

بررسی:

اولاً- در ترجمه چنانکه ملاحظه می‌شود کلمه «ایصاله الیه» ترجمه نشده و به احتمال زیاد اشتباه تایپی است و جاافتاده است.

ثانیاً- تعبیر «از او بِجَلِي بِخَوَاهِد» که در ترجمه کلمه «الْإِتِّهَاب» آورده درست نیست زیرا اِتِّهَاب به معنی قبول هبه است، چنانکه خود مترجم در پاورقی ص ۸۰ آورده است.

و معلوم است که قبول هبه در مقابل ایهاب و هبه کردن صورت می‌گیرد، در حالیکه هبه کردنی در کار نیست تا اِتِّهَاب پیش آید بلکه در توبه طلب هبه و استیهاب مطرح است چنانکه شارح در «اللوامع الالهیه»<sup>(۳)</sup> در این بحث از کلمه استیهاب استفاده کرده و آن درست است. پس با توجه به عنوان کتاب که مترجم مدعی تصحیح نیز هست، عدم دقت در معنی اِتِّهَاب موجب اشکال و ایراد است.

ثالثاً: در ترجمه «و إن تعذّر علیه ذلک فیجب العزم علیه» که گفته شده: «و اگر این کار دشوار باشد عزم [بر کسب خشنودی از او] واجب باشد» صحیح نیست و ترجمه درست چنین است: «و اگر توبه [که رساندن حق به کسی که به او ظلم شده، یا رساندن حق او به وارثش یا طلب هبه کردن از شخص مورد ظلم واقع شده یا از وارث او است] بر گناهکار یا توبه کننده دشوار شود

بر او واجب است که عزم بر آن یعنی توبه را داشته باشد.

۲- در شرح مقدمه کتاب «الباب الحادی عشر»، فاضل شارح در تعریف اصطلاحی «واجب» گفته است:  
«و اصطلاحاً، الواجب هو ما يُدْمُ تارکه علی بعض الوجوه»<sup>(۴)</sup>

مترجم در ترجمه عبارت فوق چنین گفته است:

«و اصطلاحاً واجب آن چیزی است که ترک کننده آن را به نحوی از انحاء سرزنش می‌کنند.»<sup>(۵)</sup>

بررسی:

در این ترجمه مترجم، جار و مجرور «علی بعض وجوه» را متعلق «یُدْمُ» گرفته در حالیکه متعلق «تارکه» است. و بنابراین ترجمه عبارت مذکور و توضیح معنای «علی بعض الوجوه» چنین می‌شود: «و اصطلاحاً واجب آن چیزی است که ترک کننده آن که به وجهی از وجوه [و نه بطور مطلق] واجب را ترک کرده باشد مورد سرزنش قرار می‌گیرد [و منظور این است که در هر شرایطی تارک واجب مذمت نمی‌شود زیرا روزه که مثلاً واجب است، هرکس در هر شرایطی آنرا ترک کند مورد نکوهش قرار

نی‌گیرد چون ممکن است در شرایطی باشد که مریض یا مسافر است. اما اگر کسی نه مریض باشد و نه مسافر و نه... ترک روزه کند در آن صورت و در آن وجه مورد مذمت قرار می‌گیرد.]

۳- در بحث دلیل عمومیت قدرت خداوند، فاضل شارح می‌نویسد:

وَأَنَّ قَدْرَ الْمُتَقَيِّ الْمَانِعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَقْدُورِ، فَيَجِبُ التَّعْلُقُ بِالْعَامِ. وَ أَمَّا بَيَانُ الْأَوَّلِ، فَهُوَ أَنَّ الْمُقْتَضَى لِكُونِهِ تَعَالَى قَادِرًا هُوَ ذَاتَهُ وَ نَسْبَتَهَا إِلَى الْجَمِيعِ مَتَسَاوِيَةً لِتَجَرُّدِهَا، فَيَكُونُ مُقْتَضَاهَا أَيْضًا مَتَسَاوِيَةً بِالنِّسْبَةِ، هُوَ الْمَطْلُوبُ. (۶)

