

ویتگنشتاین، کانت، و اخلاق

یاسمن هشیار*

چکیده

ویتگنشتاین، در تفکر متقدم خود، فلسفه را نقد زبان می‌داند و هدف رساله منطقی - فلسفی را مرز نهادن میان گفتنی و ناگفتنی (نشان‌دادنی) و یا به تعبیری مرز نهادن میان علم تجربی و اخلاق قرار داده است و این بخش اخیر را مهم‌تر می‌داند. چنین هدف‌گذاری‌ای شباهت رساله را به پروژه کانتی در نقد عقل محض نشان می‌دهد. پرسش اصلی این مقاله این است که آیا باتوجه به مشابهت‌های کلی این دو پروژه می‌توان گفت ویتگنشتاین در حوزه اخلاق نیز از کانت متأثر است؟ اگر بله، این تأثیر تاچه حد است؟ برای ورود به بحث، «من» یا «سوژه» و هم‌چنین «اراده» به مثابه مدخل بحث مطرح می‌شوند؛ سپس با پرداختن به غایت اخلاق و امر رازآمیز به پاسخ پرسش اصلی مقاله خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: ویتگنشتاین، کانت، اخلاق، من، سوژه، اراده، امر رازآمیز.

۱. مقدمه

پروژه ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی^۱ به طور کلی پروژه‌ای کانتی است. وی در پیش‌گفتار رساله هدف کتاب را «ترسیم مرزی برای اندیشه و یا نه برای اندیشه، بلکه برای بیان اندیشه» معرفی می‌کند. به این ترتیب او در سرآغاز کتاب هم به شباهت و هم به تمایز این پروژه با پروژه کانت در نقد اول اشاره می‌کند. ویتگنشتاین به جای پرسش «چگونه معرفت به جهان امکان‌پذیر است؟» این پرسش را قرار می‌دهد: «چگونه گزاره‌سازی درباره جهان امکان‌پذیر است؟»؛ به بیان دیگر پرسش ویتگنشتاین این است که «چگونه می‌توان درباره جهان سخن بامعنا گفت؟». نتیجه هر دو پروژه این است که

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، y_hoshyar@iau-tnb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵

متافیزیک، به معنای سنتی آن، امکان‌پذیر نیست. اگرچه ویتگنشتاین در رساله به مباحثی نمی‌پردازد که کانت به آن پرداخته بود، مانند مؤلفه‌های معرفت‌شناختی چگونگی امکان معرفت، سرشت عقل، و ناتوانایی عقل در پرداختن به مسائل متافیزیکی. درمقابل در همان پیش‌گفتار به این امر اشاره دارد که حل‌ناشدنی بودن مسائل فلسفی ناشی از بدفهمی منطقی زبان است.

در واقع رساله یک پروژه واحد نیست. رساله در نظر ویتگنشتاین دو بخش دارد: آنچه نوشته شده است و آنچه نانوشته است. موضوع این بخش نانوشته که به نظر او اهمیت بیشتری دارد اخلاق است.^۲ وی در رساله بندهای بسیار معدودی را به اخلاق اختصاص داده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا او در این بخش نیز متأثر از آرای اخلاقی کانت بوده است یا نه. به عبارت دیگر، آیا ویتگنشتاین در رساله، همان‌طور که پرسش نقد اول کانت را مطرح کرده و آن را به نوعی تغییر داده است، پرسش نقد دوم را نیز پیش کشیده است و آن را فقط تاحدی دست‌کاری می‌کند؟ یا بی‌توجه به نقد دوم کانت به اخلاق نظر دارد؟ با توجه به نانوشته بودن بخش اخلاق در رساله به سختی می‌توان ادعایی در این باره داشت، اما از آن‌جا که وی در یادداشت‌ها و تاحدی در مقاله «گفتاری در باب اخلاق»^۳ بر نهج رساله است، در این‌جا برای ایضاح بیشتر، علاوه بر رساله، به این دو اثر نیز خواهیم پرداخت.^۴ نکته آخر این که باید توجه داشت که بنای مقاله بر توضیح نظریه اخلاقی ویتگنشتاین و مقایسه این نظریه با آرای اخلاقی کانت بر اساس کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق است و در ضمن مقایسه به نظریه اخلاقی کانت پرداخته خواهد شد.

از آن‌جا که بحث درباره اخلاق با مفهوم من و اراده ارتباطی وثیق دارد، در این مقاله پرداختن به این مفاهیم را مدخلی برای ورود به بحث قرار خواهیم داد و در هر مرحله به مشابهت با آرای کانت و یا احیاناً مغایرت آن‌ها با یک‌دیگر اشاره خواهیم کرد تا سرانجام بتوان به پرسش اصلی مقاله پاسخ داد.

۲. من یا سوژه

هنگامی که از من یا ضمیر اول‌شخص مفرد سخن می‌گوییم منظورمان چیست؟ شاید اگر این پرسش در فلسفه کلاسیک مطرح می‌شد اساساً درخور پاسخ نبود. من امری جزئی است که از حیث جزئیت در فلسفه مجال طرح ندارد و از حیث کلیت همان انسان است.

طرح مفهوم انسان در قالب تعبیر «من» جایگاهی در فلسفه کلاسیک ندارد. اما در دوره جدید من وضعیت متمایزی یافته است. در دوره جدید سه نظر در باب «من» وجود دارد:^۵ نخست، من دکارتی به مثابه جوهری بسیط و غیر جسمانی است که تمام حالات ذهنی منتسب به اوست؛ دوم، نظر هیوم است که در حالی که جوهر را نفی می‌کند آن‌چه برای من هیومی باقی می‌ماند صرفاً مجموعه‌ای از تصورات و حالات ذهنی است. این قوه خیال است که میان این کثرات پیوند برقرار می‌کند و این مجموعه کثیر و پراکنده را به مثابه امر واحد «من» معرفی می‌کند؛ سوم، من کانتی است که در وحدت استعلایی خودآگاهی مطرح می‌شود. منظور کانت این است که در پس و پشت هر ادراک و یا تمثلی یک «من» می‌اندیشم» وجود دارد که در عین حال که جوهر نیست، اما وحدت لازم برای ادراک را تضمین و تأمین می‌کند (B 131-2).

