



## خوبی، خوش‌کامی و پذیرش جهان از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم\*

رضا متمر\*\*

استادیار گروه فلسفه ذهن، مؤسسه آموزش عالی علوم شناختی (پژوهشکده علوم شناختی)

### چکیده

اخلاق به عنوان یکی از موضوع‌های مهم و اساسی در رساله منطقی-فلسفی دست کم از سال ۱۹۱۶ ویتگنشتاین را به خود مشغول داشته بوده است. وی «خوبی» را به خوش‌کامی و «خوش‌کامی» را به پذیرش جهان تعریف کرده است. با این همه کامیابی چنین برنامه‌ای وابسته به داشتن درک روشنی از مفهوم «پذیرش جهان» است. نویسنده در این مقاله به بررسی دو تعبیر از این مفهوم خواهد پرداخت. مطابق با تعبیر اول، «فرضیه جهان واقع»، مقصود ویتگنشتاین از «پذیرش جهان» پذیرش و هماهنگی با جهان واقع بوده است. بر پایه نظریه جایگزین، یعنی «فرضیه جوهر جهان»، منظور پذیرش و هماهنگی با جوهر جهان بوده است. موریس و گریور نمونه‌ای از مفسرانی‌اند که از فرضیه نخست استقبال کرده‌اند. در این مقاله نویسنده می‌کوشد نشان دهد گریور و موریس دلایل مناسبی برای دفاع از فرضیه جهان واقع و مخالفت با فرضیه جوهر جهان ارائه نداده‌اند. در انتها با استفاده از آرای مگینیس راهی برای فهم توضیح «پذیرش جوهر جهان» نشان خواهد داد که گرفتار ایراد گریور بر فرضیه جوهر جهان نشود. سرانجام استدلال خواهد کرد که به رغم سرنخی که در آرای مگینیس وجود دارد خود وی در فهم ارتباط پذیرش جهان واقع و پذیرش جوهر جهان به خطا رفته است.

واژگان کلیدی: ویتگنشتاین، رساله منطقی-فلسفی، اخلاق، خوش‌کامی، پذیرش جهان.

تایید نهایی: ۹۸/۲/۳

\* تاریخ وصول: ۹۷/۱۱/۹

\*\* E- mail: rezamosmer@yahoo.com

«همه خواهان زندگی‌ای خوش‌کام‌اند اما هیچ‌کس نمی‌داند چه چیزی زندگی را خوش‌کام می‌کند.»<sup>۱</sup>

### مقدمه

ویتگنشتاین در چند برگ انتهایی رساله منطقی-فلسفی<sup>۲</sup>، بسیار کم‌گویانه به اخلاق و تعریف خوبی و بدی می‌پردازد. امساک وی در شرح و بسط آرای خویش درباره اخلاق را نباید به معنای کم‌اهمیتی این موضوع در قیاس با موضوع‌های دیگری که در کتاب بیشتر مورد بحث و کاوش قرار گرفته‌اند - یعنی مابعدالطبیعه و معناشناسی - دانست. او در نامه‌ای به فون فیکر (von Ficker) به صراحت از آن می‌گوید: «کتاب معنایی اخلاقی دارد» و تأکید می‌کند که در واقع این جزء اخلاقی از کتاب مهم است (Wittgenstein, 1971: 16). صفحات پایانی رساله به واقع کوشش ویتگنشتاین است برای پاسخ به این پرسش: منش اخلاقی (Moral character) خوب چه است؟

وی برای پاسخ به این سؤال و تعریف خوب بودن، از مفاهیم «خوش‌کامی»<sup>۳</sup> و «پذیرش جهان» کمک می‌گیرد. ویتگنشتاین تنها در یک جمله بسیار کوتاه در شماره ۶،۴۳ از رساله درباره «خوش‌کامی» سخن گفته است. با این همه بخش بزرگی از یادداشت‌های باقی‌مانده از او از ژوئیه ۱۹۱۶ به بعد، درباره همین موضوع است. از آنجایی که فهم پاسخ ویتگنشتاین به پرسش فوق متضمن درک برداشت او از دو مفهوم «خوش‌کامی» و «پذیرش جهان» و هماهنگی با آن است در این مقاله با پرداختن به این دو موضوع، خواهیم کوشید با نگاه به آرای برخی از مفسران برداشت ویتگنشتاین از «هماهنگی با جهان» را روشن کنیم. در بخش نخست مقاله به بررسی محتوا و اهمیت شماره ۶،۴۳ از رساله خواهیم پرداخت.<sup>۴</sup> در بخش بعدی به تعریف مفهوم «خوبی» از طریق مفهوم «خوش‌کامی» و سپس تعریف «خوش‌کامی» به «پذیرش جهان» نگاه خواهیم کرد. در بخش سوم از دو فرضیه (فرضیه جهان واقع و فرضیه جوهر جهان) برای توضیح مفهوم «پذیرش جهان» سخن خواهیم گفت. مطابق با فرضیه اول منظور ویتگنشتاین از «پذیرش جهان»، پذیرش جهان واقع است. بر پایه فرضیه دوم «پذیرش جهان» به معنای پذیرش جوهر جهان است. به آرای موریس (Morris) و گریور (Graver) به عنوان دو نمونه از مفسرانی خواهیم پرداخت که از فرضیه جهان واقع دفاع کرده و فرضیه جوهر جهان را برداشتی نادرست از مفهوم «پذیرش جهان» شمرده‌اند. موریس دو راه - که من با نام‌های M1 و M2 از آنها یاد خواهیم کرد - برای تفسیر آرای ویتگنشتاین و مفهوم «پذیرش جهان» پیشنهاد می‌کند و خود M1 را بهتر از M2 شمرده بر می‌گیرد. استدلال خواهیم کرد که دلیل موریس برای رد M2 به کفایت قوی نیست و دلایل بهتری برای مخالفت با این تعبیر وجود دارد. افزون بر این می‌کوشیم نشان دهیم تفسیر M1 نیز کم‌درستر نیست و با مشکلاتی رو به رو است. پس از موریس به تلاش گریور برای توضیح «پذیرش جهان» می‌پردازیم. گریور می‌کوشد از راه استدلال علیه فرضیه جوهر جهان نشان دهد که بهترین تفسیر از رساله تفسیری است که فرضیه جهان واقع پیش می‌نهد. در ادامه این مباحث خواهیم گفت که معلوم نیست که برهان گریور بتواند فرضیه جوهر جهان را ساقط کند. در بخش پایانی مقاله می‌کوشیم با استفاده از آرای مگینیس

(McGuinness) راهی برای دفاع از فرضیهٔ جوهر جهان نشان دهیم. همچنین استدلال خواهیم کرد که منظور از پذیرش جهان، پذیرش واقعیت وجود جهان یا به عبارت دیگر پذیرش همهٔ جهان‌های ممکن است. در نتیجه به این مسئله پی خواهیم برد که به رغم سرنخی که در آرای مگینیس وجود دارد خود وی در فهم ارتباط پذیرش جهان واقع و پذیرش جهان به خطا رفته است.

### بخش یک. معنا و جایگاه شمارهٔ ۶,۴۳

ویتگنشتاین در رساله در یک شماره دربارهٔ خوش‌کامی سخن گفته است:

«اگر قرار باشد که ارادهٔ خوب یا بد جهان را تغییر دهد تنها می‌تواند مرزهای جهان را تغییر دهد و نه امور واقع آن را - نه آن چیزی که می‌توان با زبان بیان کرد. (a)  
خلاصه آن که اثرش باید آن باشد که جهان به کلی جهانی دیگر شود. به تعبیری جهان باید همچون یک کل گشاد و بست گیرد. (b)  
جهان انسان خوش‌کام با جهان انسان ناخوش‌کام فرق دارد. (c)» (S, ۴۳)<sup>۵</sup>

این شماره در هم‌کردی است از یادداشت‌های مختلفی که ویتگنشتاین در ژوئیهٔ سال ۱۹۱۶ نگاشته است. همچنین بافت و جایگاه ۶,۴۳ در رساله در قیاس با بافت و جایگاه (یا کارکرد) اصل یادداشت‌ها، کاملاً نو است. اجازه دهید پیش از بحث دربارهٔ محتوای شماره نگاهی به دو نکتهٔ صوری و ساختاری فوق بیندازیم. دو بخش (a) و (b) در شمارهٔ ۶,۴۳ از یادداشت‌های ۵ ژوئیه استخراج شده است. این دو بخش در آن روز پس از جملاتی به نگارش درآمده‌اند که سال‌ها بعد در رساله در قالب شماره‌های ۶,۳۷۳ و ۶,۳۷۴ پدیدار شده‌اند. پس از دو بخش (a) و (b) هم اولین جمله‌ای که در دفترچه یادداشت‌ها آمده است گفته‌ای است که در رساله به صورت شمارهٔ ۶,۴۳۱ بازنویسی شده است. بخش (c) از شمارهٔ ۶,۴۳ نیز قسمتی از نخستین بندی است که ویتگنشتاین در روز ۲۹ ژوئیه نگاشته است. در واقع بخش (c) ادامهٔ آخرین یادداشت‌هایی است که ویتگنشتاین پنج روز پیشتر، یعنی ۲۴ ژوئیه، نوشته است:

«اخلاق دربارهٔ جهان نیست. اخلاق باید مانند منطق شرطی برای جهان باشد. (m)  
اخلاق و زیبایی‌شناسی یکی هستند. (n) (۲۴ ژوئیه)  
برای آن که واقعیتی منطقی است که خواستن هیچ پیوند منطقی‌ای با تحققش ندارد.  
همچنین روشن است که جهان انسان خوش‌کام با جهان انسان ناخوش‌کام فرق دارد.  
(۲۹ ژوئیه)» (ANB: 77)<sup>۶</sup>

دو جملهٔ (m) و (n) در رساله در شمارهٔ ۶,۴۲۱ بازنویسی شده‌اند:

«روشن است که اخلاق را نمی‌توان به کلام آورد. اخلاق امری استعلایی است. (اخلاق و زیبایی‌شناسی یکی هستند).»

