

## «معرفت‌شناسی» و «اخلاق شک‌گرایی» در نسبت با «صورت‌زندگی» از منظر ویتگنشتاین کاول

مژگان خلیلی<sup>۱</sup>

علی اکبر احمدی افرمجان<sup>۲</sup>

### چکیده

از منظر کاول نسبت میان «ارزش‌های اخلاقی» و «امر واقع»، از رهگذر معیارهای گرامری ویتگنشتاین، از یک طرف، عقلانیت پذیر نیستند و از طرف دیگر، این «ناتوانی» حل و فصل مسائل مربوط به وجود معیارهای گرامری اخلاقی، به هیچ وجه معقول نیست، ادعای دسترسی به عینیت صرف در مباحث اخلاقی هم از همین منظر، بی‌معناست و مفهوم نیست، چون امکان منطقی چنین موفقیتی فراهم نیست که بگوییم انسان از انجام آن ناتوان است یا تواناست. به عبارتی این امکان طبیعی که به روشی عقلانی نظیر علم و منطق به مسائل مربوط به قضاوت‌های اخلاقی، پردازیم، وجود ندارد و از همین رهگذر مسائل اخلاق، عقلانیت پذیر نیستند. از منظر ویتگنشتاین کاول، «معنا» از درون «صورت خاص

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۵/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۹

۱. دکترای فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)، [Mozhgan.kh1@gmail.com](mailto:Mozhgan.kh1@gmail.com)

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، [a.a.ahmadi.a@gmail.com](mailto:a.a.ahmadi.a@gmail.com)

زندگی» و حین کاربرد «بازی زبانی» مربوط به آن در عمل، پدیدار می‌شود، یعنی در مسیر و فرآیند پاسخگویی به یک درخواست اخلاقی، انسان مورد نظر ویتگنشتاین، در موقعیت‌های مشخص، بسته به شرایط، با منظور و قضاوت ارزشی، به آن واقعیت واکنش اخلاقی نشان می‌دهد، بنابراین از نظر او، ما قبل از کاربرد معنادار مفاهیم اخلاقی زبانی در عمل و حین یک کاربرد خاص، معنا نداریم.

**واژگان کلیدی:** امر واقع و ارزش، معرفت‌شناسی، صورت زندگی، معیارهای اخلاقی، استتلی کاول.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

استتلی کاول<sup>۱</sup> در بخش سوم کتابش *ادعای عقل: ویتگنشتاین، شکاکیت، اخلاق و تراژدی!*<sup>۲</sup> با عنوان: «شناخت و مفهوم اخلاق» به بررسی شناخت و معرفت در رابطه با مفهوم «اخلاق» و «فلسفه اخلاق» می‌پردازد. در توجه او به نسبت میان «ارزش‌های اخلاقی» و «امر واقع»، از آنجا که نسبت دادن «ناتوانی» حل و فصل مسائل مربوط به وجود معیارهای گرامری ویتگنشتاین، به هیچ‌وجه قابل فهم و معقول نیست، ادعای دسترسی به عینیت صرف در مباحث اخلاقی هم از همین منظر، مفهوم و معقول نیست چون امکان منطقی چنین موفقیتی فراهم نیست که بگوییم انسان از انجام آن ناتوان است یا تواناست. مسئله این است که در مواجهه با قضاوت‌های اخلاقی، امکان این را به روشی عقلانی نظیر علم و منطق، به آن پردازیم، وجود ندارد، چون مسائل زبانی اخلاق، عقلانیت‌پذیر نیستند. کاول برای نشان دادن دشواری‌های اخلاقی به نمونه‌های ادبی متوسل می‌شود تا بتواند نشان دهد و توصیف کند درون این نمونه‌های انضمامی و عینی خاص و در یک موقعیت ویژه، شخصیت‌ها چگونه در مواجهه با مسائل اخلاقی واکنش نشان می‌دهند، درگیری دارند و «معنا» درون «صورت خاص زندگی» شان و حین کاربرد «بازی زبانی» مربوط به آن در عمل، پدیدار می‌شود؛ بنابراین وقتی کاول می‌گوید، در مسیر و فرآیند پاسخگویی به یک درخواست اخلاقی، انسان مورد نظر ویتگنشتاین کاول، در موقعیت‌های مشخص، بسته به شرایط، با منظور و قضاوت ارزشی، به واقعیت واکنش اخلاقی نشان می‌دهد، منظورش این است که ماقبل از کاربرد معنادار مفاهیم اخلاقی زبانی در عمل، معنا نداریم. مسئله نوشتار حاضر این است که اگر بر اساس ادعای کاول، شرایط بروز و ظهور معناهای اخلاقی، صدق و کذب بردار نیست و ناگهان همراه با «بازی زبانی» و «صورت زندگی» اش بر ما پدیدار می‌شود، با اتکا بر کدام معنای یقینی و قابل اعتماد از قبل و پیش از کاربردی می‌توانیم، اخلاقی رفتار کنیم؟

1. Stanley Cavell: (1926 – 2018).

2. The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy.

در اینجا لازم است روی شکاکیت اخلاقی مورد نظر کاول، تأملی پیش از ورود به بحث داشته باشیم، صورت‌های زیادی از شکاکیت وجود دارند که دو حد نهایی آن همان‌طور که اسکیلایس اشاره می‌کند، شک‌اندیشی نسبی و شک‌اندیشی عام هستند. نوع عام آن، بالاترین حد شک‌اندیشی است و به این معناست که ما چه به‌طور حتمی و قطعی و چه احتمالی، نمی‌توانیم مطمئن شویم چیزی می‌دانیم؛ اما شک‌اندیشی نسبی فقط بر این باور است که برای ما داشتن نوعی از شناخت و یا اثبات اقسامی از آن غیرممکن است چه در حوزه‌هایی معین مثل شناخت اذهان خود یا دیگران و یا در مراتبی مشخص (اسکیلایس، ۱۳۸۷: ۲۳۰).

و شاید بتوان با اسکیلایس موافق بود که نوشته‌های متنوع و متعدد کاول در این دیدگاه وحدت دارند که شک‌اندیشی در کسوت‌های گوناگونش تهدیدی است متوجه وجود انسان از طرف خود او و از دغدغه‌های وجودی‌اش ناشی می‌شوند. از منظر کاول، شک‌اندیشی تازه‌ترین و مهلک‌ترین صورت آرزوی دیرین انسان برای خلاصی از وضعیت هستی خودش درون زبان و تاریخ است. شک‌اندیشی فلسفی در تمام موضوعاتی که دارد هم خالص‌ترین صورت و نوع شکاکیتی است که بر بسیاری از قلمروها در سرتاسر تاریخ غالب است. همان‌طور که این شک‌گرایی برای دکارت به‌صورت خود ناباوری بروز می‌کند، حاصل جست‌وجوی او برای پیدا کردن مبنایی تردیدناپذیر برای معرفت که بتواند روی آن استوار شود این آگاهی آشکار است که «می‌اندیشم، پس هستم» (همان: ۲۳۱-۲۳۰). آگاهی و یقینی دوپهلوی که اگر جزیره‌ی کوچک معرفتی محکمی برایمان کشف می‌کند، امکان خط‌رناک دیگری به ارمغان می‌آورد؛ امکان انزوای مطلق و گرفتاری در زندان ذهنیت تا جایی که بدون اثبات وجود خدا، یکه و تنها درون این زندان رها خواهیم شد (ابوت، ۱۳۹۶: ۱۹-۱۸).

در این مقاله، ابتدا به نسبت ارزش و امر واقع خواهیم پرداخت و سپس گزارشی خلاصه از حقیقت یا اخلاق شک‌گرایی استنلی کاول، ارائه خواهیم کرد و بعد از آن، با تکیه بر تفسیر شارووک، به تفسیر «صورت زندگی» از منظر ویتگنشتاین کاول خواهیم

پرداخت تا در ادامه به نسبت معرفت‌شناسی و اخلاق پردازم. از تفسیر کاولی ویتگنشتاین منابع بسیار کمی در زبان فارسی در دسترس است و علیرغم نکات قابل تأمل تفسیر پیچیده‌ی او از ویتگنشتاین، کم‌تر به آن توجه شده و می‌توان گفت در میان مقاله‌های ثبت‌شده در پایگاه‌های مقالات و کتاب‌های موجود به زبان فارسی مربوط به تفسیر کاول از ویتگنشتاین، به این موضوع و از این منظر پرداخته نشده است.

## ۱. نسبت ارزش و امر واقع

ویتگنشتاین در درسگفتار اخلاقی‌اش، آزمایشی فکری پیشنهاد می‌کند و می‌گوید؛ فردی دانای کل و همه‌چیزدان فرض کنید که همه‌چیز را درباره‌ی جهان از ابتدای زمان می‌داند و می‌خواهد کتابی بزرگ در قالب دایره‌المعارف جامع و کامل از جهان، شامل همه‌ی دانسته‌هایش؛ بنویسد.<sup>۱</sup> به باور ویتگنشتاین؛ در چنین کتابی هیچ فرق اساسی‌ای بین گزاره‌ی «او را دید» و «او را کشت» وجود نخواهد داشت یا بین گزاره‌های «سنگ افتاد» یا «سنگ او را کشت»؛ بنابراین، این کتاب فرضی شامل هیچ چیزی نخواهد بود که بشود آن را داوری یا قضاوت اخلاقی خواند یا چیزی که به‌طور منطقی مستلزم چنین قضاوتی باشد. متیو ابوت در اشاره به این درسگفتار ویتگنشتاین می‌گوید؛ در جهان فقط امور واقع وجود دارد و فرق‌های اخلاقی‌ای که ما میان گزاره‌های بالا و یا همان امور واقع می‌گذاریم و همه‌ی تمایزهای انسانی‌ای که قائل می‌شویم محصول فرافکنی‌های ذهن ماست. با این حال؛ نباید پنداشت که از نظر ویتگنشتاین، اخلاق یا امکان زندگی بر اساس ارزش‌های اخلاقی مردود است. بلکه شاید فقط بتوان گفت؛ از نظر او، نسبت میان امور اخلاقی با امور واقع با آنچه اکثر فیلسوفان بنا به عادت می‌اندیشند؛ فرق دارد (همان: ۱۰۲).

متیو ابوت می‌نویسد؛ در اینجا از یک طرف با آن دسته از ادعاهای نظری مطرح در فلسفه‌ی اخلاق مواجه خواهیم بود که باور دارند؛ جهان، پدیده‌ها و مناسبات مظهر و آن، مستقل از بازنمایی‌های انسانی ما از آن‌ها، وجود دارند و حقیقت و درستی بازنمایی‌های

۱. نگاه کنید به: (Wittgenstein, 1929: 252).

ما از آن‌ها وابسته به این است که آیا آن پدیده‌ها و مناسبات را درست بازنمایی می‌کنند یا نه. مطابق با این مدل فکری؛ تمایزی ناگزیر و بنیادین بین امر واقع و ارزش هست، امر واقع بیرون از دایره‌ی احساس‌ها و حساسیت‌های اخلاقی ما جا گرفته است و ما در صورتی یک امر واقع را می‌شناسیم که شواهد و نشانه‌های مرتبط با باورش - که بیرون از ذهن و خواهش‌های شخص شناسنده جای داشته باشد - درستی یا حقیقت داشتن آن را، موجه کند؛ بنابراین فرق گذاشتن بین امور واقع بر مبنای ارزش‌های اخلاقی در ظاهر بیش‌تر به فردی برمی‌گردد که چنین تمایزی را می‌گذارد تا به خود امور واقع. ارزش چیزی است که ما انسان‌ها، به محدوده‌ی امور واقع می‌آوریم. زینت و زیوری است که مفسران به امور واقع می‌بندند؛ بنابراین پژوهش موفق در مورد امور واقع جهان، باید در قلمروی فارغ از ارزش انجام شود. همان‌طور که ویتگنشتاین در تراکتاتوس می‌گوید: «در جهان، همه چیز همان‌گونه هست که هست و همه چیز همان‌گونه اتفاق می‌افتد که اتفاق می‌افتد: در جهان هیچ ارزشی در کار نیست...» (همان: ۱۰۵-۱۰۴).

نقطه‌ی مقابل این دیدگاه از نظر ابوت، ادعایی است که می‌گوید، پژوهش عینی متکی به واقعیت محض، در نفس خود، شکاکانه است؛ چون این فرض که انسان بتواند بازنمایی‌هایش را از جهان از ذهنیات خودش جدا کند هیچ وقت نمی‌تواند خالص و محض باشد و همیشه چیزی از ذهنیت فرد شناسنده مطابق با بستر سیاسی، تاریخی، اجتماعی و فرهنگی‌اش در آن هست. چون برای انسان به‌عنوان فاعل شناسا؛ امکان خارج شدن از منظر و زاویه دید خودش و دیدن چیزها در موقعیت عینی و واقعی آن‌ها محال است و حتی اگر بر امکان چنین چیزی پافشاری کند در ادعای او باید نوعی ترفند و حيله نهفته باشد. به عبارتی، جهت‌گیری (قضاوت نکردن) چیزی نیست که انسان بتواند از شرش خلاص شود؛ هر چه قدر هم تلاش کنیم همیشه تا اندازه‌ای تابع منظر جزئی و غیر کلی خودمان هستیم؛ پس کاری که می‌توانیم بکنیم این است که به این جهت‌گیری‌مان اعتراف کرده، آن را تصدیق کنیم و بپذیریم که پژوهش‌هایمان در مورد نحوه‌ی ظهور و

قرار چیزها همیشه نسبی و تا اندازه‌ی معناداری، در بند نظرگاه‌های جزئی شناختمان باقی می‌ماند (همان).

از نظر ابوت، هر دو دیدگاه رقیب و متعارض در بنیان به برداشت خاصی از عینیت مقید هستند؛ با این فرق که گروه اول باور دارند که عینیت دست‌یافتنی است و گروه دوم قبول ندارند که قابل دسترسی باشد؛ در هر دو هم دسترسی به واقعیت وابسته است به رها شدن از ذهنیت و عناصر ذهنی شخصی؛ آنچه گروه دوم محال و غیرممکن می‌دانند. از منظر هر دو، باید از ذهنیت خودمان بیرون بیاییم تا به جهان جدا از عواطف و احساساتمان، نظر بیندازیم و همان‌طور که ویتگنشتاین می‌گوید به توصیفی از امور واقع پردازیم که محتوای هنجارین محکمی ندارد و فقط یک گزارش بی‌طرفانه به حساب می‌آید و دیدی درست از جهان به دست می‌دهد؛ اما وقتی روی تصویر متافیزیکی‌ای که بنیان‌تصور ویتگنشتاین از عینیت صرف است؛ تأمل می‌کنیم و می‌خواهیم جمله‌ی «هر چیزی هست همان‌گونه که هست... اتفاقی که همان‌گونه روی می‌دهد...» را توضیح دهیم و بگوییم منظور از آن چیست کم‌کم فریبنده می‌شود. واقعاً منظور از این گزاره که هر چیزی هست همان‌گونه که هست دقیقاً چیست؟ چه طور می‌خواهیم این ادعا را که در جهان هیچ ارزشی نیست ثابت کنیم و یا از آن تصویری صحیح به دست بدهیم؟ (همان: ۱۰۶-۱۰۵)

ابوت می‌گوید؛ در اینجا، حرف این نیست که یک گروه درست می‌گوید و گروه مقابل نادرست بلکه موضوع این است که اگر تصویری صرف از واقعیت و عینیت که بنیان ادعای گروه اول است و رای صادق یا کاذب بودن فاقد انسجام باشد در این صورت، ادعاهای طرف مقابلش، در تعارض با چیزی بی‌اساس و موهوم قرار می‌گیرند. وقتی تصویر واقعیت و عینیت مورد نظر ما انسجام نداشته باشد نمی‌توانیم بگوییم باید از منظرهای شخصی و ذهنی خودمان بیرون بیاییم تا چیزهای جهان را همان‌گونه که هست ببینیم چون معلوم نیست منظورمان از بیرون رفتن از نظرهایمان به این روش، چیست و همچنین نمی‌دانیم منظور از ناتوان بودنمان در این کار چیست. چون اگر انجام دادن این کار، به این وابسته باشد که تصویری بدون انسجام منطقی به دست بدهیم؛ معنی ناتوانی و

شکست ما در ارائه‌ی آن فرق خواهد داشت تا زمانی که واقعاً توانایی انجام دانش را نداشته باشیم. به عنوان مثال این که از شما بخواهیم بدون کاغذ و قلم دایره بکشید فرق دارد با زمانی که هم کاغذ دارید و هم قلم؛ اما می‌خواهیم دایره‌ای مربع شکل بکشید. شاید به همین خاطر است که این ادعای دونالد دیوید سون که « ما نمی‌توانیم از پوست خودمان بیرون بیاییم تا بفهمیم علت رویدادهای درونی چیست و کدام است که از آنها باخیریم.» از نظر مک‌داول کاملاً ناپذیرفتنی است. چون مثل این است که کسی از ما بخواهد بدون این که جهان را نگاه کنیم آن را ببینیم و مسئله هم این نیست که نمی‌توانیم بدون نگاه کردن ببینیم؛ بلکه این است که نمی‌توانیم معنی و منظور از این کار را بفهمیم که بدانیم ناتوانی از انجام این کار به چه معناست ( همان: ۱۰۷-۱۰۶).

میسون و راین هاردت می‌گویند؛ به نظر می‌رسد برای کاول، «مبنای موجودات انسانی در جهان»، «شناختن که»<sup>۱</sup> نیست، بلکه نوعی «شناختن یک راهی در اطراف»<sup>۲</sup> و یا به عبارتی راه‌بلد بودن است و بر این اساس «معیارها»، مطابق تفسیر کاول، به گونه‌ای قطعی‌اند، اما نه از راه قیاسی و شواهد استقرایی برای «شناختن که» (M&R, 1982: 230).

آن دو می‌گویند برای تصویر منطقی و محور نگرش کاول، هر چند سطحی، شاید بتوان این طور گفت که مثلاً؛ اگر ما روی فلان چیز تأمل کنیم و بپرسیم از کجا می‌دانیم که این یک سیب است؟ جواب این است که از قبل می‌دانیم سیب است و یا این که از کجا می‌دانیم دوست ما عصبانی است؛ جواب می‌دهیم به خاطر طرز نگاه یا رفتارش. در توجه به چیزی مثل سیب یا تماشای کسی که به دیگران واکنش عصبانی نشان می‌دهد؛ نکته‌ی کاول این است که نوع شناختن یا آگاهی ما از چیزهایی از این دست، این طور نیست که ما آمده باشیم آن را، در این یا آن موقعیت یا نمونه‌ی خاص بشناسیم، شاید بتوانیم منظورمان را این طور بیان کنیم که مثلاً دکارت ممکن است متوجه شده باشد که

- 
1. Knowing that.
  2. Know-ing one's way around.



یک توده موم روی میز است چون در حال مطالعه آن بوده؛ اما این را نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه می‌داند که آن چیز روی میز، موم است! (Ibid: 231)

ما از قبل می‌دانیم که فلان چیز، سیب است یا رفتار دوست ما نشان می‌دهد که عصبانی است و اما نمی‌توانیم توضیح بدهیم که از کجا می‌دانیم. به عبارتی، ما با تأکید بر این باور که؛ معرفت‌شناسی بر اصول قابل آزمایش و تجربه، برای واری‌شناسی، بنا شده است، در واقع، به شک و تردید در معرفت‌شناسی سنتی، مشروعیت بخشیده‌ایم، بنابراین تجربه‌گرایی و شک‌گرایی برای هم ساخته شده‌اند و به تعبیر کاول، باید آن را، «اخلاق شک‌گرایی یا حقیقت‌شک‌گرایی» نامید (Ibid).

بر اساس همین نگاه ویتگنشتاینی کاول است که ابوت می‌گوید؛ برای انسجام منطقی پیدا کردن تصویر توصیف محض ما از جهان، فعل توصیف کردن باید هم درون آنچه وصف می‌شود قرار بگیرد و هم بیرون از آن؛ دریک دوراهی دشوار که دایره المعارف جامع و فرضی‌ای را که ویتگنشتاین می‌گوید دچار تسلسل توصیف‌ها می‌کند چون یا کتاب باید توصیف‌های خودش را هم توصیف کند و توصیف‌هایش از آن وصف‌ها را نیز... تا بی‌نهایت چون اگر این کار را نکند نمی‌تواند ادعای کامل بودن بکند یا این که باید جایی بیرون از جهانی که می‌خواهد توصیف کند قرار بگیرد که در آن صورت جهانی را که دارد توصیف می‌کند کامل نیست. همین دوراهی دشوار و کاذب در مورد نسبت اخلاق و امر واقع صادق است. چه بگوییم واکنش اخلاقی و عاطفی ما به امر واقع می‌تواند از آن جدا شود چه بگوییم در توانمان نیست که کامل از آن جدا بشویم، مبنای ما به توصیف کامل جهان متکی کرده‌ایم! گفتن این که ما جزئی از جهانی هستیم که توصیف می‌کنیم به این معنی نیست که راهی برای دسترسی حقیقی به آن جهان و نظاره‌ی آن همان‌گونه که به ذات خود هست نداریم، به این معنا هم نیست که واقعاً هم راهی داریم! چون اگر انسان همواره از پیش در جهان هست و صرفاً تماشاچی نیست پس اصلاً نباید پرسیم آیا می‌تواند به این عینیت دسترسی پیدا کند بعد پاسخ بدهیم نمی‌تواند و توضیح دهیم چگونه نمی‌تواند، چون کاری بی‌معناست و اصلاً منظور از این

کار را که قرار است روایت و توصیفی بی‌منظر باشد، نمی‌فهمیم؛ بلکه فقط باید بگوییم که این جهان عینی صرف و واقعیت بدون ارزش، از او درخواست و مطالبه‌ی احساسی و ارزشی دارد (ابوت، ۱۳۹۶: ۱۱۲ و ۱۰۸)!

تأمل در این نکته، یادآور تأویل‌های مبتنی بر پذیرش جهان از سوی ویتگنشتاین اول، است. منظور از پذیرش جهان از منظر ویتگنشتاین در فلسفه اول، چیزی جز وجود داشتن جهان و واقعیت آن نیست و به نظر او از آنجا که اخلاق و زیبایی‌شناسی به جهان از منظری ابدی می‌نگرند، آن را راز آمیز می‌یابند. همین رویارویی با شگفتی راز آن، بخشی از مواجهه‌ی زیباشناختی و اخلاقی با آن است؛ و همین طرز مواجهه و رویارویی است که منجر به پذیرش واقعیت جهان می‌شود. چنین پذیرشی همان رویکردی است که موضوع بحث اخلاق قرار می‌گیرد (مثمر، ۱۳۹۸: ۳۱۱) و انسان را وامی‌دارد که به درخواست و مطالبه‌ی احساسی و ارزشی جهان، واکنش نشان بدهد.

## ۲. حقیقت یا اخلاق شک‌گرایی از منظر «ویتگنشتاین کاول»

اما اگر کاول در قلب جستجوی اودیسه‌وار خود، هم به دنبال شکاک درون خودش است و هم آن را در هر یک از انسان‌ها، جستجو می‌کند (CoW: 47). به دنبال دریافت درس «حقیقت» یا «اخلاقی» است که ما می‌توانیم از شک و تردید (یا معرفت‌شناسی سنتی، آن‌طور که او می‌خواهد) یاد بگیریم. خلاصه‌ی تعبیر او از این حقیقت این است:

«... پذیرش و تصدیق برخی پرسش‌های مربوط به راز بودن یا وجود داشتن در جهان، پیوندی جدی و مهم بین آنچه از ویتگنشتاین درس می‌گیریم و آنچه از هایدگر می‌آموزیم برقرار می‌کند، این پیوند به‌طور خاص، دیدگاهی مشترک از هر دو به نمایش می‌گذارد که من آن را «حقیقت شک و تردید» و یا «اخلاق شک و تردید»<sup>۲</sup> می‌نامم، به این معنا که؛ مبنای موجودات انسانی در جهان به‌عنوان مثال کل و در نسبت و ارتباطی که با جهان دارند، مبتنی بر نوعی شناختن نیست؛ به‌هرحال، آنچه

۱. برای مطالعه‌ی بیش‌تر نگاه کنید به: Bates, 2006, in "Reading Cavell", p: 15- 47

2. truth of skepticism, or moral of skepticism

ما به‌عنوان شناخت یا معرفت می‌شناسیم، نیست» (CoW: 241).

تروی می‌نویسد، اگر استدلال کاول درست باشد «حقیقت شک‌گرایی» نه تنها اصل بنیادین کل فلسفه‌ی دوم ویتگنشتاین بلکه اصل بنیادین هر پدیده‌ی قابل‌تصور انسانی خواهد شد. او شرح می‌دهد که از نظر کاول، شک‌گرایی شکل مدرن یا سکولار، چیزی ذاتاً انسانی است و از آن تحت عنوان «میل انسان به انکار موقعیت وجود انسان» نام می‌برد و به نظر می‌آید منظورش این باشد که انسان‌ها میل شدید بنیادی و کم‌ویش طبیعی به این دارند که شرایط وجودشان، از قبیل فناپذیری را در حکم محدودیت‌هایی تلقی کنند و بخواهند راه‌گریزی از این شرایط بیابند. او معتقد است که این میل شدید «برای آنچه به‌عنوان انسان بدان می‌اندیشیم ضرورت حیاتی دارد. شک‌گرایی - این بحث آشنای فلسفی که هرگز نمی‌توانیم از وجود چیزی یا چیزی دیگر با قطع و یقین آگاه باشیم چه دنیای بیرونی و چه اذهان دیگران یکی از شکل‌های «انکار موقعیت وجود انسان» است، زیرا استعداد شناختن را در انسان محدود می‌داند. از آنجا که رسیدن به یقین در مورد وجود جهان بیرونی و اذهان دیگران، ناممکن است به این ترتیب شکاکیت به منزله‌ی شکل جدید میل شدید ذاتاً انسانی به «انکار موقعیت وجود انسانی» را به نوبه‌ی خود نمی‌توان و نباید انکار کرد. شکاکیت از نظر کاول، نه تنها تجلی یکی از خصیصه‌های بنیادین هستی انسان و نشانه‌ی نوعی کشش وجودی است و از آن مدام به حقیقت شک‌گرایی نام می‌برد بلکه یک انگیزه‌ی فلسفی مشروع در پس این تردید شکاکانه قرار دارد که با ماهیت زبان انسان مرتبط است. به نظر کاول، این انگیزه در فلسفه‌ی دوم ویتگنشتاین به آشکارترین شکل ممکن تشخیص داده شده است (تروی، ۱۳۸۹: ۱۹۵-۱۹۴).

کاول در کتاب دنیای دیده‌شده<sup>۱</sup> طی تأملات فلسفی خاصش که با تکیه بر نمونه‌های زیاد هنری و ادبی نظیر نقاشی و فیلم و ... انجام می‌دهد؛ می‌نویسد:

«... آنچه نقاشی، فراتر از اتصال به واقعیت، طلب می‌کرد در واقع مجاب کردن جهان برای این نبود که خودش را برای ما آشکار کند بلکه برعکس، می‌خواست که ما برای جهان ظهور کنیم و خودمان را برای آن آشکار کنیم. در یک نقطه، «درآمدن در آگاهی ما از لولای جهان»<sup>۱</sup> ذهن ما را، بین «ما» و «حضور ما» در جهان قرارداد؛ در نتیجه، ذهنیت ما تبدیل شد به آنچه نزد ما حاضر است و فردیت تبدیل شد به انزوا. قبلاً مسیر باور پیدا کردن به واقعیت، از راه تصدیقِ همین حضور بی‌پایان خودمان بود!» (WV:22).

به باور کاول، مسائل فلسفی‌ای که در اثر حادثه‌ی مدرنیته به این جدایی آگاهی انسان از جهان منجر شده و ذهن انسان مدرن را، میان او و جهان قرار داده، به صورتی از «شک‌گرایی» منجر شده که برای بازیابی دوباره‌ی خودش، به شکل‌های گوناگون در نوشته‌های دکارت، هیوم، کانت، امرسن،<sup>۲</sup> نیچه، هایدگر و ویتگنشتاین ظهور کرده است. (PoH: 245).

ویلیام روتمن<sup>۳</sup> می‌نویسد؛ کاول این جدایی آگاهی ما از جهان در اثر حادثه‌ی مدرنیته را، به‌مثابه یک اتفاق تاریخی و اسطوره‌ای نظیر هبوط در کتاب مقدس می‌بیند که باعث فاجعه‌ای معنوی، روحی و سیاسی در زندگی انسان مدرن، شده و او را با یک آگاهی جدید از یک آگاهی قدیمی درباره‌ی شرایط انسانی‌اش روبه‌رو کرده است. حالا برای «انسان» جدا افتاده، این ذهنیت و سوژه بودن وجود دارد نه جهانی که به‌طور عینی برای او حضور داشت؛ و چون این سوژه بودن فقط به‌صورت ذهنی برای او هست، او عینیت این ذهنیت را نمی‌فهمد؛ بنابراین میزان جدا شدن آگاهی او از این ذهنیت و سوژه بودن نیز، کم‌تر از جدا شدن آگاهی او از جهان نیست (Rothman, 2000: p: 64).

شروع این حادثه، به باور کاول همان‌طور که روتمن نقل می‌کند؛ با نقطه آغاز فلسفه مدرن و نوع شک دکارتی، پایه‌گذاری می‌شود که طبق آن، نمی‌توانیم تصویری

۱. Unhinging: تعبیر این واژه به «درآمدن در آگاهی انسان از لولای جهان» از ترجمه صالح نجفی در (ابوت، ۱۳۹۶، ص ۱۹) گرفته شده است.

2. Emerson

3. William Rothman

همه‌جانبه از کلیت جهان، به چنگ بیاوریم و آن را همان‌طور که صرفاً در خود هست از جایی بیرون آن، از منظر دانای کل، ببینیم. به‌طوری که فیلسوفان بعد از دکارت، از جمله سه فیلسوف مشهور؛ لاک، هیوم و کانت، شرایط متافیزیکی و متاهی بودن ما را محدودیتی می‌دانند که مربوط به اشکال تجربه‌ی خودمان است و مانعی بر سر راه درک «آنچه به لحاظ متافیزیکی فراتر از دسترس ماست.»<sup>۱</sup> برای فیلسوفانی نظیر هگل، مارکس، کیرکگارد و نیچه نیز، تمامیت جهان، فراتر از دسترس و حد متافیزیکی ماست. بر این اساس است که باید نتیجه بگیریم برای برون‌رفت از این وضعیت و دسترسی به فراتر از این حد متافیزیکی، نه تنها باید در آگاهی از جهان، بلکه در درک از «صورت زندگی» مان نیز، باید دگرگونی اساسی ایجاد شود (Ibid, p:175).

مک‌داول<sup>۲</sup> برای عبور از این مسائل شک‌گرایانه‌ی ویتگنشتاین کاول، دنبال راه برون‌رفت است و می‌گوید این مسائل که از نسبت ذهن مدرن با جهان آشکار شده‌اند؛ ناشی از کشمکش بین دو نیرو،<sup>۳</sup> هستند (McDowell, 1996: Xvi).

نیروی اول را با الهام از سلرز<sup>۴</sup> اسطوره‌ی «امر داده‌شده»<sup>۵</sup> می‌نامد؛ ناشی از این تلقی که رابطه‌ی ذهن با جهان باید از کانال تأثیر و تأثر حسی<sup>۶</sup> و عوامل غیر مفهومی خارج از دایره تفکر، اتفاق بیفتد (Ibid: 7) اما چون این کار به قیمت قطع ارتباط با قلمرو «فضای منطقی یا عقلانیت»<sup>۷</sup> انجام می‌شود، (Ibid: Xvi) داده‌های حسی و امر داده‌شده‌ی خام بی‌نظم و بی‌انسجام منطقی، خیلی زود ما را به این نتیجه می‌رساند که نمی‌توانیم به این نوع شناخت تجربی ضعیف، تکیه کنیم؛ بنابراین شک‌گرایی به درون تصویری که ما از این نوع رابطه ذهن و جهان داریم، نفوذ می‌کند (Ibid: 15).

1. "beyond our reach metaphysically"

2. McDowell

3. Tension between two forces

۴. Wilfrid Sellars: سلرز؛ فیلسوف تحلیلی آمریکایی و بانی جریان رئالیسم انتقادی

5. the Given

6. Impressions

7. A logical space of reasons

نیروی دوم که ناشی از همین شکست تأثرات حسی در موجه سازی و نظم منطقی دادن به شناخت ناشی می شود وسوسه‌ی «انسجام گرای»<sup>۱</sup>؛ یعنی تکیه بر «باورهای خودبسنده» است که دیویدسون مطرح کرده و می گوید می توان هر باور را با استناد به باورهای دیگر توجیه کرد. به اعتقاد مک داوول، ایراد اصلی این تکیه کردن به مجموعه باورها هم این است که ما را افتاده در دام آن‌ها رها می کند چون نمی تواند تأثیر هیچ عقلانیتی را از دایره‌ی بیرون از آن باورها، قبول کند، مک داوول به انواع «استعاره‌های مربوط به زندانی شدن درون باورهایمان»<sup>۲</sup> اشاره می کند که در روایت دیوید سن حضور دارند و می گوید با تکیه بر گفته‌های او نمی توانیم از پوست خودمان خارج شویم (Ibid: 16). برای پایان دادن به این نوسان بین دو نیروی ناشی از شک گرای؛ مک داوول با الهام از کانت، می گوید؛ تجربه حسی همواره و از قبل تجربه‌ای گزاره‌ای و قائم به مفاهیم است نه لازم است به تجربه‌های حسی کور تکیه کنیم و نه درون انسجام باورهای خودبسنده‌ی دیویدسون زندانی شویم. ما پذیرنده‌ی جهانی هستیم که دور عقل ما، مرز می کشد اما مفهوم‌ها، درون آن نفوذ می کنند و با همین تجربه‌ی مفهومی به شناخت جهان می‌رسیم (Ibid: 67&82-86).

ابوت با نقد خوانش مک داوول و تکیه بر کاوول می‌نویسد؛ باید توجه کنیم که ما در تجربه، واحدهای خام داده‌های حواس را ثبت نمی کنیم بلکه چگونگی نسبت تجربه با جهان را درج می کنیم؛ چون ما در شرایط عادی برای صورت‌بندی یا بیان مفهومی بسیاری از تجربه‌هایی که از جهان داریم، تلاشی نمی کنیم مگر آن که به طریقی، توجه ما را ناگهان به خود جلب کنند؛ همان‌طور که لزومی ندارد وجود خارجی فنجان قهوه را باور داشته باشیم تا از آن بنوشیم. انجذاب هرروزه‌ی ما در جهان را نمی شود به‌طور کامل در قالب محتوای گزاره‌ای ریخت، مگر به بهای از دست رفتن چیزی اساسی (ابوت، ۱۳۹۶: ۲۶۷-۲۶۵).

- 
1. Coherentism
  2. a metaphorical confinemeny inside our beliefs

بیتس می‌گوید کاول فلسفه و ادبیات را فرامی‌خواند تا در جستجوی معیارهایی باشند که جامعه طلب می‌کند و نباید تعجب کنیم که این معیارها؛ همان‌طور که ویتگنشتاین درک می‌کند، معنایی متعارف و قراردادی دارند اما درعین حال مراقب باشیم چون تمایل داریم که این معیارها را یا انتخابی و آگاهانه فرض کنیم و یا تصادفی! درحالی که مبانی این قراردادهای متعارف یا رسوم و آیین‌های بشری؛ همان چیزی است که ویتگنشتاین «صورت زندگی» می‌نامد و کاول به همین خاطر حجم زیادی از بخش اول کتابش را، به تشریح همین موضع فلسفی اختصاص می‌دهد تا در بخش دوم به تشریح جزئیات مفهوم شکاکیت پردازد (Bates, 1980: 270).

### ۳. مفهوم «صورت زندگی» از منظر ویتگنشتاین کاول با تکیه بر تفسیر شاروک

گلاک می‌نویسد؛ اصطلاح «صورت یا شکل زندگی» را، ویتگنشتاین وضع نکرده است. ممکن است آن را از «اشپنگلر»<sup>۲</sup> وام گرفته باشد؛ گرچه این مفهوم برای اشاره به تیپ‌های شخصیت فرد به کار رفته، ویتگنشتاین مفهوم متضادی از آن، یعنی «درهم بافته بودن فرهنگ، دیدگاه و زبان» را در نظر داشته است. این اصطلاح در سنت آلمانی، سابقه طولانی دارد و متفکرانی مختلف آن را به کار گرفته‌اند<sup>۳</sup> (Glock, 1996, p:124).

۱. اشاره‌ی بیتس به ادبیات و فلسفه، یادآور دیدگاه اسکیلاس در تحلیل ارتباط میان این دو حوزه است که نظیر مطالعات رابطه فلسفه و فیلم، بعد از ظهور تبیین‌های فلسفی کاول شکل گرفته است. اسکیلاس می‌نویسد؛ کاول سهم عظیمی در آنچه «ادبیات در حکم فلسفه» می‌نامیم دارد. درون‌مایه‌ی معرفت‌شناختی موردنظر کاول فقط در ناحیه‌ی مشترک میان فلسفه و ادبیات نیست بلکه برخی ادعا می‌کنند که ادبیات بهترین راه برای تحقیق و پرتوافکنی بر دشواری‌های مسائل اخلاقی و چگونگی ارتباط پیدا کردن شخصیت‌ها و موقعیت‌های خاصی درون آن با این نوع مسائل است. (اسکیلاس، ۱۳۸۷: ۲۰) برای مطالعه‌ی بیشتر، در این زمینه نگاه کنید به:

Nussbaum, Martha Craven. (1990). *Loves Knowledge: Essays on philosophy and literature*. Oxford: Oxford university press.

۲. Spengler، مورخ و فیلسوف تاریخ آلمانی نویسنده‌ی کتاب مشهور انحطاط غرب

West

۳. متفکرانی نظیر: Hamann «هامان»، Herder «هردر»، Hegel «هگل»، von Humboldt «فن هومبالت».

مفسران در این که استفاده‌های متنوع ویتگنشتاین از «صورت زندگی» باعث سوء فهم‌های زیادی از آن شده؛ اتفاق نظر دارند، دنیل مویال شارووک<sup>۱</sup> در مقاله‌ای به بررسی تفسیرهای مهم آن پرداخته و می‌نویسد؛ مفهوم «صورت زندگی» ویتگنشتاین با اصطلاحات دیگر او مثل «بازی زبان»، «یقین»، «الگوهای زندگی»، «شیوه زندگی» و «واقعیت‌های زندگی» اشتباه گرفته شده یا با آن‌ها درهم آمیخته شده، او با مقایسه تفسیر شارحانی نظیر بیکر و هکر، کاول، کانوی،<sup>۲</sup> گارور؛<sup>۳</sup> از مفهوم «صورت زندگی» نتیجه می‌گیرد که ویتگنشتاین این مفهوم را هم به صورت مفرد به کار برده و هم در حالت جمع. تعبیر او از این طرز کاربرد ویتگنشتاین این است که اگر این مفهوم در رابطه با انسان‌ها به کار برود؛ از آن یک «صورت زندگی انسانی» واحد و یگانه در نظر است و در کاربرد جمع، «صورت‌های بی‌شمار» از همان یک «صورت زندگی واحد» Moyal-Sharrock, (2015: 21).

#### 0 «صورت زندگی» در کاربرد مفرد ویتگنشتاین:

«تصور کردن یک‌زبان به معنای تصور کردن صورتی از زندگی است» (PI:19).

«...بیان کردن از طریق زبان بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک صورت زندگی است» (PI:23).

«...آنان در مورد زبانی که به کار می‌برند توافق دارند. این توافق، نه در مورد عقاید بلکه در صورت زندگی است» (PI:241).

«...پدیده‌های مربوط به امید، نحوه‌های این صورت پیچیده‌ی زندگی هستند» (PI, 1: i).

«...حال می‌خواهم این یقین را صورتی از زندگی بدانم، نه چیزی شبیه به شتاب‌زدگی یا سطحی بودن» (OC:358).

«چرا نباید یک صورت زندگی منجر به اظهار باور به روز رستاخیز شود؟»

1. Danièle Moyal-Sharrock
2. Gertrude Conway
3. Newton Garver



(Wittgenstein, 1966: 58).

0 «صورت‌های زندگی» در کاربرد جمع ویتگنشتاین:

«پس می‌توان گفت آنچه باید پذیرفته شود، امر داده شده، صورت‌های زندگی است»  
(PI, 238e: 345).

تعبیر شاروک از این طرز کاربرد ویتگنشتاین این است که اگر این مفهوم در رابطه با انسان‌ها به کار برود؛ یک «صورت‌زندگی انسانی» واحد و یگانه در نظر گرفته می‌شود و در کاربرد جمع، منظور از آن، «صورت‌های بی‌شمار» از همان یک «صورت‌زندگی واحد» در نظر است (Moyal-Sharrock, 2015: 21).

شاروک با تأکید روی جالب بودن مشابهت تفسیر کانوی که در سال ۱۹۸۹ منتشر شده و تفسیر کاول در سال ۱۹۸۸، می‌نویسد؛ هر دو فیلسوف در زبان ویتگنشتاین، این دو مضمون را از «صورت‌زندگی»، تشخیص می‌دهند؛ در اصطلاح کاول، «صورت‌زندگی»: (۱) یک مفهوم طولی از بالا به پایین (ساختار یگانه طبیعی)، دارد؛ به این معنا که؛ «صورت‌زندگی انسانی» از دیگر صورت‌های زندگی بالاتر و پایین‌تر غیرانسانی متمایز می‌شود.

(۲) یک مفهوم عرضی افقی (ساختار متکثر فرهنگی-زبانی)، درون آن «صورت‌زندگی واحد انسانی» که به تفاوت‌های اجتماعی، فرهنگی و زبانی اشاره دارد (Ibid: 25). اما در اصطلاح و تفسیر کانوی، تمایز بین یک «صورت‌زندگی» و «صورت‌های زندگی» متفاوت به این معناست که انسان‌ها درون یک «صورت‌زندگی» واحد مشارکت دارند؛ که خود شامل «صورت‌های زندگی بی‌شماری» است اما کانوی برخلاف کاول، دو معنای «طبیعی» و «اجتماعی-فرهنگی» از این مفهوم در نظر ندارد؛ بلکه دوگانگی متقابلی را از آن، دریافت می‌کند، «صورت‌زندگی واحد انسانی» که در مقابل «صورت‌های زندگی» متفاوت است. درحالی‌که انسان‌ها درون یک «صورت‌زندگی» طبیعی بنیادین زندگی می‌کنند؛ درون آن، رفتارها و محیط پیرامون و امکان‌راه‌های

مشترک زندگی کردن و الگوهای زندگی، امکان‌هایی برای تنوع، دگرگونی و شکل‌گیری «صورت‌های زندگی» مختلف فراهم می‌کند؛ و به تعبیر کانوی: «تعدد نامحدود درون یک وحدت بنیادین» و یا «تکثر نامحدود درون یک چارچوب محدود»<sup>۱</sup> بنابراین درحالی که فراگیری کلیت زبان به «صورت زندگی» یگانه و بنیادین انسان تعلق دارد. یادگیری مثلاً فلان زبانی خاص، نقشه‌کشی جغرافیایی، جبر و ریاضی و... فقط به برخی از صورت‌های خاص زندگی متنوع درون آن متعلق است. شاروک می‌گوید؛ در مقابل طبقه‌بندی خاص «صورت‌های زندگی» می‌توانیم یک طبقه‌بندی عمومی مثل انسان بودن، سگ بودن، شیر بودن، زندگی گیاهی و معدنی، همین‌طور اشکال بیگانه زندگی را در نظر بگیریم. منظور از این خاص، صورت‌های متنوع و مختلف صورت زندگی است که توسط یک صورت زندگی به وجود می‌آیند؛ به‌عنوان مثال صورت‌های خاص زندگی انسانی که توسط صورت زندگی انسانی شکل می‌گیرند؛ مثل مذهبی، عشایری، علمی و غیره.<sup>۲</sup> بنابراین از نظر؛ از حقایق بسیار عمومی طبیعی که صورت زندگی مشخص کلی انسان را می‌سازند، عواملی قطعی و یقینی برای همه‌ی انسان‌ها هستند. درحالی که عواملی که صورت‌های خاص مختلف زندگی انسان را می‌سازند، صرفاً برای بعضی از انسان‌ها بسته به فرهنگ، جامعه، آموزش و پرورش و غیره، قطعیت دارند (Ibid: 26-27).

شاروک با تصور کانوی از «صورت زندگی» موافق است که آن را روش‌های مشترک انسانی‌ای می‌داند که «انسان‌ها درون شرایط طبیعی زندگی، به آن عمل می‌کنند». از نظر شاروک ثباتی هم که در این «صورت زندگی» انسانی وجود دارد؛ صورت خاص زندگی او را با صورت زندگی غیرانسانی دیگر موجودات متفاوت می‌کند (Ibid). او با گارور مخالف است که می‌گوید ویتگنشتاین در دو کاربرد مفرد و جمع

### 1 a multiplicity within a fundamental unity, a plurality within limits

۲. شاروک می‌گوید؛ البته همان‌طور که بیکر و هکر بدرستی می‌گویند؛ قبل از یک سؤال خاص و یک زمینه خاص، کاملاً بی‌معناست که تمایز جدی و پررنگی بین آنچه که به همان اندازه و همانند صورت دیگری از زندگی است، قائل بشویم؛ هر خط‌کشی و تمایزی به هدف و زمینه تحقیقات مختلف بستگی دارد.

«صورت‌زندگی»، تمایزی طولی بین زندگی انسان و غیر انسان می‌بیند و منظور ویتگنشتاین از دو کاربرد مفرد و جمع «صورت‌زندگی» در نظر گرفتن «یک شکل واحد زندگی مشترک برای انسان» و تمایز آن از «صورت‌زندگی» غیرانسانی است و این تمایز انسانی هم به ظرفیت استفاده‌ی او از زبان برمی‌گردد. شارووک می‌گوید، ویتگنشتاین با اشاره به حقایق کلی طبیعی‌ای که بخشی از طبیعت است و نه رفتار انسانی، مثل؛ «گره‌ها در درختان رشد نمی‌کنند» نشان می‌دهد که منظورش هم شامل رفتار معمولی انسان می‌شود و هم شرایط طبیعی‌ای که انسان درون آن است. گذشته از این، حتی اگر چنین تمایزی را - که گارور در نظر دارد- بپذیریم؛ چه طور باید از رفتار طبیعی انسانی، جدا از جهانی که رفتار را تحت تأثیر آن است؛ حرف بزنیم (Sharrock, 2015: 28-29).

شارووک، در ادامه به تفسیر بیکر و هکر، می‌پردازد که معتقدند؛ فقط تعداد کثیری «صورت‌های زندگی» انسانی تاریخی و فرهنگی داریم و آن را یک شیوه زندگی متشکل از الگوی فعالیت‌ها، تعاملات و احساساتی طبیعی می‌دانند که با هم آمیخته‌اند و بخشی از آن، به کاربرد زبان است که همه متکی بر پاسخ‌های طبیعی و زبانی مشترک و توافق گسترده در تعاریف، قضاوت و رفتار مربوطه شکل می‌گیرد. اگرچه آن‌ها متوجه می‌شوند که ویتگنشتاین این اصطلاح را گاهی برای اشاره به یک مفهوم طبیعی در ترکیب با عوامل انسانی به کار می‌برد اما بر این باورند که آنچه ویتگنشتاین «طبیعی» می‌نامد، طبیعت و بیولوژیک صرف نیست بدین معنا که بسیاری از رفتارهای طبیعی ما را باید «طبیعت دوم» یا «فرهنگ طبیعی» نامید که رفتاری است دستاورد تربیت، پردازش خودکار و یا واکنشی غیرارادی (Ibid:30). به باور گلاک اصطلاح «بازی زبانی» برای برجسته کردن این مسئله‌ی مهم به کاررفته که «زبان» به‌عنوان بخشی از یک فعالیت و یک «صورت از زندگی» است. تأکید ویتگنشتاین این است که «بازی زبانی» به‌عنوان مثال رفتار یا فعالیت قاعده‌مند در درون رفتارها یا فعالیت‌های غیرزبانی‌ای؛ بافته شده و ضروری است آن را، در همان زمینه و بافت غیرزبانی‌اش بفهمیم. به عبارت بهتر؛ برای فهم یک رفتار یا بازی زبانی، درک زمینه‌ی غیرزبانی آن، حیاتی است؛ بنابراین رفتارهای سازنده‌ی

بازی‌های زبانی ما، فقط وقتی قابل تشخیص و درک درست‌اند که به ما داستان چگونگی ورزیدن یا به عمل آمدن و تجربه شدنشان را برای جای‌گیری، درون بافت ساخته‌شده‌ی جامعه بگویند: «فهم و تصور یک‌زبان یعنی درک و تصور یک صورت از زندگی» (PI:19) در کتاب *آبی و قهوه‌ای* (ص ۱۳۴) می‌خوانیم؛ درک یک‌زبان، مساوی با درک یک فرهنگ است؛ در نتیجه یک «صورت زندگی» یا شیوه‌ی زیستن؛ برابر است با یک فرهنگ یا هستی اجتماعی یافتن؛ که همه‌ی فعالیت‌های جمعی مربوط به بازی‌های زبانی درون آن، درهم‌تنیده شده‌اند. (Glock, 1996: 124-125)

شاروک در نقد بیکر و هکر و نیز گلاک می‌نویسد که هیچ‌کدام به «صورت زندگی» واحد انسانی، در کلام ویتگنشتاین توجه نکرده‌اند و از «صورت‌های زندگی» ابتدایی‌تری که هنوز زبان ندارند اما هسته‌ی اولیه شکل‌گیری «صورت‌های زندگی» پیچیده‌تر را می‌سازند غافل شده‌اند، درحالی‌که ویتگنشتاین به روشنی می‌نویسد؛ صورت پیچیده زندگی ما فقط می‌تواند از یک سبک ابتدایی و زبانی کم‌تر توسعه یافته آغاز شود: «در آغاز فقط عمل بود...» (Sharrock, 2015:30-31).

او در پاسخ این سؤال که آیا زبان برای ظهور به یک فرهنگ نیاز دارد یا خودش فرهنگ را تولید می‌کند؟ می‌نویسد؛ در ابتدا فکر کردم که زبان برای ظهور نیاز به شرایطی اجتماعی و طبیعی دارد و بعد از حضور زبان، آنچه باعث ظهور فرهنگ می‌شود به تعبیر کاول، ترکیبی از این دو وجه است یا آن‌ها دست‌به‌دست هم می‌دهند؛ اما همان‌طور که *کانفلید* از متن ویتگنشتاین تفسیر و روشن می‌کند؛ به نظر می‌رسد زبان از یک مجموعه‌ی ابتدایی و پیشینی از آداب و رسوم پدید می‌آید با این حساب باید گفت؛ زبان برای ظهور و حضور به حداقل یک فرهنگ پایه نیاز دارد و البته، بعداً پیچیده‌تر می‌شود و این همان چیزی است که کاول «انجذاب متقابل و دوجانبه‌ی طبیعی و اجتماعی» وصف می‌کند. انجذاب دوطرفه‌ای که به‌هیچ‌وجه قابل جدا شدن از «صورت زندگی» نیست. «صورت زندگی» شکلی طبیعی زیستی و ارگانیکی نظیر دریافتی که گارور و یا بیکر و هکر دارند؛ نیست. بلکه همان‌طور که کاول تفسیر می‌کند؛ انسان،

حیوان «فرهنگی، اجتماعی-طبیعی» است، دو وجهی که غیرقابل تقلیل به یکدیگرند و برخلاف بیکر و هکر باید مثل کاول، تأکیدی مساوی روی هر دو جنبه داشت، آنچه بیکر و هکر در معرفی آن موفق نیستند؛ «صورت زندگی مشخص» یگانه انسانی است که از سایر صورت‌های غیرانسانی، با نوعی تمایز منحصر به فرد جدا می‌شود و در سطحی است که تکثر و نسیت جایی برای دست‌اندازی در آن ندارد (Ibid: 31-32).

بر این اساس شاروک با تکیه بر تفسیر ویتگنشتاین کاول، می‌گوید؛ مشخصه‌ی «صورت زندگی» این حیوان فرهنگی همان است که به «صورت زندگی یک حیوان فرهنگی» تمایز می‌بخشد. همان‌طور که ویتگنشتاین حضور انسان پیشا-زبانی را در وضعیت نخستینی تأیید می‌کند و بر این اساس می‌گوید، زبان ما حاصل گسترش و توسعه یک رفتار ابتدایی است؛ از نظر او، منشأ و صورت ابتدایی بازی زبانی واکنش و عکس‌العملی است که از آن، فرم‌های پیچیده‌تر زبان توسعه پیدا می‌کنند و زبان در این مسیر پالایش پیدا می‌کند (Ibid: 32-33).

آنچه بعد از زبان در صحنه ظاهر می‌شود؛ همان به تعبیر کاول دست در دست هم بودن فرهنگ و زبان است که جزئی از کل «صورت زندگی» انسانی هستند و هیچ «صورت زندگی پیشا-فرهنگی» برای انسان وجود ندارد. «صورت زندگی» انسان به ذات ضرورت‌های وجودی خود، فرهنگی-اجتماعی است. همان‌طور که پاسکال می‌گوید: «آداب و رسوم طبیعت ماست.» و کانفیلد از «رسوم جهانی» حرف می‌زند. اگر زبان مجموعه‌ای از رسوم است که در آن واژه‌ها نقش بازی می‌کنند و اگر زبان ریشه در مجموعه‌ای از رسوم بنیادین دارد بنابراین باید انتظار داشته باشیم رسوم خاصی می‌توانند در همه جوامع انسانی یافت بشوند (Ibid:33).

فرضیه‌ی شاروک با تکیه بر کانفیلد این است که به‌طور خاص هر فرهنگ انسانی توسعه‌یافته یا تاریخی شناخته‌شده بازی زبانی برای «سلام گفتن»، «درخواست کردن» یا «پاسخ دادن»، «رد کردن» و ... دارد؛ بنابراین رفتار عمومی انسان همان رفتار «اجتماعی-فرهنگی» مشترک «جهانی-انسانی» است، پس یک «صورت زندگی» انسانی داریم که با

این رسوم جهانی تمایز پیدا می‌کند. البته منظور از اصطلاح «جهانی»، در اینجا، مربوط به شکل انسانیت ما است. کاول می‌گوید؛ تصور یک‌زبان، همان تصور یک «صورت» تحول‌یافته‌ی سخن گفتن «زندگی» است. او یک تمایز مفهومی بین زبانی که در بطن صورت زندگی تنیده شده است و زبان خاصی که به‌طور ذاتی در بطن صورت‌های خاصی از صورت زندگی است در نظر می‌گیرد؛ بنابراین ما نمی‌توانیم یک‌زبان را بدون یک صورت زندگی تصور کنیم؛ اما برای تصور کردن مثلاً زبان ایتالیایی یک صورت تغییر کرده و تحول‌یافته‌ی صحبت کردن را در نظر می‌آوریم که به‌صورت خاصی از صورت زندگی انسان اشاره دارد (Ibid).

بر این اساس شاروک می‌نویسد؛ پایه‌ی فعالیت‌های فرهنگی - اجتماعی مثل بازی کردن، دعوا کردن، رقصیدن و روابط اجتماعی - فرهنگی بین انسان‌ها به‌طور جهانی مشترک هستند؛ اما چون ما از زبان اولیه پایه، به صورت‌های زبانی ارتباطی پیشرفته‌تر تکامل پیدا کرده‌ایم. زبان‌های مختلف در هنجارهای فرهنگی خاص و ارزش‌های متنوع، شکل گرفته و ظهور کرده‌اند، برخلاف بیکر و هکر، ویتگنشتاین به «صورت یگانه و منحصر به فرد زندگی» انسانی قائل است که از خصوصیات وجودی و حیاتی نوع انسان است؛ روشن‌ترین مثال‌های او در اشاره به «رفتارها و فعالیت‌های عمومی بشر» برجسته است و آن‌ها را رفتارهایی نمی‌داند که افراد یا جوامع را از یکدیگر جدا می‌کنند، ویتگنشتاین به تکرار درباره‌ی این رفتارهای مشترک مثال می‌زند؛ «[...] شما به کسی می‌گویید «این قرمز است» (اشاره دارد)؛ سپس به او بگویید «یک کتاب قرمز را بردارید» - و او به نحوی خاص رفتار خواهد کرد. این واقعیت مهمی در مورد رفتار ما انسان‌هاست، این که همه ما، در این اشاره کردن به یک روش خاص عمل می‌کنیم که مورد درک دیگری است - و مردم به نحوی خاص به آن واکنش نشان می‌دهند.» «صورت زندگی» انسان به تعبیری شامل همه رفتارهای انسانی است؛ مانند تنفس، غذا خوردن، قدم زدن، امید، مرگ، حرف زدن، فکر کردن، دستور دادن، سؤال کردن، داستان گفتن، گفت‌وگو

کردن و ... این رفتارهای معمول؛ مشترک و عمومی «سیستمی مرجع» و جهانی<sup>۱</sup> است که ویتگنشتاین آن را «الگوهای زندگی» نامیده است (Ibid:34-35).

شاروک در پایان نتیجه می‌گیرد نباید با سوء تفاهم از عبارت «تصور یک زبان به معنای تصور یک صورت زندگی است» این برداشت را داشته باشیم که «بازی زبانی» و «صورت زندگی» یکی هستند چون واضح است که از نظر ویتگنشتاین زبان یک «صورت زندگی» نیست، بلکه بخشی از نوع زندگی انسانی است و جمله‌ی ویتگنشتاین برای تأکید روی همین واقعیت است که زبان بخشی از فعالیت یا یک نوع زندگی است. او آن دو را همسان نمی‌داند، بلکه می‌خواهد نشان دهد که زبان منطقی بدون یک «صورت زندگی» وجود ندارد چون از آن ناشی می‌شود و درون آن، زمینه لازم را برای به بیان درآمدن پیدا می‌کند. همان‌طور که کاوول می‌گوید؛ وقتی «صورت زندگی» نمی‌تواند تصور شود، زبان آن هم نمی‌تواند فهم شود؛ می‌توان از زبان ادبیات، درد و عشق و زبان دینی و ... حرف زد. تمام این بازی‌های زبانی، بخشی از «صورت‌های زندگی» هستند به عبارت دیگر؛ هر کدام «صورت‌های خاص زندگی» از یک «صورت یگانه انسانی زندگی» هستند. (Ibid:36).

شاروک می‌گوید؛ مذهبی بودن نوع خاصی از صورت زندگی است، اما حرف زدن مذهبی نیست؛ زبان دینی در یک «صورت مذهبی زندگی» به این معنی نیست که ما باید به صورت زندگی انسانی بسنده کنیم تا بتوانیم آن را درک کنیم بلکه به این معنی است که ما باید بتوانیم دیدگاه و نگرش آن «صورت زندگی» خاص را بفهمیم اما اگر مثلاً بگوییم: «گریه نکن» معنی این جمله مطابق با «صورت انسانی زندگی» ماست - که با یکی از آن «حقایق بسیار طبیعی طبیعت» ما، همسان است؛ و در عبارت مشهور ویتگنشتاین «اگر یک شیر بتواند حرف بزند، آن را نمی‌فهمیم» و در همین راستا باز می‌گوید؛ «انسان می‌تواند برای انسان دیگر به‌طور کامل معما باشد در صورتی که به کشوری بیگانه با سنت‌های کاملاً ناآشنا سفر کند. حتی اگر بر زبان‌شان تسلط داشته باشیم منظور مردم آنجا

۱. «جهانی» به معنای شکل انسانیت انسان و صورت زندگی کلی انسانی اوست.

را نمی‌فهمیم و نمی‌توانیم ارتباط برقرار کنیم». این نکته - همان‌طور که روی هریس به‌درستی به آن توجه می‌کند - نهفته است که زبان هیچ موجودیت جداگانه‌ای ندارد؛ کلمات همیشه در «صورت زندگی» انسانی زندگی می‌کنند. ویتگنشتاین می‌نویسد: «رفتار معمول انسان، سیستم مرجعی است که با استفاده از آن یک‌زبان ناشناخته را تفسیر می‌کنیم»، بدان معنی است که این رفتار انسانی است که الگوهای زندگی و بازی‌های زبانی به آن تعلق دارند و این بستگی به مبانی خاصی دارد که هر انسان می‌تواند فهم دیگری از انسان را درک کند و از این طریق هر انسان باید حس کند اما این نسبیست درون یک وحدت اساسی شکل می‌گیرد؛ بنابراین ما انسان‌ها به لحاظ تاریخی و فرهنگی در صورت‌های مختلف انسانی زندگی می‌کنیم اما تنها یک «صورت انسانی از زندگی» وجود دارد که به‌طور کل تمام انسانیت را مشخص می‌کند (Ibid:38-39).

کاول می‌نویسد؛ قراردادهای متعارفی که به‌عنوان «ثابت»، «تصویب‌شده» و یا «پذیرفته» فرض گرفته می‌شوند و کاربرد گرامر زبان را تعیین می‌کنند، توسط آداب و رسوم، یا توافق خاصی بین انسان‌ها تثبیت نشده‌اند، بلکه محصول طبیعت و امکانات تحقق‌یافته‌ی «صورت زندگی» واحد انسانی هستند؛ ثابت خود انسان توسط «کلی‌ترین حقایق طبیعی» که در واقع حقایق بسیار عمومی و مشترک سرشت «صورت زندگی انسانی» هستند؛ تأمین می‌شود که چون خیلی آشکار و بدیهی هستند به آن‌ها توجه نمی‌شود؛ و ما بر اساس همین حقایق کلی و ثابت در اساس هستی طبیعی، نیاز داریم به «قصد و منظور و یا اراده» انسانی مان تحقق ببخشیم؛ اما برای آن نیاز به عمل داریم، عملی که نیاز به فعالیت دارد، فعالیتی که به‌خودی‌خود نتایج متنوعی در پی دارد (CoW: 110-111).

#### ۴. «معرفت‌شناسی و اخلاق» در نسبت با «صورت زندگی»

تمایز طولی‌ای که کاول،<sup>۱</sup> یک‌بار بین «صورت زندگی» یگانه‌ی انسانی و «صورت‌های

۱. تمایزی که در برخورد اول با شرح مفصل او، سرگیجه‌آور است و فقط بعد از رفت‌وبرگشت‌های مکرر به متن نوشته‌هایش، یک‌دفعه راهگشا می‌شود.



زندگی غیرانسانی در نظر می‌گیرد و نیز تمایز مفهومیِ عرضی که بین صورت‌های زندگی مشخص «زبان» و «فرهنگ» برخاسته از وجود بنیادین «صورت زندگی» یگانه و نیز «صورت‌های خاص تر زندگی» برخاسته از هر کدام از این «صورت‌های مشخص زبان و فرهنگ» برقرار می‌کند، ظریف و موشکافانه است.

بر این اساس، از «صورت یا شکل زندگی» یگانه‌ی بنیادین و دو جنبه‌ی «زیستی-طبیعی و فرهنگی-اجتماعی» که ما از آن می‌شناسیم، صورت‌های زندگی مشخص «زبان» و «فرهنگ» انسانی دست در دست هم سر برمی‌آورند و بر اساس آن‌ها، الگوهای ویژه‌ی از باورها، عادات، رسوم و مهارت‌ها و رفتار زیستی و خصوصاً ارزش‌ها هم بر اساس شرایط طبیعی زبان انسانی شکل می‌گیرد که کاول آن را «انجذاب متقابل و دوجانبه‌ی طبیعی و اجتماعی» می‌نامد.

این خصوصیات کلی، وجودی‌اند و به‌طور کامل و همه‌جانبه قابل‌ارائه در مدل‌ی مفهومی و شناختی نیستند. چون صورت‌های زندگی «فرهنگ» و «زبان» درحالی‌که خودشان بخشی از این «صورت زندگی» یگانه هستند؛ زیربنای ظهور «صورت‌های خاص زندگی»‌های دیگری می‌شوند که آن‌ها هم به‌نوبه‌ی خود پایه‌ی بروز صورت‌هایی خاص تر از زندگی‌اند و بنیان همه‌ی این بروز و ظهورها، نحوه‌ای از وجود است که بر پایه‌ی «عمل و فعالیت» پیوندیافته با «معنا» اتفاق می‌افتد. به‌عنوان مثال؛ «آداب و رسوم»، «افسانه»، «دین» و نیز «اخلاق»، برآمده و ناشی از «صورت مشخص فرهنگ» هستند اما هر کدام باز زیربنای صورتی خاص تر قرار می‌گیرند. مثلاً: «صورت زندگی» و «بازی زبانی» خاص مربوط به «موسیقی» برآمده از «صورت زندگی» خاصی به نام «هنر» است که خود از صورت زندگی مشخص «فرهنگی» ناشی شده که ریشه در «صورت زندگی» بنیادین و پایه دارد؛ و یا «صورت زندگی» و «بازی زبانی» خاص مربوط به «زبان فارسی معاصر» برآمده از «صورت زندگی» خاصی به نام «زبان ایرانی» است که خود از صورت زندگی مشخص «زبان» ناشی شده است و «صورت زندگی» مشخص «زبان» هم باز ریشه در «صورت زندگی» بنیادین و پایه دارد.

به این ترتیب، آنچه نسبت میان «معرفت» و «اخلاق شک گرای» و «صورت زندگی» را از منظر ویتگنشتاین کاول می سازد، فهم شرایط خاصی است که بر نحوه وجود «صورت زندگی» یک «اخلاق» و «فرهنگ» خاص، در گرامرهای زبانی مربوط به صورت زندگی هر کدام، برای یک «انسان خاص» حاکم است و نیز درک معیار، قاعده و معناهایی که از این نسبت خاص جدا نیست و بسته به همان طرز شکل گیری و نحوه وجود «صورت زندگی» بروز و ظهور پیدا کرده است؛ بنابراین باید برای این درک و دریافت، پژوهشی گرامری روی خصوصیات بازی زبانی و ابعادی که در این طرز وجود در نسبت با واقعیت و صورت زندگی پیدا کرده انجام داد.

کاول به این باور ویتگنشتاین که می گوید؛ فقط می توانیم «صورت زندگی» ای را درک کنیم که در «بازی های زبانی» مربوطه اش شرکت کرده باشیم؛ از این زاویه نگاه می کند؛ از نگاه «انسان مدرنی» که درون شرایط فرهنگی-اخلاقی خاصی افتاده و این شرایط خاص، به کلیت جهان امروز و وجود امروزی، معنا، معیارها و بازی های زبانی او، جهت داده است. بنابراین کاول، علاوه بر قائل شدن به یک «صورت زندگی» واحد بنیادین، نحوه بروز و وجود خاصی برای «صورت زندگی» ناشی از شرایط زمانه نیز قائل است که جدا از تفاوت زبانها و فرهنگ های خاص تر، ضرورت های مشخص و خاصی را بر کلیت صورت زندگی جهان دوره ای که در آن زندگی می کنیم، تحمیل می کند.

این فرض که نسبت «انسان» با جهان، در چگونگی به کارگیری زبانش اتفاق می افتد و بنیان «بازی های زبانی» او در «صورت زندگی» پدیدار شده ی اوست، هر چند که نمی توانیم از راه عقلانی و با اطمینان بگوییم معیارهای گرامری گزاره های اخلاقی وجود یا یقین معنای یک ارزش را ضمانت کنیم اما امکان منطقی این که بگوییم این معیارها در انجام چنین چیزی ناتوان اند یا موفق وجود ندارد، پس رابطه ی انسانها با جهان، در مورد اصول اخلاقی از رهگذر معیارهای گرامری زبانی، نمی تواند از نوع شناخت یقینی مورد نظر در فلسفه سنتی باشد. از نظر کاول، هر گونه تلاش برای ساختن معنا های اخلاقی،

معیار و ارزش‌ها قبل از پدیدار شدن آن‌ها در جریان کاربرد خاصشان درون صورت زندگی، با شکست و سقوط در ورطه شک‌گرایی همراه خواهد بود.

شاید بتوان این عدم تمایز بین واقعیت و ارزش را از منظر ویتگنشتاین کاول از این زاویه دید که تمایزهایی از این دست درون زبان اتفاق می‌افتند،<sup>۱</sup> بیرون از زبان فنی آکادمیک، کارکرد خود را از دست می‌دهند، چون وقتی ما به دنبال، یک امر عینی ثابت و صرف و عاری از گفتار و اندیشه‌ی انسانی می‌گردیم معلوم نیست دنبال چه چیزی هستیم، ما نمی‌توانیم تمام دریافته‌مان از واقعیت را درون گزاره‌ها بریزیم و تکیه‌ی صرف بر زبان و اندیشه‌هایمان باعث می‌شود خطی از تمایز بین واقعیت و ذهن و زبانی که در عمل در هم انجذاب دارند، در زبانی فنی و جدا از کاربرد عینی تمایز و تفاوت قائل بشویم. به همین دلیل است که کاول می‌گوید، کشف دوباره‌ی ویتگنشتاین؛ بازیابی عمیق کنش و رفتار، در زندگی انسانی است. کشف و شهودی که نه تنها بر مطابقت آیین‌ها و قراردادهای جامعه‌ی بشری اصرار دارد بلکه می‌توانیم بگوییم مطابقت این آیین و رسوم و قراردادهای را به خودی خود، در ماهیت و طبیعت انسانی می‌داند (CoW: 111).

همان‌طور که شارووک گفت؛ مذهبی بودن نوع خاصی از صورت زندگی است، اما حرف زدن مذهبی نیست؛ اخلاقی بودن هم نوعی خاص از صورت زندگی است اما حرف زدن درباره‌ی آن، اخلاقی نیست. فقط با در نظر گرفتن یک اصل یا باور اخلاقی به عنوان معیار- بر فرض ثابت بودن و واقعیت عینی داشتن آن در بیرون- نمی‌توانیم اخلاقی عمل کنیم و آن در جریان زندگی به کار ببریم. مگر این که توانسته باشیم دیدگاه و نگرش «صورت زندگی» خاص آن اصل یا باور اخلاقی را بفهمیم. ما حتی اگر بر تمام اصول اخلاقی و معناهای بنیادین یک مکتب اخلاقی در نظر و زبان مسلط باشیم منظور آن اصول و باورها را نمی‌فهمیم مگر این که آن‌ها را قبل از این باور و نظر، قبلاً زندگی کرده

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر در این باره نگاه کنید به:

باشیم.

به عبارتی آنچه مادر مورد واقعیت نمی‌دانیم ریشه در چیزهایی دارد که می‌دانیم و آن‌ها نیز ریشه در زبان و صورت زندگی رایج و متعارف ما دارند (دنیوی، ۱۳۹۶: ۱۰۲). بر این اساس همان‌طور که در اشاره‌ی شاروک به هریس بود، یک‌زبان اخلاقی هم هیچ موجودیت جدا از صورت و شکل زندگی خاصش ندارد.

### نتیجه‌گیری

کاول نظریه‌پردازی فلسفی و شناختی درباره‌ی اصول اخلاقی را به نقد می‌کشد و می‌گوید؛ هر بنیادی که یک فیلسوف به رأی خودش برای این نظریه‌ها ارائه می‌کند (Cow: 252)؛ استدلال نظری اخلاقی‌ای است که هر لحظه ممکن است فروپاشد و از بین برود (Ibid:255). او بر این باور است که «معیارهای معنا» برای تا حدی «تعیین‌کننده‌ی معنای مفهوم» اند که حاصل تجربه‌ای عینی یا برقراری نوعی همبستگی استقرایی از طرف کاربران زبان نیست، بلکه به گونه‌ای پیشینی و بر اساس قواعد حاکم بر کاربرد واژه در آن زبان خاص شده، تعیین می‌شود بنابراین، معیارهای اخلاقی نیز، «زمینه‌های منطقی، (گرامری) و غیراستقرایی» را برای «کاربرد» «مفهومی بر شیء یا موضوعی»، یا «توجیه قضاوتی یا گزاره‌ای» را درباره‌ی چیزی تشکیل می‌دهند و معیاری بر وجود داشتن یا ایجاد یقین نیستند. همین محدودیت معیارها این تصور اشتباه را به وجود می‌آورد که فکر کنیم دانش انسان محدود است و ناامیدش می‌کند درحالی که کار معیارها این نیست دانشی مطمئن برای انسان فراهم کنند و چنین تصویری وقتی پذیرفتنی بود که امکان منطقی چنین موفقیتی برای معیارها فراهم بود و از انجام آن ناتوان بودند. ما به خاطر شرایط حاکم بر «معیارها» نمی‌توانیم از راه قابل فهم و با اطمینانی به آن‌ها تکیه کنیم، چون در تضمین وجود چیزی نه ناتوان‌اند و نه موفق، این در حالی است که رابطه‌ی انسان‌ها با جهان از رهگذر همین «معیارها»ست، پس باید بگوییم این رابطه از جنس معرفت نبوده و نمی‌تواند از نوع شناخت یقینی باشد (CoW: 241).

و اما اگر این واکنش زبانی ما در مقابل محدودیت معیارهای برخاسته از شرایط «صورت زندگی»، از یک طرف منجر به جست‌وجوی معیار ثابت عقلانی مطابق با مطالبه‌ی جامعه می‌شود و از طرف دیگر، قضاوتی اخلاقی و ارزشی را، ناشی از شرایط طبیعی وجودی انسان می‌طلبد، بنابراین برای محک زدن درستی قضاوت خود جدا از جهان و شرایط خاص حاکم بر «صورت زندگی» ای که درون آن است دنبال معنایی قدرتمند و از منظر دانای کل می‌گردیم، آرزوی دستیابی به چنین منظری که از امکانات طبیعی زبان انسانی ناشی شده، بنا به همان شرایط طبیعی، امکان منطقی موفقیّت یا عدم موفقیّت ندارد و از اساس بی‌معنا و بی‌هوده است؛ و این همان حقیقت وجودشناختی است که کاول؛ با تکیه بر آموزه‌های هایدگری، حقیقت یا اخلاق شک‌گرایی می‌نامد و می‌گوید؛ رابطه انسان با جهان به ذات خودش پشتوانه معرفت‌شناختی ندارد و این «ناکامی ذاتی» نبود امکان منطقی برای رسیدن به این میل، واقعیتی است که از راه معرفت‌شناختی قابل توجیه نیست.

اما همان‌طور که دیدیم به نظر ویتگنشتاین کاول، ریشه‌ی همه معیارهای گرامری زبان ما در صورت زندگی بنیادین و یگانه است؛ بنابراین برای دستیابی به بصیرت اخلاقی، اول باید مدتی درون آن صورت زندگی خاص، خود جریان زنده‌ی واژه‌ها و نحوه‌ی به‌کارگیری‌شان را در عمل و فعالیت مؤخر بر اندیشه، زندگی کرد تا بعد از آن بتوان با گزینش نمونه‌های عینی به مشاهده آن‌ها نشست و ناگهانی پدیدار شدن آن‌ها را فقط از این منظر که کدام بازی زبانی در صورت زندگی خاصشان مرتبط است و کدام یک نیست، توصیف کرد. بعد از دست داشتن چنین توصیف‌هایی است که می‌توان به نوعی شناخت با احتیاط در مدلی مفهومی برای آن‌ها دست زد.

به عبارتی چنین مشاهده و توصیف پدیداری گزاره‌های اخلاقی در «بازی‌های زبانی یک صورت زندگی خاص» و پژوهش گرامری عمیق درباره‌ی مفاهیم مرتبط با واژه‌های به‌کار رفته در بازی زبانی مربوطه‌شان، پیش‌فرض ضروری ورود به بحث‌های اخلاقی و نظریه‌پردازی در مسائل مربوط به یک صورت زندگی خاص از «اخلاق» است.

بر این اساس فرق گذاشتن بین امور واقع بر مبنای ارزش‌های اخلاقی در ظاهر بیش‌تر به زبانی برمی‌گردد که چنین تمایزی را می‌گذارد تا به خود امور واقع؛ بنابراین اگر گفتیم تعریفی سراسرت، مفاهیمی سامانمند و عقلانی برای ارتباط میان اخلاق و واقعیت نداریم از این زاویه دید است که باید اول تعیین کنیم درون کدام صورت زندگی اخلاقی و زبان مرتبط با آن قرار گرفته‌ایم، قبل از تعریف سراسرت لازم است پژوهش گرامری و توصیف پدیداری مفروض برای آن را از قبل انجام داده باشیم.

و علاوه بر آن، الگوهای رفتارهای اخلاقی انسان در واکنش به واقعیت به این دلیل که از صورت زندگی بنیادین او ناشی می‌شوند از یک فرآیند مشخص تبعیت می‌کنند و بر این اساس است می‌توان گفت که وابسته بودن معنای اخلاقی به بروز و ظهور ناگهانی‌شان در عمل و پیش از تفکر، در زبان مرتبط با یک صورت زندگی خاص چون بر بنیان یک الگوی زندگی مشخص اتفاق می‌افتد، آن‌ها را نسبی نمی‌کند. خود نسبی و مطلق بودن معناها در اصطلاح معرفت‌شناسی فلسفه سنتی اعتبار دارد که از نظر ویتگنشتاین کاول، ریشه‌ی آن به دغدغه‌های وجودشناسانه‌ی انسان برمی‌گردد و خودش را به این شکل نسبی و مطلق در زبان انسان نشان می‌دهد. واکنش درست و یا نادرست اخلاقی در برابر جهان، به درک گرامر واژه‌هایی که داریم درون یک صورت زندگی و مرتبط بودن و نبودن با بازی زبانی‌اش به کار می‌بریم بستگی دارد. این واکنش‌های اخلاقی درون یک صورت زندگی پیچیده‌تر از آن هستند که با دو یا چند اصل نظری ساده قابل تحقق باشند، زیستن در یک صورت زندگی خاص، پیش از آن که حتی در یک مشاهده‌ی دقیق پدیداری نمونه‌های عینی قابل پژوهش باشد، درک و نگرشی است که باید قبلاً در عمل، به زندگی درآمده باشد؛ بنابراین:

(۱) ساختار «صورت زندگی» یگانه و واحد انسانی، غیرتجربی است. در بنیاد خود، پیش‌زبانی و پیش‌فرهنگی و هرگونه تلاش برای شناخت عقلانی آن بی‌نتیجه است؛ چون امکان منطقی چنین شناختی فراهم نیست.

۲) رفتارهای اخلاقی انسان بر اساس نوعی الگوی برآمده از این صورت زندگی بنیادین یگانه و واحد انسانی، در یک جریان زنده‌ی کاربرد واژه‌ها درون «بازی زبانی» خاص خودش اتفاق می‌افتند و «اصول و باورها و ارزش‌های اخلاقی» بعداً از درون این زندگی نهاده شده بر عمل، بروز و ظهور پیدا می‌کنند.

۳) زبان ادبیات، زبان دینی و زبان اخلاق و ... نوعی از «بازی‌های زبانی» و بخشی از «صورت‌های خاص زندگی» درون «صورت زندگی» یگانه و واحد نوع انسان هستند.

۴) شرایط بروز و ظهور معناهای اخلاقی، صدق و کذب بردار نیست و ناگهان همراه با «بازی زبانی» و «صورت زندگی» اش بر ما پدیدار شده است.

۵) بصیرت نسبت به این معیارهای اخلاقی، از طریق نظریه‌پردازی به دست نمی‌آید بلکه باید نسبت به گرامرهای عمیق زبانی‌شان در درون «صورت زندگی» بینش پیدا کنیم و راه دستیابی به چنین بینشی هم مشاهده‌ی پدیداری دقیق و کارگاهی مثال‌ها و نمونه‌های عینی آن‌هاست.



## منابع

- آلن، ریچارد و دیگران. (۱۳۸۹). ویتگنشتاین، نظریه و هنر. به کوشش ریچارد آلن و ملکم تروی. ترجمه فرزانه سجودی. تهران: فرهنگستان هنر.
- اسکیلز، اوله مارتین. (۱۳۸۷). *درآمدی بر فلسفه و ادبیات*. ترجمه مرتضی نادری دره شوری. تهران: نشر اختران.
- ابوت، متیو. (۱۳۹۶). *عباس کیارستمی، فیلم و فلسفه*. ترجمه صالح نجفی. تهران: نشر لگا.
- دنیوی، محسن. (۱۳۹۶). مفهوم واقعیت در نگرش ویتگنشتاین. *تأملات فلسفی*. دانشگاه زنجان: سال هفتم. ش: ۱۹.
- متمر، رضا. (۱۳۹۸). خوبی، خوش کامی و پذیرش جهان از دیدگاه ویتگنشتاین. *مقدم پژوهش‌های فلسفی*. دانشگاه تبریز: سال ۱۳، ش: ۲۷.
- Bates, Stanley. (1980). The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy Review. *Philosophy and Literature*. Vol.4. No.2. p: 266-273.
- Cavell, Stanley. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford University Press: CoW.
- Cavell, S., (1969). *Must We Mean What We Say*. A Book of Essays. New York: WV.
- Cavell, Stanley. (2006). *Philosophy the Day after Tomorrow*. Harvard University Press: PoH.
- Glock, Hans-John. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*: Black Well.
- McDowell, J. .(1996). *Mind and World*. Harvard University Press.
- Mannison, D. & Reinhardt, L. (1982). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy; Critical*



notice. *Philosophical Investigations*. Vol. 5. No.3. pp: 227–244: M&R.

- Rothman, William. ( 2000). *Reading Cavell's The world viewed*. Publisher: Wayne State University Press.
- Sharrock, Danièle, Moyal. (2015). Wittgenstein on Forms of Life, Patterns of Life, and ways of Living. *Nordic Wittgenstein Review Special Issue*.
- Wittgenstein, Ludwig. (2009). *Philosophical Investigations*. (en face German-English edition). Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte :WILEY-Blackwell: PI.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. G. E. M. Anscombe & von Wright. (ed.). translated by: Denis Paul & G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell: OC.