هیچ‌یک از این معانی سه‌گانه مورد نظر ویتگنشتاین نیست. اگرچه او مشخصاً دلیلی بر رد آرای مذکور ارائه نکرده است (چراکه اساساً دأب وی در رساله این نیست)، اما از دلالت‌های ضمنی برخی فقرات یا ویژگی‌هایی که او از من سلب می‌کند می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت. اولین ویژگی سلبی من این است که «این «من» شیء نیست» (NB: 7.8.16). اگر شیء را به معنای موسع آن در نظر بگیریم، من دکارتی را نیز شامل می‌شود، زیرا جوهر اندیشنده، اگرچه شیء مادی نیست، اما به‌رحال چیزی است؛ بنابراین نمی‌تواند همان من ویتگنشتاین باشد.^۶ او در بند ۵/۵۴۲۱، با کنار گذاشتن من مورد نظر روان‌شناسی، به دومین ویژگی سلبی اشاره می‌کند. من مورد نظر روان‌شناسی، که امری مرکب است، در واقع همان من هیومی است. به نظر ویتگنشتاین یک امر مرکب نمی‌تواند «نفس»^۷ باشد. ویتگنشتاین هم‌چنین با نفی گزاره‌هایی مانند «من باور دارم که ...» و یا «من می‌دانم که ...» من در معنای وحدت استعلایی خودآگاهی کانتی آن را نیز نمی‌پذیرد.^۸

ویتگنشتاین در یادداشت‌ها از تعبیری درباره من استفاده کرده است که حاکی از ابهام ذاتی این مفهوم از نظر اوست: «این من، این من چیزی است که عمیقاً اسرارآمیز است» (NB: 5.8.16). با حذف همه گزینه‌های قبلی عمیقاً اسرارآمیز بودن «من» خود را بیش‌تر نشان می‌دهد. او در رساله از بند ۵/۶ به بعد به موضوع من می‌پردازد: «مرزهای زبان من بر مرزهای جهان من دلالت دارد» (تأکید از اصل است) و در واقع اگر «جهان جهان من است» (۵/۶۲) و اگر مرزهای زبان من حاکی از مرزهای جهان من است، این من خود دیگر نمی‌تواند در جهان باشد، من دیگر نمی‌تواند من فردی و یا هیچ‌یک از معانی فوق باشد، در واقع «من جهان خود هستم» (۵/۶۳).

گاه ویتگنشتاین به‌جای من از تعبیر «سوژه» استفاده می‌کند:

اگر کتابی می‌نوشتیم با عنوان جهان آن‌گونه که یافت‌ش، آن‌گاه باید گزارشی دربارهٔ بدنم هم در آن می‌آوردیم، ... این روشی است برای مجزا و منزوی کردن سوژه، یا بلکه نشان‌دادن این‌که به‌معنایی مهم سوژه وجود ندارد، چراکه تنها از این سوژه است که در این کتاب نمی‌توان ذکری به‌میان آورد (۵/۶۳۱).

در ادامه تصریح دارد که سوژه یا همان من جزء جهان نیست، بلکه مرز جهان است (۵/۶۳۲).

او برای روشن‌شدن مفهوم مرز جهان از تشبیه معروف نفس به چشم استفاده می‌کند. تشبیه من یا سوژه به چشم^۹ و جهان به میدان دید (۵/۶۳۳، ۵/۶۳۳۱) به‌خوبی رابطهٔ این دو را نشان می‌دهد. «همه‌چیز با چشم دیده می‌شود به‌غیر از خود چشم. چشم در میدان دید خود نیست و هیچ‌چیز در میدان دید اجازه نمی‌دهد نتیجه بگیریم که با چشمی دیده می‌شود» (۵/۶۳۳) و هیچ‌کس مستقیماً چشم خود را نمی‌بیند. اما تا چشمی نباشد، میدان دیدی نیست. حال اگر به‌جای مشبه‌به مشبه را قرار دهیم، جمله چنین تغییر می‌کند: تا من نباشد، جهانی نیست. ویتگنشتاین در بند ۵/۶۴۱ همین مطلب را بیان می‌کند: «آن‌چه "من" را وارد فلسفه می‌کند این است که "جهان جهان من است"». من فلسفی انسان نیست، بدن انسان نیست، یا روان انسان که روان‌شناسی به آن می‌پردازد، بلکه سوژهٔ متافیزیکی است، مرز جهان، نه بخشی از آن. من یا سوژه در این معنا بسیار به سوژهٔ کانتی نزدیک است. سوژه برای کانت نیز چشم‌انداز یا افقی است که اشیا در آن ظاهر می‌شوند و اشیا به‌شرط ظهور در این چشم‌انداز شناختنی‌اند.

ویتگنشتاین به همین میزان از شباهت با کانت بسنده نمی‌کند، همان‌طور که کانت عنوان ایدئالیسم استعلایی را برای رویکرد خود برگزیده است (A 369, A 491, B 519). ویتگنشتاین تعبیر سولیپسیسم (خودتنهانگاری/solipsism) را به‌جای آن قرار می‌دهد. شاید دلیل این‌که ویتگنشتاین از اصطلاح ایدئالیسم استفاده نکرده است این باشد که این اصطلاح، در کاربرد کانتی آن، به حوزهٔ معرفت‌شناسی مربوط می‌شود و بحث‌های ویتگنشتاین بحث‌هایی معرفت‌شناختی نیست؛ بنابراین از این تعبیر استفاده نکرده است. اصطلاح کانت پسوند استعلایی دارد، اما در عین حال که ویتگنشتاین از پسوند استعلایی استفاده نکرده است، می‌توان همین معنا را از کلام او برداشت کرد. من موجودی در جهان نیست، بلکه جهان جهان من است. من بیرون از جهان و در مرز آن است، بنابراین

خودتنهاانگاری یا سولیسیسم امری گفتنی نیست، «بلکه خود را می نمایاند» (۵/۶۲). بنابراین به نظر می رسد معنای «استعلایی» را با خود به هم راه دارد.^{۱۱}

کانت ایدئالیسم استعلایی را آموزه‌ای برای بیان محدودیت‌های شناختی ما معرفی می کند و سرانجام آن را با نوعی واقع گرایی سازگار می داند (A 491, B 519). ویتگشتاین نیز تاحدی شبیه به آن سولیسیسم را با واقع گرایی محض یکی می گیرد:

در این جا می توان دید که سولیسیسم، هنگامی که کاملاً به لوازم آن ملتزم باشیم، با واقع گرایی محض یکی می شود. من "سولیسیسم" در نقطه بی بعدی فشرده می شود و واقعیت متناظر با آن باقی می ماند (۵/۶۴ با اندکی تغییر).^{۱۲}

ویژگی چنین سوژه‌ای داشتن اراده است: «اگر اراده وجود نداشت، هیچ مرکزی در عالم وجود نمی داشت که آن را «من» بنامیم و بتواند حامل اخلاق باشد» (NB: 5.8.16). حال باید دید اراده مورد نظر ویتگشتاین چیست و چه نقشی در بحث اخلاقی وی دارد.

۳. اراده اخلاقی

در تفکر سنتی میان میل و اراده تمایز قائل می شوند. میل به دنبال ادراک حسی چیزی و متعاقب آن است. میل، آگاهانه یا ناآگاهانه، موجب ایجاد تغییری در موجود صاحب میل و یا در جهان می شود؛ مثلاً در حیوانات، به صرف داشتن ادراک حسی از چیزی، میل پدید می آید که آن‌ها را به تغییر یا حرکت وامی دارد. اما وقتی از اراده سخن به میان می آید، سخن از توانایی است که صرفاً در انسان وجود دارد. این اراده برخاسته از فصل ممیز انسان با سایر حیوانات، یعنی عقل، است. گاه اراده با امیال و تمایلاتی که برخاسته از نیازهای غریزی و عاطفی است در تقابل قرار می گیرد. بنابراین می توان از دو نیرو در انسان نام برد.

