



نسبی‌گرایی فرهنگی در اشارات ویتگنشتاین در باب آیین‌های فرهنگی و دینی

حسین شقاقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۱

چکیده

بر اساس تفسیر شایع، ویتگنشتاین در «اشاراتی در باب شاخه زرین فریزر» رویکردی بیانگرایانه به آیین‌های دینی و رفتارهای فرهنگی دارد، و دیدگاه فریزر را با همین رویکرد مورد انتقاد قرار می‌دهد. مویال شاروک، بر مبنای همین تفسیر، ویتگنشتاین را حامی روایتی از نسبی‌گرایی فرهنگی می‌داند. اما نسبی‌گرایی فرهنگی در معرض اعتراض‌هایی از منظر طبیعی‌گرایی و نظریه تکامل است. در این مقاله تفسیر کلک از ویتگنشتاین را مرور خواهیم کرد که نگاه ویتگنشتاین به اعمال آیینی را سازگار با طبیعی‌گرایی و نگرش تکاملی به سیر تحول حیات اجتماعی و فرهنگی بشر می‌داند. سپس روایت هکل را از نسبی‌گرایی فرهنگی در تأملات ویتگنشتاین در باب آیین‌های دینی و اعمال فرهنگی مورد بررسی قرار می‌دهیم و نشان می‌دهیم که چگونه هکل در عین دفاع از وجود نسبی‌گرایی فرهنگی در تأملات ویتگنشتاین، انتقادهای بعضی از حامیان طبیعی‌گرایی و نظریه تکامل را به نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین وارد نمی‌داند. نهایتاً از این موضع دفاع می‌کنیم که اولاً ویتگنشتاین مدافع نسبی‌گرایی فرهنگی معرفت‌شناختی نیست، در ثانی از نگاه ویتگنشتاین آیین‌های فرهنگی و دینی بدیلی برای علم نیستند، بلکه در تمامی فرهنگ‌ها - از جمله فرهنگ مدرن - در کنار علم حضور دارند، ثالثاً ویتگنشتاین از نسبی‌گرایی معناشناختی در باب آیین‌های فرهنگی حمایت می‌کند، و رابعاً دفاع ویتگنشتاین از جایگاه آیین‌ها در حیات اجتماعی بشر تعارضی با طبیعی‌گرایی در مطالعه در باب انسان، زبان و فرهنگ ندارد و می‌توان از منظر طبیعی‌گرایانه از موضع ویتگنشتاین در باب آیین‌ها دفاع کرد.

کلیدواژه‌ها

ویتگنشتاین، فریزر، آیین‌های دینی، نسبی‌گرایی فرهنگی، کلک، هکل

۱. استادیار گروه مطالعات میان‌فرهنگی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (h.shaqaqi@ihcs.ac.ir)



Cultural Relativism in Wittgenstein's Remarks on Cultural and Religious Rituals

Hossein Shafaqi¹

Reception Date: 2021/09/13

Acceptance Date: 2022/05/11

Abstract

According to the current interpretation, Wittgenstein in "Remarks on Frazer's Golden Bough" takes an expressive approach to religious rituals and cultural practices. Relying on this approach, he criticizes Frazer's view. Moyal-Sharrock, relying on this interpretation, considers Wittgenstein as a proponent of a kind of cultural relativism. But cultural relativism is subject to objections from the perspective of naturalism and the theory of evolution. In this article, we will review Brian Clack's interpretation of Wittgenstein. Clack considers Wittgenstein's view of ritual practices to be compatible with naturalism and an evolutionary account of the social and cultural life of humans. We will then examine Emily Heckel's account of cultural relativism in Wittgenstein's reflections on religious rituals and cultural practices. We will show: (1) how Heckel defends that Wittgenstein is a cultural relativist in these reflections, and (2) how Heckel rejects objections of some naturalists and evolutionists to Wittgenstein's cultural relativism. Finally, we defend the position that, (a) Wittgenstein is not an epistemological cultural relativist, (b) from Wittgenstein's point of view, cultural and religious rituals are not alternatives to science, but they are present in all cultures—including modern culture—beside science, (c) Wittgenstein is a semantic relativist about cultural rituals, and (d) Wittgenstein's defense of the significance of rituals in the social life of human does not conflict with naturalistic study about human, language, and culture, and one can defend Wittgenstein's position about cultural rituals from some naturalistic point of view.

Keywords

Wittgenstein, Frazer, Religious Rituals, Cultural Relativism, Clack, Heckel

1. Assistant Professor, Department of Contemporary Intercultural Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran. Iran. (h.shafaqi@ihcs.ac.ir)

۱. مقدمه

بعضی از مفسران، مثل مویال شاروک، اندیشه متأخر ویتگنشتاین «درباره آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی» را ذیل عنوان نسبی‌گرایی فرهنگی دسته‌بندی می‌کنند. اگر این انتساب صحیح باشد، ویتگنشتاین در معرض اعتراض مخالفان نسبی‌گرایی فرهنگی قرار خواهد گرفت. از جمله مهم‌ترین دسته از این مخالفان بعضی از حامیان نظریه تکامل‌اند که با رویکرد طبیعی‌گرایانه سعی دارند تبیینی همه‌شمول‌گرایانه از نظام‌های زبانی، ارزشی و فرهنگی ارائه کنند.

بنابراین در اینجا با دو مسئله مواجهیم: اولاً این که آیا اندیشه ویتگنشتاین متأخر «درباره آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی» مصداقی از حمایت از نسبی‌گرایی فرهنگی است یا خیر؟ و اگر آری، در ثانی، آیا اعتراضات مخالفان مذکور به نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین وارد است یا خیر؟

در این مقاله ابتدا روایت مویال شاروک از نسبی‌گرایی فرهنگی در اندیشه ویتگنشتاین «درباره آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی» ارائه می‌شود، سپس اعتراضات مخالفان طبیعی‌گرا و حامی نظریه تکامل به نسبی‌گرایی فرهنگی بیان خواهد شد. سپس قرائتی از فلسفه متأخر ویتگنشتاین مطرح می‌شود که بین دیدگاه‌های او و رویکرد طبیعی‌گرایانه و تکاملی تعارضی نمی‌بیند و دست آخر روایتی از حمایت فلسفه متأخر ویتگنشتاین از نسبی‌گرایی فرهنگی ارائه می‌شود که همسو با قرائت اخیر، تعارضی را بین اندیشه ویتگنشتاین و رویکرد طبیعی‌گرایانه و تکاملی نمی‌بیند.

۲. پیشینه تحقیق

در پژوهش‌های موجود به زبان فارسی نسبت دیدگاه‌های ویتگنشتاین با نسبی‌گرایی مورد توجه بعضی از پژوهشگران، مثل پل بوقوسیان،^۱ آنالیزا کالیوا،^۲ و دیگران بوده است، ولی اغلب قریب به اتفاق این پژوهش‌ها معطوف به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است و کمتر به جنبه‌های دیگر نسبی‌گرایی توجه شده است و در جستجوهایم هیچ تحقیقی را در زبان فارسی نیافتیم که بر نسبت اندیشه ویتگنشتاین با نسبی‌گرایی فرهنگی (به طور خاص) متمرکز باشد. در منابع فارسی در باب اشارات ویتگنشتاین به شاخه زرین فریزر، مقاله‌ای با نام «شاخه زرین فریزر و ملاحظات ویتگنشتاین بر آن» در نشریه حکمت و فلسفه (سال سوم، شماره چهارم) منتشر شده است، ولی این مقاله به موضوع نسبت نسبی‌گرایی فرهنگی با اشارات ویتگنشتاین نپرداخته است.

در منابع انگلیسی تحقیقات متعددی در این موضوع صورت گرفته است و برخی از این تحقیق‌ها ویتگنشتاین را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی معرفی کرده‌اند و برخی دیگر چنین نسبتی را مردود دانسته‌اند. در این مقاله سعی کردم از میان حامیان دسته نخست این تحقیق‌ها وجه ممیزه دو دیدگاه متفاوت را، که در عین حال که هر دو حامی نسبت فوق‌اند مبانی متفاوتی دارند، برجسته کنم و این کار را از طریق مواجهه با یک رویکرد انتقادی به نسبی‌گرایی فرهنگی (یعنی رویکرد طبیعی‌گرایانه و تکاملی) به انجام رساندم.

۳. تعریف نسبی‌گرایی فرهنگی

پیش از این که تعریف دقیقی از نسبی‌گرایی فرهنگی ارائه دهیم می‌توانیم در جستجوی تصویری کلی از آن باشیم. عدم امکان داوری، در عین امکان فهم، در باب اعمال و احکام اعضای سایر فرهنگ‌ها از مشخصه‌های نسبی‌گرایی فرهنگی است (Ma & VanBrakel, 2016, 69). از این رو دعوت به قضاوت نکردن و در عین حال دعوت به فهم را می‌توان بر مبنای نسبی‌گرایی فرهنگی تقویت و مدلل کرد.

نسبی‌گرایی فرهنگی وجود معیار مطلق برای احکام را، معیاری که بدون وابستگی به زمان و مکان و جامعه خاص قابل اطلاق و کاربرد باشد، مورد تردید قرار می‌دهد (Christensen 1960, 31) بنابراین، تصویر کلی از نسبی‌گرایی فرهنگی حاکی از این است که صدق و کذب باورهای ما، درستی یا نادرستی اعمال ما، و یا توجیه دعاوی ما وابسته است به شرایط فرهنگی معینی، از جمله قراردادهای و هنجارهای اجتماعی (Biletzki 2015, 66).

