

خطابه‌ای در باب اخلاق

نوشته لودویگ ویتگنشتاین

ترجمه مالک حسینی

پیش از آنکه سخن گفتن درباره‌ی اصل موضوع را شروع کنم، اجازه می‌خواهم چند نکته‌ی مقدماتی را به عرض برسانم. احساس می‌کنم در انتقال افکارم به شما مشکلات بزرگی خواهم داشت و فکر می‌کنم برخی‌شان را با ذکر پیشاپیش آنها برای شما، می‌توانم کوچک ساخت. مشکل اول، که در واقع نیازی به ذکرش ندارم، این است که انگلیسی زبان مادری من نیست و بنابراین بیان من فاقد آن دقت و موشکافی‌یی است که به وقت سخن گفتن درباره‌ی موضوعی دشوار، مطلوب است. تنها کاری که می‌توانم بکنم این است که از شما بخواهم با سعی در فهمیدن مراد من، به رغم خطاهایی که دمامم در دستور زبان انگلیسی مرتکب خواهم شد، کار مرا آسانتر کنید. دومین مشکلی که ذکر می‌کنم این است که احتمالاً بسیاری از شماها به انتظارات قدری نادرست به این سخنرانی آمده‌اید. و برای تصحیح انتظارات شما در این لحظه چند کلامی خواهم گفت درباره‌ی دلیل انتخاب موضوعی که برگزیده‌ام: وقتی منشی سابقتان با تقاضا برای قرائت مقاله‌ای در جمع شما مفتخرم ساخت، اولین اندیشه‌ام این بود که حتماً این کار را خواهم کرد و دومین اندیشه‌ام این بود که اگر بناست فرصت سخن گفتن با شما را داشته باشم باید درباره‌ی چیزی سخن بگویم که در بیان آن برای شما مشتاق باشم و نباید با ایراد سخنرانی‌یی درباره‌ی، مثلاً، منطق از این فرصت بد استفاده کنم. می‌گویم استفاده‌ی بد، زیرا تبیین موضوعی علمی برای شما یک دوره سخنرانی نیاز دارد و نه مقاله‌ای یک ساعته. گزینه‌ی دیگر این بود که چیزی برایتان ایراد کنم که سخنرانی علمی - عامه‌پسند خوانده می‌شود، یعنی سخنرانی‌یی با این مقصود که به شما بیاوراند چیزی را می‌فهمید که فی‌الواقع نمی‌فهمید، و چیزی را ارضا کند که به عقیده‌ی من یکی از نازلترین خواسته‌های انسانهای مدرن است، یعنی کنجکاری

سطحی درباره آخرین کشفیات علم. من این گزینه‌ها را رد کردم و تصمیم گرفتم برایتان درباره موضوعی سخن بگویم که به نظرم می‌رسد از اهمیت همگانی برخوردار است، با این امید که این سخنرانی بتواند به رفع ابهام از افکار شما درباره این موضوع کمک کند (حتی اگر شما با آنچه من درباره آن خواهم گفت یکسره مخالف باشید). سومین و آخرین مشکل من مشکلی است که، در حقیقت، با بیشتر سخنرانیهای مبسوط فلسفی همراه است و آن این که شنونده قادر نیست هم راهی را که نشانش می‌دهند ببیند، هم هدفی را که راه به آن می‌انجامد. به عبارت دیگر: او یا می‌اندیشد: «همه حرفهایش را می‌فهمم، اما نمی‌فهمم قصد دارد به کجا برسد» یا می‌اندیشد «مقصدش را می‌بینم، اما نمی‌فهمم چطور می‌خواهد به آنجا برسد». باز هم تنها کاری که می‌توانم بکنم این است که از شما بخواهم صبور باشید و امیدوار باشم که در پایان بتوانید هم راه را ببینید، هم جایی را که به آن می‌انجامد.