ترجمه مترجم از «و اما بیان الاول» چنین است:

«و اما بیان مورد اول چنین است که مقتضای برای قادر بودن او عبارت از ذات او است، و نسبت او به همه [ممکنات] یکسان است زیرا همه از مانع مجرد و عاری‌اند، پس مقتضای آنها در پذیرش قدرت نیز نسبت مساوی دارد، و آن مطلوب است.» (۷)

بررسی:

اولاً- اگر ذات خدای تعالی مُقْتَضَى قادر بودن باشد، در آن صورت مقتضای ذات، «قادر بودن» است. پس معنی ندارد گفته

شود: «پس مقتضای آنها در پذیرش قدرت نیز...» زیرا ذات خداوند مفرد است و تعبیر «مقتضای آنها» غلط می‌شود و درست این است که گفته شود «مقتضای ذات». و بعلاوه تعبیر «در پذیرش قدرت» هم غلط می‌شود، و درست این است که گفته شود: پس مقتضای ذات [=قادر بودن] نیز متساوی النسبه [به ممکنات] است.

ثانیاً- در آنجا که گفته شده: «زیرا همه از مانع مجرد و عاری‌اند» ترجمه عبارت «و نسبتها الى الجميع متساوية لتجردها» است که غلط است. و ترجمه درست عبارت چنین است: و نسبت ذات خداوند به همه ممکنات متساوی است به دلیل مجرد بودن ذات خداوند از ماده و جسم.»

۴- فاضل شارح در بیان نقل قول بلخی در تعریف اراده و نقد آن گفته است:

«و قال البلخي: هي في افعاله عبارة عن علمه بها، و في افعال غيره [عبارة عن] امره بها، فان اراد العلم المطلق فليس بعبارة كما سيأتي. و ان اراد المقيد بالمصلحة، فهو كما قال ابوالحسن البصري.» (۸)

مترجم در ترجمه عبارت مذکور چنین

می‌نویسد:

«و بلخی گوید: اراده در افعال خود او عبارت از علم او به آنهاست، و در افعال غیر خودش امر دادن او به آنهاست. پس

طریق بطلان دور و تسلسل، فاضل شارح در تعریف دور و بیان بطلان آن گفته است: **أما الدور فهو عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه كما يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) و هو باطل بالضرورة، اذ يلزم منه أن يكون الشيء الواحد موجوداً و معدوماً معاً و هو محال و ذلك لأنه اذا توقف (أ) على (ب) كان الألف متوقفاً على (ب) و على جميع ما يتوقف عليه (ب) و من جملة ما يتوقف عليه (ب) هو الألف (أ) نفسه، فيلزم توقفه على نفسه، و الموقوف عليه متقدم على الموقوف، فيلزم تقدمه على نفسه، و...» (۱۰)**

مترجم در ترجمه عبارت مذکور

می نویسد:

«دور عبارت از توقف شیء بر چیزی است که آن چیز بر این یکی متوقف است، چنانکه (الف) بر (ب) و (ب) بر (الف) متوقف باشد، و آن به ضرورت باطل است، زیرا از آن لازم می آید که یک چیز در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم و آن محال است. و این به دلیل آن است که هرگاه (الف) بر (ب) متوقف باشد، البته بر «ب» و بر همه آنچه که «ب» بر آن متوقف است متوقف خواهد بود، و از آن چیزهایی که بر «ب» متوقف است خود «الف» است. و بدین سان توقف آن بر نفس خویش لازم آید، و موقوف علیه بر موقوف تقدم یابد و از آن تقدم آن یعنی (الف) بر نفس خویش لازم آید.» (۱۱)

اگر اراده علم مطلق بکند، به اراده نیست چنانکه خواهد آمد، و اگر اراده [علم] مقید بکند از روی مصلحت است، و این همچنان است که ابوالحسین بصری گفته است.» (۹)

بررسی:

اولاً- تعبیر «پس اگر اراده علم مطلق بکند، به اراده نیست» برای ترجمه عبارت «فإن اراد العلم المطلق فليس بارادة» نارسا و غلط است. زیرا ترجمه درست عبارت مذکور چنین است: «پس اگر بلخی از علم، علم مطلق را اراده کند، [باید گفت] علم مطلق، اراده نیست.»