اما نسبی‌گرایی فرهنگی انواعی دارد و در اینجا سعی می‌کنیم تصویری تا حد امکان روشن از عمده انواع آن ارائه کنیم. در هر نوع نسبی‌گرایی با دو عنصر مواجهیم: آنچه نسبی می‌شود و آنچه نسبی می‌کند. مثلاً در نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، آنچه نسبی می‌شود معرفت است، و آنچه نسبی می‌کند - بسته به نظر معرفت‌شناس نسبی‌گرا - ممکن است پارادایم علمی، نظام معرفتی، نظام زبان، تاریخ، جامعه یا غیره باشد. اگر آنچه نسبی می‌شود را x و آنچه نسبی می‌کند را y بنامیم، بسته به این که جای هر یک از این متغیرها چه چیزی قرار بگیرد، با نوع متفاوتی از نسبی‌گرایی مواجهیم: اگر x اعیان، ویژگی‌ها، واقعیت‌ها و جهان‌ها باشد، با نسبی‌گرایی هستی‌شناختی مواجهیم؛ اگر مقصود از x مفاهیم و معانی باشد، با نسبی‌گرایی سمانتیک؛ و اگر x ارزش‌های اخلاقی باشد، با نسبی‌گرایی اخلاقی مواجهیم. در مقابل، اگر مقصود از y افراد باشد، با نسبی‌گرایی

پروتاگوراسی؛ اگر y فرهنگ‌ها باشد، با نسبی‌گرایی فرهنگی؛ اگر y پارادایم‌های علمی باشد، با نسبی‌گرایی کوهنی؛ و اگر y ادیان یا جنسیت‌ها باشد، با نسبی‌گرایی معطوف به چشم‌انداز مواجهیم (Kusch 2020, 2).

هنگامی که بحث از نسبی‌گرایی فرهنگی است، صفت فرهنگی عمدتاً ناظر به عنصر y (آنچه نسبی می‌کند) است. در این صورت آنچه به واسطه فرهنگ نسبی می‌شود چیست؟ بسته به پاسخ به این پرسش نسبی‌گرایی فرهنگی به انواع متفاوتی تقسیم می‌شود: معنای عناصر و آیین‌های فرهنگی، درستی یا نادرستی اعمال و رفتارهای افراد، اعتبار یا عدم اعتبار احکام ارزش، صدق یا کذب جملات و گزارش‌های درباره واقعیت، معرفت و غیره.

نوع اخیر نسبی‌گرایی فرهنگی (یعنی در جایی که آنچه نسبی می‌شود معرفت است) خود از انواع نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی^۳ محسوب می‌شود. در این نوع نسبی‌گرایی چیزی که معرفت را نسبی می‌کند چارچوب‌های مفهومی و معرفتی‌ای است که وابسته به تربیت و آموزش محلی و فرهنگی است. در این نوع نسبی‌گرایی «معرفت، شبکه‌ای محلی از باورها محسوب می‌شود که هیچ توجیهی برای آن نمی‌توان ارائه کرد که به شکل همه‌شمول معتبر باشد...» (Ma & VanBrakel 2016, 69). در هر فرهنگ نظام باورها در باب جهان طبیعی متفاوت است و شیوه‌های ویژه‌ای برای توجیه باورها وجود دارد و هیچ نظام باوری را نمی‌توان از دیگری معتبرتر و ارزشمندتر دانست (Macklin 1999, 11).

ممکن است متفکر حامی نسبی‌گرایی فرهنگی، نه معرفت، بلکه صرفاً احکام ارزش را وابسته به چارچوب‌های فرهنگی بداند. در این صورت آنچه به نظام فرهنگی وابسته می‌شود درستی یا نادرستی اعمال و اعتبار یا عدم اعتبار احکام اخلاقی حاکی از ارزش خواهد بود. مثلاً ویلیام گراهام سامنر^۴ با توجه به این واقعیت که معیارهای رفتاری در دوره‌های زمانی و نیز در جوامع متفاوت، متغیرند، این جمله معروف را اظهار داشت که: «رسم و رسوم می‌توانند هر کاری را موصوف به صفت «درست» کنند». بر اساس گفته او، جوامع مختلف مسائل اخلاقی را به اشکال متفاوتی تفسیر می‌کنند، یعنی صفات «درست» و «نادرست» برای رفتارهای انسان‌ها نسبی و وابسته به فرهنگ خاصی‌اند که آن رفتار در آن واقع می‌شود (Christensen 1960: 31).

بنا بر آنچه در این بخش بیان شد، ممکن است متفکر حامی نسبی‌گرایی فرهنگی صرفاً یک یا برخی از عناصر (از بین معنا، معرفت، صدق، ارزش و...) را وابسته به

چارچوب فرهنگی بدانند و در باب سایر عناصر دیدگاه مطلق‌گرایانه داشته باشد. همچنین ممکن است متفکر حامی نسبی‌گرایی فرهنگی، به مجموعه‌ای از انواع نسبی‌گرایی باور داشته باشد.

نسبی‌گرایی را می‌توان از حیثی دیگر به نسبی‌گرایی‌های توصیفی، روش‌شناختی و هنجاری تقسیم کرد. نسبی‌گرایی توصیفی بر وجود معیارهای (مثلاً معیارهای اخلاقی یا معرفتی) متفاوت در بافت‌های (مثلاً بافت‌های فرهنگی) متفاوت تأکید می‌کند. نسبی‌گرایی روش‌شناختی پژوهشگر را دعوت می‌کند که در بررسی -مثلاً- اخلاقیات، به تفاوت‌های -مثلاً- فرهنگی به شیوه‌ای بی‌طرفانه نگاه کند. این دو نوع نسبی‌گرایی با امکان وجود صدق‌ها و هنجارهای مطلق و غیرنسبی تعارضی ندارند. در مقابل، نسبی‌گرایی هنجاری باورهایی را که مطلقاً صادق باشند، یا معیارهایی را که مطلقاً درست باشند، ناممکن می‌داند (Kusch 2020, 2).

به تبع تقسیم فوق، نسبی‌گرایی فرهنگی به دو قسم هنجاری و توصیفی تقسیم می‌شود. نسبی‌گرایی فرهنگی توصیفی^۵ توصیف می‌کند که احکام، مثلاً احکام اخلاقی مربوط به رفتار انسان‌ها، وابسته به فرهنگ عامل‌های اخلاقی‌اند. به عبارت دیگر، نسبی‌گرایی فرهنگی توصیفی تفاوت‌های بین فرهنگ‌ها را از حیث معیارها و دیدگاه‌های اخلاقی‌شان توصیف می‌کند. اما نسبی‌گرایی فرهنگی هنجاری^۶ الزام می‌کند که معیارها و احکام اخلاقی صرفاً در نسبت با فرهنگ خود عامل اخلاقی معتبر دانسته شوند؛ به عبارت دیگر، اعمال و دیدگاه‌های اخلاقی عامل اخلاقی صحیح و درست دانسته می‌شوند اگر و فقط اگر مطابق با معیارهای فرهنگی جامعه او درست دانسته شوند. نسبی‌گرایی فرهنگی توصیفی انسان را به توجه به این مسائل دعوت می‌کند: «با توجه به تفاوت‌های فرهنگی در جهان، مجاب کردن به قبول و اجرای هنجارهای اخلاقی‌ای مثل حقوق بشر چگونه ممکن است؟» در مقابل، نسبی‌گرایی فرهنگی هنجاری مسائلی از این دست را مطرح می‌کند: «آیا دیگران (اعضای فرهنگ دیگر) می‌توانند حکمی را که بر اساس معیارهای درون فرهنگی من، معتبر یا نامعتبر تلقی می‌شود، با توسل به معیارهای فرهنگی خودشان بررسی و ارزیابی کنند؟» و ... (Li 2007, 160-161).

در باب این که ویتگنشتاین اگر حامی نسبی‌گرایی فرهنگی است، به کدام معنا از معانی فوق می‌توان او را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی دانست، در بخش‌های بعد، به ویژه بخش «بررسی و تحلیل»، بحث خواهیم کرد.

۴. زمینه‌های تاریخی نسبی‌گرایی فرهنگی

توجه به نسبی‌گرایی فرهنگی در بین فیلسوفان غربی حاصل تجربه دوران استعمارگری و استعمارزدایی است. به سبب این تجربه، اروپا خود را با فرهنگ‌های غیراروپایی مواجه دید و در این مواجهه نسبی‌گرایی فرهنگی به تدریج به رویکردی معقول بدل شد، و رویدادهای معاصر چون ظهور جهان سوم و پیدایش ایدئولوژی‌های جدید این رویکرد را تقویت کرد (Fukuyama 1992, 338).

بنابراین نسبی‌گرایی فرهنگی بیش از این که یک بحث صرفاً نظری و تحلیلی باشد، متأثر از تجربه زیسته فرد غربی در مواجهه با «دیگری» است؛ یعنی مواجهه با فرهنگ غیرغربی. پیش از چنین مواجهه‌ای فرد غربی به سبب آموزه‌های روشنگری عقلانیت فرهنگ غربی را معیار و محور هر گونه زیستن معقول و متمدنانه محسوب می‌کرد. اما پس از این مواجهه، با شکلی از زیستن آشنا شد که به رغم این که با موازین عقلانیت فرهنگ غربی کاملاً منطبق نبود، در عین حال از منطق و نظم خالی نبود. برخی نویسندگان که به رواداری نسبت به «دیگری» تمایل داشتند، سعی کردند با توسل به نسبی‌گرایی فرهنگی رواداری فرهنگی را تئوریزه و مدلل کنند (Phillips 2007, 9).

نسبی‌گرایی فرهنگی به شکل معمول با علوم اجتماعی در ارتباط است و در واقع در بافت این علوم به طور کلی و در چارچوب انسان‌شناسی به طور خاص مورد بحث قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی در وهله نخست درباره فرهنگ‌ها پژوهش می‌کند، و بنابراین یکی از پرسش‌های محوری و ذاتی انسان‌شناسی این است که آیا انگیزه و محرک اصلی پژوهش انسان‌شناختی نظریه‌های کلی عام است (درباره فرهنگ‌ها، ولو به شکل مقایسه‌ای) یا نگرشی به گزارش توصیفی جزئی از فرهنگ‌ها (Biletzki 2015, 66). اما نگرش کلی درباره فرهنگ‌ها هدایت‌کننده بسیاری از پژوهش‌های انسان‌شناختی، به ویژه پژوهش‌های اولیه قرن بیستمی بوده است. انسان‌شناسی در ابتدای قرن بیستم عموماً تحت هدایت نگرش کلی علم‌محور بود (Biletzki 2015, 66) و از این رو در این دوره انسان‌شناسی مجال چندانی به نسبی‌گرایی فرهنگی نمی‌داد. نکته مهم‌تر در باب عدم ورود نسبی‌گرایی فرهنگی به گفتمان انسان‌شناسی متقدم، وام‌داری پیدایش انسان‌شناسی به عقلانیت مطلق‌گرا و ضدنسبی‌گرایانه روشنگری بود.

پرسش‌های اساسی انسان‌شناسی، پیش از روشنگری، صرفاً یا سرکوب و یا با ارجاع به جزم‌های دینی پاسخ داده می‌شدند. روشنگری انگیزه و مجوز جستجوی تجربی و

عقلانی را برای یافتن پاسخ به این پرسش‌ها ایجاد کرد. این پرسش‌ها همچون محرکی برای پژوهش‌های جدی علمی و انسان‌شناختی در باب نژاد و تبار انسان عمل کرد (Phillips 2007, 77). بنابراین روح حاکم بر مطالعات اولیه انسان‌شناسی تابع خرد مطلق‌گرای روشنگری بود و از این رو با نسبی‌گرایی فرهنگی میانه‌ای نداشت.

از همین رو نظریاتی درباره فرهنگ مطرح و غالب شد که حامیان آنها جوامع غربی را در بالاترین مراحل رشد «تمدن»، و فرهنگ‌های سایر اقوام را مراحل اولیه سیر تکامل فرهنگ محسوب می‌کردند. ادوارد بارنت تایلور^۶ و شاگرد او جیمز فریزر^۷ از این دسته از انسان‌شناسان بودند (Baghrmian and Coliva 2020, 41). نسبی‌گرایی فرهنگی در تعارض با دیدگاه‌های انسان‌شناسانی چون بارنت و فریزر مطرح شد.

نام فریزر پیونددهنده بحث نسبی‌گرایی فرهنگی، به مثابه رویکردی معاصر در انسان‌شناسی، و مباحث ویتگنشتاین متأخر در باب نظام‌های فرهنگی متفاوت است، چرا که اولاً ویتگنشتاین با آوردن نام فریزر، و کتاب معروف او با نام شاخه زرین، مباحث خود را در تقابل با موضع فریزر مطرح می‌کند و در ثانی مفسرانی که ویتگنشتاین را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی می‌دانند، از میان آثار او به انتقادات وی به فریزر توجه ویژه دارند. از همین رو در قسمت بعدی مقاله وجوه مهم رویکرد فریزر را در کتاب شاخه زرین معرفی خواهیم کرد.

۵. سحر، دین و علم: روایت فریزر از ادوار حیات اجتماعی بشر

کتاب شاخه زرین فریزر، که از مصادیق مهم رویکرد غرب‌محور در مطالعات انسان‌شناختی است، نخستین بار در دو جلد در سال ۱۸۹۰ منتشر شد. رویکرد حاکم بر این اثر علم‌محور و غرب‌محور است، بدین معنا که تنوع فرهنگ‌های متفاوت در این اثر به این شکل تصویر می‌شود: سحر و جادو مرحله ابتدایی حیات اجتماعی بشر، و دین مرحله میانه، و آخرین مرحله علم است. فریزر در این اثر از زاویه دید فرهنگ و تمدن علم‌گرایانه و مسلط غربی به فرهنگ جوامع دیگر نگاه می‌کند و آنها را مورد توصیف و تبیین قرار می‌دهد و از این رو می‌توان آن را روایت یک فرهنگ غالب از فرهنگ‌های مغلوب دانست (Biletzki 2015, 66-67).

هدف ظاهری این کتاب این است که قاعده جانشینی مقام کشیشی را در نیمی ایتالیا تبیین کند، اما عملاً موضوع کتاب به نظریه کاملی در باب سحر و دین گسترش می‌یابد، نظریه‌ای از نوع تعقل‌گرایی.^۹ این نظریه متشکل از دو بحث اصلی و محوری ذیل است:

۱. سحر و دین به مثابه نظریه‌های تبیینگر جهان طبیعی و وقایع این جهان ظاهر می‌شوند.
 ۲. این نظام‌های نظری آیین‌هایی را ایجاد می‌کنند که برگزارکنندگان آنها سعی می‌کنند از طریق آنها بر رویدادهای طبیعت اثر بگذارند (Clack 2017, 627).
- سحر از نگاه فریزر نخستین فلسفه حیات انسان است و وقتی رخ می‌دهد که انسان اولیه تلاش برای فهم جهان پیرامون خود را آغاز می‌کند. نتیجه این تلاش فکری اولیه چیزی است که فریزر آن را «سحر نظری»^{۱۰} می‌نامد، و مقصود از سحر نظری نظامی از باورها است مبتنی بر مفروض گرفتن دو قانون: (۱) قانون شباهت یا قانون هومئوپاتی^{۱۱} و (۲) قانون تماس یا سرایت یا مجاورت،^{۱۲} و تصور می‌شود که این قوانین را می‌توان برای ایجاد نتایج مطلوب به کار برد. نخستین قانون حاکی از این است که «شبهه، شبیه را ایجاد می‌کند» و محتوای قانون دوم این است که اشیائی که زمانی با هم در پیوند بودند، پس از جدایی فیزیکی، از فاصله دور بر یکدیگر اثرگذار باقی خواهند ماند. این قوانین وقتی به کار می‌روند، حامل سحر عملی‌اند،^{۱۳} یعنی تکنیکی که انسان‌های ابتدایی در تلاش برای متمایل کردن اراده طبیعت در جهت منافعشان به کار می‌برند (Frazer 2009, 36-37).
- شکل عملی قانون نخست سحر هومئوپاتی^{۱۴} است، مثلاً مرگ دشمن (رویداد مطلوب) از طریق نابود کردن تصویر او حاصل می‌شود و بارش باران از طریق پاشیدن آب روی زمین. از مثال‌های فوق آشکار می‌شود که بر اساس سحر هومئوپاتی رویداد مطلوب از طریق تقلید حاصل می‌شود. فریزر مدعی است چنین روشی کاملاً باطل است، زیرا پرواضح است که شبیه‌سازی یک رویداد مطلوب فی‌نفسه آن رویداد را ایجاد نمی‌کند. شکل عملی قانون دوم سحر مجاورت^{۱۵} است و - بر اساس روایت فریزر - این نوع سحر نیز خطا است، چرا که خود قانون دوم به وضوح خطا است. از این رو به نظر فریزر سحر ذاتاً یک خطا است (Frazer 2009, 36-38).
- نهایتاً زمانی نقایص سحر بر پیروان آن آشکار می‌شود و آنها سحر را رها و یک فلسفه حیات جدید را جایگزین می‌کنند: دین. در این گذار یک نکته مهم وجود دارد: به جای قانون‌های غیرشخصی سحر، در دین موجودی فراطبیعی (خدا)، که مسئول رویدادهای جهان است، مطرح می‌شود که معتقدان می‌توانند برای مبارزه با تحولات زندگی به او متوسل شوند. به تبع همین نکته، وِرد، که تکنیک عملی سحر بود، جای خود را به دعا می‌دهد. از نگاه فریزر نهایتاً نقایص دین نیز بر پیروان ظاهر می‌شود (مثلاً دعاکنندگان نمی‌توانند به نتایج انضمامی مطلوب دست یابند) و در نتیجه آنها به سراغ یک

نظریه حیات موثرتر می‌روند: علم. بنابراین فریزر مراحل پیشرفت انسان در جامعه را بدین ترتیب ترسیم می‌کند: سحر، دین و علم. از این رو تاریخ فرهنگ و تمدن بشر از نگاه او عبارت است از رهایی بشر از خرافات، رهایی‌ای که بر محور علم استوار است (Clack 2017, 628).

۶. تفسیر نسبی‌گرایانه از تأملات ویتگنشتاین در باب نگاه فریزر به اعمال آیینی و فرهنگی

در سال ۱۹۳۱ ویتگنشتاین مباحث فریزر را در باب اساطیر، سحر، و فرهنگ‌های دینی قابل مناقشه می‌داند. با توجه به استفاده فریزر از تعبیر وحشی^{۱۶} در توصیف فرهنگ‌های ابتدایی، ویتگنشتاین به جد فریزر را متهم می‌کند که او از بسیاری از اقوام وحشی‌ای که فریزر آنها را توصیف می‌کند، وحشی‌تر است، زیرا این اقوام اصطلاحاً وحشی به اندازه یک مرد انگلیسی قرن بیستمی (یعنی فریزر) از فهم یک موضوع مربوط به نفس و روان دور نیستند. به نظر ویتگنشتاین، تبیین فریزر از فعالیت‌های اقوام اولیه بسیار خشن‌تر است از معنای خود این فعالیت‌ها (Wittgenstein 2018, 44).

آیا این حمله ویتگنشتاین به فریزر، که نشان‌دهنده نوعی اعتباربخشی به جوامع «ابتدایی» است، تأیید ضمنی نسبی‌گرایی فرهنگی است؟ (Biletzki 2015, 67). مویال شاروک با استناد به اثری از ویتگنشتاین با عنوان *اشارات در باب شاخه زرین فریزر*^{۱۷} ویتگنشتاین را قویاً حامی نسبی‌گرایی فرهنگی معرفی می‌کند. به نظر مویال شاروک، در این اثر روشن است که ویتگنشتاین در باب دین و امور جادو و سحرآمیز نسبی‌گرا است ولی در باب علم و معرفت نسبی‌گرا نیست (Moyal-Sharrock 2017, 228).