حال شروع می‌کنم. موضوع من، چنانکه می‌دانید، علم اخلاق است و من تعریفی از این اصطلاح را اختیار خواهم کرد که پروفیسور مور در کتابش، *مبانی اخلاق*، به دست داده است. وی می‌گوید: «علم اخلاق کاوش کلی درباره امور خوب است.» اکنون می‌خواهم اصطلاح اخلاق را به معنایی که قدری وسیعتر است به کار ببرم، در واقع به معنایی مشتمل بر چیزی که به عقیده من اساسی‌ترین بخش چیزی است که معمولاً زیبایی‌شناسی خواننده می‌شود. برای اینکه شما را به دریافتی تا حد امکان روشن از مضامین علم اخلاق از نظر خودم برسانم، برایتان تعدادی بیان کمابیش مترادف مطرح می‌کنم که هر کدامشان می‌تواند جانشین تعریف بالا شود، و با برشمردنشان می‌خواهم همان سنخ نتیجه‌ای را موجب شوم که گالتون موجب شد. وقتی تعدادی عکس از چهره‌های متفاوت را، به منظور به دست آوردن ویژگیهای نوعی مشترک میان همه آنها، بر صفحه عکاسی واحدی انداخت. و همانطور که با نشان دادن چنین عکس جمعی‌یی به شما می‌توانم به دیدن چهره نوعی — مثلاً — چینی برسانم کمک کنم؛ همینطور اگر سلسله مترادفهایی را که برایتان مطرح خواهم کرد مرور کنید، امیدوارم بتوانید به ویژگیهای شاخص مشترک میان همه آنها پی ببرید و اینها ویژگیهای شاخص اخلاق‌اند. حال به جای گفتن این که «علم اخلاق کاوش درباره امور خوب است» می‌توانستم بگویم علم اخلاق کاوش درباره امور باارزش، یا درباره امور واقعاً مهم است، یا می‌توانستم بگویم علم اخلاق کاوش درباره معنای زندگی، یا درباره آن چیزی که زندگی را درخور زیستن می‌کند، یا درباره شیوه درست زیستن است. گمان می‌کنم اگر به همه این عبارتها دقت کنید، نسبت به این که علم اخلاق با چه چیزی سروکار دارد تصویری اجمالی پیدا خواهید کرد. و اما اولین