ثانیاً- جمله «و اگر اراده [علم] مقید بکند از روی مصلحت است و این همچنان است که ابوالحسین بصری گفته است» برای ترجمه عبارت: «و إن اراد المقيد بالمصلحة فهو كما قال ابوالحسين البصري» نیز نادرست است. و معنی درست آن چنین است: و اگر بلخی از علم، علم مقید به مصلحت را اراده کرده باشد، پس آن آنچنان است که ابوالحسین بصری گفته است. یعنی نظریه جدیدی نیاورده، زیرا این همان نظریه ابوالحسین بصری است.»

۵- در بحث اثبات واجب الوجود از

بررسی:

در عبارت «بدین سان توقف آن بر نفس خویش لازم آید، و موقوفٌ علیه بر موقوف تقدم یابد» جمله «و موقوفٌ علیه بر موقوف تقدم یابد» عطف به «لازم آید» در جمله قبل قرار داده شده که نادرست است زیرا تقدم موقوف علیه که علت است - بر موقوف - که معلول است - امری طبیعی و روشن است و لازمهٔ دور نیست.

۶- در مقدمه کتاب «الباب الحادی عشر»، پس از بیان وجوب معرفت خدای تعالی و صفات ثبوتی و سلبی و... [أجمع العلماء علی وجوب معرفة الله تعالی و صفاته الثبوتية و السلبية و...] و در اینکه معرفت خدای تعالی واجب است با دلیل باشد و نه از روی تقلید، فاضل شارح می نویسد:

«ولمّا وجبت المعرفة، وجب ان تكون بالنظر و الاستدلال، لانها ليست ضرورية... لأنّ المعلوم ضرورةً هو الذي لا يختلف فيه العقلاء، بل يحصل العلم بأدنی سببٍ من توجّه العقل اليه، والاحساس به، كالحكم بأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ النار حارّة و الشمس مضيئة و أنّ لنا خوفاً و غضباً و قوّةً و ضعفاً و غير ذلك. و المعرفة ليست كذلك لوقوع الاختلاف فيها، و لعدم حصولها بمجرد توجّه العقل اليها، و لعدم كونها حسية. فتعيّن الاول بالانحصار العلم في الضروري و

بررسی:

اولاً- در سطر اول که ادعا شده بر وجوب معرفت، و وجوب استدلالی بودن آن ملازمه وجود دارد، ملازمه و ارتباطی وجود ندارد.

النظري، فيكون النظر و الاستدلال واجبا» (۱۲)

ترجمه مترجم چنین است:

«و چون معرفت واجب است و واجب می کند که به نظر و استدلال باشد به دلیل آنکه معرفت ضروری نیست، چه معلوم ضروری آن چیزی است که خردمندان در آن اختلاف نداشته باشند، بلکه علم با کوچکترین سببی از توجّه عقل به سوی آن و احساس کردن آن حاصل آید، مانند حکم به اینکه «یک، نصف دو است» و حکم به اینکه «آتش گرم است» و یا «خورشید روشنگر است» و نیز به اینکه ما ترس و خشم و توانایی و ناتوانی داریم. و حال آنکه معرفت چنین نیست زیرا که اختلاف در آن راه می یابد، صرفاً با توجّه عقل به سوی آن، حاصل نمی آید، و امری حسّی نیست. پس [نکته] اول ثابت می شود [که می گفتیم معرفت ضروری نیست] زیرا علم در ضروری و نظری منحصر است، و از اینجا است که نظر و استدلال واجب می شود.» (۱۳)

سرّ راه یافتن اشتباه در این بوده که مترجم کلمه «المعرفة» را در «ولمّا وجبت المعرفة» که در چند سطر قبل به معنی «معرفة الله» در عبارت علامه حلّی بکار رفته به معنی مطلق معرفت گرفته و الف و لام «المعرفة» را الف و لام عهد ذهنی نگرفته است. ولذا ترجمه ایشان غلط از آب درآمد!

