

ویتگنشتاین، کانت و اخلاق

یاسمن هشیار*

چکیده

ویتگنشتاین در تفکر متقدم خود فلسفه را نقد زبان و هدف رساله منطقی - فلسفی را مرز نهادن میان گفتنی و ناگفتنی (نشان دادنی) و یا به تعبیری میان علم تجربی از یک سو و اخلاق از سوی دیگر قرار داده است. و این بخش اخیر را مهمتر می‌داند. چنین هدف‌گذاری شباهت رساله را پروژه کانتی در نقد عقل محض نشان می‌دهد. پرسش اصلی این مقاله این است که آیا با توجه به شباهت‌های کلی این دو پروژه، می‌توان گفت ویتگنشتاین در حوزه اخلاق نیز از کانت متأثر است؟ اگر بله، این تاثیر تا چه حد است؟ برای ورود به بحث، من یا سوژه و همچنین اراده به عنوان مدخل بحث مطرح می‌شوند، سپس با پرداختن به غایت اخلاق و امر راز آمیز به پاسخ پرسش اصلی مقاله خواهیم پرداخت.

کلید واژه‌ها: ویتگنشتاین، کانت، اخلاق، من، سوژه، اراده، امر راز آمیز.

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 سر آغاز 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 امکان پذیر است؟" این پرسش را قرار می‌دهد: " چگونه گزاره سازی درباره جهان امکان پذیر است؟" به بیان دیگر پرسش ویتگنشتاین این است که " چگونه می‌توان درباره جهان سخن بامعنا گفت؟" نتیجه هر دو پروژه این است که متافیزیک به

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

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

معنای سنتی آن امکان پذیر نیست. اگر چه ویتگنشتاین در رساله به مباحثی نمی‌پردازد که کانت به آن پرداخته بود؛ مانند مولفه‌های معرفت‌شناختی چگونگی امکان معرفت، سرشت عقل و ناتوانایی عقل در پرداختن به مسائل متافیزیکی. در مقابل، در همان پیشگفتار به این امر اشاره دارد که حل ناشدنی بودن مسائل فلسفی ناشی از بد فهمی منطق زبان است.

در واقع رساله یک پروژه واحد نیست. رساله، در نظر ویتگنشتاین دو بخش دارد: آنچه نوشته شده است و آن چه نانوشته است. موضوع این بخش نانوشته که به نظر او اهمیت بیشتری دارد، اخلاق است.^۲ وی در رساله، بند های بسیار معدودی را به اخلاق اختصاص داده است. حال این پرسش مطرح می‌شود آیا او در این بخش نیز متأثر از آرا اخلاقی کانت بوده است یا نه. به عبارت دیگر، آیا ویتگنشتاین در رساله، همانطور که پرسش نقد اول کانت را مطرح کرد و آن را به نوعی تغییر دارد، آیا پرسش نقد دوم را نیز پیش کشیده است و فقط تا حدی دستکاری می‌کند؟ یا وی بی توجه به نقد دوم کانت به اخلاق نظر دارد؟ با توجه به نانوشته بودن بخش اخلاق در رساله، به سختی می‌توان ادعایی در این خصوص داشت، اما از آنجا وی در یادداشتها و تا حدی 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 آرا اخلاقی کانت بر اساس کتاب بنیاد مابعد الطبیعه 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، لذا در این مقاله پرداختن به این مفاهیم را مدخلی برای ورود به بحث قرار خواهیم داد و در هر مرحله به مشابهت با آرا کانت و یا احیانا 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 اول شخص مفرد سخن می‌گوییم منظورمان چیست؟ شاید اگر این پرسش در فلسفه کلاسیک مطرح می‌شد، اساسا در خور 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 من

دکارتی، به عنوان جوهری بسیط و غیر جسمانی است که تمام حالات ذهنی منتسب به اوست. نظر دوم نظر هیوم است که در حالی که جوهر را نفی می کند، آن چه برای من هیومی باقی می ماند صرفاً مجموعه ای از تصورات و حالات ذهنی است. این قوه خیال است که میان این کثرات پیوند برقرار می کند و این مجموعه کثیر و پراکنده را به عنوان امر واحد "من" معرفی می کند. سومین من، من کانتی است که در وحدت استعلایی خودآگاهی مطرح می شود. منظور کانت این است که در پس و پشت هر ادراک و یا تمثلی یک "من می اندیشم" وجود دارد که در عین حال که جوهر نیست، اما وحدت لازم برای ادراک را تضمین و تامین می کند. (B131-2)