چیزی که درباره همه این بیانه‌ها به ذهن خطور می‌کند این است که هر کدامشان عملاً به دو معنای بسیار متفاوت به کار می‌رود. من آنها را معنای عادی یا نسبی، از یک طرف، و معنای اخلاقی یا مطلق، از طرف دیگر، خواهم نامید. اگر فی‌المثل بگویم این صندلی خوبی است، یعنی این صندلی غرض از پیش تعیین‌شده خاصی را برآورده می‌سازد و در اینجا واژه خوب فقط تا آنجا معنا دارد که این غرض از پیش تثبیت شده باشد. در حقیقت واژه خوب در معنای نسبی صرفاً حاکی از نزدیک شدن به معیار از پیش تعیین‌شده خاصی است. لذا وقتی می‌گوییم این مرد پیاونواز خوبی است مرادمان این است که وی می‌تواند قطعاتی با درجه دشواری معین را با درجه مهارتی معین اجرا کند. و به همین سان اگر بگویم برای من مهم است که سرما نخورم مرادم این است که سرما خوردن باعث ناراحتیهایی قابل وصف در زندگی من می‌شود و اگر بگویم راه درست این است مرادم این است که نسبت به هدفی معین راه درست این است. اگر این بیانه‌ها به این شیوه به کار روند، مسائل دشوار یا حادی پیش نمی‌آورند. اما بدین نحوه نیست که علم اخلاق آنها را به کار می‌برد. فرض کنیم که من می‌توانستم تنیس بازی کنم و یکی از شماها مرا در حال بازی می‌دید و می‌گفت «واقعاً! شما تقریباً بد بازی می‌کنید» و فرض کنیم من جواب می‌دادم «می‌دانم، من بد بازی می‌کنم ولی نمی‌خواهم بهتر از این بازی کنم.» تنها چیزی که فرد دیگر می‌توانست بگوید این بود که «آها! پس اشکالی ندارد.» اما فرض کنیم که من به یکی از شماها دروغ‌شاخداری گفته بودم و او نزدیکم می‌شد و می‌گفت «شما مثل حیوان رفتار می‌کنید» و آن وقت من می‌گفتم «می‌دانم بد رفتار می‌کنم، ولی بهتر از این هم نمی‌خواهم رفتار کنم.» در این صورت آیا وی می‌توانست بگوید «آها! پس اشکالی ندارد؟» قطعاً نه؛ وی می‌گفت «که این طور، شما باید بخواید که بهتر رفتار کنید.» در اینجا شما یک ارزش داوری مطلق دارید، در حالی که نمونه اول یک داوری نسبی بود. آشکارا به نظر می‌رسد که اساس این تفاوت این باشد: هر ارزش داوری نسبی گزارش صرف واقعیات است و از این رو می‌تواند به چنان شیوه‌ای بیان شود که همه ظواهر یک ارزش داوری را از دست بدهد: به جای گفتن «راه درست به گرنچستر این است»، عیناً می‌توانم بگویم «اگر بخواید در کوتاهترین زمان به گرنچستر برسید این راه درستی است که باید بروید؟» «این مرد دونده خوبی است» صرفاً یعنی وی تعداد مایل معینی را در تعداد دقیقه معینی می‌دزد، و نظایر اینها. حال چیزی که می‌خواهم ادعا کنم این است که، اگرچه می‌توان نشان داد که همه ارزش‌دوریهای نسبی گزارشهای صرف واقعیات‌اند، هیچ گزارشی واقعیتی هرگز نمی‌تواند یک ارزش داوری مطلق، یا مستلزم آن، باشد. بگذارید توضیح بدهم: فرض کنید یکی از شماها دانای کل بود و از این رو به همه حرکات همه اجسام در جهان، مرده یا زنده، آگاه بود و نیز همه احوال ذهنی همه انسانهایی را که تاکنون زیسته‌اند می‌دانست، و فرض کنید که این فرد همه

دانسته‌هایش را در کتابی بزرگ می‌نوشت، در این صورت، این کتاب توصیف کامل جهان را در بر می‌داشت؛ و چیزی که می‌خواهم بگویم این است که این کتاب چیزی را که ما داوری اخلاقی می‌نامیم یا چیزی را که منطقی‌مستلزم چنین داوری‌یی باشد، در بر نمی‌داشت. البته همه ارزش‌های داوری‌های نسبی و همه گزاره‌های علمی صادق و در حقیقت همه گزاره‌های صادقی را که می‌توان ساخت، در بر می‌داشت. اما همه واقعیات و صف‌شده، گویی، در مرتبه واحدی قرار می‌گرفتند و به همان نحو همه گزاره‌ها در مرتبه‌ای واحد قرار می‌گرفتند. گزاره‌هایی که، به هر معنای مطلق، برتر، مهم، یا عادی باشند، وجود ندارند. حال شاید برخی از شماها بخواهید با این مطلب موافقت کنید و به یاد کلام هملت افتاده باشید: «هیچ چیز خوب یا بد نیست، بلکه اندیشیدن آن را چنین می‌سازد.» اما این دیگر بار می‌تواند به یک سوء تفاهم بینجامد. سخن هملت ظاهراً حکایت از این می‌کند که خوب و بد، هر چند اوصاف جهان خارج از ما نیستند، صفاتی‌اند منسوب به احوال ذهن ما. ولی مراد من این است که یک حالت ذهنی، تا آنجا که مرادمان از آن واقعیتی است که می‌توانیم وصفش کنیم، به هیچ معنای اخلاقی‌یی خوب یا بد نیست. اگر فی‌المثل در جهان - کتاب‌مان توصیف یک قتل را با همه جزئیات فیزیکی و روانی آن بخوانیم، توصیف صرف این واقعیات شامل چیزی که بتوانیم آن را گزاره اخلاقی بنامیم نخواهد بود. قتل دقیقاً در همان مرتبه‌ای خواهد بود که هر واقعه دیگر، مثلاً سقوط یک سنگ. قطعاً خواندن این توصیف می‌تواند باعث تألم یا خشم یا هر احساس دیگری در ما شود، یا شاید درباره تألم یا خشمی بخوانیم که این قتل وقتی دیگر مردم از آن باخبر شده‌اند در آنها ایجاد کرده است. اما فقط واقعیات وجود خواهند داشت، واقعیات و واقعیات، ولی اخلاقی وجود نخواهد داشت. و حال باید بگویم که اگر علم اخلاق وجود می‌داشت، اگر من در این که چنین علمی واقعاً چه باید می‌بود، غور کنم، این نتیجه به نظرم کاملاً روشن می‌شد. به نظرم روشن می‌رسد که هیچ یک از چیزهایی که تاکنون توانسته‌ایم بیندیشیم یا بگویم، نباید این موضوع [اخلاق] باشد. و نمی‌توانیم کتابی علمی بنویسیم که موضوعش حقیقتاً بتواند برتر و بالاتر از همه موضوعات دیگر باشد. فقط می‌توانم احساسم را با این استعاره وصف کنم که، اگر کسی می‌توانست کتابی در باب اخلاق بنویسد که واقعاً کتابی در باب اخلاق باشد، این کتاب همه کتابهای دیگر جهان را، با انفجاری، منهدم می‌ساخت. واژه‌های مورد کاربرد ما، چنانکه در علم آنها را به کار می‌بریم، ظروفي هستند که فقط قابلیت احتوا و انتقال مفهوم و معنا را دارند، مفهوم و معنای طبیعی. اخلاق، اگر چیزی است، فوق طبیعی [یا فراواقعی] است و واژه‌های ما فقط واقعیات را بیان می‌کنند؛ چنانکه یک فنجان فقط یک فنجان پر از آب را نگه می‌دارد ولو اینکه یک گالن روی آن بریزیم. گفتم تا آنجا که سروکار با واقعیات و گزاره‌هاست فقط ارزش نسبی و خوب، درست، و... نسبی وجود

دارد. پیش از آنکه ادامه دهم، بجاست که این مطلب را با مثالی نسبتاً روشن توضیح دهم. راه درست راهی است که به مقصدی از پیش به دلخواه معین شده می‌انجامد و برای همه ما کاملاً واضح است که جدای از چنین هدف از پیش معینی، در سخن گفتن راجع به راه درست هیچ معنایی نیست. و اما ببینیم مرادمان از بیان «راه مطلقاً درست» احتمالاً چه می‌تواند باشد. فکر می‌کنم راهی است که هر کسی با دیدن آن، با ضرورت منطقی، باید برود یا از نرفتن شرمند باشد. و به همین سان خوب مطلق، اگر وضع امور قابل توصیف باشد، وضع اموری است که هر کسی، مستقل از سلايق و تمایلاتش، ضرورتاً آن را تحقق می‌بخشد یا از تحقق نبخشیدنش احساس گناه می‌کند. و من می‌خواهم بگویم که چنین وضع اموری یک خیال واهی است. هیچ وضع اموری، به خودی خود، چیزی را که مایلیم قدرت مجبورکننده یک داور مطلق بخوانیم، ندارد. پس همه ما که، مانند خود من، هنوز در وسوسه کاربرد تعابیری چون «خوب مطلق»، «ارزش مطلق» و نظایر اینها هستیم، چه داریم، چه در ذهن داریم و چه را می‌کوشیم بیان کنیم؟ حال هرگاه بکوشم این را برای خودم روشن سازم، طبیعی است که بایستی موقعیتهایی را به خاطر بیاورم که در آنها قطعاً این تعابیر را به کار خواهم برد و در این صورت من در وضعیتی هستم که شما در آن می‌بودید اگر، فی‌المثل، خطابه‌ای در باب روانشناسی لذت برایتان ایراد می‌کردم. کاری که در آن موقع می‌کردید این بود که بکشید تا وضعیت خاصی را به خاطر بیاورید که در آن همیشه احساس لذت کرده‌اید. چرا که، با داشتن این وضعیت در ذهن، هر آنچه به شما می‌گفتم ملموس و، گویی قابل کنترل می‌شد. شاید کسی احساس موقع قدم زدن در یک روز تابستانی مطبوع را نمونه‌ای حی و حاضر خود برمی‌گزید. حال در این وضعیت باید، اگر بخواهم، ذهنم را بر مراد خود از ارزش مطلق یا اخلاقی متمرکز کنم. و در مورد من، از قضا همیشه تصور یک تجربه خاص است که خود را به من نشان می‌دهد و بنابراین، به معنایی نمونه‌اعلای تجربه‌های من است و به همین دلیل است که، در صحبت کنونی‌ام با شما، این تجربه را به منزله اولین و مهمترین نمونه خود به کار خواهم برد. (چنانکه قبلاً گفتم، این موضوعی کاملاً شخصی است و دیگران نمونه‌هایی دیگر را برجسته‌تر خواهند یافت.) من این تجربه را وصف خواهم کرد تا، به شرط ممکن بودن، تجربه‌های یکسان یا مشابه را به خاطر شما بیاورم، با این هدف که بتوانیم مبنایی مشترک برای پژوهشمان داشته باشیم. گمان می‌کنم بهترین راه توصیفش گفتن این جمله است که وقتی این تجربه را دارم در وجود جهان متحیرم. و آن وقت به استعمال عباراتی از این قبیل تمایل می‌یابم که «چقدر عجیب است که چیزی باید وجود داشته باشد» یا «چقدر عجیب است که جهان باید وجود داشته باشد». آن‌ا تجربه دیگری را ذکر خواهم کرد که من نیز آن را می‌شناسم و شاید دیگرانی از میان شما با آن آشنا باشند: تجربه‌ای است که می‌توان آن را تجربه احساس مطلق

امن و امان نامید. مرادم حالتی ذهنی است که آدمی در آن حالت آماده است بگوید «من در امانم، هرچه پیش بیاید هیچ چیز نمی‌تواند به من آسیب برساند.» اکنون اجازه می‌خواهم این تجربه‌ها را بررسی کنم، زیرا، گمان می‌کنم، آنها درست همان ویژگیهایی را از خود بروز می‌دهند که ما می‌کشیم درباره آنها به وضوح برسیم. و اول چیزی که باید بگویم این است که بیان زبانی بی‌که به این تجربه‌ها می‌دهیم بی‌معناست! وقتی می‌گویم «در وجود جهان متحیرم» دارم زبان را نادرست به کار می‌برم. بگذارید این را توضیح بدهم: گفتن این که من در چیزی وقوع یافته متحیرم معنایی کاملاً صحیح و روشن دارد، ما همه مراد از این گفته را می‌فهمیم که من متحیرم در اندازه سگی بزرگتر از هر سگی که قبلاً دیده‌ام یا در هر چیزی که، به معنای رایج کلمه، غیر عادی است. در همه این موارد، من در چیزی وقوع یافته متحیرم که عدم وقوعش را می‌توانستم تصور کنم. من در اندازه این سگ متحیرم زیرا می‌توانستم سگی را با اندازه دیگر، یعنی اندازه عادی، تصور کنم که در آن نباید متحیر می‌بودم. گفتن این که «من در چنین و چنان چیز وقوع یافته‌ای متحیرم» فقط وقتی معنا دارد که بتوانم عدم وقوعش را مجسم کنم. به این معنا آدمی می‌تواند حیرت کند در وجود، مثلاً، یک خانه وقتی آن را می‌بیند و حال آنکه مدتی مدید آن را ندیده و خیال کرده در این فاصله ویران شده است. اما گفتن این جمله بی‌معناست که من در وجود عالم متحیرم، زیرا نمی‌توانم وجود نداشتنش را مجسم کنم. البته می‌توانم در نحوه بودن جهان اطرافم متحیر باشم. اگر فی‌المثل در حال مطالعه آسمان آبی این تجربه را داشته باشم، می‌توانم در آبی بودن آسمان، در مقابل وضعیت ابری آن، متحیر باشم. اما مراد من این نیست. من در آسمان، هر طور که باشد، متحیرم. شاید کسی در وسوسه گفتن این باشد که آنچه من در آن متحیرم یک همانگویی است، یعنی در آبی بودن یا آبی نبودن آسمان. اما آن وقت کاملاً بی‌معناست که بگوییم کسی در یک همانگویی متحیر است. و اما همین امر نسبت به تجربه دیگری که ذکر کردم صادق است، تجربه ایمنی مطلق. همه می‌دانیم که مراد از ایمن بودن در زندگی عادی چیست. من در اتاقم، وقتی اتوبوس نمی‌تواند مرا زیر بگیرد، ایمنم. من ایمنم اگر سیاه‌سرفه گرفته باشم و از این رو دوباره نتوانم بگیرم. ایمن بودن اساساً یعنی به طور کلی غیرممکن است که چیزهایی برای من پیش بیایند و از این رو بی‌معناست که بگویم هر چه پیش بیاید من ایمنم. باز هم این کاربردی نادرست از واژه «ایمن» است، چنانکه مثال دیگر، کاربردی نادرست از واژه «وجود» یا «تحیر» بود. حال می‌خواهم متذکر شوم که کاربرد نادرست خاصی از زبانمان در همه بیانهای اخلاقی و دینی، ساری و جاری است. همه این بیانها، در نگاه نخست، فقط تشبیه به نظر می‌رسند. لذا ظاهراً وقتی واژه درست را به معنایی اخلاقی به کار می‌بریم، هرچند مراد ما درست به معنای عادی‌اش نیست، چیزی مشابه است، و هنگامی که می‌گوییم «این رفیق خوبی است»، هر

چند واژه خوب در اینجا به معنایی نیست که در جمله «این فوتبالیست خوبی است»، ظاهراً شباهتی وجود داشته باشد. و وقتی می‌گوییم «زندگی این شخص با ارزش بود» مرادمان همان معنایی نیست که بدان از گوه‌ری با ارزش سخن می‌گوییم، بلکه ظاهراً نوعی قیاس وجود داشته باشد. حال به این معنا همه اصطلاحات دینی ظاهراً از باب تشبیه یا تمثیل به کار می‌روند. زیرا وقتی از خدا سخن می‌گوییم و این که او هر چیزی را می‌بیند، و وقتی زانو می‌زنیم و او را نیایش می‌کنیم، همه اقوال و افعال ما ظاهراً بخشهای تمثیل عظیم و مبسوطی هستند که او را چون موجودی انسانی با قدرتی عظیم می‌نمایند که ما می‌کشیم به فیض او نایل آیم، و غیره و غیره. اما این تمثیل تجربه‌هایی را هم که اینک به آنها اشاره کردم، وصف می‌کند. زیرا گمان می‌کنم اولین آنها بعینه چیزی است که مردم وقتی گفته‌اند خدا جهان را خلق کرده است به آن اشاره داشته‌اند؛ و تجربه ایمنی مطلق با این گفته و صف می‌شده است که ما در دستان خداوند احساس ایمنی می‌کنیم.

