

درهم‌تنبیدگی واقعیت و ارزش در فعالیت پزشکی با اتکا به فلسفه ویتگنشتاین و اسپینوزا

احمد شرفشاهی^۱، حسین شمس کوشکی^۲

چکیده: دوران مدرن با نقد ریشه‌ای بر سنت آغاز شد و پیش‌انگاشته‌هایش را به پرسش کشید. از داعیه‌های تلویحی دوران سنت این بود که قلمروهای واقعیت و ارزش هم‌بسته‌اند. این هم‌بستگی به سبب پیش‌فرض‌هایی متفاوتی بود که بیشتر آن‌ها در زمانه هیوم برافاده بودند و مهم‌ترین آن‌ها واقع‌باوری افلاطونی بود. هیوم این پیش‌انگاشت تلویحی را آشکار کرد و بر مبنای تجربه‌باوری مدرن به جدایی واقعیت و ارزش حکم داد. بدین ترتیب، اگر به جدایی این‌ها حکم کنیم، از پیامدهایش جدایی علوم و اخلاق از یکدیگر است. این وضعیت در زیست و اندیشه مدرن بحران‌هایی ایجاد کرد و یافتن راه‌حلی میان این دو موضوع به یکی از مسائل محوری دوران مدرن تبدیل شد. در این نوشته تلاش می‌کنم، با تمرکز بر فلسفه ویتگنشتاین و اسپینوزا، راه‌حلی فراهم آورم. بنابر فلسفه ویتگنشتاین، معنای واژگان و عبارات ما درون یک بافتار و با توجه به چگونگی به‌کارگیری آن‌ها یا، به عبارت دیگر، کنش‌هایی که، با آن‌ها، درون بستر فعالیت‌های زندگی مان انجام می‌دهیم متعین می‌شود. به این ترتیب، مفاهیمی چون واقعیت و ارزش فرامفاهیمی نیستند که بیرون از یک بافتار معنا داشته باشند، بلکه این‌ها نیز، همچون دیگر مفاهیم، تنها درون فعالیتی که از آن‌ها استفاده می‌کنیم معنا می‌یابند و، در نتیجه، نقش منطقی آن‌ها روشن می‌شود و ارتباط‌های مفهومی‌شان آشکار می‌گردد. رهیافتی ویتگنشتاینی به این مسئله نشان می‌دهد که دو سوی این منازعه - واقع‌باوری و واقع‌ناباوری - هر دو بر یک پیش‌فرض استوارند و اگر آن پیش‌فرض رد شود، مسئله منحل خواهد شد. آنگاه است که با بینش نوی ویتگنشتاین به زبان می‌توان برسید که چگونه در برخی بافتارها مواردی از واقعیت‌ها و ارزش‌ها درهم‌تنبیدگی دارند. من از این بینش در فعالیت پزشکی استفاده می‌کنم و نشان می‌دهم که این فعالیت در یک بستر یا بافتار بالینی رخ می‌دهد و همین بافتار بالینی این امکان را فراهم می‌سازد که در بسیاری از موارد ارتباط میان عبارات ناظر به واقع و ارزشی را درک کرد. به همین سبب، می‌توان فعالیت پزشکی را قلمرو مهمی در علوم دید که در آن امکان درهم‌تنبیدگی واقعیات و ارزش‌ها به بهترین شکل نمایان می‌شود.

کلیدواژه: واقعیت، ارزش، ویتگنشتاین، فعالیت پزشکی، ملاقات بالینی

The Entanglement of Fact and Value in Medical Activity According to Wittgenstein's Later Philosophy

Ahmad Sharafshahi, Hosein Shams Koushki

Abstract: The modern era began with a radical critique of the tradition and questioned its presuppositions and drew antitheses opposed to the theses of the tradition. One of the implicit theses of the era of tradition era that facts and values are correlated. This correlation was due to metaphysical presuppositions most of which were abandoned. One such presupposition was mediaeval Realism which was overthrown in that period by Occam's nominalism and his modernist successors. Hume makes explicit this implicit assumption and ruled on the separation of facts and values based on modern empiricism. If we determine the separation of these, one of the consequences is the separation of sciences and ethics from each other. So, if medicine is viewed as a mere science, then value has no place in it. In this treatise I attempt to provide a synthesis between facts and values based on Wittgenstein's philosophy. Then, I will use it in medical practice and show that, ironically, it can be seen as an important field in science that shows the possibility of this synthesis in the best way.

Keywords: Fact, value, Wittgenstein, medical practice, clinical meeting

مقدمه

اولین بار هیوم پرده از خطایی منطقی برداشت که پیش از او فیلسوفان مرتکب می‌شدند: بی‌دلیلی استنتاج‌های اخلاقی از مقدماتی هستی‌شناختی، یعنی مقدماتی که اکنون بی‌اعتبار شده بودند. نومیالیسم اکام و پیروان مدرنیستی او واقع‌باوری سده میانی را از میدان خارج کرده بود و دیگر به راحتی نمی‌شد از احکامی درباره خداوند و خلق او احکام ارزشی صادر کرد. او با پیش‌فرض‌های تجربه‌باورانه خود حکم کرد که ارتباطی میان این دو قلمرو وجود ندارد. اما از این پس فلسفه مدرن با بحرانی روبه‌رو شد که پیش‌تر از آن غافل بود. از این پس مسئله این است که چگونه در سیاست، علوم، اقتصاد، تجارت و حتی زندگی روزمره می‌توانیم قضاوت‌های عینی اخلاقی داشته باشیم و صرفاً قراردادهای دلبخواه‌ها و منافع گروهی یا شخصی مان معیار قضاوت‌های اخلاقی ما نباشد.

در دوران مدرن برای حل این بحران بسیار تلاش شد و حتی کسی چون چارلز تیلور آن را مسئله محوری فلسفه مدرن نامید. نوشته پیش‌رو قصد و مجال مطرح کردن پاسخ‌های متفاوت به این مسئله را ندارد و به کامیابی‌ها و ناکامی‌های این راه‌حل‌ها نمی‌پردازد. در اینجا تنها اندکی به نوآوری فلسفی ویتگنشتاین می‌پردازم و نشان می‌دهم که چرخش زبانی ویتگنشتاین کمک می‌کند تا به این مسئله، همچون بسیاری مسائل فلسفی پیش از آن، نگاهی نو بیندازیم و امکانی برای فراروی از آن مسئله فراهم می‌کند و، به اصطلاح او، آن را منحل می‌کند. سپس، با این راهبرد نوین، طرحی مختصر از چگونگی استدلال اخلاقی، از چشم‌اندازی ویتگنشتاینی، مطرح خواهیم کرد. پس از آن، به چستی فعالیت پزشکی خواهیم پرداخت و وجوه مختلف اما درهم‌تنیده آن را آشکار خواهیم ساخت و با آموزه‌ای که از ویتگنشتاین برگرفته‌ام نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان از نقش ارزش‌های اخلاقی در فعالیت پزشکی سخن گفت.

پیدایش مسئله

هیوم در کتاب رساله‌ای درباره طبیعت انسان، در بخشی که به نقد عقل‌باوران در حوزه اخلاق می‌پردازد، تمام نظام‌های اخلاقی‌ای که فیلسوفان پیش از او پرورانده‌اند دچار نقصی بزرگ می‌داند. نقد او این است که چگونه این فیلسوفان از عبارتهایی درباره خدا و مشاهده‌های خود درباره امور انسان‌ها (یعنی عبارتهای ناظر به واقع که با «هست» یا «نیست» بیان می‌شوند) نتایجی می‌گیرند درباره آنچه باید انجام شود یا انجام نشود (یعنی

شرفشاهی، شمس کوشکی

نتایجی که می‌گیرند که «باید» و «نباید» دارد (Hume, 2006: 77). در واقع، در تمام این نظام‌های اخلاقی، این گذار از مقدمات دارای «هست» به نتیجه‌های دارای «باید» در نگاه او دارای روش و منطقی معین نیست.

این بند در کتاب هیوم منشأ بسیاری مباحث و تفاسیر متفاوت در میان شارحان هیوم و فیلسوفان شده است. در اینجا به رایج‌ترین تفسیری می‌پردازم که از این بند شده است و برخی آن را قانون هیوم^۱ می‌خوانند. این تفسیر از این نکته منطقی آغاز می‌کند که، در استنتاجی منطقی، نتایج نمی‌توانند شامل چیزی باشند که مقدمات فاقد آن هستند. پس نتیجه قیاس نمی‌تواند حاوی «باید» باشد، اگر مقدمات تنها دارای «هست» باشند. فیلسوفانی چون هیر، نول اسمیت، پرایور و دیگران بر این تفسیر صحنه می‌گذارند و تفسیری طبیعی‌ناباورانه نسبت به عبارت هیوم اتخاذ می‌کنند. بدین معنا که مفاهیم و جملات اخلاقی را قابل فروکاست به مفاهیم و جملات نااخلاقی نمی‌دانند و، در واقع، رابطه میان دانش ناظر به امر واقع و دانش اخلاقی را منقطع می‌دانند (Broiles, 1964: 86). به عبارتی، در این تفسیر^۲، ادعای هیوم را ناظر به جدال میان طبیعی‌باوران^۳ و طبیعی‌ناباوران^۴ دانسته‌اند.^۵

هیوم فیلسوفان پیش از خود را شماتت می‌کند، چون فلسفه اخلاقی که پرورده‌اند بسیار نظری است و صرفاً بر تصورات خلاقانه آن‌ها مبتنی بوده است و نه بر طبیعت انسانی (Norton, 2009). تلاش او در کتاب رساله‌ای درباره طبیعت انسان این است که،

1. Hume's Law

۲. مطابق این تفسیر، اگر بخواهیم نتیجه‌ای اخلاقی داشته باشیم، باید یکی از مقدمات قیاس مقدمه‌ای اخلاقی باشد. به‌صورت دقیق‌تر، اگر می‌خواهیم از مقدمه‌ای ناظر به واقعیت به نتیجه‌ای اخلاقی برسیم، باید مقدمه ناظر به واقع صغری باشد و مقدمه‌ای اخلاقی را در کبرای قیاس قرار دهیم تا نتیجه‌ای اخلاقی حاصل شود.

۳. گروهی که بر این باورند که مفاهیم اخلاقی به‌نحوی از انحادر عالم تجربی متحقق هستند.

۴. گروهی که وجود مفاهیم اخلاقی در عالم تجربی را افسانه‌پردازی می‌دانند.

۵. البته بسیاری از شارحان هیوم این تفسیر را درست نمی‌دانند و بر این باورند که این تفسیر با کلیت دستگاه اخلاقی‌ای که هیوم پرورده‌اند است ناسازگار می‌نماید. زیرا از نظر آن‌ها هیوم عملاً در فلسفه اخلاقی از «هست» «باید» استنتاج کرده است. برای مثال، هیوم فضایل اخلاقی را به دو دسته طبیعی (natural) و مصنوعی (artificial) تقسیم می‌کند که در آن فضایل مصنوعی مانند عدالت و وفای به عهد ناشی از شرایط اجتماعی شدن انسان است و محصول قراردادها و نهادهای اجتماعی است. در واقع، هیوم از مقدمات انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی نتایج اخلاقی می‌گیرد (MacIntyre, 1959). همچنین برخی شارحان بر این باورند که در واقع در دستگاه فلسفی هیوم عبارت‌های حاوی «باید» زیرمجموعه عبارت‌های حاوی «هست» هستند، زیرا احکام اخلاقی عبارت‌های ناظر به واقعیت هستند، یعنی ناشی از فرآیندی علی در ذهن انسان هستند که از ادراک امر واقع به احساس یا عاطفه (تصویب یا عدم تصویب اخلاقی) می‌رسد (Hunter, 1962). پس این فیلسوفان و شارحان عبارت مشهور هیوم را تنها با استنتاج قیاسی باید از هست و جدال طبیعی‌باوری و طبیعی‌ناباوری مرتبط نمی‌دانند، بلکه مرتبط با رویکردی خاص در خصوص مفاهیم انگیزه و تکلیف می‌دانند. اما در اینجا به تفسیر رایج از هیوم می‌پردازیم که تأثیر فراوانی در تاریخ اندیشه گذاشته است.

sharafsbabi, Shams Koushki

به موازات علم در حوزه عالم طبیعت، علمی در حوزه ذهن پایه‌گذاری کند که شالوده آن نیز تجربه و مشاهده باشد. در واقع، اموری که در ذهن ما رخ می‌دهند، همچون اندیشیدن، حس کردن و اراده کردن، همگی به این صورت تبیین شوند که معلول علت و نمونه قانونی طبیعی باشند، زیرا بی‌شک ذهن انسان بخشی از طبیعت است (Penelhum, 2009: 243). در واقع، می‌توان تلاش هیوم را در جهت تأسیس علم طبیعت انسان دانست.

برای فهم رابطه واقعیت و ارزش نزد هیوم و فهمیدن اینکه چرا نمی‌توان باید را از هست استنتاج کرد، باید به تقابل او با عقل‌باوران^۱ توجه کرد.^۲ برخی عقل‌باوران بر آن بودند که به وسیله شهود عقلانی پیشینی، که از حواس ما جداست، می‌توان فضیلت را از ردیلت تشخیص داد. یعنی این دسته اخلاق را بر روابط پیشینی ایده‌ها مبتنی می‌دانستند و برخی دیگر اخلاق را به قلمرو واقعیت‌ها مربوط می‌دانستند. علاوه بر این، نزد آن‌ها عقل برانگیزنده ما برای انجام عمل اخلاقی نیز هست و هر زمانی که - به رغم شناخت عقلانی فضیلت - انسان مرتکب عمل ردیلانه می‌شود، این هواوهوس نفسانی و تمایل‌ها و احساس‌های ماست که ما را از دستور و راه عقل منحرف کرده است. پس، برای انجام اعمال فضیلت‌مندانه، عقل باید سرور و هدایت‌کننده احساس‌ها باشد.

عقل‌باوران نه تنها می‌گویند که عقل قادر است تمایزهای اخلاقی را تشخیص دهد - یعنی احکام اخلاقی می‌توانند به تنهایی از عقل نتیجه شوند - بلکه چنین احکامی می‌توانند راهنما یا مؤثر در عمل باشند. عقل می‌گوید X درست است و ما را برمی‌انگیزد که آن را انجام دهیم. (Nuyen, 1984: 36)

در واقع، تمایز اصلی عقل‌باوران و احساس‌باوران^۳ (از جمله هیوم) نقشی است که در اخلاق برای عقل قائل‌اند. هیوم در قطعه‌ای معروف این‌گونه بیان می‌کند که «عقل برده عواطف است و چنین نیز باید باشد...» (Hume, 2006: 62). نزد او دوگانه‌ای که عقل‌باوران میان عواطف یا احساس‌ها و عقل قائل شده بودند اعتبار ندارد و هر دو متکفل بخشی از شناخت ما هستند.

ابتدا نگاهی اجمالی به معرفت‌شناسی هیوم بیندازیم. هیوم تمام آنچه در پیش ذهن ما

1. rationalists

۲. البته نظام اخلاقی هیوم در تقابل با نظریه اطاعت امر الهی و نظریه نفع شخصی نیز هست و ذیل احساس‌باوران قرار می‌گیرد. برای مطالعه بیشتر نک. Broiles, 1964

3. sentimentalists

شرفشاهی، شمس کوشکی

حاضر می‌شود را ادراکات^۱ می‌نامد. خود ادراکات بر دو نوع‌اند: تأثرات^۲ و ایده‌ها^۳. تأثرات نیز بر دو نوع‌اند: اولیه یا حسی و ثانویه یا تأملی. تأثرات اولیه هم داده‌های حسی هستند مانند رنگ و بو و نرمی و... و همچنین حواس داخلی چون لذت و ألم. تأثرات ثانویه که هیوم آن‌ها را عواطف^۴ نیز می‌نامد همان حالات عاطفی انسان مانند شادی، خشم و ترس هستند. هیوم داده‌های حسی را داده‌های پایه در نظر می‌گیرد که در انسان به واسطه علت‌های شناخته‌رخ می‌دهند. ایده‌ها برآمده از داده‌های حسی هستند و عواطف یا همان تأثرات ثانویه متأثر از ایده‌ها یا تأثرات اولیه. پس، ابتدا داده حسی ایده متناظر خود را تولید می‌کند و سپس آن ایده یا بعضاً تأثرات اولیه به ایجاد عاطفه منجر می‌شوند (Baillie, 2000: 18-19).

حال، بنابر این نگاه معرفت‌شناختی، هیوم تلاش می‌کند تا نشان دهد که شناخت تمایزهای اخلاقی به واسطه عقل ناممکن است، زیرا عقل تنها با دو حوزه واقعیت‌ها و روابط ایده‌ها (مانند علم ریاضیات) مرتبط است. در واقعیت که همه چیز احتمالی است هیچ واقعیت ناظر به فضیلت و رذیلت، که غیراحتمالی هستند، وجود ندارد. برای مثال، در دیدن جنازه‌ای که عامداً به وسیله چاقو کشته شده است واقعیتی ناظر بر رذیلتانه بودن آن وجود ندارد، بلکه تنها همان واقعیت یا ایده کشته‌شدن شخصی به وسیله چاقو - که ناشی از داده‌های حسی یا همان تأثرات اولیه است - وجود دارد. پس تصور هیوم این است که خیر و شر یا فضیلت و رذیلت واقعیت‌هایی نیستند که در مجموعه واقعیت‌ها و روابطشان مندرج باشند. پس، اگر اخلاق با ایده‌ها سروکار ندارد، باید برآمده از تأثرات ما باشد، اما نه تأثرات اولیه، که تنها داده‌های حسی مرتبط با قوای حسی ما هستند، بلکه تأثرات ثانویه یا همان عواطف که متکفل دریافت تمایزهای اخلاقی ما هستند. پس، از نظر هیوم «اخلاقیات بیش از آنکه قضاوت شوند حس می‌شوند» (Hume, 2006: 78). لُب کلام اینکه، درک تمایزهای اخلاقی به وسیله حس اخلاقی^۵ ممکن می‌شود. حال، در همان مثال قتل عمد، پس از تشکیل این ایده که شخص الف با قصد قبلی شخص ب را کشته است، در خود ایده و تأثرات اولیه ما ایده یا داده حسی رذیلت یافت نمی‌شود.

1. Perception
2. Impression
3. Idea
4. passion
5. moral sense

sharafsbabi, Shams Koushki

در نتیجه این تأثرات اولیه و ایده حاصل شده از آن‌ها، تأثرات ثانویه یا تأملی متفاوتی در ما ایجاد می‌شوند، همچون ترس و حسِ ترحم. در چنین مواردی که با اعمال انسانی مرتبط است، یکی از تأثرات ثانویه خاص در ما ایجاد می‌شود (مانند حسِ عدمِ تصویب یا عدمِ خوشایندِ اخلاقی^۱) که در نتیجه آن ما آن عمل عمدی را رذیلانه خطاب می‌کنیم. در موارد دیگر (مانند شفقت نسبت به محرومان) در ذهن ما تأثر ثانویه یا حسِ تصویب یا خوشایندِ اخلاقی^۲ رخ می‌دهد که باعث می‌شود چنین عملی را فضیلت‌مندانه بنامیم. به وجود آمدن این عواطف خوشایند یا ناخوشایند اخلاقی در نتیجه فرآیندی علی است که از ادراک‌های حسی آغاز می‌شود. بنابراین، تمایزهای اخلاقی نزد هیوم ناشی از حس اخلاقی یا همان تأثرات ثانویه است و نه قوه عقل.^۳

نتیجه آنکه، هیوم معتقد است که «باید» از «است»، به وسیله استنتاج قیاسی، استنتاج نمی‌شود. او به درستی معتقد است که منطق ارسطویی برای استنتاج میان واقعیات و ارزش‌ها ناکافی است زیرا این منطق اتکایش بر روابط مفاهیم یا کلی‌هاست، یعنی گذار از مفهومی به مفهومی دیگر، آن‌هم در جایی که اندراج مفهومی در کار باشد.

چرخش زبانی ویتگنشتاین

ویتگنشتاین در تمام دوران اندیشه‌ورزی‌اش سرچشمه آن گرایشی در فلسفه تحلیلی است که ویژگی بارز آن چرخش زبانی دانسته می‌شود. در چرخش زبانی، فلسفیدن یعنی نقد و واکاوی زبان فلسفه برای خروج از بن‌بست‌های فلسفی و انحلال پرسش‌های فلسفی.^۴ این رهیافت در دوره، به اصطلاح، واپسین ویتگنشتاین پیش از پیش و به ویژه با تأکید بر نقش انسان در فعالیت زبانی آشکار می‌شود. گذار از معرفت‌شناسی به فلسفه زبان را در همین اندیشه ویتگنشتاین می‌توان جست. در واقع، توجه و هدف ویتگنشتاین در نقد زبان بسیار مشابه توجه و هدف کانت در نقد اندیشه است. همچنین، همان‌گونه که کانت از نقش

1. disapprobation

2. approbation

۳. البته از نظر گروه دیگری از مفسران هیوم، نقطه تقابل هیوم با عقل‌باوران تنها درباره این نیست که تمایزهای اخلاقی محصول عقل نیستند، بلکه او علاوه بر این در تضاد با عقل‌باوران معتقد است که عقل نمی‌تواند تولیدکننده انگیزه جهت عمل اخلاقی باشد و در نتیجه ایجاد تکلیف کند. در این مقاله، دیگر به این تفسیر که بیشتر به فلسفه عمل هیوم مرتبط است نخواهم پرداخت و همان تفسیر رایج را مدخل بحث قرار می‌دهم.

۴. تمام آثار فلسفی ویتگنشتاین را می‌توان آشکارسازی چنین رهیافتی دانست. برای همین او در تمام آثارش تلاش دارد که با مثال‌های فراوان خروج از این بن‌بست‌ها را نشان دهد. در اینجا امکان پرداختن به تراکتوس و تفسیرهایی که آن را فلسفه‌ای نقدی می‌انگارند وجود ندارد اما تنها برای نمونه می‌توان پیشگفتار کوتاه ویتگنشتاین بر تراکتوس و بندهای ۴۰۰۳ و ۴۰۰۳۱ را شاهدی بر این مدعا گرفت.

شرفشاهی، شمس کوشکی

سوژه در شناخت پرده برداشت، ویتگنشتاین نیز از نقش انسان در فهم معنا پرده برداشت و از آن می‌توان به مثابه چرخش کوپرنیکی^۱ ویتگنشتاین یاد کرد. منظور او این است فهم در فضای مشترک انسانی شکل می‌گیرد، نه فقط به صورت تعریف‌های اشاری‌ای که، به‌گونه‌ای، همچون برجسب زدن بر اشیا کار می‌کند: یعنی رابطه‌ای یک‌سویه از بیرون به واژه‌های زبان. کانت نیز شناخت را رابطه‌ای یک‌سویه از بیرون به ذهن نمی‌دانست، یعنی معتقد بود که ذهن تنها همچون آینه‌ای در برابر بیرون از خود نمی‌ایستد، بلکه شناخت در رابطه متقابل ذهن و عین شکل می‌گیرد.

ویتگنشتاین در بند ۴۳ پژوهش‌های فلسفی می‌گوید که در گروه بزرگی از موارد که از معنا سخن می‌گوییم «معنای واژه کاربرد آن در زبان است». ویتگنشتاین نمی‌خواهد نظریه‌ای درباره فهم معنای عبارات زبان طرح کند، بلکه در واقع ویتگنشتاین می‌خواهد ما را متوجه تنگ‌نظرانه بودن نگاه سنتی به زبان کند. ویتگنشتاین نگاه سنتی به زبان را در بند اول پژوهش‌های فلسفی چنین توضیح می‌دهد:

...واژه‌های منفرد در زبان اشیا را می‌نامند. جملات ترکیب چنین نام‌هایی هستند. در این تصویر از زبان، ریشه‌های ایده مذکور را می‌یابیم: هر واژه معنایی دارد. این معنا با واژه مرتبط است. این شیء است که واژه برای آن مقرر می‌شود....

در چنین دیدگاهی زبان باید به‌شکلی در واقعیتی ریشه داشته باشد که مستقل از زبان است (1: 2002, Dilman).

او این نگاه واقع‌باورانه ساده‌اندیش به زبان را نقد می‌کند و، با سخن از نقش کاربرد در معنا، توجه ما را به نقش انسان در بیان عبارت‌ها در بافتارهای خاص جلب می‌کند و بر این نکته تأکید می‌کند که بنیاد زبان در زندگی ماست که آغشته به کنش‌ها و فعالیت‌های ماست. در واقع، زندگی و زبان باهم درهم‌تنیده‌اند و نمی‌توان یکی را بدون دیگری تصور کرد بدین معنا که زبان ما در پیوندی ناگسستنی با کنش‌ها و فعالیت‌های زندگی (زبانمند) ماست.

ویتگنشتاین در بند ۱۹ پژوهش‌های فلسفی این نکته را چنین بیان می‌کند که «تصور یک زبان، تصور یک شکل زندگی است». او می‌خواهد توجه ما را به این امر معطوف کند که زبان از زیست ما جدا نیست. در واقع، ما زیستی زبانمند داریم و زبان ما از نحوه زیست ما جدا نیست. با توجه به یک فعالیت یا شکل زندگی است که می‌توان معنای عبارات را

۱. این اصطلاح را از دیلمان وام گرفته‌ام. نک. Dilman, 2002.

sharajsbabi, Shams Koushki

جست. همان‌گونه که، برای مثال، درون یک سری فعالیت‌های خاص مانند نجاری است که چکش معنایش را می‌یابد. کسی که با آن فعالیت‌ها آشنایی نداشته باشد، فهمی هم از چکش نمی‌تواند داشته باشد. در خصوص چنین شخصی، برای توضیح اینکه «چکش چیست؟»، کفایت نمی‌کند که تنها عمل نام‌گذاری یا برچسب‌زدن را انجام دهیم، زیرا عمل نام‌گذاری تنها زمانی قرین توفیق است که شخص تاحدی با آن فعالیت خاص آشنا باشد. برای مثال، در فعالیت‌هایی نظیر نجاری و غیره و برای مقاصدی خاص استفاده می‌شود و شناخت چکش منوط است به اینکه نحوه استفاده از آن را، درون یک سری فعالیت‌ها، تاحدی بدانیم. پس در چنین نگاه نوآورانه‌ای به فهم، آن‌گونه که کورا دیاموند می‌گوید،

فراچنگ آوردن یک مفهوم تنها این نیست که ببینیم چگونه چیزهایی را ذیل آن بگنجانیم، بلکه این است که قادر باشیم در زندگی-با-آن-مفهوم مشارکت داشته باشیم. (Diamond, 1988: 266)

این همان چیزی است که استنلی کاول آن را بازگرداندن انسان به قلمرو زبان (و سپس، به سبب آن، بازگشت به قلمرو فلسفه) می‌خواند و آن را در برابر تمام تاریخ فلسفه قرار می‌دهد که به طرد انسان انجامیده است (Cavell, 1979: 206-207).

چنین نگاهی به زبان و فهم پیامدهایی اجتناب‌ناپذیر و مهم در فلسفه خواهد داشت و با موضوع بحث ما نیز پیوندی ناگسسته دارد. زیرا اگر این رویکرد نو را که با تجربه روزمره ما می‌خواند بپذیریم، هر دو پیش‌فرضی که در کار بوده است تا در طول چند سده ارتباط میان واقعیت و ارزش گسسته شود از میان برخواهد خاست.

طرح انگاره کاربرد جهت نقد دوگانه واقع‌باوری-واقع‌ناباوری

نکته محوری ویتگنشتاین تأکید بر کاربرد و، از پی آن، درهم‌تنیده‌بودن زبان و زندگی بود. تأکید بر کاربرد یعنی اینکه معنا در کار بست لفظ‌ها در شرایط خاص زندگی آشکار می‌شود. در واقع، زبان ما همراه با فعالیت‌های ما معنای خود را می‌یابد. ویتگنشتاین، با نشان دادن درهم‌تنیدگی زبان و فعالیت‌های ما یعنی فعالیت‌هایی که در بستر زندگی ما جریان دارند، آن میدان گرانشی را که رابط میان واقع‌باوری و اقسام واقع‌ناباوری است کنار می‌نهد، یعنی هر دو این نظریات متافیزیکی را یکجا دفع می‌کند. زندگی ما زندگی زبانمند و آغشته به زبان است و این یک کل حل‌ناشدنی است که اجزای هیچ‌یک بر دیگری اولویت و تقدم ندارد. در واقع، این نگاه نو، به سبب اینکه پیش‌فرض مشترک دو

شرفشاهی، شمس کوشکی

نظریهٔ متافیزیکی را کنار می‌نهد، دیگر نه نیازی به چیزی دارد که کاربرد ما از زبان را حمایت کند و نه زبان امری مبتنی بر قراردادهای ما می‌شود. مشکل از آنجا شروع شده که متافیزیسین‌ها شکافی میان نشانه‌های زبان و معنا فرض کرده‌اند و سپس به دنبال مبنایی گشته‌اند تا پلی بر آن شکاف بزنند. او اساساً فرضِ چنین شکافی را نشانه رفته است. او در بند ۴۳۲ پژوهش‌های فلسفی به اجمال اشاره می‌کند که:

هر نشانه در خود به نظر مرده می‌رسد. چه چیز بدان حیات می‌دهد؟ در کاربرد است که نشانه زنده است....

درواقع، تمام سخن او همین است که نشان دهد مشکل فیلسوفان این است که نشانه را مستقل از کاربردی ملاحظه می‌کنند که در یک فعالیت و شکل زندگی دارد و سپس به دنبال چیزی می‌گردند که ما را به فهم معنای نشانه نائل کند، یعنی پلی باشد میان نشانه و معنای آن.

خلاصه آنکه، اگر واقع‌باورانی چون راسل و مور بر آن هستند که هرچه در زبان بیان می‌شود به هویتی در عالم خارج اشاره می‌کند، در طرف مخالف، واقع‌ناباوری با اقسامی که دارد واقعیت بیرونی و مستقل از زبان را، که کاربرد زبان بر آن متکی باشد، منکر می‌شود و در نتیجه زبان است که بر سازندهٔ آن است. ویتگنشتاین در مقابل اینها مقوم زبان طبیعی یا روزمره را سیر طبیعی تاریخ انسان‌ها و تعامل انسان‌ها و مشارکت آن‌ها با محیط اطرافشان می‌داند (Dilman, 2002: 37). در این حالت، دیگر نه اثری از مبنایی بیرونی برای پشتیبانی از زبان ما لازم است و نه اینکه جهانی که در آن زیست می‌کنیم به زبان ما وابسته است. در اینجا دیگر هیچ اثری از هیچ یک از اقسام متعارض واقع‌باوری نیست و به هیچ وجه جهانی که در آن زیست می‌کنیم وابسته به ما نمی‌شود، بلکه این ماییم که در مشارکت درون فعالیت‌ها هویت می‌یابیم و ما می‌شویم.

بنابراین، رد واقع‌باوری برای ویتگنشتاین به پذیرش یکی از اقسام متعارض آن (همچون ایده‌باوری، نام‌باوری یا قراردادی‌باوری) منجر نمی‌شود. بینش بنیادین او این است که زبان ما بر واقعیت تجربی‌ای که به وسیلهٔ داده‌های حسی ادراک می‌کنیم ابتدا ندارد، بلکه دستور زبان (نحوهٔ کاربرد) ماست که معین می‌کند که چگونه واقعیت را می‌جوئیم و توجیه می‌کنیم. درواقع، درون فعالیت زبانی است که می‌توانیم از واقعیت سخن بگوئیم. باید

۱. چنین تصویری در مورد زبان در آثار ابتدایی راسل مانند اصول ریاضیات (۱۹۰۳) و مورد در ماهیت حکم (۱۸۹۹) و اصول اخلاق (۱۹۰۳) برقرار بود.

دقت داشت که این فعالیت بخشی از زندگی ماست و منتزع از آن نیست. طرح معنای زبان به مثابه کاربرد می خواست توجهمان را به این جلب کند که زبان در فعالیتی درون زندگی ما معنای خود را می یابد. به واسطه چنین طرحی متوجه می شویم که دستور زبان و معیارهای کاربرستی زبان بر واقعیت تجربی یا متافیزیکی خاص مبتنی نیستند (رد واقع باوری) اما به این معنا نیست که جدا از از زندگی ما و فعالیت های آن جریان داشته باشند (رد اقسام واقع ناباوری). در این صورت، واقعیت فرامفهوم نیست که به زبان ما معنا دهد یا نبودش خللی در معنا ایجاد کند.

باتوجه به نکات بالا و با استفاده از بندهای ۳۷۱ و ۳۷۳ پژوهش های فلسفی، می توان از شکل گیری هستی شناسی بدیل (برخلاف نظر او. زیرا او از به کارگیری واژه هایی که در سنت فلسفی معنای خاصی یافته اند پرهیز می کرد) در منظومه ویتگنشتاین سخن گفت که راه به دوگانه مرسوم واقع باوری-واقع ناباوری نمی دهد و مسئله را منحل می کند. ویتگنشتاین در دو بند مذکور می گوید «ذات به وسیله دستور زبان بیان می شود» و «دستور زبان به ما می گوید که ابژه چگونه ابژه ای است...». می توان سخن ویتگنشتاین را این گونه بازسازی کرد که شکل دادن به هر هستی شناسی نو باید مبتنی بر معیارهای فعالیت یا پراکسیسی باشد که درباره آن سخن می گوئیم. به طور خلاصه، یعنی هستی شناسی ای مبتنی بر شکل-زندگی یا شیوه فعالیت که کاملاً متفاوت با هستی شناسی های متافیزیکی سنت فلسفه است.

می توان ایده ویتگنشتاین را در این سخن پیتر وینچ خلاصه کرد:

واقعیت آن چیزی نیست که به زبان معنا می دهد. آنچه واقعی و آنچه ناواقعی است خود را در معنایی که در زبان دارد نشان می دهد. علاوه بر این، مفاهیم واقعی و غیر واقعی و مفهوم مطابقت با واقع به زبان ما وابسته است... در واقع، نمی توانیم واقعی یا ناواقعی را بدون فهم شیوه ای که این تمایز در زبان کار (عمل) می کند فهمیم... اگر می خواهیم معنایی را بفهمیم که این مفاهیم دارند، باید کارکردی که آن ها واقعاً در زبان دارند واکاوید. (Winch, 1972: 12-13)

واقعیت ها به جای واقعیت

نتیجه مهمی که بدان می رسیم این است که واقعیت تنها از نوع واقعیت های تجربی نیست. بسته به نوع فعالیتی که انجام می دهیم می توان سخن از واقعیت گفت. این اشتباهی تاریخی است که واقعیت در گفتمان علم را به دیگر گفتمان ها و فعالیت ها تسری دهیم. برای مثال،

شرفشاهی، شمس کوشکی

«دویدن» می‌تواند از درون فعالیت‌های متفاوت ملاحظه شود. در بافتاری خاص، دویدن می‌تواند نحوی بازی کردن باشد و این خودش یک واقعیت است و لزومی ندارد به چیز دیگری فروکاسته شود. در بافتاری دیگر، دویدن می‌تواند فرار کردن باشد. خود فرار یک واقعیت در این جهان است و باز هم لزومی نیست آن را فروبکاهیم. اگر کسی واقعیت را فقط به معنای علمی آن بپذیرد، نه تنها بازی کردن و فرار کردن واقعیت محسوب نخواهند شد بلکه خود دویدن نیز چنین وضعی خواهد یافت و باید آن را به امور دیگر فروکاست، مثلاً به حرکات خاص ماهیچه‌ها در کالبدشناسی یا احتمالاً فروکاست به درهم‌کنش ذرات بنیادین فیزیک. البته که این دو هم دو نوع متفاوت از واقعیات‌ها را، بسته به بافتارهای متفاوت فعالیت (در اینجا) علمی بیان می‌کنند، اما خود فروکاست تمام واقعیت‌ها تنها به واقعیت‌های تجربی علم یک مغالطه خواهد بود که ناشی از عدم توجه به فعالیت‌های متفاوتی است که در زندگی انجام می‌دهیم. این انسدادی است که تجربه‌باوران در نهایت در پوزیتیویسم بدان رسیدند و طرحی که از فروکاست در ذهن داشتند راه به جایی نبرد.

پس، بسته به کاری که با زبان مشغول آن هستیم، می‌توان سخن از فعالیت‌های متنوعی گفت و این معیارهای دستور زبان (فلسفی) یا نحوه کاربرد هستند که مشخص می‌کنند واقعیت درون آن فعالیت چیست. هیلاری پاتنم به پیروی از ویتگنشتاین مشکلی که در این زمینه گریبان‌گیر فیلسوفان شده است این می‌داند که پارادایم واقعیت نزد فیلسوفان «این» یا «آن» شده است که قابل اشاره هستند.^۱ از نظر او، دوگانه واقع‌باوری-واقع‌ناباوری بر این پیش‌فرض مشکل‌دار بنا شده است که ناشی از فریفتگی ما نسبت به این تصویر از واقعیت است (Putnam, 1997: 261). به سبب همین شیفتگی، از تمایزهای ژرف میان کاربرد واقعیت و عینیت چشم‌پوشی شده و شیوه‌ای را بر دیگر شیوه‌ها تسری داده‌ایم. شاید مثالی راهگشا باشد. اگر بگوییم فیزیک از تاریخ عینی‌تر است، دچار مغالطه شده‌ایم چون این دو فعالیت معیارهای متفاوتی جهت تحقیق درستی و عینیت دارند. برای مثال در آزمایشگاه فیزیک می‌توانیم آزمایشی را بارها و بارها تکرار کنیم و آنگاه با احتمالی بر این باور باشیم که در شرایط مشابه چنین یا چنان خواهد شد. اما درباره تاریخ و گذشته امکان تکرار رخداد نیست و، بنابراین، معیار درستی و عینیت متفاوت از آزمایشگاه فیزیک

۱. البته این نکته به این معنا نیست که واقعیت‌های متافیزیکی مانند آنچه زالتا می‌گوید داشته باشیم یا مانند آنچه کواین می‌گوید واقعیت‌های ریاضیاتی مانند اعداد فرض کنیم که اشیای ناهویدا و به لحاظ علی خنثی هستند. زیرا چنین دیدگاه‌هایی هنوز همان فرض «این» و «آن» نسبت به واقعیت را دارند و طبعاً هنوز یک طرف دوگانه واقع‌باوری-واقع‌ناباوری یعنی واقع‌باوری قرار دارند.

sharafsabahi, Shams Koushki

است. اگرچه هم درون فعالیت فیزیک و هم درون فعالیت تاریخ می‌توانیم میان دو نظریه مقایسه انجام دهیم و بر مبنای معیارهای درونی آن‌ها بگوییم که کدام عینی‌تر است اما مقایسه کلی علم فیزیک و تاریخ به منظور حکم کردن در مورد اینکه کدام عینی‌تر است قطعاً مغالطه‌ای بیش نیست.

بنابراین، آنچه باعث می‌شود امری را واقعیت تصور کنیم توجه به بافتار و بستری است که اتفاق در آن رخ می‌دهد. برای مثال، در بستری خاص، تحویل کتاب به دیگری قرض دادن محسوب می‌شود و در بستری دیگر هدیه دادن و جز آن. همگی این‌ها، با توجه به بافتار و بسترشان، به یک اندازه واقعیت محسوب می‌شوند. در واقع، با شناخت فعالیت‌های متفاوتی که در زندگی ما انسان‌ها جاری است می‌توان با واقعیت‌هایی که در آن‌ها جریان دارد آشنا شد و آنچه در آن فعالیت خاص واقعی است از آنچه نیست تشخیص داد. این امر به مشارکت در آن فعالیت و شناخت نحوه کنش ما در آن مشروط است. به عبارت دیگر، مفهوم واقعیت به زندگی زبانمند ما یا زبان-زندگی متعلق است. کاربرد چنین واژگانی بسته به موقعیت‌هایی است که در آن‌ها چنین مفاهیمی را استفاده می‌کنیم، یعنی ریشه در جریان خاصی از زندگی ما دارد.

پاتنم با استفاده از همین توضیح تأکید می‌کند که هیچ موقعیت خنثایی وجود ندارد و همواره درون بازی‌های زبانی خاصی هستیم. او می‌گوید این ایده که توصیف‌های مستقل از هر چشم‌اندازی (فعالیتی) توصیف واقعیت‌اند توهم و افسانه است (Putnam, 1996: 122). او به سبب آنچه پیش‌تر به تفصیل از آن سخن گفته شد، تلاش واقع‌باور برای مشاهده جهان از ناکجارا تلاشی عبث و ناممکن می‌داند (Putnam, 1992: 28). این سخن نتیجه آن بینش ویتگنشتاینی است که کار بست زبان درون موقعیت یا فعالیت ممکن است و درون آن کاربرد است که برای زبان حیثیت و معنایی می‌توان متصور شد، زیرا زبان هم‌تافته زندگی و، به عبارت دیگر، جهان ماست.

مطابق تمام آنچه گفته شد، سخن گفتن از واقعیت بدون تشخیص و فهم بازی زبانی‌ای که لفظ واقعیت در آن به کار گرفته شده سخن گفتن از چیزی نیست. واژه (به ظاهر فلسفی) واقعیت، همانند واژه‌های وجود و شیء، کاربردی تثبیت‌شده و فارغ از کاربرد آن در یک فعالیت ندارد (Putnam, 1991: 36). ویتگنشتاین به این نکته در بند ۹۷ پژوهش‌های فلسفی اشاره کرده است. ویتگنشتاین در بند مذکور تذکر می‌دهد که اگر لفظ‌هایی چون «جهان»، «زبان» و غیره کاربردی دارند، باید کاربرد آن‌ها همان قدر دم‌دستی باشد که

شرفشاهی، شمس کوشکی

واژه‌های «میز» و «در» و غیره دارا هستند. در واقع، لبِ مطلبی که در اینجا ذکر شد این است که واژه‌هایی چون واقعیت و غیره متعلق به زبانی هستند که بدان سخن می‌گوییم و به کمک واژه‌های آن مشغول انجام‌دادن کاری هستیم و معنای آن‌ها به شیوه یا شیوه‌هایی بستگی دارد که آن واژه‌ها درون زبان به کار گرفته می‌شوند.

این اندیشه بر طرف‌کننده هر دو جبهه مخالف واقع‌باوری و واقع‌ناباوری است. هر دوی این مواضع متافیزیکی بر سر یک سفره نشسته‌اند و مفاهیمی همچون واقعیت، عینیت و غیره را همچون فرامفاهیم در نظر گرفته‌اند و از تنوع کاربرد آن غافل می‌شوند. فیلسوفان از هر دو جبهه نمونه‌ای از کارکرد واقعیت (خصوصاً در دوران اخیر، آنچه در گفتمان علم است) را نمونه قرار داده و آنگاه یا چنین نوع واقعیتی را به دیگر حوزه‌های فعالیت بشری و دیگر گفتمان‌ها تحمیل می‌کنند یا منکر هرگونه واقعیت می‌شوند. مشکل از آنجا برمی‌خیزد که مدل واقعیت (و همچنین صدق) را از قلمروی علوم تجربی به دیگر قلمروهای اندیشه مانند ریاضیات و اخلاق سرایت دهیم. پس اگرچه نوع ارتباطی که گزاره‌های اخلاقی (ریاضیاتی و غیره) دارند متفاوت از گزاره‌های تجربی است، اما نباید این گمان به ما دست دهد که سخن از واقعیت (و صدق) در آن‌ها زاید است و تنها ناشی از بر ساخت‌های ما هستند (Conant, 1997: 213). در واقع، مشکل از تحمیل مدل حوزه‌ای به حوزه‌های دیگر است. در چنین وضعیتی، دیگر شقوق ممکن کاربرد (تمایزهای کاربرد) از نظر ما دور می‌شوند. در چنین حالاتی درعین حال هم درگیر دو بازی زبانی هستیم (دو کاربرد متفاوت) و هم عملاً هیچ بازی زبانی یا کاربردی را مراد نکرده‌ایم. به عبارت دیگر، از بازی زبانی و کاربردی‌ای که مدخلیت دارد چشم می‌پوشیم و آنچه در ذهن خود محوری قلمداد می‌کنیم فرافکنی می‌کنیم (Conant, 1997: 217).

در حوزه اخلاق نیز همان خلط بالا گریبان‌گیر فیلسوفان بوده است. مشکل در حوزه اخلاق این بوده که سخن از این شده که آیا در اخلاق عینیتی در کار هست؟ سپس فیلسوفان در پاسخ به آن دو دسته شده‌اند: یا سخن از چیزهایی به میان آورده‌اند که احکام اخلاقی ناظر به آن‌هاست یا اینکه راه خلاف آن را رفته و آن را حاکی از هیچ چیز ندانسته و، برای مثال، وابسته به امیال و تمایل‌های ذهنی ما دانسته‌اند. اشتباه هر دو سوی منازعه، چنان‌که در بالا مشاهده کردیم، در این است که وقتی سخن از عینیت یا واقعیت گفته می‌شود، پارادایم علم تجربی یا پارادایمی شیء‌انگار را در پیش چشم خود دارند و به دنبال اموری عینی از این قسم هستند و، بنابراین، یا نظری مثبت به آن دارند و به یکی از

sharafsbabi, Shams Koushki

شکل‌های عینی باوری قائل می‌شوند یا راه‌خلاف آن را رفته و یکی از اقسام واقع‌ناباوری را انتخاب می‌کنند. آنچه مشکل هر دو سوی منازعه است این است که هر دو در پنداری مشترک به خطا رفته‌اند و آن‌هم یک‌دیگر دیدن مفهوم عینیت یا واقعیت است، یعنی فراقنی آن از کاربردی به کاربردهای دیگر.

استنتاج در اخلاق

پس ادعا این است که قلبِ زبان طبیعی این امکان را به ما خواهد داد که از استدلال در حوزه اخلاق سخن بگوییم. استدلال‌های صوری مشخصه بارزشان این است که به بافتار بیان توجه ندارند و در نتیجه تنها در حوزه‌های خاصی از معرفت بشری کاربرد خواهند داشت و بالطبع امکان‌گذار منطقی را در حوزه‌های اندیشه‌ای چون اخلاق فراهم نخواهند کرد. اما زبان روزمره متأثر از بافتار و شرایط بیان است و برای فهم معنا و روابط سخن نباید آن را بافتارزدایی و تاریخ‌زدایی کرد و نباید معنا و روابط زبان را همچون امری ایدئال و جهان‌شمول دید.

آنسکوم به این امر اشاره دارد که بافتارهای خاصی پشتیبان (توصیف) واقعیت‌ها هستند. در واقع، در بافتاری خاص است که کنشی خاص، مانند تحویل خودکار به شخصی دیگر، متضمن قرض دادن است. برای مثال، در بافتاری خاص اگر از شخصی مقداری پول دریافت کنم، به او مقروض و مدیون خواهم شد. این کنش می‌تواند به‌انحاء مختلف توصیف شود. فرض کنیم که عمل تبادل پول از طریق شبکه‌های مجازی انجام شده باشد. این کنش دارای واقعیت متناظری است که می‌تواند با علم مخابرات توصیف شود (که خود آن نیز درون بافتار خاصی ممکن است). اما این همه آن چیزی نیست که می‌توان در مورد واقعیت‌های این کنش گفت. در بافتاری مناسب، این کنش می‌تواند (واقعیت) قرض دادن محسوب شود و، علاوه بر آن، این واقعیت پدیدار شود که فردی مدیون و مقروض شده است و به لحاظ اخلاقی متعهد است که آن را پس دهد. بنابراین، هر توصیفی بافتاری در پس‌زمینه خود دارد^۱ که البته در خود توصیف به آن اشاره نمی‌شود (Anscombe, 1958: 71). طبیعی است که همواره شرایط نقض‌کننده و استثنا می‌تواند حضور داشته باشد. برای مثال، در بافتاری دیگر همین تبادل پول می‌تواند هدیه‌دادن محسوب شود و این‌گونه نیست که بافتار همواره خودمتعین و مشخص باشد. جهت روشن‌ساختن و توجیه توصیفی که مورد قبول همگان قرار نمی‌گیرد باید بتوان بافتاری را که پس‌زمینه آن است آشکار

۱. آنسکوم آن بافتار را که در زمینه یک کنش قرار گرفته و امکان توصیف آن را فراهم می‌کند «نهاده زمینه‌ای» آن کنش می‌نامد.

شرفشاهی، شمس کوشکی

ساخت. آنچه مهم است این است که هر توصیف لزوماً توصیف علمی نیست و نباید تمام بافتارها را به یک بافتار فروکاست. توصیف علمی یا تجربی سرنمون یا نمونه نوعی توصیف نیست، بلکه توصیف بودن بسته به بافتاری است که در آن به گفت‌وگو نشسته‌ایم. همین بافتار کنش است که مشخص می‌کند چه واقعیتی ساری و جاری است و توصیف ناظر به چه واقعیتی است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که توصیف‌های ما همگی از درون منظری رخ می‌دهند. توصیف علمی یا آنچه توصیف تجربی می‌نامیم از بی‌منظری اتفاق نمی‌افتد، بلکه آن‌ها نیز با لحاظ کردن بافتار یا منظری ممکن هستند.

از آن‌رو که زبان شبکه‌ای از مفاهیم است که نه به صورت دلخواهی بلکه به واسطه معیارهای (شیوه) کاربردشان باهم در ارتباط هستند، بنابراین برای اینکه لفظی با وجه ارزشی به کار گرفته شود، بافتار معینی همراه با برخی توصیف‌ها در کارند (Foot, 1958: 507). در واقع، آن مفهوم با مجموعه‌ای از توصیف‌ها - که البته تثبیت شده و ابدی-ازلی نیستند- در ارتباط است و این مجموعه قواعد کاربرد یا معیارهای بیان آن مفهوم هستند. چنین ویژگی‌ای برآمده از ساختار زبان و اندیشه ماست که از آن گریز و گزیری نیست و آخرین جایی است که می‌توانیم بر آن پای بگذاریم. در واقع، وقوع آن توصیف‌ها یا، به عبارت دیگر، معیارها رخداد آن مفهوم خاص را ناگزیر می‌کند. برای مثال، «گستاخ بودن» در شرایطی خاص بار معنایی ارزشی دارد و عملی که بدان این صفت را نسبت می‌دهیم مذموم تلقی می‌کنیم و آن را محکوم می‌کنیم. اما گستاخی مفهومی نیست که براساس سلیقه من و دلخواه من و عواطف من به چیزی تعلق گیرد، بلکه براساس معیارهایی و در نسبت با اموری دیگر آن را نسبت می‌دهیم. در شرایطی ساده و ایدئال یکی از موارد گستاخی در زمان‌هایی است که دلخوری ناشی از حس اهانت ایجاد شود. حال، اگر در وضعیت خاص امری نقض‌کننده در کار نباشد و توصیف یا معیار فوق‌الذکر رخ داده باشد، با توجه به جمیع جهات می‌توان مفهوم گستاخی را به کار بست. در واقع، نمی‌شود جمیع جهات فوق‌برقرار باشد و آنگاه آن نتیجه برقرار نباشد: به نوعی این‌ها هر دو بیان یک چیز هستند (مگر اینکه امری نقض‌کننده در کار باشد). به دیگر سخن، آن توصیف‌ها توجیهی برای کاربرد مفهوم ارزشی خاصی (مانند گستاخی) هستند.

بنابراین، برای گذار از مقدمات به نتایج نه‌نیازی به کبری داریم -چنان‌که هیر چنین گمانی دارد- و نه نیازی به روان‌شناسی یا منطقی کاملاً خاص که این گذار را توضیح دهد. نکته این است که اساساً آن شکافی که گمان می‌شود باید پر شود وجود ندارد و آن

sharajsbabi, Shams Koushki

گذار نتیجه استنتاجی منطقی (صوری) نیست (Cavell, 1979: 316-317). آن شکافی که بر روی کاغذ به نظر می‌آید، در مواجهه با بافتار و شرایط کاربرد، درون فعالیت از بین می‌رود. در واقع، بافتارزدایی یا شرایطزدایی از آنچه نتیجه پنداشته می‌شود منجر به این می‌شود که گمان کنیم نیازی به نوعی رابطه خاص هست برای پل زدن بر روی شکاف توصیف‌ها و نتیجه ارزشی.

بنابراین، علاوه بر واژه‌های ارزشی‌ای مانند شجاعانه، گستاخانه، متعهد بودن و غیره، که همگی بر اساس بافتاری خاص و وضعیتی خاص معنایی اخلاقی دارند و در آن قابل استنتاج و قابل اطلاق هستند، لفظ‌هایی مانند «باید»، «مجاز است» و غیره نیز چنین حالتی دارند. در ابتدا اینکه آن‌ها در شرایطی خاص معنای اخلاقی می‌یابند و همچنین در بافتاری خاص قابل استنتاج و اطلاق هستند. به عبارت دیگر «تو باید...» حالت بیانی^۱ دیگر است از محتوای مقدمات ناظر به واقع که به لحاظ محتوایی تفاوتی با آن‌ها ندارد و در همان موقعیت خاص است که محتوای «باید» معین می‌شود.^۲ نیازی نیست که حالت بیان موضوع استنتاج قرار گیرد. اینکه چه حالت بیانی‌ای به کار گیریم متأثر از این نیست که چه دلایل و توضیح‌هایی برای آن به کار می‌گیریم.

کاول اشاره می‌کند که گفتار اخلاقی به این معنا که تابع قیاس یا استقراست عقلانی نیست یا به این معنا که منطقی چهارچوب‌بندی شده سومی برای جملات امری هست که حوزه اخلاق تابع آن باشد نیز عقلانی نیست. از نظر او، اساساً بحث اخلاقی به این معنای استنتاجی نیست، بلکه واژه‌هایی الزام‌آور مانند «باید» و غیره حالات بیان متفاوتی هستند از دلایلی که برای آن‌ها ارائه می‌شود و بدون آن دلایل علی‌الاصول فاقد معنا هستند. آنچه کاربرد چنین لفظ‌هایی را موجه می‌سازد ارتباط فرد با بافتاری است که در آن با چنین

1. mode of presentation

۲. البته این نظر تمام ویتگنشتاینی‌ها درباره لفظ‌های اخلاقی مانند «باید» نیست. خانم آنسکوم معتقد است که لفظ‌هایی مانند «باید» و لفظ‌های ناظر به الزام اخلاقی متعلق به پارادایم اخلاق به مثابه فرمان‌های الهی هستند. اکنون که دیگر چنین پیش‌زمینه‌ای در اخلاق، یعنی الزام اخلاقی به مثابه فرمان الهی، حاکم نیست، «باید» یا الزام اخلاقی معنای خاصی نخواهد داشت. اخلاق می‌تواند بدون آن لفظ‌ها به کارش ادامه دهد. بنابراین، ادعا به‌طور خلاصه این است که، چنانچه می‌دانیم، لفظ‌ها برای معنادار بودن به یک بافتار و پیش‌زمینه وابسته هستند که در مورد واژه‌ای مانند «باید» آن پیش‌زمینه و بافتار دیگر برآورده نمی‌شود. پس اگرچه لفظ‌های قدیمی را به کار می‌گیریم اما معنای مستحصلی ندارند (نک. Anscombe, 1958). البته دیاموند با این استنباط آنسکوم (و به‌شکلی دیگر مک‌اینتایر) مخالف است و تلاش دارد بگوید که با روش ویتگنشتاینی که امکان می‌توان از واژه‌های الزام‌آور اخلاقی سخن به میان آورد. او تأکید خود را بر این بینش ویتگنشتاینی می‌گذارد که به‌کاربردن یک واژه به معنای مطابقت با قواعد از پیش معین کاربرد آن نیست. در واقع چنین قواعد متعین و پیشینی مورد نظر ویتگنشتاین نبوده است و زبان بدین‌گونه متعین نشده است، بلکه آموختن و به‌کار بستن یک واژه یعنی ورود کردن برای زیستن با آن، که در این صورت واژه امکانات بسیاری به همراه خود خواهد داشت.

شرفشاهی، شمس کوشکی

لفظ‌هایی مواجه می‌شود (Cavell, 1979: 322-323).

حال می‌توان به این پرسش پرداخت که استنتاج «باید» از «است» چه وضعی خواهد یافت که شاید بسی پیچیده‌تر از استنتاج تعهد در قبال گرفتن چیزی از کسی (در یک بافتار خاص) است. اگر پرسش به صورت خلاصه چنین بیان شود که «آیا باید از است استنتاج می‌شود؟»، پاسخ هم خیر خواهد بود و هم آری. خیر از این جهت که اگر منظور، استنتاج از جنس منطقی‌های صوری است، خیر. چنین استنتاجی برقرار نیست زیرا اخلاق قلمروی فعالیت چنین منطقی‌هایی نیست و از جهت دیگر پاسخ آری است زیرا اگر عبارت‌ها را از بافتار و شرایط کاربردشان برنکشیم و همچون نشانه‌هایی مرده ننگریم (که، حال، نیاز به تفسیری برای احیای آن‌ها باشد) آنگاه میان عبارت‌های واقعیتی و ارزشی شکافی وجود نخواهد داشت که تصور کنیم به پیوند زدن آن‌ها نیاز داشته باشیم.

خلاصه آنکه، بینش ویتگنشتاین دربارهٔ زبان، یعنی اینکه زبان را امری وابسته به بافتار ببینیم - که البته مبتنی بر قواعد صلب و تثبیت‌شده کاربرد نباشد - به ما این اجازه را می‌دهد که بگوییم که عبارت‌های ما برای یکدیگر محدودیت‌های منطقی (نه از نوع منطق صوری) ایجاد می‌کنند. فهم این امر با توجه موقعیت کاربرد ممکن است. با توجه به بافتار می‌توان فهمید که «باید» بار معنایی اخلاقی دارد و اینکه حالت بیان چه توصیف‌ها و توضیح‌هایی است. همین نکته در مورد شجاعت، تعهد داشتن، مقروض بودن و غیره نیز صادق است. یعنی آن‌ها نیز، چنان‌که پیش‌تر دیدیم، حالت بیانی هستند از واقعیت‌های خاص در بافتاری معین.

چیستی فعالیت پزشکی: طرح مختصر فلسفه پزشکی

بر پایهٔ بحثی که تا اینجا داشته‌ایم، پزشکی نیز فعالیت یا پراکسیس است، همان‌گونه که نجاری، ساختمان‌سازی، کشتی‌رانی و غیره چنین‌اند و این فعالیت نیز تاریخ خاص خود را داشته است و شناخت آن به شناخت تاریخ آن گره خورده است. آشکار است که، در دوران کلاسیک، سده‌های میانه و مدرن، سلامت و، در نتیجهٔ آن، روش‌های فعالیت پزشکی به‌انحاء مختلف فهمیده شده است. برای مثال، در دوران باستان سلامت حول مفهوم تعادل^۱ و هماهنگی^۲ فهمیده شده است و مشخصاً بیماری فقدان چنین وضعیتی قلمداد شده است. معروف‌ترین نظریهٔ مربوط به این دوران را می‌توان در آثار بقراط جست

1. balance

2. harmony

sharafsbabi, Shams Koushki

که از تعادل میان چهار قسم مایعات بدن سخن گفته است یعنی خون، بلغم، صفرا و سودا. تعادل میان این چهار مایع در بدن انسان بازتاب‌دهنده نظم تمام جهان (در چهار عنصر هوا، آب، آتش و خاک) در اندیشه باستانی است. اما در دوران مدرن، بدن انسان بیشتر به مثابه ارگانیسم نگاه می‌شود که اعضای آن وظایف کارکردی خاصی دارند که می‌توان آن‌ها را به گونه‌ای تجربی توضیح داد. حال، اگر اعضا کارکردهایشان برای ادامه حیات و بازتولید ارگانیسم نرمال باشد، ارگانیسم در سلامت است و در غیر این صورت دچار عدم سلامت است.

اما به‌رغم این تفاوت‌های مهم در فهم سلامت و روش درمان، جنبه‌ای بسیار مهم در فعالیت پزشکی این است که این حرفه و جنبه درمانی درون بافتار یا بستر رابطه بالینی شکل می‌گیرد. در واقع، این بافتار رابطه بالینی یا ملاقات بیمار-پزشک نقشی سرشتین در فعالیت پزشکی دارد. بنابراین، باید توجه داشت که اگر علم تجربی زیست‌شناسی یا فناوری‌های پزشکی و غیره در بستر یا چارچوبی غیر از ملاقات بالینی به کار رود، با فعالیتی غیر از فعالیت پزشکی روبه‌رو خواهیم بود. برای مثال، زمانی که نمونه‌های DNA در دادگاه به کار گرفته شود یا پژوهش‌های بیوشیمی در صنایع غذایی به کار گرفته شود، دیگر با فعالیت پزشکی سروکار نخواهیم داشت (Svenaeus, 2000: 53).

رویکردهایی که فعالیت‌بودن دانش پزشکی را برجسته می‌کنند و بر رابطه بالینی در این فعالیت تأکید می‌کنند وجهی از تقسیم‌بندی ارسطو در باب دانش را بازآفرینی می‌کنند که در دوران مدرن به فراموشی سپرده شده است. آن وجه فراموش شده فرونیسیس یا خرد عملی است. دارابودن فرونیسیس یعنی بدانیم چگونه شرایط دشوار و متغیر زندگی را تدبیر کنیم و این تنها از طریق تجربه امکان‌پذیر است. زیرا این‌گونه دانش بر آشنایی با شرایط منفرد و ویژه یا خاصی مبتنی است که به سبب این منحصر‌به‌فرد بودن نمی‌تواند ذیل اصول عام بگنجد. چنین دانشی متفاوت با آن چیزی است که در علوم تجربی رخ می‌دهد و در آن به دنبال یک ریختی در همه شرایط هستیم. زیرا فرونیسیس با انسان‌ها و زندگی سروکار دارد و باید تصمیماتی گرفته شود که نمی‌توانند بر مبنای دانشی خطاناپذیر باشند. فرونیسیس بیشتر به همین جنبه بالینی پزشکی اشاره دارد که پزشک، در ملاقات با انسان‌های متفاوتی که ویژگی‌های متفاوت دارند، با آن سروکار دارد. فرونیسیس وجه مشترک فعالیت پزشکی با اخلاق است که در هر دو آن‌ها توجه به شرایط انضمامی و خاص نهایت اهمیت را دارد (ارسطو، ۱۳۹۰، کتاب ششم).

شرفشاهی، شمس کوشکی

پزشکی از فعالیت‌های بالینی است که در آن باتوجه‌به اینکه با انسان منفرد روبه‌رو هستیم، با شرایط متغیر نیز روبه‌رویم. این تصور که پزشکی صرفاً «بیولوژی کاربردی» است، یعنی به‌کارگیری علم محض نامتغیر، تصویری نادرست به نظر می‌رسد. در فعالیت‌های بالینی پزشکی، توجه بر موارد منفرد است که بیشتر وابسته به فرد یا افرادی است که زندگی‌شان تحت‌تأثیر آن مورد خاص قرار گرفته است، یعنی بر زندگی‌شان اثر گذاشته است. درواقع، پزشک کاردان بسیاری امکانات را حین فعالیت بالینی در نظر می‌گیرد که این‌ها وابسته به شخصی است که مورد پرسش قرار می‌گیرد. وابسته به مورد، ممکن است از وضعیت تغذیه تا وضعیت روحی یا حتی حوادثی که برای او رخ می‌دهند را شامل شود. تهیه یک فهرست از همه این‌ها یک بار برای همیشه ممکن نیست و این دقیقاً به‌کردانی و توانایی پزشک در تشخیص وضعیت آن مورد خاص دارد (Toulmin, 2003: 102-123).

درواقع، فعالیت پزشکی هم دارای وجوه تجربی است و هم وجوه بالینی و این‌ها، هردو، واقعیتی در فعالیت پزشکی هستند که نمی‌توان بدون یکی فعالیت پزشکی باقی بماند. بنابراین، باتوجه‌به اینکه فعالیت پزشکی فعالیتی صرفاً علمی به نیست که تنها به تبیین پدیده‌های علمی پردازد، بلکه فعالیتی بالینی مبتنی بر ملاقات میان بیمار-پزشک است، فهم در آن نقشی مهم دارد. پس، در فعالیت پزشکی آنجا که با علوم تجربی سروکار داریم تبیین اهمیت می‌یابد، اما باید توجه داشت که در بستر فهم دوسویه بیمار-پزشک است که تبیین ممکن می‌شود (Svenaesus, 2000: 121).

درواقع، فعالیت پزشکی فعالیتی است که با هردوی این امور سروکار دارد، هم فهم و هم تبیین. وجه تبیینی آن مشخص است و غیرقابل انکار. اگر در اینجا به این رویکرد نقد می‌شد که پزشکی صرفاً زیست‌شناسی کاربردی نیست، به‌معنای نفی کاربرد موفقیت‌آمیز علوم منشعب از زیست‌شناسی هم چون بیوشیمی و آمار-زیستی و غیره در تشخیص و درمان بیماری‌ها نیست و به‌عنوان فرد زیست‌کننده و سهیم در شکل-زندگی علوم طبیعی مدرن اهمیت آن‌ها را درک می‌کنم. اما مسئله در یک‌وجهی دیدن پزشکی بالینی است. زیرا اگر فعالیت پزشکی را تنها به‌مثابه زیست‌شناسی کاربردی ببینیم، دیگر وجوه و بن‌مایه‌های نامرتب-به-علم (نامرتب-با-زیست‌شناسی) آن فعالیت را ملاحظه نکرده‌ایم که اصلاً نمی‌توان بی‌اهمیت‌شان انگاشت. درواقع، این وجه بسیار مهم دیگر همان وجهی است که به فهم دیگری مرتبط است. برای مثال، گلودرد و خستگی می‌تواند بشمار

sharafsbabi, Shams Koushki

علت زیست‌شناختی داشته باشد، اما پزشک با شرح حالی که از بیمار می‌گیرد گستره این احتمالات را کاهش می‌دهد و بنابر تجربه‌اش عوامل اندکی را دست‌چین می‌کند تا بتواند از آن گستره وسیع علت‌های اندکی را نامزد کند و برای آن‌ها درمانی تجویز کند. همین وجه مهم فهم در مواجهه بالینی چیزی است که نباید دست‌کم گرفت. پزشکی بالینی می‌تواند بارها و بارها در تشخیص و درمان دچار اشتباه شود. پزشکان بسیاری اوقات دچار اشتباه می‌شوند و حتی ممکن است برای تشخیص، به ظاهر، گلودردی ساده و خستگی عوامل متفاوتی را در تشخیص، آزمایش‌ها و درمان لحاظ کنند. نکته این است که این اشتباهات تنها از دانش ناکامل زیست‌شناسی و دانش‌های وابسته به آن برخاسته است، بلکه ناشی از سرشت این فعالیت و نوع پدیداری است که با آن سروکار دارند. زیرا همواره بخش بزرگی از این فعالیت در مسئله فهم نهفته است و پزشک با تجربه می‌داند که شرایط ثابتی وجود ندارد. زیرا در زمان و مکان متفاوت و با بیمار متفاوت شرایط نیز تغییر می‌کند و این همان نکته‌ای است که از آن به عنوان فرونیسیس یا خرد عملی در آثار ارسطو یاد شد. در واقع، آنچه می‌خواهم بر آن تأکید کنم همین نکته است که تبیین‌های علمی و تکنیک‌های زیست‌شناختی برای تشخیص، پیش‌آگهی و درمان بیماری آشکارا به نوعی از فهم گفت‌وگویی متصل است که هسته و زمینه پزشکی بالینی را شکل داده است. آرزوی پوزیتیویستی زبان علمی قطعی (در اینجا فعالیت پزشکی) که عاری از فهم و تفسیر باشد به‌یقین در مورد واقعیت فعالیت بالینی پزشکی صدق نمی‌کند.

شرح حال یا داستان بیمار ساختاری روایی دارد. در واقع، بیمار تلاش می‌کند به آنچه شخصاً تجربه کرده است سازمانی روایی دهد. اما پزشک نیز در این روایت دخیل است و بخشی از آن به دست پزشک انجام می‌شود، زیرا پزشک درباره چیزهای متفاوتی می‌پرسد و پرسش‌هایش به داستان بیمار جهت می‌دهد و گفت‌وگو را به گونه‌ای هدایت می‌کند که برای دانستن چرایی بیماری مفید باشد. زیرا هر چیزی که در تاریخچه زندگی بیمار باشد برای پزشک اهمیت ندارد و برخی رخدادها دارای اهمیت بیشتری هستند و گفت‌وگو برای بیرون‌کشیدن همین امور دارای اهمیت است. پس، در شکل‌گیری روایت، هر دو سوی ملاقات، با مشارکت فعالشان، اهمیت دارند و نباید فراموش کرد که بیمار در این فرآیند شریک است و صرفاً شیء یا ارگانسیم نیست. پس، به بیان دقیق‌تر، می‌توان گفت که فعالیت پزشکی در بستر بالینی شکل می‌گیرد. در واقع، وجوه علمی آن در بستر بالینی یا ملاقات پزشک-بیمار رخ می‌دهد و این‌ها در فعالیت پزشکی از یکدیگر جداشدنی

رابطه واقعیت و ارزش در فعالیت پزشکی

پس از هیوم، ایده او به شکل‌های مختلف بازتولید شده است. در سده بیستم ایده او را برنارد ویلیامز تعدیل کرد. از نظر او، اگرچه ممکن است که هر واقعیتی عاری از ارزش نباشد، اما علم طبیعی از اخلاق منفک و مجزاست. او هر ایده اخلاقی را به واکاوی و بررسی سرشت انسانی فروکاست. به همین دلیل، قواعد اخلاقی نتایج ملاحظات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی هستند و هیچ ارتباطی با علوم تجربی طبیعی از جمله پزشکی و جز آن ندارند. در بخش پیشین دیدیم که نقص چنین نگاهی این است که به گزاره‌ها و کنش‌های انسانی درون بافت فعالیت‌های انسانی توجه ندارد و اینجا نقص چنین نگاهی را با توجه به آنچه از چیستی فعالیت اخلاقی برجسته کردم روشن می‌کنم.

گفته شد که عنصر مرکزی فعالیت پزشکی ملاقاتی است که میان پزشک و بیمار انجام می‌شود و هدف از آن بازیابی سلامت است و البته لزوماً همواره به صورت کامل رخ نمی‌دهد. سپس نشان داده شد که ویژگی بنیادین این دیدار فهم است، یعنی رسیدن به فهمی مشترک و دوسویه. تبیین علمی زیست‌شناختی در بستر این فهم شکل می‌گیرد و البته وضعیت زیست‌شناختی بیمار بر تجربه بیمار تأثیرگذار است و بدین ترتیب بر فهم در مواجهه بالینی اثرگذار است و بر آن حدگذاری می‌کند و، به این سبب، این فهم متفاوت از فهم در روابط طرفینی در بافتارهای دیگر است. این فهم از طریق گفت‌وگو حاصل می‌شود و از این طریق افق‌های معنایی دو طرف به هم نزدیک می‌شود تا به حدی از فهم مشترک برای تصمیمی درمانی برسند. برای رسیدن به فهم مشترک، روایت یا داستان بیمار نقش محوری در ملاقات دارد.

ادعای من این است که ورود اخلاق به فعالیت پزشکی از این زاویه نیست که می‌توان قواعدی اخلاقی از بیرون دایره علم پزشکی تنظیم کرد و به فعالیت پزشکی تحمیل کرد، بلکه بخشی از واکاوی فعالیت پزشکی است که از هستی‌شناسی آن جدا نیست. فهم سرشت فعالیت پزشکی به شناخت فعالیت پزشکی درست یا خوب می‌انجامد. بنابراین، اخلاق پزشکی - یعنی پرسش از خوب در پزشکی - تنها می‌تواند از طریق تحلیل این فعالیت بالینی ساخته شود نه اینکه آن را اخلاقی کاربردی در نظر گیریم که از بیرون به این فعالیت تحمیل شود. پس نکته این است که ما به فرادستگاهی هنجاری نیاز نداریم که برای قلمروها و توصیف‌های عاری از ارزش و هنجار - در اینجا پزشکی - به کار بندیم،

بلکه وجودشناسی و معرفت‌شناسی فعالیت پزشکی داریم که ما را در پرسش از معنای خوب در فعالیت پزشکی راهنمایی می‌کنند. در چنین نگاهی، هنجارها از طریق توضیح پدیدار پزشکی بروز می‌یابند نه از افزون‌سازی هنجارها به اموری عاری-از-ارزش^۱. در واقع، اخلاق بخشی از خود آن فعالیت است. با واکاوی هستی‌شناسانه فعالیت پزشکی می‌توان به ساختارها و اهداف فعالیت پزشکی خوب دست یافت.

حال، اگر توصیفی از فعالیت بالینی ارائه دهیم که در آن اثری از اهداف آن یا سرشت آن نباشد، به معنای این است که مثلاً توصیف توانایی‌ها، مهارت‌ها و کارهای مکانیکی است که افراد در آن فعالیت انجام می‌دهند. اما اگر با دقت بنگریم، در خواهیم یافت که توصیف کاملی نیست، زیرا باید آن مهارت و کنش‌ها را معطوف به چیزی توصیف کنیم. در این صورت است که می‌توانیم کنشی را مناسب یا نامناسب بنامیم. در واقع، هدفی داشتن قوام‌بخش انجام کنش‌های انسانی یا کنشگران انسانی است و همین توانایی و مهارت نیز باتوجه به یک کنش تعریف می‌شود، یعنی توانایی انجام‌دادن کاری را داشتن.

پس، توصیف صرف حرکات مکانیکی بدن در پزشکی (مانند هر فعالیت انسانی دیگر) معنایی ندارد. معنا درون بستری ممکن است که معطوف به اهدافی باشد و از آن کنش‌ها منظوری داشته باشیم. پس، توصیف درست تنها توصیفی مکانیکی از حرکات نیست، بلکه در آن اهداف پزشکی و سرشت فعالیت بالینی در آن نهایت اهمیت را داراست. پس در زمینه و بستر بیناذهنی ویژه، گفت‌وگو کردن و حرکات منظم خاصی مانند شنیدن صدای قلب، بو کردن، لمس کردن و غیره فعالیت پزشکی دانسته می‌شوند. در واقع، اهداف درون افقی تاریخی-اجتماعی که بیناذهنی هستند متعین می‌شوند. در مثال فعالیت پزشکی، ساختار سرشتین و هدف درونی آن کمک به بیمار برای بازگرداندن سلامتی از طریق الگوی گفت‌وگویی درمانی است. بنابراین، هدف فعالیت پزشکی از تاریخ بیناذهنی فعالیت کنشگران انسانی حاصل می‌شود. داشتن کنش اخلاقی در فعالیت پزشکی یعنی اینکه متوجه همین فعالیت هدفمند گفت‌وگویی ناظر به درمان باشیم و آن را پاس بداریم.

پس، پزشکی صرفاً علم طبیعی محض نیست و هدف آن تنها معطوف به حقایق علمی نیست. درست است که علوم طبیعی ابزاری انکارناپذیر و بی‌اندازه مهم هستند اما تنها عنصر سازنده فعالیت پزشکی نیستند. اگر هدف پزشکی را بازیابی سلامتی فردی ببینیم که نیازمند کمک است و این هدف را در بستر ملاقات بالینی ممکن بدانیم، دیگر بیمار

شرفشاهی، شمس کوشکی

را یک شیء آزمایشگاهی نخواهیم دید، بلکه او را انسانی خواهیم انگاشت که پزشک باید کمکش کند و برنامه‌ای مراقبتی برای او بچیند. در واقع، عنصر بالینی از فعالیت پزشکی جدایی‌ناپذیر است و در این صورت فعالیت پزشکی هم‌بستگی وثیقی با عناصر اخلاقی کمک، مراقبت و غیره خواهد داشت. در واقع، این کمک و مراقبت بخشی از واقعیت «کنش حرفه پزشکی» است (Pellegrino, 2006: 67). بخش اعظمی از وجه گفت‌وگویی فعالیت بالینی نیز برعهده پزشک است، زیرا هم از طریق این گفت‌وگو سهم کنجکاو علمی برآورده خواهد شد و هم سهم کمک به بیمار. در اینجا است که، چنانچه بیشتر گفتیم، عنصر فهم نقش اساسی دارد. اما نباید فراموش کرد که فهم هم‌بسته با اعتماد و همدلی است تا افق‌های دو سوی ملاقات بالینی بتوانند به یکدیگر نزدیک‌تر شوند (Sve-naeus, 2000: 174). این اعتماد اعتمادی دوطرفه است و این از طریق گفت‌وگو حاصل می‌شود و این اعتماد متقابل گفت‌وگوهای احتمالی آینده را آسان‌تر می‌سازد. در این دیدار بالینی، از ابتدا تلاش پزشک و همین‌طور بیمار این است که به چرایی بیماری برسند و سپس راه درمان یعنی هدف فعالیت را برنامه‌ریزی کنند. اما دو سوی این دیدار منظرها و ابزارهای متفاوتی برای رسیدن به فهم و سپس هدف دارند. پس، دیدار مناسب برای این است که این منظرها به یکدیگر نزدیک‌تر و گام‌به‌گام هماهنگ‌تر شوند تا هدف فعالیت ممکن شود.

به بیانی مختصر می‌توان گفت که در بافتارهای خاص و موارد ویژه پزشکی می‌توان ردپای بسیاری از فضایل اخلاقی را جست که بیان همه آن‌ها نیازمند مثال‌های بیشمار است. با توجه به بافتار فعالیت پزشکی که تلاشی است برای بازیابی سلامتی یا نزدیک‌شدن بیمار به شرایط سلامتی و فراهم آوردن امکان خودتحقق بخشی، مفاهیم بسیاری همچون کمک، مراقبت، اعتماد متقابل، حس همدلی، رفتار حمایت‌گرانه، دلسوزی، مهرورزی، شکیبایی، صداقت و درستی، تعهد و بسیاری موارد دیگر از جمله مفاهیمی هستند که بسته به موارد خاص و توصیف‌هایی که حول آن مورد خاص است می‌توانند کاربردی اخلاقی پیدا کنند.

خلاصه آنکه، فعالیت پزشکی در بستری بالینی، که وابسته به ملاقات میان دو انسان است، همواره ملاحظات اخلاقی همراه خود خواهد داشت و این امر در سرشت فعالیت پزشکی جای گرفته است و واقعیتی مهم در این فعالیت است که بدون آن این فعالیت به چیزی دیگر تبدیل می‌شود و به همین معنا واقعیتی در هستی‌شناسی فعالیت پزشکی

است. همین واقعیت فعالیت پزشکی است که اخلاق را جزئی جدایی‌ناپذیر از فعالیت پزشکی کرده است. علاوه بر این، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، هر رابطه بالینی نمونه و موردی خاص است و پیامدش توجه به فرونسیس یا خرد عملی در فعالیت پزشکی است. از این رو، فعالیت پزشکی و اخلاق اشتراک روش‌شناختی و ثیقی با یکدیگر می‌یابند که، در نتیجه، حتی از این امر سخن گفته شده است که فعالیت پزشکی نمونه‌ای از فعالیت بشری است که نه تنها بیش از دیگر فعالیت‌ها به حوزه اخلاق کمک کرده است، بلکه حتی می‌تواند نمونه‌ای خوب جهت احیا و نجات اخلاق از نزاع کهنه واقعیت-ارزش باشد (Toulmin, 1982: 6).

نتیجه‌گیری

دیدیم که در نتیجه نقد هیوم بر فیلسوفان گذشته چگونه نزاع واقع‌باوری و واقع‌ناباوری در قلمرو اخلاق، همچون بسیاری از قلمروهای دیگر، در فلسفه مدرن شکل گرفت. این نقد بحرانی را آشکار کرد که پیش از آن تصریح نشده بود اما پیشاپیش در بطن فرهنگ آن زمان با از میان برخاستن متافیزیک‌های کهنه وجود داشت. دیگر پایبندی به ارزش‌های مطلق اخلاقی‌ای که به جهان‌بینی‌های کهنه متعلق بود امکان نداشت. اما آنتی‌تزی که هیوم برجای گذاشت مسائلی نو پدید آورد که نشانگر بسیاری بحران‌هایی است که در دوران مدرن دامن‌گیر اندیشه و زندگی آدمیان شد.

برای عبور از این تزی و آنتی‌تزی به هستی‌شناسی نویی نیاز بود که آن را از چرخش زبانی ویتگنشتاین استخراج کردم، یعنی توجه به فعالیت‌های متفاوت انسانی. در پی آن به فعالیت پزشکی نظر کردم و بر وجهی از آن فعالیت یعنی ملاقات بالینی تأکید کردم که به سبب برخی از نگاه‌های پوزیتیویستی به علوم از آن غفلت می‌شده است. سپس دیدیم که همین وجه مهم بالینی بستری است که وجه نظری‌تر پزشکی در آن ممکن است. در آخر، همین بستر بنیادین و غیرقابل حذف از فعالیت پزشکی است که امکانی را فراهم می‌آورد که نشان داده شود ارزش‌های اخلاقی جزئی جدایی‌ناپذیر از فعالیت پزشکی بوده‌اند و هستند.

منابع

ارسطو (۱۳۹۰)، اخلاق نیکوماخوس، محمد حسن لطفی، طرح نو
ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۵)، کتاب آبی، مالک حسینی، هرمس

- Anscombe, G. E. (1958), Modern Moral Philosophy, *Philosophy*, 33(124), 1-19
- Anscombe, G. E. (1958), On Brute Facts, *Analysis*, 18(3), 69-72
- Baillie, J. (2000), *Hume on Morality*, New York: Routledge
- Broiles, R. D. (1964), *The Moral Philosophy of David Hume*, Hague: Martinus Nijhoff
- Cavell, S. (1979), *The Claim of Reason* (1st ed.), Oxford: Oxford University Press
- Conant, J. (1997), On Wittgenstein's Philosophy of Mathematics, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 97, 195-222
- Diamond, C. (1988), Losing Your Concepts, *Ethics*, 98(2), 255-277
- Dilman, I. (2002), *Wittgenstein's Copernican revolution: the question of linguistic idealism* (1st ed.), New York: Palgrave
- Foot, P. (1958), Moral Arguments, *Mind*, 67(268), 502-513
- Hume, D. (2006), *David Hume Moral Philosophy* (G. Sayre-McCord, Ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company
- MacIntyre, A. C. (1959), Hume on "Is" and "Ought", *The Philosophical Review*, 451-468.
- Norton, D. F. (2009), The Foundations of Morality in Hume's Treatise, In *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 270-310), New York: Cambridge University Press
- Nuyen, A. T. (1984), David Hume on Reason, Passions and Morals, *Hume Studies*, 26-45
- Pellegrino, E. D. (2006), Toward a Reconstruction of Medical Morality,

sharafsbabi, Shams Koushki

The American Journal of Bioethics, 65- 71

- Penelhum, T. (2009), Hume's Moral Psychology, In *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 238-269), New York: Cambridge University Press
- Putnam, H. (1991), *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Illinois: Open Court
- Putnam, H. (1992), *Realism with a Human Face*, (J. Conant, Ed.) Cambridge: Harvard University Press
- Putnam, H. (1995), *Renewing Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press
- Putnam, H. (1997), On Wittgenstein's Philosophy of Mathematics, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 223- 264
- Svenaues, F. (2000), *The hermeneutics of medicine and the phenomenology of health: Steps Towards a Philosophy of Medical Practice*, SPRINGER-SCIENCE +BUSINESS MEDIA
- Toulmin, S. (1982), How Medicine Saved the Life of Ethics, *Perspectives in Biology and Medicine*, 736- 750
- Toulmin, S. E. (2003), *Return to Reason* (2nd ed.), Cambridge: Harvard University Press
- Winch, P. (1972), *Ethics and Action* (1st ed.), London: Routledge @ Kegan Paul Ltd
- Wittgenstein, L. (1967), *Philosophical Investigations* (3rd ed.) (G. E. Anscombe, Trans.), Oxford: Basil Blackwell
- Wittgenstein, L. (2002), *Tractatus Logico-Philosophicus*, (D. F. Pears, & B. F. McGuinness, Trans.), London and New York: Routledge & Kegan Paul