به این ترتیب شماره ۶،۴۳ در هم‌کردی است از یادداشت‌هایی مختلف که از بافت‌های متنی متفاوتی آمده‌اند. با این حال این بافت‌ها ضرورتاً دور از بافتی نیستند که در رساله به دور این شماره شکل گرفته است. به دو شماره‌ای که در رساله پیش و پس از ۶،۴۳ آمده است نگاه کنیم:

«غیرممکن است بتوان درباره اراده به عنوان موضوع صفات اخلاقی صحبت کرد.

اراده همچون یک پدیدار تنها مورد توجه روانشناسی است.» (۶،۴۳)

«همچنین با مرگ هم جهان تغییر نمی‌کند بلکه به پایان می‌رسد.» (۶،۴۳۱)

چنان که آمد، شماره ۶،۴۳۱ که در دفترچه یادداشت‌ها پس از دو بخش (a) و (b) آمده بوده است در رساله پس از کل شماره ۶،۴۳ (که بخش (c) را هم در خود دارد) آمده است. شماره ۶،۴۳ از راه لفظ «اراده» به شماره پیش از خود، یعنی شماره ۶،۴۲۳، و از طریق تعبیر «تغییر مرزهای جهان» به شماره پس از خود، یعنی ۶،۴۳۱ چفت شده است و بافتی تازه را سامان داده است. جایگاه ۶،۴۳ را همین کارکرد آن در سامان دادن بافت تازه و اتصال شماره ۶،۴۲۳ به ۶،۴۳۱ می‌سازد. اراده‌ای که بتوان به آن ویژگی‌های «خوب» و «بد» را اسناد داد اراده‌ای نیست که موضوع پژوهشی روانشناختی قرار بگیرد. اراده موضوع حکم اخلاقی قادر به تغییر مرزهای جهان است. چنین وضعیتی تغییر بافتی در بسیاری از شماره‌های دیگر رساله هم قابل ردیابی است. این شماره‌ها در زمان‌های مختلفی پیش از رساله نگارش یافته‌اند و از بافت‌هایی مختلف در کنار هم نشانده شده‌اند و گاه بافت‌هایی یکسر تازه در رساله پدید آورده‌اند. از همین روی گاه نگاه به ریشه‌های شماره‌های رساله در دفترچه یادداشت‌ها می‌تواند در فهم مقصود نویسنده یاریگر باشد.

اکنون به محتوای شماره ۶،۴۳ توجه کنیم که ویتگنشتاین در این شماره به چند نکته اشاره کرده است: (الف) اخلاق یا ویژگی‌های خوبی و بدی با خوش‌کامی و ناخوش‌کامی ارتباط دارند. (ب) موضوع اخلاق اراده آدمی است. (پ) اراده مورد بحث در اخلاق اراده مورد نظر در روانشناسی نیست. (ت) انسان قادر به تغییر دادن واقعیت‌های (Tatsache/Fact) جهان نیست.<sup>۷</sup> اراده می‌تواند مرزهای جهان را تغییر دهد. (ج) تغییر مرزهای جهان از راه گشاد و بست آن انجام می‌شود. (چ) جهان انسان خوش‌کام با جهان انسان ناخوش‌کام یکی نیست.<sup>۸</sup> دو نکته (ب) و (پ) به واقع با آنچه در شماره ۶،۴۲۳ خوانده‌ایم ارتباط دارد. افزون بر این، ویتگنشتاین به روشنی گفته است که «من "اراده" را در درجه اول حامل خیر و شر می‌نامم.» (NB: 76). این سخن که آدمی بی‌توان است، یعنی قادر به تغییر واقعیات جهان نیست (NB: 73)، و جهان مستقل از اراده وی است (۶،۳۷۳-۶،۳۷۴) در واقع همان بافتی از دفترچه یادداشت‌ها است که ۶،۴۳ از میان آن استخراج شده است. نکته (ت) هم در حقیقت توضیح پیامد این بی‌توانی است. اراده موضوع اخلاق به رغم ناتوانی در تغییر واقعیات جهان قادر به تغییر مرزهای جهان است. با این تغییر در واقعیات، جهان گشاد و بست می‌گیرد (ث و ج). این که منظور ویتگنشتاین از گشاد و بست جهان چیست خود موضوعی پرمناقشه است و بحث درباره آن ما را از هدف مقاله دور خواهد کرد.<sup>۹</sup> آنچه مهم است این است که جهانی که اراده انسان خوش‌کام تغییر می‌دهد جهانی خوش‌کام است و جهان فرد ناخوش‌کام جهانی ناخوش‌کام. گویی این دو در دو عالم متفاوت می‌زیند. آنچه دو نکته (الف) و (چ) به خواننده می‌گویند این است که میان عالم ناخوش‌کام و جهانی ناخوب رابطه‌ای برقرار است. این شماره

پرسشی پیش روی می‌نهد: چه رابطه‌ای میان خوش‌کامی / ناخوش‌کامی و خوبی / بدی برقرار است؟ در بخش بعد درباره پاسخ ویتگنشتاین به این سؤال صحبت خواهیم کرد.

### بخش دو. خوبی چونان پذیرش جهان

از مفاد شماره ۶,۴۳ چنین بر می‌آید که به نظر ویتگنشتاین انسان خوش‌کام همان کسی است که اراده‌اش اراده‌ای اخلاقی و خوب است و انسان ناخوش‌کام آن کسی است که اراده‌اش بد و اخلاقاً مذموم است. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد می‌توان به ویتگنشتاین این رأی را نسبت داد که اگر به واقعیت بنگریم خواهیم دید که نه تنها انسان‌های خوب خوش‌کام هستند و انسان‌های بد ناخوش‌کام، بلکه بر عکس هر کس که خوش‌کام است از قضا (Contingently) انسانی خوب است و هر که ناخوش‌کام، از قضا انسانی بد. چنین سخنی در واقع ادعایی تجربی و انضمامی است به این شرح:

اینهمانی تجربی (Empirical identity): واقعیتی تجربی است و از قضا حقیقت دارد که که فردی مانند S خوب / بد است اگر و تنها اگر S خوش‌کام / ناخوش‌کام باشد.

چنین اینهمانی‌ای ماهیتی مانند اینهمانی زیر دارد:

آب اینهمان است با ترکیب دو مولکول هیدروژن و یک مولکول اکسیژن.

اینهمانی فوق از نوع مصداقی و تجربی است به این معنا که صدق آن محصول شرایط جهان واقع است و ای بسا جهان چنان می‌بود که آب از نیتروژن درست شده بود. چنان جهانی تصورپذیر است و اگر اینک جهان چنان است که در آن آب ترکیب دو مولکول هیدروژن و یک مولکول اکسیژن است تنها از قضا و از سر اتفاق چنین شده است. جان کلام اینهمانی تجربی این است که اگر در جهان به مطالعه‌ای تجربی مشغول شویم و به افراد خوش‌کام رجوع کنیم خواهیم دید همگی انسان‌های خوبی هستند. همچنین اگر به افراد خوب مراجعه کنیم همه را خوش‌کام خواهیم یافت. چنین اینهمانی‌ای کاملاً از سر اتفاق است و ای بسا جهان جور دیگری می‌بود و اینهمانی تجربی خوبی / بدی با خوش‌کامی / ناخوش‌کامی کاذب از کار در می‌آمد.