تجربه سوم از همین نوع، تجربه احساس گناه است و این تجربه هم با این عبارت وصف شده است که خداوند رفتار ما را زشت می‌داند. لذا در زبان اخلاقی و دینی، ما ظاهراً پیوسته در کار استعمال تشبیهیم. ولی تشبیه باید تشبیه برای چیزی باشد. و وقتی می‌توانم واقعیتی را با استفاده از یک تشبیه وصف کنم، باید هم بتوانم تشبیه را رها کنم و واقعیات را بدون آن وصف کنم. و اما در مورد ما به محض آنکه می‌کشیم تشبیه را رها کنیم و واقعیاتی را که در پس آن قرار دارند به سادگی بیان کنیم، درمی‌یابیم که چنین واقعیاتی وجود ندارند. و به این ترتیب، آنچه ابتدا تشبیه به نظر می‌آمد، اکنون مهملی صرف به نظر می‌رسد. و اما سه تجربه‌ای که برایتان ذکر کردم (و می‌توانستم تجربه‌های دیگری اضافه کنم) به نظر کسانی که آنها را تجربه کرده‌اند، مثلاً من، به یک معنا ارزش ذاتی و مطلق دارند. ولی وقتی می‌گوییم آنها تجربه‌اند، قطعاً، آنها واقعیت‌اند؛ فوراً و در جارج داده‌اند، زمان مشخصی طول کشیده‌اند و در نتیجه قابل توصیف‌اند. و به این ترتیب با توجه به آنچه دقایقی پیش گفتم باید اذعان کنم که بی‌معناست بگوییم آنها ارزش مطلق دارند. و مطلب را باز هم تندتر می‌کنم با گفتن این که «این، پارادوکس است که یک تجربه، یک واقعیت، نباید دارای ارزش فوق طبیعی به نظر برسد.» و اما شیوه‌ای هست که من و سوسه می‌شوم بدان شیوه با این پارادوکس روبرو شوم. بجاست که ابتدا، دگربار، به تجربه اولمان، حیرت در وجود جهان، توجه کنم و اجازه می‌خواهم آن را به شیوه‌ای قدری متفاوت وصف کنم؛ ما همه، آنچه را در زندگی عادی معجزه خوانده می‌شود می‌شناسیم. معجزه آشکارا فقط رخدادی است که ماندش را هرگز ندیده‌ایم. حال فرض کنیم چنین رخدادی پیش آمد. این وضعیت را در نظر بگیرید که یکی از شماها ناگهان سر شیر درآورده شروع به غریدن کند. قطعاً این وضعیت تا آن حدی که من می‌توانم تصور کنم چیزی

غیر عادی است. حال هرگاه از شگفتی خود به در آمدیم، پیشنهاد من این خواهد بود که پزشکی بیاوریم تا وضعیت بررسی علمی شود و به شرط آنکه به وی آسیب نرسد من او را «تشریح» خواهم کرد. و معجزه چه جایی خواهد داشت؟ زیرا روشن است که به این شیوه به آن نگرستن همان و محو شدن هر چیز معجزه آسایی همان؛ مگر اینکه مرادمان از این اصطلاح صرفاً این باشد که واقعیتی هنوز با علم تبیین نشده است که این هم یعنی ما تا به اینجا موفق نشده ایم این واقعیت را با واقعیات دیگر در یک نظام علمی دسته بندی کنیم. این نشان می دهد که بهبود است بگویم «علم ثابت کرده است که معجزه های وجود ندارد.» حقیقت آن است که شیوه علمی نگرستن به یک واقعیت با شیوه نگرستن به آن به مثابه یک معجزه یکی نیست. زیرا هرگونه واقعیتی که می خواهید تصور کنید، به خودی خود معجزه آسا به معنای مطلق این اصطلاح نیست. زیرا اینک می بینیم که واژه «معجزه» را به یک معنای نسبی و یک معنای مطلق به کار می برده ایم. و اکنون می خواهم تجربه تحیر در وجود عالم را با این گفته وصف کنم: این تجربه، تجربه معجزه دیدن جهان است. حال و سوسه می شوم که بگویم بیان درست در زبان برای معجزه وجود جهان، هر چند هیچ گزاره ای در زبان نیست، وجود خود زبان است. اما در این صورت، زمانی به این معجزه آگاه بودن زمانی دیگر نه، به چه معناست؟ زیرا تنها چیزی که من با تغییر بیان امر معجزه آسا از بیانی با استفاده از زبان به بیان با وجود زبان گفته ام، تنها چیزی که گفته ام باز هم این است که ما آنچه را می خواهیم بیان کنیم نمی توانیم بیان کنیم و این که همه آنچه درباره امر معجزه آسایی مطلق می گویم بی معنا باقی می ماند. و اما پاسخ کل این مطلب به نظر بسیاری از شماها کاملاً روشن می رسد. خواهید گفت: خوب، اگر بعضی تجربه ها پیوسته ما را و سوسه می کنند که خصیصه های را به آنها نسبت دهیم که ارزش و اهمیت مطلق یا اخلاقی اش می خوانیم، این به سادگی نشان می دهد که ما از این واژه ها مهملات مراد نمی کنیم، که از هر چه بگذریم مراد ما از گفتن این که تجربه ای ارزش مطلق دارد این است که درست واقعیتی است مثل واقعتهای دیگر و این که همه آنچه این گفته به آن می انجامد این است که ما هنوز موفق به یافتن تحلیل منطقی درست مرادمان از بیانهای اخلاقی و دینی خود نشده ایم. و وقتی در مقابلم بر این مطلب اصرار رود فوراً به روشنی، گویی در درخشش نور، نه فقط می بینم هر توصیفی که بتوانم تصور کنم به کار وصف کردن مراد من از ارزش مطلق نمی آید، بلکه می بینم هر توصیف معناداری را که، بر اساس معنایش، هر کسی احتمالاً بتواند، از آغاز، پیشنهاد کند رد خواهم کرد. به عبارت دیگر: حال می بینم این بیانهای مهمل به این دلیل مهمل نبوده اند که من هنوز بیانهای درست را پیدا نکرده بوده ام، بلکه مهملیت آنها خود ذاتشان بوده است. زیرا تنها کاری که می خواستم با آنها انجام دهم دقیقاً رفتن به ورای جهان و به عبارت دیگر ورای زبان با معنا بود. تمامی گرایش من

و گمان می‌کنم گرایش همهٔ کسانی که تاکنون کوشیده‌اند اخلاق یا دین بنویسند یا بگویند، برخورد با حد و مرزهای زبان بوده است. این برخورد با دیواره‌های قفسمان کاملاً مایوس‌کننده است. اخلاق تا آنجا که از تمنای گفتن چیزی دربارهٔ معنای غایی زندگی، خیر مطلق، امر مطلقاً بالرزش، نشأت می‌گیرد، نمی‌تواند علم باشد. آنچه اخلاق می‌گوید به هیچ معنایی به معرفت ما نمی‌افزاید. اما سندی است از گرایشی در ذهن بشر که من شخصاً نمی‌توانم از احترام گذاشتن عمیق به آن خودداری کنم و آن را برای زندگی‌ام به سخره نخواهم گرفت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز اخلاق و فلسفه

این سخنرانی در سال ۱۹۲۹ در دانشگاه کمبریج ایراد شده و نخستین بار در این نشریه به چاپ رسیده است:

Philosophical Review, 74.1 (Jan. 1965). مشخصات کتابشناختی مأخذ ما از این قرار است:

Ethics, ed., Peter Singer, Oxford New York, Oxford University Press, 1994, pp. 140-147,

"A Lecture on Ethics".



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی