

حقیقت، جَعْلٌ، و معنای زندگی*

دیوید ویگینز ترجمه ی مصطفی ملکیان

هیچ کس، برای دست یازیدن به یک کار، به امید نیاز ندارد؛ و هیچ کس نیز به یُمَنِ پشتکار کامیاب نمیشود.

ویلیام خاموش^۱

بقاء ابدی، پس از مرگ، از تحقّق بخشیدن به هدفی که این بقاء همیشه برای آن هدف در نظر گرفته شده یکسره ناتوانست. و گرنه آیا رازی با بقاء همیشگی من گشوده میشود؟ آیا این حیات ابدی به اندازه‌ی زندگی کنونی ما راز نیست؟

ویتگنشتاین^۲

۱. حتّاً اکنون، در عصری که چندان مستعدّ راز آشنایی نیست، هستند کسانی که می‌پرسند: 'معنای زندگی چیست؟' و بسیاری از آنان این فرض ساده‌ی 'غیر فلسفی' را دارند که، در این زمینه، چیزی هست که میتوان و باید شناخت. (میتوان گفت که اینان، در باب این نوع پرسش، 'معرفتی‌گرا'^۳یند.) و بیشتر همین کسان این فرض به همان اندازه نسنجیده را نیز دارند که کلّ موضوع معنای زندگی مستلزم پاسخی مثبت به این پرسش است که: آیا امکان دارد که بوضوح و صراحتاً صادق باشد که این یا آن چیز یا فعالیت یا مشغله خوبست، ارزش دارد، یا به چیزی می‌ارزد یا نه. و سرانجام، چیزی که از این نیز دشواریاب‌تر است اینکه فرضشان بر این است که مسائلی مانند مسأله‌ی معنای زندگی باید در زمره‌ی مسائل اصلی فلسفه‌ی اخلاق باشند. مسأله‌ی معنا داشتن زندگی و مسأله‌ی حقیقت در کانون فلسفه‌ی اخلاق، به صورت کنونی آن، قرار ندارند. مسأله‌ی دوم معمولاً با چیزی که به قرارداد پهلو می‌زند فیصله مییابد. و مسأله‌ی اوّل در مظانّ این است که به همان طبقه‌ای تعلق داشته باشد که پرسشهای زیر تعلق دارند: 'بیشترین خوبی بیشترین شمار انسانها چیست؟' یا 'اراده چیست؟' یا 'چه چیزی جهان را سرپا نگه میدارد؟' این طبقه طبقه‌ی پرسشهایی است که چندان بی‌اشکال نیستند یا بهترین کار اینست که به صورت کنونی شان پاسخ داده نشوند.

اگر در این نوع کار رُفّت واژه‌ی 'معنا' گره معناشناختی‌ای وجود داشته باشد، آنگاه اولویّت منطقی یکسره از آن این گره معناشناختی خواهد بود؛ و هیچ شخص عاقلی نمیتواند مدعی شود که

فکرت معناداری زندگی مُفاد کاملاً روشنی دارد. اما اولویت منطقی همه چیز نیست؛ و، مخصوصاً، نظم و ترتیب اولویت منطقی همیشه یا ضرورتاً عین نظم و ترتیب کشف نیست. کسی که بسیار سرگشته یا بسیار سرسخت و یکدنده بوده است کاملاً حق دارد تأکید ورزد بر اینکه، در هر جا که پرسشی به اندازه‌ی این پرسش تکرار شود، فیلسوف باید هر چه می‌تواند از آن بفهمد: و، اگر معنا واقعاً ابهام دارد، باید دریابد که کوشش برای پاسخگویی به پرسش امکان تحمیل چه معنایی را بر پرسش دارد.

در آنچه خواهد آمد، میکوشم تا این احتمال را که مسأله‌ی حقیقت و مسأله‌ی معنای زندگی در زمره‌ی اساسی‌ترین مسائل فلسفه‌ی اخلاق باشند بکاوم. حاصل این تلاش شاید نشان دهد که، اگر نخواهیم همچنان در این تصور باشیم که فلسفه‌ی اخلاق حل مسائل خاص و فوری و فوری اخلاقی است، در میابیم که این دو مسأله و مسائل دیگری که دو مسأله‌ی مذکور توجه ما را به آنها جلب میکنند بهتر از مسأله‌ی شاخص [در این یا آن یا هر اوضاع و احوال دیگری] چه کنیم؟ کانون توجه اخلاق و فرااخلاق می‌توانند بود. نتیجه‌ی تحقیقات من این خواهد بود که مسأله‌ی معنای زندگی، همان طور که کسانی که اهل نظریه‌پردازی نیستند گمان دارند، به مسأله‌ی حقیقت منتهی می‌شود. و بالعکس در اواخر جستار، مدعی کشف این احتمال نیز خواهم شد که فلسفه سعادت را در جایگاهی نشانده است که در فلسفه‌ی اخلاق باید جایگاه معنا باشد. این ادعایی صرفاً نظری است، اما اگر صحیح باشد، بدون پیامدها [عملی] نخواهد بود؛ و اگر (به گفته‌ی بعضی) ملال و ناخشنودی ناشی از طلب مؤکد سعادت فی نفسه باشد، آنگاه ادعای مذکور فاقد قدرت تبیینی نیز نیست.

۲. من از رویکرد بیواسطه دفاع کرده‌ام، اما نمی‌توان به سراغ سرگشتگی رفت که مسأله‌ی معنا ظاهراً مظهر آن است، مگر اینکه نخست این احساس را به قلم آوریم که، در طی دوره‌های نسبتاً متأخر، در شیوه‌ی نگرش به مسأله‌ی معنای زندگی و در نوع جوابی که ظاهراً می‌طلبد دگرگونی حاصل آمده است. اینک جوابی که کمابیش دقیقاً دو بیست سال پیش، دو سال پیش از مرگ ولتر^۴، داده شده است:

ما در این دنیا زندگی میکنیم تا خود را سختکوشانه واداریم که یکدیگر را به وسیله‌ی استدلال روشن کنیم و همیشه خود را وقف پیشبرد علوم و فنون سازیم (دابلیو، ای. موتسارت^۵ به پادره مارتینی^۶: نامه‌ی ۴ دسامبر ۱۷۷۶).

چیزی که در این نوشته غبطه اش را میخوریم وضوح و قطعیت هدف است. اما، حتاً وقتی که غبطه میخوریم، احتمال می‌رود که بخواهیم از آزادی خود در عدم اعتقاد به آنچه مبنای احتمالی آن وضوح و قطعیت را در اختیار [گذشتگان] مینهادیم به وجد آیم. این نکته را نه بدین جهت می‌گوییم که گمان دارم که ما باید به آنچه موتسارت و پادره مارتینی ایمان داشتند ایمان داشته باشیم، بلکه، درست برعکس بدین امید می‌گوییم که بتوان سازشی نسبتاً بی‌درد سر میان آزادی و قطعیت برقرار کرد. مبنای آنچه غبطه اش را میخوریم چیزی بود که امروزه (به گمان من) تقریباً دست نیافتنی است، و آن این عقیده است که خدایی وجود دارد که به مقتضای هدفی که دارد وظایف معینی را برای همه‌ی آدمیان مقرر میکند، و انسانهای خاصی را به نقشها یا رسالتهای خاصی بر می‌گمارد.

این عقیده فقط خطاپذیر نبود: هستند بسیاری که فائلند به اینکه کاملاً خطرناک نیز بود، و خطری که داشت این بود که، اگر خطا میبود، معلوم میشد که صاحب عقیده زندگی خود را مفت و مسلم از دست داده است. درستست که در مواردی که ما بدانها می‌پردازیم، زندگی خود را مفت و مسلم از دست دادن تعبیر است که ظاهراً به کار بردن آن در مورد خطری که این عقیده داشت بکلی خطاست. ظاهراً خطاست، حتاً در مورد آن جنبه‌هایی از زندگی این انسانها که شدیداً تحت تأثیر ایمان به خدا بوده‌اند. اما اگر کسی شک داشته باشد که خدا وجود دارد، آنگاه، توجیه اینکه نمی‌خواهیم، در این جا، از زندگی را مفت و مسلم از دست دادن دم‌بزنیم یکی از اشکال مسأله‌ی معنا است. کوشش در جهت زیستن بدون ایمان به چیزی امر هول‌انگیزی است. اما مطمئناً این سخن بدان معنا نیست که دقیقاً هر مجموعه‌ی کهنی از علائق و عقائد، به شرط اینکه بتوان با آنها زیست، کفایت میکند. مطمئناً اگر هر مجموعه‌ی کهنی کفایت میکرد این عین بیمعنا بودن زندگی میبود.

اگر ما به قطعیت جواب ۱۷۷۶ غبطه میخوریم، به احتمال قوی، این فقط یکی از تفاوتهای عدیده‌ای است که میان وضع خودمان و وضع کسانی میبینیم که پیش از وقتی میزیستند که نظریه‌ی تطور داروین^۷ قلمرو تخیل دینی را تا بدان حد تنگ کرد. تاریخ هنوز ما را به جایی نرسانده است که نشود شرح و وصف این قبیل تفاوت‌ها را مبالغه‌آمیز محسوب داشت. اما این تفاوتها فاحشند. و، برای اینکه آنچه گفته خواهد شد وضوح یابد، باید درنگی کنم و مخالفت علنی خود را با دو نظری که چه بسا درباره‌ی این تفاوتها ابراز شوند بیان دارم.

اول اینکه کسی که بیشتر به نظریه [پردازی] علاقه مند است، تا به چیزی که احتمالاً در آن زمان زنده و به قوت خود باقی بوده است و امروزه زنده و برقرار است، چه بسا بکوشد، تا تفاوت‌هایی را که ما احساس میکنیم کوچک جلوه دهد، و به این نکته استناد کند که لبُّ لباب اندیشه‌ی خدا، که اندیشه‌ای است که چه بسا به نظر او در تصویری از خدا که مورد تأیید الاهدانان جدید است همچنان برقرار مانده است، هم برای قرن هیجدهم قابل فهم بوده است و هم برای قرن بیستم. به این شیوه‌ی استفاده از آراء و نظرات آنان، من این اشکال را دارم که، شکاف میان ۱۷۷۶ و ۱۹۷۶ هرچه باشد، مفاهیمی از قبیل خدا به عنوان منشأ هستی ما نمیتوانند آن شکاف را پر کنند. زیرا توسل به این قبیل مفاهیم نشان‌دهنده‌ی گرایشی است به مفهومی پیشین [یا: عقلی] از خدا که حتّاً اگر قرن هیجدهم واجد آن بوده است، بیشتر رجال آن عصر شتاب داشته‌اند که آن را با مفهومی پسین [یا: تجربی] یا مخاطره‌آمیزتر تقویت کنند. ایمان به خدایی که به نحو پسین تصور میشد دقیقاً بهای خاص بودن و مشخص بودن قطعیتی است که ما غبطه‌اش را میخوریم.

سخن دیگری که چه بسا گفته شود اینست که، به یک لحاظ مهم، وضع و حال ما با وضع و حال اواخر دوران روشنی یافتگی^۸ تفاوتی ندارد، زیرا چیزی از لحاظ نظری معین هست که قرن هیجدهم نیازمند آن بوده و ما نیز به همان اندازه نیازمند آنیم. چه بسا بگویند که این چیز نیاز به التزام است. در مورد قرن هیجدهم، این چیز اضافی التزام به تسلیم در برابر هدف خدا بود. در بخش ۴، به چیز اضافی ای خواهیم پرداخت که، به گمان این نظریه پردازان، در مورد ما مصداق دارد. به هر تقدیر، وقتی با این التزام دوم مواجه میشویم، چه بسا تعجب کنیم که چگونه ممکنست کسی به این حدّ برسد که بفهمد یا حتّاً گمان برد که هدف خدا این بوده که او (مثلاً) آهنگساز شود، با این حال، نسبت به آن بیتفاوت و فارغدل باشد. مطمئناً هیچ چیز اضافی ای، فراتر از نوعی گمان به اینکه فلان چیز هدف خداست، لازم نیست برای اینکه دغدغه‌ای پدید آید که ما انتظار رسوخ آن را در ذهن و ضمیر او، بر اثر آن گمان، داریم. از سوی دیگر، اگر این چیز اضافی، به عنوان چیزی اضافی، تأمین میشد، آنگاه، چیزهایی زیاده از حدّ لزوم به بار می‌آورد. زیرا التزام به تسلیم ظاهراً با عصیان منافات دارد؛ و عصیان بر چیزی را که هدف خدا تلقی میشود هرگز رهیافت دینی، به معنای دقیق کلمه، نفی نکرده است.

پس، وجوه اشتراک و افتراق رویکرد قرن هیجدهم و رویکرد خود ما در باب معنای زندگی

کدامند؟ به نظر میرسد که وجوه اشتراکی که ماندگارند وجوه اشتراک میان شاکله‌ی نظری است که آنان در آن قرن با آن با عالم تجارب هر روزه مواجه میشدند و شاکله‌ای که ما، علی‌رغم پذیرش بی‌قید و شرط علوم طبیعی، با آن با عالم مذکور مواجه میشویم: وجوه افتراق به واضح بودن و خاص بودن کانون علائق گوناگونی مربوط میشوند که جهانبینی آنان را و جهانبینی ما را دستخوش آنها کرده است. در مورد ما وضوح کمتری در کار است، و کانون بسیار کمتری.

اگر این بیان هنوز هم بیان مبهمی است مطمئناً تا بدان حد مبهم نیست که ارتباط میان این تفاوت ما و آنان و تفاوت دیگری را که همسنگ آن است دستخوش ابهام سازد، و این تفاوت دیگر همانست که، به محض اینکه آماده‌ی تقرّب به جداسازی قرنهای هیجدهم و بیستم، با توسّل به قطعیت هدفدار یا عملی یکایک انسانها، میشدم، حضور و اهمّیت خود را نشان داد. در قیاس با معلومات قرون هیجدهم و نوزدهم، در باب نحوه‌ی مقاومت در برابر کوششهایی که در جهت جای دادن معنای زندگی بشری یا تاریخ بشری در مفاهیم عرفانی یا مابعدالطبیعی - یعنی در رستگاری بشریت، یا پیشرفت، و یا پیشروی روح مطلق - صورت میگرفت، ما، در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، مقاومتیم - مگر اینکه پیرو مارکس^۹ باشیم. نه اینکه ما علاقه‌ی خود به رستگاری یا پیشرفت را از دست داده باشیم. اما، چه موقتاً و چه دائماً، کما بیش از این فکرت دست شسته‌ایم که اهمّیت رستگاری یا پیشرفت (یا تصوّر درستی از پیشروی معنوی) در این است که اینها نشانه‌هایند که به مدد آنها خشخاشی که در قعر دریای عالم است، یعنی خود ما، میتواند خود را، به عنوان کانون معنوی کیهان، از بقیه متمایز کند. احتمالاً اینست آن چیزی که مسأله‌ی معنایی را که میتوانیم در زندگی بیابیم تا بدین حدّ مشکل و حزن‌انگیز میسازد.

به هر تقدیر، با این بیانات تاریخی ساده و نارسا، وقت آن است که مستقیماً به سراغ یکی از تفاسیر جدید فلسفی از این مطلب برویم. خیل عظیمی از تفاسیر در کار نیست که بخواهیم از میان آنها یکی را برگزینیم.

۳. تفسیری که من برگرفته‌ام تفسیر است که در فصل ۱۸ کتاب ریچارد تیپلور^{۱۰}، با عنوان *Good and Evil* [= نیک و بد]، عرضه شده است - تفسیری که فیلسوف تحلیلی که این کتاب را برای *Philosophical Review* [= مجله‌ی فلسفی] بررسی و نقد کرد، بحق، آن را کتابی ممتاز معرفی کرد.

رویکرد تیلور به این مسأله که آیا زندگی معنایی دارد یا نه اینست که نخست 'تصویر روشنی از حیات بیمعنا به ذهن ما راه دهد'، و سپس تعیین کند که به حیات بیمعنایی که بدان صورت تصویر شده است چه چیزی باید وارد کرد تا بیمعنایی را از آن بگیرد. تیلور مینویسد:

تصویر تمام‌نمایی از آن نوع بیمعنایی که ما در جست و جوی آنیم در اسطوره‌ی باستانی سیسیفوس^{۱۱} به چشم می‌خورد. به یاد دارید که سیسیفوس اسرار خدایان را بر آدمیان فانی فاش کرد، و به همین جهت خدایان محکومش کردند به اینکه سنگی را تا نوک تپه‌ای بغلتاند، و آنگاه سنگ بیدرنگ فروغلتد، و سیسیفوس دگرباره آن را هل دهد و به نوک تپه برساند، تا باز فرو غلتد، و این وضع، تاابد، همچنان تکرار شود.

آنگاه از دو شیوه ذکری به میان می‌آید که با توسل به آنها میتوان این بی‌معنایی را کاست یا از میان برداشت. شیوه‌ی اول اینکه:

... اگر فرض را بر این می‌گذاشتیم که این سنگها... را [سیسیفوس] بر فراز تپه
گردهم می‌آورد و ... از آنها معبدی زیبا و ماندگار برمی‌افراشت، در این
صورت، ... زحمات وی فایده‌ای میداشتند و از آنها چیزی حاصل می‌آمد...

این یک شیوه. اماتیلور، در نهایت، مایل نیست به این نوع معنا چندان دل ببندد و بیشتر

تحت تأثیر شیوه‌ی دوم غنی‌سازی [زندگی] است .

فرض کنید که خدایان ، در اقدام بعدی خود، شریرا نه بر سیسیفوس رحم می‌آوردند و در درون [او] غریزه‌ای عجیب و غریب و غیر عقلانی... برای غلتاندن سنگ جای میدادند... برای اینکه این فرض محسوستر و ملموستر شود، فرض کنید که آنان این کار را از این طریق میکردند که در او ماده‌ای جای میدادند که این اثر را بر منش و سواثق او داشته باشد... این اقدام کوچک بعدی خدایان... از سر رحمت و شفقت... میبود . زیرا با این ترفند توانسته‌اند به سیسیفوس دقیقاً همان چیزی را ببخشند که میخواهد - از این راه که کاری کرده‌اند که او دقیقاً همان چیزی را بخواهد که بدان محکومش کرده‌اند . زندگی... سیسیفوس ، فارغ از اینکه به چشم ما چگونه بیاید ، اکنون سرشار از رسالت و معنا است ، و به نظر خودش می‌آید که راه ورود به بهشت را در اختیارش نهاده‌اند... یگانه چیزی که رخ داده اینست که سیسیفوس به [حیات خود] رضا داده است... او را به در آغوش گرفتن حیات خود کشانده‌اند ؛ ولی ، نه با استدلال یا اقتناع ، بلکه با چیزی که عقلانی بودنش بیش از عقلانی بودن تأثیر یک ماده‌ی جدید در عروق او نیست...

این از بیمعنایی ، و دو شیوه‌ی کاستن از بیمعنایی ، تیلور میگوید : بیمعنایی

ذاتاً چیزی نیست جز بیفایده‌گی پایان‌ناپذیر ، و ، بنابراین ، معناداری عکس آن است . فعالیت ، و حتّاً فعالیت بسیار طولانی و تکراری ، اگر نتیجه‌ی نهایی مهمی داشته باشد ، یعنی غایتی کمابیش ماندگار که بتوان جهت و هدف فعالیت تلقی‌اش کرد ، معنایی دارد .

این ، البته همان شقّ معبدسازی است .

امّا توصیفاتی که تاکنون آوردیم چیز دیگری را نیز در اختیار مینهند ؛ و آن این نظر است که چگونه حیاتی که از حیث آفاقی^{۱۲} بیمعناست ، بدین اعتبار میتواند ، در عین حال ، به نظر کسی که واجد آن حیات است کسب معنا کند .

این 'چیز دیگری' همان شقّ است که در آن درون سیسیفوس غریزه‌ی هل دادن چیزی که باید هلش دهد را جای میدهند . در اینجا ، تیلور گریزی میزند و وضع سیسیفوس را با زندگی

جانوران گوناگون، از جانوران رده‌های پایتتر گرفته تا جانوران رده‌های بالاتر - از مارمولک‌های کور همجنس خوار، زنجره‌ها، پرندگان مهاجر گرفته تا خود ما انسانها -، از لحاظ بیمعنایی یا معناداری، مقایسه می‌کند. رأی وی اینست که فایده‌ی زندگی هر چیز زنده‌ای بوضوح هیچ نیست مگر خود زندگی.

بدین سان، این زندگی دنیوی به چشم ما همچون دستگامی بزرگ جلوه‌گر میشود که از خود تغذیه می‌کند و بیوقفه و تا ابد بیهوده کار میکند. و ما جزو این زندگی ایم. مطمئناً، ما دقیقاً عین [بقیه‌ی اجزای این دستگام] نیستیم، اما تفاوتها آنقدر فاحش نیستند که ما خوش داریم تصور کنیم؛ بسیاری از تفاوتها صرفاً مجعولند و هیچیک از آنها واقعاً بیمعنایی را از میان بر نمی‌دارد... ما از فعالیت خود آگاهییم. اغراض ما، خواه، به معنای شایان توجه، انتخابشان کرده باشیم و خواه نکرده باشیم، چیزهایی اند که ما، لاقلاً تا اندازه‌ای، از آنها باخبریم و میتوانیم... آنها را ارزیابی کنیم... انسانها تاریخی دارند، و دیگر حیوانات ندارند. [با اینهمه]... اگر گمان بریم که زحمات [ما]، برخلاف زحمات سیسیفوس، فایده‌ای دارند، و حاصلشان چیز است که ماندگار و، مستقل از علاقه‌ی شدید خود ما به آنها، بسیار ارزشمند است، باید رک و راست گفت که مطلب را چنانکه باید و شاید مورد مذاقه قرار نداده‌ایم... برای اینکه [معبد سیسیفوس] اهمیتی داشته باشد باید معبدی باشد لاقلاً ماندگار که در باقی ایام روزگار بر زیبایی جهان بیفزاید. دستاوردهای ما... آنها که ماندگار میشوند، مثل تپه‌هایی که شن آنها را فرو گرفته باشد، زود به چیزهایی صرفاً عجیب و غریب تبدیل میشوند و، در عین حال، در پیرامون آنها بقیه‌ی انسانها، کما فی السابقی، به حمل دائم تخته سنگها مشغولند، که نتیجه‌اش نیز چیزی جز فرو غلتیدن تخته سنگها نیست...

در اینجا، نکته‌ای هست که ذهن نویسنده را به خود مشغول داشته است. پاراگرافها، یکی پس از دیگری، به شرح و وصف ناپایداری غم‌انگیز آمابی شک و شبهه‌ی یادگارهای طراحی شده یا ساخته شده‌ی زحمات آدمیان (یعنی بیهودگی این یادگارها، در مقیاس جهانی و ابدی) اختصاص می‌یابند. کاملاً روشن نیست که اگر در این حجّت از انباشت تدریجی فهم علمی یا

افزایش مظاهر عالی ادبیات یا موسیقی ذکری به میان می‌آید همین نتیجه می‌توانست به بار آید یا نه. آنچه روشنست اینکه تیلور به ترجیح مؤکدِ روش دومِ غنی‌سازیِ زندگیِ سیسیفوس - یعنی به جبر ناشی از ماده‌ای که در عروق سیسیفوس نهاده‌اند - ملتزمست. زیرا، در باب روش اول، و بنای معبد برای خاطر معبد،

فرض کنید... که [سیسیفوس]، پس از عمری جان‌کندن‌ها و خون‌دل خوردن‌های سهمگین در جهت وصول به این نتیجه‌ی نهایی، بالاخره معبد خود را به اتمام برساند، [به طوری] که بتواند بگوید که کارش انجام یافته است، و بتواند استراحت کند و برای همیشه از نتیجه‌ی کار بهره‌برد. خوب که چی؟ حالا چه تصویری در ذهن ما جلوه‌گر میشود؟ دقیقاً تصویر ملالت بی‌پایان! تصویر سیسیفوس که دیگر هیچگاه دست به کاری نمیزند و فقط آنچه را قبلاً انجام داده و دیگر نمیتواند چیزی هم بر آن بیفزاید تماشا میکند، تماشایی برای ابد! حال، در این تصویر، معنایی برای حمایت سیسیفوس و فایده‌ای برای زحمات فوق‌العاده‌اش مبینیم، امابه سبب اینکه خودمان آن معنا و فایده را در این تصویر نهاده‌ایم؛ ولی، در عین حال، آنچه واقعاً ارزشمندست ظاهراً یکسره از کف رفته است.

ارزیابی نهایی ظاهراً اینست: (a) یک غایت یا *telos* ماندنی میتواند هدف کار باشد؛ اما (b) دوامی در کار نیست؛ و (c)، حتا اگر چنین دوامی در کار میبود، فایده‌اش را ملالت ناشی از حاصل کار عملاً خنثا میکرد. و، بدین ترتیب، بناچار به دامن نوع دیگر معنا، یعنی نوع دوم، پرتاب میشویم.

میتوانیم چیزی را که وقتی میکوشیدیم تا به زندگی خود و حیات انسانی نظری آفاقی بیفکنیم قاطعانه به کناری نهاده بودیم از نو به صحنه آوریم؛ یعنی اراده خود را، و علاقه‌ی شدید خود را به آنچه در حال انجام دادن آنیم... حتا کرم شبتاب... که چرخه‌ی حیاتش، در طی میلیونها سال، از چشم انداز ما، تا بدین حد بیفایده به نظر می‌آید، اگر به نحوی بتوانیم بکوشیم تا حیاتش را از درون بنگریم، بکلی به صورت دیگری جلوه میکنند... اگر فیلسوفان مستعد این‌اند که در چرخه‌ی حیات کرم شبتاب انگاره‌ای شبیه انگاره‌ی چرخه‌های بیپایان حیات سیسیفوس ببینند، و به نومی‌دیدی دچار شوند، در واقع، بدین سبب است که معنا

و فایده‌ای که میجویند وجود ندارد- و خدا را شکر که وجود ندارد. معنای زندگی از درون ما نشأت میپذیرد، و از بیرون ارزانی نمی‌شود، و زیبایی و دوام آن از [زیبایی و دوام] هر آسمانی که تاکنون به ذهن آدمیان خطور کرده است یا آدمیان در اشتیاقش سوخته‌اند بسی فراترند.

۴. خبرگان نظریه‌ی اخلاقی سده‌ی بیستم در روایت‌های آنگلو- ساکسنی و قاره‌ای آن بیدرنگ قرابت‌های این تفسیر را درک میکنند. کسانی وجه تمایز مشتغلان به نوع اول از این روایتها را به این دانسته‌اند که اینان نمیتوانند درباره‌ی مسائلی از قبیل معنای زندگی سخنی بگویند. اما، اگر قرابتها تا بدان حد که من گمان دارم برجسته باشند، در آن صورت، با وجود دوری فلسفی تیلور از معاصرانش، آنچه ما هم اکنون کشف کرده‌ایم به احتمال قوی آموزه‌ی نهانی آنان در باب معنای زندگی است. پیش از هر چیز، تمایز قاطع و ظاهراً بی‌شک و شبهه‌ای را در نظر بگیرید که اسطوره [ی سیسیفوس]، به صورتی که در اینجا گفته و بازگفته شد، آن را تقویت میکند، و آن تمایز میان چیزی است که ما کشف میکنیم و قبل از کشف ما در جهان وجود داشته است- امور واقع، از جمله اینکه خدایان حکم خود را به موقع اجراء میگذارند- و چیزی که جعل میشود یا، به مدد تصور یا اراده، به نحوی وارد عالم واقع میشود یا به این عالم تسری داده میشود- یعنی ارزشها. کسی که از مکتوبات فلسفی راجع به ارزش مطلع باشد از روایت تیلور از این اسطوره تعجبی نمیکند... ولی، در اینجا، یعنی در جایی که قرار است آن ماده‌ی جادویی به عروق سیسیفوس تزریق شود، باید من، برای خاطر آنچه خواهد آمد، گریزی بزنم تا بتوانم شیوه‌ی سنجدیده‌ای را که من بدان شیوه واژه‌ی 'ارزش' را به کار میبرم توضیح دهم.

پیشنهاد من اینست که ما میان ارزش‌دواریها (که معمولاً به صورتهایی مانند 'X خوب، بد، زیبا، زشت، پست و فرومایه، شجاع، عادل، شرور، بدخواه، محترم، امین، فاسد، نفرت‌انگیز، با مزه، سرگرم‌کننده، ملال‌آور، و امثال اینها است' گزارش میشوند- و در آنها مقوله‌ی X هیچ‌گونه محدودیتی ندارد) و احکام دستوری یا مشورتی (یا عملی) (مثلاً 'من باید P'، 'من میبایست P'، 'روی هم رفته، بهترین کار برای من این است که P'، و امثال اینها) تمایز قائل شویم. درستست که میان این دو دسته منطقه‌ی بیطرف مهمی هست (شامل، مثلاً آن نوع احکام کلی‌ی درباره‌ی رذائل و فضائل که شدیداً نکوهش‌آمیز یا ستایش‌آمیزند، و گزاره‌های کلی‌ی

جزئی ای درباره‌ی اعمالی که انجام دادن یا انجام ندادن آنها شرم آور یا ظالمانه یا به نحوی ناگفتنی ردیلا نه‌اند). اما این واقعیت که خیلی از انواع دیگر حکم در حد فاصل ارزش‌دوری‌های ناب و دستورهای ناب قرار میگیرند موجب اشکال نیست؛ و در جهت نفی تفکیکی که من می‌خواهم میان تمایز واقعیت از ارزش و تمایز «است» از «باید» قائل شوم کاری از پیش نمیرد. فقدان هرگونه تصور موجهی از امور واقعی که تمایز واقعیت از ارزش را تبدیل به یک متمایز منحصر به فرد کند فقط میتواند علاقه‌ی ما را به امکان یافتن یک «باید» که یکی از انواع «است» محسوب نشود افزایش دهد. پس، اگر تمایز «است» از «باید» را نظیر تمایز درک از تصمیم تصور کنیم و، در عین حال، خود را از چنگ تصویری محدود و نامعقول از آنچه هست برهانیم، در آن صورت، در چند تفسیری که از همه‌ی این امور داریم واقعه‌نمایی جدیدی وجود میتواند داشت.

حال که این کاربرد به عنوان کاربردی از واژه‌ی «ارزش» که در این مقاله بدان التزام داریم پیشنهاد شد، به سیسیفوس و بخش اصلی آموزه‌ای که روایت تیلور از داستان سیسیفوس گویای آن است باز گردیم. در یک لحظه، سیسیفوس کار خود را یکسره بیهوده و خفتبار میبیند: اما گفته میشود که لحظه‌ای بعد، ظاهراً بدون اینکه در درک معرفتی‌اش دگرگونی جدیدی پدید آمده باشد، کل زندگی خود را بینهایت مفید میبیند. آنچه، پیش از گریز زدن، می‌خواستیم بگویم این بود که فقط یک فلسفه‌ی ارزش وجود دارد که باز هم میتواند در جهت ملحوظ داشتن این امکان بکوشد. تفسیر بعدی تیلور از گریز از بیمعنایی - یا گریز از چیزی که او میتوانست به تبع‌اگزستانسیالیستها پوچی‌اش نیز بنامد - را در نظر بگیرید. شیوه‌ی گریز تیلور چیزی نیست جز روایت پیچده‌تری از همان واکنش فلسفی معهود به ادراک بیمعنایی واقعی یا پنداری حیات انسانی؛ و، به عنوان یک شیوه‌ی گریز، هم‌تراز هر پیشنهاد شناخته‌شده‌ی دیگری است: خودکشی (که همیشه یک راه شناخته‌شده و مورد تأیید بوده است)، تحقیر یا مبارزه طلبی (آلبر کامو^{۱۳})، تسلیم یا انفعال (چند موضع تحت تأثیر شرقیان)، انواع گونه‌گون التزام (آر. ام. هر^{۱۴} و ژ. - پ. سارتر^{۱۵})، و چیزی که چه بسا آخرین عضو وارد شده در این گروه باشد، یعنی رندی.

همچنین، فقط معدودی از خوانندگان [کتاب هر، با عنوان *Freedom and Reason* (= آزادی و عقل)] تشخیص نمیدهند که سیسیفوس، پس از تزریق ماده‌ی مورد نظر خدایان در عروقش، نمونه‌ی اولیه‌ای است از «انسان متحجر» آر. ام. هر که بسط و تفصیل بیشتر یافته و منطقاً شکست‌ناپذیر است، البته نمونه‌ای که به غلتاندن سنگ اشتغال دارد. و اما خود آن ماده‌ی

اسرارآمیز مطمئناً نوعی شور و شوق اضافی است که بعدها بدخواه تزریق میشود تا داوریه‌های ناظر به واقع سیسیفوس درباره‌ی غلتاندن سنگ بتوانند 'معنای ارزشی' به خود بگیرند. و سرانجام اینکه سودگروی قرن نوزدهم یا بیستم از این طرز افسانه سرایی چندان بیمی هم به دل راه نمیدهد. زیرا جایگاه یا خاستگاه هر ارزشی قاطعانه به ساحت معهود حالات روانی، که مستقل از چیزی که معطوف به آن اند تصور میشوند، محدود گشته است.

برای اینکه نامی در اختیار داشته باشیم، من تفسیر تیلور و همه‌ی تفاسیر شبیه آن را تفاسیر غیر معرفتی معنای زندگی مینامم. این انتخاب نام نامناسب نخواهد بود اگر به کار نشان دادن پیوندی بیاید که این تفاسیر با گرایش فلسفی دیرینه‌ای دارند در جهت کوشش برای ارائه‌ی

توصیفاتی از وضع و حال انسانی که در آنها اراده و مجموعه‌ی عقل و حس جدا و مبراً از همه‌ی فعالیت‌های باطنیتر تلقی میشوند. عقل ادراک بی‌شائبه‌ی ناظر به واقع، قیاس، و استدلال ناظر به وسیله و هدف را تأمین میکند. (در این تصویر) اهداف را احساسات یا اراده تأمین میکند، و احساسات و اراده، در هیچ نحوه‌ی ادراک چشمگیری، مُدِرک یا تعیین کننده قلمداد نمیشوند.

نخستین سخن من اینست که علی‌رغم معهود بودن اثبات شده‌ی این اندیشه‌ها، تفسیر غیر معرفتی، برای اعتبار تام و تمام خود، وابسته است به اینکه، در مرتبه‌ی نظر، از نظرگاه درونی‌ای که آن را، به عنوان یگانه نظرگاه ممکن در باب معنای زندگی میستاید دست بکشد. این نوعی آشفته‌گویی است که بر تمایز دیدگاه درونی از دیدگاه بیرونی شک و شبهه‌ای می‌افکند. نیز عقیده دارم که به محض اینکه تمایز کذایی دیدگاه درونی یا مشارکت جویانه از دیدگاه بیرونی و، علی‌الادعاء، آفاقی را از میان برداریم، راهی باز میشود که از طریق آن میتوانیم پیش رویم - البته نه به سوی چیزی مانند خاص بودن قطعیت اخلاقی، که کار خود را با غبطه خوردن به آن آغاز کردیم.

۵. در وضع و حالی که تفسیر غیر معرفتی وابستگی ذاتی به موجود و در دسترس بودن نگرش درونی دارد، مسأله‌ای که اهمیّت اساسی مییابد اینست که آیا تفسیر نامعرفتی گرایان از نگرش درونی از وضع و حال ما همان معنایی را که وضع و حال مذکور، در واقع، و از درون برای خود ما دارد در مییابد یا نه.

نخستین چیزی که ما را بدگمان میکند و به این ظن میکشاند که تفسیر نامعرفتی گرایان وضع و حال ما را دگرگونه جلوه میدهد اینست که، اگر نگرش غیر معرفتی به صورتی بیان شود که تیلور بیان میکند، در آن صورت، ظاهراً برای معناداری زندگی فرقی نمی‌کند که جدّ و جهدهای ما تا چه حدّ خوب و بجا یا بد و نابجا از کار درآیند. غلتاندن سنگ برای خاطر خود غلتاندن، و غلتاندن سنگ برای بنای موفقیّت‌آمیز معبد، و غلتاندن سنگ برای معبدسازی‌ای که قرین توفیق نشود - همه‌ی اینها ظاهراً به نتیجه‌ی واحدی می‌انجامند. اشکال من این است که به نظر بیشتر انسانها وضع بدین قرار نیست. بی‌شک، افراد 'متعهد'ی مانند ویلیام خاموش یا پزشک [کتاب] *La Peste* [= طاعون] کامو هستند که از ادعای من مستثنایند. اما، عموماً، هرچه موانعی که طبیعت یا انسانهای دیگر بر سر راه ما قرار میدهند بزرگتر شوند، و هرچه چشم انداز واقعاً نوید کننده‌تر باشد، بیشتر ما همه چیز را بیفایده‌تر میبینیم. همان‌طور که سمیوئل جانسن^{۱۶} گفته است:

'انجا که امیدی نیست کوششی نیست'. بالمآل، فایده تا اندازه‌ای به انتظار و توقّع نتیجه بستگی دارد؛ و انتظار و توقّع به نتایج گذشته بستگی دارد. پس، فایده از نتیجه استقلال ندارد.

در اینجا، نامعرفتی گرایان ممکنست دو پاسخ بدهند. پاسخ اول اینکه مادام که فاعل نتیجه را برای ارزش [مند بودن] فعالیت تعیین کننده میداند، فعالیت امری صرفاً ابزاری است و باید به فعالیت‌های دیگری بینجامد که خود نتیجه‌ی خود باشند؛ و این فعالیت‌های دیگرند که، به گفته‌ی نامعرفتی گرایان، اهمیّت دارند. امّاد اعتراض به این پاسخ،

(a) من، در موقع مناسب، نشان خواهم داد که چگونه فعالیت‌هایی که میتوانند هدف خودشان، تلقی شوند نوعاً به ارزش‌دآوریهایی بستگی دارند که نامعرفتی‌گرایی فهم درستی از آنها ندارد (فروتر، بند ۶)؛

(b) من مناقشه خواهم کرد در اینکه همه‌ی فعالیت‌هایی را که هدفی مستقل از خود دارند

فاعلان نشان فعالیت‌هایی تلقی میکنند که فقط معنایی مأخوذ از غیر دارند. (فروتر، بند ۱۳).

پاسخ دوم نامعرفتی گرایان در مقام ردّ این اشکال خواهد بود که: نامعرفتی گرایان سخنی میگویند که به مقتضای آن اینکه جدّ و جهدهای ما تا چه حدّ خوب و بجا یا بد و نابجا از کار در آیند اهمیتی ندارد. [آن پاسخ اینست که] آیا این نکته به سود نامعرفتی گرایان نیست که جهانهای بیمعناتر و بدتر، که در آنها تصوّر ما اینست که هر چیزی فایده‌ای دارد حتّاً کمتر از فایده‌ای که اکنون دارد، جهانهایی اند که در آنها خود اراده به تزلزل می‌افتد؟ به این سؤال جواب مثبت میدهم و این پاسخ [دوم] را میپذیرم. اما اگر نظر غیر معرفتی این بود که همان معنایی را که خود ما برای وضع و حال خودمان قائلیم دریابد، در آن صورت، باید در تفسیر غیر معرفتی چیزی در این باره که چه نوع اموری، به عنوان اموری مهمّ، با اراده جفت میشوند گنجانند. و، در این مرحله، هنوز روشن نیست که، در محدوده‌ی نامعرفتی‌گرایی، برای تمایزاتی که خود اراده میان ادله‌ی موجهّه و ناموجهّه برای مهمّ دانستن یک چیز و به فکر آن بودن قائلست چه جایی میتوان یافت. به نظر میرسد که نامعرفتی‌گرایی میگوید که از لحاظ آفاقی (به محض اینکه اراده‌ی خود را بازگیریم)، همه‌ی ادله به یک اندازه موجهّه یا ناموجهّه‌اند. زیرا، بر اساس تفسیر غیر معرفتی، زندگی از لحاظ آفاقی بیمعناست. پس، در پرتو آنچه نامعرفتی‌گرایان میگویند، علی‌القاعده چنین مینماید که هر دلیلی که اراده آن را دلیل موجهّه برای معطوف شدن خود به چیزی تلقی کند، برای اراده، دلیل موجهّه است. اما خود اراده، چون نگرش درونی اتخاذ میکند، علائق خود را انتخاب و گزینش میکند، در آنها تأمل میکند، آنها را میسنجد، و می‌آزماید. در طلب ادله‌ی آفاقی است؛ و غالباً جز در صورتی که گمان کند که واجد آنها است نمیتواند قدم از قدم بردارد. گستره‌ی مفهوم آفاقی، بنا به نگرش درونی، با گستره‌ای که نگرش بیرونی برای این مفهوم قائلست بکلی فرق دارد. و مبنای منطقی تعیین این گستره نیز متفاوتست.

در اینجا آشفته‌گویی‌ای به چشم می‌آید. برای اینکه از این آشفته‌گویی اجتناب ورزیم و، در عین حال، آنچه را، به گمان خود، درباره‌ی فرق میان معنا و بیمعنایی میدانیم نادیده نگیریم، باید اختلاف میان نگرش درونی و نگرش بیرونی به نحوی کاهش یابد. مشکل اینست که اگر بخواهیم هر یک از موارد تأکید خاصّ تفسیر تیلور و تفاسیر نظیر آن را حفظ کنیم لا جرم میبینیم که نگرش غیر معرفتی، برای تأیید هر علقه‌ی خاصّی، همیشه مسأله را از نو به نظرگاه درونی ارجاع میکند، بدون اینکه خودش این نظرگاه را اتخاذ کند. این نگرش نمیتواند نظرگاه درونی اتخاذ کند

زیرا، بر طبق تصویری که نامعرفتی گرایان از این امور ترسیم میکنند، نگرش درونی باید از نگرش بیرونی بیخبر باشد و از مفاهیم آفاقی بودن، اهمیت، و معنا، که ذاتاً مفاهیمی وهمی اند، بهره گیرد؛ و حال آنکه نگرش بیرونی باید قائل باشد که زندگی از لحاظ آفاقی بیمعناست. نامعرفتی گرایان، با اشاره به در دسترس بودن نگاه مشارکت جویانه، از نامعقول بودن انکار تا بدان حد قاطع معنا، از سوی نگرش بیرونی، میکاهند. امانت‌کاری که میتوانند کرد اشاره به این در دسترس بودن است؛ و الا خود نظریه پردازان در گرداب نگرشی فرو می افتند که علی القاعده هرگونه حقیقت یا صحتی را از آن دریغ میدارند.

به نظر ما فرق فارقی هست میان زندگی مارمولکهای کور همجنس خوار که تیلور و صفشان میکنند و زندگی (مثلاً) فُکی که حمام آفتاب میگیرد یا دلفینی که در حال بازی است، یعنی حیواناتی که آگاهند، میتوانند بدون اینکه به خواب روند استراحت کنند، میتوانند وسیله را با هدف و نیز هدف را با وسیله سازگار کنند، و میتوانند بسی بیشتر از نیاز جاعل یا ابزاری ای که به درک و فهم جهان دارند درباره‌ی جهان درک و فهم حاصل کنند. نیز به نظر ما میرسد که فرقی، فرق دیگری، هست میان زندگی فکها یا دلفینها و زندگی انسانهایی که در قالب جماعتی زندگی میکنند که تاریخ دارند. و حتّاً فرق سومی نیز هست که ما، به عنوان کسانی که دیدگاه مشارکت جویانه داریم، بر آن تأکید می‌ورزیم، و آن فرق میان زندگی انسانی است که به جامعه‌ای که تاریخ مستمری دارد کمی میکند و زندگی ای که بر طبق طرح یک جنوبی پرورش دهنده‌ی خوک سپری میشود که (اگر نه در زندگی واقعی، لافل در کتابهای درسی اقتصاد) زمین بیشتری میخرد تا ذرت بیشتری عمل آورد تا خوکهای پرواری بیشتری را تغذیه کند تا زمین بیشتری بخرد، تا ذرت بیشتر به عمل آورد تا خوکهای پرواری بیشتری را تغذیه کند... علائق واقعی این انسان، در آن واحد، هم به تسلسل دچارند و هم به دور. و ما، بر اساس نگرش درونی، به فرق میان این علائق و استدلالات یا طرح زندگی‌هایی که واقعی و غیر دوری اند شدیداً علاقه مندیم.

برای نگرش درونی، این فرق، بیشک، وجود دارد. نگرش ظاهری، اگر حق دارد که نگرش باطنی را بستاید، باید به تفاوتی که نگرش درونی بدانها تفتن یافته است اعتنائی بکند. اما چون نیاز دارد که این تفاوتها را ناچیز بشمارد، نمیتواند برای آنها اهمیتی قائل شود که درخور وزنی باشد که نظریه‌ی غیر معرفتی معنای زندگی بر نگرش درونی تحمیل میکند. تیلور بناچار باید بگوید: این تفاوتها اموری صرفاً مجعول اند و هیچیک از آنها واقعاً آن نوع بیمعنایی را که در

سیسیفوس دیدیم از میان برنمیدارد. ^۴

ممکنست به نظر کسی که دیدگاه مشارکت جویانه دارد چنین برسد که توضیح حُسنِ وافرِ خریدن زمین بیشتر برای عمل آوردن ذرت بیشتر برای تغذیه‌ی خوکه‌های پرواری بیشتر برای خریدن زمین بیشتر، برای عمل آوردن ذرت بیشتر برای تغذیه‌ی خوکه‌های پرواری بیشتر... بسیار دشوارتر است از توضیح حُسنِ حَفَرِ یک گودال به همراهی کسی که دوستش داریم یا کمک به همان کس تا بتواند تا شب حرف بزند یا چیزی بنوشد. ممکنست به نظر کسی که دیدگاه مشارکت جویانه دارد چنین بیاید که توضیح قسم دوم از امور، در عین حال که به دور نمی‌افتد، در شبکه‌ی کاملی از علائق گونه‌گون پراکنده میشود؛ و، برخلاف هرگونه توضیح شناخته شده‌ای درباره‌ی حُسنِ وافرِ پرورش خوکه‌های پرواری برای خریدن زمین بیشتر برای پرورش خوکه‌های پرواری بیشتر...، میتوان آن را در جهات مختلف پی‌گرفت تا همه‌ی علائق یک زندگی تام و تمام را شامل شود. اما بر اساس نگرش غیر معرفتی به نگرش درونی راهی برای تثبیت این تفاوتها نیست. این تفاوتها آنقدر بی‌اهمیت محسوب میشوند که اینکه چرا نامعرفی گرایان رک و راست نمی‌گویند: 'زندگی بی‌معناست؛ همین و والسلام' خود، راز سر به مهری است. ای کاش این مطلب را اعلام میکردند تا بدانیم که کجاییم.

اما چرا تفاوتهایی که هم اکنون بدانها اشاره شد به نظر نامعرفی‌گرایان اینقدر بی‌اهمیت‌اند؟ زیرا همه از ملاحظات انفسی^{۱۷} یا انسان محورانه ناشی میشوند، و آنچه انفسی یا انسان محورانه باشد، با معیارهای نگرش بیرونی، چیزی آفاقی نیست. (تیلور تأکید دارد که، برای تعیین اینکه چیزی اهمیت دارد یا نه، باید به آن 'مستقل از علائق عمیق خود' بنگریم.) به هنگام بازسازی نگرش غیر معرفتی، به این مطلب باز خواهیم گشت؛ اما بیدرنگ خاطر نشان کنم که این رأی که تمایز آفاقی بودن از آفاقی نبودن (که ظاهراً به وجود معیارهایی مورد قبول عموم و قابل نقد منطقی برای دلیل یا برای استدلال در جهت تقرب به حقیقت ربط دارد) باید با تمایز امور انسان محورانه از امور غیر انسان محورانه (که با جهت‌گیری به سوی علائق انسانی یا یک دیدگاه انسانی سروکار دارد) مطابقت داشته باشد، در نگاه نخست، ناموجه مینماید. این تمایزها فاقد پیوندهای مفهومی با یکدیگر نیستند، اما آنچه در نگاه نخست به نظر می‌آید اینست که امری که انسان محورانه است ممکنست بیشتر آفاقی یا کمتر آفاقی یا (در نهایت) صرفاً انفسی باشد. ظاهر امر اینست، مگر اینکه دلیلی بیاوریم که با دقت تمام اثبات کند که تفاسیر ناظر به تمایز انسان محورانه / غیر انسان

محورانه، تمایز غیر آفاقی / آفاقی، و تمایز انفسی / غیر انفسی، که تفاسیریند که به استقلال از یکدیگر موجهند، با همدیگر مطابقت دارند.

میکوشم تا سومین و آخرین قلب و تحریف امور وجدانی را که در نحوه‌ی عرضه‌ی نامعرفتی گرابی در اثر تیلور میبینم با نقل حکایتی بیان کنم. دو سه سال پیش، که وقتی به دیدن فیلمی در سینمای آکادمی رفتم، دومین فیلم اصلی‌ای که سرشب نمایش داده میشد فیلم مستندی بود درباره‌ی جانورانی که تا قعر اقیانوس فرو میروند. وقتی که فیلم تمام شد به همراهم رو کردم و پرسیدم: 'در این فیلمها چه چیزی هست که باعث میشود که یکسره احساس دلنگی و غمزدگی میکنیم؟' پاسخش این بود که: 'صرف نظر از اینکه بیشتر فیلم درباره‌ی جانوران غول پیکر آبی بود که یکدیگر را میخورند، چیزی که تکانه‌دهنده و اعصاب خردکن بود این بود که به نظر میرسید که هیچ چیز در آن اعماق آرام و قرار ندارد.' میتوانست اضافه کند که به نظر میرسید که بازی، کنجکاو بی‌غرضانه، یا صرف تأمل و تفکر غیر قابل تصور است.

لااقل درباره‌ی فیلمی که تازه دیده بودیم اینها دقیقاً همان نکاتی بود که باید گفته میشد. فارغ از همه‌ی کمروییهای شبه فلسفی‌ای که، به هر تقدیر، به نظرگاه 'درونی' یا مشارکت جویانه ربطی ندارند. و فکری که فیلم مذکور ما را به آن رهنمون میشود اینست که اگر بتوانیم در یک شکل زندگی هیچ چیز جز طلب خود زندگی نبینیم، اگر در آن شکل زندگی نه علائق غیر ابزاری بیابیم و نه علاقه به جهانی که دیرپاتر از آن است که حیوان مورد بحث برای ادامه‌ی زندگی خود نیاز دارد، در آن صورت، علی القاعده، آن شکل زندگی، تا حد چشمگیری، با ما بیگانه است. هرگونه شرح و وصف کافی و وافی‌ای درباره‌ی فایده‌ای که میتوانیم برای شکل زندگی خود قائل شویم نباید صرفاً به حالات خواستارانه^{۱۸} ما در حالت جدایی بالقوه از ربط و نسبتشان با اموری که معطوف به آنهاست پردازد، بلکه باید کاری بیش از این انجام دهد.

ریچارد تیلور، برای خاطر مقصود نهایی فلسفی‌اش ناچار بوده است که پیوندی ژرف و آشکار میان تأمل، ثبات، و ملال برقرار کند. اما، لااقل بر اساس نگرش درونی، ارتباط میان این امور، در عین حال، هم بینهایت پیچیده است و هم نسبتاً ناآشکار. و، به محض اینکه مقصود نهایی‌ای را که طرح و نقشه‌ی تیلور اینست که کل بحث را به سمت و سوی آن سوق دهد دریابیم دلمشغولی و سواسگونه و دائم او را به آثار تاریخی در پرتوی جدید میبینیم. مطمئناً آثار تاریخی، به نظر او، ضامن اعتقاد به متعلق جمیع حالات روانی‌اند؛ و لازمست که همه‌ی این

قبیل متعلقات، به یک اعتبار، در معرض مناقشه واقع شوند (یا براساس نگرش بیرونی، در معرض مناقشه واقع شوند یا، بر اساس تفسیر بیرونی نگرش درونی، با آنها معامله‌ای روادارانه و متساهلانه، که به نحو ملال‌آوری نسنجیده و کورکورانه است، بشود). و اصرار تیلور بر ناپایداری آثار تاریخی، که ناشی از دماغ سوختگی اوست، کاملاً قابل درک است. تو گویی با این اصرار میتواند اهمیت فلسفی همه‌ی متعلقات حالات روانی، آرزوها، انتظارات، ستایشها، تأملات، یا هر چیز دیگری، را به صفر برساند (احتمالاً، به عقیده‌ی او، اهمیت فلسفی در تقابل با اهمیت انفسی است).

۶. بسیاری از مسائل را همچنان به حال تعلیق رها میکنم و بحث راجع به تفسیر بیرونی نظرگاه درونی را با یک اشکال عام، و یک اظهار نظر، پایان میدهم. در نوشته‌های طرفداران سودگرایی و در مکتوبات اقتصاددانان، گرایشی هست به اینکه خاستگاه ارزش نهایی یا ذاتی را یکسره در حالات خواستارانه‌ی انسان بدانند. این حالات خواستارانه را با هر چیز دیگری در جهان در تقابل مینهند (چنانکه شاهدیم که تیلور نیز، برای اهداف خود، به این تقابل قائلست). بر طبق این نوع نگرش، ارزش هر چیزی که از حالات روانی نیست ناشی از حالت (یا حالات) روانی‌ای است که آن چیز متعلق بالفعل یا بالقوه‌ی آن (یا آنها) است. اینک آنچه بتنام^{۱۹} در [کتاب] *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [= مدخلی به مبانی اخلاق و قانونگذاری] میگوید:

به معنای دقیق کلمه، هیچ چیز را نمیتوان خوب یا بد دانست. مگر اینکه یا فی نفسه خوب یا بد باشد، - که فقط در لذت یا آلم مصداق دارد. - یا به اعتبار آثار و نتایجش خوب یا بد باشد. - که فقط در اموری که مقتضی یا مانع لذت و آلم باشند مصداق دارد.

ولی، به محض اینکه کسی مطلب را بدین صورت بیان کند گرفتار تزلزلی عجیب و غریب میشود. چون، بر اساس نگرش بیرونی، مطلقاً هیچ چیز نمیتواند واجد خوبیِ جبلی یا ذاتی محسوب شود، این آموزه علی‌القاعده به نگرش درونی یا باطنی تعلق دارد. اما به تجربه دریافته‌ایم که نگرش درونی نیز این طرز نگرش به ارزش را رد میکند. زیرا، اگر این نگرش درونی را اتخاذ کنیم و همراه با بتنام بپذیریم که پاره‌ای از حالات آگاهانه فی نفسه خوبند، باید این حالات را به

همان صورتی که بر نگرش درونی ظاهر میشوند قبول کنیم. اما، در این صورت، نمیتوان گفت که این حالات همه‌ی اموری‌اند که واجد ارزش ذاتی‌اند، چرا که این گفته ناشی از پنداری از بیخ و بن نادرست است. زیرا (a) بسیاری از این حالات آگاهانه متعلقات دانسته و خواسته دارند؛ (b) بسیاری از حالات آگاهانه‌ای که علی‌الادعاء خاستگاه ارزش ذاتی‌اند یا جدّ و جهدهایی‌اند در طلب اموری که در زمره‌ی حالات [آگاهانه] نیستند یا تأملاتی‌اند در باب اموری که خودشان در عداد حالات [آگاهانه] نیستند؛ و (c) جزو ذات این حالات آگاهانه است که، اعم از اینکه آنها را از مقوله‌ی جدّ و جهد بیابیم یا از مقوله‌ی تأمل یا از هر مقوله‌ی دیگری، به متعلقات دانسته و خواسته‌ی خود نوعی ارزش غیر ابزاری میبخشند. زیرا اگر از درون تجاربی که داشته‌ایم و با معیار ارزشی‌ای که این تجارب وضع میکنند داوری کنیم چه بسا ببینیم که سنخ اهمیتی که شکل یک دروازه یا آوای برخورد آب دریا به ساحل، در یک مکان و زمان خاص، دارد بکلی متفاوتست با سنخ اهمیتی رضایتی که کسی روزی، از خوردن صبحانه‌اش کسب کرده است.

کسی که دیدگاه مشارکت جویانه دارد، با تصورات رایج از امر آفاقی و امر ارزشمند، در اشیاء و اوضاع و احوال، خاصه‌های عینی خاصی تشخیص میدهد. و وجود این خاصه‌ها است که آن اشیاء و اوضاع و احوال را در چشم او مهم جلوه میدهد. یگانه چیزی که خاصه‌ها، لااقل به نظر او، نمیتوانند بود اینست که نمیتوانند صرفاً فراقینیهایی باشند ناشی از نوع خاصی از کارایی در ایجاد رضایت خاطر. زیرا هیچ حالت خواستارانه یا زیبایی‌شناختی یا تأملی نمیتواند متعلق خود را واجد ارزشی بداند که، به همان نحو خاص که لازمه‌ی این مدعاست که خاستگاه ارزش غیر ابزاری یکسره حالات رضایت‌آمیز انسان است، مأخوذ از غیر است. اما، اگر این سخن صواب باشد آنگاه، نگرش بیرونی نمیتواند، برای اعتبار خود، متکی بر معنایی باشد که نگرش درونی در چیزی تشخیص میدهد. حالت [آگاهانه]، به صورتی که احساس شده است، برای اینکه خود و متعلق خود را به شیوه‌ی بیگانه مآبانه‌ی نگرش بیرونی ببیند، باید آماده‌ی پذیرش این امر باشد که، درست به همان اندازه که معطوف به این متعلق خاص شده، میتواند به هر متعلق دیگری (و حتّاً هر نوع متعلق دیگری) معطوف شود، البتّه فقط مشروط به اینکه امکان ایجاد طرز تلقیهای لازم وجود میداشته است. اما ما حق داریم شکوه کنیم که، در این تصور از این قبیل حالات، چیزی نمیماند که ما بتوانیم قبول کنیم یا نظرگاه درونی بیدرنگ رد نکند.

وعده کردم که نقد نامعرفی‌گرایی را با اظهار نظری راجع به ارزشها به پایان برم؛ و آن

اینست که هیچ کوششی برای فهم وضع و حال انسان اگر متعلقات حالات روانی را در ساختار مفهومی ارزشها و حالات و متعلقات آنها شرکای نابرابر یا اجزاء فرعی قلمداد کند، نمیتواند واقعاً قرین توفیق شود، چراکه این خطا بمراتب بدتر از خطای ارسطو^{۲۰}، در جهت عکس، است:

ما بدین جهت که شیء به نظرمان خوب آمده خواستارش میشویم، نه اینکه شیء بدین جهت که خواستارش شده ایم به نظرمان خوب می آید.

مابعدالطبیعه، 1072a 29

به نظر میرسد که اسپینوزا^{۲۱} این جمله را اخذ به ظاهر کرده و آن را به شیوه ای سنجیده رد کرده است (اخلاق، بخش سوم، قضیه ی ۹، تبصره). اما احتمالاً قدم اول حکمت حقیقی این باشد که بفهمیم که چه بسا باید، در اینجا، هم به ارسطو و هم به اسپینوزا حمله بریم و پرسیم: 'چرا باید این "بدین جهت که" دو طرفه نباشد؟' مطمئناً تفسیر کافی و وافی این امور باید حالات روانی و متعلقات آنها را شرکایی برابر و متقابل تلقی کند و احتمالاً باید تشخیص این حالات و تشخیص خاصه هایی را که حالت مذکور متعلقات خود را در ذیل آنها می گنجاند و وابسته به یکدیگر بدانند. (اگر این وابستگیهای متقابل تمایز درونی از بیرونی را از میان بر میدارند، ما در وضعی هستیم که از این امر خوشنودیم.)

مطمئناً امکان دارد که هم این صادق باشد که ما بدین جهت که x را خوب میدانیم خواستار آنیم و هم اینکه x بدین جهت که چنانست که ما خواستار آنیم خوبست. و البته این مطلب منافاتی ندارد با این نکته که توضیح 'بدین جهت که' در هر یک از این دوسو با توضیح سوی دیگر فرق دارد. با موضع خاص ضد نامعرفی گرای ای نیز که هم اکنون در مخالفت با نامعرفی گرای در حال ظهور و بروز است منافاتی ندارد. این موضع خاص فائست به اینکه 'بدین جهت که' دوم را باید به چنین نحوی توضیح داد: اینکه چنین خواستنی از ناحیه ی انسانها به این سو معطوف شود یک جزء از شرط لازم وجود چیزی است به نام نظر گاهی که خوبی غیر ابزاری x باید از آن نظرگاه درک شود.

برای این نظر، تمثیلی میتوان آورد. چه بسا ما صندوق پست را بدین جهت سرخ میبینیم که سرخست. اما این نیز هست که صندوقهای پست، با رنگی که به آنها زده اند، فقط بدین جهت سرخ محسوب میشوند که، در واقع، دستگاه ادراکی ای وجود دارد (مثلاً دستگاه ادراکی خود ما) که همه ی اشیاء واقعاً سرخ، و فقط آنها، را تشخیص میدهد و، با ابتناء بر مبنای بیواسطه ی

تجارب، یاد می‌گیرد که آنها را در یک گروه جای دهد. چنین نیست که هر حیوان ذی‌شعوری که یک صندوق پست سرخ‌رنگ را می‌بیند آن را سرخ می‌بیند. اما این امر، به هیچ روی، این رأی را که سرخی یکی از خاصه‌های عینی و بسیط صندوق پست است در محل شک و شبهه نمی‌آورد. صندوق پست سرخ، صورت اختصاری 'صندوق پستی که به نظر انسانها سرخست' نیست. سرخ از خاصه‌های نسبی نیست. (یقیناً، به نحوی که 'پدر' نسبیست یا، بر اساس نگرشی مانند نگرش لایب‌نیتس - ماخ^{۲۲} به فضا، 'حرکت می‌کند' نسبیست، سرخ نسبی نیست.) با اینهمه، به یک معنای جالب، خاصه‌ای نسبی است؛ زیرا مقوله‌ی رنگ مقوله‌ای انسان محورانه است، و متناظر با علقه‌ای است که فقط در موجوداتی ریشه می‌تواند گرفت که چیزی نزدیک به دستگاه حسّی خود ما داشته باشند.

فلسفه، به وجهی تقریباً منحصر به فرد، بر تفاوت‌های میان 'خوب' و 'سرخ' یا 'زرد' انگشت تأکید نهاده است. من دیر زمانی از این نکته در حیرت بوده‌ام. زیرا در آمیزه‌ی آفاقی بودن و انسان محورانه بودن، که در رنگ هست، تمثیلی در خور توجه هست که نه فقط عینیتی را که انسانها به خاصه‌هایی نسبت می‌دهند که به مدد اسناد آنها درباره‌ی اشیاء، اشخاص، و اعمال ارزشداوری میکنند روشن می‌سازد، بلکه این مطلب را نیز روشن می‌کند که چگونه کیفیتی که بواسطه‌ی آن یک چیز خوب به حساب می‌آید و خواست معطوف به آن چیز دو امر همترازند. و به تعبیری، 'برای یکدیگر ساخته شده‌اند'. قیاس کنید که چگونه کیفیتی که بواسطه‌ی آن یک چیز سرگرم کننده محسوب میشود و دستگاه ذهنی‌ای که فرض وجودش برای سرگرم شدن با آن چیز لازمست برای یکدیگر ساخته شده‌اند.

۷. وقت آن است که به نظریه‌ی غیر معرفتی سرو سامانی دهیم تا بتواند این یافته‌ها را در خود جای دهد و تناقضات خود را بیرون افکند. اما امکان دارد که من هنوز متقاعدتان نکرده باشم که سرو سامان دادنی لازمست و شما بهره‌گیری نامعرفتی گرایان از مفهوم نظرگاه و نظرگاههای متفاوت و ناسازگار را بسامانتر از آن دیده باشید که من قبول دارم.

نظرگاه یک نوع توهم، قلب و تحریف، یا فریب و اغفال نیست. همه‌ی نظرگاههای مختلف راجع به دسته‌ی واحدی از اشیاء با یکدیگر کاملاً سازگارند. با توجه به مجموعه‌ای از نظرگاهها، البته فقط در صورتی که به نحو قابل اعتمادی گردآوری شده باشند، میتوانیم گزارشی

واحد و صادق از شکل، روابط مکانی، و ابعاد نسبی اشیائی که در آن دسته قرار دارند به دست آوریم. اگر این حرفهای پیش پا افتاده را فراموش کنیم چه بسا مخالفت صریح نظرگاههای به اصطلاح بیرونی و درونی با یکدیگر را بسیار بیضررتر از آنچه در واقع هست بپنداریم. در مفهوم نظرگاه مطلقاً چیزی نیست که این رأی فضاحتبار را روا بدارد. کما اینکه این حقیقت واضح که دو نظرگاه ممکنست جنبه‌های مختلفی را شامل شوند یا نفی کنند مجوز این پندار نیست که نگرشهای مشارکت جویانه و عینی، با توصیفی که نامعرفی گرایان از آنها ارائه کرده‌اند، میتوانند، بی‌آنکه مشکل پیش آید، بر سر اینکه یک فعالیت یا مشغله‌ی خاص واقعاً (یا از لحاظ آفاقی) ارزشمند هست یا نه، با یکدیگر مخالفت ورزند.

پس، چندین دلیل مختلف داریم بر اینکه نظریه‌ی نامعرفی گرایانه، اگر بخواهد بجد گرفته شود، باید آرایش تازه‌ای بیابد.

یکی از راههایی که در قرن بیستم برای سرو سامان بخشیدن به این نظریه، به منظور تأمین سازگاری درونی آن، مرسوم شده فرااخلاق بوده است که یکی از شاخه‌های بدون صبغه‌ی ارزشی 'منطق' تلقی میشود. فرااخلاق تا بدان حد که تصور میشد خنثا [و بدون صبغه‌ی ارزشی] نیست. اما چه بسا هنوز بهترین راهی باشد که برای فهم بهتر مقصود خود در اختیار داریم.

بیاید زبان عمل یا اخلاقیات را یک زبان موضوعی^{۲۳} تلقی کنیم و آن را L بنامیم. در این صورت، وظیفه‌ی نظریه‌پردازان کشف یک نظریه‌ی صوری و نیز یک نظریه‌ی غیر صوری استدلالیتر خواهد بود در باب پاره گفتارها^{۲۴}ی زبان L، بخصوص پاره گفتارهایی از زبان L که راجعند به اینکه در زندگی ما چه چیز ارزشمندست و معامله‌ی خوبی که با زندگی خود میتوانیم کرد چیست. نظریه‌پردازان، علاوه بر این، این وظیفه را نیز بر عهده دارند که آن نظریه‌ی صوری و آن نظریه‌ی غیر صوری را در فرازبانی^{۲۵} که زبان مخصوص آنان است توضیح دهند. بگذاریم که نظریه‌پردازان، به جای تحلیل فلسفی، به ایضاح غیر صوری این قبیل داوریه‌ها پردازند و سپس محمول «اخبار‌پذیری» را از حیث اطلاق این محمول بر انواع گوناگون داوریه‌ی اخلاقی بررسی کنند و در هر مورد، میزان تقریب آن را به صدق واقعی تعیین کنند.

لازمه‌ی این کارها چیست؟ اولاً - و این وظیفه‌ی صوری پیش پا افتاده‌ای است که شرط لازم تحقق آن دسته از آرمانهای نظریه‌پردازان است که صبغه‌ی اخلاقی شاخصتری دارند - نظریه‌پردازان باید بتوانند بگویند، یا بپذیرند که کسی هست که بتواند بگوید، که معنای هر یک از



جملات زبان موضوعی چیست. برای حصول این مقصود، رویه‌ای برای تجزیه‌ی جملات L به اجزاء معنایی اولیه‌شان محلّ حاجت است، واصل موضوعی برای هر یک از اجزاء اولیه لازمست تا سهم خاص آن جزء را در شرایط اخبار تعیین و ایضاح کند. در این صورت، در باب هر جمله‌ی L، مانند S، میتوان اصول موضوعه را در کار آورد تا بر مبنای آنها بتوان S را با یک شرط اخبار، مانند p، جفت کرد. این زوجسازی، در فرازبان، با قضیه‌ای به صورت

S اخبارپذیر است، اگر و فقط اگر p

بیان میشود. فلسفه‌ی اخلاق، به صورتی که امروزه آن را میشناسیم، بسا ادعاهای پیچیده درباره‌ی معنا و معانی دارد که ارزیابی هیچیک از آنها آسان نیست. در قیاس با هر آنچه لازمه‌ی این ارزیابیهاست آنچه ما، در اینجا، مفروض میگیریم بسیار ناچیز است. آنچه ما مفروض میگیریم فقط اینست که پیشفرض بیانات غیرصوری‌ای که نظریه‌پردازان اخلاق امید ابراز آنها را درباره‌ی شأن هر حکمی در L دارند اینست که میتوان به ازای هر یک از جملات L چنین ادات دو شرطی^{۲۶}‌ای ساخت. این شرائط اخبار به احکامی که نظریه‌پردازان اخلاق میخواهند درباره‌ی آنها نظر دهند معنا میبخشند. اگر چنین فهم اصولی‌ای از معنای این احکام را نتوان قابل تحصیل دانست، در آن صورت، اخلاق‌پردازان^{۲۷} (هر گنجینه‌ی دیگری هم داشته باشند) نمیتوانند حتّاً به کمترین چیزی امید ببندند.

از شرائط اخبار، به عنوان چیزی که [به جمله] معنا میبخشد، سخن گفتم، ولی هنوز از شرائط صدق سخنی به میان نیاورده‌ام، فقط بدین جهت که در این چارچوب فرااخلاقی، شاخصترین مدّعی غیرصوری نامعرفی‌گرایان احتمالاً انکار این مطلب است که اخبارپذیری یک حکم ارزشی یا یک حکم تأملی^{۲۸} میتواند به چیزی بینجامد که به اندازه‌ای که ما صدق را آفاقی

میدانیم آفاقی باشد. برای اینکه نسبت به این انکار نامعرفتی گرایان شرط انصاف را به جا آورده باشیم بحث رابطه‌ی صدق و اخبارپذیری را فیصله نایافته و مینهیم. و دامت^{۲۹}، به نحوی، و دیویدسن^{۳۰} و مک داوول^{۳۱}، به نحو دیگری، نشان داده‌اند که این کار امکانپذیرست. بدین شیوه، امور را چنان سامان میدهیم که آشکار شود که صدق حالت خاصی از اخبارپذیری است. کما اینکه در خصوص سخنان تجربی یا علمی آشکار شده است؛ اما از لحاظ نظری این شق متنفی نیست که، در خصوص طبقات خاصی از احکام، اخبارپذیری به حد صدق نرسد. باب این بحث هنوز مفتوحست، و فرااخلاق و نظریه‌ی غیرصوری‌ای که بر پایه‌ی نظریه‌ی صوری ساخته و پرداخته شده است باید آن را مختومه کنند. حال به این نظریه‌ی غیر صوری میپردازم.

با تطبیق به اصطلاح 'قرارداد T' تارسکی^{۳۲} بر اهداف نظریه‌ی صوری، اکنون میتوانیم بگوییم که فرازبان تعریفی از محمول 'اخبارپذیر' عرضه میکند که از لحاظ مادی کافی و وافی است، البته فقط بدین شرط که همه‌ی جملاتی که بدین طریق حاصل آمده‌اند که در شاکله‌ی 'S' اخبارپذیرست، اگر و فقط اگر 'p' به جای 'S' نام هر یک از جملات L و به جای 'p' ترجمه یا تفسیر آن جمله را در فرازبان گذاشته‌ایم نتایج آن باشند. بنابر این، اگر نظریه‌پردازان اخلاق بخواهند برپایه‌ی این مبانی نظریه‌ای راجع به آفاقی بودن، انفسی بودن، نسبت گرابی، یا هر چیز دیگر پی‌ریزند، مطلب بعدی‌ای که باید درباره‌اش قدری بیشتر سخن گوئیم اینست که چگونه نظریه‌ای راجع به اخبارپذیر L را محدود و مقید کنیم تا اطمینان حاصل شود که جمله‌ای که در سمت چپ هر هم‌ارزی خاصی که لازمه‌ی نظریه‌ی اخبارپذیری است قرارداد دارد واقعاً جمله‌ی مذکور در سمت راست را تفسیر یا ترجمه میکند. در این سیاق، تفسیر یا ترجمه به چه معناست؟ اگر بتوانیم این محدودیت و تقید را فراهم آوریم، در عوض، نقشهای خاص مشارکت جو و نظریه‌پرداز و مؤدای اجتناب‌ناپذیر اخبارپذیری را بسی بهتر فهم خواهیم کرد.

ظاهراً واضحست که یگانه شیوه‌ای که به مدد آن میتوان از کنار کاررفت صریح و اژه‌ی 'ترجمه' در آثار تارسکی گذشت اینست که به آنچه دیویدسن تفسیر بنیادین نامیده است متوسل شویم. یک پیشنهاد امیدبخش اینست که قرارداد T را بازنویسی کنیم تا بیانگر این مطلب شود که فرازبان فقط در صورتی واجد تعریفی به لحاظ تجربی صحیح از 'اخبارپذیر' خواهد بود که اصول موضوعه‌ی معناشناختی، که تعریف اخبارپذیری در چهار چوب آنها عرضه میشود، روی هم رفته، مستلزم مجموعه‌ای باشند، مانند Σ ، از هم‌ارزهای 'S' فقط در صورتی اخبارپذیرست

که P (به ازای هر جمله‌ی L ، یک هم ارز) و این خاصه‌ی فراگیر نیز در کار باشد: نظریه‌پردازی که شرط P را، که هر جمله، مانند S ، در مجموعه‌ی Σ از هم ارزها، با آن جفت میشود، به کار میگیرد، و از هم ارز برای تفسیر بیانات S استفاده میکند، در بهترین وضع ممکن قرار دارد برای اینکه به بهترین و فراگیرترین وجه ممکن کسانی را که به زبان L سخن میگویند درک و فهم کند. این غرض محدودیت و تقید واقعی‌ای اعمال میکند - شاهدش این واقعیت که نظریه‌پرداز ممکنست نظریه‌ی خود را، حتاً وقتی که آن را پی می‌افکند، بیازماید و آن را، به عنوان روشی برای درک و فهم اشخاص مورد آزمایش خود، امتحان کند. مراد از [تعبیر] 'درک و فهم آنان' اینست که به کسانی که به زبان L سخن میگویند، به استناد اعمال زبانی و سایر اعمال آنان، مجموعه‌ای معقول از باورها، نیازها، و علائق نسبت میدهد. این مجموعه مجموعه‌ایست که نیاز مفسر را به اینکه خطای توجیه‌ناپذیر یا عدم عقلانیت توجیه‌ناپذیر به آنان نسبت دهد به کمترین حد ممکن میرساند. مقصود از [تعبیر] 'تفسیر یکی از بیانات S '، در اینجا، گفتن این است که معنای متعارف S چیست.

غرض از این توصیف کلی اینست که برای تفسیر یک زبان یکسره بیگانه مورد تأیید قرار گیرد. اما حاحال فرض کنید که ما هم زبان موضوعی و هم فرازبان را فارسی در نظر گیریم. در این صورت، میتوانیم تفسیر بنیادین را به نفع خود تمام کنیم تا خود را کسی در نظر آوریم که، در آن واحد، هم نقش نظریه‌پرداز یا مفسر را دارد و هم نقش شخص مورد بررسی یا مشارکت جو را. این بدین معناست که خود را کسی تصور کنیم که در حال کوشش برای فهم خود است. خواه تصورمان از امور به این صورت باشد و خواه نباشد، توجه به این نکته اهمیت فراوان دارد که وضع نظریه‌پرداز زبان و نقش اشخاص مورد بررسی او به یکدیگر شباهت ذاتی دارند. نقش نظریه‌پرداز فقط اینست که، برای اهداف نظری‌اش، فهم موجود از کسانی را که به زبان L سخن میگویند تکمیل کند. درستست که، اگر قید و شرطی که خود عمل تفسیر یکسره به آن بستگی دارد - یعنی وفاق کافی در باورها، علائق، و تصورات مربوط به عقلانیت و عدم عقلانیت - محقق باشد، دیگر لزومی ندارد که نظریه‌پرداز دقیقاً عین باورهای اشخاص مورد بررسی خود را داشته باشد. اما توصیفاتی که او از جهان در اختیار دارد ذاتاً همان نوع توصیفاتی‌اند که اشخاص مورد بررسی در اختیار دارند. او، برای توصیف اوضاع و احوالی که در آن اوضاع و احوال S اخبارپذیرست از جمله‌ای استفاده میکند که از همان نوع خود جمله‌ی S

است: و [در نتیجه]، در مقام توصیف، فرازبان از زبان موضوعی فاصله‌ای ندارد. اگر نظریه پرداز به نظریه‌ی معناشناختی خودش باور داشته باشد، آنگاه ملتزمست به اینکه به ازاء هر جمله، مانند S، از زبان موضوعی، لااقل یک بار، در قالب گزاره‌ای حاکی از شرایط اخبار S، که در آن گزاره خود او یا S یا ترجمه‌ی وفاداری از S را به کار میبرد، نظر خود را صریحاً اعلام کند. در نتیجه، برای نظریه پرداز مطلقاً این امکان نیست که از زبان اشخاص مورد بررسی خود از دیدگاهی که به آن زبان معنا میبخشد یکسره دور بماند. باید کار را لااقل با پذیرش - یا تظاهر به پذیرش - همان التزامها و جهاننگری‌ای که اشخاص عادی‌ای که به زبان موضوعی سخن میگویند پذیرفته‌اند آغاز کند. (این بدان معنا نیست که نمیتواند، پس از فهم آنان، از آن جهاننگری عدول کند. آنچه نیازمند بیان دقیقی است شیوه‌ی این عدول است).

۸. این نکته، حتّاً اگر مایه‌ی نومی‌دی کسانی باشد که پنداشته‌اند که نظریه‌پرداز ارزش، به مدد فرااخلاق، میتواند یکراست به سوی موضع بیطرفی تمام عیار گام بردارد، ما را در جهت صحیح بازسازی نظریه‌ی غیر معرفتی قرار میدهد. در واقع، چهارچوبی که من پیش نهاده‌ام او را کاملاً قادر میسازد که جان کلام خود را طرح کند. و این کار را لااقل به دو شیوه‌ی متمایز میتواند انجام دهد. شیوه‌ی اول این چهارچوب را میپذیرد و شیوه‌ی دوم عملاً مستلزم این چهارچوب است.

در شیوه‌ی اول میتواند از زبان اشخاص مورد بررسی خود استفاده کند اما اندکی سختگیرانه‌تر از عموم آنان بیندیشد (کما اینکه اخلاق پردازانی مانند کسی مثل سوئیفت^{۳۳} یا آریستوفانس^{۳۴} سختگیرانه‌تر از عموم می‌اندیشند، یا هر نظریه‌پرداز اخلاقی چه بسا سختگیرانه‌تر بیندیشد) و، با این کار، بکوشد تا آنان را به نگرستن به خود وا دارد؛ و چه بسا موجب شود که آنان مشغله‌ها و علائق خود را به شیوه‌هایی نامعهد ببینند. استعاره‌ی بصری‌ای هست که، در این مبحث، از استعاره‌ی نظرگاه بسیار سودمندتر است. آنچه نظریه‌پرداز، با ماندن در نظرگاه مشارکت جویانه، میتواند بکند اینست که مرتبه‌ی تفکیک‌پذیری بصری را پایین آورد. او میتواند، با جلوگیری از امور بیربط و پیش پا افتاده، بیش‌تای پاره‌ای از فرق‌گذاریهایی را که مانسنجیده به آنها دست مییازیم با احمقانه بودن پاره‌ای از همانندیهایی را که بدانها رضا داده‌ایم درک کند و سپس دیگران را به این درک برانگیزد. همچنین، به شیوه‌ای نسبتاً متفاوت و با نزدیک‌تر کردن نامعرفتی

گرایان به موضوع مورد علاقه‌شان، میتوانند توجه مخاطبان خود را به چیزی معطوف دارد که اورل کلنای^{۳۵} آن را 'ناهماهنگیهای عمل متعارف' نامیده است. در اینجا کلنای به عدم تناسب غلبه‌ناپذیر میان دو چیز اشاره دارد: از سویی چه قهرمانانه است: کوششی که صرف تعقیب پاره‌ای از علائقمان میکنیم - که ناشی از غریزه‌ای زیستی در ماست - و، از سوی دیگر، خود ما و همه‌ی مصالح و خشنودیهای ما چه 'متناهی، محدود، گذرا، فناپذیر، حقیر، و کم‌اهمیت' ایم. پایین آوردن مرتبه‌ی تفکیک‌پذیری، البته نه تا حدی که خود علائق انسانی نامرئی شوند - که به این نیز خواهیم پرداخت -، بلکه تا حدی که هم این عدم تناسب و هم طرفین آن به چشم آیند، از پیششرطهای انعطاف‌پذیری انسانی (در برابر انعطاف‌پذیری صرفاً حیوانی)، شوخ طبعی، فهم ارزش نسبی امور در قیاس با یکدیگر، و حتا سلامت عقل، است. این پایین آوردن مرتبه‌ی تفکیک‌پذیری کار سنتی اخلاق پردازانی که مشارکت جویند و طنزپردازان (که چه بسا نخواهند مشارکت جو باشند) است. اما این شیوه‌ی دیدن همان دیدن بیمعنایی تمام عیار، که تیلور از آن سخن میگفت، نیست؛ و، به معنای بسیار فنی مورد نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، درک پوچی هم نیست. زیرا نظرگاه مشارکت‌جویانه میتواند درک ناهماهنگی و نوعی فهم دقیق از اهمیت محدود، امانه لزوماً بینهایت کم، این یا آن شیء یا علقه‌ی خاص را با هم در خود جای دهد. (کاملاً روشن نیست که نظر کلنای درباره‌ی قرابت پوچی اگزیستانسیالیستها و ناهماهنگی [مورد نظر خود او] چه بوده است - دستنوشته [ای که به استناد آن به کلنای سخنانی نسبت میدهم] قطعه ایست بازمانده از او - اما، اگر در سازگاری درک ناهماهنگی و درک اهمیت شک داشته بوده است، من، به گمان خودم، میتوانسته‌ام او را به کمک نکته‌ای که بسیار موافق مذاق و مشرب خود اوست متقاعد سازم. عدم تناسب موجود میان کوشش ما و گذرایی ما کمیته‌ی ناپایدار است، و به محض اینکه درست تحت تأثیر آن واقع شویم نرم نرمک ناپدید میشود. زیرا فقط به نظر ما یا نوع ما است که کوششهای گذشته یا آینده‌ی خود ما میتواند قهرمانانه بیاید.)

این از نخستین شیوه‌ای که نامعرفتی‌گرا به مدد آن جان کلام خود را بیان میکند. این شیوه به چیزی که به نظر او به قدر کفایت بنیادین باشد راه نمیبرد. شیوه‌ی دومی که به کمک آن میتواند مطلب خود را بیان کند اینست که پیوند آن را با رشته‌ی طولانی کوششهای نامعقولی که در جهت تحلیل فلسفی سنتی خوب، باید، درست، و امثال اینها، بر حسب لذت یا احساسات یا رضایت...،

انجام گرفته‌اند بگسلد، و آن را به نکته‌ای غیر صوری تبدیل کند در باب همانندی یا ناهمانندی میان، از سویی، شأن اخبارپذیری‌ای که احکام ارزشی و احکام عملی دارند و، از سوی دیگر، شأن حقانیت آشکار، آرمانی، یا رسمی‌ای که (مثلاً) احکام تاریخی یا جغرافیایی دارند.

در این صورت، حقیقت آشکار چیست؟ خوب، به جهت مقایسه، شاید بد نباشد که این حقیقت را با چیزی که میتوان آن را بدیهیات ناظر به حقیقت آشکار خواند مشخص کنیم. به نظر من، این بدیهیات عبارتند از: (۱) تقدم حقیقت، به عنوان یکی از مؤلفه‌های ارزیابی احکام؛ (۲) مطابقت حقیقت با دلیل مستند که در اوضاع و احوال مطلوب به وفاقی میرسد که تبیین صحیح آن مستلزم همان حقیقت است؛ و (۳) استقلال حقیقت هم از اراده‌ی ما و هم از شیوه‌ی محدود خود ما در تشخیص حضور یا غیاب خاصه [ی مورد نظر] در یک گزاره. انضمام (۲) و (۳) حاکی از امر بدیهی (۴) است، و آن اینکه هر حقیقتی به یمن یک چیز از حقیقت بهره‌مندست. علاوه بر اینها، گمان داریم که (۵) هر حقیقت آشکاری با هر حقیقت آشکار دیگری سازگارست. و سرانجام، امر دیگری که بداهتش عموماً مورد قبول است (*۶) مستلزم مشخص بودن تام و تمام حقیقت و همه‌ی پرسشهایی است که پاسخهایشان میتوانند به این شأن [یعنی شأن حقانیت داشتن] دست یابند.

آیا اخبارپذیری احکام ارزشی و / یا احکام تأملی با این معیار مطابقت دارد؟ اگر این پرسش را در قالبی که هم‌اکنون پیش نهاده شد بریزیم. آموزه‌ی خاص نامعرفتی گرایان به صورت این عقیده در می‌آید که پاسخ پرسش مذکور منفی است. این پرسش را میتوان از جایگاهی که کاملاً در دسترس هم هست از نو تکرار کرد. لزومی ندارد که وانمود کنیم که از شاکله‌ی نظری و مفهومی خود بیرونیم یا در جایگاهی قرار داریم که باید هم دسترسی ناپذیر باشد و هم تصورناپذیر. این پرسش پرسشیش است که میتوانیم، با سرو کار داشتن با آن دسته از ایضاحهای غیر صوری حقیقت و اخبارپذیری که پروژه‌ی تفسیر بنیادین میتواند آنها را به نحو سودمندی محدود و مقید کند، پیگیرش کنیم. و امادر باب آشفتگی آشکار نامعرفتی‌گرایی تیلور، میتوانیم به جای نظرگاههای جداگانه‌ی بیرونی و درونی، نظرگاه واحد و مشترکی را بنشانیم که هم در دسترس نظریه‌پردازان باشد و هم در دسترس مشارکت جویان. فرض کنید گفته شود که این کار یا آن کار یا هر کار دیگری ارزشمندست، و این گفته بر اساس بهترین نوع ادله‌ای اظهار شده باشد که بر مشارکت جو یا نظریه‌پرداز معلومند. یا فرض کنید کسی در حال احتضار اعلام کند که زندگیش

به نحو حیرت‌انگیزی ارزشمند بوده است. نظریه‌ی غیر معرفتی، پیش از همه، نظریه‌ایست، نه درباره‌ی معنای این گفته‌ها، بلکه درباره‌ی نشان آنها: یعنی در این باره است که اخبارپذیری این گفته‌ها حقیقت‌آشکار نیست و واقعیت امر را نشان نمیدهد. مهم‌تر آنکه این دقیقاً همان سوء ظنی است که گهگاه مشارکت جویانی را که اهل نظر نیستند و به پرسشهایی کشانده شده‌اند که ما این تحقیق را با آنها آغاز کردیم به زحمت می‌افکنند و سرگشته میدارد. و سرانجام، به این نکته توجه شود و به حساب اعتبار چهارچوب توصیه شده گذاشته شود که در این چهارچوب کاملاً قابل پیشبینی بود که این پرسش پیش خواهد آمد.

۹. حال میتوان پاسخ نامعرفتی گرایان را به این پرسش، تحت دو عنوان جداگانه، یکی احکام ارزشی (ارزشدوره‌های به معنای دقیق کلمه) به طور کلی (در همین بند) و دیگری احکام تأملی به طور کلی (در بند ۱۱) بر رسید.

برای نقد محمول 'اخبارپذیری'، به صورتی که بر احکام ارزشی اطلاق میشود، از نظرگاه غیرمعرفتی، در نظر داریم که از تنسیقی استفاده کنم که برنارد ویلیامز^{۳۶} در [مقاله‌ی] 'The Truth in Relativism' [= 'حقیقت از دیدگاه نسبیگرایی'] در [نشریه‌ی] *Proceedings of the Aristotelian Society* (1974/5) [= خلاصه‌ی مذاکرات انجمن ارسطویی] عرضه کرده است.

به گفته‌ی ویلیامز، نسبیگرایی فقط در صورتی صادق خواهد بود که نظام‌های عقیدتی‌ای، مانند S_1 و S_2 ، وجود داشته باشند یا بتوانند موجود شوند به طوری که:

(۱) S_1 و S_2 متمایز از یکدیگر و تا حدی خود بسنده باشند؛

(۲) طرفداران S_1 بتوانند طرفداران S_2 را درک کنند؛

(۳) S_1 و S_2 مانع‌الجمع باشند. بدین طریق که (a) سنجش‌پذیر باشند و (b) به لااقل یک

پرسش که در مقام تشخیص یک سنخ عمل یا یک سنخ شیء است که، در ذیل یک توصیف مورد وفاق، محلّ خلاف است پاسخهای مثبت / منفی متفاوت دهند؛

(۴) S_1 و S_2 (مثلاً برای ما در این دنیا) برخورد واقعی نداشته باشند زیرا، خواه S_1 نظام

عقیدتی ما باشد و خواه S_2 ، این پرسش که آیا نظام عقیدتی دیگر بر حق است یا نه به علائق ما ربطی ندارد، علائقی که یگانه اموری‌اند که ارزشیابی را دارای فایده یا محتوا میسازند؛ چرا که

یگانه مسائل واقعی ناظر به ارزشیابی درباره‌ی شقوق واقعی [اند] (p. 255). 'زیرا میفهمیم که امکان دارد که نظامهای فراوانی، مانند S، وجود داشته باشند که با علاقت ما آنقدر ربط ندارند که احکام [خود] ما بدانها تعلق گیرند.'

اگر این سخن درست باشد، آنگاه، نقد نامعرفتی گرایان بر ارزشداوریه‌ها به این می‌انجامد که صرفاً اخبارپذیری این ارزشداوریه‌ها، به خودی خود، یکی از خاصه‌های بدیهی حقیقت آشکار را فاقدست؛ زیرا ممکنست یک ارزشداوری اخبارپذیر، حتّاً در اوضاع و احوال مطلوب، نتواند درخور وفاق باشد (بسنجید با بدیهی (۲) در بند ۸). همچنین، هیچ چیز در خود خاصه‌ی اخبارپذیری نیست که ضمانت کند که همه‌ی ارزشداوریهایی که یکایک و بتنهایی اخبارپذیرند مُتَّفَقاً نیز اخبارپذیر باشند (بسنجید با بدیهی (۵)). این هم معلوم نیست که در هر جا که اختلافی هست همیشه چیزی وجود داشته باشد که مورد بحث است (بسنجید با بدیهی (۴)). اما، از سوی دیگر، برای حقیقت همه‌ی این چیزها محل توقع و حاجت ماست.

مشارکت جوین این سخنان را نگران کننده، و حتّاً مایه‌ی یأس، میبینند. اما آیا ویلیامز در باب سازگاری چهار شرطی که وضع کرده بر حقّ است؟ او، در عداد سایر امور، از احکام به هم پیوسته و نامشخص راجع به 'درست' و 'نادرست'، و 'باید' و 'نباید' ذکری به میان می‌آورد. در اینجا که توافق یا اختلاف یا اختیار یک راه به مقام عمل نزدیک میشود، و به همان نسبت تفسیر بنیادین کمتر دشوار و مشکل آفرین است، به گمان من، زیر پای ویلیامز محکمست. از اینکه شرائط (۲) و (۳) با هم محقق شوند خوب سر در می‌آوریم. سهولت میتوانیم تحقق شرط (۴) را نیز تصور کنیم. امّاد مورد ارزشداوریهایی که به معنای دقیق و مشخص کلمه ارزشداوریند، از قبیل 'شجاع'، 'ریاکار'، 'پست و فرومایه'، 'عادل'، 'بدخواه'، و 'از خود راضی'، مشکل واقعی‌ای در کار است. شرط سنجشپذیری (۳) مستلزم این است که تفسیر بنیادین امکانپذیر باشد، امّاتفسیر بنیادین مستلزم این است که یک شخص مجموعه‌ای از باورها، امیال، و علائقی را که با باورها، امیال، و علائق خود مفسّر فرق دارند فقط به نحوی بر شخصی دیگر فراقند که مفسّر بتواند توصیف و، تا حدّی، تبیین و ایضاحش کند؛ و هر چه پیوند میان واژه‌ای که باید تفسیر شود و عمل سُنُتتر باشد و هر چه صبغه‌ی واژه

صبغه‌ی اختصاصیتری باشد (و این غیر از سستی پیوند میان واژه و عمل است)، فرافکنی‌ای که باید، برای تثبیت تفسیر، امکانپذیر باشد جامع‌تر و دقیق‌تر خواهد بود. ارزشداوریها، در آن واحد، از این هر دو مسأله نشأت می‌پذیرند. (و یکی از عوامل متعددی که پیوند ارزشداوریهای به معنای دقیق کلمه را با عمل تا بدین حد سست می‌کنند چیز است که خود ویلیامز، به مناسبت‌های دیگری، بر آن تأکید بلیغ ورزیده است - یعنی کثرت، فروکاهش ناپذیری متقابل، و سنجش ناپذیری خیرات). هرچه تفسیر، در اینجا، محتمل‌تر باشد، فاصله‌ی میان علائق مفسر و شخص مورد بررسی او باید کمتر باشد. اما، در آن صورت، تحقق شرط (۴) مشکل‌تر می‌شود.

در چهارچوب نظری تفسیر بنیادین ناگهان معنا و مقصود اظهار نظر ویتگنشتاین (در تحقیقات فلسفی، بند ۲۴۲) روشن می‌شود: 'اگر بنا بر این است که زبان ابزار ارتباط باشد باید، نه فقط بر سر تعاریف، بلکه، هر چند عجیب به نظر آید، بر سر احکام نیز وفاقی در کار باشد.'

۱۰. مشکلی که در اینجا نامعرفی‌گرایان در مقام تأکید بر ادعای خود دارند به معنای اثبات روشن حقایق معرفتی‌گرایی نیست. اگر دفاع از مطابقت حقیقت و اخبارپذیری در احکام ارزشی در چهارچوب آنچه در بند ۹ گذشت انجام گیرد، در آن صورت، خود حقیقت در معرض این خطر است که، در این روند، چیزی نسبتاً محدود و بسته به نظر آید. جای شگفتی است که به این نتیجه‌گیری سوق داده شویم که هرچه آداب و رسوم مردمی غیر متعارف‌تر باشد، هرچه شکل زندگیشان غیر قابل درک‌تر باشد، و هرچه تفسیر زبانیشان اختصاصی‌تر و دشوارتر باشد، مسأله‌ی شأن حقایق ارزشداوری‌هایشان بی‌اهمیت‌تر می‌شود.

طبیعیست که کسی که مسأله‌ی معنای زندگی به سرگشتگی و حیرتش در انداخته است، در اینجا، اصرار ورزد که ما، تا معنا را با عقلانیت پیوند ندهیم، در نمی‌یابیم که برای یکایک زندگیا داشتن معنایی که ما به آنها نسبت می‌دهیم چقدر خرج بر میدارد. چنین کسی خواهد گفت که تهدید نسبی‌گرایی به تحقق شرط (۳) ویلیامز در بخش هشتم بستگی ندارد؛ بلکه آنچه مایه‌ی خطر است اینست که، برخلاف آنچه از بند ۵ بر می‌آید، ادله‌ای که به نظر ما ادله‌ی موجهی می‌آیند، به هیچ روی، مبنای عقلی ندارند. یا، به صورتی که هیوم^{۳۷} همین نکته را در قطعه‌ای مشهور از پیوست نخست *Inquiry Concerning the Principles of Morals* [= تحقیق در باب

مبانی اخلاق] بیان میکند:

واضح به نظر میرسد که غایاتِ قصوایِ اعمالِ انسانها را، به هر تقدیر، هرگز نمیتوان به مدد عقل توجیه کرد، بلکه این غایات یکسره بر احساسات و عواطف بشر جذّاب جلوه میکنند، بدون اینکه به قوای عقلی بستگی ای داشته باشند. از مردی پرسید: چرا ورزش میکنی؟ پاسخ خواهد داد: چون میخواهم تندرستی خود را حفظ کنم. سپس اگر سؤال کنید: چرا تندرستی را میخواهی؟، فوراً جواب خواهد داد: چون بیماری دردناکست. اگر سؤالتان را بیشتر پی گیرید، و دلیلی مطالبه کنید بر اینکه چرا از درد بیزارست، محالست که بتواند دلیلی ارائه کند. این از غایاتِ قصواست و هرگز به شیء و هدف دیگری ارجاع داده نمیشود. شاید به پرسش دوم شما: چرا تندرستی را میخواهی؟ این پاسخ را نیز بدهد که: تندرستی شرط لازم انجام دادن کارم است. اگر پرسید: چرا از بابت کار دلنگرانی؟، پاسخ خواهد داد: چون میخواهم پول به دست بیآورم. اگر پرسید: چرا؟ خواهد گفت: پول وسیله‌ی التذاذ است. و، فراتر از این، مطالبه‌ی دلیل کار لغوی است. محالست که بتوان تا بینهایت جلو رفت؛ و همیشه یک چیز بتواند دلیل مطلوب بودن چیز دیگری باشد. باید چیزی، به اعتبار خودش، و به این جهت که با احساسات و عواطف انسان سازگاری یا وفاق عاجل دارد، مطلوب باشد.

نه فقط امید کشف مبنايي عقلی در احساسات و عواطف انسان امید بیهوده‌ای است؛ بلکه حتّاً به نظر نمیرسد که احساسات و عواطف انسان بتوانند به نحو مؤثّری تفاوت میان امور ارزشمند و امور بی‌ارزش را تعیین کنند. هر فرهنگی، و هر نسلی در هر فرهنگی، به شیوه‌ای دیگر با جهان روبه‌رو میشود و به شیوه‌ای دیگر به آن واکنش نشان میدهد.

این شکاکیت به همه‌ی ادعاهایی که من قبلاً، در بند ۵، آوردم بی‌اعتنایی میورزد، و از این بی‌اعتنایی منظور خاصی دارد. من، با تأکید بر آن ادعاها می‌پرسم: این شکاکیت درباره‌ی احکامی که خود ما در باب معنا یا اهمّیت امور صادر میکنیم چه چیزی را روشن می‌سازد؟ از هر چه بگذریم، بالاخره موجود عقلانی‌ای که صورتبندی عصب - تَنکر دشناختی^{۳۸} خاصی نداشته باشد یا انسان عقلانی‌ای که صورتبندی تاریخی خاصی نداشته باشد خدا هم نیافریده

است. و حتّاً اگر، به طرزی غیر قابل تصوّر، چنان موجود یا انسانی وجود هم مییافت، چرا ما میبایست این دغدغه را داشته باشیم که او چه چیزی را قانع کننده مییابد؟ [چرا که] در این وضع و حال غیر واقعی نیست که از ما میخواهند که تصوّرات خود را از امر آفاقی، امر حقیقی، و امر ارزشمند نقد کنیم.

ظاهراً بسا چیزها به این امر بستگی دارند، اما جواب آنقدر به صرف تکرار کلام نسبیگرایانی که غرض از جواب ابراز مخالفت با آنان است نزدیک میشود که چاره‌ای نیست جز توضیح این که چه پیش خواهد آمد اگر بکوشیم تا عقلانیت را به همان صورت مطلق غیر شخصی یا کیهانی‌ای که ظاهراً مخاطب ما میخواهد تصوّر کنیم.

جالبست که، مادام که با عقلانیت در باورهای نظری سروکار داریم، به هیچ روی، محال نیست که تفکّر را به صورت غیر شخصی تصوّر کنیم. فرض کنید که نسبت به علم نگرشی بررسی^{۳۹} اتخاذ کنیم و آن را کاشف چیزی بدانیم که، در وضع بالفعل جهان هستی، مقدرست که همه‌ی محققان، در نهایت، بر آن اجماع کنند. مراد از 'همه' نیز این باشد: 'همه‌ی موجودات ذی شعور بالفعل یا بالقوه‌ای که، فارغ از اینکه شاکله‌ی نظری و مفهومی شان چه باشد، میتوانند در جست‌وجوی اصول اساسی‌ای باشند که جهان را تبیین میکنند'. حال تصوّر کنید که همه‌ی این نظریات نرم نرمک به هم نزدیک شوند و از هم‌ریختی به اینهمانی برسند. در این صورت، عقلانیت کیهانی در باور عبارت خواهد بود از اینکه باورهای خود را، حتّی الامکان، با حقایقی که مقدرست که در این روند همگرایی باقی بمانند سازگار سازیم.

شاید همه‌ی اینها اوهام و تخیلات باشند. (در واقع، به گمان من چنین نیست) اما آنچه مهمست اینست که، اگر خاصه‌های موجود در سرتاسر نظریاتی را که در آنچه مقدرست که مورد اجماع (ما یا پژوهشگران مصمّم دیگری که دارای استعداد فطری اند) باشد به هم میرسند همان اصول اساسی طبیعت بدانیم، در آن صورت، یگانه‌محمولهای غیر منطقی و غیر ریاضی‌ای که ما از زبان باور عقلانی بیرون نمی‌افکنیم محمولهایند که، به شکلی از اشکال، همیشه در همه‌ی نظریاتی که تبیین کافی و وافی‌ای از جهان عرضه میکنند کار خود را خوب انجام میدهند. در نتیجه، و بر طبق محمولهایی که صلاحیت بقاء دارند و ندارند، به تقابل شگفت‌انگیزی میان کیفیات اولیّه‌ی طبیعت و همه‌ی کیفیات دیگر دست مییابیم. در این صورت، میتوانیم برای

خودمان تمایزی میان واقعیت و ارزش قائل شویم که فایده‌ی واقعی و مشخصی دارد. میتوانیم بگوییم که هیچ محمول ارزشی ای حاکی از یک کیفیت اولیه‌ی واقعی نیست، و خاصه‌های واقعی جهان، یعنی خاصه‌هایی که، از هر منظری که به جهان بنگریم، از ذاتیات جهان‌اند، کیفیت اولیه‌اند.

این نگرشیست بسیار بیروح، و حاکی از چیزی که یکی از مؤلفه‌های مهم حقیقت در نظرگاه 'عینی' بوده است. اگر جهان را به این چشم بنگریم در هیچ چیز معنایی نمیبینیم. اما بوضوح بیهوده است که بکوشیم تا، با این گفته که میتوان، با افزودن التزام انسانی، به جهانی که به این صورت دیده میشود تزریق معنا کرد، از تلخی و گزندگی این دیدگاه بکاهیم. التزام نسبت به چه چیزی؟ این شاکله‌ی نظری و مفهومی بیروشنی بیادگر چیزی نیست که دغدغه‌ی آن را داشتن در توان انسان باشد؛ و حتاً امکانات بیانی بازشناسی مصادیق محمولهایی مانند 'سرخ'، 'صندلی'، 'شخص'، 'گرسنگی'، ... را نیز در اختیار ندارد. زیرا هیچیک از این محمولها، بر اساس ملاک علمی، حق‌چندانی برای اینکه ناظر به واقع تلقی شود ندارد. تمایز واقعیت از ارزش که ما، در اینجا، در همان حد فهم خودمان از فهم علمی، بدان دست مییابیم با آنچه نامعرفی گرایان از تمایز واقعیت از ارزش در نظر داشته‌اند سازگار نمیتواند بود. اصلاً معلوم نیست که چیزی باشد که نامعرفی گرایان قصد کرده باشند. با این رأی که خاصه‌های ارزشی فرافکنیهای ذهنی اند دست به کار شده‌اند و کشف کرده‌اند که، اگر خاصه‌های ارزشی فرافکنیهای ذهنی باشند، آنگاه، همه‌ی خاصه‌ها، به استثنای کیفیات اولیه، فرافکنیهای ذهنی اند.

حال به عقلانیت عملی برای همه‌ی فاعلان عاقلی که تصور میتوانیم کرد میپردازیم. (عقلانیت عملی ای که اعتبار کیهانی دارد). به گمان من، در اینجا، رأی اینست که برای اینکه درباره‌ی ادله‌ی آفاقی، یا در این باره که چرا چیزی اهمیت دارد، جدی باشیم، باید بکوشیم تا بالاتر برویم و به دیدگاه یک عقل غیرشخصی نزدیکتر شویم؛ و خاصه‌های چنین عقلی باید به نحو پیشین قابل تعیین باشند. وقت و سعی و افری در این مسیر صرف شده است؛ و چه بسا انتظار میرفته است که حاصل کار این باشد که برهنگی تصور ما از یک عقل غیرشخصی به تصور یک عقل غیرشخصی کاملاً برهنه تبدیل شود. آنچه به این درجه از وضوح انتظار نمیرفت این بود که اساسیترین بخش موضوع بحث بیدرنگ با یک متناقضنمای ساده و (در چهارچوب قواعدی که

به نحو پیشین تصور شده‌اند) بیجواب - یعنی با آنچه به 'تنگنای زندانی' ۴۰ مشهور است - برخورد کند - و در واقع برخورد کرد. آنچه مبنای این متناقض‌نما (یا مبنای این رأی که در اینجا متناقض‌نمایی وجود دارد) است این گمان است که کاملاً واضحست که نظریه‌ای پیشین در باب عمل عقلانی باید، علی‌القاعده، امکان‌پذیر باشد - یعنی قُلاب کیهانی‌ای باید وجود داشته باشد که ما بتوانیم مجموعه‌ای از علائق را که، مستقل از همه‌ی آرمانهای مربوط به خود فاعلیت و عقلانیت، بوضوح و بی‌شک و شبهه قابل تشخیص‌اند، به آن بیاویزیم. در ابتداء، مجموعه‌ای از پروژه‌ها را در اختیار دارید؛ سپس شیوه‌ای را تصور میکنید که به مدد آن این پروژه‌ها به بهترین وجه جامه‌ی عمل پوشند. تصویر این بود. اما، در یک هیأت جدید، چیزی نبود جز این رأی نامعقول که همه‌ی تأملات، در واقع، تأمل در باب وسائل‌اند.

۱۱. نتیجه‌گیری من اینست که چیزی به نام نظریه‌ای محض و پیشین در باب عقلانیت وجود ندارد که جدا از اینکه دلیل داشتن برای ما، با وضعی که داریم، چگونه چیزی است قابل تصور باشد؛ و اگر چنین چیزی وجود هم میداشت، هیچگاه به یافتن معنایی در زندگی، یا چیزی را ارزشمند دیدن، ربطی نمیداشت. آنچه محل حاجت ماست اینست که نسب‌یگرایی نامعرفی‌گرایانه را به صورتی تعریف کنیم که از هرگونه وابستگی به تقابل میان عقلانیت ما و عقلانیتی نابتر مبراً باشد و، با این حال، بر نکته‌ای که در سخنان تیلور دیدیم تأکید ورزد.

شاید همه‌ی ارزشداوریهای به معنای دقیق کلمه که از نوع روش‌تر و جالب‌تر ارزشداوریهایند این خاصه‌ی جالب را دارند که [در آنها] تفسیر خود محمول ارزشی مستلزم دیدگاهی مشترک و مجموعه‌ای از علائق مشترک میان مفسر و شخص مورد بررسی است. بپذیریم که، در این صورت، تمایز منحصر به فرد واقعیت از ارزش نقش برآب میشود. اگر معرفتی‌گرایان پافشاری کنند، هیچ چیز لزوماً مانع از این نمیشود که از بر باد رفتن این تمایز در این جهت بهره‌جویند که همه‌ی دگرگونیهای ژرفی را که در ناحیه‌ی ارزشداوری در تاریخ، به هنگام تبدل جهان یونانی به جهان مسیحی یا تبدل جهان مسیحی به جهان نوزایی، روی داده‌اند، در چهارچوب نوعی جابجایی یا گمگشتگی 'کانون ارزش' از نو توصیف کنند. نسب‌یگرایان نمیتوانند مانع از این بشوند که معرفتی‌گرایان، همداستان با نیکولائی هارتمان^{۴۱}، بنا به نقل جان فیندلی^{۴۲}، بگویند که این دگرگونیها، همه، پیامدهای فرعی نوعی آگاهی ژرف از ارزشهای جدید، که در کانون شناور

بودنشان ارزشهای قدیم را به بیرون افکنده است، بوده‌اند؛ و این قبیل ارزشها که بتازگی درک میشدند، در واقع، جدید نبوده‌اند، بلکه فقط تا آن زمان مغفول بوده‌اند.

همه‌ی اینها را چه بسا نامعرفتی گرایان، هرچند به طرزی عجیب و غریب بیان شده‌اند، بیضرر ببینند و نادیده بگیرند؛ و بعید نیست که خودشان هم به زبانی کمرنگتر بیان کنند. حتّاً ممکنست، با طول و تفصیل هرچه تمامتر، تصدیق کنند که، درست همانطور که جهان را نمیتوانیم از طرز تلقّی‌ای که از آن داریم به ضرب و زور جدا کنیم، طرز تلقّی ما از جهان نیز نمیتواند از خود علائق ما به تکلف و تصنع جدا شود. همچنین، میتوانند به سازگاری انسان محور بودن با یگانه چیزی که میتوانیم از آفاقی بودن اراده کنیم قائل شوند و قبول کنند که تفاوت‌های میان اشکال عالی و دانی زندگی اموری موهوم نیستند. میتوانند بگویند که اگر واژه‌ی 'آفاقی' را بدین نحو استعمال کنید، این تفاوتها حتّاً اموری آفاقی‌اند، امّاد اینجا گیر میکنند. در هر جا که از موضع اصلی تیلور عدول نمیکند به این جهت است که تیلور انکار دارد که این تفاوتها تعیین کننده باشند. این قبیل تفاوتها چه بسا به نظر ما مهم باشند؛ امّا، برای مهم بودنشان، به چهارچوبی بستگی دارند که ساختاری آزاده باشد، نه به چیزی که به طرزی ساخته شده باشد که به نحوه‌ی واقعی وجود اشیاء مقید و مشروط باشد.

لااقل در اینجا به هسته‌ی خاصّ نامعرفتی‌گرایی (که، بدون کسب اجازه از هیچیک از والدین خود، به عقد ازدواج نسیب‌گرایی و یلیامز درآمده است) نزدیک میشویم. آنچه موضع جدید حاکی از آن است اینست که: مادام که چیزی اهمّیت دارد، و مادام که زندگی انسان معنایی را که ما گمان میکنیم دارد، این امکان ریشه در چیزی دارد که دلخواهانه، امکانی، نامعقول، و از لحاظ آفاقی غیر قابل دفاع است و به واسطه‌ی این واقعیت که فرایندهای ابداع آزادانه‌ای که زیر بنای آنند تدریجی، ناآگاهانه، و جمعی بوده‌اند سرّ سوزنی از دلخواهانه، امکانی، و غیر قابل دفاع بودن آن کاسته نمیشود. شکل و زندگی ما - یا چیزی در شکل زندگی ما که به یکایک زندگیهای ما معنایی میدهد - چیزی نیست که ما، به عنوان یک نوع [از موجودات] هرگز (چنانکه میگوییم) یافته یا کشف کرده باشیم. چیزی نیست که بتوانیم آن را، با نظر به آنچه صادق یا صحیح، یا منطقی است، نقد کنیم یا سامان بخشیم یا تعدیل کنیم. حتّاً در چهارچوب وضع کنونی علائق و تأملات موجود، توهم تأسف‌آوری است اگر بپذیریم که این حکم که فلان چیز ارزشمندست، یا زندگی ارزش زیستن (یا وانهادن) دارد، کاملاً و بوضوح صادقست. چنین زمین سفت و

محکمی مطلقاً در اختیار نداریم.

آموزه‌ای را که بدین نحو با استفاده از اموال باقی مانده‌ی نامعرفتی گرای و رشکست شده یا خام و بی تجربه بازسازی کردیم من «آموزه‌ی نرسیدن معرفت به حدّ تعیین کنندگی»^{۴۳} مینامم. این موضع، بر خلاف موضعی که از نیاکان اویند، دستخوش تناقض نیست؛ و با مبنای منطقی خود سازگاری دارد؛ و میتوان آن را، بدون اینکه اصلاً به مشکلات و وصف ناپذیری‌های نسببگرای فرهنگی دچار شویم، توضیح داد؛ و حتّاً میتوان آن را به نحوی بیان کرد که از خلط مبحث‌های رایجتر مبراً باشد: خلط مبحث‌هایی که میان دو رأی صورت میگیرند: یکی این رأی که اخلاق و فرهنگ اموری مجعولند، و دیگری یک رأی مورد مناقشه‌تر، یعنی این رأی که محکی (ارزش صدق / محتوا) احکامی که اخلاق و فرهنگ آن احکام را امکانپذیر میسازند اموری مجعولند. (یک نوع خلط میان معنا و محکی).

فرض کنید که کسی بگوید: 'از نظر خودم، من در همه جا میتوانم طرز نگرشم را به جهان از علائقم جدا کنم؛ [اما] این امر در جهت جوابگویی به شکایت من مبنی بر اینکه معنای کافی و وافی در جهان وجود ندارد کاری از پیش نمیرد. زندگی من معقول به نظر نمی‌رسد. هیچ چیز به نظرم به قدر کفایت مهم نمی‌آید. خود علائقم بسیار بی‌اهمیت، بسیار پراکنده، و بسیار ناهمگون اند.' دیگری ممکنست بگوید که، به نظر او، چیزهایی که دل‌بسته‌ی آنهاست با تأکید بسیار، با اغواگری‌ای که بسیار بیرحمانه است، از جمیع اطراف و جوانب، اشاره میکنند و او را به نزد خود فرا میخوانند. و این نیز برای معرفتی گرای خامی که آموزه‌ی نرسیدن معرفت به حدّ تعیین کنندگی ما را به ترک آن فرمان میدهد، به همان اندازه ویرانگرست. دریافته‌ام که نمیتوانم به همه‌ی این اهداف اهتمام ورزم، یا حتّاً در خدمت بیشتر علائقی که در پس پشت این اهداف اند باشم. اگر بیش از کسر کوچکی از این علائق و اهداف را دنبال کنم حاصلش اینست که محکوم به محرومیت از همه‌ی آنها شوم. صرف اعتبار کلّ مجموعه‌ای که باید زیر مجموعه‌ای از آن را برگزینم. اگر اعتباری داشته باشد، به هیچ روی، ضمانت نمیکند که هر زیر مجموعه‌ای که عملاً بتوانم در اختیار گیرم به چیزی بالغ شود که برایم اهمیتی داشته باشد.

نقش نظریه پرداز نرسیدن به حدّ تعیین کنندگی اینست که، در اینجا، نظر دهد که امور برای شاکی‌ای که آنها را به طرز بسیار نومید کننده‌ای فراوان میبیند یا برای شاکی‌ای که آنها را به طرز بسیار پوچی اندک میبیند هرگز نمیتواند معقول به نظر رسند، مگر اینکه هر یک از ما چیزی اضافی

فراهم کند، تصویری مخصوص خودش، تا برای خودش از امور سر در آورد.

چنین کسی ممکنست بگوید: مشکل سپری کردن زندگی عبارتست از تحقق بخشیدن یا در مد نظر داشتن فهرستی طولانی و ناقص یا نامحدود از علائقی که همیشه، در نهایت، با هم تعارض دارند. دعاوی همه‌ی باورهای صادق (درباره‌ی نحوه‌ی وجود جهان) قابل جمع‌اند. هر امر صادقی علی‌القاعده با هر امر دیگری که صادقست سازگاری دارد (بسنجید با بدیهی (۵) در بند ۸). اما چنین نیست که همه‌ی دعاوی همه‌ی علائق عقلانی یا حتا همه‌ی علائق اخلاقی (در این باب که جهان چنین یا چنان باشد) لزوماً، در مقام عمل، سازگاری داشته باشند. وقتی که حکم میکنیم که این کار همانست که الآن باید انجام دهیم، یا آن کار همانست که بهتر بود انجام میدادیم، یا الآن زندگی ما باید فلان مسیر را در پیش بگیرد، نه بهمان مسیر را، حقایقی (یا حتا احتمالاتی) را در یک انگاره جای نمیدهیم که در آن یک اختلاف اثبات کند که خطایی را حقیقت پنداشته‌ایم. غالباً باید دست به گزینش عملی‌ای بزنیم که یک فاعل عاقل دیگر چه بسا آن را کاملاً فهم کند، از آن عیبی نگیرد یا حتا با آن مخالفتی نداشته باشد، اما چنانکه وینچ^{۴۴} تأکید کرده است) خودش دست به گزینش دیگری بزند؛ و حال آنکه، اگر در باب آنچه در عالم واقع حقیقت دارد اختلافی پدید آید و دو انسان عاقل به نتایج متفاوتی رسیده باشند، آنگاه، به گمان ما، باید از لحاظ نظری امکان داشته باشد که از اختلافی در نگرشهای آن دو نسبت به قرائن و شواهد پرده برگیریم. در اموری که از سنخ واقعیت‌اند، فرض و گمان ما اینست که اگر دو پاسخ مخالف یکدیگر به یک پرسش دایر بین نفی و اثبات به یک اندازه موجه باشند، آنگاه، احتمالاً به یک اندازه هم ناموجهند. اما در اموری که از سنخ عمل‌اند، اگر پاسخ‌های بدیل وجود داشته باشند باید خدا را شکر کرد؛ [چون] در آن صورت گزینش یکی از آنها به نظر خود ما بستگی دارد؛ و آزادی ما در همین جاست. اما برهنگی جهانی که ساکن آنیم نیز در همین جاست. اگر حقیقت عملی‌ای در کار میبود ناگزیر بدیهیات سوم و پنجم ناظر به حقیقت (۳) و (۵) مربوط به بند ۸، فراتر) را نقض میکرد. در سپری کردن زندگی، حقیقتی، و چیزی مانند حقیقت آشکار، وجود ندارد که ما موظف باشیم که آن را نشانه رویم. هر که گمان کند که اخبارپذیری 'من باید این کار را بکنم' یا اخبارپذیری 'این باید شیوه‌ی زندگی من باشد، نه آن' چیزی جز حقانیت آشکار آنها نیست، رک و راست بگوییم، به بیراهه افتاده است.

ارسطو مینویسد (اخلاق نیکو ماخوسی، 1094a23): 'آیا معرفت به خیر یگانه تأثیری عظیم

در زندگی ندارد؟ آیا [اگر معرفت به خیر داشته باشیم]، مانند کمانگیری که هدفی دارند که به سوی آن نشانه روند، احتمال اینکه به آنچه درستست دست یابیم بیشتر نمیشود؟ اما، در واقع، چیزی به نام خیر یگانه، و چیزی به نام معرفت به آن، و چیزی که مستقل از خود ما برای نشانه روی نصب کرده باشند، وجود ندارد. لا اقل لازمه‌ی مدعای نرسیدن معرفت به حد تعیین‌کنندگی جز این نیست.

۱۲. اگر در ادبیات جدید و یک جریان وسیع از فلسفه‌ی جدید زمینه‌ی تفاهم مشترکی وجود داشته باشد که باید کشفش کنیم در همین جاست. آنچه فیلسوفان، و حتا فیلسوفانی که در سنت آفاقی‌گرای قوام یافته‌اند، مدام بر آن تأکید ورزیده‌اند فقدان آن دسته از راه‌حل‌های یگانه و تصمیم‌های یگانه در امور عملی است که معرفتی‌گرایی خام وجود آنها را پیشبینی کرده است. این فیلسوفان، از این طریق، مبنای نظری فراهم آورده‌اند برای چیزی که نویسندگان جدید (حتا نویسندگان جدیدی که به خدا ایمان داشته‌اند). کمابیش، به عنوان خلائی در تجربه‌ی ما [آدمیان] از درک ارزش، احساس کرده‌اند، و، بیش از اینکه از آن به عنوان کثرت و فروکاهش‌ناپذیری متقابل خیرات یاد کنند، آن را با تعبیر نیاز به هدف یا معنا یا کانون سامانبخشی که خود ما به زندگی میدهمیم به بیان آورده‌اند. ذهن فقط پذیرنده نیست؛ فرافکننده هم هست.

در پایان [رمان تالستوی، با عنوان] آنا کارنینا^{۴۵}، لوین^{۴۶} با خود میگوید: 'در آینده همچنان از ایوان^{۴۷} سورچی به خشمم خواهم آمد و

همچنان با این و آن بحثهای بیهوده خواهم کرد و ... اندیشه‌های خود را نابجا بیان خواهم داشت؛ مثل گذشته میان مصفا‌ترین بخش روحم و دیگران و حتا همسر دیواری خواهم دید... اما حالا دیگر، هرچه پیش آید و هرچه بر سر من آید، زندگیم، تمامی زندگیم، هر لحظه‌ی آن، مثل گذشته، بیمعنا نخواهد بود، بلکه حاوی معنای مثبتی از خوبی خواهد بود که من میتوانم در آن بنهم.^{۴۸}

هرچه قدر این قبیل سخنان از شیوه‌ی بیان فیلسوفان نامعرفتی‌گرا دور به نظر آیند، این نیاز به

ساختن یا بخشیدن خود مختارانه که لوین از آن دم میزند یک بخش از چیزی است که فیلسوفان غیر معرفتی، در تصویری که من از آنان ارائه میکنم، از نرسیدن معرفت به حد تعیین کنندگی اراده میکنند. رأی معهود [این فیلسوفان] اینست که ما برای زندگی معنایی کشف نمیکنیم یا، به معنای دقیق کلمه، نمیابیم؛ [بلکه] باید به یک چیز مصنوع یا مجعول یا فرافکنی شده - به چیزی که گویی اختراع شده است - قناعت ورزیم. و کشف را به استناد حقیقت میتوان رد کرد، ولی اختراع و جعل را نمیتوان. از این مطلب فیلسوفان غیر معرفتی نتیجه میگیرند که نوعی آفاقی بودن محدود و مختصر بهترین آفاقی بودن است که در اسناد معنا یا اهمیت [به امور] میتوان آرزو کرد.

نامعرفتی گرایان، در اینجا، دو گام بر میدارند، و ارزیابی گام دوم در باب آفاقی بودن وابستگی آشکاری دارد به تصویری از حقیقت که در گام نخست به کار گرفته شده است. باید بدانیم که این تصور چه تصویری است و موضع معرفتی گرایان تا چه حد به فهمی خام و پیشانقدی از حقیقت وابستگی دارد. تصور پیشانقدی از حقیقت، با اندکی نوسان - احتمالاً با تفریق کردن شرطیهای التزامی نامعینتر - احکام تجربی را کاملاً بخوبی فرا میگیرد؛ امابه آن خوبی با تصویری از حقیقت یا اخبارپذیری که، در ریاضیات، مورد دفاع شهودگرایان ریاضی یا جعلگرایان ریاضی اند سازگار نمی افتد. شایان ذکر است که، برای کسی که بخواهد آفاقی بودن را با یکی از آموزه های معرفتی گرای جرح و تعدیل شده یا نرسیدن [معرفت] به حد تعیین کنندگی تلفیق کند، نه الگویی بهتر از تصور هنجاری ویتگنشتاین از آفاقی بودن ریاضیات یافت میشود؛ و نه نمونه ای بهتر از توصیف مفصل ویتگنشتاین از اینکه چگونه امکان دارد که یک فرایند مستمر فزاینده از ساختن یا جعل کردن به آفرینش یک شکل زندگی مشترک بینجامد که پدیدآورنده ی خود عقلائیت باشد و براهینی فراهم آورد که از مقوله ی اجبار و اضطرار نیستند، بلکه رویه هاییند برای هدایت تصورات ما، و این احساس ما را تبیین میکنند که گاهی چاره ای جز استنتاج چیزی از چیز دیگر نداریم، بدون اینکه احساس مذکور را بی اهمیت جلوه دهند.

شاید این مطالب از اخلاق فرسنگها فاصله داشته باشند. یا شاید فلسفه ی ریاضیات ویتگنشتاین بکلی ناموفق باشد. اما اگر موضوع بحث فلسفه ی اخلاق یکی از ویژگیهایی را میداشت که ویتگنشتاین به آن نوع موضوع بحثی که، به گمان خودش، به آن میپرداخت نسبت میداد، در این صورت، این مطلب که آیا اخبارپذیری احکام عملی همان حقیقت است یا نه، و آیا به حقانیت گزاره هایی که ناظر به واقع بودنشان مورد وفاق عموم است به حد کفایت نزدیک میشود یا نه، چه بسا

به مطلبی نسبتاً بی‌اهمیت تبدیل میشد؛ و ما میتوانستیم فاصله را اندازه گیریم، اهمیتش را ارزیابی کنیم، و فکر کنیم که چگونه با آن به سر بریم. (آیا دلیل مستقلی در اختیار داریم بر اینکه به شیوه‌های خاصی بدیهیات مقبول در باب حقیقت را دستکاری کنیم؟ یا اینکه باید آنها را به حال خود وانهییم تا آرمانی را مشخص کنند که حکم عملی، علی‌القاعده، بسیار قاصرتر از آن است؟ و واقعاً این قصور چقدر اهمیت دارد؟)

البته، اگر احکام عملی داوطلب این بودند که کاملاً حقیقی محسوب شوند، آنگاه، آنچه آنها را، بر خلاف ارزشداوریها، حقیقی میکرد، خود جهان، هرچه باشد، نمیتوانست بود. اما اگر به آنچه فائلند ما نیز فائل باشیم، باز باید گفت که جهان، در واقع، چیزی نیست که آنان مدعی توصیف آن اند. (مقایسه کنید با آنچه ویتگنشتاین، بحق یا نابحق، میخواست درباره‌ی گزاره‌های حساب بگوید.) در اخبار‌پذیری (یا صدق) گزاره‌های ریاضی چیزی میبینیم که شاید هرگز در اخبار‌پذیری گزاره‌های تجربی (از قبیل گزاره‌های جغرافیایی یا تاریخی) نبینیم، و آن امکان جمع آفاقی بودن، کشف، و جعل است. (همچنین، رجوع کنید به:

Wiggins, David *Needs, Values, Truth*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 350.)

اگر تصور ویتگنشتاین را از ریاضیات با نگرشهای جعلگرایانه یا شهودگرایانه‌ای که با آن هم مشرب‌اند تلفیق کنیم، شباهت راهگشایی میان آنها میبینیم. به محض اینکه از زیر بار ساختن شانه خالی کنیم، باز، به نحوی از انحاء، به دامان این کار فرو می‌غلتیم. (چه میشود اگر کسی مجبور شود به پرسشی [به این مضمون] پاسخ دهد: "تاکنون پاسخی به این پرسش داده نشده است؟" نکاتی در باب مبانی ریاضیات [نوشته‌ی ویتگنشتاین]، IV و 9) و در هر لحظه‌ی خاصی، تقریباً همه چیز را صرف این کار میکنیم. بنابر این، هرچه قدر تعداد تصمیماتی که گرفته‌ایم، زیاد باشد، باز، هرگز دلیلی نداریم بر اینکه گمان کنیم که به نقطه‌ای رسیده‌ایم که دیگر به هیچ تصمیم یا اراده‌ی دیگری نیاز نداریم. از اصل طرد شق ثالث^{۴۹} هیچ بیان ایجابی عام یا نامحدودی نمیتوان عرضه کرد. اما، در این صورت، هر کس که بخواهد از شأن حقیقت احکام عملی دفاع کند از این ادعا معافست که هر پرسش عملی‌ای پاسخی دارد. به حکم ادله‌ای که هم مستقل از امور عملی‌اند و هم برای دعاوی ناظر به امور عملی سودمندند، چه بسا مطمئن نباشیم که ورود به نظام افکار و پیشنهادشتهایی که در سخنانی از قبیل بدیهی (*۶) در بند ۸، فراتر، ظهور مییابد

چقدر ضرورت داشته است .

با ذکر دو نکته‌ی مربوط به تشبیه و تقابل، از این پرسشهای بزرگ دست می‌شویم .
(i) به نظر می‌رسد که در ساحت امور عملی می‌توانیم به قطع و یقین بدانیم که مسائلی مطلقاً فیصله‌ناپذیری وجود دارند - مثلاً مواردی که در آنها اوضاع و احوال چنان مصیبتبارست یا شقوق مختلف چنان تحمل‌ناپذیرند که هیچ چیز را نمیتوان یگانه پاسخ از لحاظ اخلاقی معقول به حساب آورد .

از سوی دیگر، در ریاضیات، حتّاً اینکه اندیشه وجود یک مسأله‌ی مطلقاً فیصله‌ناپذیر تا چه حدّ معنادارست، خود، ظاهراً مسأله‌ی فیصله‌ناپذیر است . این امر تفاوت بالقوه مهمّی میان این دو موضوع است . اگر بر وجود بالفعل نوعی فیصله‌ناپذیری مطلق در ساحت عملی اصرار ورزیم، در آن صورت، حدّ و مرزهای حقیقت آشکار متعارف را در هم شکسته‌ایم . نفی اصل طرد شقّ ثالث به معنای وارد کردن تناقضی در منطق شهودگرایانه است؛ منطقی که تشبیه ما آن را به یگانه شقّ طبیعی برای احکام عملی تبدیل میکند . انکار '(A درستست) یا چنین نیست که (A درستست))' با این قضیه‌ی شهودگرایانه که '(چنین نیست که (P یا چنین نیست که (P)) تناقض دارد .'

(ii) اگر کسی در حساب اشتباهی بکند ممکنست با دیوار آجری ای برخورد کند یا به قطاری نرسد؛ و ممکنست خود را ورشکسته کند . به ازای هر محاسبه‌ای احتمال خطری هست، و به ازای هر احتمال خطری نشانه‌ی آشکاری دالّ بر بدترین واقعه‌ای که برای ما اتفاق افتاده است . در احکام عملی چیزی تا این حدّ قطعی وجود ندارد . اما مطمئناً خواستار آن شدن نیز مصادره به مطلوب است . به همین اندازه، بی‌اعتنایی به این مطلب و سخن دیگری نگفتن هم مصادره به مطلوب است .

۱۳ . آنچه را یافته‌ایم مروری کنیم و سپس بکوشیم تا پیشتر رویم .

فارغ از اینکه احکام عملی ندرتاً به حقیقت دست می‌یابند یا غالباً، و فارغ از اینکه نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی چه گستره و اهمّیتی دارد، دلیل قاطعی بر انکار کلی آفاقی بودن احکام عملی نیافتیم . اینکه پرسشهای عملی ممکنست بیش از یک پاسخ داشته باشند، و همیشه

پاسخهای موجهتر یا ناموجهتر را نمیتوان تشخیص داد، دلیلی نمیشود که نتیجه بگیریم که پاسخهای موجه و ناموجه را نمیتوان، از طریق استدلال، از هم تمیز داد.

انکار اینکه محمولهای ارزشی حاکی از خاصه‌هایی موجود در جهان‌اند یا خطاست یا بیمعنا. این خاصه‌های ارزشی، اگر قابل تشخیص آفاقی باشند و بتوانند در درک و حکم عملی تأثیر نهند، در همه جا، کیفیات اولیه‌اند؛ و دلیلی در اختیار نداریم که نشان دهد که قابل تشخیص آفاقی نیستند و نمیتوانند در درک و حکم عملی تأثیر نهند.

یکایک زندگی انسانها میتواند، به نحوی که تا اندازه‌ای به نظم این خاصه‌های ارزشی در جهان وابسته است، کما بیش معنا داشته باشد. طرفداران نامعرفتی گرای خام گاهی این احساس را پدید آورده‌اند که گویی راه اینکه به زندگی خود معنا بخشیم اینست که به خود چشم‌بند بزنیم و به دامن چیزی - هرچه باشد - بیاویزیم؛ نوعی تعهد معلق، تعهدی که خودش را صرف واقعیت زندگی حیوانی ما زنده میدارد. اما این اشتباه بود. در اینجا، مسأله مسأله‌ی چشم‌بند زدن نیست. و این چشم‌بندی چیزی نیست که آموزه‌ی بازسازی شده‌ی نرسیدن معرفت به حد تعیین‌کنندگی تصریحاً یا تلویحاً بدان قائل باشد.

تا آنجا که جعل و کشف از هم قابل تمیزند، و مادام که یکی از این دو رأی، در این مبحث، حق مطلب را ادا میکند، اینکه زندگی معنایی داشته باشد چه بسا به همان اندازه که وابسته به سهمی است که صاحب آن زندگی اداء میکند به چیزی مکشوف نیز وابسته باشد. و چه بسا وابسته به چیزی باشد که مالک آن زندگی به جهان میدهد تا جهان را به صورتی ببیند که معنا در آن کشف شود.

این امر امکان وقوع ندارد، مگر اینکه جهان و شخص آدمی تا حد فراوانی باهم سازگار باشند. و، از بخت بد، علی‌رغم همه‌ی ادعاهایی که در باب سازش‌پذیری آدمیان [با جهان] کرده‌اند، این دو چیز غالباً با یکدیگر سازگاری چندانی ندارند.

۱۴. اکنون، برای پیشبرد بحث، باید سخنی درباره‌ی ارتباط معنا و سعادت گفته شود. در بخش اعظم فلسفه‌ی اخلاق، نیاز به بحث از معنا به نیاز به تعیین غایت تبدل یافته است؛ و غایت نیز معمولاً با سعادت یکسان انگاشته شده است. یک چیز که ظاهراً این یکسان‌انگاری را موجه ساخته است صحت آشکار این ادعا است که سعادت همان وضع و حالی است که در آن زندگی

آدمی فایده یا معنایی داشته باشد. اما بر اساس هرگونه تفسیر متعارفی از ربط و نسبت معنا و غایت، این ادعا، در واقع، با معادله‌ی 'سعادت = غایت' ناسازگارست. (مگر اینکه امکان داشته باشد که سعادت صرفاً عبارت باشد از واجد سعادت، به عنوان غایت، بودن.) همچنین، شایان توجه است که، در همان موارد خاصی که در آنها تعیین معنای زندگی یک شخص کار آسانی است، میتوانیم بگوییم که آن شخص طرفدار چه چیزی است یا میتوانیم اثر زندگی او را توصیف کنیم. (این موارد را، نه بدین جهت که آنها را دارای اهمیت خاصی میدانم، بلکه بدین جهت که وضوح خاصی دارند، انتخاب کرده‌ام.) نکته‌ی قابل توجه اینست که این جزئیات حتاً از لحاظ مقولی با سعادت از یک سنخ نیستند. این اثبات نمیکند که سعادت هرگز معنا [ی زندگی] نیست. ولی، آثار عالمان اخلاق عملی مملووند از هشدارهایی در این باب که سعادت را هدف قلمداد کردن اشکال دارد یا ثمری ندارد. اگر حق با این عالمان باشد، در آن صورت، بر همین اساس، سعادت را معنا [ی زندگی] قلمداد کردن نیز بیثمرست.

یکی انگاشتن خطاآمیز سعادت و غایت - اگر واقعاً یکی انگاشتن خطاآمیزی باشد - تاریخ طولانی‌ای دارد. نخستین یکسان‌انگاری غایت، خیر انسان، و سعادت که کاملاً حساب شده بود کار ارسطو بود. آثار غم‌انگیز و احياناً خنده‌دار این یکسان‌انگاری را مشاهدات دقیق و ذوق سلیمی که ارسطو در کار تعیین سعادت داشته بسیار تخفیف داده است. و میتوان در دفاع از ارسطو گفت که تهمت یکسان‌انگاری خطاآمیز سعادت و خیر انسانی ناشی از ملائقطی بودن است، زیرا ذکر مفصل مشخصات *eudaimonia* [= سعادت]، از ناحیه‌ی او، میتواند، به عنوان توصیف معنای حیات انسانی، به خوبی هرچه تمامتر ایفای نقش کند - البته اگر این کار لازم باشد؛ و نیز میتوان گفت که مراد ارسطو از *eudaimonia* دقیقاً سعادت نبوده، بلکه نوع خاصی از موفقیت بوده است. اما این دفاع زیاده از حد شتابزده است. اگر نخواهیم راه ظاهراً خوشایند و باطناً بد عاقبت این نتیجه‌گیری کلیشه‌ای و خطیر را در پیش بگیریم که زندگی معنادار چیزی نیست جز حاصل جمع (بسنجید با: اخلاق نیکوماخوسی، 1097b17) فعالیت‌هایی که هر یک از آنها فی حد نفسه ارزشمند، یا تام و تمام (به معنای مورد نظر در مابعدالطبیعه، 1048b17) است، می‌ارزد که برای حل این مسأله زحمت بکشیم. این قضیه نه فقط کلیشه‌ای و خطیر است؛ بلکه اگر آن را به صورتی فهم کنیم که ارسطو اراده کرده است نامعقول هم هست.

انسان، از سرِ پاکنهادی، به همسایه‌ی خود در حفر یک گودال برای آب فاضلاب کمک میکند. زمین سفت‌ست اما چنان نیست که نشود کاری از پیش برد، و هر دو با هم موفق به حفر گودال میشوند. کسی که پیشنهاد کمک میکند آنچه را در کمک به حفر گودال میکند ارزشمند میداند. تا آنجا که معنا [ی زندگی] برای او مسأله است، چه بسا این کار را همخوان با زندگی ای بداند که معنادار است. اگر این کار غیر ممکن میبود، او آن را همخوان با زندگی ای معنادار نمیدانست و بر عهده نمیگرفت. در این موردی که تصور کردیم، پیشرفتِ طرح شرط لازم لذت بردن او از آن است. اما به همین اندازه این واقعیت هم که او همسایه اش را دوست میدارد و از کار کردن با او لذت میبرد شرط لازم التذاذ از آن طرح است (البته مشروط به اینکه طرح مذکور در زمره‌ی طرحهایی باشد که آنان مشترکاً قدرت اتمام آنها را دارند).

آیا، در اینجا، بگوییم که کمک آن کس در حفر گودال امری ابزاری است و معنا یا اهمیتی که برای شخص کمک کننده دارد فقط مأخوذ از غیر است؟ بر اساس نگرش نامعرفتی گرایانه، مأخوذ از چه؟ یا بگوییم که حفر گودال فی حدّ نفسه ارزشمند است؟ اما [درواقع] نیست؟ [چراکه] معطوف به غایت است. اگر نتوانیم به هیچیک از این دو قول قائل شویم، آیا میتوانیم، با قائل شدن به هر دو، مسأله را با قاطعیت حل کنیم؟ در حقیقت، پذیرش غایت بستگی دارد به اینکه شخص در پی کمک کردن به کسی که دوستش میدارد باشد. اما در پی طرح کمک رسانی بودن به وجود و قابلیت حصول غایت حفر گودال هم بستگی دارد.

این سخن به معنای انکار این مطلب نیست که آموزه‌ی ارسطو را، اگر بپذیریم که معنای زندگی خاصی که فعالیت را در خود جای میدهد به آن فعالیت ارزش ذاتی میبخشد، میتوانیم از نو معتبر و موجه سازیم. اما این به معنای معکوس کردن رویه‌ی ارسطوست (که یگانه رویه‌ای است که در اختیار یک معرفتی گرای ناب هست). و من شک دارم که ما ناچار به گزینش این کار باشیم (بسنجید با بند ۶). آموزه‌ی نرسیدن معرفت به حدّ تعیین کنندگی، در بهترین حالت خود، که متواضعانه و دارای بیشترین میزان اعتبار است، میتواند بگوید که ما نیازمند آنیم که بتوانیم در هر دو جهت بیندیشیم: از بالا به پایین، یعنی از معنا به فعالیت‌های انسانی ای که آن معنا را تحقق میبخشند، و از پایین به بالا، یعنی از فعالیت‌هایی که ارزش ذاتی شان را میتوان با روش اجماع ارسطو اثبات کرد به اشکالی از زندگی که در آنها ما بالطبع میتوانیم کشف معنا کنیم.

۱۵. جالب و سودمند خواهد بود اگر در ویرانه‌ی نظریه‌های اخلاقی منسوخ و بی اعتبار کند و کاو کنیم تا دریابیم که بی‌اعتنایی این نظریه‌ها به مسأله‌ی معناداری زندگی تا چه حد در نابودی آنها سهم داشته است. تحت این عنوان، من سخن تازه‌ی چندانی ندارم. اما البته آشکارست که شکست نظریه‌های طبیعی‌گرایانه، یعنی نظریه‌هایی که، به شیوه‌ای فرو کاهنده، یگانه خیر یا یگانه غایت را با واقعیتی طبیعی یکی می‌انگارند، با مسأله‌ی معنا پیوند داشته است. مطمئناً، شکست همه‌ی طبیعی‌گرایهای فرو کاهنده‌ی قرن نوزدهم - فایده‌گرایی مبتنی بر لذت و الم، مکتب مارکس، اخلاق تطوری - دقیقاً عدم توفیق در این کار بود که در خود طبیعت بیش‌عور (یا در کل لذات آینده در سیر علی‌الادعاء گریزناپذیر فرایندهای مختلف اجتماعی یا زیستی - تطوری) چیزی کشف کنند که عموم انسانهایی که اهل نظر نیستند بتوانند دلیلی بیابند بر اینکه به آن چیز اهمیّت قاطعی ببخشند. این نظریه‌ها چیزی عرضه نکردند که بتواند، به روش درست، با علائق انسانی جفت و جور شود یا به زندگی هر کسی معنا یا کانون ببخشد. (این همان روایت معرفتی‌گرایانه‌ی معناست که باید به دیوید هیوم نسبت داده شود.)

نظریه‌های طبیعی‌گرایانه، در زمانه‌ی خود ما، به توصیه‌گرایی، عاطفی‌گرایی، اگزیستانسیالیسم، و فایده‌گرایی خنثا (مبتنی بر رضایت خاطر) جا سپرده‌اند. همه‌ی اینها را به یک چوب راندن گمراه کننده است. دومی و سومی [=عاطفی‌گرایی و اگزیستانسیالیسم] قرابت‌های مهمی با شکاکیت^{۵۰} اخلاقی داشته‌اند. اولی و چهارمی [=توصیه‌گرایی و فایده‌گرایی

خشتا] بسیار دقیق و، در پیشبرد خیرات صوری یا درجه‌ی دوم، از قبیل برابری، مدارا، یا ثبات و استقامت، کمابیش جدی‌اند. اما یک کاسه نکردن این مواضع هم گمراه کننده است.

فرض کنید که، وقتی که لذت و فقدان آلم، در یک نظریه‌ی اخلاقی، به رضایت خاطر نامشخص و صرفاً قابل تعیین جای میسپزند (و وقتی که آخرین ذره‌ی توانایی فکری از نظریه‌ی ترجیح مکشوف، که همتای اقتصادی فایده‌گرایی فلسفی است، بیرون کشیده شود)، آدمی معنا [ی زندگی] یا سعادت را از فایده‌گرایی جدید انتظار برد این نظریه او را به بزرگترین میزان ارضاء امیال انسانها رهنمون می‌شود؛ و اگر او بتواند بفهمد که این ارضاء عبارت از چه چیزی است چه بسا این غایت را بپذیرد؛ یعنی اگر بتواند از بررسی مورد خودش بفهمد که ارضاء چگونه چیزی است. اما، به احتمال بسیار قوی، این همان جایی است که از آنجا کار را آغاز کرده است. مگر اینکه، خردمندانه‌تر، از جایی نزدیک‌تر به مطلب واقعی کار را آغاز کند و از خود پرسد که، برای یافتن معنایی برای زندگی خود، باید به کجا رو کند. اما آنجا که به هر یک از این دو مسأله مربوط می‌شود، این نظریه بر پیشنهاد کودکانه‌ی 'لذت و فقدان الم' خط‌بطلان کشیده و پیچیدگی ساختاری را که در آن شخص چه بسا این پاسخ بچگانه را، برای خود، اصلاح و تکمیل کند (در مقام توصیف، اگر نه در واقع) دیگرگونه جلوه داده و کم کرده است. زیرا همه‌ی پرسشهای مربوط به غایات، همه‌ی مسائل راجع به اینکه نیل به غایات انسانی معین چیست، و همه‌ی سرگشتگیهای مربوط به معنا [ی زندگی] را این نظریه، آگاهانه اما به شیوه‌ای مغالطه‌آمیز، به پرسشهای مربوط به وسایل ابزاری تبدیل کرده است. اما وسایل رسیدن به چه اهدافی؟ این نظریه، در قیاس با نظریه‌ی قرن نوزدهم، از درک نظری ساختار ارزشها و علاقت حسابشده و تحقق یافته‌ای که شرط لازم این است که آدمی در زندگی خود معنایی بیابد، و از درک نظری نیاز به اینکه سعادت، لذت، و تصور آدمی از زندگی بسط یابنده‌ی خودش، به نحوی صحیح، در آن ساختار جای داده شود، به طرز محسوسی، دورتر است.

اگر به اگزستانسیالیسم رو کنیم، چیزی میبینیم که به طرز شگفت‌آوری شبیه همین امر است. وقتی به [زمان] تکون پاره‌ای از این افکار باز می‌گشتم، به توصیف آندره مورو^{۵۱} از معلمش، آلن (امیل - اوگوست شارویه)^{۵۲}، در [کتاب او، با عنوان] هیچکس را سعادت‌مند مخوان (*Call No Man*) (Happy, trans. Lindley: Cape; London, 1943, p. 43)، برخوردم:

آنچه نمیتوانم با کلمات برسانم شور و شوقی است که این جست و جو، که به همراهی چنین راهنمایی با بیباکی دنبال میشد، در جان و دل ما پدید می‌آورد؛ و

تب و تاب آن کلاسهایی که با این امید پایدار به آنها وارد میشدیم که، همان روز صبح، راز زندگی را کشف کنیم و با این شادمانی از آنها خارج میشدیم که فهمیده‌ایم که احتمالاً چنین رازی وجود ندارد اما، با اینهمه، انسان بودن و با کرامت و شرافت انسان بودن امکانپذیر است. وقتی که در *Kim* [= کیم] داستان راهب بودایی ای را می‌خواندم که با چنان پرهیزگاری ای در جست‌وجوی رود خدنگ بود، جست‌وجوی خودمان را در نظر می‌آوردم.

آنچه در اینجا عیب و ایراد دارد - و به یاد داشته باشید که آلن، نه فقط معلم موروا، بلکه معلم سارتر هم بوده است - حتّاً در پرسش 'یگانه معنای زندگی چیست؟' نیز عیب و ایراد دارد. خود را به این گمان باطل در می‌اندازیم که در پی یک چیز واحد، مانند باغ هسپریدها^{۵۳} یا جام مقدّس^{۵۴}...، ایم؛ و وقتی که چنان چیزی را در جهان نمیابیم، یعنی نه چیز واحدی پیدا میکنیم که همه‌ی ارزشها را بتوان از آن اخذ کرد، و نه کانون واحدی که همه‌ی علائق دیگر را بتوان با آن سامان داد، با نظر به درون خود در پی تسلی دادن خود بر می‌آییم، اما، باز، در درون خودمان هم در پی یک چیز واحد بدیل ایم اما این بار، یک چیز در درون خودمان، نه در جهان. البته، اگر این جست‌وجو بدین نحو انجام گیرد، کمابیش چاره‌ای جز این نیست که یگانه مایه‌ی تسلی خاطر کرامت یا شرافت یا التزام باشد؛ یا، به شیوه‌ای تماشاگرانه‌تر، رندی، تسلیم و رضا، تحقیر... اما، هر چند جایگاه خاصّ هر یک از اینها محفوظست - هر چند هر یک از اینها، از حیث پایگاه جایگزین ناپذیر خاصّ خودش، اهمّیت دارد - بهتر آن است که به [واژه‌ی] 'یگانه' که در پرسش اصلی آمده است بازگردیم و از نو به چیزی عطف توجه کنیم که هر کسی از آن اطلاع دارد - مجموعه‌ی علائقی که بالفعل دارد، متعلّقات آن علائق، و کانونی که به وجود آورده است یا میخواهد آن را تماماً معطوف اینها کند؛ و نیز دورنمای پالایش، بازآرایی، یا گسترش این مجموعه.

نظریه‌پردازی که مطلب را به اینجا باز گردانده است، چگونه میتواند پیش رود؟ به گمان من، او باید از جایی کار را پی‌گیرد که خود من نیز، اگر فرآورده‌های خود فلسفه مسیر دید را مسدود نمی‌کردند، میبایست کارم را از همانجا آغاز میکردم: این نظریه‌پرداز، که در چهارچوب شهودگرایی یا پدیدارشناسی اخلاقی ای کار کرده است که، به اندازه‌ی ادبیات، نسبت به شواهد و قرائن غیر رفتاری نه چندان موجه روادار و آسانگیر است (اما بیش از ادبیات، بر روی امور پیش پا افتاده کار و سواس آمیز میکند و اهل نظر، یعنی اهل تفسیر، است)، باید پیچیدگی عادی آنچه را

لازمه‌ی تجربی دیدن معنایی در زیستن است درک و وصف کند. فایده‌ای ندارد که یک نظریه‌ی اخلاقی رایج را برگیریم - خواه فایده‌گرایی باشد و خواه نظریه‌ی دیگر - و اطلاعات اضافی‌ای، از قبیل این دریافت میل^{۵۵} که 'در واقع، نه فقط آنچه انسانها میکنند اهمیت دارد، بلکه این نیز مهمست که کسانی که کارها را انجام میدهند چه گونه انسانهایی اند'، یا این دریافت که آدمی برای اینکه در زیستن خود معنایی ببیند باید چنان باشد که بتواند خود را دوست بدارد، بر روی آن بچسبانیم؛ نیز فایده‌ای ندارد که بکشیم تا ساختاری را با نظریه‌ی برگرفته تلفیق کنیم که شکوه داشته‌ایم که فایده‌گرایی آن را به فساد و انحطاط کشیده است. اگر معناداری زندگی اصلاً برای نظریه‌ی اخلاقی امری اساسی باشد، در آن صورت، باید درست از همان آغاز جایی برای این چیزها باز شود. تفسیر پدیدار شناختی‌ای که من از آن دفاع میکنم همه‌ی این چیزها را در خود جای میدهد، به ضمیمه‌ی (۱) آفاقی بودن متعارف انسان محورانه، (۲) مؤلفه‌های کانون ارزشی و کشف، (۳) مؤلفه‌ی جعل که تفکیک نامعرفتی گرایان به بحث وارد کرده است (توجه: صفحات ۳۵۰ و ۲۰۵ کتاب Wiggins, David, *Needs, Values, Truth*, op.cit)

آنچه را که اگر این کار تحقق مییافت انجام میگرفت کوچک نشمریم. اما آیا نظریه‌پردازان باید بتوانند کار بیشتری انجام دهند؟ من، هرچند از هرگونه تحدید جنبه‌ی بالقوه یا بالفعل عقل استدلالی اکراه دارم، دلیلی نمیبینم که باید بتوانند. نظریه‌پردازان نامعرفتی‌گرایی را رام کرده‌اند و از آن آموزه‌ای در باب نرسیدن معرفت به حد تعیین‌کنندگی ساخته‌اند، که قبول دارد که جهان بر معنای یکایک زندگیها اثر گذارد، اما نمیپذیرد که معنای مذکور را تعیین کند و خاصه‌های ارزشی را مخلوق کانونی که کسی که زندگی میکند به جهان می‌آورد نمیداند، بلکه آنها را اموری که این کانون روشنشان ساخته است میداند، و شرح داده‌اند که کشف معنا چیست و این شرح را به صورتی عرضه کرده‌اند که این امکان را که کسی ضرورت درونی برای انسجام دادن این یا آن کار کشف کند از نظر دور نمیدارد. نظریه‌پردازان، پس از انجام این کارها، از این حیث که نظریه‌پردازند، بر عهده ندارند که بر مداخله‌ای بیشتر اصرار ورزند. چنانکه بردلی^{۵۶} در [کتاب خود، با عنوان] *Appearance and Reality* (450) [= نمود و بود] میگوید:

اگر علاقه‌ی نظری به اخلاق و دین نشان دادن رُست معلّم یا واعظ را گرفتن قلمداد میشود، من ترجیح میدهم که این موضوعات را به کسی وانهم که احساس میکند که چنین نقشی زینده‌ی اوست.

پی نوشت های مترجم:

* مشخصات کتابشناختی اصل این اثر چنینست:

Wiggins, David *Needs, Values, Truth*, 3rd edition (Oxford: Oxford University Press, 1998), Essay III: "Truth, Invention and the Meaning of Life" (pp. 87-137).

۱. William the silent یا William of Orange (ویلیام اورانژی) (۱۵۳۳-۸۴) سیاستمدار هلندی و بنیانگذار اصلی استقلال هلند.

۲. Wittgenstein (۱۸۸۹-۱۹۵۱) فیلسوف اتریشی تبار بریتانیایی که تأثیر عظیمی بر پوزیتیویسم منطقی، تحلیل زبانی، و معناشناسی داشت.

3. 'cognitivists'

۴. Voltaire (۱۶۹۴-۱۷۷۸) نویسنده‌ی فرانسوی که به عنوان مدافع قربانیان بيمدارایی دینی شهرت یافت اما عمدتاً به عنوان استاد طنز مشهورست.

۵. W[olfgang] A[madeus] Mozart (۱۷۵۶-۹۱) آهنگساز اتریشی که بیش از ۶۰۰ اثر تصنیف کرد.

6. Padre Martini

۷. Darwin (۱۸۰۹-۸۲) طبیعیدان انگلیسی که به سبب نظریاتش در باب تطوّر و گزینش طبیعی شهره است.

8. Enlightenment

۹. Marx (۱۸۱۸-۸۳) فیلسوف سیاسی و سوسیالیست آلمانی و بنیانگذار مادیگرایی تاریخی (= مارکسیسم)

10. Richard Taylor

۱۱. sisyphus، در اساطیر یونانی، پادشاه حریص فرنتیان که، در عالم ارواح، برای ابد محکوم شد به اینکه تخته سنگ بزرگی را تا بالای تپه‌ای بغلتاند و همواره آن تخته سنگ از نو فروغلتد.

12. objectively

۱۳. Albert Camus (۱۹۱۳-۶۰) رماننویس، مقاله‌نویس، و نمایشنامه‌نویس فرانسوی که، به پاس رمانهایش، در ۱۹۷۵، برنده‌ی جایزه‌ی ادبیات نوبل شد.

۱۴. R[ichard] M[ervyn] Hare (متولد ۱۹۱۹) فیلسوف انگلیسی و مُبدع توصیه‌گرایی در فرااخلاق.

- ۱۵ . J[ean] - P[aul] Sartre (۱۹۰۵-۸۰) فیلسوف، نمایشنامه‌نویس، و رمان‌نویس فرانسوی که در ۱۹۶۴ برنده‌ی جایزه‌ی ادبیات نوبل شد.
- ۱۶ . Samuel Johnson (۱۷۰۹-۸۴)، معروف به دکتر جانسن، فرهنگ‌نویس و مصنف انگلیسی و شخصیت مهم حیات ادبی قرن هیجدهم.
17. subjective
- ۱۸ . appetitive states مراد حالات نفسانی‌ای است که در آنها چیزی را می‌خواهیم. اگر در زبان فارسی امروزین از لفظ 'شهوته' همان معنای عام رغبت شدید اراده و فهم میشد (که در زبان عربی میشود)، نه خصوص رغبت شدید جنسی، بهتر میبود که در برابرش 'appetitive states' 'حالات شهوانی' نهاده میشد.
- ۱۹ . Bentham (۱۷۴۸-۱۸۳۲) حقوقدان و فیلسوف انگلیسی.
- ۲۰ . Aristotle (۳۸۴-۲۲ ق. م.). فیلسوف یونانی و یکی از بزرگترین متفکران تاریخ و شکل‌دهنده‌ی اصلی عقلگرایی غرب.
- ۲۱ . Spinoza (۱۶۳۲-۷۷) فیلسوف هلندی که شاخصترین شارح همه‌خدایی عقلی تلقی میشود.
- ۲۲ . Leibniz - Mach view. لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) فیلسوف و ریاضیدان آلمانی است که نظریه‌ای عقلگرایانه در باب مابعدالطبیعه ابداع کرد. و ماخ (۱۸۳۸-۱۹۱۶) فیزیکدان و فیلسوف اتریشی است.
- ۲۳ . object language. مراد از 'زبان مصنوعی' زبانست که، خود، موضوع تحقیق است.
- ۲۴ . utterance، یعنی آنچه اداء میشود؛ علی‌الخصوص واژه یا واژه‌هایی که به صورت مکتوب یا ملفوظ اداء میشود.
- ۲۵ . meta-language. زبانی که آنقدر غنا دارد که بتواند درباره‌ی یک زبان (که ممکنست خود آن زبان یا بخشی از آن باشد و ممکنست نباشد) سخن بگوید فرازبان آن زبان است، و آن زبان زبان موضوعی این یکی است. زبانی که فاقد ابزارهای لازم برای سخن گفتن درباره‌ی زبانها باشد، مثلاً فاقد الفاظی مانند 'واژه' و 'صادق' یا فاقد علائم نقل قول باشد، نمیتواند فرازبان هیچ زبانی واقع شود.
- ۲۶ . biconditional. مراد از 'ادات دو شرطیش یک ادات دوتایی از منطق جمله‌هاست (\Leftrightarrow) (=) که

اغلب 'اگر و فقط' خوانده میشود.

27. the moralist

28. deliberative judgment

۲۹. [Michael A. E.] Dummett (متولد ۱۹۲۵) فیلسوف زبان، منطق، و ریاضیات بریتانیایی.

۳۰. [Donald] Davidson (متولد ۱۹۱۷) مابعدالطبیعه دان و فیلسوف ذهن و زبان آمریکایی.

31. McDowell

۳۲. [Alfred] Tarski (۱۸۳-۱۹۰) ریاضیدان، منطقدان، و فیلسوف منطق لهستانی تبار امریکایی. 'قرارداد T' (= 'Conversion T') نام ملاکی است برای کفایت مادی (در برابر صوری) تعاریف پیشنهاد شده برای صدق، که تارسکی آن را کشف کرد، بدان تنسیق صوری بخشید، و آن را اتخاذ کرد.

۳۳. [Jonathan] Swift (۱۷۴۵-۱۶۶۷) نویسنده و روحانی انگلیسی که بزرگترین طنزنویس انگلیسی زبان قلمداد میشود.

۳۴. Aristophanes (حدود ۳۸۸-حدود ۴۵۰ پ. م.) نمایشنامه نویس آتنی که یکی از بزرگترین کمدی نویسان تاریخ تلقی میشود.

35. Aurel Kolnai

۳۶. Bernard Williams (۲۰۰۳-۱۹۲۹) فیلسوف انگلیسی که عمدتاً به عنوان فیلسوف اخلاق معروفست.

۳۷. Hume (۱۷۶-۱۷۱۱) فیلسوف و تاریخنگار اسکاتلندی که مخصوصاً به جهت شکاکیت فلسفی و تأثیر عظیمش بر تفکر مابعدالطبیعی شهره است.

38. neuro-physiological

۳۹. [Charles Sanders] Peirce (۱۹۱۴-۱۸۳۹) فیزیکدان، ریاضیدان، و منطقدان آمریکایی و بنیانگذار عملگرایی و نشانه‌شناسی.

۴۰. 'Prisoner's Dilemma' نام مسأله‌ای است در نظریه‌ی بازی و، به نحوی وسیعتر، در نظریه‌ی گزینش عقلانی. به دو زندانی میگویند که اگر هر دو اعتراف کنند هر دو به مدت دو سال در زندان

میمانند؛ اگر هیچیک اعتراف نکنند هر دو به مدّت یک سال در زندان میمانند؛ اگر فقط یکی از آنان اعتراف کند او آزاد میشود و دیگری به مدّت سه سال در زندان میماند. رفتار عقلانی زندانیان چیست؟
 ۴۱. Nicolai Hartmann (۱۸۸۲-۱۹۵۰) فیلسوف لتونیایی تبار آلمانی.

42. John Findlay

43. the doctrine of cognitive underdetermination

44. Winch

45. *Anna Karenina*

46. Levin

47. Ivan

۴۸. رجوع کنید به: تالستوی، لئون آناکارینا، ترجمه‌ی سروش جیبی، چاپ اول، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۸ (در ۲ جلد)، جلد دوم، صفحه‌ی ۱۰۳۲.

۴۹. the law of excluded middle، یکی از سه قانون اساسی فکر در منطق سنتی دال بر اینکه میان یک قضیه و نقیض آن واسطه‌ای نیست: [pv~p]

50. Pyrrhonism

۵۱. André Maurois (۱۸۸۵-۱۹۶۷) نویسنده‌ی فرانسوی.

52. Alain (Emile-Auguste Chartier)

۵۳. the Garden of the Hesperides؛ هسپریدها، در اساطیر یونانی، ایزد دخترهایی اند که محافظ سببهای زرینی اند که جیا (= Gaea)، به عنوان هدیه‌ی عروسی، به هرا (= Hera) داده است.

۵۴. the Holy Grail. در افسانه‌های قرون وسطای مسیحی، جامی که عیسی در شام آخر از آن استفاده کرد و یوسف رامه‌ای برای جمع‌آوری قطره‌های خون عیسی در وقت تصلیب از آن سود جست. بعدها این جام ناپدید شود و بسا کسان برای باز یافتنش تن به مخاطرات و ماجراها دادند.

۵۵. [John Stuart] Mill (۱۸۰۶-۷۳) فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی.

۵۶. [Fracis Herbert] Bradley (۱۸۴۶-۱۹۲۴) فیلسوف انگلیسی.