مویال شاروک متذکر می‌شود که در همان جا که ویتگنشتاین نسبی‌گرایی را می‌پذیرد، همه‌شمولی صورت انسانی زندگی (صورت زندگی واحد)^{۱۸} محفوظ است. زیرا شاید از نگاه ما جادوگر یک قوم یقینی‌های همه‌شمول ما را نقض می‌کند، اما از نگاه ویتگنشتاین جادوگر واقعاً چنین نمی‌کند. ویتگنشتاین فرد وحشی‌ای را مثال می‌زند که تصویر دشمنش را خنجر می‌کشد، به این خاطر که می‌خواهد او را بکشد. اما همان فرد وحشی نیز، که به نظر ما کاری عجیب انجام می‌دهد و به ملزومات کشتن دشمنش عالم نیست، خنجرش را تیز می‌کند، زیرا می‌داند با چه وسیله‌ای باید به مصاف دشمن برود و همو کلبه‌اش را از چوب می‌سازد، زیرا می‌داند در صورت مغلوب شدن باید جایی برای پناه گرفتن داشته باشد. بنابراین وحشی‌ها، به خلاف ادعای فریزر، یک ایده کاملاً کاذب یا

جنون‌آمیز از جریان طبیعت ندارند (Wittgenstein 2018, 56; Moyal-Sharrock 2017, 228).

فریزر سحر را به مثابه یک علم فیزیک کاذب تفسیر می‌کند و لذا سحر را از اساس خطا می‌داند. از نگاه او سحر در غیاب علم، بدیل علم است. در مقابل، به نظر ویتگنشتاین در جامعه ابتدایی سحر با علم و تکنولوژی هم‌بودی دارد و سحر در چنین جامعه‌ای بدیلی فقیر و از بنیاد خطا برای علم و تکنولوژی نیست (Clack 2017, 628-9).

از نگاه ویتگنشتاین، اندیشه فریزر مقتضی این است که فرد وحشی به سبب داشتن یک باور متفاوت یا اشتباه بمیرد (Wittgenstein 2018, 44). برای پی بردن به مقصود ویتگنشتاین در اینجا به این مثال توجه کنید: زنانی در قبیله تروبریاند،^{۱۹} یویووا^{۲۰} (ساحره‌های پرنده) نامیده می‌شوند، بدین مضمون که آنها استعداد پرواز کردن دارند. اگر دیدگاه فریزر صحیح باشد، این زنان واقعاً باور دارند که می‌توانند پرواز کنند. ولی چنین نیست، زیرا واقعاً در برابر یک پرتگاه به تصور این که قادر به پروازند خود را پرتاب نمی‌کنند (Moyal-Sharrock 2017, 228).

بنابراین اقوام وحشی و غیرمتمدن، در مقبولات بنیادین ما مشترک‌اند، یعنی در: «امور واقع^{۲۱} بسیار کلی و عمومی طبیعت» و «رفتار مشترک نوع بشر».^{۲۲} چرا که وقتی به شیوه‌های روزمره عمل آنها می‌رسیم، می‌بینیم که جادوگری و سحر آنها بر علم آنها غلبه نمی‌کند، بلکه قضیه بالعکس است.

به نظر ویتگنشتاین، فریزر همه اعمال انسان را اساساً ابزاری می‌داند و به مشخصه‌های اعمال آیینی^{۲۳} توجه نمی‌کند. ویتگنشتاین - بر اساس تفسیر شایع - سعی می‌کند به جای تفسیر ابزاری فریزر، تبیین بیانگر^{۲۴} از اعمال آیینی ارائه کند، بدین مضمون که اعمال و مراسم آیینی قرار نیست یک تغییر مطلوب در جهان طبیعی ایجاد کنند، بلکه آنها بیان آرزوها، احساسات و ارزش‌هایند (Clack 2017, 629).

ویتگنشتاین یک مراسم فرزندخواندگی را مثال می‌زند. در این مراسم رسم این است که مادری که نوزادی را به فرزندخواندگی در می‌آورد آن را از زیر لباسش بیرون می‌کشد. در اینجا مادرخوانده باور ندارد که واقعاً با عبور دادن کودک از زیر لباسش او را از رحم خود به دنیا آورده است. مویال شاروک این مطلب را با تفاوت بین دو عبارت *believe in* و *believe that* نشان می‌دهد، به این معنا که مادرخوانده مذکور به خود مراسم فرزندخواندگی باور دارد، و نه به آنچه در مراسم نمایش می‌دهد. مراسم چیزی نمادین

است. اعمال آیینی یک زبان‌اند و بیانگر یک آرزو، بنابراین نه بر عقیده بلکه بر نمادگرایی^{۲۵} مبتنی‌اند (Wittgenstein 2018, 38; Moyal-Sharrock 2017, 229). مثلاً فردی که تصویر محبوب را می‌بوسد باور ندارد خود محبوب را بوسیده است، و همچنین باور ندارد این بوسیدن اثر خاصی بر فرد صاحب تصویر خواهد گذاشت، بلکه این عمل مبتنی است بر رضایت خاطر. به عبارت دیگر، «این عمل اصلاً هدفی ندارد، ما آن را انجام می‌دهیم و سپس احساس رضایت می‌کنیم» (Wittgenstein 2018, 36). از نگاه ویتگنشتاین، فرهنگ مدرن غربی نیز عناصر غیرعلمی خود را دارد. نباید سحر و جادوی اقوام وحشی را با علم خودمان مقایسه کنیم، بلکه باید علم آنها را با علم خودمان مقایسه کنیم. ویتگنشتاین می‌گوید:

هیچ چیز قرابت ما با این وحشی‌ها را بهتر از این واقعیت نشان نمی‌دهد که فریزر برای توصیف دیدگاه‌های این اقوام، کلماتی مأنوس - نزد خودش و نزد ما - در دسترس دارد مثل «ghost» (روح) و «shade» (سایه/ظلمت). ... ما کلماتی مثل «soul» و «spirit» را به مثابه بخشی از واژگان فاخرمان به کار می‌بریم. در مقایسه با این مطلب، این واقعیت که ما [به خلاف اقوام وحشی] باور نداریم که روح ما می‌خورد و می‌آشامد، بی‌اهمیت و ناچیز است. (Wittgenstein 2018, 48)

در فعالیت علمی، شیوه‌های بهتر و بدتر انجام کارها - نزد ما و نزد اقوام وحشی - برای رسیدن به نتیجه و هدف مورد نظر وجود دارد و از این رو هم ما می‌توانیم شیوه‌های علمی آنها را یاد بگیریم و هم آنها می‌توانند شیوه‌های علمی ما را یاد بگیرند. وقتی به علم می‌رسیم، چه بین وحشی‌ها و چه بین ما صرفاً یک معیار و محک وجود دارد: موفقیت عملی. بنابراین ویتگنشتاین موضعی ضدنسبی‌گرایانه در باب پیشرفت علم، و موضعی نسبی‌گرایانه در باب فرهنگ دارد (Moyal-Sharrock 2017, 230).

۷. انتقاد به نسبی‌گرایی فرهنگی از جانب انسان‌شناسان تکاملی

تحقیقات در روان‌شناسی و علوم شناختی حاکی از این است که برای آنچه پیش‌تر رفتار فرهنگی تلقی می‌شد، یک علت تکاملی وجود دارد. برخی، از جمله استیون پینکر،^{۲۶} بر این باورند که نتیجه ضروری این تحقیقات این است که باید برای علل تکاملی تقدم قائل شویم و هر روایتی از نسبی‌گرایی فرهنگی را مردود بدانیم (Heckel 2010, 6).

پینکر، روان‌شناس شناختی، مدعی است پیشرفت‌های موجود در روان‌شناسی تکاملی و علوم مربوط به ذهن شواهدی فراهم می‌کند حاکی از وجود اشتراکات

زیست‌شناختی‌ای درون انسان‌ها که به اشتراکاتی در فرایندهای اندیشه و توانایی‌های زبانی انسان‌ها امتداد می‌یابد. به نظر پینکر، زبان بیش از این که به رفتارهای -اصطلاحاً- فرهنگی (که در میان جوامع مختلف، متفاوت‌اند) شبیه باشد به رفتارهای غریزی‌ای چون دو پا راه رفتن شباهت دارد، زیرا غریزی است. کودکان به کارگیری گرامر را بدون آموزش رسمی و بدون این که قادر باشند قواعد گرامری را تشریح کنند فرامی‌گیرند. به بیان پینکر، کودکان این کار را همچون تحول از چاردهست‌وپا راه رفتن به دوپا راه رفتن اکتساب می‌کنند (Pinker 1995, 18-19; Heckel 2010, 6).

بر اساس استدلال پینکر، همه‌شمولی^{۲۷} زبان مستلزم همه‌شمولی در شناخت است. انسان‌ها به انگلیسی یا فارسی نمی‌اندیشند، آنها به زبان اندیشه^{۲۸} یا زبان ذهنی^{۲۹} می‌اندیشند. زبان اندیشه علی‌القاعده به همه زبان‌ها شباهت دارد، اما احتمالاً از بعضی زبان‌ها غنی‌تر و از بعضی از آنها ساده‌تر است (Pinker 1995, 81; Heckel 2010, 6). فرضیه زبان ذهنی یا زبان اندیشه حاکی از این است که اندیشیدن درون یک زبان ذهنی رخ می‌دهد. زبان ذهنی از جهاتی شبیه زبان روزمره است: شامل کلماتی است که می‌توان با ترکیب آنها جملاتی ساخت، کلمات و جملات این زبان معنادارند، و معنای هر جمله وابسته است به معنای کلمات مؤلفه آن و نیز شیوه ترکیب این کلمات (Rescorla 2019).

بنابراین پینکر یک زبان را به عنوان زبان اندیشه مفروض می‌گیرد که مقدم است بر زبان‌هایی که انسان‌ها می‌آموزند. اگر زبان اندیشه، که همه‌شمول است، به شناخت شکل دهد، آنگاه زبان اندیشه ویژگی زیست‌شناختی تمام انسان‌ها است، همان گونه که با دو پا راه رفتن چنین است. در نتیجه نسبی‌گرایی تضعیف می‌شود (Heckel 2010, 7).

پینکر در کتاب *غریزه زبان، زبان را همچون یک مکانیسم تکاملی لحاظ می‌کند*. او اذعان می‌کند که در اتخاذ این موضع که زبان یکی از غرایز طبیعی بشر است، متأثر از چامسکی است.^{۳۰} پینکر یادآور می‌شود که در دهه ۱۹۵۰ رویکردهای رفتارگرایانه در مطالعات اجتماعی غلبه داشت و در چنین رویکردی صرفاً به درون‌داد (محرک) و برون‌داد (پاسخ) توجه می‌شود و عباراتی چون «اندیشیدن» و «دانستن» (که نقش «ذهن» یا «مغز» را پررنگ می‌کنند) عباراتی غیرعلمی تلقی می‌شوند. اما چامسکی به دو واقعیت در باب زبان تأکید و رویکرد رفتارگرایانه را تضعیف کرد: اولاً انسان‌ها بسیاری از جملات را برای نخستین بار در تاریخ می‌گویند و می‌فهمند و از این رو نمی‌توان زبان را گنجینه‌ای از پاسخ‌ها تلقی کرد، بلکه زبان محصول قوای مغز است؛ و به ناچار باید بپذیریم مغز برنامه

و دستورالعملی دارد که به آن امکان می‌دهد مجموعه نامحدودی از جملات را از طریق کلماتی محدود بسازد. در ثانی کودکان بدون آموزش رسمی گرامرهای پیچیده را توسعه می‌دهند و با توانایی تفسیر جملاتی که پیش‌تر هرگز نشنیده‌اند رشد می‌کنند. بر همین اساس، پینکر همسو با چامسکی بر این باور است که کودکان فطرتاً به یک گرامر همه‌شمول مجهزند که به آنها امکان می‌دهد الگوهای نحوی پیچیده را از گفتار والدینشان بیرون بکشند (Pinker 1995, 21-22). بنابراین به نظر پینکر زبان منفک از چیزی است که انسان‌شناسان آن را رفتار آموخته‌شده از طریق فرهنگ می‌دانند و بهتر است زبان بر اساس تکامل تبیین شود، نه بر اساس فرهنگ.

از نگاه پینکر، زبان را باید همچون یک سازگاری بیولوژیک برای تبادل اطلاعات تلقی کنیم. در این صورت اندیشه مقدم بر زبان (زبان مادری) و فرهنگ خواهد بود. پینکر دیدگاه مذکور را در مقابل رویکرد نسبی‌گرایان فرهنگی مطرح می‌کند که می‌اندیشند فرهنگ زبان را شکل می‌دهد و زبان اندیشه را هدایت می‌کند. در رویکرد تکاملی پینکر زبان روزمره اطلاعات موجود در اندیشه (زبان اندیشه) را منتقل می‌کند، در نتیجه زبان آموخته‌شده (انگلیسی یا فارسی) نمی‌تواند اندیشه ما را شکل دهد. زبان اندیشه نه تنها مطابق با یک گرامر همه‌شمول عمل می‌کند، بلکه با دایره واژگان^{۳۱} نیز مرتبط است؛ بدین معنا که ما از آن رو به ارتباطات و تبادل اطلاعات توانایییم که اندیشه‌های ما ذیل یک آرایش همه‌شمول نشانه‌ها عمل می‌کنند که در ذهن هر زبان‌آموزی رمزگذاری شده‌اند (Pinker 1995, 18, 81; Heckel 2010, 11-12). بنابراین اندیشه متعلق به هیچ زبانی نیست، یا به عبارت دیگر انسان‌ها به هیچ زبان خاصی (انگلیسی، فارسی، یا ...) نمی‌اندیشند، بلکه انسان‌ها به زبان اندیشه می‌اندیشند و اندیشه را با زبان‌های متفاوت بیان می‌کنند.

پینکر دیدگاه خود را در تقابل با نسبی‌گرایی می‌داند و مدعی است نسبی‌گرایی توان تبیین پدیده‌های ذیل را ندارد: (۱) توانایی برای ترجمه یک زبان آموخته‌شده به زبان دیگر، (۲) همه‌شمولی (یا عمومیت) یادگیری زبان، (۳) پیوند بین زبان و همه‌شمول‌های (یا اشتراکات) زیست‌شناختی (Heckel 2010, 19). به باور پینکر، بدون مفروض گرفتن زبان اندیشه تبیین و توضیح یادگیری زبان در کودکان ممکن نیست. کودک پیش از یادگیری زبان و نیز در فرایند یادگیری زبان درباره جهان می‌اندیشد و این واقعیتی است که نسبی‌گرایی قادر به تبیین آن نیست، چرا که نسبی‌گرایی هر اندیشه‌ای را مؤخر و وابسته به زبان می‌داند (Heckel 2010, 14).

۸. تفسیر کلک: رفتار فرهنگی و اعمال آیینی در تداوم غریزه و طبیعت

در بخشی از مقاله با قرائتی شایع آشنا شدیم که تفسیر بیان‌گرایانه از دیدگاه ویتگنشتاین درباره اعمال آیینی ارائه می‌کند، و بر مبنای همین قرائت، مویال شاروک ویتگنشتاین را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی می‌داند. در این بخش دیدگاه‌های کلک^{۳۲} را مرور می‌کنیم که مخالف قرائت فوق است.

کلک می‌گوید گفته‌های ویتگنشتاین با بیان‌گرایی سازگاری ندارد (Clack 2017, 629-630). مثلاً ویتگنشتاین می‌گوید: «وقتی فردی در جمع ما ... زیادی می‌خندد، من به شکل نیمه-ناخواسته لب‌هایم را به هم فشار می‌دهم، چنان‌که گویی باور دارم از این طریق دهان او را می‌بندم [و مانع خنده او می‌شوم]» (Wittgenstein 2018, 56). به باور کلک، هیچ دیدگاه بیان‌گرایانه‌ای با نقل‌قول فوق سازگاری ندارد، بلکه جمله فوق نگرش ابزارگرایانه را تأیید می‌کند. در انجام بعضی اعمال آیینی انگیزه‌های ابزاری غیرقابل‌انکار است؛ مثلاً قربانی کردن از نگاه کشاورزانی که آن را انجام می‌دهند، بر محصول کشاورزی اثرگذار است (Clack 2017, 630). کشاورز باور دارد که با انجام قربانی محصول بیشتری حاصل خواهد کرد. آیین از نگاه او صرفاً بیان احساس و عواطف و آرزوها نیست.

اما مقصود کلک از مباحث فوق این نیست که ویتگنشتاین حامی تفسیر ابزارگرایانه است، بلکه به نظر او در آثار ویتگنشتاین تبیین ابزارگرایانه و بیان‌گرایانه هم‌بودی دارند. چگونه می‌توانیم این هم‌بودی را توضیح دهیم، بدون این که ویتگنشتاین را به تناقض‌گویی متهم کنیم؟ به بیان کلک شیوه‌های متفاوتی برای حل این مسئله وجود دارد:

۱. به نظر ویتگنشتاین، مراسم و آیین ذات مشترک ندارند، بلکه متغیرند. از این رو بعضی ابزاری‌اند و بعضی بیانگر. در این صورت انتقاد ویتگنشتاین به فریزر این است که چرا فریزر تبیین ابزارگرایانه را به هر آیینی تعمیم می‌دهد. در این صورت ویتگنشتاین به ذات‌گرایی انتقاد می‌کند.

۲. ویتگنشتاین نمی‌خواهد به دریافت ابزارگرایانه به اعمال آیینی انتقاد کند، بلکه می‌خواهد نقش استدلال را در ایجاد آیین مورد تردید قرار دهد. بر اساس تعقل‌گرایی، مراسم و اعمال آیینی جنبه عملی یک نظریه از پیش تثبیت شده هستند، نظریه‌ای درباره جهان و رویدادهای آن. از این رو تعقل‌گرایی مراسم و اعمال آیینی را محصول یک فرایند استدلالی می‌داند و ویتگنشتاین دقیقاً با همین نکته مخالف

است. ویتگنشتاین عمل آیینی را برخاسته از غریزه می‌داند و باور همراه با عمل را منشأ عمل تلقی نمی‌کند. ویتگنشتاین می‌گوید انسان ابتدایی (به خلاف نظر فریزر) از روی عقاید عمل نمی‌کند (Wittgenstein 2018, 32, 52).

به نظر کلک نادرست است که تصور کنیم ویتگنشتاین در جمله اخیر بین انسان‌های ابتدایی و انسان متمدن تمایز قائل می‌شود، بلکه مقصود سخن او اولاً صدور حکمی در باب مبنای عمل آیینی است (یعنی این حکم که عمل آیینی محصول هیچ عقیده‌ای نیست)، و در ثانی دیدگاه ویتگنشتاین درباره ماهیت عمل آیینی را باید در کنار مطلوب دیگر او فهمید: نگرستن به انسان به مثابه حیوان و یک موجود ابتدایی که از موهبت غریزه - و نه تعقل - برخوردار است (Wittgenstein 1969, §475; Clack 2017, 631).

بر اساس راه‌حل دوم، ویتگنشتاین سعی دارد رویکرد تعقل‌گرایانه در باب آیین‌ها را رد کند. بوسیدن عکس محبوب مبتنی بر عقیده نیست. همچنان که وقتی عصبانی هستیم به زمین ضربه می‌زنیم، و در عین حال نه باور داریم زمین مقصر است، و نه باور داریم این ضربه مشکلی را حل می‌کند، بلکه صرفاً عصبانیت خود را نشان می‌دهیم. به نظر ویتگنشتاین، تمام آیین‌ها از این نوع‌اند و می‌توان آنها را اعمال غریزی دانست (Wittgenstein 2018, 54). کلک به این نکته توجه می‌دهد که بر اساس راه‌حل دوم ویتگنشتاین قاعده‌مند بودن آیین را انکار نمی‌کند، بلکه مدعی است هرچند یک آیین قاعده‌مند است، شکل و صورت آیین در امتداد اعمال غریزی و خودانگیخته است و نه در استدلال و تعقل (Clack 2017, 631).

۳. برای بیان راه‌حل سوم یادآوری این نکته لازم است که ویتگنشتاین مدعی است سحر یک «آرزو و خواست»^{۳۳} را «بیان می‌کند»^{۳۴}. دو امکان برای قرائت این ادعا در اینجا وجود دارد:

(الف) تأکید بر «بیان کردن»: همان طور که گذشت، در اینجا با دوگانه تبیین ابزاری فریزر و تبیین بیان‌گرایانه (که بر اساس قرائت مذکور، تبیین ویتگنشتاین از آیین‌ها است) مواجهیم.

(ب) تأکید بر «آرزو و خواست»: اگر تأکید ادعای ویتگنشتاین را بر آرزو و خواست بدانیم، مضمون ادعای او این است که مؤلفه اصلی آیین‌های سحرآمیز این است که آنها بازنمای آرزوها و خواست‌هایند (Clack 2017, 631-2).

تأکید بر «آرزو و خواست» این مجال را فراهم می‌کند که بین تبیین ویتگنشتاین از سحر و دیدگاه‌های فروید در کتاب توت‌م و تابو ارتباط برقرار کنیم. محور اصلی تبیین فروید از

سحر و دین این است: خواست و آرزو. انگیزه انسان برای سحر آرزوهایی است که سرکوب شده‌اند. اگر نکته فوق را اضافه کنید بر ایده فرویدی «قدرت مطلق اندیشه‌های آرزومندانه» به خصلت ویژه سحر هومئوپاتی هدایت می‌شویم، یعنی پیوند بین «تقلید از یک وضع مطلوب» با «به دست آمدن آن وضع مطلوب» (Freud 2004, 97; Clack 2017, 632).

نگرش فرویدی بر این ایده استوار است که سحر محصول استدلال نیست. بنابراین دیدگاه او با نظر ویتگنشتاین سازگاری دارد، همچنین هر دو آنها تأکید دارند در فرایند تقلید (مثلاً بوسیدن عکس محبوب)، آنچه محوریت دارد رضایت خاطر است. هر دو آنها مبنای سحر را آرزو و میل می‌دانند. کِلک می‌گوید وقتی پیوند بین اندیشه ویتگنشتاین با فروید آشکار می‌شود راه‌حل دوگانه تبیین بیان‌گرایانه و تبیین ابزاری نیز روشن می‌شود: می‌توان یک عمل را بیانگر یک آرزو و میل دانست و همزمان احساس کرد آن عمل در تغییرات جهان خارج عاملیت دارد. بدین شکل هیچ یک از رویکردهای ابزارگرا و بیان‌گرایانه به تبیین سحر انحصارگرایانه نخواهند بود (Clack 2017, 632).

بنابراین بر اساس راه‌حل دوم و سومی که کِلک ارائه می‌کند، اعمال آیینی و فرهنگی از نگاه ویتگنشتاین در تداوم با غریزه و طبیعت حیوانی انسان تفسیر می‌شوند. توصیف انسان به مثابه حیوان آیینی را می‌توان اصل محوری اثر ویتگنشتاین با عنوان اشاراتی در باب فریزر دانست. دغدغه ویتگنشتاین در این اثر تبیین انگیزه آیین‌ها نیست، بلکه دغدغه او تأکید بر طبیعی بودن رفتار آیینی است.

۹. قرائت نسبی‌گرایانه از ویتگنشتاین با التفات به نسبت آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی با غرایز

هکل^{۳۵} با رویکردی متفاوت با مویال شاروک از نسبی‌گرایی فرهنگی در آثار ویتگنشتاین دفاع می‌کند. مشخصه تفسیر هکل از ویتگنشتاین و نسبی‌گرایی فرهنگی این است که با طبیعی‌گرایی و رویکرد تکاملی به انسان‌شناسی در تعارض نیست، مشخصه‌ای که بسیاری از روایت‌های نسبی‌گرایی فاقد آن‌اند و آنها را در معرض انتقاداتی همچون انتقادهای پینکر (که پیش‌تر مرور شد) قرار داده است. هکل همچون کِلک دیدگاه ویتگنشتاین در باب فرهنگ و رفتار فرهنگی را طبیعی‌گرایانه و در تداوم با غریزه و طبیعت بشر می‌داند.

به نظر هکل، انتقاد اصلی و کلی ویتگنشتاین به فریزر این است که فریزر در باب رفتار فرهنگی یک قوم بیگانه با استانداردهای اجتماعی و فرهنگی خودش قضاوت و آنها

را به حماقت متهم می‌کند. ویتگنشتاین در مخالفت با فریزر می‌گوید: «هرگز معقول نمی‌رسد که قومی تمام این کارها را از روی حماقت محض انجام دهد» (Wittgenstein 2018, 32; Heckel 2010, 15). همچنین به نظر هکل یکی از انتقادات اصلی ویتگنشتاین به فریزر معطوف به این ادعای فریزر است که «سحر و آیین عبادی صرفاً یک علم فیزیک کاذب‌اند» (Wittgenstein 2018, 42)، حال آن که به نظر ویتگنشتاین عمل آیینی از جنس علم و معرفت و عقیده نیست (Heckel 2010, 15).

هکل یادآور می‌شود ویتگنشتاین آیین‌هایی را که فریزر توصیف می‌کند، با آیین‌هایی مقایسه می‌کند که او درون فرهنگ مدرن خود می‌بیند، مثلاً شکستن یک بطری درون یک کشتی پیش از دریانوردی به نیت خوش‌یمنی. همچنین خود توانایی برای تمایز بین گفتمان سحر و علم مستلزم این است که جنبه‌هایی از هر دو در فرهنگ انسان اروپایی مدرن وجود داشته باشد. مقایسه کردن سحر و ساحر و آیین عبادی یک جامعه و قلمرو فرهنگی با علم و دانشمند جامعه و قلمرو فرهنگی مدرن، کاری ناسنجیده و نادرست است. کار مناسب‌تر ایجاد یک موازنه بین سحر و ساحر یک جامعه و قلمرو فرهنگی، از یک سو، و مراسم کلیسا و کشیش در جامعه مدرن، از سوی دیگر، است (Heckel 2010, 17).

هکل با تأیید سازگاری اندیشه ویتگنشتاین با نسبی‌گرایی فرهنگی این دیدگاه ویتگنشتاین درباره مطالعه فرهنگی را متذکر می‌شود که «صرفاً می‌توانیم توصیف کنیم و بگوییم زندگی انسانی شبیه چیست» (Wittgenstein 2018, 34). نباید تلاش کنیم به دنبال تبیین بگردیم. به نظر ویتگنشتاین می‌توانیم بازی‌های زبانی را که با آنها مأنوس‌ایم، برای فهم بازی‌های زبانی مشابه در فرهنگ‌های دیگر به کار گیریم. این ویتگنشتاین را - بر اساس تفسیر هکل - در چنین موضعی قرار می‌دهد: استدلال علیه تبیین، در عین پذیرش امکان فهم (Heckel 2010, 16).

به نظر هکل ویتگنشتاین اشتراکات زیست‌شناختی بین انسان‌ها را نادیده نمی‌گیرد، همچنین او وجود توانایی غریزی همه‌شمول (بین همه انسان‌ها) را برای یادگیری زبان انکار نمی‌کند. اما در تلاش برای توصیف هر عنصر همه‌شمول و معنا دادن به آن، با یک معضل مواجه‌ایم: از نگاه ویتگنشتاین ناممکن است خارج از یک نظام معین یا بازی زبانی به چیزی ارزش یا معنا بدهیم یا آن را صادق بدانیم (Heckel 2010, 17). از این رو هر گونه بیان حکم یا صدق در باب خود اشتراکات همه‌شمول زیست‌شناختی تابع یک نظام زبانی و فرهنگی است.

پینکر کشف اشتراک‌های زیست‌شناختی در شناخت را گامی می‌داند به نفع این ادعا که معانی و ارزش‌های فرهنگی بالفعل ما همه‌شمول‌اند. هکل می‌گوید شواهدی برای این ادعا وجود ندارد. به نظر هکل چنین نیست که الگوی نسبی‌گرایانه در علوم اجتماعی و فرهنگ با شباهت‌های زیست‌شناختی ناسازگار باشد، یا چنین الگویی وجود یک جهان طبیعی بیرون از گفتمان انسانی را انکار کند. وجود یک جهان طبیعی و به تبع آن طبیعت همه‌شمول بشر، در نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین - به روایت هکل - مردود نیست. اما در عین حال همین طبیعت واحد با زبان‌های متفاوت در فرهنگ‌های متفاوت ترسیم و تشریح می‌شود (Heckel 2010, 20).

به نظر هکل ایده زبان اندیشه پینکر، حتی اگر به شکل تجربی تأیید شود، توان رد دیدگاه ویتگنشتاین را در باب نسبت فرهنگ با زبان و اندیشه ندارد. فرض کنید یک «زبان اندیشه» را کشف کردیم و آن را به شیوه بین‌فرهنگی^{۳۶} آزمودیم، و اثبات کردیم که هر فردی در جهان با یک گرامر همه‌شمول می‌اندیشد. چه چیز این زبان را یک زبان - به معنای متعارف - می‌کند؟ هکل می‌گوید پاسخ این سؤال از منظر فلسفه زبان ویتگنشتاین این است که یک اظهار را به شرطی می‌توانیم به مثابه یک زبان تفسیر کنیم که بتوانیم رفتار آشکار گوینده را نیز تفسیر کنیم. اما از سوی دیگر، ممکن است که انسان‌ها، بدون توسل به یک گرامر همه‌شمول استعلایی که درون هر یک از ما خانه داشته باشد، به سطوح متفاوتی از فهم، افزون بر معنای ظاهری یک بازی زبانی معین دست یابند (Heckel 2010, 21). همچنین این مسئله قابل طرح است که اگر یک گرامر همه‌شمول داریم، چرا همواره سخن یکدیگر را به شکل کامل و تام و تمام نمی‌فهمیم؟

بنابراین فهم «دیگری» مبتنی بر رفتار آشکار او است. رفتار آشکار یا غریزی است یا یک رفتار فرهنگی است. رفتار غریزی را، مثلاً عقب کشیدن دست هنگام برخورد با آتش، بر مبنای اشتراکات زیست‌شناختی می‌فهمیم. اما رفتار فرهنگی چطور؟ رفتار فرهنگی از نگاه ویتگنشتاین مبتنی است بر رفتارهای غریزی. به عبارت دیگر، رفتار فرهنگی، از جمله رفتار کلامی و زبانی، جایگزینی است برای رفتار غریزی (Wittgenstein 1980, §151, quoted in, Canfield 1996, 127)، و این جایگزینی در فرهنگ‌های مختلف به شیوه‌های متفاوت رخ داده است. مثلاً اگر ناله کردن یک رفتار همه‌شمول غریزی در مواجهه با درد باشد، به جای این رفتار، در فرهنگ‌های مختلف، رفتارهای متفاوتی جایگزین شده است که فهم این رفتارها وابسته به فرهنگ مربوطه است. از این رو

نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین با اذعان به اشتراکات طبیعی و زیست‌شناختی انسان (که علم و یا به طور خاص نظریه تکامل آنها را روایت می‌کنند) تعارضی ندارد.

۱۰. تکامل، رفتار فرهنگی و معنا

از نظر پینکر، زبان هدف معینی دارد: ارتباطات و انتقال پیام. هکل در همین نقطه انتقادی اساسی را به پینکر وارد می‌داند. هکل برای طرح انتقادش، به دیدگاه‌های داس،^{۳۷} انسان‌شناس متأثر از ویتگنشتاین متوسل می‌شود. داس یادآور می‌شود گفتار معنادار لزوماً در قالب صوت (یا نوشتار) بیان نمی‌شود. داس بر اساس کارهای میدانی خود مدعی است به اندازه معانی موجود در زبان گویسوران، در سکوت‌های آنها، رموز آنها و... معنا وجود دارد. این امور در بازی زبانی ویتگنشتاین می‌توانند جایی داشته باشند، اما در زبان اندیشه پینکر جایی ندارند (Heckel 2010, 21-22).

بنابراین به نظر می‌رسد پینکر خصلتی را برای زبان مفروض و محوری می‌داند که در تمام رفتارهای زبانی ما وجود ندارد. انسان‌ها بازی می‌کنند، لطیفه می‌گویند و شعر می‌نویسند. هکل در مخالفت با پینکر می‌پرسد چگونه می‌توان از منظر تکاملی انگیزه‌ای برای انتقال پیام به چنین شیوه‌هایی یافت؟ اگر تنها هدف زبان انتقال پیام است، آنگاه چرا همه ما در قالب قیاس‌های ارسطو با هم صحبت نمی‌کنیم؟ (Heckel 2010, 22).

رویکرد تکاملی پینکر سعی می‌کند برای اثبات استقلال زبان و معنا از فرهنگ و وابسته بودن آن به طبیعت و غریزه آدمی، قلمرو معنا را درون انسان جستجو کند و نه در رفتار او، و این نقطه‌ای است که هکل از منظری ویتگنشتاینی به پینکر حمله می‌کند. بر اساس استدلال هکل، به نظر نمی‌رسد هنگام صحبت کردن، آنچه درون مغزهای ما رخ می‌دهد، عملاً به اهداف و مقاصد رفتار زبانی ما ربطی داشته باشد. این رفتار زبانی با بافت فرهنگی وسیع رفتار انسانی در ارتباط است، و رویکرد تکاملی پینکر به آن بافت ملتفت نیست. وقتی پینکر می‌گوید زبان نیز همچون «با دو پا راه رفتن»، مستقل از چارچوب‌ها و رفتارهای فرهنگی و یک رفتار غریزی و محصول تکامل آدمی است، او پیوند زبان با دیگر رفتارهای آموختنی را نادیده می‌گیرد: درست است که با دو پا راه رفتن از طریق فرهنگی آموخته نمی‌شود (بلکه موهبتی محصول تکامل است)، اما معنای عمودی نشستن سر میز شام قطعاً یک نماد فرهنگی است (Heckel 2010, 22).

بر همین مبنا هکل می‌پرسد چرا باید ما ضرورتاً این دو (تکامل و فرهنگ) را در ذهنمان تفکیک کنیم؟ به نظر او رفتارهای تکاملی و رفتارهای فرهنگی در امتداد

یکدیگرند، و زبان نیز از این حیث استثنایی بین سایر رفتارها نیست، به این معنا که زبان نیز هم فطری و غریزی است و هم به نحو فرهنگی آموخته می‌شود (Heckel 2010, 23).

از نگاه ویتگنشتاین معیار این که دیگری نمادهایی را که به کار می‌برم می‌فهمد یا نه، معیاری بیرونی و رفتاری است. نمی‌توانیم فهم را مستقیماً به یک حالت ذهن یا یک اصل انتزاعی مرتبط کنیم. فهم این که یک رشته از اعداد چگونه و به چه ترتیب ادامه می‌یابد، در توانایی ما در درست ادامه دادن این رشته ثابت می‌شود (Heckel 2010, 23). به نظر هگل در استدلال فوق ویتگنشتاین نه در پی رد ایده‌های علمی معاصر در باب شناخت، بلکه در جستجوی رد یک ایده دکارتی است، یعنی این ایده که فهم در خلوت ذهن فرد مستتر است. اگر ویتگنشتاین با تلاش‌های دانشمندان شناختی برای مطالعه ذهن مواجهه می‌شد، آنها را رد نمی‌کرد، اما هر تلاشی را برای یکی دانستن معنای اصطلاحاتی چون «فهم» با حالت ذهنی و حالت زیست‌شناختی و عصب‌شناختی مغز، و نه فعالیت‌های انسانی، رد می‌کرد (Heckel 2010, 23-24).

به بیان هگل، نقطه افتراق کلیدی بین پینکر با نگرش ویتگنشتاین به زبان و فرهنگ همانجا است که پینکر می‌گوید دانستن یک زبان عبارت است از دانستن این که چگونه «زبان اندیشه» را به رشته‌ای از کلمات ترجمه کنیم. «زبان اندیشه» مفهومی ناشناخته و مرموز است. ممکن است به همراه هر مفهومی (از مفاهیم شوخی و طعنه‌آمیز تا مفاهیم انتزاعی) فرایندهای ذهنی زیربنایی‌ای وجود داشته باشد، اما این بدین معنا نیست که این فرایندهای ذهنی همان مفاهیم زبان‌اند. حتی اگر یک زبان اندیشه را کشف کنیم، این زبان این دیدگاه را تضعیف نخواهد کرد که شیوه رفتار و گفتار انسان وابسته به فرهنگ او است (Heckel 2010, 24).

ممکن است زبان و اشتراکات زیست‌شناختی انسان‌ها، که دامنه تنوع فرهنگی را محدود می‌کنند، یک مکانیسم تکاملی باشد، اما در عین حال نظام فرهنگی‌ای که درون آن عمل می‌کنیم و نظام زبانی‌ای که به آن سخن می‌گوییم ما را محدود می‌کند. می‌توانیم بر اشتراکات زیست‌شناختی تأکید کنیم، اما همواره در ارتباطاتمان و انتقال این اشتراکات محدودیم، آن هم به سبب زبان‌های ناکاملی که به آنها سخن می‌گوییم و فرهنگی که به نمادها و نشانه‌های این زبان معنا بخشیده است (Heckel 2010, 25).

۱۱. بررسی و تحلیل

پس از مطالعه بخش‌های فوق این مسئله به ذهن می‌رسد که اگر ویتگنشتاین حامی نسبی‌گرایی فرهنگی است، به کدام معنا از نسبی‌گرایی فرهنگی (از معانی ارائه شده در بخش نخست مقاله) باور دارد؟ مسلماً ویتگنشتاین حامی نسبی‌گرایی فرهنگی معرفت‌شناختی نیست. او معرفت و علم را وابسته به فرهنگ نمی‌داند و در عین حال امکان سهیم بودن همه اقوام در فعالیت علمی را می‌پذیرد. مخالفت ویتگنشتاین با فریزر بر همین نکته متکی است.

در این صورت، نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین حاکی از چیست و چه چیز را وابسته به فرهنگ می‌داند؟ قدر مسلم این است که از نگاه ویتگنشتاین معنا و فهم آیین‌ها وابسته به فرهنگ‌اند. آیین‌ها و رفتارهای فرهنگی جوامع مختلف ممکن است از انگیزه‌های طبیعی و غریزی مشترک بین تمامی انسان‌ها نشئت گرفته باشند، ولی فهم معنای هر آیین وابسته به فهم کلی فرهنگ مربوطه است. جشن و سرور، ابراز خوشحالی، سوگواری و مویه کردن و... از انگیزش‌های مشترک بین انسان‌ها ناشی می‌شوند، ولی ممکن است عملی که در یک فرهنگ نشانه سوگواری و ابراز غم است در فرهنگ دیگر نشانه شادی و سرور محسوب شود یا هیچ معنایی نداشته باشد.

نکات فوق در تبیین بیان‌گرایانه از آیین‌های دینی بلاشکال است. اما به نظر می‌رسد برخی از آیین‌های دینی واقعاً مبتنی‌اند بر باور به این که انجام آیین ابزاری است برای ایجاد وضعی مطلوب، مثل آیین قربانی کردن در برخی ادیان برای ایجاد ایمنی برای جان و مال فرد. کارکرد اخیر آیین‌های فرهنگی تا حدی با کارکرد علم هم‌پوشانی دارد. یکی از عمده اهداف علم نیز ایجاد وضعی مطلوب‌تر برای انسان است. از این رو در اینجا مجدداً به نکته مورد نظر فریزر بازمی‌گردیم، چرا که همو بود که آیین را در بافت پیشامدرن جایگزینی برای فعالیت علمی می‌دانست.

اما در اینجا اشاره ویتگنشتاین به وجود سحر و آیین‌ها در زندگی بشر مدرن دیدگاه فریزر را تضعیف می‌کند. انسان مدرن نیز، با وجود باور به علم، به برخی از آیین‌ها (مثل گرامی‌داشت سال نو و مراسم ازدواج و تولد و...) پایبند است و از قضا بعضاً نگرشی ابزاری به این آیین‌ها دارد، مثلاً پایبندی به آیین گرامی‌داشت سال نو به امید این که سال پیش رو برای فرد حاوی تجربیاتی مطلوب‌تر باشد. عموماً افراد با هر هویت فرهنگی متفاوت - اعم از مدرن و پیشامدرن - برای رسیدن به وضع مطلوب عینی، به میزانی به

آیین‌ها پایبندند و در عین حال برای رسیدن به همان وضع مطلوب کم‌وبیش به فعالیت علمی امید دارند.

بر مبنای آنچه بیان شد، می‌توان ویتگنشتاین را اولاً به لحاظ نسبی بودن معنای آیین‌های فرهنگی، و در ثانی به لحاظ جایگاه و نقش متفاوت آیین‌ها برای نیل به وضع مطلوب - از نگاه اعضای هر فرهنگ- حامی نسبی‌گرایی فرهنگی دانست. البته نسبی‌گرایی فرهنگی ویتگنشتاین در اینجا از قسم توصیفی است و او در اینجا در پی تجویز یا توجیه نیست. در عین حال در پس هر توصیفی، امکان تجویز یا رد یک تجویز مستتر است. اگر همچون ویتگنشتاین فهم و معنای آیین‌ها را وابسته به کل بافت فرهنگی آنها بدانیم، در تجویز روش برای انسان‌شناسی ملزم خواهیم بود تا میزان اهمیت و کارکرد هر آیین را صرفاً درون چارچوب اجتماعی و فرهنگی، و با توجه به کارکرد آنها درون این چارچوب، مورد مطالعه قرار دهیم. به بیان دیگر مطالعه متمرکز و مستقل از بافت در باب آیین‌های فرهنگی کاری عبث خواهد بود.

۱۲. نتیجه‌گیری

مویال شاروک، با تکیه بر تفسیر شایع بیان‌گرایانه از اشارات ویتگنشتاین در باب اعمال آیینی، او را حامی نسبی‌گرایی فرهنگی معرفی می‌کند. اما پینکر از چشم‌انداز نظریه تکامل و طبیعی‌گرایی به نسبی‌گرایی فرهنگی انتقاد می‌کند. اعتراضات پینکر به نسبی‌گرایی فرهنگی اشارات ویتگنشتاین در باب آیین‌ها را - با تفسیر مویال شاروک- در معرض انتقاد قرار می‌دهد.

کلک تفسیری دیگر از رفتار فرهنگی و عمل آیینی در آثار ویتگنشتاین ارائه می‌کند که به خلاف تفسیر نسبی‌گرایانه مویال شاروک مبتنی بر بیان‌گرایی نیست، بلکه بر این باور است که تبیین‌های بیان‌گرایانه و ابزاری از فرهنگ در آثار ویتگنشتاین هم‌بودی دارند. نهایتاً بر اساس تفسیر کلک ویتگنشتاین فرهنگ را در طول‌گریزه و طبیعت می‌داند. تفسیر نسبی‌گرایانه هکل از اشارات ویتگنشتاین در باب آیین‌ها به تفسیر کلک نزدیک است. با بررسی استدلال‌های هکل دریافتیم ویتگنشتاین از طبیعت بشر و اشتراکات زیست‌شناختی انسان‌ها و نقش توانایی‌های غریزی در یادگیری زبان غافل نیست، و در عین حال هر گونه احکام زبان (از جمله صدق‌های مربوط به اشتراکات زیست‌شناختی بشر) را وابسته به چارچوب‌های فرهنگی و زبانی می‌داند. بر اساس اندیشه ویتگنشتاین، تبیین‌های زیست‌شناختی از رفتارهای بشر مردود نیست، ولی تبیین علمی و

فهم از یکدیگر متمایزند، و نمی‌توان بر مبنای تبیین علمی فهمی از رفتارها و گفتارهای انسان و نظام‌های ارزشی و اعمال آیینی او حاصل کرد. نهایتاً نویسنده این مسئله را مورد توجه قرار داد که ویتگنشتاین را به کدام معنا از معانی نسبی‌گرایی فرهنگی می‌توان حامی نسبی‌گرایی فرهنگی دانست. به نظر می‌رسد با توجه به مباحث مطرح‌شده در متن مقاله، آن نوع نسبی‌گرایی فرهنگی که خود شاخه‌ای از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی محسوب می‌شود، مورد حمایت ویتگنشتاین نیست، بلکه آنچه به واسطه فرهنگ نسبی می‌شود معنا و فهم آیین‌های فرهنگی است. همچنین میزان و شکل نقش ابزاری این آیین‌ها، علاوه بر نقش بیان‌گرایانه آنها، بسته به بافت فرهنگی متفاوت، متغیر است، ولی این نقش در زندگی انسان مدرن حذف نمی‌شود، بلکه به شکلی متفاوت ظاهر می‌شود.

کتاب‌نامه

- Baghramian, Maria and J. Adam Carter. 2020. "Relativism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/relativism/>>.
- Biletzki, Anat. 2015. "Was Wittgenstein a Cultural Relativist?" pp. 65-76, in *Mind, Language and Action*, Moyal-Sharrock, Volker Munz, Annalisa Coliva (eds.). de Gruyter.
- Canfield, John. 1996. "The Passage into Language." Pp. 118-143, in *Wittgenstein and Quine*, Arrington and Glock (eds.). Routledge.
- Christensen, Harold. 1960. "Cultural Relativism and Premarital Sex Norms." *American Sociological Review* 25(1): 31-39.
- Clack, Brian. 2017. "Wittgenstein and Anthropology." Pp. 627-638, in *A Companion to Wittgenstein*, Glock and Hyman (eds.). Wiley-Blackwell.
- Coliva, A., and M. Baghramian. 2020. *Relativism*. Routledge.
- Frazer, James. 2009. *The Golden Bough*. The Floating Press.
- Freud, Sigmund. 2004. *Totem and Taboo*. Translated by Strachey. Routledge.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. The Free Press.
- Heckel, Emily. 2010. "A Wittgensteinian Defense of Cultural Relativism." *Macalester Journal of Philosophy* 19(1): 3-26.
- Kusch, Martin. 2020. "Introduction: A primer on relativism." In *The Routledge Handbook of Philosophy Of Relativism*. Routledge.
- Li, Xiaorong. 2007. "A Cultural Critique of Cultural Relativism." *The American Journal of Economics and Sociology* 66(1): 151-171.

- Ma, Lin, and Jaap VanBrakel. 2016. *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*. State University of New York Press.
- Macklin, Ruth. 1999. *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. New York: Oxford University Press.
- Moyal-Sharrock, Danièle. 2017. "Fighting Relativism: Wittgenstein and Kuhn." In *Realism–Relativism–Constructivism*, Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer (eds.). de Gruyter.
- Phillips, Patrick. 2007. *The Challenge of Relativism*. Continuum.
- Pinker, Steven. 1995. *The Language Instinct, How the Mind Creates Language*. Perennial.
- Rescorla, Michael. 2019. "The Language of Thought Hypothesis." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/language-thought/>>.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1969. *On Certainty*. Edited by Anscombe and Wright, translated by D. Paul and Anscombe. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I. Translated and edited by Anscombe and Wright. Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 2018. "Remarks on Frazer's *The Golden Bough*." Pp. 29-76, in *The Mythology in Our Language*, Stephan Palmié (tr.), Giovanni daCol and Stephan Palmié (eds.). HauBooks.

یادداشت‌ها

۱. Paul Boghossian، استاد فلسفه دانشگاه نیویورک.
۲. Annalisa Coliva، استاد فلسفه دانشگاه کالیفرنیا.
۳. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به شکل کلی عبارت است از این ایده که معیارهای شناختی‌ای که تعیین می‌کنند کدام باور ارزش عنوان «معرفت» را دارد و موجه است، با تغییر چارچوب‌های مفهومی محلی یا فرهنگی تغییر می‌کنند. بنابراین معرفت بودن یا نبودن هر باور در نسبت با نظام‌های معرفتی متفاوت، متغیر است. حامی نسبی‌گرایی مدعی است نمی‌توانیم به شیوه‌ای غیردوری ثابت کنیم که نظام معرفتی ما بهتر از سایر نظام‌ها است (Baghramian & Carter 2020).
4. William Graham Sumner (1840-1910)
5. descriptive cultural relativism
6. normative cultural relativism
7. Edward Burnett Tylor (1858-1917)
8. James George Frazer (1854-1941)
9. intellectualism

10. theoretical magic
 11. Law of Similarity or Law of Homoeopathy
 12. Law of Contact or Contagion or Contiguity
 13. practical magic
 14. homoeopathic magic
 15. contagious magic
 16. savage
 17. *Remarks on Frazer's Golden Bough*
۱۸. بر اساس بعضی از تفاسیر از ویتگنشتاین، مثل تفسیر نیوتن گارور (-1928 Newton Garver 2014)، در عین تکثر صورت‌های زندگی، می‌توان از یک صورت زندگی انسانی واحد که فصل مشترک تمام صورت‌های زندگی انسانی است سخن گفت (Biletzki 2015, 72).
19. Trobriand
 20. Yoyova
 21. facts
 22. common behavior of mankind
 23. ritualistic actions
 24. expressive
 25. symbolism
 26. Steven Pinker (1954-)
 27. universality
 28. the language of thought
 29. mentalese
۳۰. پینکر متذکر می‌شود که خود چامسکی در باب این که آیا انتخاب طبیعی داروینی می‌تواند از خاستگاه‌های پیدایش زبان تبیین مناسبی ارائه کند تردید دارد و این نقطه افتراق پینکر با چامسکی است (Pinker 1995, 24).
31. lexicon
 32. Brian R. Clack
 33. wish
 34. express
۳۵. Emily Heckel، کالج مک آلیستر.
36. crossculturally
 37. Veena Das (1945-)