هیچیک از این معانی سه گانه، من مورد نظر ویتگشتاین نیست. اگرچه وی مشخصاً دلیلی بر ردّ آرا مذکور ارائه نکرده است (چرا که اساساً دأب وی در رساله این نیست)، اما از دلالت های ضمنی برخی فقرات، یا ویژگی هایی که وی از من سلب می کند، می توان چنین نتیجه ای گرفت. اولین ویژگی سلبی من این است که: «این "من" شی نیست». (NB 7.8.16) اگر شی را به معنای موسّع آن در نظر بگیریم، من دکارتی را نیز شامل می شود. زیرا جوهر اندیشنده، اگرچه شی مادی نیست، اما بهر حال چیزی است، بنابراین نمی تواند همان من ویتگشتاین باشد.^۱ وی در بند ۵/۵۴۲۱، با کنار گذاشتن من مورد نظر روانشناسی، به دومین ویژگی سلبی اشاره می کند. من مورد نظر روانشناسی که امری مرکب است، در واقع همان من هیومی است. به نظر ویتگشتاین یک امر مرکب نمی تواند «نفس»^۲ باشد. ویتگشتاین، همچنین، با نفی گزاره هایی مانند "من باور دارم که ..." و "یا من می دانم که ..." من در معنای وحدت استعلایی خودآگاهی کانتی آن را نیز نمی پذیرد.^۳

ویتگشتاین در یادداشت ها از تعبیری درباره من استفاده کرده است که حاکی از ابهام ذاتی این مفهوم از نظر وی است: «این من، این من چیزی است که عمیقاً اسرارآمیز است» (NB 5.8.16) با حذف همه گزینه های قبلی، عمیقاً اسرار آمیز بودن من خود بیشتر را نشان می دهد. وی در رساله از بند ۵/۶ به بعد به موضوع من می پردازد: «مرزهای زبان من بر مرزهای جهان من دلالت دارد». (تاکید 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 نمی تواند در جهان باشد، من دیگر نمی تواند من فردی و یا هیچیک از معانی فوق باشد. در واقع «من جهان خود هستم.» (۵/۶۳)

گاه ویتگنشتاین به جای من از تعبیر سوژه استفاده می‌کند: «اگر کتابی می‌نوشتم تحت عنوان جهان آن گونه که یافتمش، آن گاه باید گزارشی درباره بدنم هم در آن می‌آوردم، ... این روشی است برای مجزا و منزوی کردن سوژه، یا بلکه نشان دادن این که به معنایی مهم سوژه وجود ندارد، چرا که تنها از این سوژه است که در این کتاب نمی‌توان ذکر کرد به میان آورد.» (۵/۶۳۱) در ادامه، وی تصریح دارد که سوژه یا همان من جزء جهان نیست، بلکه مرز جهان است. (۵/۶۳۲)

وی برای روشن شدن 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 و ۵/۶۳۳۱)، به خوبی رابطه این دو را نشان می‌دهد.^{۱۰} همه چیز با چشم دیده می‌شود به غیر از خود چشم. چشم در میدان دید خود نیست و «هیچ چیز در میدان دید اجازه نمی‌دهد نتیجه بگیریم که با چشمی دیده می‌شود.» (۵/۶۳۳) و هیچ کس مستقیماً چشم خود را نمی‌بیند. اما تا چشمی نباشد میدان دیدی نیست. حال اگر به جای مشبه به، مشبه را قرار دهیم، جمله به این صورت تغییر می‌کند: تا من نباشد جهانی نیست. ویتگنشتاین در بند ۵/۶۴۱ همین مطلب را بیان می‌کند: «آن چه "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 سوژه متافیزیکی است، مرز جهان - نه بخشی از آن.» من یا سوژه در این معنا بسیار به سوژه کانتی نزدیک است. سوژه برای کانت نیز چشم انداز یا افقی است که اشیا در آن ظاهر می‌شوند و اشیا به شرط ظهور در این چشم انداز، قابل شناختن اند.

ویتگنشتاین به همین میزان از شباهت با کانت بسنده نمی‌کند، همانطور که کانت عنوان ایده‌السم استعلایی را برای رویکرد خود برگزیده است (A369, A491/B519) ویتگنشتاین تعبیر سولپسیسم^{۱۱} را به جای آن قرار می‌دهد. شاید دلیل این که ویتگنشتاین از اصطلاح ایده‌السم استفاده نکرده است این باشد که این اصطلاح، در کاربرد کانتی آن، به حوزه معرفت‌شناسی مربوط می‌شود و بحث‌های ویتگنشتاین بحث‌هایی معرفت‌شناختی نیست، لذا از این تعبیر استفاده نکرده است. اصطلاح کانت دارای پسوند استعلایی است، اما در عین حال که ویتگنشتاین از پسوند استعلایی استفاده نکرده است، می‌توان همین معنا را از کلام وی برداشت کرد. من موجودی در جهان نیست، بلکه جهان جهان من است. من بیرون از جهان و در مرز آن است، بنابراین خود تنها انگاری یا سولپسیسم امری گفتنی

نیست، «بلکه خود را می‌نمایاند.» (۵/۶۲) بنا براین به نظر می‌رسد معنای "استعلایی" را با خود به‌مراه دارد.^{۱۲}

کانت ایده الیسم استعلایی را آموزه‌ای برای بیان محدودیت‌های شناختی ما معرفی می‌کند، و سرانجام آن را با نوعی واقعگرایی سازگار می‌داند (A 491/B 519). ویتگشتاین نیز، تا حدی شبیه به آن، سولپسیسیسم را با واقعگرایی محض یکی می‌گیرد:

در اینجا می‌توان دید که سولپسیسیسم، هنگامی که کاملاً به لوازم آن ملتزم باشیم با واقعگرایی محض یکی می‌شود. من "سولپسیسیسم" در نقطه بی‌بعدی فشرده می‌شود و واقعیت متناظر با آن باقی می‌ماند. (۵/۶۴ با اندکی تغییر^{۱۳})

ویژگی چنین سوژه‌ای، داشتن اراده است: «اگر اراده وجود نداشت، هیچ مرکزی در عالم وجود نمی‌داشت 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 می‌شوند. 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 می‌شود؛ مثلاً حیوانات به صرف داشتن ادراک حسی نسبت به چیزی، میلی در آنها پدید می‌آید که آنها را به تغییر یا حرکت وا می‌دارد. اما وقتی از اراده سخن به میان می‌آید، 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 می‌گیرد. بنابراین می‌توان ازدو نیرو در انسان نام برد.

کانت نیز تمایز میان میل و اراده را می‌پذیرد 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 و آزادی خصیصه آن است. به عبارت دیگر، اراده تابع ضرورت طبیعی نیست، درحالی‌که میل تابع ضرورت علی و معلولی است. (کانت، ۱۳۶۹: ۱۰۴؛ 4:446). کانت اراده را با عقل عملی یکی می‌گیرد. (ر.ک. کانت، ۱۳۶۹: ۴۶؛ 4:412)^{۱۴} از این حیث اراده کانت دارای

ویژگی‌ای می‌شود که آن را از معنای متداول آن متمایز می‌سازد. اراده نه تنها بر طبق 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 کرده‌است. 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؛ 4:433-436).

ویتگنشتاین نیز، بدون این که سخنی از میل^{۱۵} 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 تحت قوانین طبیعت قرار دارد؛ همچنین خود می‌تواند معلول علت دیگری باشد.

با توجه 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 به وجود آورد و نیروی عمل‌کننده در عالم باشد.^{۱۶} «جهان مستقل از اراده من است»^{۱۷} (NB 5.7.16 و ۶/۳۷۳) اگر چه این معنا از اراده، با اخلاق سرو کار دارد، اما با اندک تاملی می‌توان دریافت که نمی‌توان آن را یا اراده مورد نظر کانت یکی دانست. پس مراد وی از اراده حامل صفات اخلاقی چیست؟

به نظر ویتگنشتاین «اراده نگرشی است که سوژه نسبت به جهان اتخاذ می‌کند.» (NB 4.11.16) تاثیر این اراده در اجزا 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 آن چه 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^{۱۸} جهان را یک باره تغییر می‌دهد، با اراده خیر جهان دارای معنا می‌شود و اراده شر جهان را بی‌معنا می‌سازد. به این ترتیب، اخلاق به نظر وی، دغدغه معنای جهان و زندگی^{۱۹} را داشتن است.

۴. خوشبختی به مثابه غایت اخلاق

حال که وجود اراده خیر جهان را به جهان دیگری تبدیل می‌کند، به طوری که « جهان انسان خوشبخت با جهان انسان نا خوشبخت 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 فی نفسه به نظرم یک پرسش همانگویانه است؛ زندگی توام با خوشبختی خود توجیه خود است، به نظر می‌رسد این تنها زندگی درست است. (NB 30. 7.16 تاکید از اصل است.)

کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، تعریفی متفاوت از خوشبختی (happiness)^{۲۰} ارائه می‌دهد، راه آن را از اخلاق جدا می‌کند. به نظر وی، 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 بر آورده شدن بر ایند همه امیال است. با چنین تعبیری از خوشبختی، روشن است که مفهوم مورد نظر کانت غایت اخلاق نیست.^{۲۱} اراده اخلاقی مورد نظر کانت غایتی بیرون از خود ندارد و اگر فی نفسه در آن نظر شود، « از همه کارهایی که می‌تواند به سود هر گونه میلی و حتی به سود مجموع میل‌ها [خوشبختی] انجام دهد، ارجمندتر بشمار می‌آید.» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۴؛ 4:394). از این رو، این معنا از خوشبختی نمی‌تواند همان معنای ویتگشتاینی باشد.

اگرچه ویتگشتاین در این که خوشبختی غایت اراده خیر و اخلاق است، از کانت فاصله گرفته است، اما به نظر می‌رسد در همانگویانه دانستن 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 مواجه اند. 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 مورد نظر خود، با بایدهای 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

به وضوح مشخص بود که خوشبختی چیست، دسته دوم هم تحلیلی بود. اما نکته اینجاست که خوشبختی «چندان مبهم است که اگر چه همه کس آن را می‌جوید، لیکن نمی‌تواند به طور قطع و برکنار از تناقض بگوید که آنچه برآستی آرزومند و خواستار آن است چیست.» (کانت، ۱۳۶۹: 4:418, 55) اما برای ویتگنشتاین که می‌داند خوشبختی چیست، به دنبال خوشبختی بودن، خود توجیه‌گر خود است و نیازی به دلیل دیگری نیست.^{۲۲}

ویتگنشتاین تقسیم بندی سه تایی کانتی را به نوعی دستکاری می‌کند و به تقسیمی دو تایی تبدیل می‌کند. وی زندگی اخلاقی را با خوشبختی یکی می‌داند، یعنی باید های دوم و سوم را در هم می‌آمیزد و آنها را باید های نامشروط و مطلق معرفی می‌کند و در مقابل باید های مشروط قرار می‌دهد. البته وی بیش از این که باید مطلق و مشروط را در قالب ارزش مطلق و مشروط می‌ریزد. وی در مقاله ۱۹۲۹ به روشنی و با مثال میان ارزش مطلق و مشروط فرق قائل می‌شود. به نظر وی، ارزش مشروط (خوب ایزاری) کاملاً قابل فروکاستن به امور واقع است، مثلاً خوب بودن 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 این که کسی پیانیست خوبی باشد باید تمرین کند. اما در صورتی که 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، وی می‌تواند در پاسخ بگوید: می‌دانم بد بازی می‌کنم، اما نمی‌خواهم بهتر از این بازی کنم. در این حالت، می‌توان در پاسخ وی گفت: باشد، هر جور راحتی! اما در مورد آن چه دارای ارزش مطلق است وضع فرق می‌کند. اولاً این ارزش‌ها را نمی‌توان به امور واقع فرو کاست. ثانیاً بایدی مشروط نیست که در صورت حذف شرط، مشروط هم از میان برود. حکم اخلاقی «نباید دروغ گفت» را در نظر بگیرید. علاوه بر این که بدی چنین کاری قابل تحویل به امور واقع نیست، در پاسخ به کسی که دروغ می‌گوید و نمی‌خواهد رفتار خود را اصلاح کند دیگر نمی‌توان گفت باشد، هر جور راحتی! بلکه برعکس، "باید" در اینجا به نحو 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 هر آن چه اتفاق می‌افتد و هست باشد. زیرا هر آنچه 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 کار بردن تعبیر "ارزشی که ارزش دارد"، آن را سخنی بی‌معنا و مولود ابهامات زبانی می‌دانست، در صورتی که نه تنها چنین نکرده است، بلکه در خصوص آن می‌گوید «باید بیرون از هر آن چه 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، آن چه در جهان هست و یا در جهان رخ می‌دهد واقعا ارزشمند نیست. به عبارت دیگر، صرفاً دارای ارزشی مشروط است.

علاوه بر نکته مورد نظر ریس، با توجه به این که ویتگنشتاین رخداد های 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 هر دو استعلایی اند و به مرز های جهان تعلق دارند و هم هر دو ضروری‌اند. اما روشن است که تفاوت های جدی‌ای میان آنها وجود دارد. پس باید دید استعلایی برای هر یک به چه معناست.

کانت اگر می‌خواست به این پرسش که معنای استعلایی در منطق و اخلاق چه تفاوتی باهم دارد پاسخ دهد، منطق و اخلاق را به دو دسته متمایز از قضایا مرتبط می‌ساخت. منطق را گزاره‌ها یا قضایای تحلیلی تشکیل می‌دهند، در حالی که گزاره‌های اخلاقی قضایای ترکیبی پیشینی‌اند. اما علی‌رغم تفاوت این دو دسته قضیه در معرفت بخشی، در پیشینی بودن 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 سه گانه کانتی به تقسیم دو گانه هیومی از گزاره‌ها قائل است، باید دید چگونه میان استعلایی بودن منطق و اخلاق تفاوت قائل می‌شود.

به منظور روشن تر ساختن تفاوت این دو، به مقایسه‌ای که ریس میان یک حکم ریاضی^{۳۳} و یک حکم اخلاقی انجام داده 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 در خواهی 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 چطور؟ ویتگنشتاین در رساله این پرسش را طرح کرده‌است: « هنگامی که قانونی اخلاقی در قالب " تو باید..." وضع می‌شود، اولین اندیشه این است که اگر انجام ندهم چه می‌شود؟...»^{۲۴} (۶/۴۲۲) در اینجا نمی‌گویند که چنین امری به تناقض منجر می‌شود و یا اینکه اصلاً جایگزینی وجود ندارد، بلکه چنین سوالی را بی‌معنا می‌دانند.

برای روشن شدن تفاوت مورد نظر باید به ارتباط منطق و جهان از یکسو و اخلاق و جهان از سوی دیگر اشاره کرد. ویتگنشتاین معتقد است که اگر چه 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 آنجایی که به نحو منطقی صورت‌بندی شده، 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 آن چه 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 نماد پردازی ما است و از جمله گفتنی‌ها نیست. در مورد اخلاق، ویتگنشتاین، ابتدا به برابری گزاره‌ها نسبت به اخلاق می‌پردازد^{۲۵} و سپس با نفی رو به جهان بودن اخلاق، در بند های ۶/۴۲ و ۶/۴۲۱ به سه نکته درباره اخلاق اشاره می‌کند^{۲۶}: ۱- گزاره های علم اخلاق وجود ندارد؛ ۲- اخلاق گفتنی نیست و گزاره ها نمی‌توانند هیچ چیز برتری را بیان کنند؛ ۳- اخلاق استعلایی است. تقابل دو گانه گفتنی / نشان دادنی، ما را به این نکته هدایت می‌کند که اخلاق نشان دادنی است. اما اخلاق هیچیک از ویژگی های 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 نشان دادنی بودن اخلاق به چه معناست؟ نکته راهگشا در ویژگی دوم است: گزاره ها نمی‌توانند هیچ چیز برتری را بیان کنند. بنا بر 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 ویتگشتاین در خصوص امر رازآمیز و برتر به نحو ناامیدکننده‌ای کم است: «براستی چیزهایی هست که نمی‌توان آنها را به قالب کلمات در آورد، آنها خود را می‌نمایانند. آنها همان رازآلود [راز آمیز] ند. ۲۷» (۶/۵۲۲). اگر با نگاه کانتی به این عبارت نظر کنیم، شاید بتوان این امور را با اشیا فی‌نفسه (things in themselves) کانتی یکی دانست. اشیا فی‌نفسه کانتی قلمرو مستقلی از موجودات از سنخ دیگر نیست، بلکه اشیا اند هنگامی که در سپهر معرفت سوژه قرار نگرفته‌اند. همین که اشیا بر سوژه ظاهر شوند، دیگر به صورت فی‌نفسه و چنانکه هستند نخواهند بود. لازمه شناخته شدن اشیا این است که اشیا از وضعیت فی‌نفسه بودن خارج شوند و به صورت پدیداری در آیند، به عبارت دیگر، زمانی و مکانی شود. نکته جالب توجه این است که کانت از این اشیا به صورت جمع یاد می‌کند: اشیا فی‌نفسه و نه شیء فی‌نفسه. گویی اشیا به صورت جمع، مجموعه و کل یکپارچه‌ای را شکل می‌دهند که همان جهان در معنای استعلایی آن است. (A419/B447)

ویتگشتاین تعبیری نظیر «جهان به مثابه یک کل» (۶/۴۳) و «نگاه کردن به جهان از وجه ابدی عبارت است از نظر کردن در آن به مثابه کل کرانمند» (۶/۴۵) را درباره امور رازآمیز به کار می‌برد که بسیار قریب به نگاه کانتی است، چنین نگاهی به جهان، نگاهی فارغ از تعینات پدیداری است. ویتگشتاین در بند های دیگر رساله درباره امر رازآمیز چنین می‌گوید: «این که اشیا چگونه در جهان واقع شده‌اند به حال آنچه برتر است تفاوتی نمی‌کند...» (۶/۴۳۲)؛ «نفس بودن این جهان رازآمیز است، نه چگونگی واقع شدن اشیا» (۶/۴۴) البته وی از تعبیر فرازمانی - مکانی به طور ضمنی استفاده می‌کند. تعبیر صریح وی این است که امر برتر در قالب کلمات نمی‌گنجد.^{۲۸}

کانت علاوه بر جهان به عنوان یک کل، دو ایده استعلایی دیگر را معرفی می‌کند: نفس و خدا. با توجه به آن چه گفته شد، می‌توان سوژه متافیزیکی را همان نفس دانست. اما درباره ایده سوم یا خدا^{۲۹} فقط می‌توان به این بند اشاره کرد که «این که اشیا چگونه در جهان واقع شده‌اند به حال آنچه برتر است تفاوتی نمی‌کند. خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌سازد.» (۶/۴۳۲) به این ترتیب ویتگشتاین به ایده سوم هم می‌پردازد و آن را به امور برتر و رازآمیز متعلق می‌داند.

در اینجا 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 وی 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 ویتگنشتاین هر سه ایده کانتی را به نوعی در یک معنی جمع می‌کند و همان قصدی را دارد که کانت در جدا کردن شی پدیداری از اشیا فی‌نفسه داشته است: یافتن پناهگاهی برای دین و اخلاق.

تا اینجا به نظر می‌رسد ویتگنشتاین از کانت در خصوص اخلاق بسیار متأثر بوده است، اما وی در فقره (NB 8. 7.16) مسیر خود را به یکباره عوض می‌کند: «جهان به من داده شده است، یعنی اراده من از بیرون به درون جهان به عنوان امری که از قبل وجود دارد وارد می‌شود... به همین دلیل است که ما احساس می‌کنیم به اراده بیگانه‌ای وابسته‌ایم... و می‌توانیم آن چه 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 خوشبخت بودن معرفی می‌کند (NB 13.8.16): خوشبخت کسی است که اولاً در زمان زندگی نمی‌کند. افسوس و بیم و امید نسبت به گذشته و آینده، او را در زمان قرار می‌دهد. اما اگر کسی در حال زندگی کند، افسوسی نسبت به گذشته و بیم و امیدی نسبت 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 خوشبخت بودن باید با تقدیر و جهان موافق شد. (NB 8. 7.16) و همه اینها در صورتی است که اراده بیگانه را چنان که هست بپذیریم. به این ترتیب، خود را از همه آن چه می‌تواند به ما برسد مصون ساخته‌ایم. این همان خوشبختی و یا تغییر نگرش نسبت به جهان و نیز معنای استقلال از جهان است. همچنین می‌توان چنین شرایطی را همان امنیت مطلق دانست که در مقاله ۱۹۲۹ از آن سخن می‌گوید.^{۳۰}

۶. نتیجه‌گیری

تا اینجا شباهت‌های بسیاری میان جزئیات اخلاق کانتی با اخلاق ویتگنشتاین را ملاحظه کردیم، به طوری که الهام‌بخشی کانت در خطوط اصلی نگرش اخلاقی ویتگنشتاین، کاملاً مشهود است. حتی می‌توان برخی مشابهت‌ها را در نظریه‌های فرا اخلاقی این دو فیلسوف دید؛ مانند موضع ضد واقع‌گرایانه هر یک نسبت به مفاهیم اخلاقی. هیچ‌یک از این دو فیلسوف ارزش‌ها یا خوب و بد را اموری مربوط به این جهان و در درون آن نمی‌دانند. اگر چه تفاوت‌های جدی‌ای نیز با هم دارند. از جمله این تفاوت‌ها برخاسته از عدم توجه ویتگنشتاین به تفکیک‌های معرفت‌شناختی کانت است. کانت تمایزی میان شناختن و اندیشیدن قائل است. به نظر وی، برخی امور را نمی‌توان شناخت، اما می‌توان در خصوص آنها اندیشید. اما به نظر ویتگنشتاین، شناختن و اندیشیدن یکی است و اندیشه همان گزاره معنا دار است. جایی که نتوان گزاره معنا دار 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 سازد که ضرورت و کلیت آن از یک سو، و جدایی آن از حوزه عواطف و احساسات و حتی از علم از سوی 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 خود قانونگذار خود باشد (خود آئینی). لذا در پاسخ به پرسش "چه باید کرد" در پی یافتن قانونی صوری است که برخاسته از عقل است. قانونی که بتوان به عنوان 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 نسبت به جهان به عنوان یک کل و تسلیم بودن 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 از سویی اخلاق به دنبال ارزش‌هاست، و از سوی دیگر کسی که به غایت اخلاق، یعنی خوشبختی دست یافته است، کسی است که خود را با اراده بیگانه

در توافق می‌یابد، آن گاه 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 بر خلاف 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 انگلمان از این که به نظر ویتگنشتاین رساله در مجموع کتابی اخلاقی است اشاره دارد (Barrett, 1991: 27)؛ و مانک معتقد است ویتگنشتاین مساله 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. در واقع خود نوعی تغییر موضع نسبت به اخلاق است. چرا که درباره این موضوع به سخنرانی پرداخته است. اما به نظر می‌رسد در مجموع همان رویکرد قبلی وی در قبال اخلاق همچنان حکمفرماست. این مقاله توسط آقای مالک حسینی ترجمه شده است. (نشریه ارغنون، ۱۶، ۱۳۷۹: ۳۳۳-۳۲۵) در مورد ارجاعات به یادداشت‌ها، از آنجا که از متن انگلیسی استفاده شده، 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 علاوه بر ترجمه فارسی کتاب، از ترجمه انگلیسی ماری گرگور استفاده شده است. از آنجا که کتاب بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق Groundwork of the Metaphysics of Morals چهارمین کتاب از مجموعه آثار کانت در Akademie edition به حساب می‌آید، عدد 4، در ارجاعات نشان دهنده 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، علاوه بر استناد دهی گفته شده، 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 آنجا که 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 قابل جمع نیست. اما از آنجا که در این مقاله به جوهر اندیشنده تطفلاً پرداخته شده است، وارد جزئیات بحث نخواهیم شد.
۷. Soul ویتگنشتاین تا اینجا از لفظ "نفس" استفاده نکرده بود، اما در این بند به جای من به نفس اشاره دارد. به همین جهت در گیومه قرار داده شده است.
۸. برای توضیح بیشتر به ماونس، ۱۳۷۹: ۱۱۰-۱۰۵ مراجعه شود.
۹. منظور ویتگنشتاین در اینجا از چشم، چشم هندسی است و نه چشم فیزیکی.
۱۰. برای آشنایی بیشتر نگاه کنید به: پرز، ۱۳۸۲ و فسنگول، ۱۳۸۵.
۱۱. Solipsism یا خود تنها انگاری
۱۲. فسنگول (۱۳۸۵: ۴۷) می‌گوید ویتگنشتاین در رساله از هیچ ایسم و ایستی دفاع نکرده است، بلکه وی معنای خاصی از سولیسیسم را در نظر دارد. هانس گلاک هم به نوعی این سخن را تأیید می‌کند. اما پرز (۱۳۸۲) قائل است که ویتگنشتاین در رساله سولیسیسم را رد کرده است و آن را ریشه برهان زبان خصوصی می‌داند. در (پیرس، ۱۳۸۷: ۸۹) وی طرح آن را به عنوان حقیقتی درباره آن چه وجود دارد نادرست می‌داند.
۱۳. در ترجمه اصلی آمده است: "با واقعگرایی محض هم عنان است"
۱۴. اما کانت از دو تعبیر برای اراده استفاده کرده است: معنای اول همان است که در متن آمده و معادل (will/ wille) است. معنای 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 می‌گوید و در صورتی که عقل این قوه را هدایت کند به آن قوه آزاد انتخاب نام داده است. (A802/B830) این تمییز و تمایز در اثر تلاش‌های اخیر کانت شناسانی نظیر پل گایر و آلن وود تشخیص داده شده، در حالی که کمپ اسمیت این قوه اخیر را با اراده یکی گرفته است. (Holzhey & Murdoch, 2005, 286)
۱۵. ویتگنشتاین، به واسطه مخالفت با روانشناسی گرایی، به مفاهیمی که به نوعی دلالت بر حالات درونی انسان داشته باشد، مانند میل، اشاره نمی‌کند. در حالی که به نظر می‌رسد تعبیر میل مناسب تر از اراده پدیداری باشد.
۱۶. با توجه به این که اراده اخلاقی مورد نظر ویتگنشتاین موثر در عالم نیست، نباید از وی انتظار داشت که در پاسخ سوال چه باید کرد به حوزه اخلاق هنجاری ورود کند.

۱۷. وی در بند بعد در توضیح همین بند می‌گوید تاثیر 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 به نحو تلویحی، در نظر دارد همین است.

۱۸. ویتگنشتاین معنا را در اینجا به صورت تخصصی و فنی به کار نمی‌برد.

۱۹. جهان و زندگی از نظر ویتگنشتاین یکی است ۵/۶۲۱

۲۰. 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" و به این دلیل از معادل "خوشبختی" استفاده شده است

۲۱. 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 غیر مستقیم وظیفه انسان دانسته شده است. (کانت، ۱۳۶۹: ۲۲؛ 4:399)

۲۲. 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)

۲۳. 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.

۲۴. 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 - دست کم نباید رویداد باشند...». به همین دلیل همانطور که پیشتر اشاره شد نمی‌توان برای ویتگنشتاین نظریه‌ای در حوزه اخلاق هنجاری قائل شد

۲۵. بندهای مربوط به اخلاق در رساله با این بند آغاز می‌شود: «تمام گزاره‌ها ارزش برابر دارند.» (۶/۴) در ابتدا به نظر برسد منظور از ارزش برابر، برابری منطقی است. چرا که به نظر ویتگنشتاین منطق نظامی اصل موضوعی نیست که برخی گزاره‌ها نسبت به بقیه اولیت و اولویت داشته باشند. اما اگرچه وی به برابری در منطق قائل است، اما 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 هر چیزی همان گونه است که هست و هر چیزی همان گونه اتفاق می افتد که اتفاق می افتند. در جهان ارزشی وجود ندارد و اگر وجود می داشت، ارزشی نداشت... آن چه ارزش را غیر تصادفی می سازد نمی تواند در درون جهان باشد... ارزش باید بیرون جهان باشد» به این ترتیب گزاره ها نسبت به ارزش اخلاقی برابرند.

۲۶. اشاره به بند های زیر است: «گزاره های اخلاق نمی تواند وجود داشته باشند. گزاره ها نمی توانند چیز برتر را بیان کنند» (۶/۴۲) و «روشن است که اخلاق را نمی توان در قالب کلمات آورد. اخلاق استعلایی است» (۶/۴۲۱)

۲۷. مترجم محترم از تعبیر "راز آلود" استفاده کرده است که به نظر می رسد "راز آمیز" مناسب تر باشد، لذا از این تعبیر استفاده شده است.

۲۸. به نظر بارت استعلایی کانتی فرازمانی - مکانی و مقوله ای است، در حالی که استعلایی ویتگشتاین فرا زمانی است. (Barrett, 1991:30)

۲۹. بارت در ۱۹۹۲ در بخش ویتگشتاین متقدم فصلی را به خداوند اختصاص داده است که ترجمه آن توسط آقای دکتر علوی تبار در نشریه ارغنون ۷ و ۸ آمده است.

۳۰. شاید به نظر برسد این موضع ویتگشتاین کاملا رواقی است. به همین دلیل برخی از جمله بارت ویتگشتاین را بیشتر اسپنوزایی - رواقی می دانند 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 از منزلت ممتازی برخوردار است، درحالی که برای ویتگشتاین جایگاهی ندارد.

کتابنامه

بارت، سیرل. (۱۳۷۴). "خدا در ویتگشتاین متقدم"، علوی تبار، هدایت، ارغنون ۷ و ۸. صص ۳۸۵-۳۵۷

پیرس، دیوید. (۱۳۸۷). ویتگشتاین، زنگویی، نصرالله، تهران: سروش.

فسنکول، ویلهلم. (۱۳۸۵). گفتنی ها - ناگفتنی ها. حسینی، مالک، تهران: هرمس.

کانت، امانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، عنایت، حمید و قیصری، علی. تهران: خوارزمی.

پرز، دیوید. (۱۳۸۲). "ویتگشتاین و تشبیه نفس به چشم". زعفرانچی، ناصر، در ویتگشتاین و تشبیه نفس به چشم، مالکوم، نورمن و دیگران. تهران: هرمس. صص ۱۶۵-۱۵۳.

ماونس، هاوارد. (۱۳۷۹). در آملی بر رساله ویتگشتاین. علوی نیا، سهراب، تهران: طرح نو.

ویتگشتاین، لودویگ. (۱۳۹۳). رساله منطقی - فلسفی. دباغ، سروش، تهران: هرمس.

- Barrett, Cyril.(1991).*Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford: Blackwell.
- Glock, Hans- Johann. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*, Wiley.
- Holzhey, Helmut & Murdoch, Vilem.(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. No1. Pp. 17-26.
- Wittgenstein, Ludwig.(1974). *Tractatus Logico – Philosophicus*. Pears, David. & McGuinness Brian, 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. No1. Pp. 3-12.