۷- در بحث امامت فاضل شارح در مورد وجوب امامت از دیدگاه شیعه چنین می‌نویسد:

والدلیل علی حقیّته هو أن الامامة لطف و کُلّ لطف واجب علی الله تعالی، فالامامة واجبة علی الله تعالی. أمّا الکبری فقد تقدّم بیانها. و أمّا الصغری فهو أنّ اللّطف كما عرفته هو ما یقرّب العبد الی الطاعة و یُبعده عن المعصية، و هذا المعنی حاصل فی الامامة. (۱۴)

ترجمه آقای دکتر حلّی از عبارت مذکور چنین است:

و دلیل بر دُرستی آن این است که امامت لطف است، و [انجام دادن] هر لطفی بر خدای تعالی واجب است پس امامت بر خدا واجب است. أمّا کُبری [=امامت] بیانش پیش از این گذشت، و أمّا صغری، و آن این است که لطف همچنانکه دانسته‌ای عبارت از هر چیزی است که بنده را به طاعتِ (خدا) نزدیک سازد و او را از نافرمانی دور کند؛ و این معنی در امامت حاصل است. (۱۵)

ثانیاً- مترجم، دلیل ملازمه بین وجوب معرفت و وجوب استدلالی بودن آنرا، ضروری نبودن معرفت قرار داده است، چنانکه گفته است: «چون معرفت واجب است واجب می‌کند که به نظر و استدلال باشد و به دلیل آنکه معرفت ضروری نیست!»

و این سخن عجیبی است از مترجم محترم، که چطور ممکن است دلیل وجوب چیزی، ضروری نبودن آن چیز باشد؟!!

ثالثاً- در سطر آخر ترجمه: دلیل ضروری نبودن معرفت را، انحصار علم به ضروری و نظری شمرده است. درحالیکه انحصار علم به ضروری و نظری، ربطی به ضروری نبودن معرفت ندارد.

رابعاً- از مقدماتی مانند: «معرفت واجب نیست» و «علم منحصر به ضروری و نظری است»

نتیجه گیری شده که پس «نظر و استدلال واجب است» در حالیکه ارتباطی بین این نتیجه و آن مقدمات وجود ندارد.

در اینجا ممکن است سؤال شود با توجه به اینکه متن عربی این قسمت از ترجمه، که لغات مشکل و عبارات فلسفی و یا کلامی پیچیده ندارد، چرا در ترجمه این همه اشکال ایراد راه یافته است؟ پاسخ این است که

آنگاه آقای دکتر حلبی در پاورقی به بیان صورت منطقی دلیل مذکور به این نحو می‌پردازد:

«به عبارت دیگر: امامت لطف است (کبری)، هر لطفی بر خدا واجب است (صغری)، پس نصب امام بر خدا واجب است (نتیجه)» (۱۶)

بررسی:

اولاً- چنانکه ملاحظه می‌شود مترجم با توضیحی که داده، «کبری» را مساوی با «امامت» قرار داده است که درست نیست، زیرا کبری یک قضیه است نه یک کلمه و این مطلبی است که احتیاج به توضیح ندارد به مترجم محترم باید گفت: اگر کبری در یک استدلال یک کلمه است چرا در پاورقی یک قضیه را کبری قرار داده‌اید.

ثانیاً: مترجم محترم در پاورقی که صغری و کبری استدلال را از هم تفکیک کرده، دچار اشتباه شده و کلمه صغری را به جای کلمه کبری و کلمه کبری را به جای کلمه صغری ذکر کرده است.

ثالثاً- نتیجه استدلال مذکور در پاورقی هم دقیقاً نوشته نشده است و صورت درست نتیجه این است که نوشته شود: پس: امامت

بر خداوند واجب است

۸- مترجم که علاوه بر ترجمه، عنوان تصحیح را نیز بر کار خود نهاده است، عنوان فصل دوم کتاب «النافع...» را «توحید» قرار داده، (۱۷) درحالیکه در این فصل بحث از توحید نیست و بحث توحید در فصل سوم که از صفات ثبوتی بحث می‌کند آمده است. و این بسیار جای تعجب است! درست این است که عنوان فصل دوم را «اثبات واجب تعالی» بگذاریم.

پی‌نوشتها:

- ۱- شرح باب الحادی عشر، ترجمه و تصحیح و توضیح دکتر علی اصغر حلبی. ص ۷۹-۸۰.
- ۲- همان، ص ۱۸۲.
- ۳- مقداد بن عبدالله السیوری، اللوامع الالهیه فی مباحث الکلامیه، با تصحیح و مقدمه مرحوم شهید سید محمد علی قاضی طباطبایی، چاپ تبریز ۱۳۶۹ هـ، بحث توبه.
- ۴- باب الحادی عشر، با ترجمه و... دکتر علی اصغر حلبی، ص ۱۵.
- ۵- همان، ص ۸۶.
- ۶- همان، ص ۲۵.
- ۷- همان، ص ۱۰۲.
- ۸- همان، ص ۲۷.
- ۹- همان، ص ۱۰۶.
- ۱۰- همان، ص ۲۲.

۱۵- همان، ص ۱۵۱.

۱۶- همان، ص ۱۵۱.

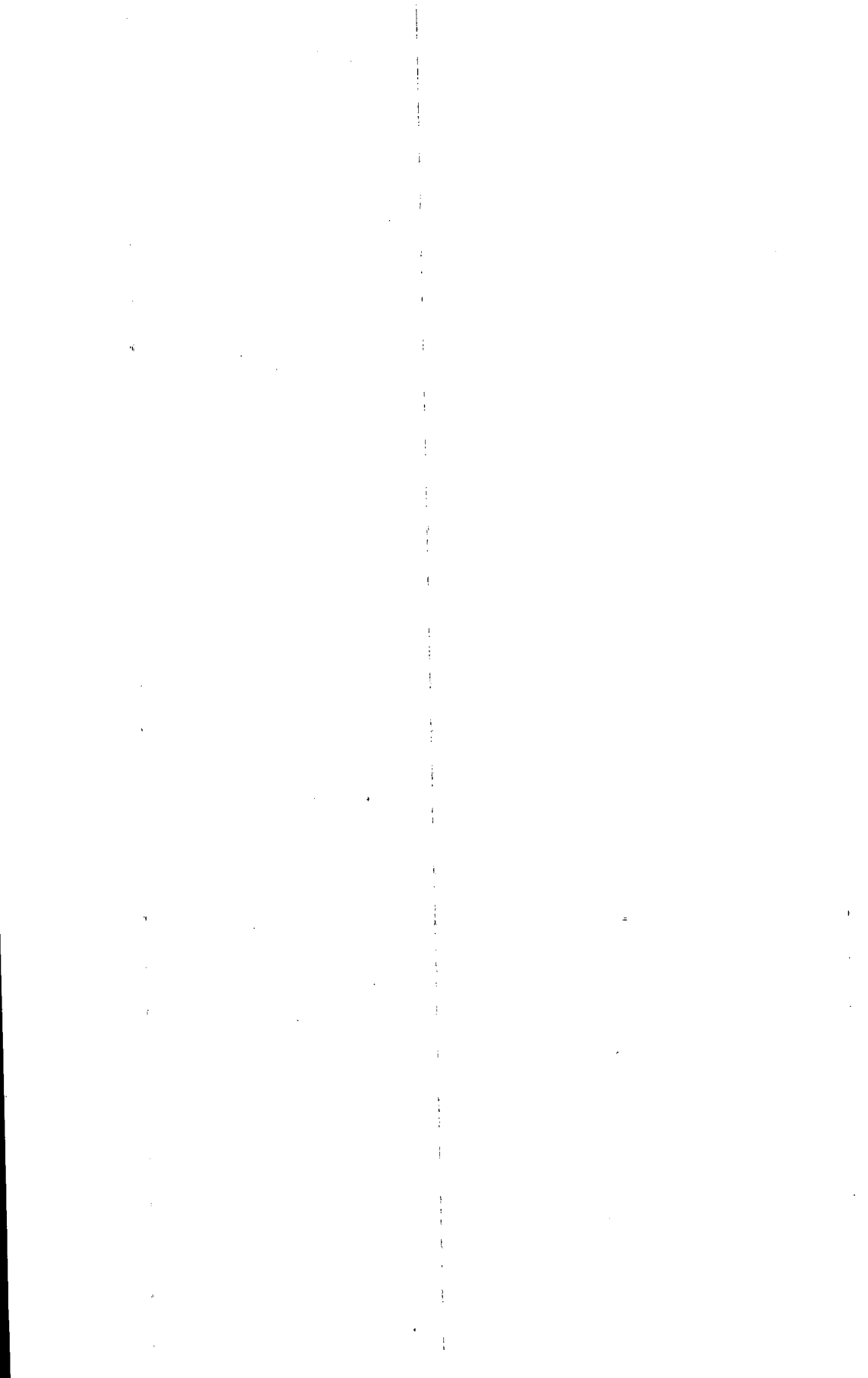
۱۷- همان، ص ۱۹.

۱۱- همان، ص ۹۷.

۱۲- همان، ص ۱۷.

۱۳- همان، ص ۸۹.

۱۴- همان، ص ۶۰.





# فلسفه

تأثیر ویتگنشتاین متأخر بر نسبی‌گرایی در فلسفه علم

دکتر یاسمن هوشیار

## چکیده

علیرغم توافقه‌های عمیق که میان دو دیدگاه ویتگنشتاین وجود دارد، هر دو از تأثیرگذارترین آراء فلسفی قرن بیستم به حساب می‌آید و نفوذ عمیق بر سایر فیلسوفان بخصوص فیلسوفان علم داشته است. تأکید این مقاله به نقش و تأثیر زبان در آراء متأخر وی و نیز تأثیر آن بر برخی از فیلسوفان علم نظیر تامس کوهن و پاول فایرابند است و نیز اینکه چگونه پابندی این دو به دیدگاه متأخر ویتگنشتاین ایشان را در زمره نسبی‌گرایان قرار می‌دهد. در حالیکه کوهن از منتسب شدن به چنین نسبی‌گرایی ابا دارد، فایرابند خود را نه تنها نسبی‌گرا که آنارشویست معرفی می‌داند.

واژه‌های کلیدی:

معنا، بازی زبانی، صورت زندگی، سنجش‌ناپذیری، نسبی‌گرایی.

مقدمه

در این مقاله سعی بر این است که با معرفی اجمالی دیدگاه متأخر وی، تأثیر آن بر اندیشه نسبی‌گرایی در فلسفه علم بررسی گردد. از آنجا که فهم رویکرد متأخر وی در تقابل با رویکرد اولیه وی بهتر حاصل می‌گردد، ابتدائاً اشاره اجمالی به رساله خواهد شد (بخش ۱) و از این رهگذر بایی برای ورود به فلسفه متأخر وی گشوده و به بررسی آن خواهیم پرداخت (بخش ۲) سپس به نسبی‌گرایی که حدود یک دهه پس از مرگ ویتگنشتاین آراء خود را عرضه کردند از جمله تامس کوهن (بخش ۳) و پاول فایرابند (بخش ۴) پرداخته و تأثیر وی را بر آراء ایشان مورد بررسی قرار خواهیم داد.

لودویک ویتگنشتاین فیلسوف شهیر اتریشی از جمله فلاسفه‌ای است که علیرغم اینکه در طول حیات خود، دورویکرد کاملاً متفاوت نسبت به زبان اتخاذ کرده است، هر دورویکرد بسیار تأثیرگذار بوده است و نفوذ و رسوخ آراء و نظریاتش در افکاز و آثار بسیاری از هم‌عصرانش به چشم می‌خورد. وی در سال ۱۹۲۱ کتابی کوچک و کم‌حجم<sup>(۱)</sup> منتشر کرد که امروزه با عنوان اختصاری رساله (تراکتاتوس) معروف است. این کتاب در عین اجمال و اختصارش به سرعت جای خود را در بین صاحب‌نظران به خصوص نزد مهمترین فلاسفه علم آن دوره یعنی پوزیتیویستهای منطقی، باز کرد. اما درست در زمانی که اصحاب حلقه وین بیشترین تأکید را بر این کتاب داشتند، ویتگنشتاین خود از آن دور و دورتر می‌شد. هرچند که رساله تنها کتابی است که او در دوران حیاتش منتشر کرده است و کتابهایی که آراء متأخر وی را در بردارد پس از مرگش در دسترس عموم قرار گرفت، تقریباً از ابتدای دهه سی وی رویکرد اولیه خود را مورد تردید قرار داد و در درسها و سخنرانیهایش تغییر دیدگاه خود را بیان کرد.

۱- نقش و هدف زبان به روایت رساله:  
نظریه تصویری زبان<sup>(۲)</sup>

هدف ویتگنشتاین در این کتاب بررسی این امر است که زبان تا چه حد کارایی دارد، چه اموری را می‌توان به نحو قابل فهمی بیان کرد و زبان از بیان چه اموری قاصر و ناتوان است و خلاصه اینکه در چه محدوده‌ای می‌توان از زبان انتظار فعالیت داشت و در چه محدوده‌ای باید از سخن گفتن دست کشید و خاموش ماند.<sup>(۳)</sup>

پوزیتیویست‌های منطقی مضامین رساله را

در بالاترین مرتبه زبان است و صرفاً جنبه ابزاری دارد. از آنجا که در عالم مطابق برای آنها یافت نمی‌شود این بخش از زبان علمی معنای خود را به کمک قواعد مطابقت و با تفسیر بر اساس مشاهده بدست می‌آورند. بنابراین میان بخشهای مشاهده‌ای زبان علمی و بخشهای نظری آن تمایزی اساسی و بنیادی وجود دارد. معنای بخشهای نظری زبان مبتنی و متکی بر معنای بخشهای مشاهده‌ای آن است. در ادامه خواهیم دید که یکی از مهمترین وجوه اختلاف نسبی گرایان و پوزیتیویستهای منطقی در قبول و یا انکار این تمایز است.

۲- زبان به روایت پژوهشهای فلسفی: زبان ابزاری برای فاهمه ویتگنشتاین در نقد نگاه رساله به زبان، در کتاب بعدی خود پژوهشهای فلسفی با نقل قولی از آگوستین سخن خود را آغاز می‌کند:

هنگامی که آنان (بزرگترها) چیزی را نام می‌بردند و در همین حال به سوی چیزی حرکت می‌کردند، این را می‌دیدم و می‌فهمیدم آوایی که ادا می‌کنند چیزی را که می‌خواهند بدان اشاره کنند صدا می‌زنند. حرکات بدنیشان نیتشان را نشان

بسیار مطابق و در جهت آراء خود یافتند و پیام اصلی آن را به صورت اصل تحقیق‌پذیری (Verification) بیان کردند. اصل تحقیق‌پذیری نه تنها معیاری برای صدق (Truth) گزاره‌ها بدست می‌دهد بلکه معیاری برای معناداری نیز عرضه می‌کند. آنچه درباره عالم و توصیف پدیداری آن است قابل بیان، محتمل الصدق والکذب و معنادار است. گزاره‌های منطقی - ریاضی همانگویی‌های (Tautology) ضروری الصدق‌اند که جنبه معرفت بخشی ندارند و گزاره‌های اخلاقی و متافیزیکی صرفاً شبه گزاره‌اند و از محدوده گزاره‌های بامعنا مخارج می‌شوند.

پوزیتیویستهای منطقی با عنایت به اینکه در نظریه‌های علمی صرفاً از واژه‌ها و گزاره‌های مشاهده‌ای (Observable) استفاده نمی‌شود و واژه‌ها و گزاره‌های نظری (Theoretical) جایگاه خاصی در نظریه‌های علمی دارند، و نیز با توجه به اینکه مطابق برای این دسته از واژه‌ها و گزاره‌ها قائل نیستند به سلسله مراتب زبان قائلند که بخشهای مشاهده‌ای در پایین‌ترین سطح زبان قرار دارد. این دسته از گزاره‌ها و واژه‌ها معنای خود را از تجربه به مشاهده اخذ می‌کنند. در حالیکه گزاره‌های نظری،

می‌داد. گوئی این زبان طبیعی همه مردمان است: حالت بیانی، چهره، بازی چشمها، حرکت دیگر اعضای بدن و لحن صدا که حالت ذهنی ما را در هنگام جستن، داشتن، رد کردن یا اجتناب از فلان چیز بیان می‌کند. پس با شنیدن واژه‌هایی که مکرر در جایگاه درست خود در جمله‌های مختلف به کار رفته‌اند به تدریج یاد گرفتیم که بفهمیم به چه چیزهایی دلالت می‌کند و پس از آن یاد گرفتیم با دهانم این نشانه‌ها را شکل دهم و از آنها برای بیان خواسته‌های خودم بهره گرفتم. (۴)

با نقل قول از آگوستین، ویستگنشتاین علاوه بر اینکه دیدگاه اولیه خود را بیان می‌کند، آن را از زبان بزرگان فلسفه بازگو می‌کند تا گستردگی طیف این نحوه تعلق از زبان را نشان دهد. و نیز نشان دهد که رهیافت مسلط این است که زبان را صرف نامگذاری اشیاء و شناخت آنها از طریق اشاره می‌داند. لکن رویکرد متأخر وی، زبان را نه وسیله‌ای برای توصیف و تصویر عالم، بلکه ابزاری برای فاهمه و ارتباط متقابل افراد می‌داند.

برای روشن تر شدن موضع متأخر وی، معنای "معنا" را در تقابل با رساله بررسی

می‌کنیم. در رساله، معنی هر واژه در مطابقت آن شی خارجی است. و بنابراین معنای هر واژه یکتا و یگانه است زیرا تصویر یک امر خارجی است. اما در پژوهشها معنای واحدی برای یک لفظ وجود ندارد. بلکه به تعداد موارد استعمال لفظ، می‌توان برای آن معنی یافت. معنای هر لفظ از عملکرد آن، یا به تعبیر خود ویستگنشتاین، با درگیری در هر "بازی زبانی" (Language Game) است که بدست می‌آید.

وی برای توضیح مفهوم بازی زبانی از یک مثال کمک می‌گیرد. فرض کنید بتا و شاگرد او بر سر ساختمانی مشغول کارند. شاگرد وی با شنیدن هر لفظی وسیله مورد نیاز استاد خود را بدست او می‌دهد. مثلاً با شنیدن لفظ "نیمه" درمی‌یابد هر چیزی نامی دارد و نام آن شی خاص نیمه است. اما صرف دانستن این امر برای شاگرد کفایت نمی‌کند. او همچنین می‌داند که با شنیدن آن لفظ خاص، عملی خاص را نیز باید انجام دهد. بنابراین این دو درگیر بازی زبانی خاصی هستند.

وی با استفاده از این لفظ علاوه بر اینکه نشان می‌دهد افعال و الفاظ بهم آمیخته‌اند، مقاصد دیگری را نیز دنبال می‌کند: اول اینکه می‌خواهد نشان دهد یک لفظ یک