این تفسیر از مفاد شماره ۶,۴۳ تفسیری نادرست است. اگر به دفترچه یادداشت‌ها مراجعه کنیم سرنخ‌های بهتری درباره مراد ویتگنشتاین به کف خواهیم آورد:

«من همواره به این موضوع بر خواهم گشت که به سادگی زندگی انسان خوش‌کام زندگی خوب است و زندگی انسان ناخوش‌کام زندگی بد. اگر اینک از خود بیرسم که: اما چرا باید خوش‌کامانه زندگی کنم، آن وقت این سؤال به نظرم پرسشی همانگویانه خواهد بود؛ چنین می‌نماید که زندگی خوش‌کامانه به خودی خود موجه است. به نظر می‌رسد که این جور زندگی تنها نوع زندگی درست است.» (NB: 78)

این یادداشت که فردای روز نوشتن (C) ۶,۴۳ نگاشته شده است از این نکته پرده می‌گیرد که به نظر ویتگنشتاین: (۱) خوبی / بدی با خوش‌کامی / ناخوش‌کامی اینهمان است و (۲) این اینهمانی از نوع مفهومی است، نه تجربی. این ادعای ویتگنشتاین: «انسان خوب انسان خوش‌کام است» چیزی جز همان‌گویی

(Tautology) نیست، به خوبی به این امر دلالت دارد که به نظر وی در مفهوم خوش کامی، مفهوم خوبی مندرج است و کسی را نمی‌توان خوب دانست مگر آن که خوش کام باشد. درست همین اینهمانی مفهومی است که سبب می‌شود دو پرسش زیر یکسر مهمل باشند:

آیا کسی که خوب است خوش کام نیز هست؟

آیا کسی که خوش کام است خوب نیز هست؟

ویتگنشتاین خواهد گفت که طرح این دو پرسش از آن حکایت می‌کند که پرسنده نه معنای «خوش کامی» را می‌داند و نه معنای «خوبی». را. این ادعا که اینهمانی این دو امری «موجه» است و نیازی به اقامه دلیل ندارد در کنار این حرف که «تنها زندگی درست» امکان‌پذیر، زندگی‌ای خوش کامانه است همگی بدان دلالت دارند که ویتگنشتاین اینهمانی‌ای از این قسم را در نظر داشته است:

اینهمانی مفهومی ۱ (Conceptual identity): واقعیتی ضروری و مفهومی است که فردی مانند S خوب / بد است اگر و تنها اگر S خوش کام/ناخوش کام باشد.

غیرممکن است زندگی‌ای درست و خوب باشد، اما ناخوش کام باشد. در رساله می‌خوانیم که فلسفه از روانشناسی جدا است: «روانشناسی همان نسبتی را با فلسفه دارد که هر یک از دیگر علوم طبیعی، نه بیشتر. «(S4, 1121)'. نتیجه مستقیم این سخن آن است که بحث درباره ماهیت اموری همچون «خوبی» و «خوش کامی» کاری کاملاً فلسفی باشد. برای فهم ماهیت خوش کامی و خوبی نمی‌توان دست به پژوهش روانشناختی زد و نگریست که آدیان چگونه می‌اندیشند و زندگی می‌کنند. به همین دلیل هم نمی‌توان جز این انتظار داشت که ویتگنشتاین به دنبال اینهمانی مفهومی بوده باشد. او مفاهیم خوبی و خوش کامی را بر حسب یکدیگر تعریف کرده است و با اینهمانی مفهومی ۱ به این سؤال که چه رابطه‌ای میان خوش کامی / ناخوش کامی و خوبی / بدی برقرار است پاسخ داده است.

تا این جا درباره تعریف خوبی بر حسب خوش کامی صحبت کردم، اما تا منظور ویتگنشتاین از «خوش کامی» روشن نشود معلوم نخواهد بود که صحبت از «اراده خوب» در شماره ۶۴۳ چه معنایی داشته است. پس باید به این پرسش تازه‌تر جواب داد: خوش کامی چیست؟ ویتگنشتاین «خوش کامی» را این چنین تعریف کرده است:

«برای داشتن زندگی خوش کام باید با جهان در هماهنگی باشم. این معنای خوش کام

بودن است. (NB: 75)

«اما می‌توان گفت: زندگی خوش کام به نظر می‌رسد که به معنایی در هماهنگی بیشتری

با جهان است، اما به چه معنا؟» (NB: 78)

انسان خوش کام کسی است که جهان را پذیرفته است و با آن در «هماهنگی» یا «موافقت» (Übereinstimmung) است.<sup>۱۱</sup> ناگزیر انسان ناخوش کام کسی است که چنین نکرده است. در اینجا هم ویتگنشتاین از اینهمانی مفهومی سخن می‌گوید و «موافقت و هماهنگی با جهان» را معنای «خوش کام بودن» معرفی می‌کند. شاید به نظر بیاید که حرف ویتگنشتاین این است که (الف) اگر خوش کام باشید، آنگاه یعنی جهان را خواهید پذیرفت و (ب) اگر جهان را پذیرفته باشید، آنگاه زندگی‌تان در هماهنگی

بیشتری با آن خواهد بود. به عبارت دیگر شاید چنین به نظر برسد که منظور وی این است که هماهنگی بیشتر با جهان معلول پذیرفتن آن است و پذیرفتن جهان هم خود معلول خوش‌کام بودن است. چنین درکی از رأی ویتگنشتاین یکسر خطا است. از نظر وی هماهنگ بودن با جهان معلول خوش‌کام بودن و پذیرش جهان نیست، بلکه اصلاً اینهمان با این دو است و این اینهمانی هم از سنخ مفهومی است. به عبارت دیگر: اینهمانی مفهومی ۲؛ واقعیتی ضروری و مفهومی است که فردی مانند S خوش‌کام/ ناخوش‌کام است اگر و تنها اگر S جهان را پذیرفته باشد/ نباشد- یعنی در هماهنگی با جهان باشد/ نباشد. ویتگنشتاین به روشنی زندگی خوش‌کام را، در قیاس با زندگی ناخوش‌کام، زندگی‌ای می‌داند که در هماهنگی بیشتری با جهان است (NB: 78). به سخنی دیگر خوش‌کامی را باید این چنین تعریف کرد: خوش‌کامی همان پذیرفتن جهان در کلیتش است. با این گام و با دو اینهمانی مفهومی‌ای که معرفی کردم به نظر می‌رسد دیگر به پاسخ پرسش ابتدای مقاله، یعنی پرسش از این که منش اخلاقی خوب چیست، رسیده‌ایم: منش اخلاقی یا خوب داشتن عبارت است از هماهنگ بودن با جهان در کلیت آن. این رویکرد رواقی پذیرش جهان و آنچه در آن رخ می‌دهد رویکرد بردبارانه‌ای است که فرد اخلاقی باید نسبت به جهان داشته باشد (Glock, 1996: 108).<sup>۱۲</sup>

### بخش سه. تفسیر موریس و گریور از پذیرش جهان

تا کنون دربارهٔ دو اینهمانی مفهومی سخن گفتیم: اینهمانی خوبی با خوش‌کامی و اینهمانی خوش‌کامی با پذیرش جهان. اگر چه «هماهنگ و در توافق بودن با جهان» تا حدی منظور ویتگنشتاین از خوش‌کامی و نهایتاً خوبی را روشن می‌کند، هنوز به کفایت روشن نیست و حقیقت آن است که هیچ روشن نیست که این تعبیه و تدبیر از زیر تیغ موشکافی جان سالم به در ببرد. مفسران مختلف راه‌هایی متفاوت را برای فهم و توضیح مفهوم «پذیرش جهان» آزموده‌اند. در این بخش نخست راه مایکل موریس را بررسی می‌کنم و سپس به تلقی گریور خواهیم پرداخت. وجه مشترک تلقی موریس و گریور در فرضیه‌ای است که به نظر می‌رسد هر دو برای اثباتش می‌کوشند. این فرضیه را «فرضیهٔ جهان واقع» می‌نامم: فرضیهٔ جهان واقع: منظور ویتگنشتاین متقدم از پذیرش جهان، هماهنگی و پذیرش جهان واقع است. موریس معتقد است که جملهٔ (C) ۴۳، ۶ را می‌توان به دو شیوهٔ متفاوت خواند:

«هر دو شیوه تفاوت جهان انسان خوش‌کام و جهان انسان ناخوش‌کام را تفاوت در نحوه‌ای می‌دانند که جهان بر این دو فرد به نظر می‌آید. در تفسیر نخست فرد خوش‌کام و ناخوش‌کام امکان‌های یکسانی را می‌بینند: تفاوت آنها در پذیرش این امکان‌ها به عنوان تنها امکان‌ها است. در تفسیر دوم فرد خوش‌کام به امکان‌های متفاوتی با آنها می‌رسد که فرد ناخوش‌کام آگاهی دارد، آگاه است. (تمایل داریم فکر کنیم که آدم خوش‌کام باید از امکان‌های بیشتری نسبت به انسان ناخوش‌کام آگاه باشد، چه در غیر این صورت خوش‌کامی چیزی جز توهم نخواهد بود. روشن است که توهم بودن خوش‌کامی هم چیزی است که با روح رساله در تعارض است.) انتخاب یکی از این در تفسیر کار آسانی نیست اما من تفسیر نخست را ترجیح می‌دهم چرا که با تسلیم به سرنوشت، که