کانت نیز تمایز میان میل و اراده را می پذیرد و تمام تمرکز وی در بنیاد *مابعدالطبیعه* / اخلاق جدا کردن حساب اعمالی است که منبعث از اراده است، در مقابل اعمالی که برخاسته از میل است. اراده نوعی از علیت موجودات زنده است که برخاسته از عقل است و آزادی خصیصه آن است. به عبارت دیگر اراده تابع ضرورت طبیعی نیست، درحالی که میل تابع ضرورت علی و معلولی است (کانت ۱۳۶۹: ۱۰۴؛ ۴: 446). کانت اراده را با عقل عملی یکی می گیرد (کانت ۱۳۶۹: ۴۶؛ ۴: 412).^{۱۳} از این حیث اراده کانت دارای ویژگی‌ای می شود که آن را از معنای متداول آن متمایز می کند. اراده نه تنها برطبق اصول و قانون اخلاق عمل

می‌کند و به این معنا تابع قانون اخلاقی است، بلکه خود واضع این قانون اخلاقی است؛ در واقع وی از قانونی تبعیت می‌کند که خود وضع کرده است. کانت از این ویژگی به خودآئینی (autonomy) یاد می‌کند و آن را در تقابل با دگرآئینی (heteronomy) به معنای وابستگی به غیر (اعم از میل، عواطف، یا مفاهیم عقلی، مانند کمال، و خداوند) قرار می‌دهد (کانت ۱۳۶۹: ۸۶-۸۰، 433-436: 4).

ویتگنشتاین نیز، بدون این که سخنی از میل^{۱۴} به میان آورد، میان دو نوع اراده تفاوت قائل می‌شود: اراده پدیداری؛ و اراده حامل صفات اخلاقی. اراده پدیداری اراده‌ای است که «صرفاً مورد توجه روان‌شناسی است» (۶/۴۲۳). منظور از آن اراده‌ای است که در ما و یا در جهان تغییراتی را به وجود می‌آورد. به نظر می‌رسد اراده به این معنا به مثابه یکی از علل است و ذیل قوانین طبیعت قرار دارد؛ هم‌چنین خود می‌تواند معلول علت دیگری باشد.

باتوجه به این که اراده پدیداری قسیم اراده حامل صفات اخلاقی است، می‌توان نتیجه گرفت که مراد ویتگنشتاین از اراده حامل صفات اخلاقی عاملی نیست که تغییری در جهان ایجاد کند و نیروی عمل‌کننده در عالم باشد.^{۱۵} «جهان مستقل از اراده من است»^{۱۶} (NB: 5.7.16؛ ۶/۳۷۳). اگرچه این معنا از اراده با اخلاق سروکار دارد، اما با اندک تأملی می‌توان دریافت که نمی‌توان آن را با اراده موردنظر کانت یکی دانست. پس مراد وی از اراده حامل صفات اخلاقی چیست؟

به نظر ویتگنشتاین «اراده نگرشی است که سوژه درباره جهان اتخاذ می‌کند» (NB: 4.11.16). تأثیر این اراده در اجزای جهان نیست، بلکه جهان را در کلیتش تغییر می‌دهد. به این معنا که

اگر بناست اراده خیر یا شر جهان را تغییر دهد، صرفاً می‌تواند مرزهای جهان را تغییر دهد، نه امور واقع را، نه آنچه را که می‌توان با زبان بیان کرد؛ خلاصه اثرش باید به گونه‌ای باشد که جهان تبدیل شود به جهانی به کلی متفاوت. جهان، به مثابه یک کل، باید به تعبیری اوج و حسیض یابد (NB: 5.7.16، ۶/۴۳).

به این ترتیب، اراده خیر یا شر، خوب یا بد، تغییر نگرشی است که سوژه به جهان پیدا می‌کند، معنای^{۱۷} جهان را یک‌باره تغییر می‌دهد، با اراده خیر جهان دارای معنا می‌شود و اراده شر جهان را بی‌معنا می‌کند. به این ترتیب اخلاق به نظر وی دغدغه معنای جهان و زندگی^{۱۸} را داشتن است.

۴. خوش‌بختی به‌مثابه‌ غایت اخلاق

حال که وجود اراده‌ خیر جهان را به جهان دیگری تبدیل می‌کند، به‌طوری‌که «جهان انسان خوش‌بخت با جهان انسان ناخوش‌بخت متفاوت است» (۶/۴۳) و بدین ترتیب خوش‌بخت را از ناخوش‌بخت جدا می‌کند،

اگر اینک از خود بپرسم اما چرا من باید خوش‌بخت زندگی کنم، این امر فی‌نفسه به‌نظرم یک پرسش همان‌گویانه است؛ زندگی توأم با خوش‌بختی خود توجیه خود است، به‌نظر می‌رسد این تنها زندگی درست است (NB: 30.7.16، تأکید از اصل است).

کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق تعریفی متفاوت از خوش‌بختی (happiness)^{۱۹} ارائه می‌دهد، راه آن را از اخلاق جدا می‌کند. به‌نظر او خوش‌بختی همان «صیانت ذات و به‌روزی» است (4:395)، یا «حداکثر به‌روزی در شرایط کنونی و همه احوال آینده» (کانت ۱۳۶۹: ۵۵؛ 4: 418). در واقع خوش‌بختی برآورده‌شدن براینده همه امیال است. با چنین تعبیری از خوش‌بختی، روشن است که مفهوم موردنظر کانت غایت اخلاق نیست.^{۲۰} اراده اخلاقی موردنظر کانت غایتی بیرون از خود ندارد و اگر فی‌نفسه در آن نظر شود، «از همه کارهایی که می‌تواند به‌سود هرگونه میلی و حتی به‌سود مجموع میل‌ها [خوش‌بختی] انجام دهد، ارجمندتر به‌شمار می‌آید» (کانت ۱۳۶۹: ۱۴؛ 4: 394). از این‌رو، این معنا از خوش‌بختی نمی‌تواند همان معنای ویتگشتاینی باشد.

اگرچه ویتگشتاین در این‌که خوش‌بختی غایت اراده‌ خیر و اخلاق است از کانت فاصله گرفته است، اما به‌نظر می‌رسد در همان‌گویانه‌دانستن این پرسش ملهم از کانت باشد. کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق معتقد است که موجودات دارای عقل، که مافقط از میان آن‌ها با انسان‌ها سروکار داریم، با سه دسته امر یا قاعده عملی مواجه‌اند. قاعده‌هایی که با بایدهایی هم‌راه‌اند. دو دسته اول مشروط‌اند و دسته سوم منجز. در دو دسته اول اگر کسی خواهان غایتی باشد، باید خواهان وسایل رسیدن به آن غایت نیز باشد. دسته اول این بایدها در افراد مختلف متفاوت است، زیرا افراد مختلف غایات مختلفی در نظر دارند. هر یک در طلب نیل به غایت موردنظر خود با باید متفاوتی مواجه‌اند. اما بایدهای دسته دوم بایدهایی است که غایتش خوش‌بختی است و غایت همه افراد است، اگرچه نحوه خوش‌بختی هر فرد با دیگری متفاوت است. دسته سوم بایدهای اخلاقی است. اگر پرسیده شود که این بایدها چگونه ممکن‌اند پاسخ کانت این است که دسته اول تحلیلی‌اند و اگر به‌وضوح مشخص بود که خوش‌بختی چیست، دسته دوم هم تحلیلی بود. اما نکته این‌جاست که

خوش‌بختی «چندان مبهم است که اگر چه همه‌کس آن را می‌جوید، اما نمی‌تواند به‌طور قطع و برکنار از تناقض بگوید که آنچه به‌راستی آرزومند و خواستار آن است چیست» (کانت ۱۳۶۹: ۵۵؛ 4:418) اما برای ویتگنشتاین که می‌داند خوش‌بختی چیست به‌دنبال خوش‌بختی‌بودن خود توجه‌گر خود است و نیازی به دلیل دیگری نیست.^{۲۱}

ویتگنشتاین تقسیم‌بندی سه‌تایی کانتی را به‌نوعی دست‌کاری می‌کند و به تقسیمی دوتایی تبدیل می‌کند. او زندگی اخلاقی را با خوش‌بختی یکی می‌داند، یعنی باید‌های دوم و سوم را در هم می‌آمیزد و آن‌ها را باید‌های نامشروط و مطلق معرفی می‌کند و درمقابل باید‌های مشروط قرار می‌دهد. البته او، بیش از آن‌که باید، مطلق و مشروط را در قالب ارزش مطلق و مشروط می‌ریزد. او در مقاله ۱۹۲۹ به‌روشنی و با مثال میان ارزش مطلق و مشروط فرق قائل می‌شود. به‌نظر وی ارزش مشروط (خوب‌ابزاری) کاملاً فروکاستنی به امور واقع است، مثلاً خوب‌بودن یک پیانیست را می‌توان به خصوصیات و ویژگی‌هایی برگرداند که کاملاً مربوط به جهان و در نتیجه گفتنی است؛ مثلاً سرعت و مهارت وی در نواختن قطعات پیچیده و امثال آن. برای این‌که کسی پیانیست خوبی باشد، باید تمرین کند. اما در صورتی‌که شرط از میان برود، یعنی نخواهد پیانیست خوبی باشد، مشروط هم از میان خواهد رفت و دیگر بایدی در کار نخواهد بود. ویتگنشتاین در مقاله ۱۹۲۹ مثالی می‌زند: اگر کسی خوب تنیس بازی نکند و به او بگویند برای بهتر بازی کردن باید بیشتر تمرین کند، او می‌تواند در پاسخ بگوید: می‌دانم بد بازی می‌کنم، اما نمی‌خواهم بهتر از این بازی کنم. در این حالت می‌توان در پاسخ وی گفت: باشد، هرطور راحتی! اما درمورد آنچه دارای ارزش مطلق است وضع فرق می‌کند. اولاً این ارزش‌ها را نمی‌توان به امور واقع فروکاست؛ ثانیاً بایدی مشروط نیست که در صورت حذف شرط مشروط هم از میان برود. حکم اخلاقی «نباید دروغ گفت» را در نظر بگیرید. علاوه‌براین‌که بدی چنین کاری تحویل‌شدنی به امور واقع نیست، در پاسخ به کسی که دروغ می‌گوید و نمی‌خواهد رفتار خود را اصلاح کند دیگر نمی‌توان گفت باشد، هرطور راحتی! بلکه برعکس، «باید» در این‌جا به‌نحو مطلق و قاطعی وجود دارد (Wittgenstein 1965: 5).

تعبیر ویتگنشتاین در رساله برای بیان ارزش مطلق چنین است: «در جهان ارزشی وجود ندارد و اگر وجود می‌داشت، ارزشی نمی‌داشت. اگر ارزشی وجود داشته باشد که ارزش داشته باشد، باید بیرون از هرآنچه اتفاق می‌افتد و هست باشد، زیرا هرآنچه اتفاق می‌افتد و هست تصادفی است...» (۶/۴۱). رش ریس در این‌جا به نکته‌ای توجه داده است (Rhees 1965: 17). وی معتقد است شاید انتظار می‌رفت ویتگنشتاین پس از

به کاربردن تعبیر «ارزشی که ارزش دارد» آن را سخنی بی‌معنا و مولود ابهامات زبانی می‌دانست، در صورتی که نه تنها چنین نکرده است، بلکه درباره آن می‌گوید «باید بیرون از هر آنچه اتفاق می‌افتد و هست باشد»؛ پس چنین ارزشی وجود دارد، اما نه در جهان. منظور وی از تعبیر «ارزشی که ارزش دارد» همان ارزش مطلق است که جایگاهش در جهان نیست. در مقابل آنچه در جهان هست و یا در جهان رخ می‌دهد واقعاً ارزش‌مند نیست. به عبارت دیگر صرفاً دارای ارزشی مشروط است.

علاوه بر نکته مورد نظر ریس، با توجه به این که ویتگنشتاین رخدادهای جهان را تصادفی می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت ارزشی که ارزش‌مند است امری غیر تصادفی است. غیر تصادفی بودن بار معنایی مشابهی با ضرورت دارد، اما ویتگنشتاین به صراحت از «ضرورت» سخن نمی‌گوید، اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، وی به صراحت در بند (۶/۴۲۱) از وصف استعلایی برای اخلاق استفاده می‌کند. به این ترتیب اخلاق در وضعیت خاصی قرار می‌گیرد که بی‌شبهت به منطق نیست، به این معنا که هم هردو استعلایی‌اند و به مرزهای جهان تعلق دارند و هم هردو ضروری‌اند. اما روشن است که تفاوت‌های جدی‌ای میان آن‌ها وجود دارد. پس باید دید استعلایی برای هر یک به چه معناست.

کانت اگر می‌خواست به این پرسش پاسخ دهد که معنای استعلایی در منطق و اخلاق چه تفاوتی باهم دارد، منطق و اخلاق را به دو دسته متمایز از قضایا مرتبط می‌کرد. منطق را گزاره‌ها یا قضایای تحلیلی تشکیل می‌دهند، در حالی که گزاره‌های اخلاقی قضایای ترکیبی پیشینی‌اند. اما با وجود تفاوت این دو دسته قضیه در معرفت‌بخشی، در پیشینی‌بودن یا ضرورت و کلیت مشابه‌اند. اما حال که ویتگنشتاین منطق و اخلاق را استعلایی و از شرایط جهان می‌داند و از سوی دیگر به جای تقسیم سه‌گانه کانتی به تقسیم دوگانه هیومی از گزاره‌ها قائل است، باید دید چگونه میان استعلایی‌بودن منطق و اخلاق تفاوت قائل می‌شود.

به منظور روشن‌تر کردن تفاوت این دو به مقایسه‌ای که ریس میان یک حکم ریاضی^{۲۲} و یک حکم اخلاقی انجام داده است می‌پردازیم. فرض کنید به کسی بگویند در دو مثلث متساوی الساقین زاویه بین دو ساق برابر است؛ در نتیجه همه زوایای متناظر این دو مثلث با هم برابرند. اگر او بخواهد این نتیجه را انکار کند، به او گفته می‌شود: درست فکر کن، کمی بیشتر دقت کن، در این صورت درخواهی یافت که نمی‌توانی چنین نتیجه‌ای را انکار کنی. (Rhees 1965: 17). اما اگر او باز هم اصرار بورزد، باید به او گفت حرفش منجر به تناقض می‌شود. اما در مورد یک حکم اخلاقی چگونه؟ ویتگنشتاین در رساله این پرسش را طرح کرده است: «هنگامی که قانونی اخلاقی در قالب تو باید... وضع می‌شود، اولین

اندیشه این است که اگر انجام ندهم چه می‌شود؟...»^{۲۳} (۶/۴۲۲). در این جا نمی‌گویید که چنین امری به تناقض منجر می‌شود و یا این که اصلاً جای‌گزینی وجود ندارد، بلکه چنین سؤالی را بی‌معنا می‌داند.

برای روشن شدن تفاوت مورد نظر باید به ارتباط منطق و جهان از یک سو و اخلاق و جهان از سوی دیگر اشاره کرد. ویتگنشتاین معتقد است که اگرچه منطق از شرایط امکان جهان و مرز آن است، اما به نوعی در جهان سریان دارد. امور واقع در فضای منطقی جهان را شکل می‌دهد (۱/۱۳) و از طرف دیگر «گزاره تنها تا آن جا که به نحو منطقی صورت‌بندی شده است تصویر واقعیت است» (۴/۰۳۲). به این ترتیب آنچه وجه مشترک واقعیت و گزاره است صورت منطقی است. گزاره‌ها می‌توانند واقعیت را بازنمایی کنند، اما «نمی‌توانند آنچه را باید در آن با واقعیت مشترک باشند تا بتوانند آن را بازنمایی کنند، (صورت منطقی را) بازنمایی کنند» (۴/۱۲). «گزاره صورت منطقی واقعیت را نشان می‌دهد» (۴/۱۲۱)، اما خود منطق بخشی از نمادپردازی ماست و از گفتنی‌ها نیست.

در مورد اخلاق، ویتگنشتاین ابتدا به برابری گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد^{۲۴} و سپس با نفی روبه‌جهان بودن اخلاق، در بندهای ۶/۴۲ و ۶/۴۲۱ به سه نکته درباره اخلاق اشاره می‌کند:^{۲۵}

۱. گزاره‌های علم اخلاق وجود ندارد؛ ۲. اخلاق گفتنی نیست و گزاره‌ها نمی‌توانند هیچ چیز برتری را بیان کنند؛ ۳. اخلاق استعلایی است. تقابل دوگانه گفتنی / نشان‌دادنی ما را به این نکته هدایت می‌کند که اخلاق نشان‌دادنی است. اما اخلاق هیچ‌یک از ویژگی‌های منطق را نیز ندارد. نه اخلاق وجه مشترک جهان و زبان است، نه خود را در گزاره‌ها به صورت نمادپردازی یا چیزی شبیه آن نشان می‌دهند. پس نشان‌دادنی بودن اخلاق به چه معناست؟ نکته راه‌گشا در ویژگی دوم است: گزاره‌ها نمی‌توانند هیچ چیز برتری را بیان کنند. بنابر فقره (۶/۴۲)، اخلاق رو به امر برتر دارد. پس برای این که دریابیم اخلاق به چه معنی استعلایی است، لازم است به امر برتر و یا به تعبیری امر رازآمیز (mystical) بپردازیم.

۵. امر رازآمیز

دقیقاً به این دلیل که «گزاره‌ها نمی‌توانند چیز برتری را بیان کنند»، عبارات ویتگنشتاین درباره امر رازآمیز و برتر به نحو ناامیدکننده‌ای کم است: «به‌راستی چیزهایی است که نمی‌توان آن‌ها را به‌قالب کلمات درآورد، آن‌ها خود را می‌نمایانند. آن‌ها همان رازآلود [رازآمیز]ند»^{۲۶} (۶/۵۲۲). اگر با نگاه کاتتی به این عبارت نظر کنیم، شاید بتوان این امور را

با اشیای فی‌نفسه (things in themselves) کانتی یکی دانست. اشیای فی‌نفسه کانتی قلمرو مستقلی از موجودات ازسوخ دیگر نیست، بلکه اشیایند هنگامی که در سپهر معرفت سوژه قرار نگرفته‌اند. همین که اشیا بر سوژه ظاهر شوند، دیگر به‌صورت فی‌نفسه و چنان که هستند نخواهند بود. لازمه شناخته‌شدن اشیا این است که اشیا از وضعیت فی‌نفسه‌بودن خارج شوند و به‌صورت پدیداری درآیند؛ به‌عبارت‌دیگر، زمانی و مکانی شود. نکته جالب‌توجه این است که کانت از این اشیا به‌صورت جمع یاد می‌کند: اشیای فی‌نفسه و نه شیء فی‌نفسه. گویی اشیا به‌صورت جمع مجموعه و کل یک‌پارچه‌ای را شکل می‌دهند که همان جهان درمعنای استعلایی آن است (A 419/ B 447).

ویتگشتاین تعبیری نظیر «جهان به‌مثابه یک کل» (۶/۴۳) و «نگاه‌کردن به جهان از وجه ابدی عبارت است از نظرکردن در آن به‌مثابه کل کران‌مند» (۶/۴۵) را درباره امور رازآمیز به‌کار می‌برد که بسیار قریب به نگاه کانتی است. چنین نگاهی به جهان نگاهی فارغ از تعینات پدیداری است. ویتگشتاین در بندهای دیگر رساله درباره امر رازآمیز چنین می‌گوید: «این که اشیا چگونه در جهان واقع شده‌اند به‌حال آن‌چه برتر است تفاوتی نمی‌کند...» (۶/۴۳۲)؛ «نفس‌بودن این جهان رازآمیز است، نه چگونگی واقع‌شدن اشیا» (۶/۴۴). البته وی از تعبیر فرازمانی - مکانی به‌طور ضمنی استفاده می‌کند. تعبیر صریح وی این است که امر برتر در قالب کلمات نمی‌گنجد.^{۲۷}

کانت، علاوه‌بر جهان به‌مثابه یک کل، دو ایده استعلایی دیگر را معرفی می‌کند: نفس و خدا. باتوجه‌به آن‌چه گفته شد، می‌توان سوژه متافیزیکی را همان نفس دانست. اما درباره ایده سوم یا خدا^{۲۸} فقط می‌توان به این بند اشاره کرد که «این که اشیا چگونه در جهان واقع شده‌اند به‌حال آن‌چه برتر است تفاوتی نمی‌کند. خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌کند» (۶/۴۳۲). به این ترتیب ویتگشتاین به ایده سوم هم می‌پردازد و آن را به امور برتر و رازآمیز متعلق می‌داند.

در این جا می‌توان به کمک فقراتی از یادداشت‌ها، در کنار بندهای معدود رساله، رابطه این سه ایده را روشن‌تر کرد. وی از یک سو جهان را با زندگی یکی می‌گیرد (۵/۶۲۱) و در نتیجه معنای جهان را همان معنای زندگی می‌داند (NB: 11.6.16). از سوی دیگر، معنای زندگی را با اراده خوب و بد که نحوه نگرش سوژه به جهان است و در نتیجه با خود سوژه مرتبط می‌داند (۶/۴۲۱). اما و در همین فراز از یادداشت‌ها، در تعبیری غیرمعمول و نامتعارف، معنای زندگی را با خدا یکی می‌گیرد و دعا را «اندیشیدن به معنای زندگی» می‌داند (NB: 11.6.16). به این ترتیب گویی ویتگشتاین هر سه ایده کانتی را به‌نوعی در یک معنی

جمع می‌کند و همان قصدی را دارد که کانت در جداکردن شیء پدیداری از اشیای فی‌نفسه داشته است: یافتن پناه‌گاهی برای دین و اخلاق.

تا این‌جا به‌نظر می‌رسد ویتگنشتاین از کانت در اخلاق بسیار متأثر بوده است، اما وی در فقره (NB: 8.7.16). مسیر خود را یک‌باره عوض می‌کند: «جهان به من داده شده است، یعنی اراده من از بیرون به درون جهان به‌مثابه امری که از قبل وجود دارد وارد می‌شود... به همین دلیل است که ما احساس می‌کنیم به اراده بیگانه‌ای وابسته‌ایم... و می‌توانیم آن‌چه را که به آن وابسته‌ایم خدا بنامیم...». وی در ادامه می‌افزاید خدا در این‌جا تقدیر و یا اراده‌ای است که سرنوشت ما را رقم می‌زند.

رابطه این اراده بیگانه با اراده، اخلاق، و خوش‌بختی چیست؟ ویتگنشتاین سه نشانه زیر را برای خوش‌بخت‌بودن معرفی می‌کند (NB: 13.8.16): خوش‌بخت کسی است که اولاً در زمان زندگی نمی‌کند؛ افسوس و بیم و امید به گذشته و آینده او را در زمان قرار می‌دهد. اما اگر کسی در حال زندگی کند، افسوس به گذشته و بیم و امیدی به آینده نخواهد داشت. زندگی کردن در حال زندگی در لازمان است. منظور وی از وجه ابدی نیز همین بی‌زمانی است (۶/۴۳۱۱)؛ ثانیاً هیچ ترسی ندارد، حتی در مواجهه با مرگ (NB: 8.7.16). «مرگ رویدادی در زندگی نیست. ما زندگی نمی‌کنیم که مرگ را تجربه کنیم» (۶/۴۳۱۱)؛ و ثالثاً برای خوش‌بخت‌بودن باید با تقدیر و جهان موافق شد (NB: 8.7.16) و همه این‌ها در صورتی است که اراده بیگانه را چنان‌که هست بپذیریم. به این ترتیب خود را از همه آنچه می‌تواند به ما برسد مصون کرده‌ایم. این همان خوش‌بختی و یا تغییر نگرش به جهان و نیز معنای استقلال از جهان است. هم‌چنین می‌توان چنین شرایطی را همان امنیت مطلقی دانست که در مقاله ۱۹۲۹ از آن سخن می‌گوید^{۲۹} (Wittgenstein 1965: 6).

۶. نتیجه‌گیری

تاکنون شباهت‌های بسیاری میان جزئیات اخلاق کانتی با اخلاق ویتگنشتاین را ملاحظه کردیم؛ به‌طوری‌که الهام‌بخشی کانت در خطوط اصلی نگرش اخلاقی ویتگنشتاین کاملاً مشهود است. حتی می‌توان برخی شباهت‌ها را در نظریه‌های فرااخلاقی این دو فیلسوف دید، مانند موضع ضدواقع‌گرایانه هر یک به مفاهیم اخلاقی. هیچ‌یک از این دو فیلسوف ارزش‌ها یا خوب و بد را امری مربوط به این جهان و در درون آن نمی‌دانند. اگرچه تفاوت‌های جدی‌ای نیز با هم دارند. این تفاوت‌ها برخاسته از توجه‌نکردن ویتگنشتاین به تفکیک‌های معرفت‌شناختی کانت است. کانت تمایزی میان شناختن و اندیشیدن قائل است.

به نظر وی برخی امور را نمی‌توان شناخت، اما می‌توان درباره آن‌ها اندیشید. اما به نظر ویتگنشتاین شناختن و اندیشیدن یکی است و اندیشه همان گزاره معنادار است. هنگامی که نتوان گزاره معنادار داشت، نمی‌توان اندیشید.

اما این همه ماجرا نیست. کانت در اخلاق به دنبال یافتن بنیادی عقلانی و مستقل از تجربه است که بتوان احکام اخلاقی را چنان بر آن مبتنی کند که ضرورت و کلیت آن از یک سو و جدایی آن از حوزه عواطف و احساسات و حتی از علم ازسوی دیگر حفظ شود. به این ترتیب انسان در عین این که از جنبه‌ای ذیل قوانین طبیعت قرار می‌گیرد، از جنبه دیگر تابع قوانین آزادی قرار داشته باشد، بدون این که تناقضی در کار باشد و اراده در این میان خودقانون‌گذار خود باشد (خودآئینی). بنابراین در پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» در پی یافتن قانونی صوری است که برخاسته از عقل است. قانونی که بتوان به مثابه معیاری برای اخلاق هنجاری لحاظ کرد. اما دیدیم که ویتگنشتاین این پرسش را پرسشی معطوف به اعمال و افعال ما نمی‌داند و نظریه‌ای در باب اخلاق هنجاری ندارد. به همین سبب است که هر یک واژه متفاوتی را برای اخلاق به کار می‌گیرند: morality در مقابل ethics. پاسخ ویتگنشتاین به پرسش «چه باید کرد؟» معطوف به تغییر نگرش کلی ما به جهان به مثابه یک کل و تسلیم‌بودن در برابر اراده بیگانه و خود را با آن موافق کردن است. این دو فیلسوف در خصوص ارزش‌ها نیز بایکدیگر اختلاف دارند. کانت اراده خیر را تنها خیر مطلق می‌داند، خیری که بدون در نظر گرفتن نتایجش خوب است؛ اما ویتگنشتاین امنیت مطلق را خیر مطلق می‌داند، امنیتی که در توافق با اراده بیگانه حاصل می‌شود. به این ترتیب اگر ازسویی اخلاق به دنبال ارزش‌هاست و ازسوی دیگر کسی که به غایت اخلاق، یعنی خوش‌بختی دست یافته است، کسی است که خود را با اراده بیگانه در توافق می‌یابد، آن‌گاه یک گام دیگر باید برداشت تا نتیجه بگیریم ارزش همان اراده بیگانه است. در این حالت ویتگنشتاین در قبال پرسش سقراط از اوتوفرون جانب این را خواهد گرفت که «خوب است، زیرا خدایان خواسته‌اند». در این صورت می‌توان گفت ویتگنشتاین برخلاف کانت قائل به دگرآئینی (heteronomy) است.

پی‌نوشت‌ها

۱. رساله منطقی فلسفی تنها کتاب ویتگنشتاین است که در زمان حیاتش در ۱۹۲۱ به چاپ رسیده است و از این پس برای اختصار به آن رساله خواهیم گفت.

۲. بارت به گزارش انگلیمان از این‌که به‌نظر ویتگنشتاین رساله درمجموع کتابی اخلاقی است اشاره دارد (Barrett 1991: 27) و مانک معتقد است ویتگنشتاین مسئله اصلی این کتاب را اخلاق، زیبایی‌شناسی، و دین معرفی می‌کند که باید درباره آن ساکت بود (Monk 2005: 31).
۳. از این پس از این مقاله با عنوان مقاله ۱۹۲۹ یاد خواهد شد. این مقاله جزء اولین فعالیت‌های ویتگنشتاین پس از بازگشت به فلسفه است. درواقع خود نوعی تغییر موضع درباره اخلاق است. چراکه درباره این موضوع سخنرانی کرده است. اما به‌نظر می‌رسد درمجموع همان رویکرد قبلی او در قبال اخلاق هم‌چنان حکم فرماست. این مقاله را آقای مالک حسینی ترجمه کرده است (نشریه ارغنون ۱۶، ۱۳۷۹: ۳۳۳-۳۲۵). درمورد ارجاعات به یادداشت‌ها، از آن‌جاکه از متن انگلیسی استفاده شده است، خود کتاب نیز با علامت اختصاری NB مشخص شده است و برای مشخص کردن فقره به تاریخ یادداشت اشاره شده است. ارجاعات رساله نیز صرفاً با اعداد مربوط به هر بند مشخص شده است که عمدتاً با استفاده از ترجمه فارسی آقای سروش دباغ (۱۳۹۳) است.
۴. در این‌جا علاوه‌بر ترجمه فارسی کتاب از ترجمه انگلیسی ماری گرگور استفاده شده است. از آن‌جاکه کتاب بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق Groundwork of the Metaphysics of Morals چهارمین کتاب از مجموعه آثار کانت در Akademie edition به حساب می‌آید، عدد ۴ در ارجاعات نشان‌دهنده ارجاع به این کتاب و شماره‌های بعدی شماره صفحه مربوط به آن فقره خاص در مجموعه آثار آلمانی است. در مواقعی که عیناً از ترجمه فارسی استفاده شده است، علاوه‌بر استناددهی گفته‌شده، به سال انتشار ترجمه فارسی (۱۳۶۹) و شماره صفحه ترجمه نیز اشاره شده است. اما ارجاعات به نقد عقل محض صرفاً با علائم اختصاری دو ویراست اول و دوم (A, B) و اعداد مربوط به آن مشخص شده است.
۵. هانس گلاک نیز به این سه نظر اشاره دارد (Glock 1996: 160) اما از آن‌جاکه توضیحات وی ذیل این مدخل در این مقاله نیامده است، صرفاً به همین میزان اشاره به فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین بسنده شده است.
۶. اساساً لوازم متافیزیکی پذیرش جوهر اندیشنده با مفروضات متافیزیکی رساله جمع‌شدنی نیست. اما از آن‌جاکه در این مقاله به جوهر اندیشنده پرداخته شده است، وارد جزئیات بحث نخواهیم شد.
۷. Soul. ویتگنشتاین تا این‌جا از لفظ «نفس» استفاده نکرده بود، اما در این بند به‌جای من به نفس اشاره دارد. به همین جهت در گیومه قرار داده شده است.
۸. برای توضیح بیش‌تر، بنگرید به ماونس ۱۳۷۹: ۱۰۵-۱۱۰.
۹. منظور ویتگنشتاین از چشم در این‌جا چشم هندسی است و نه چشم فیزیکی.
۱۰. برای آشنایی بیش‌تر، بنگرید به پرز ۱۳۸۲؛ فسنگول ۱۳۸۵.

۱۱. فسنگول (۱۳۸۵: ۴۷) می‌گوید ویتگنشتاین در رساله از هیچ ایسم و ایستی دفاع نکرده است، بلکه وی معنای خاصی از سولیسیم را در نظر دارد. هانس گلاک هم به‌نوعی این سخن را تأیید می‌کند. اما پرز (۱۳۸۲) قائل است که ویتگنشتاین در رساله سولیسیم را رد کرده است و آن را ریشه برهان زبان خصوصی می‌داند. در (پیرس ۱۳۸۷: ۸۹) وی طرح آن را به‌منزله حقیقتی درباره آن‌چه وجود دارد نادرست می‌داند.
۱۲. در ترجمه اصلی آمده است: با واقع‌گرایی محض هم‌عنان است.
۱۳. اما کانت از دو تعبیر برای اراده استفاده کرده است: معنای اول همان است که در متن آمده است و معادل (will/ wille) است؛ دوم، در صورتی که رابطه خواست با عمل مطرح باشد، کانت از تعبیر دیگری بهره می‌جوید: قوه انتخاب (faculty (power) of choice/ willkur). در صورتی که تمایلات حسی راهبر این قوه باشند، به آن قوه حیوانی انتخاب می‌گویند و در صورتی که عقل این قوه را هدایت کند، به آن قوه آزاد انتخاب نام داده است (A 802/ B 830). این تمیز و تمایز بر اثر تلاش‌های اخیر کانت شناسانی نظیر پل گایر و آلن وود تشخیص داده شده است، در حالی که کمپ اسمیت این قوه اخیر را با اراده یکی گرفته است (Holzhey and Murdoch 2005: 286).
۱۴. ویتگنشتاین، به‌واسطه مخالفت با روان‌شناسی‌گرایی، به مفاهیمی که به‌نوعی دلالت بر حالات درونی انسان داشته باشد، مانند میل، اشاره نمی‌کند؛ در حالی که به‌نظر می‌رسد تعبیر میل مناسب‌تر از اراده پدیداری باشد.
۱۵. باتوجه به این که اراده اخلاقی موردنظر ویتگنشتاین مؤثر در عالم نیست، نباید از وی انتظار داشت که در پاسخ سؤال چه باید کرد به حوزه اخلاق هنجاری ورود کند.
۱۶. وی در بند بعد در توضیح همین بند می‌گوید که تأثیر اراده در جهان امری تصادفی است. اگر مضمون این بند را با نظر ویتگنشتاین درباره این که تنها ضرورت ضرورت منطقی است ۶/۳۷۵ با هم در نظر بگیریم، نتیجه این خواهد شد که هیچ رابطه منطقی و در نتیجه ضرورتی بین اراده و حوادث جهان در کار نیست. حداکثر معنایی که وی از آزادی، آن هم به‌نحو تلویحی، در نظر دارد همین است.
۱۷. ویتگنشتاین معنا را در این‌جا به‌صورت تخصصی و فنی به‌کار نمی‌برد.
۱۸. جهان و زندگی از نظر ویتگنشتاین یکی است ۵/۶۲۱.
۱۹. واژه happiness در ترجمه کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق به «سعادت» ترجمه شده است. اما همین لفظ در آثار ویتگنشتاین «خوش‌بختی» ترجمه شده است. در این مقاله برای حفظ یک‌دستی اصطلاحات و نیز این که معنایی که کانت در این کتاب در نظر دارد با «خوش‌بختی» قرابت بیشتری دارد تا «سعادت» از معادل «خوش‌بختی» استفاده شده است.
۲۰. کانت به تفصیل در (4: 395-397). به این امر می‌پردازد که عقل برای نیل به خوش‌بختی به انسان داده نشده است. گزینه در این خصوص به مراتب تواناتر است. به این ترتیب راه خوش‌بختی و

اخلاق را از هم جدا می‌کند. اما در پی خوش‌بختی بودن به نحو غیرمستقیم وظیفه انسان دانسته شده است (کانت ۱۳۶۹: ۲۲؛ 399: 4).

۲۱. کانت این امرهای سه‌گانه را به ترتیب قواعد کارآزمودگی (rules of Skill)، اندرزه‌های احتیاط (counsels of prudence)، و فرمان‌ها یا قانون اخلاق (commands (laws) of morality) می‌نامد (4: 415-419).

۲۲. از نظر کانت قضایای ریاضی قضایای ترکیبی پیشین است و از این حیث با اخلاق از یک سنخ است و تفاوت آن‌ها در حوزه نظر و عمل است. اما برای ویتگنشتاین ریاضیات یک روش منطقی است (۶/۲). بنابراین مثال مناسبی به نظر می‌رسد.

۲۳. ویتگنشتاین این پرسش را به منظور دیگری طرح کرده است. می‌خواهد رابطه عمل و مجازات و پاداش را مطرح کند. در ادامه همین بند می‌گوید: «اما روشن است که اخلاق با مجازات و پاداش در معنای متعارف کلمه نسبتی ندارد، بنابراین پرسش از نتایج فعل باید بی‌اهمیت باشد؛ دست‌کم نباید رویداد باشند...». به همین دلیل، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، نمی‌توان برای ویتگنشتاین نظریه‌ای در حوزه اخلاق هنجاری قائل شد.

۲۴. بندهای مربوط به اخلاق در رساله با این بند آغاز می‌شود: «تمام گزاره‌ها ارزش برابر دارند» (۶/۴). ممکن است در ابتدا به نظر برسد منظور از ارزش برابر برابری منطقی است، چراکه به نظر ویتگنشتاین منطق نظامی اصل موضوعی نیست که برخی گزاره‌ها بر بقیه اولیت و اولویت داشته باشند. اما اگرچه وی به برابری در منطق قائل است، منظور وی در این بند این مطلب نیست. در بند بعد که پیش‌تر نیز به آن اشاره شد و توضیح بند فوق است به ارزش به معنای اخلاقی نظر دارد: «در جهان هرچیزی همان‌گونه است که است و هرچیزی همان‌گونه اتفاق می‌افتد که اتفاق می‌افتد. در جهان ارزشی وجود ندارد و اگر وجود می‌داشت، ارزشی نداشت... آنچه ارزش را غیرتصادفی می‌کند نمی‌تواند در درون جهان باشد... ارزش باید بیرون جهان باشد». به این ترتیب گزاره‌ها ارزش اخلاقی برابر دارند.

۲۵. اشاره به بندهای زیر است: «گزاره‌های اخلاق نمی‌تواند وجود داشته باشند. گزاره‌ها نمی‌توانند چیز برتر را بیان کنند» (۶/۴۲) و «روشن است که اخلاق را نمی‌توان در قالب کلمات آورد. اخلاق استعلایی است» (۶/۴۲۱).

۲۶. مترجم محترم از تعبیر «رازآلود» استفاده کرده است، ولی به نظر می‌رسد «رازآمیز» مناسب‌تر باشد؛ بنابراین از این تعبیر استفاده شده است.

۲۷. به نظر بارت استعلایی کانتی فرازمانی — مکانی و مقوله‌ای است، درحالی‌که استعلایی ویتگنشتاین فرازمانی است (Barrett 1991: 30).

۲۸. بارت در ۱۹۹۲ در بخش ویتگنشتاین متقدم فصلی را به خداوند اختصاص داده است که آقای دکتر علوی‌تبار در نشریه/ارغنون ۷ و ۸ آن را ترجمه کرده است.

۲۹. شاید به نظر برسد این موضع ویتگنشتاین کاملاً رواقی است. به همین دلیل برخی، از جمله بارت، ویتگنشتاین را بیش تر اسپنوزایی - رواقی می‌دانند تا کانتی. اما باید توجه داشت که وی با رواقیون هم تفاوت جدی دارد، زیرا برای یک رواقی اخلاقی زیستن زیستن در توافق با طبیعت است، نه با اراده بیگانه. هم‌چنین در نظر یک رواقی، عقل منزلت ممتازی دارد، در حالی که برای ویتگنشتاین جایگاهی ندارد.

کتاب‌نامه

- بارت، سیرل (۱۳۷۴)، «خدا در ویتگنشتاین متقدم»، ترجمه هدایت علوی تبار، /رغنون، ش ۷ و ۸. پیرس، دیوید (۱۳۸۷)، ویتگنشتاین، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- فسنکول، ویلهلم (۱۳۸۵)، گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- پرز، دیوید (۱۳۸۲)، «ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم»، ترجمه ناصر زعفرانچی، در ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم، تهران: هرمس.
- ماونس، هاوارد (۱۳۷۹)، درآمدهای بر رساله ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۳)، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه سروش دباغ، تهران: هرمس.

Barrett, Cyril (1991), *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford: Blackwell.

Glock, Hans- Johann (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Wiley.

Holzhey, Helmut and Vilem Murdoch (2005), *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Maryland: The Scarecrow Press.

Kant, Immanuel (1973), *Critique of Pure Reason*, Kemp Smith Norman, London: MacMillan.

Kant, Immanuel (1998), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Gregor Mary, Cambridge: Cambridge University Press.

Monk, Ray (2005), *How to Read Wittgenstein*, London: Grante Books.

Rhees, Rush (1965), "Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics", *the Philosophical Review*, vol. 74, no 1.

Wittgenstein, Ludwig (1974), *Tractatus Logico-Philosophicus*, David Pears and Brian McGuinness, London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig (1979), *Notebooks 1914-1916*, Anscombe, G. E. M. Chicago: The University of Chicago Press.

Wittgenstein, Ludwig (1965), "A Lecture on Ethics", *the Philosophical Review*, vol. 74, no. 1.