. ویتگنشتاین از «شیء» و «امر واقع» در فضای رساله به نحوی که تقرر و تعیین وجودشناختی و پیشازبانی دارند، سخن می گوید؛ همزمان از سوژه متافیزیکی ای سخن می گوید که در مرز عالم واقع شده و از لوازم پذیرش آن، نفی و نادیده انگاشتن «جهان پیشازبانی» است. ویتگنشتاین برای خروج از این ناسازگاری سه راه در پیش داشت:

۱. تنها به مبانی و مفروضات وجودشناختی رساله و لوازم ولواحق منطقی آن ملتزم و وفادار بماند.

۲. تنها به آموزه «سوژه متافیزیکی» و لوازم منطقی مترتب بر پذیرش آن پایبند باشد.

۳. از فرض «سوژه متافیزیکی» عدول کرده، معناداری را صرفاً از منظر سوژه تجربی تبیین کند.

ویتگنشتاین در دوره دوم حیات فلسفی خویش، راه سوم را در پیش گرفت. پروژه فلسفی ویتگنشتاین متاخر سویه استعلایی ندارد. در مقابل، سوژه تجربی با بکار بستن واژگان در سیاق های گوناگون در پیدایی معانی واژگان مشارکت می کند.^۱ ویتگنشتاین متقدم برای تبیین مسئله معناداری، به سر وقت مرزهای عالم و سوژه متافیزیکی رفت، اما ویتگنشتاین متاخر به سراغ سوژه تجربی رفت؛ سوژه ای که در عالم واقع شده و تعاملش با دیگر کاربران زبان و جهان پیرامون و «اشتغال به عمل ورزیدن»^۲ او، قوام بخش معناداری است.

۱. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به فایل های صوتی سیزده گانه «فلسفه ویتگنشتاین متاخر» در لینک زیر:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

۲. being engage in practice