ویتگنشتاین خود در خط مقدم جبهه بدان رسیده بود، همخوان‌تر است. (Morris, 2008: 324-325)

هر دو تفسیر در فرضی مشترک هستند: این که خوش‌کامی یا ناخوش‌کامی حاصل مواجهه با واقعیات جزئی جهان واقع است. تفسیر نخست که آن را M1 می‌نامیم بر پدیدارشناسی چند و چون مواجهه عاطفی انسان با جهان بنیاد دارد و می‌گوید فرد خوش‌کام همان امکان‌هایی را می‌بیند که فرد ناخوش‌کام. فرق این دو تنها در این است که اولی آنها را به عنوان هر آنچه ممکن بوده است رخ دهد می‌پذیرد حال آن که فرد ناخوش‌کام معتقد است که هنوز امکان‌های دیگری برای تحقق وجود دارند. برای فرد خوش‌کام این جهان واقع تنها جهان ممکن بوده است. بر خلاف M1، تفسیر دوم که به آن نام M2 می‌دهیم، به مسئله حدود معرفت آدمیان ربط دارد و می‌گوید که انسان خوش‌کام به امکان‌های بیشتری آگاه است. هر دو تفسیر، چنان که آمد، می‌کوشند منظور ویتگنشتاین از پذیرش جهان را از راه تقلیل آن به هماهنگی و پذیرش «جهان واقع» توضیح دهند.

موریس M2 را تفسیری مناسب از ویتگنشتاین نمی‌داند. به نظر من او در رد M2 بر حق است، اما برای رد M2 صرف ارجاع به تفسیر و خوانشی از رخدادی در زندگی ویتگنشتاین، یعنی تجربه‌هایی که در زمان حضور در جبهه جنگ داشته است، کفایت نمی‌کند. به نظرم دلایل بهتر و محکم‌تری برای رد M2 وجود دارد که از چشم موریس پنهان مانده است. بگذارید ادعای اصلی M2 را صورتبندی کنیم: ادعای M2: از دو فرد S1 و S2، فرد S1 خوش‌کام‌تر از S2 است اگر و تنها اگر S1 نسبت به S2 از امکان‌های بیشتری آگاه باشد.

دو راه برای رد ادعای M2 وجود دارد. راه اول این است که نشان دهیم آگاهی از امکان‌های بیشتر برای خوش‌کامی کفایت نمی‌کند. این که فردی در زندگی روزمره نسبت به دیگران از امکان‌های بیشتری در جهان خبردار باشد به خودی خود نمی‌تواند به ما بگوید که آیا وی انسانی خوش‌کام‌تر است یا نه؟ موریس درست می‌گوید که شهود عرفی ما این است که انسان خوش‌کام در قیاس با انسان ناخوش‌کام از امکان‌های بیشتری آگاه است. با این حال چنین ویژگی‌ای دست بالا می‌تواند شرط لازم برای خوش‌کامی باشد. این شرط برای خوش‌کامی کافی نیست و هنوز به ارضای شروط دیگری هم نیاز است. با این اوصاف به نظر می‌رسد که M2 نادرست است و تمامی شروط را بیان نکرده است. به این ترتیب ادعای موجه احتمالاً ادعایی ضعیف‌تر و به این قرار خواهد بود:

ادعای M2a: از دو فرد S1 و S2، فرد S1 خوش‌کام‌تر از S2 است تنها اگر S1 نسبت به S2 از امکان‌های بیشتری آگاه باشد.

ادعای M2a صرفاً می‌گوید که آگاهی به امکان‌های بیشتر برای خوش‌کامی ضرورت دارد. آیا اگر ادعای M2a را به جای ادعای M2 بنشانیم در این صورت محدود (صورتی که تنها به شرط لازم برای خوش‌کامی اشاره دارد) به تفسیری درست از ویتگنشتاین دست یافته‌ایم؟ به نظرم پاسخ همچنان منفی است. دلیلش هم در واقع مسیر دوم در رد M2 است: این که آگاهی از امکان‌های بیشتر برای خوش‌کامی حتی ضرورت هم ندارد (یعنی M2a کاذب است). آگاهی از امکان‌های بیشتر به این امر دلالت می‌کند که



انسان خوش‌کام همچون انسان ناخوش‌کام در گیر و دار زندگی روزانه و مصائب آن است و تنها فرق این دو در آگاهی یکی به امکان‌هایی بیشتر است. خوش‌کامی چنین فردی خوش‌کامی‌ای واقعی نیست. فرد S1 همان اندازه انسانی ناخوش‌کام است که S2. فرد S1 اندک شباهتی به انسان خوش‌کام مورد نظر و مطلوب ویتگنشتاین ندارد. خوش‌کامی واقعی و غیرموهوم، خوش‌کامی کسی است که برایش همهٔ رخدادها یکسان هستند و هیچ ترجیحی در جهان واقع ندارد (S6, 433). انسان خوب و خوش‌کام ویتگنشتاین فردی است که جهان را از منظری ابدی می‌نگرد (S6, 43 و S6, 45). چنین چشم‌اندازی با چشم‌انداز روزمرهٔ ما که با رویدادها سر و کار داریم و در قلب حوادث ایستاده‌ایم فرق دارد:

«شیوهٔ معمول نگاه به اشیاء نگاه به آنها از میانشان است، نگاه از چشم‌انداز ابدی از بیرون می‌نگرد.

به این ترتیب تمام جهان در پس‌زمینه قرار می‌گیرد.

[...] هر چیزی به عنوان چیزی در میان دیگر امور به اندازهٔ آنها بی‌اهمیت است؛ به

عنوان جهان هر چیز به اندازهٔ دیگر چیزها اهمیت دارد. « (NB: 83)

برای آن کسی که از منظری ابدی و به تعبیری از بیرون به جهان می‌نگرد میان امور جهان فرقی وجود ندارد و هیچ یک مهم‌تر و مرجح بر دیگری نیستند. در جهان وی کثرت و تعارض خواستها در جهان به پس‌زمینه رانده می‌شوند و رنگ می‌بازند. ترجیح دادن، اهمیت قائل شدن و در نهایت آگاهی به امکان‌های بیشتر همگی توصیف‌هایی هستند برای انسانی که در میانهٔ امور و در جهان تجربی و واقعیات قرار دارد و به عالم هم از همین جایگاه می‌نگرد. خوش‌کامی‌ای که چنین انسانی ممکن است تجربه کند ربطی به خوش‌کامی‌ای ندارد که ویتگنشتاین منظور دارد. پیلستروم (Pihlstrom) به درستی از دو نوع خوش‌کامی سخن می‌گوید:

«ویتگنشتاین به روشنی به خوش‌کامی استعلایی علاقمند است و نه خوش‌کامی تجربی. حتی کانت هم خوش‌کامی را مفهومی تجربی می‌دانسته است. به این ترتیب راهبرد ویتگنشتاینی برای تبدیل تصویرمان از ماهیت خوش‌کامی (خوش‌کامی مرتبط با اخلاق) ضرورت دارد. « (Pihlstrom, 2019: 22)

خوش‌کامی مورد نظر ویتگنشتاین خوش‌کامی‌ای است که خصلتی مابعدالطبیعی و استعلایی (Transcendental) دارد و با خوش‌کامی مورد بحث در علوم تجربی که همان خوش‌کامی کسانی است که جهان را از میان آن می‌نگرند، فرق دارد (NB: 78). چنین خوش‌کامی‌ای تنها خوش‌کامی واقعی خواهد بود و هر خوش‌کامی دیگری چیزی جز توهم نخواهد بود. نیوتن گریور همین نکته را چنین توضیح می‌دهد:

«ویتگنشتاین در اینجا برای نشان‌گذاری بر خوش‌کامی به قلمرو استعلایی متوسل می‌شود و با این کار دو گزینهٔ پیش روی را رد می‌کند: این که چیزی به نام خوش‌کامی وجود ندارد و این که خوش‌کامی امری در حوزهٔ امور واقع است. « (Graver, 1994: 100)

ویتگنشتاین معتقد است که خوش‌کامی وجود دارد، اما از جنس رویدادهای تجربی نیست، بلکه امری یکسر مابعدالطبیعی و استعلایی است. با این اوصاف تفسیر M2 نادرست است و تفسیر درستی از اندیشه ویتگنشتاین در رساله به دست نمی‌دهد.

