

ویتنگنستاین و جهان شمولی تفسیر پذیر حقوق بشر معاصر

سید محمد قاری سید فاطمی*

امین صدیقی نیشابور**

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۲/۷/۶

چکیده

این پرسش که حقوق بشر معاصر بتواند چتری فراگیر برای همه اشکال متنوع زندگی معاصر باشد، سئوالی است که نویسنده‌گان در اندیشه ویتنگنستاین به آزمون گذاشته‌اند. مفروض انگاشتن زیست حقوق بشری خود بمثابه شکلی از زندگی که همانا شکل مرحج انسان مدرن پسا دکارتی است خود جای و برسی و مدافعه فراوان دارد، اما این نوشتار بدان نپرداخته است. مساهمت معرفتی عمدۀ نگارنده گان به حوزه مباحث فلسفی حقوق بشر، طرح ایده امکان خوانشی از ویتنگنستاین است که این فیلسوف را نه در قامتی چند ویتنگنستاینه همراه با گستالت اندیشه‌ای، که بر عکس در پیوستگی فکری - حداقل در صورت عرضه موضوع جهان شمولی حقوق بشر به آثارش - میبیند. عقلانیت استعلایی حقوق بشری در مقابل عقلانیت توصیفی ویتنگنستاینی، بررسی ایده انسان بسان سوژه‌ای استعلایی، قضاآنگری به ظاهر آشکار در گفتمان حقوق بشری و بالآخره طرح فرد انسانی در برابر شکل‌های زنده گی موضوعاتی که نگارنده‌گان در خواشن پیوسته انگار از ویتنگنستاین ضروری دیده‌اند که بدانها بپردازند.

کلیدوازه‌ها: ویتنگنستاین، جهان شمولی حقوق بشر معاصر، عقلانیت توصیفی، عقلانیت استعلایی، سوژه استعلایی، صورت‌های حیات.

مقدمه

به طور معمول در بررسی‌های صورت گرفته دوره‌های فکری ویتنگنستاین به دو یا سه دوره تقسیم می‌شود که کتاب‌های شاخص هر دوره به ترتیب عبارتند از: تراکتاتوس^۱، کاوشهای

* دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، گروه حقوق عمومی و بین الملل (نویسنده مسئول).
m-fatemi@sbu.ac.ir

** پژوهش گر آزاد در مبانی فلسفی حقوق بشر(کارشناس ارشد حقوق بشر).
^۱ لودویگ ویتنگنستاین. رساله منطقی -فلسفی(ویراست دوزبانه). میرشمس الدین ادیب سلطانی. امیرکبیر. تهران.
چاپ اول. ۱۳۸۸

فلسفی^۱ و در باب یقین^۲. این ترتیب و تقسیم دوره ممکن است از جهاتی به دلیل اتخاذ دیدگاههایی ویژه منطقی به نظر برسد. چنانچه در در دیگر پژوهشی در همین حوزه نشان داده شده، گسست اندیشه‌ای ویتنگنشتاین – که خوانش غالب از این فیلسوف است – خوانشی موجه و قابل دفاع است. با وجود این، می‌توان آثار ویتنگنشتاین را کلیتی یکپارچه نیز انگاشت. بدین معنی که مدعی شد نظریات متاخر ویتنگنشتاین پیامد منطقی نظریات پیشین‌اند و می‌توان آنها را به صورت یک منظمه در نظر آورد. به ویژه زمانی که مجموعه این نظریات در برابر نظام حقوق بشر مورد مذاقه قرار می‌گیرند، امکان ارائه خوانشی که نشان دهنده ظرفیت‌های وحدت موضوعی آن بیشتر به چشم آید فراهم می‌گردد. در نظام‌های فکری حقوق بشری نیز بر سر موضوعات و اهداف اختلافاتی وجود دارد به همین دلیل در مواردی مخرج مشترک مجموعه دیدگاهها، و در سایر موارد به دلیل موضوعی دیدگاهی خاص بر جسته شده‌است. علیرغم این مسئله نظام فکری حقوق بشر نیز در غالب موارد به صورت نظامی یکپارچه در نظر گرفته شده‌اند.

دست آورده اصلی این پژوهش تحلیل انتقادی مشابهت‌ها و تفاوت‌های میانی نظام فکری حقوق بشر و نظام فکری ویتنگنشتاین است؟ در این سفر معرفتی؛ عقلانیت‌های نظام حقوق بشر در برابر عقلانیت توصیفی ویتنگنشتاین مورد تجزیه و تحلیل انتقادی قرار گرفته، و از نظر سوژه تا نفی انسان استعلایی سخن خواهیم گفت. هم چنین اراده، جبراندیشی و حقوق بشر مورد بررسی قرار می‌گیرد. بعلاوه قضاوتگری، حقوق بشر و نفی صدق و کذب، و بالآخره فرد انسانی در برابر شکل‌های زندگی آخرین ایستگاه این ویتنگنشتاین گردی انتقادی است. در نظام‌هایی شکلی سعی شده‌است تا شکل تقسیم بندی‌ها و ایجاز موجود در بخش‌های تفکیکی حداقلی از تداعی گری ساختارهای موجز نوشتارهای ویتنگنشتاین را داشته باشد. همچنین به موضوعاتی مانند بازی زبانی و شباهت‌های خانوادگی و مواردی از این قبیل (که در نقدها و تفسیرهای برآثار ویتنگنشتاین به تفصیل بررسی شده‌اند) به صورت ویژه و موضوعی پرداخته نشده‌است، اما سعی شده در خلال بحث و نسبت به اهمیت موضوع به آنها پرداخته شود.

۱. عقلانیت‌های نظام حقوق بشر در برابر عقلانیت توصیفی ویتنگنشتاین

اگر نظام حقوق بشر نظامی می‌تñی بر عقلانیت قلمداد بشود، آن دسته نقدهایی که متوجه

^۱ لودویگ ویتنگنشتاین. در باب یقین. مالک حسینی. هرمس. چاپ دوم: ۱۳۹۰.

^۲ لودویگ ویتنگنشتاین. پژوهش‌های فلسفی. ترجمه‌ی فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز. چاپ چهارم: ۱۳۸۷.

عقلانیت و نظام‌های عقلانی است شامل حقوق بشر می‌شود. عقلانیت به عنوان هسته سخت مدرنیته همواره مورد توجه ناقدان مدرنیته قرار داشته است. این توجه موجب حملات بسیاری عليه عقلانیت مدرن شده‌است. بخشی از این انتقادات شامل نسبتی است که عقلانیت با جهان پیرامون برقرار می‌کند. اگر ریشه‌ی عقلانیت در غریزه دانسته شود، همه‌ی آن رشته‌ها که برایش بافت‌های پنه خواهد شد. پس تصویری که از عقلانیت ارائه داده می‌شود، در تبیین نظامی که در آن زیست می‌کنیم تعیین کننده خواهد بود. در ادامه نسبت عقلانیت، نظام حقوق بشر و نظام فکری ویتنگشتاین مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ادعای عقلانی بودن حقوق بشر چقدر با واقعیت مطابقت دارد؟ حقوق بشر هم مثل غالب نظریه‌های جهان‌شمول ادعای عقلانی بودن دارد یعنی همگان می‌توانند آن را بفهمند و بپذیرند و حاوی مفادی مفید به حال همگان است. اما اگر این فایده همگانی وجود دارد، چرا موجب پذیرشی همگانی نمی‌شود؟ حقوق بشر چه چیزهایی را ناعقلانی می‌داند یا چه هنجارهایی را می‌خواهد سرکوب کند؟ جهان‌شمولی یعنی اینکه حقوق بشر در همه جا طرفدارانی دارد و می‌تواند آنها را به خود جذب کند. پس نیازی جهانی برای آن وجود دارد، همان‌گونه که نظریات جهان‌شمول دیگری نیز هستند که می‌توانند بدیلی برای حقوق بشر باشند. عقلانیتی که در حقوق بشر به صورتی غیرمستقیم و مؤثر از آن صحبت می‌شود، عقلانیتی آشتی‌جو و اهل مدارا و گفتگو است که انسان را موضوعی جدی می‌داند، به آن ارج می‌نهاد و سعی می‌کند تا نگاهی ارزش‌گرایانه و مثبت نسبت به آدمی داشته باشد. به نظر می‌رسد میان ادعای جهان‌شمولی نظام حقوق بشر و عقلانی بودن آن مشابهت‌هایی وجود دارد که از جمله – چنانچه در جای دیگری نشان داده شده – می‌توان به بی‌توجهی به زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و زبانی نزد ملل مختلف در هر دو رویکرد اشاره کرد.^۱ بدین ترتیب، در نزد مبلغان، عقلانیتی که موجب پذیرش حقوق بشر به عنوان نظامی جهانی شود همانند امری بدیهی پذیرفته شده است. این در حالی است که اگرچه می‌توان گفت ادعاهای نظام حقوق بشر در تمامی جوامع انسانی و تمامی فرهنگ‌ها رسوخ کرده‌است، اما در تمامی این جوامع چه غربی باشند و چه شرقی مخالفانی نیز

^۱ قاری سید فاطمی، سید محمد. حقوق بشر در جهان معاصر(درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع(دفتر اول). دانشگاه شهید بهشتی. تهران: ۱۳۸۲: ص. ۱۷۳.

دارد. با این توصیف مخالفان نظام حقوق بشر را نمی‌توان نادان یا تابع زر و زور دانست. در اینجا آنچه همگانی نیست موضعی است که نگرش‌های مختلف نسبت به عقلانیت دارند.

عقلانیت تابع چه چیزهایی است؟ اگر عقلانیت را تابعی از اتفاقات دیگری بدانیم که رخدنده، آن وقت عقلانیت چه اعتباری خواهد داشت؟ در این صورت، عقلانیت هم موضوعی اتفاقی در میان سایر موضوع‌ها خواهد بود. یعنی آن شرایطی که در آن زندگی می‌کنیم سازنده عقلانیت است و عقلانیت نقشی در به وجود آمدن آن‌ها ندارد. هر انسانی متولد می‌شود به او تصویری از توانایی‌اش در مهار شرایط، سود جستن از امکانات، برتری جستن بر سایرین و آزمون و خطای داده می‌شود و او همچنان که می‌بایست به راهش ادامه می‌دهد. ویتنگشتاین متوجه می‌شود انسان آن گونه که او را می‌آموزند در شرایطی عقلانی زندگی نمی‌کند و در برابر انتخاب‌هایی که پیش روی اوست جز آنچه انجام می‌دهد امکانی ندارد.^۱ یعنی انسان تصور می‌کند بین تعقل او و اتفاقاتی که در واقع می‌افتد رابطه‌ای وجود دارد. وظیفه برقراری ارتباط میان جهان خارج و ذهن انسان را قالب‌هایی اجتماعی بر عهده دارند که ویتنگشتاین آن‌ها را بازی‌های زبانی می‌نامد.^۲ بازی زبانی تقریباً همه چیز زندگی اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد و تعریف دقیقی برای بیان واضح آن وجود ندارد، چنین تمایلی هم از طرف ویتنگشتاین وجود نداشته است. در عین حال این امکان را بیشتر از آنکه معقول بداند غریزه دارند). یا نیز: منشأ بازی زبانی تأمل نیست. تأمل بخشی از بازی زبانی است. و ازینروست که مفهوم در بازی زبانی خانه دارد.^۳

بنابراین جنبه‌ی فردی عقلانیت به ویژه تفکر انتقادی از این دیدگاه محلی از اعراب ندارد. آیا این به آن معناست که انسان هیچ‌گاه تأمل نمی‌کند؟ انسان تأمل می‌کند اما تأملش تنها بخشی

^۱ «باید توجه داشته باشی که بازی زبانی، به تعبیری، چیزی پیش‌بینی‌نپذیر است. منظورم این است: بازی زبانی مبتنی بر دلیل نیست. معقول (یا نامعقول) نیست.

فقط هست-مثل زندگی ما.» لودویگ ویتنگشتاین. در باب یقین. مالک حسینی. هرمس. تهران: ۱۳۹۰. ص ۲۸۵. ب ۵۵۹

^۲ «و مفهوم دانستن به مفهوم بازی زبانی گره خورده است.» پیشین. ص ۲۸۵. ب ۵۶۰

^۳ لودویگ ویتنگشتاین. برگه‌ها. ترجمه‌ی مالک حسینی. هرمس. تهران: ۱۳۸۴: ۱۰۹. ب ۳۹۱.

کوچک از بازی بزرگ‌تر است و اگر آن بازی نباشد، تأمل او بسی معناست. انسان ویتنگشتاین در بهترین حالت می‌تواند این بازی زبانی را کشف کند، آنچنان که اگر چرخ دنده‌های یک ساعت می‌توانستند وضعیت خود را درک کنند نمی‌توانستند در ساعت تغییری به وجود آورند. انسان جز درک شرایط خوبیش نمی‌تواند کاری انجام دهد، پس تأملش نیز صرفاً بخشی از یک باید است. اگر قبول کنیم انسان توانایی دیدن و کشف آنچه بر سر او می‌آید را دارد حداقل با این عقیده که قوانینی مشترک بر آدمی حکم می‌رانند توافق داریم. ویتنگشتاین به این باور رسیده بود که انسان‌ها حتی در صورتی که زبان مشترکی نداشته باشند، قادر به فهم رفتارهای یکدیگر هستند. او در این خصوص مثال مشهوری دارد که در آن فردی به عنوان کاشف وارد جزیره‌ای ناشناخته می‌شود و می‌تواند علیرغم اینکه زبان انسان‌های بیگانه را نمی‌شناسد به مقصود آن‌ها از رفتارهایشان پی ببرد. اینجا رفتار مشترک میان آدمیان مسئله‌ای است که ویتنگشتاین به عنوان دستگاه مرجعی شناخته است.

فرض کنید به عنوان کاشف وارد کشور ناشناخته‌ای شده‌اید که زبانی کاملاً بیگانه برای شما دارد. در چه احوالی می‌گفاید مردم آنجا دستور داده‌اند، دستورها را فهمیده‌اند، از آن‌ها اطاعت کرده‌اند، علیه آن‌ها سوریده‌اند و غیره؟

رفتار مشترک آدمیان دستگاه مرجعی است که به وسیله‌ی آن زبانی ناشناخته را تفسیر می‌کنیم.^۱ همین مثال ماجرا را پیچیده‌تر می‌کند، آیا از نظر او قوانینی جهان‌شمول وجود دارند که انسان‌ها را بدون داشتن زبانی مشترک به هم پیوند می‌دهد؟ به نظر نمی‌رسد ویتنگشتاین چنین مقصودی داشته‌است، چرا که در این صورت با سایر گفته‌های او همخوانی نخواهد داشت. آنچه بیشتر در این مثال به چشم می‌خورد واکنشی غریزی است که انسان به نشانه‌های موقعیتی می‌دهد بدون اینکه از زبان بهره برد. چنانکه این مسئله خاص انسانها نیست و حیوانات هم در هنگام قرار گرفتن در موقعیت‌های مشابه واکنشی نظیر انسان را دارند.

مقصود از عقلانیت چیست؟ عقلانیت چه بخش‌هایی از زندگی ما را پوشش می‌دهد؟ آیا آن بخش‌هایی عقلانی است که پیش بینی پذیر است و تحت تسلط انسان است؟ وقتی درباره‌ی عقلانیت حرف می‌زنیم درباره‌ی یک کلیت حرف می‌زنیم کلیتی که ما را به مقصد واحدی

^۱ لودویگ ویتنگشتاین. پژوهش‌های فلسفی. ترجمه‌ی فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز. تهران: ۱۳۸۷. ص. ۱۵۸.

نمی‌رساند. صحبت از عقلانیت می‌تواند انسان را قانع کند که قانونی جهان‌شمول برای فهم سایر انسان‌ها و توافق با یکدیگر وجود دارد. همچنین می‌تواند معیاری را به دست بدهد که بتوان با آن چیزها را سنجید. همین‌طور عقلانیت ابزاری را به ما می‌دهد که هر کسی را که مطابق با شیوه‌ی استدلالی ما گفتگو نکرد و رفتار نکرد بی‌عقل یا کم عقل بنامیم و بتوانیم مرزی برای آن مشخص کنیم که آن طرفش نا عقلانیت یا جنون باشد.

البته از عقلانیت می‌توان سود فراوان برد و بر هر چیز و هر کس سلطه یافت یا از دیگران پیشی گرفت. پس این مفهوم کلی نقشی حیاتی در پیشبرد مقاصد انسان بازی می‌کند. گوناگونی برداشت‌ها و کلیت بیش از اندازه‌ی این مفهوم تردیدهایی را ایجاد می‌کند که عقلانیت فقط پوششی تبلیغاتی برای عرضه‌ی ذهنیت‌های انسانی است. در عین حال باور به همین مفهوم کلی انسان‌ها را در کنار یکدیگر قرار داده است و انواعی از نظم و اجتماع را برای آن‌ها رقم زده است. وقتی از خانه بیرون می‌روید امیدوارید اتفاق‌ها قابل پیش‌بینی باشد و مردم اطرافتان همچنان به معیارهای همزیستی اجتماعی پایبند باشند و عقلانی رفتار کنند. در طول روز منافع و ضررهای تان را محاسبه می‌کنید از رسانه‌های عمومی به انتخاب مختلف خبرهای آن روز را دریافت می‌کنید و نسبت به عملکرد صاحب منصبان و افراد مشهور جامعه‌تان قضاوتگری می‌کنید. این اعمالی است که غالب انسان‌ها به طور عادی در طول روز انجام می‌دهند و می‌توان گفت جهان‌شمول است. اگر بر عکس باشد چطور؟ اگر فرد انسانی در محاصره نیروهای انسانی دیگری قرار گیرد که قصد دارند زندگی او را محدود کنند یا به وی آسیب برسانند، اعتراض خواهد کرد و خواهان بازگشت اوضاع به شرایط قبلی خواهد بود.

۲. از نفی سوژه تا نفی انسان استعاری

انسانی که می‌اندیشید مبنای طرح سوژه در فلسفه غرب بود. در ابتدا این وجهه اندیشیدن مبنای هستی فرد انسانی قلمداد می‌شد.

... همان دم برخوردم به اینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم. و توجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم» حقیقی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرضهای غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای

که در پی آن هستم اصل نخستین قرار دهم.^۱

ولی به تدریج از اهمیت و محوریت سوژه در فلسفه غرب کاسته شد. در برابر این افول پدیده‌هایی مانند تاریخ، اجتماع انسانی و زبان جدی‌تر گرفته شدند. اما به نظر می‌رسد رابطه سوژه و برخی مفاهیم بنیادین مانند آزادی همچنان از اهمیت برخوردار است و نمی‌توان سوژه را نادیده گرفت. در ادامه به جایگاه سوژه، نقد ویتنگشتاین بر سوژه و رابطه سوژه و حقوق بشر پرداخته می‌شود.

یکی از نتایج رسوخ سوژه از فلسفه به حقوق تصویری کلی از انسان‌هایی است که دارای حقوقی یکسانند. اما این گزاره چقدر می‌تواند قابل اعتماد باشد؟ تا حدودی قابل اعتماد است. تردیدهای وجود دارد که آن تصویر کلی از انسان منحصر به سوژه باشد اما با نادیده گرفتن این تردیدها محور قرار گرفتن انسان برای کسب حقوقی جهان‌شمول ثمره ظهور سوژه در فلسفه غرب خواهد بود. نقطه آغاز استعلای انسان، ذهنیت «من»ی بود که در حال بسط تجربه‌های فردی‌اش به سایرین است. این ذهنیت هم در باوری‌بازی جهان پیرامون یاری رسان است هم در بی‌باوری به هر آنچه دیده و شنیده می‌شود مؤثر است. اما رهایی از این ذهنیت غیرممکن به نظر می‌رسد. بارها این پرسش مطرح شد که آیا راهی برای بروز رفت از سوژه هست؟ آیا آدمی می‌تواند جدا از ذهنیتش جهان را تماشا کند و بعد آن را برای دیگران توضیح دهد؟ در این خصوص همیشه مقاومت‌هایی وجود داشته است. دلیل این مقاومتها این بود که عمدۀ انتقادی که تاکنون بر سوژه مطرح شده است حاصل این تلقی است که سوژه انسان را فارغ از زمان و مکان ترسیم می‌کند و این در حالی است که انسان تاریخ‌مند است با ساختار زبانی‌اش می‌اندیشد و در جامعه زیست می‌کند. بنابراین اگر بنا باشد شخصی با داعیه نقد بر سوژه خود و رای انسان بودنش و زمان و مکان‌اش وضعیت سایر انسان‌ها را از بالا توصیف کند، در عمل در همان وضعیت سوژه‌ای قرار گرفته است که قصد دارد انتقاداتش را متوجه آن کند.

چرا آدمی باید تجارب شخصی‌اش را بسط دهد و آن تجربیات را مبنای شناختش از جهان پیرامون قرار دهد؟ این سوالی است که ویتنگشتاین می‌پرسید.

^۱ دکارت، رنه، گفتار در روش راه بردن عقل (سیر حکمت در اروپا به ضمیمه گفتار در روش رنه دکارت: محمدعلی فروغی)، ترجمه محمدعلی فروغی به تصحیح امیرجلال الدین اعلم، نشر البرز ۱۳۷۹، ص ۶۲۵ همچنین: رنه دکارت، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی به تصحیح امیرجلال الدین اعلم، نشر البرز ۱۳۷۷.

وقتی هر آنچه را که دربارهٔ جهان می‌دانیم و می‌توانیم بگوییم، این گونه بنگریم که انگار مبتنی بر تجربهٔ شخصی است، آن وقت آنچه می‌دانیم ظاهراً بخش قابل توجهی از ارزش و اعتنام‌پذیری و استحکام خود را از دست می‌دهد. در این صورت متمایلیم که بگوییم همه چیز «سویژکتیو» است؛ و «سویژکتیو» تحریرآمیز به کار رفته است، مثل وقتی که می‌گوییم یک نظر صرفاً سویژکتیو است، ذوقی است. خب، اینکه این جنبه باید ظاهراً حجیت تجربه و معرفت را متزلزل سازد، اشاره به این واقعیت دارد که در اینجا زبانمان ما را وسوسه می‌کند که قیاس گمراه‌کننده‌ای برقرار سازیم...^۱

وی معتقد بود سوژه پنداری فرینده و ناسزا برای آدمی است و فلاسفه جامعه‌ی بشری را درگیر توهمند خود کردند، آن‌ها نه در جهان که همواره در مزه‌های جهان^۲ زیسته‌اند. من فلسفی تصویری دگرگون از انسان ارائه می‌دهد^۳ که باعث می‌شود از واقعیت انسان دور شویم. دستاورد سوژه سردرگمی انسان در میان گزاره‌هایی است که هیچ‌کدام دارای قطعیت نیستند. تنها راه رهایی انسان از سوژه رهایی از تفکر فلسفی است. انسان بی‌زمان و بی‌مکان تنها در زبان محقق می‌شود. انسان به همان شکلی که زیست می‌کند هست و این واجد هیچ معنای و بیژه‌ای نیست. این نفی بزرگ ممکن است این سوء تفاهم را ایجاد کند که ویتنگشتاین قصد داشته تا تنها به رد ایده‌های فلسفی پردازد ولی این آغاز راه است چرا که با نفی سوژه قوانین طبیعی هم چیزی جز ساخته و پرداخته‌های ذهن انسان نخواهد بود.^۴ پیش از او هم متفکرانی بودند که با پی‌رنگ شکاکیت به نفی این پدیده‌ها می‌پرداختند اما جنس نظر ویتنگشتاین با آن‌ها متفاوت است. چرا که او شک گرایی را هم داخل در بازی یقین می‌داند. از منظر او نه شکی وجود دارد نه

^۱ لوویگ ویتنگشتاین، کتاب آبی، ترجمه‌ی مالک حسینی، نشر هرمس، تهران: ۱۳۸۵، ص. ۷۹.

^۲ «درون آخته به جهان تعلق ندارد بلکه یک مرز جهان است.» لوویگ ویتنگشتاین، رساله منطقی-فلسفی (ویراست دوزبانه)، میرشمس الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، تهران: ۱۳۸۸، ص. ۱۷۸، ب. ۵۶۳۲.

^۳ «...من فلسفی، انسان نیست، تن آدمی نیست، یا روان آدمی هم نیست که روانشناسی بدن می‌پردازد، بلکه همانا دورن آخته متاگیتیانه است؛ مرز جهان است، نه بخشی از جهان.» پیشین، ص. ۱۸۰، ب. ۵۶۴۱.

^۴ «در بن سراسر جهان سهی [جهان‌بینی‌ای] مدرن، این پندار فرینده وجود دارد که قانونهایی که به اصطلاح قانونهای طبیعت نامیده می‌شوند، روش‌سازی‌های پدیدارهای طبیعت می‌باشند.» پیشین، ص. ۲۲۰، ب. ۶۳۷۱.

یقینی، بلکه همه چیز در نظام ذهنی پیش ساخته‌ی انسان‌ها معنادار است.

با این تفاوت شک هم خود مستلزم نظامی یقینی خواهد شد و در بازی شک یقین جایگاه اساسی خواهد داشت.^۱

آدمیان چه نیازی به ارائه تصویری استعلایی از خود داشته‌اند؟ این تلاش پیگیر برای ایجاد وحدتی مفهومی از انسان فراتر از ذهن سازندگانش حاوی چه ارزشی است؟ مشابهت‌ها در موقعیت و درک متقابلی که انسان‌ها از یکدیگر داشتند، برخی از آن‌ها را برای دستیابی به تصویری واحد از آدمی امیدوار کرد. تصویری یکسان از انسان‌هایی که جنسیت متفاوت، ژنتیک متفاوت و فرهنگ متفاوت دارند در زبان کار سختی نیست. البته ساختن گزاره‌ای که بگوید انسان‌ها با هم برابرند، انسان‌ها را با هم برابر نمی‌کند، حتی اگر در عمل هم خمامت اجرای حقوقی داشته باشد. در عین حال نمی‌توان جلوی ذهنیتی را گرفت که هر روز از طریق بسیاری از رسانه‌ها در سراسر جهان تبلیغ می‌شود. سوژه هنوز امکانات زیادی برای ادامه‌ی حیات خود در میان جوامع انسانی دارد و هنوز از طریق استعلا دلیل اصلی برای شکل گیری جامعه‌ای جهانی است. به نظر می‌رسد بدینی ویتگنشتاین به ذهن باوری او را تا مرحله‌ی تحقیر و نفی این شیوه‌ی نگریستن جهان پیش برده بود تا آنجا که توانایی ذهن را در شکل دادن واقعیت‌های پیرامون یکسره نادیده گرفت و میان ذهنیت و عینیت مرزی مشخص کشید.

۳. اراده، جبراندیشی و حقوق بشر

در غالب موارد ساختارهای حقوقی فارغ از این که متعلق به چه طرز تفکری باشند، اراده انسان‌ها را دخیل در اعمال آن‌ها می‌دانند و سعی می‌کنند بر این اساس نسبت بین عمل و منفعت و نیز عمل و مسئولیت افراد را در یک اجتماع انسانی بیانند. در مواردی که سهم اراده انسان از طرف یک نظام فکری ناچیز شمرده شده‌است، از خواست و منافع تا حیثیت و حیات افراد مورد تعریض‌های تاریخ‌ساز قرار گرفته‌است. البته این انتقاد وارد است که در موردی که نظامی فکری به اراده اعتقاد دارد هم این تعرض اتفاق می‌افتد، اما به نظر می‌رسد نتایج این دو گرایش در مجموع قابل تفکیک باشد. از طرف دیگر لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که عدم اعتقاد به اراده در یک نظام

^۱ لودویگ ویتگنشتاین، در باب یقین، ص ۶۴

فکری منجر به وضعیت موصوف در بالا شود، بلکه چاشنی‌های دیگری را نیز می‌خواهد. در ادامه به نگاه ویژه‌ی ویتنگشتاین به اراده و نتایج این تلقی در برابر نظام حقوق بشر و برداشت این نظام از اراده پرداخته می‌شود.

آیا یک نظام فکری می‌تواند حقی مانند آزادی بیان را برای انسان در نظر گرفته باشد، در عین حال سهم اراده‌ی آدمی در زندگی اش را هیچ بینگاردن؟ چه سهمی از دخیل بودن اراده در زندگی فردی و اجتماعی می‌تواند برای قبول ساختار حقوق بشر کارساز باشد؟ به نظر می‌رسد در بحث اراده بیشتر از اینکه تحلیل اراده و سهم دهی به اراده مهم باشد انتخاب اخلاقی خود انسان مهم است. از طرف دیگر وقتی اراده انسان جدی گرفته می‌شود، خواه ناخواه وارد مناسبات قدرت در زندگی اجتماعی انسان می‌شویم. حقوق بشر اراده‌ی فرد فردی جامعه‌ی انسانی را محقق برای دخالت در ساختار قدرت سیاسی می‌داند. اما این که در عمل تا چه حد می‌توان این ایده را تحقق بخشید و نیز میزان مطلوبیتی که این ایده می‌تواند داشته باشد هنوز جای سؤال دارد. با وجود فاصله‌ای که میان واقعیت‌های موجود در زندگی اجتماعی انسان و حقوق بشر در خصوص مسئله اراده وجود دارد، تلقی ارائه شده از اراده انسان در نظام حقوق بشر، موجب ایجاد تعادل در آن بخشی از زندگی انسان می‌شود که درگیر در بازی حق و قدرت در یک نظام اجتماعی است. چنان‌که اگر این دریافت احساسی و توصیف آرمان‌خواهانه از اراده انسان نبود، وضعیت جامعه انسانی بسیار و خیلی‌تر از وضع موجود می‌شد. در عین حال به نظر واقع بینانه آن است که همواره نظام حقوق بشر را یک مرجع بالادستی در مقایسه با سایر نظام‌های حقوقی تلقی کنیم. هم از این لحاظ که سایر مراجع باید خود را با این نظام تطبیق دهند، هم از آن نظر که در عمل همواره در جایی دور دست‌تر از اراده‌ی آدمی است.

اما می‌توان اراده را به شکلی متفاوت مورد بررسی قرار داد، همچون موضوعی که صرفاً به کار روانشناسان می‌آید، در این صورت تمام قضایا متفاوت خواهد بود. وقتی بگوییم همه چیز همان‌طور است که باید باشد اگر چیزی اتفاق بیفتند هست و اگر اتفاق نیفتند نیست^۱ و پشت سر این اتفاقات علتی به نام اراده انسان وجود ندارد، تا حد زیادی به نظر ویتنگشتاین نزدیک شده‌ایم. ...من اراده کردن را نوعی ایجاد کردن می‌دانستم... ولی نه نوعی علیست، بلکه -می‌خواهم

^۱ «جهان ناوابسته است به اراده‌ی من.» پیشین.ص ۲۲۰.ب ۳۷۳.۶

ویتنام

علنی و مبنای ا

ب ساز و کار،

وقات در چها

ا به اراده

ه عنوا

ن تر

ه هد

ر کار

باش

را ا

امن

حتا اگر همه‌ی آنچه ما آرزو می‌کنیم، رخ می‌دادی، آنگاه باز این تنها، به اصطلاح، مهر سرنوشت می‌بودی؛ زیرا هیچ‌گونه همدوسش منطقی اندر میان خواست[=اراده] و جهان وجود ندارد تا آنچه را که آرزو می‌کیم، تضمین کند...^۱

علیرغم دیدگاه ویتنگشتاین نمی‌توان تطابق خواست بخشی از جامعه انسانی را با نظام حقوق بشر نتیجه اتفاق صرف دانست. در حالی که در نقطه مقابل ناتوانی انسان در جامه‌ی عمل پوشاندن به آرمان شهرش قابل توجه است. در بحث اراده به نظر می‌رسد، هم ویتنگشتاین و هم نظام حقوق بشر در افراطی‌ترین نقطه قرار دارند، در عین حال هر دو به بخشی از حقیقت انسان و جامعه انسانی متصل‌اند. نظام حقوق بشر با دادن بیشترین سهم به اراده به طور همزمان سعی در بر جسته ساختن دو مفهوم مسئولیت و حق در زندگی اجتماعی انسان دارد و ویتنگشتاین با نادیده گرفتن اراده سعی در وارونه‌سازی توهمند به وجود آمده در خصوص اراده و اقتدار انسان دارد.

۴. قضاوتنگری، حقوق بشر و نفی صدق و کذب

اگرچه فضای حقوقی عرصه‌ی قضاوتنگری است و بدون قضاوتنگری حقوق معنا و مفهومی نخواهد داشت، و سزا یا ناسزا بودن قضاوتنگری عمل یک انسان توسط انسانی دیگر بیشتر ماهیتی اخلاقی دارد، و نمی‌تواند پیامدهای آنچنانی حقوقی در پی داشته باشد. با وجود این محدوده‌ی این قضاوتنگری در حقوق محل بحث است و نتایجی مانند به رسمیت شناخته شدن حریم خصوصی را در پی داشته است. علاوه بر این در نظام‌های حقوقی همواره صدق و کذب گزاره‌ها مورد عنایت بوده است، چرا که هم در کلیات و هم در جزئیات، سخن از کشف امر واقع به میان می‌آید. البته در نظام حقوق بشر چه در خصوص قضاوتنگری و چه در رابطه با صدق و کذب، ویژگیهایی متمایز از سایر نظام‌ها وجود دارد. در ادامه نظرات ویتنگشتاین درباره‌ی قضاوتنگری و صدق و کذب در قیاس با نظام حقوق بشر سنجیده می‌شود.

در نظام حقوق بشر گزاره‌هایی وجود دارد که این گزاره‌ها حاوی احکامی است که ممکن است ظاهری توصیفی داشته باشند، اما حداکثری از قضاوتنگری در آن‌ها وجود دارد. مثل اینکه تمام آدمیان آزاد به دنیا می‌آیند و حقوق برابری دارند. این گزاره‌ها مبلغ ارزش‌هایی هستند که

^۱ لودویگ ویتنگشتاین، رساله، صص ۲۲۰-۲۲۲، ب. ۳۷۴-۶.

مطابقت با آن‌ها در عمل واجد خصوصیت حقوق بشری (خوب از نظر مبلغ) و ضد حقوق بشری (بد از نظر مبلغ) خواهند بود. در عین حال حقوق بشر ادعا می‌کند که هر انسانی با هر عقیده‌ای حق بیان نظرش را دارد یا این که تغییر عقاید انسان‌ها ممنوع است. به نظر می‌رسد علیرغم وجود قضاوتگری در حقوق بشر شکل‌هایی از قضاوتگری نیز که نتایجی کیفری دارند منع شده‌اند. حقوق بشر پیچیدگی‌های خاص خود را دارد ولی در مجموع می‌توان به این نتیجه رسید که در میان نظام‌های مختلف حقوقی کمترین میزان قضاوتگری را در سطح حقوقی داراست^۱. با این وجود هر نظام فکری که قضاوتگری را به هر میزان و در هر سطحی تجویز می‌کند، به طور قطع خود را وامدار حقیقتی می‌داند، حقیقتی که بر اساس آن نظام خود را سازماندهی کرده است. حقیقتی که بن‌ماهیه‌ی نظام حقوق بشر تا چه اندازه می‌تواند بسته به صدق و کذب این گزاره مطلق است و پابرجایی نظام حقوق بشر را تصوری کلی از حقوق غیر قابل سلب انسانی باشد؟ برای نظام حقوق بشر این اطلاق همراه با تصوری کلی از حقوق غیر قابل سلب انسانی وجود دارد. در این وضعیت صرف انسان بودن موجب برخورداری از حیثیتی است که عدم تجلی آن در نظامی حقوقی باعث قضاوتگری می‌شود و حسن و قبح‌های اخلاقی را پایه‌ریزی می‌کند. زمانی که اطلاق حقیقت به چالش کشیده می‌شود، باز هم حقیقت وجود دارد. این حقیقت ممکن است تکه تکه شده باشد، ولی باز هم حقیقت است، مرجعی است تا حداقل با هر گزاره قابل فهمی بتوان هم‌دلی کرد. لزومی ندارد که به یک دیدگاه اخلاقی وابسته باشیم تا بر اساس آن راجع به بحث برانگیزترین موضوعات بشری قضاوتگری کنیم. اگر گزاره‌ای داشته باشیم مانند اینکه انسان‌های سیاهپوست باید در برداشت سایر آدمیان باشند، چه بخواهیم با این گزاره هم‌دلی کنیم و چه آن را مردود بشماریم، ناچاریم به قضاوتگری تن دهیم. حتی گاهی ممکن است نگوییم این گزاره خوب یا بد است، اما با تحلیل محتوای آن گزاره‌های دیگری را از دل گزاره اصلی بیرون می‌کشیم که می‌توان آن‌ها را شبه حکم خواند. به هر حال توجه به محتوا در نسبی گرایشی رویکردها هم به رسمیت شناخته شده است. این درحالی است که از نظر ویتنشتناین هیچ چیز دارای ارزشی در جهان وجود ندارد.

^۱ قاری سید فاطمی، سید محمد. حقوق بشر در جهان معاصر(درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع(دفتر اول). دانشگاه شهید بهشتی. تهران: ۱۳۸۲: ص. ۱۳۶).

...مناقشه‌ی بین ایدآلیستها، خودتنهاباواران، و واقعگرایان به این شکل نمایان میشود. یک طرف به شکل معمولی بیان حمله میکند انگار که به یک گزاره حمله میکند با دیگران از آن دفاع میکند، انگار که واقعیتهایی را ابراز میکنند که هر موجود انسانی معقولی آن را تصدیق میکند.^۱

این اعتقاد تا آنجا پیش می‌رود که بحث پیرامون اخلاق را خاتمه یافته می‌داند.

...زبان همان اخلاق است به نظر من اهمیت قطعی دارد که به همه‌ی یاوه‌گویی‌ها درباره‌ی اخلاق - اینکه آیاشناختی هست، ارزشی هست، امر خوب تعریف شدنی است، و الی آخر - پایان داده شود.^۲

نتیجه‌ی چنین تفکری این می‌شود که برتری در میان گرایش‌های مختلف فکری و اخلاقی بر یکدیگر نمی‌توان قائل شد. آنچه باعث نزاع‌های دنباله‌دار میان گرایش‌های مختلف شده است، مواجهه اشتباه انسان‌ها با جهان پیرامون شان است. از آنجا که این مواجهه همواره همراه با قضاوتنگری و معنا بخشی به پدیده‌های بی معنا بوده است، گرایشی قابل تحسین اما بی دلیل نسبت به اخلاق شکل گرفته است. شاید دلیل چنین موضع‌گیری را از طرف ویتنگشتاین بتوان با رجوع به نحوه زیست و دوران زندگیش تشخیص داد، اما تعییم یک گرایش عارف مسلکانه‌ی منحصر بفرد به جامعه می‌تواند فاجعه‌بار باشد.

چه گزاره‌ای صادق و چه گزاره‌ای کاذب است؟ صدق و کذب گزاره‌ها را می‌توان از راههای مختلفی آزمود، آنچه منطق صوری نامیده می‌شود، یکی از راههایی است که برای این منظور فرمول بندی شده است. همچنین صدق و کذب گزاره‌ها می‌تواند جنبه‌ای مفهومی داشته باشد، مثلاً اگر گفته شود کشنیدن انسان مذموم است، به عنوان گزاره‌ای هنجاری صدق و کذب ش معطوف به مجموعه‌ای از زمینه‌های اخلاقی و یا مذهبی و یا اجتماعی و یا سایر زمینه‌ها خواهد بود. صدق و کذب یک گزاره به محک تجربه نیز گذاشته می‌شود، مثل هوا سرد است. اما به هر حال یک پای ثابت تمامی این قضایا زبان است. حتی در جایی که یک گزاره نه صادق است نه

^۱ لودویگ ویتنگشتاین. پژوهش‌های فلسفی. ص ۲۲۳. ب. ۴۰۲.

^۲ لودویگ ویتنگشتاین. درباره اخلاق و دین. ترجمه‌ی مالک حسینی و بابک عباسی. هرمس. تهران : ۱۳۸۸. ص ۳۲.

کاذب، باز هم زبان حضور دارد. اگر زبانی نباشد صدق و کذب بی معنا خواهد بود، زیرا دیگر نیازی به اسناد چیزی به چیزی دیگر نیست. در جریان احواله چیزها به زبان است که یک گزاره شکل می‌گیرد و سنجیده می‌شود. این مسئله بعيد نیست که ویتنگشتاین مرحله‌ای پیشازبانی را در نظر آورده است و از آنجا به بعد برای وی اصالت صدق و کذب گزاره‌ها زیر سؤال رفته است. بنابراین معنا نزد ویتنگشتاین مسئله‌ای است که تنها در بازی زبانی قابل ارجاع است و فارغ از نقشی که در زبان دارد، بازتاب‌دهنده حقیقتی نیست.

اثبات صدق و یا کذب یک گزاره چه کار می‌تواند بکند؟ در صورت اثبات صدق و یا کذب یک گزاره ممکن است اتفاق‌های متعددی بیفتد. ولی پاسخی که در اینجا به این سؤال داده می‌شود این است که یک گزاره صادق ما را نسبت به خود باورمند و یک گزاره کاذب ما را نسبت به خود بی‌باور می‌کند. بعضی از گزاره‌ها نقشی کلیدی را در زندگی انسان بازی می‌کنند و باور و یا عدم باور نسبت به آن گزاره، باور یا عدم باور انسان را نسبت به مجموعه‌ای از سایر گزاره‌ها تحت الشاعع قرار می‌دهد. اگر با این گزاره رویه‌رو باشیم که انسان‌ها آزاد و برابرند به محض اینکه آن را صادق و یا کاذب بدانیم به سمت نظامهای متفاوتی از باور سوق داده می‌شویم. با توجه به آنچه گفته شد، صدق و یا کذب مجموعه‌ای از گزاره‌ها لزوماً جنبه‌ی اثباتی ندارد، بلکه می‌تواند جنبه‌ی تعلیمی داشته باشد و در رفتارهایی جمعی بازآموزی شود و دیگر صحبتی از صادق بودن و یا کاذب بودن نباشد، صحبت از باور داشتن و یا باور نداشتن باشد.

اما من تصویرم از جهان را مقاعد کردن خود به صحت آن به دست نیاورده‌ام؛ آن را به این سبب هم ندارم که به صحت آن متقاعدم. بلکه این تصویر زمینه‌ای موروثی است که بر آن میان صادق و کاذب فرق می‌گذارم.^۱

اگر تعلق انسان به شکل خاصی از زندگی باعث تعلق او به شکل خاصی از باور می‌شود، پس صدق و یا کذب بویژه در گزاره‌های هنجاری فقط مجادله‌ای زبانی است^۲ و نسبت به موقعیت انسان متغیر خواهد بود.

^۱ لودویگ ویتنگشتاین، در باب یقین، ص ۹۶ ب.۵۹

^۲ گرتروود الیزابت مارکارت آنسکام، مقدمه‌ای بر تراکاتوس ویتنگشتاین، همایون کاکاسلطانی، گام نو، تهران: ۱۳۸۷، ص ۱۰۷.

۵. فرد انسانی در برابر شکل‌های زندگی

زمان زیادی از تأسیس اولین نظام‌های بین‌المللی می‌گذرد اما هم چنان بحث بر سر کارآمدی این نظام‌ها در برابر نظام‌های ملی وجود دارد. یکی از چالش برانگیزترین مسائلی که در این خصوص مطرح شده است، نسبت فرهنگی است که نظام‌های بین‌المللی نظیر حقوق بشر در برابر نظام‌های ملی دارند. ویتنگشتاین جزو آن دسته از متفکرانی است که تأکید فراوانی بر زمینه‌های ملی و موروثی فرهنگ دارد. علیرغم دگرگونی‌های شتابانی که فرهنگ‌ها و جوامع انسانی دارند و انواع تازه تعاملاتی که این جوامع با یکدیگر دارند، مزدهای فرهنگی میان آنها چقدر تضعیف و تا چه اندازه تقویت شده است؟ آیا می‌توان فرد را از دایره تصمیمات و تغییرات یک فرهنگ به کناری گذاشت و فرهنگ‌ها را پدیده‌هایی ناشی از اتفاقات اجتماعی-زبانی دانست؟ در ادامه به گرایش ویتنگشتاین به محور پنداشتن نظام‌ها در برابر هیچ پنداشتن افراد انسانی پرداخته می‌شود که در جهتی متفاوت از نظام حقوق بشر است.

موقعیت و شکل خاص زندگی که از آن صحبت شد شامل چه چیزهایی است؟ به نظر می‌رسد میان ایده، جهان تصویر و شکل خاص زندگی مطابقت‌هایی می‌توان یافت. چنانکه همه‌ی این موارد شامل موضوعاتی هستند که برای فرد به صورت باوری بنیادین وجود دارد و این باورها زمینه‌ای موروثی دارند. تشییه این باورها به عینکی که بر چشم ماست و با آن جهان را می‌بینیم، نشان دهنده کارکرد این زمینه‌هاست.

آرمان، آن گونه که در اندیشه‌ی ماست، تزلزل نپذیر است. هرگز نمیتوانید از آن بیرون روید؛ باید همیشه برگردید. بیرونی در کار نیست، بیرون نمیتوانید نفس بکشید. – این آرمان از کجا می‌اید؟ مانند عینکی است بر عینی ما که هر چه را مینگریم از طریق آن می‌بینیم. هرگز به فکرمان نمیرسد که آن را برداریم.^۱

اما این تشییه تا چه اندازه می‌تواند درست باشد؟ در اینجا عینک هم ابزار مطلقی برای دیدن و هم ابزار مطلقی برای درک پیرامون در نظر گرفته شده است. با این وجود می‌توان گفت از آنجا که مثال است ایرادی بر آن نمی‌توان گرفت. همچنین ممکن است این سؤال پیش بیاید که چه بر سر عینک ویتنگشتاین در حین توصیف چنین موقعیتی آمده است؟ آیا او موجودی فرا انسانی

^۱ لودویگ ویتنگشتاین. پژوهش‌های فلسفی. ص. ۹۹، ب. ۱۰۳

بوده است که توانسته از بالا دیگر انسان‌ها را توصیف کند، در حالی که خود گرفتار چنین موقعیتی نیست؟ از کنار این ایراد هم می‌توان گذشت. در عین حال تأکید ویتگنشتاین بر این نکته که انسان‌ها تا آخر عمر این عینک را از چشم بر نمی‌دارند مقصود او را از بیان این تشبيه روش‌تر می‌کند. پس دو ویژگی مهمی که جهان تصویر دارد یکی این است که موروشی است و دیگری این است که برای فرد غیر قابل تغییر است. به نظر می‌رسد این مثال بخش ناگفته‌ای هم در دل خودش دارد. کارخانه‌ای به نام زبان وجود دارد که این عینک را در سطحی انبوه و همانند تهیه می‌کند و همین که بینش فرد از طریق تکلم آغاز شد، چشمانش تا آخر عمر مزین به آن عینک خواهد بود. اگر صرف باورمندی انسان براساس تعلق او به جهان تصویری با زمینه موروشی است، عامل یا عواملی که باعث تغییر نگرشن او می‌شوند یا به عبارتی دیگر سبب پویایی هنجارها هستند، در تحلیل ویتگنشتاین به پیشامد فرو کاسته می‌شود.

اگر تمدن بشر بر اساس بازی زبانی پایه ریزی شده باشد، پویایی هنجارها تنها بر اساس اتفاق قابل توجیه است. همین طور هیچ تمدنی نسبت به تمدن دیگر برتری نخواهد داشت، چرا که دو نظام زبانی متفاوت هیچ رجحانی بر هم ندارند و تنها از نظر داده‌های زبانی با هم متفاوتند.

اندیشیدن من درباره‌ی هنر و ارزشها، در سطحی گسترده، و هم زدوده‌تر از آنی است که اندیشیدن انسان یکصد سال پیش می‌توانست باشد. مع الوصف این سخن به این معنا نیست که بنابراین درست است، تنها بدین معنی است که در پیشزمینه‌ی من، فراشده‌ایی هست که در پیش زمینه‌ی ذهن آن‌ها نبود.^۱

از طرف دیگر صرف وجود داده‌های زبانی مشترک نمی‌تواند به معنای توافق بر یک مفهوم باشد. ویتگنشتاین ملتی کور رنگ را مثال می‌زند که رنگ‌ها را در زبان خود دارند اما کاربرد رنگ برای آنها مانند دیگران نیست.

یک ملت کور رنگ را تصور کنیم، چیزی که به راحتی می‌تواند وجود داشته باشد. آن‌ها همان مفهوم ما را از رنگ ندارند. حتی اگر فرض کنیم که مثلاً^۲ به زبان آلمانی حرف بزنند، پس به عبارات مربوط به رنگ در زبان آلمانی تسلط دارند، و در این صورت کاربرد دیگری جدا از کاربرد ما خواهند داشت و یاد خواهند گرفت که آن‌ها را به نحو دیگری به کار گیرند.

^۱ لودویگ ویتگنشتاین، فرهنگ و ارزش، صص ۱۵۳-۱۵۴

یا اینکه، زبانی جز زبان ما دارند، برای ما سخت خواهد بود که عبارات مربوط به رنگ‌های آن‌ها را به زبان خودمان برگردانیم.^۱

یکی از نکات مهمی که در این مثال وجود دارد، اشاره ویتگنشتاین به ملت کور رنگ به جای استفاده از فرد کور رنگ است. این نوع نگاه نشان می‌دهد که ویتگنشتاین تا به چه اندازه‌ای همه چیز را با مقیاس تعلق انسان‌ها به ملیت‌شان می‌سنجد. از این دیدگاه به طور قطع نمی‌توان نظامی جهانی را تصور کرد، بلکه می‌توان در نهایت به شباهت‌هایی میان نظامهای حاکم بر ملل مختلف رسید. بنابراین صرف این که نظام حقوق بشر وارد نظامهای زبانی مختلف بشود و حتی عده‌ای احساس تعلق به آن را داشته باشند کفایت نمی‌کند، بلکه باید دید که آیا کاربرد حقوق بشر در نظامهای فرهنگی مختلف واحد مفهومی واحد است. چرا که در فرض نفوذ حقوق بشر در نظامهای فرهنگی ملی و حتی خرده نظامهای موجود در یک اجتماع ممکن است ترکیب‌هایی بوجود آید که آنها چیزی متفاوت از نظام حقوق بشر بین المللی باشند. یا به عبارت دیگر به طور عینی توان نظام حقوق بشر را به صورت نظامی جهانی مشاهده کرد.

حقوق بشر مانند هر نظام حقوقی دیگری سعی در گسترش و تثبیت خود دارد. برای رسیدن به این هدف ابزارهایی لازم است که این ابزارها داخل در نظامهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی پیدا می‌شوند. دستیابی به این ابزارها از طرف نظام حقوق بشر یک طرفه نیست. به همین دلیل نظامهای مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیز از نظام حقوق بشر بهره برداری‌های لازم را می‌کنند. در بیشتر مواقع این نوع داد و ستد سبب می‌شود تا در هم‌آمیختگی میان نظامهای مختلف پدید آید. در این مرحله کمی مشکل خواهد بود که منافع نظامهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را از ساختار حقوق بشر تفکیک کنیم. بنابراین زمانی که ایده حقوق بشر در ترکیب با سایر عناصر تبدیل به عینیتی تاریخی می‌شود، ساختارهای متفاوتی را می‌سازد که گاهی فاصله بسیاری از لحاظ عملکرد و نتایج دارند. چطور حقوق بشر هم می‌تواند چتری برای شکل‌های مختلف زندگی باشد و هم در دل نظامهای متفاوت فرهنگی شکل‌ها و تعاریف متفاوتی پیدا کند؟ اینکه ملت‌ها و دولت‌های مختلف با در نظر گرفتن اهداف و مقاصد متفاوت یکدیگر را به نقض حقوق بشر متهم می‌کنند هم می‌تواند نشان دهنده سطح جهانی حقوق بشر به عنوان نظامی

^۱ لوویگ ویتگنشتاین. درباره رنگ‌ها. ترجمه‌ی لیلی گلستان. نشر مرکز. تهران: چاپ هفتم ۱۳۸۹. صص ۱۴-۱۵.

بین‌المللی باشد و هم نشان دهنده عدم به وقوع پیوستن نظام حقوق بشر در سطح جهانشمول است. به هر حال هنوز هم فرهنگ‌ها در سطح ملی از چنان نفوذی برخوردار هستند که در صورت تعارض با قواعد به رسمیت شناخته شده نظام حقوق بشر بر حربیف نوپای خود چیرگی یابند. اگرچه نمی‌توان گفت تمام کسانی که در یک جغرافیای فرهنگی هستند یک نوع عینک را بر چشم زده‌اند ولی قوایت‌های معنایی در پیش‌زمینه ذهنی آنها وجود دارد که در بزنگاه‌های تاریخی آنها را بر سر موضوع‌های عینی همدل می‌کند.

بهای نتیجه گیری

شاید معنا گریزی دم دست ترین نتیجه‌ای باشد که بتوان از بازی زبانی ویتنگشتاین گرفت. اما حقوق بشر هم بر خلاف ظاهرش در عمل متهم به گونه‌ای معنا گریزی است. وقتی همه‌ی نظرات حق بر ظهرور داشته باشند، حقیقت تبدیل به موضوعی همه جایی می‌شود. حقیقت نزد چه کسی است؟ و حقوق بشر در پاسخ می‌گوید حقیقت مهم نیست مهم تعهد به نوعی نظام است که مبتنی بر احترام به انسان است. در اینجا حقوق بشر تبدیل به نظامی صوری می‌شود که محتوا را نادیده می‌گیرد. آنچه (قارائی خاص از) حقوق بشر و ویتنگشتاین را به هم نزدیک می‌کند این نظر است که ایده‌هایی که آدمیان را در برابر هم قرار می‌دهد به جنگ نمی‌ازند. یا اگر انسان‌ها می‌دانستند که دانسته‌هایشان بازی زبانی بیش نیست، قضیه را این‌قدر جدی نمی‌گرفتند که دست به تجاوز و قتل و کشtar بزنند.

زمانی نظام حقوق بشر و دیدگاه ویتنگشتاین از یکدیگر فاصله می‌گیرند که که یک نظام ضد حقوق بشری در برابر نظام حقوق بشر قرار گیرد. در این حالت نظریه ویتنگشتاین له و علیه نظام حقوق بشر و حریفش نظری ندارد، در حالی که موضع نظام حقوق بشر مشخص خواهد بود. علاوه بر این در نظریه ویتنگشتاین نظام حقوق بشر هم یک صورت حیات در کنار سایر صور حیات است. در نتیجه هیچ ارجحیتی به سایر نظامها ندارد. یکی از مشکلات اصلی نظریه ویتنگشتاین نادیده گرفتن فرهنگ‌ها در سطحی جهانی است. نوع مطرح کردن بازی زبانی از طرف ویتنگشتاین به ترتیبی است که صرفاً شباهت‌هایی خانوادگی بین فرهنگ‌های محلی مورد شناسایی قرار می‌گیرند. این در حالی است که نظام حقوق بشر به عنوان یک نظام جهانی داعیه‌ی شکلی از فرهنگ جهانی را دارد که می‌تواند فرهنگ‌های محلی را هم در دل خود نگاه دارد. علاوه بر این‌ها نظام حقوق بشر می‌تواند داعیه‌دار نوعی نظم هنجاری باشد که در نظام

فکری ویتنگشتاین موضوعی مطرود است. بنابراین زمانی که به گرایش‌های اخلاقی‌تر نظام حقوق بشر نزدیک می‌شویم از نظام فکری ویتنگشتاین فاصله بیشتری می‌گیریم. اتهام ویتنگشتاین در خصوص نفی اخلاق به عنوان حوزه‌ای واجد معنا او را در ردیف منفکرانی قرار می‌دهد که جامعه انسانی برای شان موضوعی جدی نیست هرچند در نتیجه این طرز فکر شکل خاصی از فردگرایی نیز متولد نمی‌شود و علیرغم جدی نبودن، محتوای اخلاق از لحاظ شکلی، سازنده فرهنگ و نظم اجتماعی و ذهنیت انسان‌های گرد آمده در آن جغرافیای زبانی است. در برابر اتهام نظام حقوق بشر کلی گویی و بی‌اعتنایی به سنت‌های فکری و تعلقات گروههای مختلف انسانی به منظور توسعه فرهنگی جوامع غربی است. در برابر این اتهام نظام حقوق بشر با کمرنگ‌تر کردن ایده انسان محورش سعی دارد احترام به فرهنگ‌های مختلف پررنگ‌تر کند. این تعديل اگرچه نظام حقوق بشر را بصورت چتری بر سر تمامی فرهنگ‌ها نشان می‌دهد ولی در عین حال این نظام را از معنای فردگرا و انسان محورش به آرامی تهی می‌کند.

منابع

۱. آسکام گرتروود الیزابت مارگارت. مقدمه‌ای بر تراکاتتوس ویتنگشتاین. همايون کاکاسلطانی. گام نو. تهران: چاپ اول ۱۳۸۷.
۲. رنه، دکارت، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی به تصحیح امیرجلال الدین اعلم، نشر البرز ، تهران: ۱۳۷۷.
۳. قاری سید فاطمی، سید محمد. حقوق بشر در جهان معاصر(درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع(دفتر اول). دانشگاه شهید بهشتی.تهران: ۱۳۸۲).
۴. ویتنگشتاین لودویگ. برگه‌ها. ترجمه‌ی مالک حسینی.هرمس.تهران: ۱۳۸۴.
۵. پژوهش‌های فلسفی. ترجمه‌ی فریدون فاطمی. نشرمرکز.تهران: ۱۳۸۷.
۶. در باب یقین. مالک حسینی. هرمس. تهران: ۱۳۹۰.
۷. درباره‌ی اخلاق و دین. ترجمه‌ی مالک حسینی و بابک عباسی.هرمس.تهران: ۱۳۸۸.
۸. درباره‌ی رنگ‌ها. ترجمه‌ی لیلی گلستان. نشر مرکز. تهران: ۱۳۸۹.

٩. رساله منطقی-فلسفی(ویراست دوزبانه).میرشمس الدین ادیب سلطانی.امیرکبیر.
تهران: ۱۳۸۸.
۱۰. فرهنگ و ارزش. ترجمه‌ی امید مهرگان. نشر گام نو. تهران: ۱۳۸۷.
۱۱. کتاب آبی. ترجمه‌ی مالک حسینی. نشر هرمس. تهران: ۱۳۸۵.