تا به حال کوشش کردم نشان دهم که M2 به چه دلایلی تفسیری درست از ویتگنشتاین نیست. حال می‌خواهم به M1 که تفسیر مورد علاقه موریس است نگاه کنم. به نظر نمی‌رسد که این تفسیر وضعی بهتر از M2 داشته باشد. در واقع چنین می‌نماید که درست به همان دلایلی که M2 درکی نادرست از آرای ویتگنشتاین است M1 هم تصویر کژتاب از او است. افراد خوش‌کام و ناخوش‌کام این تفسیر نیز در میانه حوادث ایستاده‌اند و در جهان تجربی سیر می‌کنند. از همین روی است که می‌توان از آن پرسید که آیا انسان ناخوش‌کام باور دارد که برای یک واقعیت و یا حادثه جزئی امکان دیگری وجود داشته است و انسان خوش‌کام آنچه را که رخ داده است به عنوان تنها رخداد ممکن می‌پذیرد. افزون بر این مشکل اساسی، M1 با دردسر دیگری هم دست به گریبان است. یک راه خواندن M1 این است که بگوییم انسان خوش‌کام و آدم ناخوش‌کام هر دو جهان یکسانی را می‌بینند؛ جهانی که پر از کاستی و کژی است، با این همه یکی این جهان پرکاستی را می‌پذیرد و دیگری نه. عجیب نخواهد بود که آن کسی که این جهان را پذیرفته است کمتر از دیگری رنج ببرد و تنها او خوش‌کام باشد. با این حال جای تردید است که چنین انسانی واقعاً موجودی اخلاقی باشد. آن که درد دیگران را می‌بیند و کاری نمی‌کند چرا که پذیرفته است که آنچه رخ داده است تنها چیزی بوده است که ممکن بوده تحقق یابد، هر چه که باشد بی‌شک انسانی خوب نیست<sup>۳۲</sup>. با این توضیح به نظر می‌رسد که انسان خوش‌کام فردی است که نه تنها در میانه امور ایستاده است بلکه هیچ بویی هم از اخلاق نبرده است!

چنین می‌نماید که تفسیر مختار موریس از مفهوم خوش‌کامی، یعنی M1، همان اندازه به جهت تفسیری ایراد دارد که خوانشی که خودش، ولو با دلایلی ناکافی، رد کرده است (یعنی خوانش M2). وجه اشتراک هر دو تفسیر این است که در هر دو از رابطه فرد (خوش‌کام و ناخوش‌کام) با جهان واقع و موجود سخن رفته است. گویی آنچه مهم است رابطه انسان با جهان واقع است. با این حال این دو تفسیر تنها توضیح‌های ممکن و عرضه شده نیستند. گریور تفسیر سومی پیشنهاد می‌کند که همچون تفسیر موریس از ربط انسان با جهان واقع می‌گوید:

«خوش‌کامی نمی‌تواند به هماهنگی صرف با جوهر جهان تعبیر شود چرا که جوهر جهان جوهر همه جهان‌های ممکن است و به همین دلیل به همان اندازه با خواست‌های و رؤیاهای ما انطباق دارد که با واقعیت‌ها. در انطباق با جوهر جهان هیچ چالش اخلاقی‌ای وجود ندارد درست همان طور که خرسند بودن به رؤیاهای متضمن هیچ چالش اخلاقی‌ای نیست.» (Graver, 1994: 89)

پیلستروم از تعبیر گریور دفاع کرده، سخن وی را این گونه تدقیق می‌کند که هماهنگی با جهان هماهنگی «با امور واقعی است که این جهان را ساخته‌اند، یعنی امور واقعی که مستقل از اراده من هستند.» (Pihlstrom, 2019: 22). ادعای گریور به نظر مبهم و غیردقیق است. در آنچه از وی خواندیم

می‌توان دو کاربست متفاوت از لفظ «انطباق» (Conformity) را سراغ گرفت. یک بار وی از انطباق جوهر جهان با خواست‌های ما صحبت می‌کند و بار دیگر از انطباق خواست‌های ما با جوهر جهان. کاربست نخست مفهوم انطباق با درک ما از انسان خوش‌کام رابطه دارد و کاربست دوم با برداشت ما از انسان اخلاقی. وقتی صحبت از انطباق جوهر جهان با خواست‌های ما باشد دچار این مشکل خواهیم بود که نمی‌توان میان انطباق جهان واقع با خواست‌های ما و عدم انطباق آن فرق گذاشت. به عبارت دیگر اگر منظورمان از «هماهنگی»، «هماهنگی جوهر جهان با خواست‌های ما» باشد، آن گاه هرگز نمی‌توان گفت که آیا خواسته‌هایمان واقعاً برآورده شده‌اند یا نه، چرا که جوهر جهان واقعی‌ای که خواسته‌مان در آن تحقق نیافته است و جوهر جهان ممکن‌ی که خواسته‌مان در آن تحقق خواهد یافت یکی است. اگر آن چنان که از نظر ویتگنشتاین انسان خوش‌کام کسی است که با جهان در هماهنگی است و اگر هماهنگی، انطباق جوهر جهان با خواست‌های ما باشد آنگاه هرگز نمی‌توان گفت: چه کسی خوش‌کام است و چه کسی ناخوش‌کام. همواره جوهر جهان با خواست‌های ما انطباق دارد، چه آن خواست‌ها در این جهان واقع ارضاء شده باشند و چه نه.

از سوی دیگر اگر بگوییم انسان اخلاقی کسی است که با جوهر جهان (و نه ضرورتاً جهان واقع) در هماهنگی است به این معنا که «خواسته‌هایش را با جوهر جهان انطباق داده است»، آنگاه واقعاً معلوم نخواهد بود که به چه معنا این فرد انسانی اخلاقی است. جوهر جهان در همه جهان‌های ممکن‌ی که موافق میل فرد رفتار می‌کنند همان است که در جهان واقع مخالف میل وی. به این دلیل با این توصیف هرگز نمی‌شود میان فردی که اخلاقی است و فردی که چنین نیست فرق گذاشت. چنین می‌نماید که استدلال گریور در واقع مشتمل بر دو استدلال در هم تنیده است. هر دو استدلال علیه این اندیشه هستند که منظور از هماهنگی انطباق با جوهر جهان است. بگذارید این اندیشه را «فرضیه جوهر جهان» بنامیم: فرضیه جوهر جهان: منظور ویتگنشتاین متقدم از پذیرش جهان، هماهنگی با جوهر جهان و پذیرش آن است.

لب استدلال گریور را می‌توان این گونه توضیح داد: استدلال اول که بر «انطباق جوهر جهان با خواست‌های ما» مبتنی است آن است که فرضیه جوهر جهان باعث می‌شود که نتوان گفت: چه کسی خوش‌کام است. استدلال دوم که بر «انطباق خواست‌های ما با جوهر جهان» مبتنی است این است که فرضیه جوهر جهان باعث می‌شود که نتوان گفت: چه کسی اخلاقی است. این همه در نهایت بدان معنا است که هیچ روشن نیست که پذیرش جوهر جهان واقعاً معنای محصلی داشته باشد. برای توضیح نظر گریور مثالی بیاورم. فرض کنید: جهان واقع ما تنها از یک امر واقع درست شده باشد و آن واقعیت این باشد که آب ترکیب دو مولکول هیدروژن و یک مولکول اکسیژن است. اسم این واقعیت را F بگذاریم. ویتگنشتاین می‌گوید که امور واقع سازنده جهان خود از اجزائی ساده و تجزیه‌ناپذیر درست شده‌اند. وی به این اجزاء بسیط «شیء» (Gegenstand/Object) می‌گوید. افزون بر این وی معتقد است که جوهر جهان را همین اشیاء ساده می‌سازند (نک. رشته شماره ۲۲ در رساله). فرض کنیم هیدروژن و اکسیژن همان اشیاء ساده سازنده واقعیت F باشند.<sup>۱۳</sup> به این ترتیب جوهر جهان عبارت خواهد بود از مجموعه

اکسیژن و هیدروژن. جهان ممکن برای این جهان واقع تک‌واقعیتی، جهانی است که در آن آب ترکیب دو مولکول هیدروژن و یک مولکول اکسیژن نیست ( $\neg F$ ). جوهر این جهان ممکن با جوهر جهان واقع فرقی ندارد. حال اگر خواست شما این باشد که جهان دارای واقعیت  $F$  باشد، آنگاه روشن نیست که هماهنگی با جوهر جهان چگونه می‌تواند بگوید آیا خواست شما محقق شده است یا نه؟ هم در جهان ممکنی که در آن  $\neg F$  واقعیت دارد، اکسیژن و هیدروژن وجود دارد و هم در جهان واقعی که در آن  $F$  واقعیت دارد. پذیرفتن این واقعیت که جوهر جهان مجموعه‌ای است از اکسیژن و هیدروژن، هیچ ربطی به این ندارد که خواست اصلی شما تحقق یافته است. حقیقت آن است که چون در جهان واقع فقط  $F$  واقعیت دارد، اصلاً خواسته شما (یعنی این که جهان دارای واقعیت  $\neg F$  باشد) برآورده نشده است ولو آن که شما با جوهر جهان در هماهنگی بوده باشید. بگذارید این استدلال گریور علیه فرضیه جوهر جهان را به اختصار «ایراد گریور» بنامیم.

آیا «ایراد گریور» علیه فرضیه جوهر جهان ایرادی موجه است؟ پاسخ به این سؤال چندان کار ساده‌ای نیست. به مثال فوق نگاه کنیم. دو جهان وجود دارد که یکی واقعی است و دیگری ممکن. جهان ممکن از  $\neg F$  درست شده است و جهان واقع از  $F$ . دیدیم که هماهنگی با جوهر جهان پذیرفتن هیچ یک از این دو نیست بلکه در حقیقت پذیرش واقعیت سومی است همچون این: جوهر جهان مجموعه‌ای از اکسیژن و هیدروژن است. این واقعیت را  $F$  بنامیم. به نظر می‌آید که پذیرش  $F$  هیچ نیست مگر پذیرش یک واقعیت تجربی و فیزیکی تازه. حال آن کسی که  $F$  را می‌پذیرد در حقیقت واقعیتی تجربی را پذیرفته است. در این وضع جدید جهان ممکنی وجود دارد که در آن نه واقعیت تجربی  $F$  بلکه واقعیت  $\neg F$  برقرار باشد. به سخن دیگر اگر چه در پذیرش جوهر جهان دیگر با دو واقعیت تجربی  $F$  و  $\neg F$  سر و کار نداشته‌ایم، اما معنای این حرف آن نیست که با هیچ واقعیت تجربی دیگری هم سر و کار نداشته‌ایم. واقعیت تجربی  $F$  که درباره جوهر جهان سازنده جهان واقع  $F$  و جهان ممکن  $\neg F$  است، خود رخدادی است که ای بسا در جهان ممکن دیگری پیشامد نکرده باشد. در آن جهان ممکن دیگر که دارای واقعیت  $\neg F$  است، هیچ یک از دو جهان  $F$  و  $\neg F$  امکان‌پذیر نخواهند بود. کوتاه سخن آن که روشن نیست که گریور چگونه خواهد توانست نشان دهد که میان پذیرش جوهر جهان و پذیرش جهان واقع تفاوتی ماهوی و اساسی وجود دارد. این مشکل بسیار مهم است، زیرا اگر این دو فرضیه به رغم تفاوتی ظاهری‌شان فرقی اساسی نداشته باشند آنگاه رد/پذیرش هر کدام به معنای رد/پذیرش دیگری خواهد بود و این دو فرضیه در حقیقت یک فرضیه بیش نخواهند بود. این به معنای مهمل بودن کل بحث گریور و مخالفتش با یک فرضیه و موافقتش با فرضیه‌ای دیگر خواهد بود. این اشکال به ایراد گریور را قطعی و بی‌پاسخ نمی‌داند اما دست کم چنین ملاحظه‌ای نشان می‌دهد کار بر وی چندان هم ساده نیست.

تا این جا در باب نظر سلبی گریور و رد فرضیه جوهر جهان صحبت کردم، اما آیا فرضیه جهان واقع توضیح بهتری از نظر ویتگنشتاین درباره مفهوم «پذیرش جهان» به دست می‌دهد؟ به نظر گریور وقتی از پذیرش جهان واقع، یعنی فرضیه جهان واقع، سخن می‌گوییم به نظر نمی‌رسد که با چنان دردسرهایی که

فرضیه جواهر جهان با آنها دست به گریبان است رو به رو باشیم. وقتی می‌گوییم انسان اخلاقی با جهان در هماهنگی است منظورمان به سادگی این است که وی با جهان واقع، که جهانی است که گاه بر خلاف میل وی رفتار می‌کند، در هماهنگی است. آیا ما چرا به همین جا ختم می‌شود؟ پاسخ منفی است. اگر فرضیه جهان واقع را بپذیریم باز باید بگوییم به چه معنا انسان خوش‌کام و خوب با جهان واقع در هماهنگی است. به نظر چنین می‌رسد: با این انتظار دوباره به دو تفسیر M1 و M2 موریس از هماهنگی با جهان واقع باز گشته‌ایم. چنان که دیدیم متأسفانه هیچ یک از این دو تفسیر از فرضیه جهان واقع نمی‌توانند توضیحی قانع‌کننده از رأی ویتگنشتاین به دست بدهند.

از این مطالب چنین برآمد که گریور علیه فرضیه جواهر جهان استدلال کرده، می‌کوشد نشان دهد که نمی‌توان دو چیز را از راه تقلیل به هماهنگی با جواهر جهان توضیح داد: خوش‌کام بودن و خوب بودن. با این همه چنان که در مورد خوانش‌های دوگانه موریس هم گفتیم، اندیشه هماهنگی با جهان واقع یا همان فرضیه جهان واقع متضمن فرض حضور در دل جهان واقع و سر و کار داشتن با امور جزئی و واقعیت‌های سازنده آن است. چنین فرضی مخالف رأی ویتگنشتاین در مورد انسان خوش‌کام به عنوان کسی است که جهان را نه از درون آن که از برون و از چشم‌اندازی ابدی نظاره می‌کند. چنین می‌نماید که با مشکل مهمی برای توضیح مفهوم «خوش‌کامی» در رأی ویتگنشتاین متقدم مواجهیم: نه فرضیه جهان واقع می‌تواند مفهوم «هماهنگی و در توافق بودن با جهان» را توضیح دهد و نه فرضیه جواهر جهان. در بخش بعد برون‌شدی را از این مخصصه بررسی می‌کنم.

### بخش چهارم. پذیرش وجود جهان

در بخش پیش درباره تلاش‌هایی صحبت کردم که به هدف توضیح مفهوم «هماهنگی با جهان و پذیرش آن» صورت بسته‌اند. دیدیم که همگی این کوشش‌ها به هدف اثبات فرضیه جهان واقع صورت گرفته بودند. همچنین استدلال کردم که برهان گریور علیه فرضیه جواهر جهان هم چندان بی‌گرفتاری نیست. در این بخش می‌خواهم مدعای فرضیه جواهر جهان را اندکی دقیق‌تر بررسی کرده نشان دهم این فرضیه را چگونه باید فهمید تا دچار «ایراد گریور» نشویم.

چنان که آمد ایراد گریور علیه فرضیه جواهر جهان این بود که چنین فرضیه‌ای به آن می‌انجامد که بگوییم انسان خوش‌کام همه جهان‌های ممکن را می‌پذیرد و انسان اخلاقی با جهان واقع مشکلی ندارد چرا که این جهان به همان اندازه ممکن است که باقی جهان‌ها. مشکل این بود که چنین فرضیه‌ای برای توضیح مفهوم «پذیرش» این اصطلاح را یکسر بی‌معنا و بی‌فایده خواهد کرد. آیا واقعاً چنین است؟ مگینیس به نکته مهمی اشاره کرده است که در واقع می‌تواند راهی برای جواب به این ایراد پیش بنهد:

«این که چیزی وجود دارد به معنای آن است که اشیاء وجود دارند و این که اشیاء

وجود دارند به این معنا است که امکان‌هایی وجود دارند که می‌باید تحقق یابند یا تحقق

نیابند. این که چنین امکان‌هایی وجود دارند به معنای آن است که جهانی وجود دارد.

«(McGuinness, 2002: 147)»

مگینیس از سه چیز سخن می‌گوید:

(مگینیس ۱) این که چیزی وجود دارد به معنای آن است که اشیاء وجود دارند.

(مگینیس ۲) این که اشیاء وجود دارند به این معنا است که امکان‌هایی وجود دارند.

(مگینیس ۳) این که امکان‌هایی وجود دارند به معنای آن است که جهان وجود دارد.

حال بنگریم که این سه چه ارتباطی به ویتگنشتاین متقدم دارند. مگینیس می‌گوید که بین وجود داشتن جهان و این که جهان جوهری دارد رابطه‌ای وجود دارد. جوهر داشتن جهان چیزی جز وجود داشتن اشیاء نیست و وجود اشیاء هم با خود امکان‌های مختلف واقعیت را می‌آورد. این که اشیاء<sup>۱۴</sup> وجود دارند واقعیتی است (این واقعیت را O بنامیم) که با واقعیتی انضمامی و جزئی همچون این که آب ترکیب دو مولکول هیدروژن و یک مولکول اکسیژن است (F) فرق دارد. واقعیت F را می‌توان به تجربه دریافت، حال آن که دریافتن واقعیت O به تجربه حسی منوط نیست بلکه در واقع امری است پیش از تجارب حسی‌مان. O واقعیتی است پیش از تجربه. O نه تنها پیش از تجربه F قرار دارد بلکه پیش از تجربه \*F هم قرار می‌گیرد. به زبانی کانتی دانستن این واقعیت پیش شرط هر گونه تجربه‌ای است. ویتگنشتاین می‌گوید که ما O را از راه منطقی درمی‌یابیم:

«تجربه‌ای که برای فهم منطقی نیاز داریم این نیست که فلان یا بهمان وضعیت امور

برقرار است بلکه این است که چیزی وجود دارد؛ با این همه چنین چیزی یک تجربه

نیست.

منطق بر هر تجربه‌ای پیشین است - این که چیزی فلان جور است.

منطق بر پرسش 'چگونه؟' پیشین است، نه بر پرسش 'چه؟'» (S5,552)

منطق کاری به این ندارد که در جهان F واقعیت دارد یا  $\neg F$ . همچنین منطق با این هم کاری ندارد که F واقعیت دارد یا  $\neg F$ . هر چهار مورد واقعیت‌هایی تجربی اند. آنچه برای منطق اهمیت دارد این است که چیزهایی وجود دارند؛ این که جهانی وجود دارد. منطق، امری استعلائی است (S6,13) هم به این معنا که با شرایط پیشین هر تجربه‌ای سر و کار دارد و هم به این معنا که با شرایط پیشین تحقق هر جهان واقعی سر و کار دارد. برای این که جهان واقعی وجود داشته باشد که در آن F یا  $\neg F$  برقرار باشد ضرورت دارد که اشیائی وجود داشته باشند. بنیادهای منطق ربطی وثیق و اساسی با ماهیت جهان دارد (NB: 79). دانستن O ربطی به دانستن این ندارد که F واقعیت دارد و اکسیژن و هیدروژن وجود دارند. از منطق دان انتظار می‌رود که بتواند به سؤال «چه؟» پاسخ دهد، اما انتظار نمی‌رود که «بتواند فهرستی از اشیاء موجود به دست دهد [...] بلکه صرفاً باید بتواند پاسخ دهد که اشیائی وجود دارند.» (McGuinness, 2002: 145) این که اشیائی وجود دارند بیان دیگر ویتگنشتاین است از آن که جهان وجود دارد. ویتگنشتاین به صراحت می‌گوید که منظور از جوهر جهان هم هیچ نیست مگر همین اشیاء ساده (S2,021). بر خلاف این که جهان چگونه باشد و در آن F برقرار باشد یا  $\neg F$ ، خود وجود داشتن جهان امری رازآمیز است:

«چگونه بودن امور در جهان نیست که رازآمیز است، آنچه رازآمیز است این است که جهان وجود دارد.» (S6,44)

جهان به عنوان کلیتی که وجود دارد همین امر رازآمیز است و نگرستن به این امر رازآمیز، نگاه از منظری ابدی است (S6,45). چنین منظری، چشم‌اندازی زیباشناختی است:  
«به جهت زیباشناختی، معجزه این است که جهان وجود دارد. این که آنچه که هست وجود دارد.» (NB: 86)

به این ترتیب وقتی از «جوهر جهان» حرف می‌زنیم منظورمان هیچ چیزی جز «وجود داشتن جهان» نیست. از سوی دیگر ویتگنشتاین به روشنی می‌گوید که چشم‌انداز زیباشناختی همان چشم‌انداز اخلاقی است چرا که اخلاق و زیباشناسی یکی هستند و هر دو به جهان از منظری ابدی می‌نگرند (S6,421 و NB: 83). به این ترتیب رازآمیز یافتن جهان بخشی از مواجهه زیباشناختی و اخلاقی با آن است. مواجهه‌ای که در نهایت متضمن اتخاذ رویکرد پذیرش یا رد وجود جهان است. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد پذیرش جهان عبارت است از پذیرش واقعیت وجود آن و این واقعیت نیز چیزی نیست مگر واقعیت وجود اشیاء (O). پذیرفتن آن که چیزها وجود دارند، به جای آن که وجود نداشته باشند، پذیرش وجود جهان است. چنین پذیرشی همان رویکردی است که موضوع بحث اخلاق قرار می‌گیرد. حال می‌توان با نشان دادن سه نظر مگینیس در کنار شواهد متنی فوق از آرای ویتگنشتاین متقدم نتیجه گرفت که منظور ویتگنشتاین از تعریف پذیرش جهان این بوده است:

فرضیه اصلاح شده جوهر جهان: منظور ویتگنشتاین متقدم از پذیرش جهان، پذیرش این واقعیت است که جهان و اصولاً چیزی وجود دارد، به جای آن که وجود نداشته باشد.

خوش‌کامی انسانی که مغروق زندگی روزمره است و با رویدادها و واقعیات جهان واقع دست به گریبان است حاصل انطباق جهان با خواسته‌های او است، اما این خوش‌کامی ربطی به زندگی اخلاقی مورد نظر ویتگنشتاین ندارد. خوش‌کامی انسان اخلاقی خوش‌کامی‌ای است که حاصل پذیرش این واقعیت است که جهان وجود دارد. به تعبیری درست‌تر، خوش‌کامی واقعی و راستین چیزی جز پذیرش واقعیت وجود داشتن جهان نیست. مگینیس پیشتر می‌رود و ادعا می‌کند که کسی که وجود جهان را پذیرفته است جهان واقع را هم می‌پذیرد:

«[...] احساس درست درباره وجود جهان (یا به عبارتی: درباره ماهیت غایی واقعیت) به پذیرش جهان، آن چنان که هست، منجر می‌شود و این بدان معنا است که ما از پرسش از معنای زندگی یا معنای جهان دست برمی‌داریم.» (McGuinness, 2002: 148)

به عبارت دیگر به نظر مگینیس استلزامی از این قسم برقرار است: (مگینیس ۴) اگر فردی مانند S واقعیت وجود جهان را بپذیرد آنگاه وی واقعیات جهان واقع را هم خواهد پذیرفت.

به نظر نمی‌رسد که (مگینیس ۴) مبتنی بر برداشتی صحیح از وضع کسی باشد که توانسته است وجود جهان را بپذیرد. کسی که وجود جهان را پذیرفته است در واقع به جهان از منظری ابدی نگاه کرده است و با آن در کلیتش هماهنگ شده است. کسی که در چنین جایگاهی باشد در واقع نگاهش نه به جهان واقع است و نه به هیچ کدام از جهان‌های ممکن. نگاه او به تمامی جهان‌های ممکن است. برای وی نه هیچ یک از واقعیت‌های جهان واقع مهم هستند و نه هیچ کدام از امکان‌هایی که در آن محقق نشده‌اند (۴۳۲، ۶). به همین دلیل هم سخن از این که رویکرد مثبت و پذیرنده او به وجود داشتن جهان به پذیرش جهان واقع هم منجر می‌شود نادرست است، به دلیل اینکه در چشم‌انداز ابدی او نه هیچ جهان واقع یا هیچ جهان ممکن خاصی، بلکه تنها و تنها جهان در تمامی امکان‌هایش قرار دارد. شاید بگویید که ما به عنوان مشاهده‌گر می‌توانیم بگوییم که کسی که با وجود جهان در هماهنگی و مصالحه است در نهایت با همه واقیعیات جهان واقع نیز در هماهنگی خواهد بود و آنها را خواهد پذیرفت. مشکل این پاسخ در آن است که به نظر ویتگنشتاین خوش‌کامی و پذیرش هیچ نشانه فیزیکی و عینی‌ای ندارند که مشاهده‌گران بتوانند ادعایشان را بر آن بنا کنند:

«نشانه عینی زندگی خوش‌کام و دارای هماهنگی چیست؟ باز خیلی واضح است که چنین نشانه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، نشانه‌ای که بتوان آن را توصیف کرد. این نشانه نمی‌تواند فیزیکی باشد بلکه نشانه‌ای مابعدالطبیعی خواهد بود، نشانه‌ای استعلایی.» (NB: 78)

پذیرش وجود جهان هیچ نشانه قابل رؤیتی، همچون مصالحه با جهان واقع، برای مشاهده‌گران ندارد. در نتیجه چنین می‌نماید که (مگینیس ۴) مهمل باشد. ادعای چهارم مگینیس مهمل است و نه حتی کاذب؛ به این دلیل که اگر S در وضع دیدن واقیعیات جزئی جهان باشد دیگر به جهان از منظر ابدی نظر ندارد. کسی هم که به جهان از نظرگاهی ابدی می‌نگرد هرگز دغدغه پذیرش یا رد واقیعیات جهان واقع را نخواهد داشت چرا که اصولاً آنها را نمی‌بیند. چون واقیعیات جزئی در چشم‌انداز او نیستند دیگر سؤال از پذیرفتن و رد آنها به عنوان نتیجه پذیرش وجود جهان هم مطرح نخواهد بود.

### نتیجه‌گیری

چنان که آمد تعریف مفهوم خوبی بر حسب مفهوم خوش‌کامی و فروکاهش خوش‌کامی به پذیرش جهان مسبری است که ویتگنشتاین متقدم پیموده است. با این حال فهم منظور وی از «پذیرش جهان» محل مناقشه بوده است. در این مقاله به تفسیر موریس و گریور از این مفهوم و توضیح آن از راه فرضیه جهان واقع اشاره شد. همچنین درباره «ایراد گریور» بر فرضیه رقیب، یعنی فرضیه جوهر جهان، سخن گفتم. استدلال کردم که فرضیه جهان واقع قادر به توضیح مفهوم پذیرش جهان از چشم‌اندازی ابدی نیست. از سوی دیگر با کمک از آرای مگینیس و اصلاح فرضیه جوهر جهان راهی برای مسدود کردن ایراد گریور پیش نهادم. در انتها به این نکته اشاره کردم که به رغم بینشی که در آرای مگینیس وجود دارد خود وی



در توضیح برداشت ویتگنشتاین از مفهوم «پذیرش جهان» به خطا رفته است. سعی کرده‌ام نشان دهم فرضیه جهان واقع نادرست است و از فرضیه جوهر جهان هم در شکلی اصلاح شده می‌توان دفاع کرد.

### پی‌نوشت‌ها

1. (Seneca, 2010: 240)
2. از این پس از نام «رساله» به اختصار از «رساله منطقی- فلسفی» استفاده خواهد شد. در ترجمه جملات رساله از ترجمه پیرس-مگینیس (2001) استفاده کرده‌ام و در نهایت ترجمه را با ترجمه‌های عبادیان (۱۳۶۹)، ادیب‌سلطانی (۱۳۷۹)، دباغ (۱۳۹۷)، حسینی (۱۳۸۹) و علوی‌نیا (۱۳۷۹) سنجیده، بهبود بخشیده‌ام.
3. لفظ «خوش‌کامی» را در ترجمه اصطلاح «Glück» آورده‌ام. در رساله تنها شکل صفتی «Glücklich» را می‌توان یافت اما در دفترچه یادداشت‌ها شکل اسمی آن یا همان «Glück» هم آمده است. آگدن و پیرس-مگینیس در ترجمه رساله و انسکم در ترجمه دفترچه یادداشت‌ها همگی این اصطلاح را به «Happiness» برگردانده‌اند. مولهال (2007: 234) لفظ «Fortunate» یا همان «خوشبخت» را که معنای دیگر «Glücklich» است معادلی مناسب‌تر دانسته است. به نظر وی «برای کسی که مرزهای جهان به مثابه یک کل برایش بسط یافته‌اند هر چه که رخ می‌دهد حاصل بخت خوش است». مترجمان فارسی در ترجمه این عبارت ویتگنشتاین به راه‌هایی مختلف رفته‌اند. عبادیان (۱۳۶۹)، ادیب‌سلطانی (۱۳۷۹) و دباغ (۱۳۹۷) در ترجمه رساله کلمه «خوشبخت» را به کار گرفته‌اند. حسینی (۱۳۸۹) از عبارت «سعادت» و علوی‌نیا (۱۳۷۹) از «سرخوش» و در مقابلش «غمگین» استفاده کرده است. به گمان من «خوش‌کامی» برابری مناسب برای این اصطلاح است. «خوش‌کامی» هم «خوش‌بختی» را به ذهن متبادر می‌کند و هم «شادکامی» را. هر دو تعبیر در کاربرد ویتگنشتاین از «Glück» مستتر است. افزون بر این، در لفظ «خوش‌کامی» نکته ظریفی مندرج است که مثلاً در «شادکامی»، به عنوان برابری دیگر، وجود ندارد. لفظ «خوش» در فارسی به معنای «نیک» و «خوب» هم هست، چنان که در خوش‌فکر و خوش‌پوش و... می‌بینیم. واژه «خوش» در مفهوم خوش‌اقبال و خوشبخت درست به همین معنای خوب و نیک است. مفهوم خوش‌داری باری هنجاری‌ای است که مفهوم «شاد» ندارد. از همین روی هم «خوش‌کام» را گزیده‌ام که با فهم ویتگنشتاین از اخلاق که دارای عنصری هنجاری است هم جور باشد.
4. در این مقاله به دلایل روش شناختی به سخنرانی سال ۱۹۲۹ ویتگنشتاین درباره اخلاق مراجعه نکرده‌ام و خود را به بررسی آرای وی تا زمان انتشار رساله منطقی-فلسفی در سال ۱۹۲۱ محدود کرده‌ام.
5. سه جمله این شماره را برای سهولت ارجاع با حروف انگلیسی مشخص کرده‌ام.
6. در ارجاع به دفترچه یادداشت‌ها از سنت رایج پیروی کرده، اختصار NB را در متن برای اشاره به این اثر به کار گرفته‌ام.
7. در این مقاله «Tatsache/Fact» را به «واقعیت» برگردانده‌ام. در رساله دو اصطلاح «Wirklichkeit» و «Realität» هم وجود دارند که هر دو را مترجمان انگلیسی به «Reality» یعنی همان «واقعیت» برگردانده‌اند. از آنجایی که در این مقاله تمایز «Reality» با «Fact» اهمیتی ندارد من دومی را به «واقعیت» ترجمه کرده‌ام. در غیر این صورت باید دو اصطلاح مختلف برای ترجمه این دو گزید.
8. به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین در این شماره «جهان» را در معنایی متفاوت با معنایی که در باقی شماره‌های کتاب به کار برده است، به کار گرفته است. مطابق آنچه در رشته شماره‌های ۱ می‌خوانیم جهان یا جهان واقع یکی بیش نیست آن هم جهان واقعیت‌ها است. این که جهان انسان خوش‌کام یا جهان انسان ناخوش‌کام فرق داشته باشد کاملاً با سخن ابتدای رساله فرق دارد.
9. برای بحثی مفصل در این مورد بنگرید به (Mulhaull, 2007: 236-238)
10. این ترجمه را مستقیماً و بی‌کم و کاست از دباغ (۱۳۹۷) آورده‌ام.

۱۱. من، همچون دیگر مفسران رساله، از مفهوم «پذیرش» برای اشاره به هماهنگی و موافقت و توضیح مراد ویتگنشتاین بهره گرفته‌ام.
۱۲. حسینی (۱۳۸۹: ۱۴۴-۱۸۸) توضیحی خواندنی و روشنایی بخش از نگاه ویتگنشتاین متقدم به زندگی و اخلاق به دست داده است.
۱۳. با معیارهای رساله اکسیژن و هیدروژن جزء رده واقعیت‌ها هستند و نه اشیاء بسیط. با این حال در این مقاله با فرض بسیط بودن اینها صرفاً می‌گویم موضوع پذیرش جوهر جهان را توضیح دهم.
۱۴. منظور از «اشیاء» همان اشیاء ساده و بسیط رساله است.

## References

- Graver, Newton (1994) *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*. Chicago, IL and La Salle, IL: Open Court.
- Hosseini, Malik (2010) *Wittgenstein and Wisdom*. Tehran: Hermes Press [In Persian].
- Mauns, Howard (2000) *An Introduction to Wittgenstein's Treatise*. trans.. Sohrab Alavinia. Tehran: New Design [In Persian].
- McGuinness, Brian (2002) *Approaches to Wittgenstein; Collected Papers*. London and New York: Routledge.
- Morris, Michael (2008) *Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus*. London and New York: Routledge.
- Mulhaull, Stephen (2007) "Words, Waxing and Waning: Ethics in/and/of the Tractatus Logico-Philosophicus". In: G. Kahane, E. Kanterian, and O. Kuusela (Eds.) *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*. Oxford: Blackwell Publishers. pp. 221-247.
- Pihlstrom, Sami (2019) "Wittgenstein on Happiness: Harmony, Disharmony and Antitheodicy," *Philosophical Investigations*, 42:1, pp. 15-39.
- Seneca (2010) *Hardship and Happiness*, E. Fantham, H. M. Hine, J. Ker, and G. D. Williams (trans.) Chicago and London: University of Chicago.
- Wittgenstein, Ludwig (1369) *A logical-philosophical treatise*. Trans. Mahmoud Ebadian. Tehran: University of Tehran Jihad Publications [In Persian].
- Wittgenstein, Ludwig (1971) *Prototractatus: an early version of Tractatus Logico-Philosophicus*, B. F. McGuinness, T. Nyberg and G. H. von Wright (Eds.), trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1979) *A logical-philosophical treatise*. Trans. Soroush Tannery. Tehran: Hermes Press [In Persian].
- Wittgenstein, Ludwig (1979) *Notebooks: 1914-1916*. Edited by G. H. von Wright and G.E.M. Anscombe and trans. G.E.M. Anscombe. 2nd edition. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (2000) *A logical-philosophical treatise*. Second Edition. trans. Mirshamsuddin Adib Soltani. Tehran: Amir Kabir Publications [In Persian].
- Wittgenstein, Ludwig (2001) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. & edit. D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge.