علم و عقلانیت و فاقد قدر مشترک بودن

ریچارد برنشتین

مترجم : اباذری، یوسف

ویلیام جیمز با نکته‏دانی«مراحل کلاسیک سرنوشت نظریه»را چنین توصیف می‏کند:«همان طور که‏ می‏دانید،اول،به نظریهء جدید به اتهام مهمل بودن حمله می‏کنند،بعد اذعان می‏کنند که صادق اما بدیهی و بی‏اهمیت است و دست آخر آن را چندان مهم می‏انگارند که دشمنانش ادعا می‏کنند خود آن را کشف کرده‏اند.»چیزی شبیه به این امر در مورد نظریه‏ای رخ داده است که تاماس کوون در طول‏ بیست سال،یعنی از زمان چاپ کتاب ساختار انقلابهای علمی به بعد،آن را بسط داده است.ناقدان‏ این کتاب بلافاصله و با تندی به این کتاب واکنش نشان دادند:آرای اساسی کوون مهمل و متضاد و غلطاند.حتی ادعا کردند که آرای او غیر اخلاقی و غیر عقلانی هستند.آرای او مورد مسخره و مضحکه قرار گرفت.بعد از سپری شدن اولین گردباد مناقشات حاد،صداهایی آرام به دفاع از او شنیده شد و مستدل گشت که بسیاری از تزهای او،هر چند با وجود دشواریها و ابهامها،ثابت‏ شده‏اند؛گرچه برخیها گفتند که بخشی از گفته‏های کوون که صادق است«بدیهی و بی‏اهمیت»است. دست آخر،کسانی بودند که در حالی که ادعا می‏کردند آرای کوون ابطال شده و دورانش به سر آمده‏ است،به ادغام تزهایی مشابه در تتبعات خاص خود که در باب تاریخ و فلسفهء علم بود،دست‏ یازیدند.

عقلانیت علمی انتخاب نظریه

در میان شرح و توصیفهای بسیاری که دربارهء اثر کوون گرد آمده است،یک مضمون وجود دارد که‏ هنوز به طور کافی بر آن تأکید نشده است-درجه و وسعتی که کوون هنوز در چنبر اصطلاحات‏ ارغنون پوزیتیویسم و امپریسم منطقی گرفتار آمده است،یعنی مکاتبی که کوون در پی آن بود از آنها انتقاد کند و نظریهء خود را جایگزین آنها سازد.اما همین ته نشست پوزیتیویستی به ما کمک می‏کند تا مناقشاتی را بفهمیم که اثر او ایجاد کرد.مسأله را ساده و بی‏پیرایه مطرح کنیم:هنگامی که کوون‏ به خصوصیت انقلابهای علمی و سرشت مناقشاتی می‏پردازد که میان پیروان پارادایمهای رقیب‏ درمی‏گیرد،حرف اصلی‏اش این است که مفاهیم سنتی چنان مناقشاتی به کار نمی‏آیند و منسوخ‏ شده‏اند،آنها دیگر به کار نمی‏آیند و روشنگر نیستند.نوعی از استدلال که هنگام بحرانها و انقلابهای‏ علمی به کار گرفته می‏شود نه می‏تواند با توسل به قوانین منطق قیاسی یا برهان حل و فصل شود نه با هر نوع مراجعهء مستقیم به مشاهده و اثبات و تأیید و ابطال.این زمینه همان زمینه‏ای است که در آن‏ کوون مفهوم مناقشه‏برانگیز«ترغیب»( noisausrep )و مفهوم وابسته به آن یعنی«تشرف-گروش» ( noisrevnoc )را ارائه می‏کند.او به ما می‏گوید که در«جنگهایی»که میان پیروان نظریه‏های‏ پارادایمی رقیب درمی‏گیرد(به تلفیق تحریک‏آمیز استعاره‏های دینی و سیاسی-نظامی توجه کنید)» هر چند هر گروه امیداور است که گروه دیگر را به شیوهء نگرش علم خود و مسائل آن بگرواند و مشرف سازد،اما هیچ یک امیدی برای اثبات دعوی خود ندارند.رقابت میان پارادایمها از نوع‏ جنگهایی نیست که بتوان با توسل به براهین آن را فیصله داد.»و مجددا می‏نویسد«انتقال بیعت از پارادایمی به پارادایم دیگر نوعی تجربهء مشرف شدن و گرویدن است که نمی‏تواند با اجبار صورت‏ گیرد.»اگر بپرسیم که چنان«مشرف شدن و گرویدنی»چگونه برانگیخته می‏شود باید به سوی‏ «فنون ترغیب»روی آوریم و دربارهء«استدلال و ضد استدلال در موقعیتی»به پرسش بپردازیم«که در آن هیچ برهانی نمی‏تواند وجود داشته باشد.»

آنچه به خوبی هضم نشده است این است که استراتژی و زبان کوون تا چه اندازه‏شبیه واکنش‏ پوزیتیویستهای منطقی است،یعنی زمانی که آنها با مسأله‏ای مشابه در زمینه‏ای متفاوت روبه‏رو شدند.آنها در بدو امر فکر کردند که می‏توانند به دقت جملات و گزاره‏های تحلیلی را از جملات و گزاره‏های ترکیبی جدا سازند و بدین ترتیب،آن فقط دو نوع گفتار شناختی با معنا را روشن سازند، اما دریافتند که به آن اصطلاح جملات اخلاقی در هیچ یک از این مقوله‏های به دقت مرزبندی شده‏ جای نمی‏گیرند.در نتیجه زمانی که در پی آن برآمدند که از آنچه در مناقشات اخلاقی رخ می‏دهد معنایی به دست آورند(یعنی زمانی که پرسش امر واقع« tcaf »مطرح نیست)مدعی شدند که آن‏ مناقشات فقط به عنوان شکلی از ترغیب می‏تواند به درستی فهمیده شود که در جریان آن‏ مناقشه‏گران سعی می‏کنند تا طرف مقابل را به رهبافت غیر شناختی( evitingocnon edutitta ) مشرف کنند یا بگروانند.همان طور که واکنش شدیدی در برابر این راهبرد و نظریه‏ای اخلاقی که مبنای آن است وجود دارد(یعنی نظریهء عاطفی اخلاق( evirome yroeht fo scihte )که به گونه‏ای‏ آشکار غیر شناختی است)ما به طور مشابه کسانی را می‏یابیم که کوون را متهم می‏کنند که در جنگ‏ میان پارادایمهای رقیب طرفدار نوعی غیر عقلانیت و ذهنی‏گرایی و لات‏بازی است.در نتیجه کوون‏ متهم به دفاع از غیرت شناخت‏گری( msivitingocnon )در امر مناقشات علمی شده است،امری که‏ به نظر بسیاری آشکارا مهمل به نظر می‏رسد.

به رغم نظر آنانی که مدعی هستند هر وقت کوون تلاش کرده است تا مقصود اصلی خود را روشن کند یا قصهء تکراری خود را از سر گرفته است یا عقیدهء خود را عوض کرده است،قرائت‏ همدلانهء ساختار انقلابهای علمی نشان می‏دهد که کوون همواره بر آن بوده است که میان اشکال‏ ترغیب و استدلال عقلانی که در اجتماعات علمی رخ می‏دهد و اشکال غیر عقلانی ترغیب تمیز قائل شود،یعنی همان اشکالی که او را متهم به پذیرش آنها می‏کنند.از این حیث می‏توان به حرکت یا تصریحی اشاره کرد که نشان می‏دهد که کوون به رهیافت«دلایل خوب»( dooo snosaer )در اخلاق نزدیکتر است،رهیافتی که در صدد برآمد تا جایگزین عاطفه‏گرایی قاطع اصحاب‏ پوزیتیویسم منطقی اولیه گردد.من تأکید می‏کنم که این امر مقصود کوون بوده و هست‏[و بر آن‏ نیستم‏]که او به شکلی موفقیت‏آمیز،به حل این مسأله نائل آمده که ما چگونه می‏توانیم میان‏ دلایل خوب و بد تمیز قائل شویم.

اجازه بدهید قطعات درخور و مناسب را نقل کنم:

هیچ چیز در مورد این تز نسبتا شناخته شده‏[یعنی این تز که انتخاب نظریه صرفا به برهان استنتاجی‏ ( evitcuded foorp )وابسته نیست‏حاکی از آن نیست که یا دلایل خوبی برای ترغیب شدن وجود ندارد و یا اینکه آن دلایل در نهایت برای گروه اهمیت قاطع ندارد.همچنین‏[این تز]حتی حاکی از آن نیست که دلایل‏ انتخاب متفاوت از دلایلی هستند که فیلسوفان علم آنها را فهرست کرده‏اند:دقت و سادگی و مثمر ثمر بودن و جز آن.آنچه این تز حاکی از آن است،این است که در هر حال چنان دلایلی به عنوان ارزش عمل می‏کنند و می‏توانند به دست کسانی که در مفیده فایده بودن آن دلایل اجماع کرده‏اندبه طرق مختلف،به شکل جزئی یا کلی به کار بسته شوند.به عنوان مثال اگر دو نفر دربارهء مثمر ثمر بودن نسبی نظریه‏هایشان با هم اختلاف داشته‏ باشند و یا در صورت داشتن توافق دربارهء اهمیت نسبی مثمر ثمر بودن آن،بر فرض در دامنهء رسیدن‏ به انتخاب،باز مخالف هم باشند،نمی‏توان هیچ یک را به خطا کردن متهم ساخت.این طور هم نیست که‏ هیچ یک غیر علمی رفتار کرده‏اند.هیچ نوع دستور کار( mhtirogla )مؤثر بیطرفانه و خنثایی برای انتخاب‏ نظریه و هیچ نوع رویهء تصمیم‏گیری نظام‏مندی وجود ندارد که اگر به درستی به کار بسته شود،لاجرم فردی را در کروه،به همان تصمیم رهبری کند.[تأکید از من است.]

و یاکوون بر همین سیاق می‏نویسد:

بنابر این آنچه من انکار می‏کنم نه وجود دلایل خوب است و نه اینکه این دلایل چیزی بجز از آن‏اند که به طور معمول نام برده می‏شوند.به هر رو من تأکید می‏کنم که چنان دلایلی تشکیل دهندهء ارزشهایی هستند که بیشتر باید در انتخاب کردن به کار روند تا این که‏[خود]قواعد انتخاب کردن باشند.دانشمندانی که از دلایل‏ مشابهی بهره می‏برند ممکن است به رغم‏[این بهره‏مندی مشترک‏]در وضعیتهای انضمامی انتخابهای‏ متفاوتی به عمل آورند.دو عامل در این مورد به طور عمیق ذیمدخل‏اند.اول،در بسیاری از وضعیتهای‏ انضمامی ارزشهای مختلف هر چند جملگی حاوی دلایل خوب باشند نتایج مختلف و انتخابهای مختلفی را دیکته می‏کنند.در چنین وضعیتهایی که کشمکش ارزشی به وجود می‏آید(به عنوان مثال،[هنگاکی که‏]یک‏ نظریه ساده‏تر است اما نظریهء دیگر دقیقتر است)اهمیتی نسبی که افراد مختلف بر ارزشهای مختلف‏ می‏گذارند می‏توانند تأثیر بسزایی در انتخاب فردی داشته باشد.مهمتر از آن،دانشمندانی که در داشتن این‏ ارزشها سهیم‏اند و اگر بنا باشد علم بقا یابد باید به سهیم بودنشان ادامه دهند،آن ارزشها را جملگی به شیوه‏ای‏ مشابه به کار نمی‏بندند.سادگی و دامنه و مثمر ثمر بودن و حتی دقت را افراد مختلف می‏توانند به گونه‏هایی‏ کاملا مختلف مورد قضاوت قرار دهند(گفتن این امر ابدا به آن معنا نیست که آنها را می‏توان به طور دلبخواهانه مورد قضاوت قرار داد).تکرار می‏کنم دانشمندان می‏توانند نتایج مختلفی بگیرند،بدون آن که‏ قاعدهء پذیرفته شده‏ای را نقض کرده باشند.

کوون هرگز به روشنی تحلیل نمی‏کند که مقصود او از«ارزشها»چیست اما اتفاقی نیست که وی‏ برای روشن کردن مناقشات دربارهء نظریه‏ها و پارادایمهای رقیب از زبان گفتار عملی‏ ( lacitcarP esruocsiD )استفاده می‏کند.به روشنی،این امر یکی از مهمترین مضامین نوشته‏های‏ اوست.بسیاری از صور نوعی از عقلانیت که در چنان مناقشاتی عیان می‏شود مشابهتی را هویدا می‏سازد که‏[این نوع عقلانیت‏]با خصوصیات فرونیسیس(حکمت-استدلال عملی)که ارسطو توصیف می‏کند،دارد.البته ارسطو مسألهء مناقشات دربارهء نظریه‏های وابسته به پارادایمهای رقیب را مدّ نظر قرار نمی‏دهد؛ارسطو هنگام بحث دربارهء فرونیسیس آن را با اپیستمه(معرفت علمی)و همچنین تخنه( enhcet )قیاس می‏کند.فرونیسیس نوعی از استدلال است که متوجه انتخاب کردن‏ و متضمن بحث دقیق و مشورت کردن است و با اموری سر و کار دارد که متغیر است و عقاید( iaxod ) مختلفی نیز می‏تواند در مورد آن وجود داشته باشد.\*فرونیسیس نوعی از استدلال است که در آن‏ میانجیی( noitaidem )میان اصول عام و وضعیت خاص انضمامی وجود دارد که مستلزم انتخاب‏ (\*).رجوع کنید به فصل ششم کتاب زیر:

ارسطو(1378).اخلاق نیکوماخوس،ترجمهء محمد حسن لطفی،تهران،طرح نو.(م)

کردن و تصمیم گرفتن است.در رسیدن به چنان داوری و قضاوت و رأیی هیچ نوع قواعد فنی معینی‏ وجود ندارد که به کمک آن امر خاص را سهولت بتوان تحت امر عام یا امر کلی طبقه‏بندی کرد. آنچه مورد نیاز است عبارت است از تفسیر و تشخیص آن امور کلی که در خور و مناسب این‏ وضعیت خاص باشند.این امر مطابقت دارد با این ادعای کوون که ملاکهای«عامی»که دانشمندان در داشتن آن سهیم‏اند آن قدر باز هستند که نیازمند تفسیر و محک زدن داورانهء بدیلها در زمانی باشند که‏ انتخابهای خاصی باید میان نظریه‏ها و پارادایمهای رقیب اتخاذ شود.کوون نیز مثل ارسطو اصرار می‏کند که چنان انتخاب کردنی فعالیتی عقلانی است.اگر چه دلایلی که ما در این مورد به آنها متوسل‏ می‏شویم لزوما انتخابی واحد را دیکته نمی‏کنند.منتظر دقتی بیشتر از آنچه هست بودن و تقاضای آن‏ دقت را کردن کژ فهمیدن خصوصیت چنان مشاوره و مباحثه و تصمیم‏گیزی است.شباهتهای‏ بیشتری‏[میان آرای کوون و ارسطو]وجود دارد.زمانی که ارسطو به اکتشاف سرشت فرونیسیس از دیدگاههای متفاوت اقدام می‏کند،روشن می‏شود که ما باید شیوه‏هایی را بفهمیم که بر اساس آنها مدینه( silop )یا اجتماع،فرونیسیس را بارور می‏کنند.از نظر کوون نیز خصلت داوری و مشاوره و مباحثهء عقلانی ما دربارهء انتخاب نظریه‏های وابسته به پارادایمهای رقیب با کنشهای اجتماعی‏ اجتماع علمی درخور شکل می‏گیرد.

کوون در سخنرانیی که در سال 1973 انجام داد و در سال 1977 آن را چاپ کرد و نام آن را «عینیت و قضاوت ارزشی و انتخاب نظریه»گذاشت مجددا به این مضمون بازگشت و بحث خود دربارهء خصلت عملی استدلال در امر انتخاب میان نظریه‏ها را بسط و گسترش داد.او شکاکیت خود را در مورد جستجوی«دستور کار مؤثری که قادر باشد انتخاب همگانی و عقلانی را دیکته کند» ابراز کرد و تأکید کرد که ملاکهای انتخاب«به عنوان قواعدی که انتخاب را معین سازند عمل‏ نمی‏کنند بلکه به عنوان ارزشهایی عمل می‏کنند که‏[بر انتخاب کردن‏]تأثیر می‏گذارند.»او پنج ملاک‏ انتخاب را برمی‏شمرد:«دقت و انسجام و دامنه و سادگی و مثمر ثمر بودن».وی ما را آگاه می‏سازد که‏ «من کاملا با این رأی سنتی موافقم که بر آن است که زمانی که دانشمندان میان نظریه‏ای مستقر و نظریهء تازه به میدان آمده‏ای که رقیب آن است باید دست به انتخاب بزنند،این ملاکها نفقشی حیاتی‏ ایفا می‏کنند.»اما ما باید دریابیم که«هر ملاکی به تنهایی غیر دقیق است:هر ملاک خاصی به تنهایی‏ ممکن است به هنگام کاربست خود به موارد انضمامی،به شیوه‏ای مشروع متفاوت باشد.»افزون بر این زمانی که ملاکها«جمیعا به کار گرفته شوند،به شیوه‏ای مکرر اثبات می‏کنند که با یکدیگر در تضادند.»کوون در صدد برمی‏آید تا از عدم توافق عقلانی در امر انتخاب نظریه معنایی محصل‏ به دست دهد،عدم توافقی که با توسل به قواعد معینی که به دقت تدوین شده‏اند نمی‏تواند حل و فصل شود.کوون همچنین ادعا می‏کند چنان عدم توافقهایی در طول زمان می‏تواند با توسل‏ به نیروی استدلال در اجتماع علمی درخور حل و فصل شوند.اما حتی در اینجا نیز خطاست که از برهان( foorp )سخن به میان آوریم‏[اگر الگوی برهان ما استنتاج قیاسی باشد].بلکه فزونتر،وزن‏ انباشت شدهء استدلالهای پیچیده‏ای که به نفع نظریهء وابسته به پارادایم مفروضی انجام گرفته است، بهمراه موفقیتهایی که نصب آنها شده است،اجتماع دانشمندان را ترغیب می‏کند.

به هر رو چنان شیوهء تحولی،نیازمند جریان تصمیم‏گیریی است که به عقلا اجازه می‏دهد با یکدیگر مخالفت‏ کنند و توافق نداشته باشند و چنان عدم توافقی را دستور کار،مؤثر مشترکی که فلاسفه عموما به دنبال آن‏ هستند می‏تواند مانع می‏شود...آنچه از دیدگاهی به نظر می‏رسد شلختگی و نقصان ملاکهای انتخاب باشد -ملاکهایی که به عنوان قواعد منظور شده‏اند-ممکن است زمانی که همان ملاکها به عنوان ارزشها دیده‏ شوند به عنوان ابزارهای اجتناب‏ناپذیر گسترش خطری جلوه‏گر شوند که گذاشتن بدعتی تازه و یا پشتیبانی از آن همواره به دنبال آورد.

اما اگر ملاکهای انتخاب که به عنوان ارزشها فهمیده می‏شوند همان طور که کوون فرض می‏کند این همه در کار بست و اهمیت باز باشند،هنوز به نظر می‏رسد که کوون بر عوامل ذهنی و دلبخواهانه‏ -به عنوان عناصری حیاتی در امر گرفتن تصمیم مشخصی دربارهء نظریه‏ها-اتکا می‏کند.کوون‏ سعی می‏کند که با تمیز دادن دو معنای اصطلاح«ذهنی»جواب این انتقاد مستمر را بدهد:نخستین‏ معنا را نوعا مقابل اصطلاح«عینی»و دومی را مقابل اصطلاح«داورانه»( latnemgduj )قرار می‏دهند.«زمانی که ناقدان من صور غیر عادیی را که من از آنها به تعبیر«ذهنی»یاد بی‏کنم،توصیف‏ می‏کنند به گمان من به غلط به معنای دوم این اصطلاح می‏چسبند و زمانی که آنان شکوه می‏کنند که‏ من عینیت را از علم دریغ کرده‏ام دومین معنا را با اولین معنا خلط می‏کنند.»

در تمیز گذاشتن میان دو معنای اصطلاح«ذهنی»به دقت چه چیزی نهفته است؟تمایز «ذهنی-داورانه»را در نظر آورید.کوون در اینجا به مفهومی از ذوق( etsat )اشاره می‏کند که در آن‏ مصالح ذوق،به عنوان مثال گزارشهای حسی«بحث‏ناپذیرند».هنگامی که ذوق در این معنا فهمیده‏ شود بحث و مناقشه واقعی نمی‏تواند دربگیرد.اگر من گزارش دهم که از چه چیزی خوشم آمده است‏ (کوون مثال فیلم را می‏زند)در صورتی که ادعای دروغگویی و یا خودفریبی را کنار بگذاریم، هیچ کس نمی‏تواند با گزارش ذهنی من مخالفت کند و یا با آن موافق نباشد.اما اگر من ادعا کنم که آن‏ فیلم،فیلم«بازاری ناجوری»بود،دیگر دارم به داوری و قضاوتی دست می‏زنم که بحث کردنی‏ است.اگر مرا در امر این داوری به مبارزه بطلبند،انتظار می‏رود که من دلایلی ارائه کنم پشتیبان داوری من باشند.از نظر کوون مشاوره‏ها و مباحثه‏هایی که به انتخاب نظریه مربوطاند دارای همین‏ خصلت داورانه‏اند.آنها«به نحو شاخصی قابل بحث‏اند و کسی که از طرح بحث خود طفره رود نمی‏تواند انتظار داشته باشد که او را آدمی جدّی تلقی کنند.»مسألهء حیاتی مربوط است به نسبت و رابطهء میان دلایل ارائه شده و داوری من.دلایل،داوری مرا به«اثبات»نمی‏رسانند بلکه آن را پشتیبانی‏ می‏کنند.در وضعیت انضمامی دلایل بهتر و بدتر می‏تواند وجود داشته باشد(هر چند حتی قواعد روشن و دقیقی برای جدا کردن آنچه بهتر و بدتر است وجود ندارد.وضعیتهای بسیاری ممکن است‏ وجود داشته باشد که در آن حتی بعد از آنکه قویترین دلایل له و علیه ارائه شدند،ما به این نتیجه‏ برسیم که همآوردانی که با یکدیگر مخالفت می‏کنند هر دو عقلانی عمل می‏کنند،هیچیک اشتباهی‏ مرتکب نمی‏شوند و غیر علمی یا غیر عقلانی رفتار نمی‏کنند.کوون با استفاده از تمایز «ذهنی-داورانه»ادعا می‏کند که«اگر منتقدان من اصطلاح«ذهنی»را در معنای مخالف بودن آن با امر داورانه به کار می‏گیرند-و بنابراین بر این گمان‏اند که من انتخاب نظریه را به امری بحث ناشدنی‏[و در نتیجه غی عقلانی‏]\*بدل کرده‏ام-به شدت در مورد موضع من اشتباه می‏کنند.»

کوون گمان می‏کند که تمایز میان«ذهنی-عینی»نیز برای مشخص کردن آنچه او توصیف می‏کند مناسب‏تر و درخورتر نیست.

هنگامی که ناقدان من می‏گویند که من انتخاب نظریه را از عینیت محروم کرده‏ام،پس آنها باید به معنای کاملا متفاوتی از عینیت متوسل شوند،یعنی احتمالا به آن معنا از عینیت که در آن پیش‏داوریها و خوشامدها و بدآمدهای فردی به جای امور واقع فعلی،و یا به رغم آنها عمل کنند.اما این معنا از ذهنیت،بهتر از اولین معنا، با فرایندی که من در حال توصیف آنم مناسبت ندارد...عینیت باید بر حسب ملاکهایی همچون دقت و انسجام قابل تحلیل باشد.اگر این ملاکها همهء راهنماییها و روشنگریهایی را که ما معمولا از انها انتظار داریم‏ برآورده نسازند،پس احتمالا بحثهای من معنای عینیت را روشن می‏سازند تا محدودیتهای آن را.

مضمون مسلطی که از این بحث سربلند می‏کند آن است که اگر ما بخواهیم نوع عقلانیتی را بفهمیم‏ که در انتخاب نظریه ذیمدخل است،باید این امر را بازشناسیم که انتخاب نظریه فعالیتی داروانه‏ است که نیازمند تخیل و تفسیر و سنجش بدیلها و کاربست ملاکهایی است که بالضروره باز هستند. اما چنان قضاوتهایی نیازمند پشتیبانی دلایل است(دلایلی که خود در جریان تحول علمی تغییر و دگرگونی پیدا می‏کنند).اینکه آدمیان عاقل می‏توانند با یکدیگر مخالفت کنند و با یکدیگر مخالفت‏ هم می‏کنند بدون اینکه هر طرف متهم شود خطایی مرتکب شده است خصوصیت ذاتی این روند (\*).مطلب داخل کروشه را برنشتاین به نوشتهء کوون اضافه کرده است. داورانه است نه نقص آن.در حالی که«وزن و اهمیت استدلال و ضد استدلال»در پشتیبانی از داوریهای متضاد«برخی از اوقات می‏تواند بسیار همسنگ باشد»در جریان تحول علمی،بیشتر نیروی استدلالهایی که در امر پشتیبانی از یکی از داوریهای متضاد ارائه می‏شود اهمیتی حیاتی برای‏ اجتماع دانشمندان خاص کسب می‏کند.

روی گرداندن از الگویی از عقلانیت که در جستجوی قواعد معینی است که بتواند به عنوان‏ شرایط ضروری و کافی عمل کند و روی آوردن به الگویی از عقلانیت عملی که بر نقش مثالواره‏ها ( sralpmexE )و تفسیر داورانه تأکید می‏کند نه فقط مشخصهء انتخاب نظریه بلکه مضمون مسلطی‏ است که تمامی تفکر کوون را دربارهء علم مسخر ساخته است.این تغییر[یعنی روی‏گرداندن از الگوی اول و روی آوردن به الگوی دوّم‏]حتی کمک می‏کند تا یکی از انگیزه‏های اصلی کوون برای‏ جعل مفهوم سیّال و مناقشه‏برانگیز پارادایم روشن شود.معنای اولیهء پارادایم عبارت است از مثالواره انضمامی که باب آن به روی تفاسیر متفاوت باز است.اما«پارادایمها از هر مجموعه‏ای از قواعد تحقیق که بتوان به روشنی از آنها انتزاع کرد ممکن است کاملتر و الزام‏آورتر باشند و بر آن‏ تقدم داشته باشند.»زمانی که ادعا شود که این تفاوت را باید به عنوان تفاوتی میان امر شناختی و امر غیر شناختی دریافت،تهمتی ناروا به کوون بسته می‏شود.نکتهء اصلی این است که نشان داده شود که‏ در مورد«امر شناختی»یا فهم از«امر شناختی»چه عیبی بر نظریه مترتب است،یعنی آن نظریه و فهمی که واژهء افتخارآمیز امر شناختی را به آنچه محدود می‏سازد که می‏تواند به شیوه‏ای آشکار در قالب مجموعه‏ای از گزاره‏ها تدوین و ارائه شود.کوون درست مثل پولانی( ynalop )مستدل‏ می‏سازد که معرفت ضمنی و مضمر( ticat egdelwonk )دانشمند برای فهم علمی که به آن عمل‏ می‏شود ممکن است مهمتر از آنچه باشد که به شیوه‏ای آشکار در قالب گزاره‏ها و قواعد تدوین و ارائه می‏شود،السدر مک‏اینتایر خصوصیت عملی چنین عقلانیتی را به زیبایی با این عبارت بیان‏ می‏کند:

بنابراین عقلانیت عینی را می‏بایست نه در پیروی از قواعد بلکه در فراتر رفتن از قواعد جستجو کرد.در دانستن این امر که چگونه و چه زمان قواعد و اصول را به کار بست و چگونه و چه زمان به مار نبست.توجه‏ کنید که چگونه عقلانیتی عملی از این نوع آموخته می‏شود،چه عقلانیت عملی ژنرالها باشد،چه قضاتی که از سنت قانون عمومی( nommoc wal )پیروی می‏کنند،چه جراحان و چخه دانشمندان علوم طبیعی.از آنجا که‏ مجموعه قواعدی وجود ندارند که شرایط ضروری و کافی را برای اکثر قلمروهای چنان کنشهایی مشخص‏ نماید.مهارتهای عقل‏ورزی عملی فقط بعضا با تجربه‏ها انتقال می‏یابند.چنین مهارتهایی بیشتر با اتکای‏ به تاریخهای موردی( seirotsih-esac )و سوابق موجود منتقل می‏شوند.افزون بر این تجویزها را نمی‏توان‏ فهمید مگر بر حسب کاربستهای آنها در تاریخهای موردی و تحول این تجویزها را نمی‏توان فهمید مگر بر حسب تاریخ این تجویزها و تاریهای موردی.آموزش روش چیزی نیست مگر آموزش نوع خاصی از تاریخ‏[تأکید از ماست.]

هر اندازه که ما با همدلی به تصویری که کوون از فعالیت علمی کشیده است،نظر کنیم پرسشهای‏ بسیاری وجود دارد که کوون پاسخعایی قانع کننده به آنها نداده است.وی از یک سو ادعا می‏کند که‏ باب ملاکهایی که او فهرست کرده است به روی تفاسیر متفاوت باز است و این ملاکها را می‏توان‏ به شیوه‏هایی متفاوت ارزیابی کرد و به کار بست،اما از سوی دیگر مدعی است که اگر«کلی یعنی‏ فقط خیلی کلی صحبت کنیم این ملاکها یا ارزشها که در انتخاب نظریه به کار می‏روند الی ما شاء اللّه‏ ثابت و محرز شده‏اند»اما هرگز به دقت روشن نشده است که چه چیز ثابت و محرز شده است(حتی‏ اگر ملی صحبت کنیم).بنابراین به عنوان مثال هنگامی که کوون از دقت به عنوان ملاک سخن‏ می‏گوید بر آن است که«دقت به عنوان ارزش در طول زمان به طور فزاینده‏ای بر توافق کمـ»ی یا عددی‏ -گاهی اوقات به ضرر امر کیفی-دلالت می‏کند.به هر تقدیر در ایام مدرن اولیه ملاک دقت در این‏ معنا ملاکی براینجوم یعنی علم منطقهء فلکی به شمار می‏رفت.در جای دیگر نه انتظار این ملاک را بی‏کشیدند و نه در پی آن بودند.»این امر حاکی از آن است که نه فقط کاربست و اهمیت این ارزشها در معرض تفسیر است بلکه معنایی که آنها بر مبنای آن مورد پذیرش قرار می‏گیرند و یا قلمروی که‏ در آنها به کار بسته می‏شودند نیز می‏تواند تغییر یابد.در اینجا حتی می‏توان کوون را به رفتن به قهقهرا متهم ساخت زیرا بسیاری از استدلالهایی که او دربارهء فاقد مشترک بودن پارادایمها ارائه می‏کند، با توجه به تفاوتهای موجود،به ملاکها و ارزشها نیز منطبق می‏گردد.

حتی مهمتر،کوون هرگز به صراحت به این پرسش پاسخ نمی‏دهد که منزلت معرفت‏شناختی‏ ارزشهایی که سوا کرده است چیست؟همانند نوع پرسشی که سقراط از پوتیترو می‏پرسید ما نیز می‏توانیم از کوون بپرسیم:آیا ملاکها و ارزشهایی که اجتماعات علمی پذیرفته‏اند به آن سبب‏ عقلانی است که این ارزشها مورد پذیرش اجتماعات علمی قرار گرفته‏اند یا اینکه اینها مورد پذیرش‏ اجتماعات علمی قرار گرفته‏اند چون ملاکهای عقلانیت هستند؟حتی اگر کسی در این اندیشه باشد که این تفکیک عیبی دارد،کوون هرگز واقعا این پرسش را مدّ نظر قرار نداده است.بنابراین اگر ما تذکارهای کوون دربارهء ملاکها و استدلالها و ارزشها را به عنوان راه حلی پیشنهادی برای مجموعهء بغایت پیچیده از مسائل متصور شویم،باید اذعان کنیم که راه حل او شکست خورده است.آرای او دربارهء سرشت و منزلت ارزشهای مربوطه و محتوای خاص آنها و طرقی که بر مبنای آن چنان‏ ارزشهایی در جریان تحول علمی تغییر می‏یابند یا نمی‏یابند پرسشهای بسیاری را برمی‏انگیزد، پرسشهایی که وی بع آنها پاسخ نمی‏دهد.اما ما می‏توانیم تذکارهای کوون را به طور متفاوتی تفسیر کنیم،یعنی آنها را به عنوان راه حلهای پیشنهادی تلقی نکنیم بلکه مطرح ساختن پرسشهایی بدانیم که‏ باید در پی آنها رویم به شرطی که بخواهیم فهمی کافی از جستجوی علمی و معنا(هایی)ب دست‏ آوریم که بر مبنای آنها این جستجو فعالیتی عقلانی است،پرسشهایی که از زمان چاپ ساختار انقلابهای علمی در دستور کار بحثها قرار داشته است.

در دفاع از کوون می‏توان گفت که آنها که او را به دفاع از تصوری از علم متهم می‏سازند که این‏ تصور مبین آن است که علم فعالیتی غیر عقلانی است،نکتهء اساسی استدلال او را مورد غفلت قرار داده‏اند.ادعای او این است که بسیاری از نظریه‏های سنتی یا سنجیده(استاندارد)،دربارهء اینکه چه‏ چیزی مقوم عقلانیت علم است ناقص هستند و اگر ما می‏خواهیم به درستی بفهمیم که علم چگونه‏ کار می‏کند و به چه معنا فعالیتی عقلانی است نیازمند آنیم که در آنها تجدید نظر کنیم.وی خود این‏ امر وظیفه‏ای هرمنوتیکی می‏داند،یعنی وظیفه‏ای که بر مبنای آن آدمی در پرتو شیوه‏هایی که علم با اتکا به آنها مورد استفاده قرار می‏گیرد تلاش می‏ورزد تا نوع عقلانیتی را که در جستجوی علمی‏ به نمایش درمی‏آید روشن سازد و تفسیر کند.بنابراین کوون هنگامی که دربارهء آثار فیرابند اظهار نظر می‏کند،در حالی که با اغلب گفته‏های فیرابند موافق است به ما می‏گوید:

توصیف کردن استدلال فیرابند به عنوان دفاعی از غیر عقلانیت در علم به نظر من نه تنها مهمل بلکه قبیح‏ است.من استدلالهای فیرابند به همراه استدلالهای خودم را تلاشی می‏دانم برای نشان دادن این امر که‏ نظریه‏های عقلانی موجود کاملا صحیح نیستند و ما باید آنها را مجددا میزان کنیم یا تغییر دهیم تا بتوانیم تبیین‏ کنیم که چرا علم به همین صورت که هست کار می‏کند.به جای آن فرض را بر این مبنا نهادن که ما دارای‏ ملاکهایی دربارهء عقلانیت هستیم که مستقل از فهم ما از الزامات فرایند فرایند علمی است به معنای هموار کردن راه‏ برای سرزمین جن و پریان است.

کوون نکتهء مشابهی را هنگام اظهار نظر دربارهء لاکاتوش ابراز می‏کند:

در کل،رفتار علمی بهترین مثالی است که ما از عقلانیت در دست داریم.نظر ما دربارهء این امر که چه چیز باید عقلانی باشد،به شیوه‏هایی با معنا،هر چند البته نه به شکلی انحصاری،به چیزی وابسته است که ما آن را ابعاد ضروری رفتار علمی می‏گیریم.این امر به آن معنا نیست که بگوییم که هر دانشمندی همیشه عقلانی رفتار می‏کند یا حتی بسیاری از دانشمندان اغلب اوقات رفتار عقلانی دارند.آنچه ما تأکید می‏کنیم این است که اگر تاریخ یا هر نظام تجربی دیگر ما را به آن سو براند که معتقد شویم که تحول علم اساسا بر رفتاری وابسته است‏ که ما قبلا فکر کرده‏ایم می‏بایست غیر عقلانی باشد،آنگاه نباید نتیجه بگریم که علم غیر عقلانی است بلکه‏ باید نتیجه بگریم که برداشت ما از عقلانیت در اینجا و آنجا نیازمند آن است که مجددا میزان شود. این نحوهء رویکرد به کوون-یعنی عطف توجه به پرسشهایی که او برای گشودن باب بحث‏ مطرح کرده است تا عطف توجه به پرسشهایی که او کاملا به آنها پاسخ داده است-به ما اجازه‏ می‏دهد ببینیم که او چگونه با پوپر و فیرابند و لاکاتوش و تولمین و هسه و پیپیر و مک‏مولین و لاودن وارد بحث می‏شود.(ما فقط از کسانی نام بردیم که بحث با آنها به مناقشات جدلی حاد بدل‏ شد.)مهمترین بعد این مناقشات ظهور توافقها و بصیرتهای همگانی دربارهء سرشت تحقیق علمی‏ بود که در کل نشانگر تغییری شگفت در فهم ما از تحقیق علمی است.این امر به آن معنا نیست که‏ اختلاف نظرها در میان مناقشه کنندگان اهمیت کمتری از اتفاق نظر آنها دارد.مع هذا،زمانی که ما از اتفاق نظرهای ضمنی و فهمهای مشترک دید روشنتری به دسات آوریم بسیاری از اختلافها،به نظر، لختلاف موردی جلوه‏گر می‏شوند تا گسستهایی مطلق.در هر بحث زنده‏ای طبیعی است که بر اختلاف تأکید شود یا حتی در مورد آنها اغراق شود.اما عطف توجه انحصاری بر این اختلاف‏ زمینهء مشترکی را که بنیان اختلاف نظرهاست گم می‏سازد.زمانی که ما قدمی واپس می‏کشیم و نتایج‏ انباشتی فلسفه و تاریه علم ما بعد تجربی را در مقایسه با تصورات عقل‏گرا و تجربه‏گرا و تجربه‏گرای منطقی قدیمیتر در باب علم مشاهده می‏کنیم،درمی‏یابیم که تغییری عمده در فهم ما از قبل از آنکه بکوشیم تا این توافقات مشترک و همگانی را مکشوف سازیم،اجازه دهید تا ملاحظه کنیم که چگونه آثار کوون(و به طور کلی‏تر تاریخ و فلسفهء علم ما بعد تجربه‏گرا) به اضطراب دکارتی و به رفتن به فراسوی عینی‏گرایی مربوط است.حملات مداوم‏ کونن به مفهوم استفاده از دستور کار برای انتخاب نظریه،انتقاد او از مفهوم زبان مشاهده‏ای خنثی‏ و لا یتغیر،تلاش او برای سست کردن بنیاد مفهوم مجموعهء معینی از ملاکهای علمی که بتواند به عنوان قواعد یا شروطی ضروربی و کافی برای حل مناقشات علمی عمل کند،می‏تواند جملگی‏ به عنوان تردید کردن در اضطراب دکارتی تفسیر شود.در حالی که هی فیلسوف علم معاصری‏ نخواسته است ادعا کند که رویهء تصمیم‏گیری معین یا روشی برای پیش بردن اکتشاف علمی وجود دارد،اما بسیاری از آنان کاملا یقین دارند که رویه‏های لا یتغیری برای آزمودن و ارزیابی نظریه‏های‏ رقیب وجود دارد(یا باید وجود داشته باشد).این امر بنیانی است برای تمایزی«ارتدوکس»که میان‏ زمینهء کشف( fxetnoc fo yrevocsid )و زمینهء توجیه( txxetnoc fo noitacifitsuj )گذارده‏اند. دومین زمینه را قلمرو واقعی فیلسوف علم پنداشته‏اند.وظیفهء او است که ملاکها را کشف کند و

غیر مبهم راه را برای ذهنی‏گرایی و نسبی‏گرایی و خردستیزی‏گرایی هموار می‏کند.اینها همان‏ اتهاماتی هستند که بدوا به ضد کوون عنوان شده‏اند.شدت حمله‏ها به کوون نشان قوت«یا این/یا آن»دکارتی است.اما اگر ما قضیه را از این زاویه بنگریم که کوون ما را تشویق می‏کند که یا این/یا آن‏ را کنار بگذاریم و راهی برای فهم گوناگونیهای عدم توافق عقلانی بیابیم که نمی‏توان آن را از گسترهء مرزهای تحقیق علمی حذف کرد،دست به کاری روشنگر زده‏ایم و به مقصود کوون نزدیکتر شده‏ایم.زیرا که حتی آنچه ما دلایل خوب در امر پشتیبانی از پارادایمها یا نظریه‏های رقیب‏ می‏خوانیم در معرض تفسیر تاریخی و تفاسیر متفاوت قرار دارد.بسیاری از ناقدان کوون می‏توانند موافق باشند که این امر حقیقت دارد(یا حقیقت پیش پا افتاده‏ای است)که دانشمندان دچار «عدم توافقهای عقلانی»هستند اما آنان مدعی هستند که آنچه مشخصهء علم است این است که«در اساس»چنان عدم توافقهایی را می‏توان به شیوه‏ای عقلانی حل کرد.ما از پیش می‏توانیم بدانیم که‏ چه نوع اطلاعات یا شواهدی برای حل عقلانی هر عدم توافق مهمی مورد نیاز است.همین فرض‏ است که کوون آن را در عمیقترین سطح مورد شک و تردید قرار می‏دهد.

این نکته را ریچارد رورتی به شیوه‏ای موجز بیان کرده و تعمیم داده است،یعنی زمانی که‏ کوشیده است سودگیری و تعصب را که«همهء آرای ابراز شده دربارهء گفتمانی مفروض دارای‏ قدر مسترک هستند»ریشه‏کن سازد و نشان دهد که این سوگیری و تعصب نه فقط برای فلسفهء علم‏ بلکه برای معرفت‏شناسی مدرت تا چه اندازه اهمیت بنیادی دارد.

منظور من از«قدر مشترک داشتن»امکان تخت مجموعهء قواعد درآوردن است.قواعدی که به ما بگوید چگونه می‏توان دربارهء امری به توافق عقلانی رسید که مسألهء مورد نظر را در هر جایی که گزاره‏ها به نظر می‏رسد با یکدیگر در تضاد باشند حل کند و فیصله دهد.این قواعد به ما می‏گویند که چگونه می‏توان‏ وضعیتی خیالی( ldal noitautiS )آفرید که در تمام عدم توافقهای ته نشست کرده به نظر«غیر شناختی» یا صرفا لفظی موقت خواهند آمد و می‏شود آنها را با انجام کاری فزونتر فیصله داد و حل کرد.آنچه‏ مطرح است این است که می‏بایست توافقی وجود داشته باشد در این باب که اگر بناست به راه حلی رسید چه‏ باید کرد.

رورتی مدعی است که این امر تعصب بنیادی معرفت‏شناسی از دکارت به بعد بوده است.یکی از دلایلی که این تعصب پا بر جا مانده است این است که آن را مشخصهء ضروری«روش علمی» گرفته‏اند.آثار کوون را می‏توان مبارزه‏جویی با این ادعا دانست که این فرض،بنیان فعالیت علمی‏ است.می‏توان این امر را با احتیاط بیشتری بدین‏گونه توضیح داد،در حالی که کوون بر آن است که‏ چنان فرضی در مورد علم به هنجار معتبر و ضروری است اما در ایام بحرانهای علمی به کاربستنی نیست.رها کردن چنین فرضی دربارهء قدر مشترک به معنای مورد شک و تردید قرار دادن‏ عقلانیت علم نیست،بلکه تغییر فهم ما از خصلت عقلانیت در مناقشات و منازعات علمی است‏ -فهمی که خصلت عملی عقلانیت علمی را برجسته می‏سازد.پس در این معنا،کوون(اگر چه‏ زمانهایی هنوز در چنبر زبان«عینی‏گرایی»و«نسبی‏گرایی»گیر می‏کند)در جستجوی آن است که‏ به فراسوی همین یا این/یا آن برود.

کوون و ناقدانش:مبنای مشترک

می‏خواهیم باز گردم و نشان دهم که کوون و ناقدانش تا چه اندازه مبنای مشترک دارند.پل فیرابند را در نظر گیرند،کسی که«بچهء بد»فلسفهء علم ما بعد تجربه‏گراست.هر تفسیر از فیرابند با خطرات‏ آمیخته است،زیرا که نه فقط وی از عدم انسجامهای نظریه‏هایش محفوظ می‏شود بلکه خود به خواننده در مورد«جدیّ گرفتن»بحثهایش اخطار می‏دهد.وی در کتاب به ضد روش با شوخ و شنگی ما را با گفتن این حرف دست می‏اندازد که امیداور است خواننده او را«دادائیستی‏ سر به هوا متصور شود تا آنارشیستی جدّی».فیرابند از افراطی‏گری مواضع در حال تغییر خود سر خوش می‏شود و کاملا از به مسخره گرفتن و به زمین زدن هر اعدایی که طالب استواری و ثبات یا «جدّیت پاکیره‏گرایانه»باشد لذت تبرد.من نمی‏خواهم ادعا کنم که«عقاید حقیقی»او را نشان‏ می‏دهم(حتی روشن نیست که معنای این عبارت چیست).اما من مضمون یا صدایی پایدار در آثار او(به ویژه در به ضد روش)می‏یابم که به بحث ما ربط دارد.اگر چه فرایند ممکن است از این امر متأسف باشد اما[من معتقدم که‏]انسجام مضمونی بنیادی در اسلوب و محتوای ادعاهای او وجود دارد.با توجه به ارزیابی خود فیرابند از آنچه فقط در فلسفهء علم بلکه در جامعه در حال اتفاق‏ افتادن است-اینکه بسته بودن و روش ثابت و تحجر اجتماعی که جملگی دشمنان زندکی و خود انگیختگی و خلاقیت و تخیل و آزادی فردی هستند ما را تهدید می‏کنند-می‏توان گفت که‏ وظیفهء ناقد عبارت است از استفاده از هر نوع روش بلاغی در دسترس برای سست کردن و تمسخر آنانی که فکر می‏کنند ملاکهای عقلانی ثابتی در تحقیق علمی(یا هر قلمرو دیگر زندگی)وجود دارد یا باید وجود داشته باشد.فیرابند بر وفق روح استراتژی«فرصت طلبانه‏ای»که اختیار کرده است، به ما می‏گوید:«البته شاید زمانی بیاید که در آن ضرورتی باشد امتیازی موقت برای عقل قائل شد و خردمندانه خواهد بود که از قواعد آن به ضرر هر چیز دیگر دفاع کرد.من بر آن نیستم که ما امروز در چنان زمانه‏ای زندگی می‏کنیم.»

اگر چه ظاهرا عقلانیت دشمن بزرگ فیرابند است،به ویژه عقلانیتی که دستمایهء کسانی است که وی آنها را«عقل‏گرایان انتقادی»نام می‏گذارد،برخی از تذکارهای دیگر وی بینشی کاملا متفاوت را آشکار تسازد:«ما در اینجا با وضعیتی سر و کار داریم که اگر می‏خواهیم دربارهء مسألهء میان«عقل»و «عقلانیت»بینشی عقلانی‏تر از فلسفه‏های مکتبی امروز اختیار کنیم باید مورد تحلیل قرار گیرد و فهمیده شود.»[تأکید از ماست.]به رغم بازیگوشانه بودن اسلوب فیرابند و گستاخی خود آگاهانهء برخی از ادعاهای وی،او دارای هدفی به غایت جدّی و مهم است.اگر چه وی می‏خواهد ادعای‏ بزرگتری کند اما یکی از مضامین محوری وی را چنین می‏توان بیان کرد:هر قاعده و دستور کار و رویهء تصمیم‏گیری و روش یا ارزشی را که گمان می‏رود جستجوی علمی را راهنمایی می‏کند نام‏ برید،اعم از آنکه دقت باشد یا صدق یا ابطال یا سنجه‏های دیگر،و من به شما نسان خواهیم داد که از این سنجه نه فقط در جریان پیش بردن و کشف کردن فرضیات و نظریه‏های جدید بلکه بلکه در جریان‏ پشتیبانی کردن و توجیه کردن آنها نیز تخلف شده است.هر چه را که گمان برید ربطی به تحقیق‏ ندارد و یا نباید داشته باشد نام ببرید،اعم از آنکه زمینهء اجتماعی و عقاید ما بعد الطبیعی باشد یا خلبازیهای شخصی؛و من به شما مواردی را نشان خواهم داد که در تحقیقات دانشمندان این عوامل‏ ذیمدخل هستند.من گمان می‏کنم که فیرابند حق دارد،و این نکته که او متذکر می‏شود نکتهء مهمی‏ است اما چندان تفاوتی با تذکار کوون ندارد،اگر چه فیرابند می‏تواند به شدت به ارجاع کوون‏ به«دلایل خوب»اعتراض کند(و آن را چیزی بیش از«آریه‏ای لفظی»نداند).کوون و فیرابند با یکدیگر موافقت اصولی دارند که جستجو برای یافتن شرایط ضروری و کافی یا قواعد انتخاب‏ نظریه طرحی است محکوم به شکست.فزونتر،هر دو نفر تأکید می‏کنند که گزاره‏ای که مبتنی بر قواعد و روشها باشد از دریافتن زیرکی و تخیل و نیروی داوریی که لازمهء بداعت و آزمون و ارزیابی یا توجیه فرضیات و نظریه‏های علمی است درمی‏ماند.هدف اصلی حمله و تمسخر فیرابند برداشتی غلط(و فیرابند می‏توانست بیافزاید مضر)از یزی است که مقوّم عقلانیت‏ علم است.و او با نام بینشی که حتی آن را بینشی«عقلانی»تر می‏نامد به این هدف حمله‏ می‏کند.

فیرابند(اغلب بدوت تعمد)بصیرتی عمیق را دربارهء موضع جدلی خود آشکار می‏سازد زمانی‏ که می‏نویسد:

جامعه‏ای که مبتنی بر مجموعه‏ای از قواعد بخوبی تعریف شده و محدود کننده باشد به گونه‏ای که در آن‏ انسان بودن مترادف با اطاعت کردن از این قواعد باشد،فرد معترض را به برهوتی که ناشی از فقدان هر نوع‏ قاعده‏ای است می‏راند و بنابراین وی را از عقل و انسانیت خود تهی می‏سازد.پارادکس غیر عقلانی‏گرایی مدرن‏ این است که طرفداران آن در سکوت،عقل‏گرایی را با نظم و گفتار منظم یکی می‏گیرند و بنابراین خود را در موقعیتی می‏یابند که مجبور می‏شوند تا به الکن سخن گفتن و مهمل بافتن میدان بدهند...اصول را بردارید، به امکان اشکال زندگی متفاوت بسیار میدان بدهید و چنان پدیده‏هایی همچون خوابی بد،ناپدید خواهند شد.

این قطعه به این سبب روشنگر است که نه فقط مشخصات«برهوتی»را که فیرابند در آن پرسه زده‏ است نشان می‏دهد بلکه همچنین سبب موضع جدلی وی را مورد تأکید قرار می‏دهد.گاهی اوقات‏ چنین به نظر می‏رسد که انگار خود فیرابند به الکن سخن گفتن و مهمل بافی میدان می‏دهد و بدان سو رانده شده است که مواضع افراطی«غیر عقلانی‏گرایی»را اختیار کند زیرا که به طور ضمنی‏ مشخصات عقل و عقلانیت را که ظاهرا در صدد برانداختن آن است،قبول کرده است.زبان تمثیلی و فنون بلاغی او چنین جلوه می‏دهد که انگار میان عقل‏گرایی و صور جدید و بازیگوشانه و خوشباشانهء غیر عقل‏گرایی و نسبی‏گرایی،باید یکی ار انتخاب کرد.اما این تقسیم‏بندی دوگانه آنچه‏ را واقعا مطرح است مکدر می‏سازد-یعنی فهمی درست از«انسانیت و عقل»فهمی که بر ابعاد عملی این انسانیت و عقل تأکید می‏گذارد.فیرابند دست به بازیی دوگانه با ما می‏زند.پیشفرض‏ مؤثر بودن مناقشهء فیرابند،خود مفهوم عقلانیت(و تقابل ضمنی آن با غیر عقلانیت)است که هدف‏ حملهء اوست.آن بعدی از گفته‏های فیرابند که من می‏خواهم آن را برجسته سازم بعدی است که ما را ترغیب می‏کند تا اضطراب دکارتی را کلا کنار بگذاریم(و نه اینکه صرفا از یکی از سویه‏های آن‏ جانبداری کنیم).فیرابند هزّال است و یکی از اهداف هزل او مسخره کردن و از ریشه کندن و باطل کردن سحر تعصب دیرپا دربارهء قدر مشترک داشتن است عنی همان چیزی که رورتی بر آن‏ تأکید می‏گذارد.

ما زمانی درکی ظریفتر از آنچه فیرابند می‏گوید کسب می‏کنیم که آثار او را با آثار لاکاتوش‏ مقایسه کنیم.ظاهرا تفاوتهای قاطعی میان اثار فیرابند و لاکاتوش وجود دارد.کسانی که«شاگردان‏ عصیانگر»کارل پوپر بودند(هر دو نفر زیر نظر پوپر درس می‏خواندند و عمیقا تحت تأثیر افکار پوپر قرار گرفتند)اما فیرابند زمانی که می‏گوید به رغم تفاوت ظاهر آثار او و لاکاتوش تا چه اندازه‏ توافق اصولی میان او و لاکاتوش وجود دارد،محق است.لاکاتوش به ویژه در برخی از مقالات‏ اولیه‏اش وظیفهء مدافع اعظم پوپر(یا حداقل پوپری که به درستی فهمیده شده باشد یعنی کسی که‏ دست آخر تفاوتی با لاکاتوش ندارد و با او یکی است)را بر دوش خود نهاد.لاکاتوش رهیافت خود را«روش‏شناسی طرحهای تحقیقاتی»نام نهاد.

وجه مشخصهء نظریهء لاکاتوش دربارهء طرحهای تحقیقاتی پیش رونده و پس رونده این است که‏ او می‏خواهد عدالت را در مورد باز بودن و حق انتخاب داشتن در تحقیق علمی زنده رعایت کند (حداقل در کوتاه مدت)بدون آنکه تا آنجا پیش رود که اجازه دهد«هر چه پیش آید خوش آید»یا انکار کند که ما می‏توانیم«رشد معرفت علمی»را به شکلی عقلانی بازسازی کنیم.لاکاتوش‏ به شکلی فزاینده به این نتیجه رسید که تمام نظریه‏هایی که معتقد به«عقلانیت فوری» ( tnatsni ytilanoitar )هستند به بن بست می‏رسند(و من این امر را یکی از مهمترین آرای او می‏دانم).اگر می‏خواهیم عقلانیت تحقیق علمی را بفهمیم و متمرکز شویم و بپرسیم آیا چنان تانتخابی عقلانی‏ است(اگر این امر حاکی از آن باشد که باید بتوانیم ملاکی روشن و آشکار را کشف کنیم که به ما بگوید که آیا این انتخاب عقلانی یا غیر عقلانی است).واحدی که ما نیازمند وارسی آنیم طرح‏ تحقیقاتی است،طرحی که در طول زمان تحول پیدا می‏کند و تغییر می‏یابد و در نتیجه تاریخی است. فیرابند دو نکتهء مهم مورد توافق خود و لاکاتوش را متذکر می‏شود.

نخستین فرض بر آن است که روش‏شناسی باید«فضایی تنفسی»برای اندیشه‏هایی که مورد توجه ما هستند فراهم سازد.اگر نظریهء جدیدی به ما ارائه کنند ما نباید یکباره سنجه‏های معمول را برای تصمیم‏گیری دربارهء بقای آن اعمال کنیم...تحول نظریه در مدت زمانی طولانی و نه شکل آن در لحظه‏ای خاص است که در ارزیابیهای روش‏شناختی ما همیت دارد و به حساب می‏آید...

دوّم،لاکاتوش بر آن است که سنجه‏های روش‏شناختی در فراسوی انتقاد قرار ندارند.آنها را می‏توان‏ آزمود و بهبود بخشید و با سنجه‏های بهتر جایگزین کرد.آزمون چیزی تجربی و انتزاعی نیست بلکه از داده‏های تاریخی استفاده می‏کند:داده‏های تارخی ینقشی حیاتی دو مناقشه میان روش‏شناسیهای رقیب ایفا می‏کنند.

اما فیرابند و مورس‏گریو( evargsuM )به شکلی مؤثر نشان داده‏اند که ابهامی در «روش‏شناسی طرحهای تحقیقاتی»لاکاتوش وجود دارد.لاکاتوش گاهی اوقات به گونه‏ای قضیه را مطرح می‏کند که انگار چنان روش‏شناسیی اساسا گذشته‏نگر است،که معنای ضمنی آن این است که‏ ممکن است به سراغ برشی از تاریخ رفت و بازسازیی عقلانی از این امر به دسن داد که چرا یک‏ طرح تحقیقاتی جایگرین طرح تحقیقاتی رقیب شده است.سبب آنکه چنان بازسازیی عقلانی است‏ این است که ما می‏توانیم دلایل این امر را که چرا طرح جدید جایگزین طرح پس رونده شد و می‏بایست می‏شد معین و مشخص سازیم.این تکته،مبنایی است برای تأکید لاکاتوش که‏ روش‏شناسی او هنجارمند( evitamroN )است(و فقط توصیفی( evitpircsed )نیست).اما لاکاتوش گاهی اوقات،به ویژه در مقالات پسین،موضع خود را چنان توصیف می‏کند که دشوار بتوان دید که برداشت او از روش‏شناسی‏برش و کارآیی داشته باشد.از آنجا که هستهء ایدهء روش‏شناسی این است که می‏تواند تحقیق را هدایت و راهنمایی کند،به نظر می‏رسد که لاکاتوش‏ [در مقالات پسین‏]در حال رها کردن این ابعاد تجویزی و آینده‏نگر روش‏شناسی خود است.وی از این‏رو می‏نویسد:

«روش‏شناسی»من-به رغم معنای ضمنی قدیمی‏تر این واژه-نظریه‏های کاملا پیراسته(یا طرحهای‏ تحقیقاتی)را مدّ نطر قرار می‏دهد،اما فرض این روش‏شناسی بر آن است که نه دربارهء چگونگی رسیدن‏ به نظریه‏های خوب دانمشند را راهنمایی کند و نه حتی در این مورد که دانمشند در کدام یک از دو نظریهء رقیب به کار بپردازد.«قواعد روش‏شناسی»من دلایل پذیرش نظریهء اینشتین در برابر نظریهء نیوتون را تبیین‏ می‏کند اما به دانشمند نه دستور می‏دهد نه پند که در طرح تحقیقاتی اینشتین کار کند و نه در طرح تحقیقاتی‏ نیوتون.

همچنین زمانی که بر طبق ملاکهای من روشن می‏شود که یک طرح تحقیقاتی در حال«پیشرفت»است و رقیب آن در حال«پسرفت»،این امر فقط به ما می‏گوید که این دو طرح دارای مشخصاتی عینی هستند،اما این‏ امر به ما نمی‏گوید که دانشمندان فقط باید در طرح پیشرونده به کار بپردازند.

له نظر لاکاتوش«آدمی می‏تواند به شیوه‏ای عقلانی به طرحی پسرونده بچسبد تا زمانی که این طرح‏ را طرح دیگری مسخر سازد و حتی بعد از آن‏[نیز آن را رها نکند].»زمانی وضعیت پیچیده‏تر و مبهمتر می‏شود که لاکاتوش اذعان می‏کند که ما ممکن است در قضاوتمان دربارهء طرح تحقیقاتی‏ به خطا رفته باشیم و یا عجله کرده باشیم،طرحی تحقیقاتی ممکن است از«رکودهای پس‏برنده» نجات یابد و جهات خود را عوض کند.موس گریو با اکره نتیجه می‏گیرد که«حالت اعتزال فرد روش‏شناسی که به لاکاتوش اعتقاد دارد تام و تمام است.»و فیرابند با خوشحالی می‏گوید که«هیچ‏ تفاوتی که‏"به طور عقلانی‏"قابل توصیف باشد میان نظریهء لاکاتوش و من وجود ندارد.»فلسفهء لاکاتوش فقط به این سبب لیبرال به نظر می‏رسء که‏"آنارشیسمی نقاب‏دار"است.»فیرابند بر آن‏ وجود ندارد اما«تفاوت هظیمی در زبان بلاغی و استعاری»وجود دارد.

اما تفاوت میان آرای لاکاتوش و فیرابند چیزی بیش از تفاوت در زبان بلاغی و استعاری است، تفاوت مهمی در مورد اموری که آنها بر آن تأکید می‏گذارند وجود دارد،هر چند این تفاوتها، تفاوتهایی ناهماهنگ و ناسازگار نیستند.فیرابند نوعا توجه خود را به فرد دانشمند خلاق معطوف‏ می‏کند یعنی زمانی که این دانشمد فرضیه یا نظریهء جدیدی مطرح می‏کند که با خرد پذیرفته شدهء اجتماعات علمی ناسازگار است.او انکار نمی‏کند که در موقعیتهای انضمامی قوانین و رویه‏ها و سنجه‏ها و روشهایی برای آزمودن و ارزیابی کردن فرضیه‏های جدید وجود دارد.او می‏گوید که جمع اینها برای تمهید سنجه‏های عینی ارزیابی نه ضروری هستند نه کافی و اینکه‏ می‏توان و بایسته است که برای پیش بردن تحقیق علمی از آنها تخطی کرد.او این ایده را به مبارزه‏ می‏طلبد که وظیفهء فیلسوف علم این است که مجموعه‏ای از سنجه‏هایی را تدارک بیند که ثابت و استوار باشند و بنا به فرض دارای منزلت فراتاریخی یا استعلایی باشند.از نظر فیرابند تمهید چنین‏ سنجه‏هایی فقط به جزمیت انجامد.

لاکاتوش واقعا با فیرابند مخالفت نمی‏کند،اما وی بدوا با سلسله پرسشهایی متفاوت مشغول‏ است:آیا ما می‏توانیم بازسازیی عقلانی از رشد معرفت علمی به دست دهیم؟آیا می‏توانیم شرحی‏ از آنچه اتفاق افتاده است به دست دهیم؟اتفاقی که در جریان آن ما دلایلی(و نه فقط علتهایی)را برجسته سازیم و جدا کنیم که تبیین کنند چرا یک طرح تحقثیقاتی یا نظریه جایگزین طرح رقیب‏ شده است؟حتی تمایزی که لاکاتوش میان تاریخ واقعی طرحی تحقیقاتی و بازسازی عقلانی این‏ تاریخ گذارد به منظور آن است که تأکید کند که ما می‏توانیم دلایلی(و در حقیقت دلایل خوب)را که در رشد معرفت علمی مدخلیت دارند مشخص و معین سازیم،اگر چه فیرابند گاهی از اوقات‏ چنان می‏نویسد که انگار این ادعا را به مبارزه می‏طلبد،اما آنچه او انجام می‏دهد نافی این نوشته‏های‏ اوست؛زیرا زمانی که فیرابند به آنچه می‏پردازد که آنها را پیشرفتهای خلاق مهم در تاریخ علم‏ می‏نامد-فی‏المثال هنگام بحث تفصیلی خود از گالیله در کتاب به ضد روش-در واقع به نفع‏ بازسازی‏[طرح‏]بدیلی از آنچه گالیله به آن دست یافت و چگونه به آن دست یافت،وارد بحث‏ می‏شود،بازسازیی که مدعی است صادق است و می‏تواند بر مبناهای عقلانی مورد مخالفت قرار گیرد(و قرار هم گرفته است).

من در حال این بحث هستم که به رغم تفاوتهای جدلی میان کوون و ناقدانش،از آنچه بدوا می‏تواند به نظر آید مبنای مشترک و همگرایی زیادی میان آرای آنان وجود دارد.اما هنوز ممکن‏ است چنین احساس شود که من عدم توافق مهمی را میان کوون و ناقدانش لاپوشانی کرده‏ام.رورتی‏ این نکته را هنگامی برجسته می‏سازد که بحثهایی را که کاردینال بلارمن( lanidraC enimralleB ) به ضد گالیله و نظریهء کپرنیکی ارائه کرده است مورد ملاحظه قرار می‏دهد.

اما آیا ما می‏توانی راهب برای گفتن این امر بیابیم که ملاحظاتی که کاردینال بلارمن به ضد نظریهء کپذنیکی‏ ارائه کرده است-یعنی توصیفی از ساختار افلاک که مبتنی بر متون مقدس است-«غیر منطقی و غیر علمی» هستند؟شاید اینجا،جایی است که خطوط نبرد میان کوون و ناقدانش را می‏توان به روشنی ترسیم کرد. بسیاری از برداشتها،مفاهیم قرن هفدهمی در این مورد که«فیلسوف»بودن چیست و بسیاری از برداشتها و مفاهیم عصر روشنگری در این مورد که«عقلانی»بود چیست گواهی است بر این امر که گالیله به طور مطلق‏ بر حق بود و کلیسا به طور مطلق بر خطا.فرض را بر این امر بنا کردن که در اینجا،جایی برای عدم توافق‏ عقلانی وجود دارد-و نه صرفا جنگی مبتنی بر حق و باطل میان عقل و خرافات-به معنای آن است که خود مفهوم«فلسفه»را به خطر بیندازیم.زیرا که این امر مفهوم یافتن«روشی برای یافتن حقیقت»را به خطر می‏اندازد،روشی که مکانیک گالیله‏ای و نیوتونی را سرمشق و الگو قرار می‏دهد.به نظر می‏رسد اگر پرسشی‏ که دربارهء بلارمن مطرح شده است به شیوه‏ای منفی پاسخ داده شود.مجموعه‏ای از آرائی که همدیگر را تقویت می‏کنند-فلسفه به عنوان نظامی روش‏شناختی که از علوم جداست،و معرفت‏شناسی به عنوان ذخیرهء یافتن قدر مشترک،و عقلانیتی که فقط بر مبنای مشترکی که یافتن قدر مشترک را میسر می‏سازد،ممکن‏ است-به خطر می‏افتند.

در حالی که رورتی متذکر می‏شود که کوون پاسخی به این پرسش نمی‏دهد،اما بر آن است که‏ نوشته‏های کوون مهیاگر«گنجینه‏ای از استدلالها به نفع پاسخ منفی است.»به هر طریق رورتی فکر می‏کند که شیوه‏ای که بر مبنای آن این پرسش باید پاسخ داده شود چنین است:

«شبکه‏ای»( dig »[واژه‏ای که فوکو از آن استفاده کرده است\*]که در اواخر قرن هفدهم قرن هجدهم‏ تشکیل و ظاهر شد،در اوایل قرن هفدهم یعنی زمان محاکمهء گالیله در دسترس نبود تا به آن توسل جویند.نه‏ معرفت‏سشاسی درخور اعتنا و تصور و نه مطالعهء سرشت معرفت بشری قبل از آنکه این شبکه از آب و گل‏ درآد می‏توانست آن را«کشف»کند.مفهوم«علمی بودن چیست»در جریان شکل یافتن بود.

رورتی با دادن جواب منفی قاطعانه در واقع با فیرابند توافق دارد.فیرابند قاطعترین و مؤثرترین فرد در به تمسخر کشیدن این مفهوم است که سنجه‏های سیّالی دربارهء عقلانیت وجود دارد که از کنشهای‏ تاریخی فعال جداست؛سنجه‏هایی که ما می‏توانیم در مورد تصمیم‏گیری در این‏باره که چه کسی‏ علمی و منطقی و عاقلانه عمل می‏کند و چه کسی نمی‏کند به آنها متوسل شویم.اما هنگامی که‏ رورتی اعلام می‏کند که خود مفهوم«علمی بودن و عقلانی بودن چیست»در حال«از آب و گل‏ درآمدن»بود همان نکته‏ای را متذکر می‏شود که هم کوون و هم لاکاتوش بر آن تأکید کرده‏اند-یعنی‏ اینکه ما می‏توانیم شرح روایی صحیحی از این امر به دست دهیم که چرا برخی از دلایل و گونه‏های‏ استدلال چیره شدند و برخی دیگر نه.با دادن چنین شرحی،ما به سنجه‏های مداوم و لازمهء عقلانیت‏ که در دسترس قرار دارند(یا باید قرار داشته باشند)متوسل نمی‏شویم،بلکه به آن دلایل و اعمالی‏ متوسل می‏شویم که در جریان تحقیق علمی«از آب و گل درآمده‏اند.»آنچه دانشمندی یا حتی‏ (\*).این توضیح را برنشتاین اضافه کرده است. اجتماعی از دانشمندان«دلایل خوب»می‏دانند ممکن است بعدا دیگر به عنوان دلایل خوب مورد پذیرش قرار نگیرند.اما زمانی که این امر اتفاق افتاد دیگر مسأله،؛صرف»زبان استعاری و یا قبول‏ دلبخواهانهء رجحان سلسله‏ای از ارزشها در مقایسه با مجموعهء دیگر نیست.کاردینال بلارمن فقط ارجحیت قائل شدنهای ذهنی شخصی خود را ارائه نکرد،بلکه شماری از استدلالهای پیچیده در پشتیبانی از آرای خود عرضه نمود،استدلالهایی که مدعی اعتبار بودند.رورتی بحق ادعا می‏کند که‏ این امر توهمی بیش نیست که بپنداریم که مجموعهء پایداری از سنجه‏های غیر تاریخی عقلانیت‏ وجود دارد که«فیلسوف»یا معرفت‏شناس می‏تواند آنها را کشف کند.سنجه‏هایی که به طور آشکار و بری از هر نوع ابهام به ما بگویند که چه کسی عقلانی عمل می‏کند و چه کسی نمی‏کند.اما همان طور که خود رورتی گاهی این عمل را مرتکب می‏شود کاملا دچار توهم می‏شویم اگر بر آن‏ باشیم که قضاوت فعلی ما دربارهء ناقص بودن نوعی از استدلالها و بحثهایی که بلارمن ارائه کردصرفا رخدادی تاریخ است.آنچه در پس زمینهء این امر قرار دارد تقسیم‏بندی دوگانهء کاذبی است:یا سنجه‏های پایدار عقلانیت(عینیت‏گرایی)یا پذیرش دلبخواهانهء مجموعه‏ای از سنجه‏ها یا اعمال در قیاس با رقیب آن(نسبی‏گرایی).ما نیازمندیم که فهم خود از چگونگی کارکرد استدلال عقلانی(و تاریخ اشکال استدلال)را عوض کنیم تا دریابیم زمانهایی هست که در آن عدم توافقهایی به وجود می‏آید که ما نمی‏توانیم آنها را بلافاصله با توسل به سنجه‏های ثابت حل کنیم و همچنین بپذیریم که‏ در چنان زمانهایی ما شاید حتی از قبل ندانیم که«چگونه وضعیتی خیالی بسازیم که در آن تمام‏ عدم توافقهای بحا مانده به گونه‏ای در نظر آیند...که بشود آنها را با انجام کاری فزونتر حل کرد.» مع هذا،در جریان تکامل تحول علمی می‏توانیم به نقطه‏ای برسیم که نیروی اعمال و استدلالهای‏ بهتر را ببینم،و مشاهده کنیم که چرا برخی اعمال تاریخی و گونه‏های استدلال رها گشته‏اند.

اما در اینجا ناقدی که متأثر از روح شکاکیت هیومی است می‏تواند بپرسد:چیست آنچه در دوره‏ای تاریخی رخ می‏دهد اما در دقیقه یا لحظهء گذرای خاصی رخ نمی‏دهد؟نفس این پرسش‏ وضعی را نشان می‏دهد که می‏بایست آن را رها ساخت یعنی اتمیسم پنهانی که مدعی است در تحول‏ تاریخی چیزی به چشم نمی‏خورد مگر تکراری و انباشت وقایع مجزا.این اتمیسم مانع می‏شود که ما مشاهده کنیم«دلایل خوب»و کنشهایی اجتماعی که آن دلایل در چارچوب آنها قرار دارند چیزهایی‏ گسسته و جدایی‏ناپذیر نیستند،بلکه،بلکه،همواره بخشهایی از شبکه‏های( skrowten )بزرگتر هستند (استفاده از واژهء«کل گرایی»( msiloh )در اینجا می‏تواند موجب سود تفاهم شود،زیرا که این واژه‏ زنجیرهء بی‏گسست واحدی را تداعی می‏کند).هم گالیله و هم بلارمن دلایل و ملاحظات و شواهد پیچیده‏ای را برای پشتیبانی از مواضع خاص خود عرضه کردند.هر دو مدعی اعتباری شدند که بنا به فرض می‏بایست در برابر آزمونهای انتقادی بعدی تاب آورد.«دلایلی»که آنها ارائه کردند کاربردها و نتایج و اجزائی داشت که با دلایل و ملاحظات نوع دیگر برخورد می‏کرد.اکنون زمانی که ما ادعا می‏کنیم بحق بود که گالیله می‏بایست بر بلارمن پیروز می‏شد(حداقل تا آنجا که ادعاها به دنیای‏ طبیعی و فیزیکی مربوط می‏شد)،به این سبب است که ما اکنون می‏توانیم استدلالهای محکمتری‏ ارائه کنیم که چرا نوع دلایلی که بلارمن ارائه کرد ناقص بود.دانشمند هموراه این تکلیف را بر عهده‏ دارد که شرح عقلانی از آنچه درست و غلط است در نظریه‏ای که از جایگاه خود به زیر افتاده است‏ به دست دهد و تبیین کند که چگونه نظریهء او می‏تواند در نظریهء جانشینی(زمانی که به اندازهء کافی‏ بازسازی شد)شرحی از آنچه«حقیقی»است و آنچه«کاذب»یا ناکافی است فراهم کند.البته ما این‏ کار با رجوع به آنچه انجام می‏دهیم که آن را بهترین دلایل علمی ممکن متصور می‏شویم-دلایلی‏ که در چارچوب کنشهایی اجتماعی قرار دارند که«از آب و گل درآمده‏اند»پذیرش(یا فزونتر، اصرار بر اینکه)احتمالا در آینده تغییراتی در سنجه‏ها و دلایل و کنشهایی که ما اکنون از آن سود می‏جوییم رخ خواهد داد به شک‏گرایی معرفت‏شناختی منجر نخواهد شد،بلکه فقط به بازشناسی‏ خطاپذیری بشر و محدودیت عقلانیت بشری منتهی خواهد گشت.(فرد شکاک همیشه با استفاده از این ترس دست به بازی می‏زند که چنانچه به مطلق نرسیم به چیزی دست نیافته‏ایم و روزی کشف‏ خواهیم کرد که در مورد آنچه امری معتبر پنداشته‏ایم کاملا بر خطا بوده‏ایم.مسأله این نیست که این‏ نوع از شک‏گرایی را رد و ابطال کنیم بلکه این است که سرشت آن را به عیان ببینیم،یعنی ببینیم که‏ وسوسه و اغوی چنان شک‏گرایی وابسته است به پذیرش مفهومی از آنچه به عنوان معرفت و از آنچه به عنوان عقلانیت ارائه می‏شود،مفهومی که باید رها شود.)

فیلسوفی که به دقیقترین و نافذترین شیوه،شک‏گرایی معرفت‏شناختی را از خطاپذیری بشری‏ تمیز داد،چارلز سندرز پیرس( selrahC srednaS ecrieP )بود.پیرس از تصویری از استدلال‏ علمی انتقاد می‏کند که علم را به گونهء حرکتی تک خطی از مقدمات به نتایج یا از«اموز واقع»منفرد به کلیات ترسیم می‏کند.وی به جای آن،بر شاخه‏های متکثر و انواع گوناگون شواهد و داده‏ها و احساسهای مبتنی بر شهود و استدلالها تأکید می‏گذارد که از آنها برای پشتیبانی فرضیه یا نظریه‏ای‏ علمی استفاده می‏شود.هر یک از این شاخه‏ها به خودی خود ممکن است ضعیف و برای پشتیبانی‏ نظریهء ارائه شده ناکافی باشند،اما جمع آنها می‏تواند مهیاگر اعتباری قویتر برای باوری عقلانی باشد تا استدلالی که تک صدا است-مثل سیمی قوی که از سیمهای ضعیف بسیار درست شده است.این‏ تغییر در تشخیص استدلال علمی یکی از دلایلی است که وی بر مبنای آن تأکید بسیاری بر اجتماع‏ محققان می‏گذارد-زیرا فقط در این اجتماع و از طریق این اجتماع انتقادی است که می‏توان قوت همگانی و مشترک چنان استدلال متکثری را با کفایت به آزمون سپرد.

حرکت به فراسوی عینی‏گرایی و نسبی‏گرایی برای توصیف مشخصهء استدلالهای علمی را می‏توان همچنین با بررسی مناقشهء میان پوپر و کوون مستند ساخت.پوپر بر آن است که برداشت‏ کوون از علم یکراست به نسبی‏گرایی منجر می‏شود و پوپر-بعضا به عنوان واکنشی به کوون و سایر «نسبی‏گرایان»خبه طور فزاینده‏ای از برداشت عینی‏گرا از علم دفاع می‏کند و به همین سبب به آنچه‏ خود«جهان سوم»یا«جهان 3»می‏خواند متوسل می‏شود،یعنی جهان معرفت رشد یابنده و عینی که‏ نمی‏تواند به«جهان 1»(جهان فیزیکی)یا«جهان 2»(جهان ذهنی)فرو کاسته شود.هدف اصلی‏ حملهء پوپر چیزی است که کوون آن را«علم بهنجار»( lamron ecneics )می‏نامد.پوپر به ما می‏گوید که«آنچه کوون توصیف کرده است وجود دارد و...تاریخنویسان علم باید آن را به حساب‏ آوردند.»اما این پدیده که علم بهنجار خوانده می‏شود همانی است که پوپر آن را«دوست نمی‏دارد»و دانشمند بهنجار«کسی است که آدمی باید برایش افسوس بخورد.»پوپر آن بعدی از علم بهنجار را برای انتقاد بر می‏گزیند که از آن به عنوان«حل معما»یاد می‏کند و پوپر بر«جزمیت»این شکل از فعالیت علمی تأکید می‏کند.

اما چیزی نامیان در انتقاد پوپر نهفته است؛هر چند کوون تا حدودی مسئول این کاریکاتوری‏ است که از آنچه او به عنوان علم هنجار تعبیر می‏کند ترسیم می‏شود.دو بعد علم بهنجار در توصیف‏ کوون از آن برجسته و شاخص است.نخستین بعد همانی است که پوپر در مورد آن اغراق می‏کند: علم بهنجار چیزی کوته‏بینانه به نظر می‏آید،نوعی فعالیت بسته،که در آن از بداعت و مبارزه‏جویی‏ اساسی با پارادایم مسلط طفره می‏روند.اگر چه این بعد از تصویر ترسیم شده از علم بهنجار تحت‏ حملات سنگین واقع شده است اما همین کمتری از بعد دیگر علم بهنجار دارد.اگر ما توصیفات‏ کوون از علم بهنجار را وارسی کنیم می‏توانیم ببینیم که او آن را،در بهترین صورت،به عنوان شکلی‏ به نهایت تخیلی و خلاق از تحقیق می‏داند که شامل روشهای جدید برای جمع‏آوری داده‏ها و دقیقتر کردن آنها و همچنین اقدامات مثبت نظری پیچیده در جریان تحول و بسط پارادایم است.آنچه در مورد علم بهنجار برای کوون بیشترین اهمیت اساسی را دارد درجهء صحت و ظرافتی است که‏ می‏توان در تحقیق اهداف و ودعده‏های پارادایم به آن دست یافت(و نه جزمیت آن)،زیرا که دون اینها ما هرگز نمی‏توانیم از سرشت دقیق موارد خلاف( seilamona )که در مبارزه با پارادایم می‏توان از آن سود جست با خبر شویم.مسأله دوست داشتن یا بد آمدن،ستودن یا تقبیح کردن پارادایم ربطی‏ به موضوع ندارد.بدون تحول علم بهنجار که در آن وقت و صحت اهمیت تام و تمام دارند انقلاب علمی هرگز رخ نخواهد داد.پوپر(و دیگرانی که تذکری شبیه او داده‏اند)به درستی خاطرنشان می‏کنند که خط میان علم بهنجار و علم انقلابی به آن پر رنگی نیست که کوون اغلب‏ اوقات ترسیم می‏کند.بیش از آنچه کوون می‏خواهد به ما ببوراند(البته گاهی اوقات)علم بهنجار شبیه علم انقلابی و علم انقلابی شبیه علم بهنجار است.

اما به رغم این زد و خوردهای پراکنده دربارهء علم بهنجار،هدف اولیهء پوپر دفاع از ایدهء رشد معرفت است.او مداوما تأکید می‏کند که در تمام فرضیات و نظریات علمی به روی انتقاد شدید باز است و حتی نظریات علمی خود دعوت کنندهء انتقاد هستند.کوون واقعا مناقشه‏ای دربارهء این ادعاها ندارد.مسألهء جالبتری که آنها را از هم جدا می‏کند راجع است به اینکه چگونه ما باید به درستی‏ پیشرفت علمی و رشد معرفت و چگونگی تأثیری را که انتقاد در تحقیق علمی به جای می‏گذارد بفهمیم.پوپر اغلب به گونه‏ای می‏نویسد که انگار ما همیشه از قبل می‏دانیم که چه چیزی استدلالی یا انتقادی خوب از حدسی مفروض محسوب می‏شود.ایده‏ای اساسی که در پس توسل به ابطال‏پذیری‏ به عنوان ملاک مرزبندی میان علم و غیر علم قرار دارد ایت است که ملاکهایی روشن وجود دارد تا معین سازد که تحت چه شرایطی،حدسی یا فرضیه‏ای باید ابطال و رد شود-یعنی اینکه ما از قبل‏ می‏دانیم که سنجه‏هایی معین برای انتقاد وجود دارد.اما همان طور که کوون و فیرابند و لاکاتوش‏ استدلال کرده‏اند وضعیت به همان روشنی و معینی که پوپر می‏گوید نیست:ما غلب در وضعیت‏ علمی انضمامی نمی‏دانیم که آیا با مانعی روبه‏رو هستیم که باید برطرف سازیم یا با ضد مثالی‏ ( ecnatsniretnuoc )که می‏توان آن را تحمل کرد-چرا که نظریه موفقیتی عظیم حاصل کرده‏ است-یا با گواهی که می‏بایست آن را ابطال‏کنندهء ادعای خود بدانیم.داده‏ها یا گواهها به گونه‏ای‏ سر راه سبز نمی‏شوند که انگار مهر«ابطال کننده»بر پیشانی آنها خورده است؛بعضا،این ما هستیم که‏ تصمیم می‏گیریم چه چیز را ابطال کننده یا رد کننده به جساب آوریم،و این قضاوت،قضاوتی است‏ که بسیار خطاپذیر است.آنچه به عنوان سنجه‏های مؤثر انتقاد و ابطال(و نه فقط سنجه‏های اسمی) محسوب می‏شود،خود به روی تفسیر و مناقشه باز است و این همان نکته‏ای است که پوپر(در نظر و عمل)تمایل دارد تا آن را دست کم بگیرد.اما حتی زمانی که این تذکارها به ضد پوپر داده شد،او در خاطر نشان کردن این نکته به ما محق است که در موارد مناقشات علمی جدّی،ما همیشه و آشکار و پنهان ادعای اعتبار می‏کنیم،ادعایی که ما را برای مشخص کردت و آزمودن و انتقاد بیشتر فرا می‏خواند.

تحول فلسفهء علم

اجازه دهید که شاخصه‏های متفاوت بحث خود را در یک جا جمع آورم،بحثی که جنبه‏های مشترک تصویر از علم را که در حال ظهور در فلسفهء علم ما بعد تجربه‏گراست برجسته و شاخص می‏سازد. 1-ما می‏توانیم این جنبش فکری را به گونه‏ای تفسیر کنیم که به مرگ فلسفهء دکارت یاری کرده‏ است،فلسفه‏ای که تا اندازهء زیادی بر تفکر مدرن تأثیر گذاشته و بر آن مسلط بوده است.رؤیا یا امید دکارتی این بود که ما با درایتی کافی می‏توانیم جوهر روش علمی را کشف کنیم و به روشنی و تشخیص بیان کنیم و اینکه ما می‏توانیم یک بار برای همیشه معین سازیم که فرا چارچوب‏ ( krowemarf-atem )یا ملاکهای پایدار ارزیابی کردن و توجیه کردن و انتقاد کردن فرضیات و نظریات علمی چیست.روح فلسفهء دکارت را نه فقط نزد عقل‏گرایان می‏توان یافت،بلکه نزد تمامی‏ کسانی نیز می‏توان یافت که پیرو استدلالهای استعلایی قوی هستند و بنا به فرض به ما نشان می‏دهند که چه چیز مورد نیاز معرفت علمی است،همچنین این روح را نزد آن تجربه‏گرایانی هم می‏توان‏ یافت که در جستجوی ملاک و مناطقی هستند برای آنچه دانش تجربی اصیل محسوب می‏شود.

یکی از اولین حملات بزرگ بر چارچوب تفکر دکارتی به ویژه در مورد مشخص کردن معرفت‏ علمی را پیرس انجام داد.مع هذا برای ما بیش از صد سال طول کشید تا کاملا این امر را دریابیم که‏ چگونه دیدگاه دکارتی شیوه‏ای را مخدوش می‏کند که بر مبنای آن علم عملا به کار بسته می‏شود تحول مستمر از پیرس به وساطت سایر پراگماتیستها تا کواین و سلرز( srelleS )و پوپر به چشم‏ می‏خورد،تحولی که نه فقط خصوصیت دکارتی توسل به بنیادها( snoitadnuof )را به مبارزه‏ می‏طلبد بلکه فهمی بدیل از معرفت علمی،البته بدون چنان بنیادهایی را،به دست می‏دهد.یکی از نتایج اساسی کارهای اخیر در فلسفهء علم نشان دادن این امر به ما بوده است که هر بیانی انتزاعی از آنچه گمان می‏رود قواعد و روشها و سنجه‏های پایدار تحقیق علمی باشد سرانجامی نداشته است‏ به جز ناسازگاری با تحقیق علمی در حال جریان و چیزی نبوده است مگر«تعمیماتی پرهیزگارانه» ( suoip noitazilareneg ).این نکته یکی از دلایلی بوده است که را تا این اندازه مهم بوده است که‏ به وارسی انضمامی سنجه‏ها و اعمالی تاریخی بازگشت در جریان تحقیق علمی«از آب و گل‏ در آمده‏اند.»

2-اگر چه انواع استدلالهایی که در بسط فرضیات و نظریات جدید ارائه شده و همیچنین‏ نظریات و فرضیاتی که در ت.یید آنها عرضه شده است،در واقع بسیار پیچیده‏تر از آن بوده که تاکنون‏ دانسته شده است،این امر به طور لفظی صحت ندارد که به گفتهء فیرابند«هر چه پیش آید خوش آید.» «معنای واقعی»این شعار(که فیرابند[در جای دیگر دربارهء آن‏]می‏گوید که لطیفه‏ای بیش نگفته‏ است)این است که هیچ گزاره‏ای که مبتنی بر قواعد باشد و برای بسط و آزمون و ارزیابی فرضیات و نظریات در حال رقابت به کار برده شود برای دیکته کردن این امر کافی نیست که در وضعیتهای انضمامی تحقیق چه چیز پذیرفتنی و چه چیز ناپذیرفتنی است.اما این امر به آن معنا نیست که‏ استدلالهای بهتر یا بدتری در پشتیبانی از فرضیه یا نظریه وجود ندارد.تفاوتی وجود دارد میان‏ تو سری زدن به کسی با اعمال کنترل فکر و برخورد کردن از طریق ترغیب باز و عقلانی.خود فیرابند به شکلی طنزآمیز این نکته را به قوّت بیان کرده است.زیرا وقتی که شعار«هر چه پیش آید خوش‏ آید»او شامل نکته‏دانی شوخ طبعانه و پرسه‏گردی و تخیل و شهامت و تبلیغات باشد طبعا هر چه را که مانع خودانگیختگی و خلاقیت و تکثر سنتها و آزادی فردی باشد مانع خواهد شد یا محدود خواهد ساخت.

به هر تقدیر،از زمانی که باز شناخته شد تفاوتی میان استدلال بدتر و بهتر وجود دارد،باید تصدیق می‏شد که تجربهء مجدد،و تدوین وجوه متمایز استدلال،در هر مورد جالب توجه مناقشات‏ و تغییرات علمی،می‏تواند به نهایت دشوار باشد.همان‏طور که فیرابند و رورتی استدلال می‏کنند توهمی بیش نیست که اگر بپنداریم که«ماتریس»خنثی و پایداری باید وجود داشته باشد که ما بتوانیم‏ به آن متوسل شویم و از روی آن یک بار برای همیشه دریابیم که چه چیز باید به عنوان استدلالهای‏ بنیانی بدتر و بهتر محسوب شود یا حتی استدلال علمی به درستی چیست.اما«آنارشیسم‏ معرفت‏شناختی»فیرابند محتاج آن است که با حقیقت ضمنی که در«روش‏شناسی طرحهای‏ تحقیقاتی»لاکاتوش نهفته است متعادل شود-یعنی اینکه حداقل ما با نگاهی به گذشته بتوانی‏ دست به بازسازی عقلانی بزنیم-تا دلایلی(و نه فقط علتهایی)را مشخص سازد که چرا طرح‏ تحقیقاتی خاصی بر رقیبش پیروز شد.تأکید بر این نکته که هر نوع توسلی به دلایل و استدلالها مجلدله برانگیز یا خطاپذیر است و اینکه امکان تغییر ر.ی ما در این مورد وجود دارد که چه چیز باید دلایل و استدلالهای خوب باشد،ابدا به معنای شک و تردید کردن در عقلانیت این جریان نیست، بلکه تشخیص بخشیدن به عقلانیت سرشت خود-تصحیح کننده تحقق علمی است.البته این امر حقیقت دارد که هر انتقاد عقلانیی به طور ضمنی به سنجه‏ها و ملاکها متوسل می‏شود و اینکه ما نمی‏توانیم به یکباره همه چیز را مورد شک و تردید قرار دهیم و چیزی بایست ثابت گرفته شود.اما حتی سنجه‏های روش‏شناختی نیز باید مورد انتقاد قرار گیرند(و قرار هم گرفته‏اند).همان طور که‏ پیرس و سلرز و ویتگنشتاین(هر یک به شیوه‏ای کاملا متفاوت)به ما نسان داده‏اند هیچ احتیاجی‏ به این پیشفرض نیست که بنیانی غایی یا سنجه‏هایی غایی باید وجود داشته باشند که باید وجود آنها را ار پیش فرض گرفت تا این فعالیت را قابل فهم ساخت.

3-اکنون اشکار می‏شود اگر بخواهیم استمرار و تفاوتها در عقلانیت بشری را بفهمیم چرا مطالعهء تاریخ علم و به طور کلی تاریخ تحقیق بشری تا این اندازه حیاتی است.به این طریق است که می‏توانیم از کوته نظری این فرض اجتناب کنیم که آنچه ما هم اکنون صور پارادایماتیک استدلال‏ می‏گیریم یگانه صور مشروع هستند.اما ذکر دو اخطار مهم ضروری است.

یک،اگر چه اتهام تاریخ‏گرایی و نسبی‏گرایی غیر عقلانی اینجا و آنجا[به فلاسفهء علم‏ ما بعد تجربه‏گرا]بسته می‏شود،اما هیچ یک از کسانی که من درباره‏شان بحث کرده‏ام(حتی فیرابند) ادعا نکرده‏اند که دورانهای متفاوت تحقیق بشری چنان به تمامی با یکدیگر متفاوت‏اند که نمی‏توان‏ آنها را با یکدیگر مقایسه کرد و یا اینکه غیر ممکن است که هیچ گونه سنجه و ملاک یا توافقهای‏ مشترمی برای مقایسهء آنها یافت.کوون اعلام کرده است که از اینکه ناقدانش توانسته‏اند آرای او را به گونه‏ای تفسیر کنند که انگار او چنین نظری را ابراز داشته یا حتی به آن اشاره کرده است، شگفت‏زده شده است.کوون اکنون به عوض آنکه از شکست کامل ارتباطات میان طرفداران‏ پارادایمهای متفاوت صحبت کند از شکست‏بخشی ازتباطات سخن به میان می‏آورد.فیرابند همچنان به رقص خود گرد این امر ادامه می‏دهد:هرگز روشن نمی‏شود که تا چه اندازه نظریه‏های‏ بدیل و اشکال زندگی و سنتها رادیکال یا فاقد قدرت مشترک‏اند،اما همان طور که مک اینتایر متذکر شده است،هنگامی که فیرابند مثالهایی از پیشرفت را در علم متذکر می‏شود،آنها نوعا همانهایی‏ هستند که هر کسی دیگر آنها را متذکر می‏شود:گالیله و اینتشتین و فیزیک کوانتومی.اینجا نیز راهی‏ عقلانی وجود دارد برای تدوین آنچه من می‏پندارم نکتهء اساسی و بنیانی آرای فیرابند است:مقایسهء نظریه‏های متفاوت به شیوه‏های متکثر ممکن است و ما باید از این تعصب شدید اجتناب کنیم که بر آن است«شبکهء»غایی واحدی برای مقایسه کردن وجود دارد.

دومین اخطار به نفس توسل به تاریخ علم مربوط می‏شود.به شکلی پاراداکسی ما در اینجا شاهد ردّ پای فلسفه دکارت هستیم.آنچه دکارت امیداور بود که با توسل به بنیادها به دست آورد یا آنچه‏ تجربه‏گرایان با توسل به انفعالات ساده امیداور بودند به دست آوردند-یعنی نوعی ملاک اساسی- همان چیزی است که به صورت آشمار و پنهان گمان می‏رود تاریخ علمی می‏تواند مهیا کند.کوون و لاکاتوش و فیرابند و پوپر و تولمین و شیپیر(و بسیاری دیگر)به لحظاتی گزینشی از تاریخ علم،یا به طور دقیقتر به تفاسیری از لحظاتی گزینشی از تاریخ علم،به عنوان گواهی برای نظرشان متوسل‏ می‏شوند یعنی نظرشان در این‏باره که چه چیز مشخصهء فهم علم است یا حیاتی‏ترین اهمیت را برای‏ فهم آن داراست.اما توسل به تاریخ کافی نیست تا باری را که بر دوش آن گذاشته شده است تاب‏ آورد.توهمی بیش نیست اگر بپنداریم که خطی مستقیم وجود دارد که با طی آن می‏توانیم به ابعاد گزینشی تاریخ علم متوسل شویم تا بتوانیم احکامی جهانی را دربارهء سرشت علم توجیه کنیم.اگر مشاهده با نظریه آمیخته باشد یا حداقل متأثر از پیش-ادراکاتی باشد که ما به آن می‏افزاییم، همان‏طور که اغلب بر آن تأکید شده است،مطالعهء تاریخ علم نیز از همین قاعده تبعیت می‏کند.آدمی‏ در تاریخ علم هر چیزی را که در جستجوی آن است نخواهد یافت.اما مطالعهء تاریخ علم،مثل هر نوع تحقیق فکری،از آنچه اغلب گمان می‏رود بسیار پیچیده‏تر است و باب آن به روی تفاسیر متفاوت گشوده است.افزون بر این،زمانی که ما به جزئیات خاص گواههای تاریخی توجه می‏کنیم‏ که کوون و فیرابند و لاکاتوش و پوپر و دیگر آنها را برای پشتیبانی از ادعاهایشان دربارهء سرشت یا تصویر علم نقل می‏کنند،درمی‏یابیم که پرسشهای عمیق و دردسرآفرینی دربارهء صحت قرائت آنها از این تاریخ مطرح می‏گردد.ما باید در برابر وسوسهء گریز از تعدد معرفت‏شناختی«اسطورهء امر داده‏ شده»( ehT htym fo eht nvig )با توسل به تعدد تاریخ همین اسطوره محتاط باشیم.

4-بر اثر تحقیقات اخیر در فلسفه و تاریخ علم،تأیید و تصدیق خصلت عملی عقلانیت در علم‏ در حال ظهور است.با ذکر خصوصیت«عملی»،می‏خواهم بر تأثیر انتخاب کردن و مشورت کردن و عقاید متغیر آمیخته با کشمکش و کیفیت داورانهء عقلانیت تأکید کنم.در پی روش رفتن(زمانی که‏ مراد از آن مجموعه‏ای از قواعد پایدار غیر مبهم باشد)می‏بایست رها شود.اشتراک در ملاکها نزد جوامع دانشمندان به تفسیر و اندازه‏گیری،و انطباق چنان ملاکهایی با انتخابها و تصمیمهای خاص‏ نه فقط مجوز می‏دهد بلکه طالب آنهاست.استدلال علمی به ویژه در لحظات«انقلاب علمی» نیازمند ترغیب عقلانی است،ترغیبی عقلانی که نمی‏تواند به مدلهای برهان قیاسی یا تعمیمات‏ استقرایی فروکاسته شود.ما نیازمندیم که این ملاحظات را با این آگاهی متعادل کنیم که در جریان‏ تحول علمی وزن انباشتی گواهها و داده‏ها و دلایل و استدلالها می‏تواند به شیوه‏ای عقلانی نقشی‏ حیاتی برای اجتماع دانشمندان داشته باشد.در حالی که کنشهای اجتماعی و ملاکها و سنجه‏ها در جریان تحقیق علمی از آب و گل در می‏آیند هیچ چیز مقدسی دربارهء آنها وجود ندارد،آنها می‏توانند تغییر یابند و تعدیل شوند و حتی رها شوند(و تا به حال نیز چنین شده است).بنابراین،به عنوان‏ مثال،ملاحظات و گونه‏های خاصی از استدلال را که کپرنیک و کپلر برای پشتیبانی از ادعاهای خود به کار گرفته‏اند،ما دیگر(بنا به دلایل خوب)[به کار بردن‏]آنها را در تحقیق علمی،درخور و مناسب تلقی نمی‏کنیم.جانشینان ما نیز ممکن است همین ادعا را دربارهء چیزهایی بکنند که ما اکنون‏ آنها را شالودهء مهمترین استدلالهای علمی به شمار می‏آوریم.

اکنون اجازه دهید که دیدگاه اندک متفاوتی برای فهم انسجام دیالکتیکی تحول فلسفهء علم در قرن بیستم باز کنم.زیرا که تاریخ این تحول دیالکتیکی بوده است و به راستی شباهت بسیاری‏ به مراحلی دارد که هگل آنها را در تحول دیالکتیکی معرفت تشخیص داده است به سبب اهداف‏ اکتشافی می‏توانیم چهار مرحله را از یکدیگر تمیز دهیم. مشخصهء مرحلهء اول تلاش برای پی ریختن بنیان-با فزونتر،وسواس پی ریختن بنیان-برای‏ معرفت علمی با ارجاع به مضمونی منفرد به عنوان واحد معرفت‏شناختی نخستین بوده است.این‏ امر در دلمشغولی با«تعریف اشاره‏ای»( evisnetso noitinifed )و در تلاشهای به نهایت مصنوعی‏ برای مجزا کردن«اسامی خاص منطقی»منعکس شده است.یکی از دلایلی که چنان توان فکری و ظریف‏کاری تکنیکی طاقت‏فرسایی صرف این کار شد این اعتقاد اساسی بود که این تلاش شیوهء صحیح پی ریختن بنیان معرفت یا زبان در«واقعیت»است.

مشخصهء دومین مرحله،گذر به قضیه و گزاره یا جملهء توصیفی،به عنوان واحد معرفت‏شناختی‏ نخستین برای پی‏ریزی بنیان معرفت تجربی بود.این امر موجب جستجو برای ملاکی شد در مورد معنای شناختی( evitingoc gninaem )که یک باره برای همیشه گزاره‏های با معنای تجربی را از آن‏ گزاره‏هایی جدا کند که به عنوان گزاره‏های با معنای شناختی عرضه می‏شدند اما از صافی ملاک‏ «دقیق»معنای تجربی نمی‏گذشتند.اما با شکست تمامی چندان تلاشهایی و معرفت فزاینده به مهمل‏ بودن کل طرح،گذری صورت گرفت که بر مبنای آن از گزاره‏ها و قضایا جملات مجزا دوری گزیده‏ می‏شد و توجه به طرح یا چارچوب مفهومی به عنوان واحد صحیح تحلیل معرفت‏شناختی معطوف‏ می‏گشت.

اثبات شد که مرحلهء سوم بنا به دلایل مختلف بسیار نااستوار است.در امر تلاش برای ایضاح‏ اینکه چارچوب مفهومی چیست و چگونه ما باید مرز یک چارچوب مفهومی را از مرز چارچوبی‏ دیگر شناسایی کنیم و تفاوت میان چارچوبهای مفهومی متفاوت تا چه اندازه ریشه‏ای است، دشواریهای سختی بروز کرد.اما دشواری مهمتر مربوط بود به اینکه این به اصطلاح چارچوبهای‏ مفهومی مناسب دربارهء چه چیزی باید باشند.

همان‏طور که برخی از فلاسفه مثل دیویدسون و رورتی به شیوه‏ای هوشمندانه گفته‏اند،نفس‏ مفهوم اینکه تفاوتی وجود دارد میان«چیزی»که شناخته شده است(و چارچوبهای مفهومی متفاوت‏ آن را نیالوده‏اند)با چارچوبهای مختلف درک کردن یا دانستن مورد شک است.رورتی استدلال‏ می‏کند که این تمایز جدید جایگزین تمایز کانتی شده است یعنی تمایزی که میان کثرات محسوسی‏ ( elbisnes dlofinam )که به ما«داده می‏شود»با تنظیم مفهومی( lautpecnoc gninoitidnoc ) «آن»( ti )[داده‏ها]به وساطت ما،وجود دارد،در نتیجه،تمایز فوق به مسألهء کانتی دیگری منجر می‏شود:چگونه می‏توانیم معرفت خود از جهانی را توضیح دهیم که اساس فهم ما آن را تنظیم کرده‏ است.از نظر رورتی گفتار دربارهء چارچوبهای مفهومی که اکنون مد شده است‏[در واقع‏]تحول‏ زبانی و کثرت‏گرای این ادعای کانت است که فقط یک چارچوب مفهومی بشری وجود دارد که جدول معقولات آن را معین ساخته است.مادام که ما دیدگاهی سبه کانتی اختیار کنیم به نظر می‏رسد که‏ شیوه‏ای رضایت‏بخش برای پاشخ دادن به سؤال وجود نداشته باشد.این«آن»( ti )[داده‏]یا«جهان» که توسط چارچوبهای مفهومی بدیل درک یا شناخته می‏شود چیست؟تنش بنیادینی وجود دارد میان نقدهای گوناگونی که از«اسطورهء امر داده شده»و همچنین این ادعا به عمل آمده است که«آن»یا «جهانی»وجود دارد که دارای معانیی است مستقل از هر نوع توصیف مفهومی.دیویدسون از نقد خود به نام«در باب نفس ایدهء چارچوبی مفهومی»چنین نتیجه می‏گیرد و به ما می‏گوید:

اشتباه خواهد بود اگر نتیجه‏گیری کنیم که نشان داده‏ایم ارتباط میان مردمانی که چارچوبهای متفاوتی دارند، به چه شیوه‏ای ممکن است.شیوه‏ای که می‏تواند بدون نیاز به زمینه‏ای خنثی یا یک نظام هماهنگ کننده‏ مشترک-که وجود هر دو به واقع ناممکن است-عمل کند.زیرا که مت مبنای معقولی نیافته‏ایم که بر اساس آن‏ بتوانیم بگوییم چارچوبهای متفاوت هستند.به همین نسبت غلط است که این خبر شکوهمند را اعلام کنیم که‏ تمام انسانها،حداقل تمام کسانی که به زبانی سخن می‏گویند،دارای هستی‏شناسی و چارچوب مشترکی‏ هستند.زیرا که اگر ما به شیوه‏ای معقول نتوانیم بگوییم که چارچوبهای متفاوتند،همیچنین نمی‏توانیم به شیوه‏ای‏ معقول بگوییم که آنها یکی هستند.

با رها کردن وابستگی به مفهوم واقعیت تفسیر نشده،یعنی چیزی که خارج از چارچوبها و علم قرار دارد، ما مفهوم حقیقت عینی را از دست نمی‏داهیم-بلکه کاملا بر عکس.اگر جز دوئالیسم چارچوب و واقعیت را جدّی تلقی کنیم به نسبیت مفهومی و حقیقتی که در نسبت با چارچوب معنا پیدا می‏کند دست می‏یابیم و اگر این جزم را جدّی تلقی نکنیم این نوع نیسبت از میان می‏رود،البته کماکان جملات در نسبت با زبان دارای‏ حقیقت هستند،اما این امر گویای حداکثر حقیقت ممکن است.با رها کردن دوئالیسم چارچوب و جهان ما جهان را از دست نمی‏دهیم بلکه مجددا تماسی بلاواسطه با اشیاء و امور آشنا برقرار می‏سازیم،اشیاء و اموری‏ که حرکان خارق عادت آنها جملات یا عقاید ما را صادق یا کاذب می‏سازند.

رورتی که استدلالهای دیویدسون را برای اهداف خود به کار می‏برد،نتایج دیگری می‏گیرد و متمایل‏ است که مسأله را تاریخی سازد.او این امر را باز می‏شناسد که آنچه او باید بگوید شباهت بسیاری‏ به گفته‏های هگل«بومی شده»خواهد داشت(یعنی به شیوه‏ای که جان دیویی،هگل را«بومی»[و از آنجا که دیویی امریکایی است می‏توان گفت امریکایی‏]کرد.البته هگل در حال مبارزه با مسألهء معقولیت چارچوبهای مفهومی بدیل نبود،اما او شاید نافذترین و تیزبین‏ترین ناقد ابهام نهفته در آرای کانت بود،ابهامی که می‏توان آن را ریشهء معمای معاصر پنداشت.هگل بر آن است که کانت‏ نمی‏تواند دولا دولا شتر سواری کند.کانت نمی‏تواند اصرار کند که امر داده شده یا«کثرات‏ ترکیب نشده‏ای»وجود دارد که بنیان تمام معرفت پدیداری است و همچنین تأکید ورزد که چیزی که‏ این نقش معرفت‏شناختی را ایفا می‏کند اساسا شئ فی نفسهء غیر مفهومی و ناشناختی است(زیرا که تمامی معرفت و مفهوم،متضمن ترکیب است).در معرفت‏شناسی،و به ویژه در معرفت‏شناسی‏ علوم،در مجموع چیزی ساده‏انگارانه در«جزم دودئالیسم چارچوب و واقعیت»وجود داشته است. مشخصهء مرحلهء چهارم در تحول فلسفهء علم در این قرن وقوف فزاینده به این امر است که زمانی‏ که به پرسشهای جالب توجه دربارهء عقلانیت تحقیق علمی می‏رسیم باید توجه خود را به تضاد نظریه‏ها و پارادایمها و طرحهای تحقیقاتی و سنن تحقیقاتی در متن تحول تاریخی آنها معطوف‏ کنیم.با تکرار اصطلاح گویای لاکاتوش می‏توان گفت که تمامی نظریه‏های مبتنی بر«عقلانیت‏ فوری»شکست می‏خورند.واحد مورد نظر در این مرحله،طرح تحقیقاتی یعنی«مجموعه‏ای از نظریه‏هاست تا نظریه‏ای واحد و منزوی»و همان‏طور که مک‏مولین( cM nilluM )به درستی‏ خاطرنشان می‏کند.آنچه لاکاتوش طرحی تحقیقاتی می‏نامد همانی است که بسیاری از دانشمندان‏ فعال آن را«نظریه»می‏نامند-یعنی چیزی که ایستا نیست و در طول زمان تحول می‏یابد و تغییر می‏کند.با این گذر یعنی گذر به مطالعهء تحول تاریخی نظریه‏ها یا طرحهای تحقیقاتی متضاد و متخاصم بسیاری از مشخصات و مسایل جدید تحقیق علمی پیش روی می‏آید.به عنوان مثال ما می‏توانیم رؤیت این امر را آغاز کنیم که چگونه در تحول تاریخی با پدیده‏های تاریخی روبه‏رو هستیم که به پدیده‏های متعلق به سنت،یا به عبارت درست‏تر،سنن رقیب ماننده است،سنتی که‏ می‏تواند راهنمای عمل باشند و با اعمال بعدی تعدیل شوند.همان‏طور که مک‏اینتایر می‏گوید، سنت«نه فقط شامل روایت استدلالی است بلکه فقط با بازگویی استدلالی این روایت احیا می‏شود، بازگوییی که خود در تضاد با سایر بازگوییهای روایی خواهد بود.بنابراین هر سنتی همیشه در خطر درافتادن به عدم انسجام است و هنگامی که سنتی به این عدم انسجام در افتاد،گاهی آن را فقط می‏توان با بازسازی بنیانی انقلابی احیا کرد.»تقسیم‏بندی غلطی است که اگر سنت و عقل و حتی سنت و انقلاب را مقابل هم قرار دهیم،زیرا که«سنتها هستند که حاملان عقل‏اند و سنتها در زمانهای معینی‏ عملا برای استمرار خود طالب و نیازمند انقلاب‏اند.»

نه فقط ما نیازمندیم که مجددا شیوه‏هایی را بیازماییم که بر طبق آن سنتها برای فهم تحول علمی‏ حیاتی هستند بلکه باید سرشت و کارکرد و پویائیهای اجتماعات محققان را نیز در نظر آوریم.پیرس‏ مدعی شد که«نفس بنیان مفهوم واقعیت نشان می‏دهد که این مفهوم اساسا متضمن مفهوم اجتماع‏ است،اجتماعی که مرزهایی معین ندارد اما قادر به افزایش معین و مشخص معرفت است.»آدمی‏ می‏تواند ادعای مشابهی را دربارهء عقلانیت علمی بنماید:یعنی اینکه این عقلانیت ماهیتا متضمن‏ مفهوم اجتماع است.

زمانی که توجه خود را به سرشت و نقش اجتماع در تحقیق علمی معطوف می‏کنیم آن هم به طرقی که بر مبنای آنها عقلانیت ماهیتا مبتنی بر گفتگو و بین‏الاذهانی است،آنگاه ما نه فقط باید ابعاد توصیفی اجتماعات علمی فعال را روشن سازیم بلکه باید ابعاد هنجارمند آنها را نیز وضوح‏ بخشیم.در حالی که برای اهداف خاصی می‏توانیم ابعاد توصیفی و هنجارمند چنان اجتماعاتی را از یکدیگر تمیز دهیم،فهم این امر حیاتی است که چگونه این ابعاد به شکلی نزدیک و دیالکتیکی‏ در هم تنیده شده‏اند.یکی از ضعفهای مهم تصور کوون از علم این است که کاهی از اوقات او شیوه‏های ظریفی را که بر مبنای آنها این دو در هم تنیده شده‏اند تیزه و مکدر می‏سازد.این امر در ابهام و تردید او دربارهء منزلت معرفت‏شناختی آن ارزشها که آنها را به جای ملاکهای انتخاب نظریه یا انتخاب پارادایم می‏گیرد منعکس شده است.بسیاری از ناقدان،از جمله پوپر و فیرابند و لاکاتوش، این ضعف را در کوون باز شناخته‏اند.از این حیث،پیرس نیز مدتها فهمید که تحلیل کافی(حتی‏ تحلیل توصیفی کافی)باید هنجارهایی را که در اجتماع بین الاذهانی تنیده شده‏اند مدّ نظر قرار دهد و شرحی از آنها فراهم کند،هنجارهایی که به عنوان ایدئالهای تنظیم کننده و انتقادی چنان تحقیقی‏ عمل می‏کنند(و خود آنها را نیز می‏توان مورد تفسیر و انتقاد بعدی قرار داد).به عبارت دیگر،اگر ما بخواهیم بفهمیم که علم چیست،کافی نیست که صرفا توصیف کنیم دانشمندان چه کار دارند می‏کنند(یعنی توصیف در معنای محدود و تجربه‏گرا)،بلکه می‏بایست همچنین هنجارهایی را که‏ مقوم تحقیق علمی هستند مدّ نظر قرار دهیم،حتی زمانی که دانشمندان از این هنجارها تخطی‏ می‏کنند.

توجه به ساختار و پویاییهای اجتماع علمی می‏تواند کمک کند تا برخی از تفاوتهای مهم میان‏ کوون و پوپر و لاکاتوش و فیرابند را معین کنیم.به عنوان مثال،کوون در آثار خود جایگاه خاصی‏ برای نقش اجتماع دانشمندان و ارزشهای مشترک آنها قائل می‏شود.وی استدلال می‏کند که وجود چنان اجتماعی تضمین می‏کند که در حالی که ممکن است شکستی در ارتباط میان مدافعان‏ پارادایمهای رقیب صورت گیرد،مع هذا اجتماعات علمی را در نهایت اشکال پیچیدهء استدلال‏ ترغیب می‏کنند-و پیشرفت علمی صورت می‏گیرد.اگر چه آنچه فیرابند را جلب می‏کند نوعا دانشمند منفرد خلاّق است اما وی به وپیژه به شیوه‏هایی حساسیت نشان می‏دهد که بر مبنای آنها اجتماعات،حتی آنهایی که روشن‏اندیش و پذیرا محسوب می‏شوند،به اجتماعاتی بسته و متحجر و ناشکیبا در برابر آرا و نظریه‏های بدیل نو مبدل می‏شوند.شعار پوپر یعنی«حدسها و ابطالها» به شکلی ضمنی بر خودانگیختگی فردی و انتقاد جمعی صحه می‏گذارد.او می‏خواهد فضای‏ وسیعی را برای حدسهای علمی باز بگذارد(پوپر در امر پیشنهاد کردن فرضیه و نظریه مشکلی با اصل«هر چه پیش آید خوش آید»ندارد)،اما از نظر او هر حدسی باید تحت سخت‏ترین انتقادهای بین الاذهانی قرار گیرد.اما پوپر همیشه به اندازه کافی در این مورد حساس نبوده است که چگونه‏ بسیاری از سنجه‏های مؤثر انتقاد،خود در معرض مناقشه و عدم توافق علمی قرار دارند. روش‏شناسی طرحهای تحقیقاتی لاکاتوش توجیه خود را از این اعتماد وی کسب می‏کند که گرچه‏ در کوتاه مدت ما باید مهیاگر فضایی تنفسی باشیم که به انوع سلایق و انتخابها اجازهء بروز دهد،در بلند مدت امکان انتخاب و تصمیمهای عقلانی جمعی و همگانی وجود خواهد داشت و وجود هم‏ دارد.گرون باوم( muobnurG )این مسأه را به ایجاز چنین بیان می‏کند:«از آنجا که تحقیق علمی را اجتماع دانشمندان انجام می‏دهند-اگر بر فرض بتواند اعمالی را به این سبب غیر عقلانی محسوب‏ کرد که«کل اجتماع»یا اکثریت آن اجتماع به انجام آن مبادرت می‏کنند،ضرورتا احتیاجی نیست که‏ زمانی که همان اعمال را اقلیت فرهیختهء معینی انجام می‏دهند غیر عقلانی محسوب کرد.»

فاقد قدر مشترک بودن و رشته‏های علوم اجتماعی

هنگام بحث دربارهء نسبت نظریهء قدر مشترک داشتن با علوم طبیعی دیدیم که به ویژه در آثار فیرابند چگونه بحث به مسایل فهم رشته‏های علوم اجتماعی و هرمنوتیک کشید.این امر در توسل جستن‏ فیرابند به آنچه«روش انسان‏شناختی»می‏نامد و همچنین توصیفی که او از این امر به دست می‏دهد آشکار است.همچنین این امر روشن است که تا چه اندازه زیاد دلمشغولیهای فیرابند و وینچ‏ ( hcniW )به هم ربط دارند.

اما قبل از آنکه به بررسی آثار وینچ بپردازم،می‏خواهم به تتبعات کلیفورد گیرتس‏ ( droffilC ztreeG )بپردازم،یعنی کسی که تحقیقات میدانی مهم در انسان‏شناسی را با تأمل ظریف و پیچیده دربارهء رشته انسان‏شناسی تلفیق کرده است.او همچنین دارای این فضیلت بزرگ است که‏ نویسنده‏ای هوشمند است که می‏تواند بصریتهای خود را بدون استفاده از اصطلاحات مغلق بیان‏ کند.(گاهی اوقات با مطالعهء مناقشات فیلسوفان دربارهء انسان‏شناسی،به آدمی این احساس دست‏ می‏دهد که یگانه انسان‏شناسی که آثارش را تورق کرده‏اند اونس پریچارد( drahctirP-snavE )است‏ -یا اگر اندکی بدبین باشیم باید بگوییم که یگانه منبع فیلسوفان برای آگاهی یافتن از این که در انسان‏شناسی چه خبر است گفته‏هایی استکه سایر فلاسفه دربارهء اونس پریچارد می‏گویند.)سبب‏ این که چرا انسان‏شناسی برای فلاسفه مهم است(یا باید باشد)این است که در این رشتهء وسیع و گسترده است که بسیاری از مسایل مربوط به بحثهای فاقد قدر مشترک بودن به شدت برجسته و شاخص می‏شود.یکی از وظایف انسان‏شناسی که در حال انجام تحقیق میدانی است تلاش برای فهم‏ جوامع بیگانه و غیر خودی یا چیزی است که بعضی اوقات جوامع«بدوی»نامیده می‏شود.

انسان شناس با انجام این تحقیق می‏بایست هم در مورد پدیدهء مورد مطالعه حق را ادا کند و هم‏ ادعاهایی را مطرح سازد که برای کسانی که با جوامع در حال مطالعه تماس مستقیم ندارند فهمیدنی‏ و روشنگر باشد.تاریخ انسان‏شناسی مهیاگر شواهد بسیاری است از دو نوع وسوسهء فراگیر که ما از آنها به عنوان مشکلاتی در امر فهم پدیده‏های بیگانه و غیر خودی یاد کردیم:

1-وسوسهء تحمیل کردن و وارد کردن و فرافکندن مقولات و سنجه‏هایی اخلاقی کاملا پذیرفته‏ شده در جامعهء ما به جامعهء مورد مطالعهء ما،و2-برابر نهاد دیالکتیکی این فرض یعنی وسوسهء بومی شدن و فرض را براین امر بنا نهادن که ما فقط زمانی اقوام آزانده،و نور،و بالی‏نزی را واقعا می‏فهمیم که مثل آنها بیندیشیم و احساس کنیم و عمل کنیم.

همین مجموعه مسایل است که گیرتس در مقالهء خود به نام«از چشم بومی:در باب سرشت فهم‏ انسان‏شناختی)(1976)به کشفشان اقدام می‏کند.وی می‏گوید که«مسألهء عامی»وجود دارد که بر بحث روش شناختی در انسان‏شناسی سایه انداخته است.

[این مسأله‏]فرمولاسیونهای متعددی دارد:«درون»"در مقابل‏"«بیرون»یا«اول شخص»در مقابل«سوم‏ شخص»یا نظریه‏های«شناختی»در مقابل نظریه‏های«رفتاری»یا شاید رایجترین آنها«" cime "در مقابل‏ " cite ".این تقابل از تمایز میان scimenohp (واج‏شناسی)و scitenohp (آواشناسی)در زبان‏شناسی‏ مشتق شده است.واج‏شناسی صداها را بر حسب کارکرد درونی آنها در زبان و آواشناسی صداها را بر حسب‏ خصوصیت صداشناسی( citsuoca seitreporp )آنها به طور کلی طبقه‏بندی می‏کنند.

مسأله این است که معرفت انسان‏شناختی از شیوه‏هایی که بر مبنای آنها بومیان می‏اندیشند و احساس می‏کنند و درک می‏کنند چگونه ممکن می‏شود؟در متن همین مسألهء عام است که گیرتس‏ تمایز مفاهیم تجربهء-نزدیک و تجربهء-دور را اعلام می‏کند.وی تأکید می‏کند که بهترین راه برای‏ پرداختن به این مسأله عام،بیشتر عطف توجه به این امر است«که چگونه تحلیل انسان‏شناختی باید انجام گیرد و نتایجش رده‏بندی شود تا عطف توجه به این امر که انسان‏شناسان محتاج‏اند که چه‏ ساخت روانی داشته باشند.»البته انسان‏شناسان محتاج‏اند که حساس و متخیل باشند،محتاج‏اند که‏ واقعا گوش دهند و مشاهده کنند،اما گیرتس به طور قاطع از این تمایل و سوگیری انتقاد می‏کند که‏ آنچه مخصوص انسان‏شناسان است این است که آنان بتوانند نوعی وحدت روانی با مردمی که در حال مطالعهء آنان‏اند،کسب کنند.

ترفند در این امر نهفته نیست که نوعی تطابق روحی با افراد مورد مطالعه و پاسخ‏دهندگان ایجاد کنند،افراد مورد مطالعه و پاسخ‏دهندگان در جمع در مورد چنان تلاشی شایق نیستند و مثل بقیهء ما ترجیح می‏دهند که روح خود را از آن خود بدانند؛ترفند در دریافتن این امر نهفته است که دست آخر آنها[بومیان‏]فکر می‏کنند دنبال چه هستند.

آنچه از انسان‏شناسان انتظار می‏رود دقت و توجه بسیار به این امر است.

جستجو کردن و یافتن و تحلیل کردن اشکال نمادینی-کلمات و تصورات و نهادها و رفتارها-که بر حسب‏ آنها...مردم عملا خود را بر خود و دیگران عرضه می‏کنند.

اما گیرتس عملا آگاه است که این عمل را نمی‏توان فقط با استفاده از مفاهیم تجربهء-نزدیک انجام داد، یعنی فقط با استفاده از مفاهیمی که فردی که متعلق به فرهنگ مورد مطالعه است«به طور طبیعی و روان از آنها استفاده می‏کند تا آنچه را او یا همفرهنگش می‏بیند و احساس می‏کند و تصور می‏کند و جز آن،مشخص و معین سازد.»فزونتر،برای حصول به فهم،وزنهء مفاهیم تجربهء-نزدیک باید با وزنهء مفاهیم تجربهء-دور مناسب متعادل گردد،مفاهیمی که ضرورتا مردم تحت مطالعه با آنها آشنا نیستند،اما این مضامین ما را قادر می‏سازند تا اشکال نمادی خاص فرهنگ آنها را بفهمیم.

گیرتس با استفاده از مثالهایی که از تحقیقات میدانی خود در جاوا،و مالی،و مراکش به دست‏ آورده است مفاهیم و برداشتها از[مفهوم‏]شخص( nosrep )را که در این فرهنگها(یا با احتیاط بیشتر سخن بگوییم،روستاهایی که گیرتس مورد مطالعه قرار داده است)تجسم یافته است با یکدیگر مقایسه می‏کند.مفهوم شخص مثال خوبی است از مفهوم تجربهء-دور.گیرتس به ما نشان‏ می‏دهد که این سه فرهنگ دارای سه برداشت و مفهوم متفاوت هستند از اینکه شخص چیست؟ به گونه‏ای که هر یک از آنها«از دیدگاه ما ممکن است عجیب و غریب به نظر آید.»اما او نمی‏گوید که‏ «مفهوم شخص»مفهومی است که بومیها از آن استفاده می‏کنند تا دربارهء خودشان بیندیشند.این‏ مفهوم یا محمل،ابزاری است که انسان‏شناس(به عنوان آدمی حرفه‏ای)از آن استفاده می‏کند تا اشکال نمادینی را که در حال مطالعهء آنهاست فهمدینی سازد.گیرتس با تأمل بر این سه برداشت و مفهوم کاملا متفاوت از شخص،می‏پرسد:

هنگامی که اعلام می‏کنیم که ابزارهای نشانه‏شناختیی( citoimes snaem )را می‏فهمیم که با آنها،در این‏ مورد،اشخاص به کمک یکدیگر تعریف می‏شوند،چه ادعایی می‏کنیم؟اینکه آیا ما کلمات را می‏فهمیم یا ذهنها را؟

گیرتس به شیوه‏ای که یادآور تفسیر خاص فیرابند از دور هرمنوتیکی است تفسیر خاص خود را عرضه می‏کند،و توجه خود را به جنبش فکری و ریتم مفهومی فرد انسان‏شناسی معطوف کند که‏ درگیر

حرکت زیگزاگی دیالکتیکی مستمر میان محلی‏ترین جزئیات محلی و جهانی‏ترین ساختهای جهانی است، به گونه‏ای که هر دو را در معرض دید قرار دهد....ما با پرش به جلو و عقب میان کلی که از طریق اجزایش درک‏ می‏شود-اجزایی که کل را تحقق می‏بخشد-و اجزایی که از طریق کل درک می‏شوند-کلی که اجزا را بع حرکت وامی‏دارد-با نعی حرکت مداوم فکری،آنها را وامی‏داریم که هر یک روشن کنندهء دیگری باشد. گیرتس خود باز می‏شناسد که در حال توصیف و استفاده از دور هرمنوتیکی است و وی مستدل‏ می‏سازد که این امر محور تفسیر انسان‏شناختی است.او از مقالهء خود این نتیجه را می‏گیرد و به ما می‏گوید:

هر معنای دقیق یا نیمه دقیقی که آدمی از اینکه پاسخ‏گویانش«واقعا چه هستند»استنباط می‏کند ناشی از تجربهء این تصدیق به طور کلی نیست-تجربه‏ای که خود بخشی از زندگینامهء مردم‏شناس است نه زندگینامهء پاسخ‏گویان و بومیان-بلکه این معنا ناشی از توانایی تفسیر شیوه‏های بیانی آنان‏[بومیان‏]است،چیزی که‏ من نامش را نظامهای نمادی آنان گذاشته‏ام،به کمک چنان تصدیقی آدمی اجازه می‏یابد تجزیه و تحلیل آنها را بسط دهد.فهم شکل و نیروی-باز با استفاده از کلمه‏ای خطرناک باید گفت-«زندگی درونی»بومیان،بیشتر شبیه درک ضرب‏المثل و گرفتن اشاره و دریافتن لطیفه یا همان‏طور که من گفته‏ام،شبیه خواندن شعر است تا شبیه رسیدن به وحدت‏[روانی‏].

اگر چه گیرتس ابدا سخنی از«فاقد قدر مشترک بودن»به میان نمی‏آورد،بحث او از تفسیر مردم نگارانه به گسترش فهم ما از این مفهوم کمک می‏کند.برداشتهای جاوایی و بالی‏نزیایی و مراکشی از خود( fles )نه فقط با برداشت(های)ما از«خود»تفاوت دارند بلکه تا آن اندازه با برداشتهای ما فاقد قدر مشترک‏اند که ما نمی‏توانیم بهع مقایسه یا ترجمه‏ای جزء به جزء دست بزنیم، یا چیزی را کشفق کنیم که مفهوم نوعی(ژنریک)«خود»باشد،به شکلی که برداشت بومیان نوع‏ خارجی آن‏[مفهوم‏]با حدود و ثغور کاملا معین و مشخص باشد.(گیرتس در این متن به شکلی‏ نظام‏مند میان مفهوم شخص و مفهوم خود تمایزی قائل نمی‏شود.)اما چنان فاقد قدر مشترک بودنی‏ سد و مانع فهم و مقایسهء این برداشتها نمی‏شود بلکه ما را وادار به مبارزه‏جویی می‏کند تا راهی بیابیم‏ مبنی بر اینکه چگونه آنها را بفهمیم و مقایسه کنیم،مبارزه‏جویی که با به کارگیری هنرمندانهء مهارتهای هرمنوتیکی به ثمر می‏نشیند.

فرض کنید ما بپرسیم که از چنان توصیفهایی،به غیر از توانایی جمع‏آوری و طبقه‏بندی انواع‏ جالب توجه برداشتها از«خود بودن»( doofles )،چه می‏توانیم بیاموزیم.اگر چه گیرتس‏ به نحوی آشکار این نکته را در اینجا متذکر نمی‏شود،اما روشن است که مقایسهء برداشتها و مفاهیم از شخص که متعلق به فرهنگهای دیگرند،راهی است برای رسیدن به فهم بهتر و انتقادی‏تر از برداشت‏ خود ما از شخص.از آنجا که مفهوم شخص اهمینی وافر در تمامی گروههای اجتماعی دارد،ما می‏توانیم نه فقط نکاتی دربارهء دیگران بلکه دربارهء خودمان بیاموزیم،و از طریق مطالعهء دیگران‏ به فهمی عمیقتر از خودمان نائل شویم.با فهم انضمامی و تفصیلی فرهنگ دیگران ما می‏توانیم‏ دریابیم که

برداشت غربی از شخص به عنوان یک جهان انگیزشی و شناختی محصور و منحصر به فرد و کما بیش منسجم‏ و به عنوان یک مرکز پویای آگاهی و عاطفه و داوری و کنش که به صورت یک کل متمایز سازمان یافته‏ است-هم در تقابل با چنان کلهای دیگر و هم در تقابل با پس‏زمینه‏ای اجتماعی و طبیعی-در مقایسه با فرهنگهای جهان ایدهء غریبی است؛هر چند که این ایده ممکن است از نظر ما تصحیح‏ناپذیر باشد.

ما به نوعی معرفت از خود نائل می‏شویم که زمانی حاصل می‏شود که درمی‏یابیم که آنچه را می‏پنداشته‏ایم آشکار و کلی و بدیهی است اصلا دارای این خصوصیت معرفت‏شناختی نیست.ما حتی می‏توانیم شروع به پرسیدن انواع جدیدی از پرسشها دربارهء برداشت خود ارز شخص کنیم. چگونه چنین امری به وجود می‏آید؟تاریخ آن چیست؟چگونه تغییر می‏کند؟چه چیز آن را تهدید می‏کند و با آن مبارزه‏جویی می‏کند؟چه نهادها و کنشها و رفتاری آن را تقویت می‏کنند؟

آگاهی از نظرات گیرتس به ما کمک می‏کند تا توجه خود را به آنچه در آرای وینچ منطقی و روشنگرترین است معطوف کنیم.من قصد ندارم تا تحلیلی جامع از آرای وینچ و همچنین بسیاری‏ از مناقشاتی که میان او و ناقدانش درگرفته است ارائه دهم.آرای وینچ مبهم و گاهی اوقات با احساساتی متناقض آمیخته است.سبک او مثل سبک کوون اغلب تحریک‏آمیز است و خیلی راحت‏ تن به تفاسیر متناقض تدهد.دلمشغولیهای ناقدان وینچ به همراه انتقادهای گسترده از تذکارهای‏ وینچ دربارهء عقلانیت،هدف اولیهء او را تیره می‏سازند-یعنی تعیین اینکه در باب فهم و تفسیر جوامع غیر خودی و بیگانه یا بدوی چه چیزی مورد نیاز است و چه چیزی در آن ذیمدخل است. (البته خود وینچ،بویژه با سخن گفتن از«سنجه‏های ما»و«سنجه‏های آنها»از عقلانیت تا حدودی در مورد کشانده شدن مناقشات به این سو مسئول است.)من می‏خواهم مضمونی واخد را در آرای وینچ پی گیرم،یعنی مفاهیم«آموختن از»( gninraeL morF )و«حکمت»( modsiW )عملی.

وینچ در توضیحی آرای خود از واژهء«فاقد قدر مشترک بودن»استفاده نمی‏کند اما دشوار نیست که‏ شباهتی خانوادگی میان آنچه او دربارهء اشکال متفاوت زندگی می‏بایست بگوید و نوعی از فاقد قدر مشترک بودن که کوون آن را وصف می‏کند کشف کنیم.اما به هر تقدیر تفاوت بارزی میان آن دو وجود دارد.کوون همان‏طور که دیده‏ایم با مسایل فاقد قدر مشترک بودن در زمینه‏ای کاملا خاص‏ درگیر می‏شود:او منحصرا متوجه فاقد قدر مشترک بودن نظریه‏های پارادایمی در علوم طبیعی‏ است.او هرگز تردید به خود راه نمی‏دهد که ارسطو و کپرنیک و گالیله و نیوتون و دالتون و پریستلی‏ و اینتشتین دانشمند هستند.مسأله این است که تصویری به قدر کافی روشن از علمترسیم شود تا بتواند فعالیتهای علمی آنان را در عین حال که تفاوتهای گسترده میان آنان را به طور منصفانه در نظر می‏گیرد نشان دهد.ما در آثار فیرابند(و همچنین رورتی)تلاشی را مشاهده کردیم که هدف آن‏ تعمیم دادن نوع ادعاها و بصیرتهای کوون در زمینه‏ای بسیار وسیعتر بود.هم فیرابند و هم رورتی‏ می‏خواهند نشان دهند که تفاوت اشکال زندگی یا سنتها،که بسی فراتر از علم هستند،می‏تواند به عنوان فاقد قدر مشترک بودن دیده شود.وینچ نیز با این مسأله وسیعتر سر و کار دارد.او بر آن است‏ که بسیاری از مقایسه‏ها و فهمها از جوامع بدوی به کج‏راهه رفته‏اند زیرا که آنها اغلب به«نکته»یا «معنای»متفاوت فعالیتها و عقاید رایج در فرهنگهایی که بسی با فرهنگ ما تفاوت دارند حساسیتی‏ نشان نداده‏اند.

آنچه ما با مطالعهء سایر فرهنگها می‏توانیم بیاموزیم فقط امکان سیوه‏های متفاوت انجام کارها و تکنیکهای‏ دیگر نیست.مهمتر از آن با تلاش برای تأمل در معنای زندگی بشر به طور کلی،ما می‏توانیم راههای متفاوت‏ معنا کردن زندگی بشر را از آنها بیاموزیم و همچنین ایده‏های متفاوت را دربارهء اهمیتی احتمالی که انجام‏ برخی فعالیتها ممکن است برای بشر داشته باشد فراگیریم.

اجازه دهید با بحثی موجز دربارهء نسبی‏گرایی منتسب به وینچ کار خود را آغاز کنیم.وینچ آشکارا انکار می‏کند که مدافع یا موافق نسبی‏گرایی است.در مقالهء«فهمیدن جامعهء ابتدایی»وی آشکارا می‏گوید:

ما نباید این واقعیت را از نظر دور کنیم که این ایده که آرا و عقاید انسان باید با مراجعه به چیزی مستقل‏ -نوعی واقعیت-آزمودنی باشد ایدهء بسیار مهمی است.رها کردن این نکته به معنای درافتادن به نسبی‏گرایی‏ افراطی پروتاگوراسی با تمامی پارادوکسهای مطروحه است.

اما آرای وینچ نیز مثل آرای کوون به طور مدام به گونه‏ای تفسیر شده و مورد انتقاد قرار گرفته است‏ که انگار او مدافع همان نوع نسبی‏گرایی است که خود آن را طرد می‏کند.با مقایسهء مطالب انتقادی‏ دربارهء وینچ با مطالب انتقادی دربارهء کوون و ناقدان او به آدمی این احساس دست می‏دهد که از قبل‏ همه چیز را می‏داند.آدمی همان تفاسیر تکرار شده و همان نکات انتقادی را مشاهده می‏کند.جای‏ تعجب نیست که ا.س.جاروی( eivraJ.C.I )(که شاگر پوپر بوده است)همان نکات متعددی را دربارهء وینچ عنوان می‏کند که پوپر و طرفداران اندیشهء او دربارهء کوون عنوان کرده‏اند.جاروی عملا وینچ را متهم می‏کند که در بند«اسطورهء چارچوب»پوپر گرفتار آمده است:«[وینچ‏]در کتاب ایدهء علم اجتماعی بر آن است که فهم جامعه،نوعی همدلی مفهومی است که آدمی را در جهانی گفتمانی‏ محبوس می‏کند[جهانی‏]که قادر به ارزیابی خود نیست.»جاروی ادعا می‏کند که براساس موضع‏ وینچ اساس امکان فهم شکلی از زندگی اجتماعی که با جامعهء خودی تفاوت بسیار دارد،انکار و طرد می‏شود.باز در اینجا به تصویری از اشکال زندگی برمی‏خوریم که چنان به شیوه‏ای ریشه‏ای با یکدیگر تفاوت دارند که نمی‏توان آنها را با یکدیگر مقایسه کرد.در حالی که نمی‏خواهم منکر شوم‏ که قطعاتی در اثار وینچ وجود دارد که می‏توان آنها را شاهد چنان تفاسیری آورد،اما به هر تقدیر [نسبت دادن این امر به وینچ‏]مخدوش کردن آرای اوست.رجوع کرده به‏[مقولهء]یا این/یا آن‏ یعنی عینی‏گرایی یا نسبی‏گرایی می‏تواند به ما کمک کند تا بفهمیم که چرا وسوسهء عظیمی برای‏ این تصور وجود دارد که وینچ می‏بایست از نسبی‏گرایی پشتیبانی کند(یا آرای او دست آخر حقیقتا به اینجا منتهی خواهد شد).

از نظر وینچ مسألهء بنیادی این نیست که آیا ما می‏توانیم جوامع غیر خودی را با جامعهء خودی‏ مقایسه کنیم.زیرا این مقایسه را خود وی هنگام بحثهایش مورد جاروی زانده( ednaZ )انجام‏ می‏دهد.وی می‏گوید:«پرسش این نیست که آیا ما می‏توانیم این کار را بکنیم،بلکه این است که چه‏ نوع مقایسه‏ای باید انجام گیرد.»(این نکته دقیقا مشابه نکته‏ای است که کوون به هنگام سخن گفتن از مقایسه پارادایمهای فاقد مشترک متذکر می‏شود.)وینچ اگر در نوشته‏های اولیه‏اش همانقدر قاطعیت به خرج داده بود که در پاسخش به انتقادهای جاروی،می‏توانست به پیشگیری از سوء تفسیرهای نظراتش یاری رساند.

جاروی در کگرایشی فکری سهیم است که من از آن انتقاد کرده‏ام...و[گرایشی‏]که دربارهء این مسئله از سنجه‏های«فرهنگ علمی ما»سخن می‏گوید،آن هم به گونه‏ای که از آن مستفاد شود که یگانه سنجه‏هایی که‏ در دسترس ماست و بر مبنای آن می‏توانیم سنجه‏های زانده را مقایسه کنیم سنجه‏هایی هستند که در کارهای‏ علمی ذیمذخل‏اند.البته،حال،این امر حقیقت دارد که نقشی که چنان کارهایی علمی در فرهنگ جوامع صنعتی غربی ایفا کرده است بغایت مهم و عظیم بوده است و اینکه این کارهای علمی بر آنچه علاقه‏مندیم و بر آنچه علاقه‏مند نیستیم مثالهایی از«تفکر عقلانی»بدانیم،تأثیری بغایت عظیم و گسترده بر جای گذاشته است. اما این امر یکی از بخشهای ضروری استدلال من بوده است...که مشوق این نکته باشم که برداشت ما از اینکه‏ عقلانی بودن چیست یقینا به طور مستوفی با کنشهای علمی بیان نمی‏شود؛...یکی از نکات مهم بحث من‏ تلاشی بود برای نشان دادن اینکه(الف)کج فهمیها در مورد معنا و هدف نهادی همچون جادوی زانده درست‏ از اصرار بر این مقایسه کردن ناشی می‏شود و(ب)فهم چنان نهادی می‏تواند با مقایسه کردن آن با بخشهای‏ کاملا متفاوت نوعی از زندگی که ما با آن آشناییم گسترش یابد.

وینچ در اینجا چشم ما را به این تفکر غلط می‏گشاید که فرهنگ ما کلی یکپارچه است.در تلاش برای فهم سحر و جادوی زانده ممکن است مقایسهء جادو با نهاد علم غربی خطا باشد.به عنوان مثال اگر ما بیندیشیم که هدف و مقصود اولیهء جادو مهار کردن و پیشگویی کردن‏ وقایع در محیط اطراف باشد(همان طور که هدف اولیهء برخی از ابعاد علم غربی چنین است)،آنگاه‏ ما به سهولت به سویی رانده خواهیم شد که جادو را چیزی غیر عقلانی و یا شکل ضعیف کاری‏ بدانیم که ما قادریم آن را به مراتب بهتر انجام دهیم.اما نکتهء اساسی نقد وینچ شک ورزیدن در این‏ امر است که آیا برای فهم جادوی زانده،علم سنجهء مناسبی برای مقایسه کردن است.اونس پریچارد که نوشته‏هایش مبنای ادعاها و ضدادعاها دربارهء جادوی زانده است،خود این نکته را بیان کرده‏ است:

از ذهن بسیاری از خوانندگان خطور کرده است که شباهتی میان برداشت زانده از جادو و برداشت خود ما از بخت( kcuL )وجود دارد.زمانی که کسی به رغم معرفت بشری و آینده‏نگری و توانایی فنی دچار بدبیاری‏ می‏شود،ما می‏گوییم که این امر ناشی از بخت بد اوست در حالی که آزانده‏ای‏ها می‏گویند او جادو شده است. موقعیتی که منشأ این دو برداشت است یکسان و شبیه‏اند.اگر بدبیاری قبلا اتفاق افتاده باشد و به سرانجام‏ خود رسیده باشد آزانده‏ای‏ها با این اندیشه خود را قانع می‏کنند که شکست آنها به سبب جادو بوده است، همان طور که ما خود را با اندیشه قانع می‏کنیم که شکست ما ناشی از بخت بد بوده است.در چنین‏ موقعیتهایی تفاوت زیادی میان واکنشهای ما با واکنشهای آنان وجود ندارد.اما زمانی که بدبختی در جریان‏ اتفاق افتادن بر کسی است-مثلا هنگام مریضی-یا زمانی که بدبختی پیش‏بینی می‏شود،واکنشهای ما با واکنشهای آنها فرق می‏کند.ما با توسل به معرفت از وضعیتهای عینی که مسبب آن بدبختی است سعی‏ می‏کنیم تا خود را از شرّ آن خلاص کنیم تا اینکه از آن طفره رویم.زانده‏ای نیز به شیوه‏ای مشابه عمل می‏کند، اما از آنجا که بنا به اعتقاد او سبب اصلی هر بدبختی‏ای جادوست،او توجه خود را به این عامل به غایت مهم‏ [جادو]معطوف می‏کند.آنها و ما از ابزارهای عقلانی برای مهار کردن وضعیتهایی که موجد بدبختی است‏ استفاده می‏کنیم،اما ما این وضعیتها را به گونهای متفاوت از آنها درک می‏کنیم. برخی از ناقدان وینچ حرف او را به این می‏گیرند که او منکر این امر است که ما و آزانده‏ای‏ها دارای‏ مشترکاتی هستیم.اگر موضع او این بود به ندرت می‏شد از کل طرح او مبنی بر تلاش برای فهم زبان‏ و رسوم و نهادها و کنشهای جوامع بدوی معنایی کسب کرد.به طور خاص سخن بگوییم،هنگامی‏ که وینچ دربارهء سنجه‏های عقلانیت«ما»و سنجه‏های«آنها»سخن می‏گوید ممکن است چنین‏ برداشت شود که میان سنجه‏های«ما»و سنجه‏های«آنها»اشتراکاتی وجود ندارد.به عنوان مثال،انگار که قواعدی که آنها بر مبنای آن استدلال می‏کنند و نتایج منطقی می‏گیرند کاملا با قواعد ما متفاوت‏ دارد،یا اینکه روشهایی که بر مبنای آنها،آنان اشیاء یکپارچه یا صلب( ralom stcejbo )\*را در محیط زندگیشان شناسایی و بازشناسایی می‏کنند کاملا با شیوه‏هایی که بر مبنای آنها،ما دست به این کار می‏زنیم تفاوت می‏کند.

من بر آن هستم که وینچ هیچ یک از این ادعاها را نمی‏کند یا چنین نتایجی از گفته‏های او حاصل‏ نمی‏شود.بر عکس،وینچ با اونس پریچارد موافق است که انگاره‏های استنتاج مورد استفادهء آزانده‏ای‏ها برای«پیشگویی از طریق زهر»( nosiop elcaro )از همان قواعد منطقی پیروی می‏کند که ما به هنگام استدلال به کار می‏بریم،خاصه قواعد وضع مقدم( sudom snenop )و رفع تالی‏ ( sudom snellot ).به علاوه او بر آن است که آزانده‏ای‏ها همچون ما اشیاء یکپارچه و صلب را شناسایی می‏کنند.نتایج پیشگویی از طریق زهر وابسته به پرسشهایی است که از عالم غیب پرسیده‏ می‏شود و همچنین وابسته به این است که آیا پرندگانی که زهر به آنها خورانده شده است در دو آزمون مورد نظر می‏میرند یا نمی‏میرند.«در دو آزمون یک پرنده باید بمیرد و دیگری زنده بماند تا پیشگویی ارائه شده معتبر تلقی شود.اگر هر دو پرنده بمیرند یا هر دو زنده بمانند پیشگویی بی‏اعتبار است و پرسش مورد نظر باید برای دومین بار در فرصتی دیگر مطرح شود.»روشن است که اونس‏ پریچارد و وینچ معتقدند که ما می‏توانیم با درجهء معقولی از اطمینان بگوییم که آزانده‏ای‏ها قادرند شئ یکپارچه‏ای نظیر پرنده را شناسایی کنند.اگر ما این گفته را نمی‏دانستیم یا نمی‏توانستیم بدانیم، حتی قادر به شروع توصیف عمل پیشگویی از طریق زهر نمی‏بودیم.این دو نکته-یعنی وجود انگاره‏های استنتاج منطقی که میان ما و آزانده‏ای‏ها مشترک‏اند و همچنین وجود طیفی از اشیاء مشترک که ما و آزانده‏ای‏ها،هر دو،آنها را به شیوه‏هایی مشابه شناسایی می‏کنیم-ممکن است چنان‏ بدیهی به نظر رسد که حتی توجه نشان دادن من به این دو نکته تعجب برانگیز به نظر رسد.اما من بر (\*)منظور از واژهء ralom صفتی است که به کلیت یک جسم مادی اشاره می‏کند بویژه در تقابل با جنبهء مولکولی با اتمی یا ذره‏ای اجسام. این امر اصرار می‏کنم،زایر که برخی از ناقدان وینچ مدعی‏اند که او منکر چنین بدیهیاتی است.ولی‏ اگر دعوی وینچ این نیست پس حرف او چیست؟

قطعات زیر کلیدی در اختیار ما می‏نهد:

ما در برابر امکانات جدید نهفته در چیزی که می‏توان تحت عنوان«عقلانیت»به آن متوسل شد و آن را قبول‏ کرد باید باز باشیم،امکاناتی که شاید از آنچه ما تاکنون تحت همین عنوان‏[عقلانیت‏]پذیرفته‏ایم مستفاد می‏شود و در عین حال توسط آن محدود می‏گردد اما منحصرا بدین وسیله تعیین نمی‏شود.

این نکته در مورد شیوه‏های محتمل درک ما از اشکال عقلانیت در فرهنگی غیر خودی که با اشکال عقلانیت‏ ما تفاوت دارد،صادق است.نخست...این امکانات را برخی الزامات صوری محدود می‏کنند که حول محور نیاز به انسجام( ycnetsisnoc )گرد آمده‏اند.اما این الزامات صوری در این باره که به طور خاص چه چیز را باید انسجام به حساب آورد به ما نکته‏ای نمی‏گویند،درست همان طور که قواعد حساب گزاره‏ها ( lanoitisoporp suluclac )حدود ارزشهای درست( reporp seulav ) q و p و جز آن را مشخص‏ می‏کنند اما آنها را معین نمی‏سازند.ما این امر را فقط با تحقیق در باب متن گستردهء زندگی می‏توانیم معین‏ سازیم که در آن،فعالیتهای مورد نظر جریان می‏یابند.

یا دوباره

البته من هرگز انکار نکرده‏ام که اعمال جادویی زانده متضمن توسل به چیزی است که ما می‏توانیم آن را به عنوان سنجه‏های عقلانیت در نظر آوریم و بفهمیم.چنان توسل جستنهایی همچنین متضمن رفتاری است که‏ می‏توانیم آن را«تشخیص تناقض»بدانیم.هر چند آنچه من تشویق می‏کنم این است که ما بید در چگونگی‏ شناسایی این تناقض محتاط باشیم،تناقضی که گرما با پیش فرضه و مفاهیم«علمی»به آن نزدیک شویم ممکن‏ است چیزی غیر از آنچه جلوه می‏کند از آب در آید.در متن چنان پیش فرضها و مفاهیمی،سنجه‏های زانده‏ ممکن است واقعا«سست»به نظر آیند،اما اینکه واقعا آنها بسیار سست‏اند یا خیر،به دلالت فعالیتی وابسته‏ است که در درون آن،تناقضها سر بر می‏آورند و ظاهر می‏شوند.ادعای من این است که این دلالت در واقع‏ تفاوت بسیاری با دلالت تحقیقات علمی دارد.[تأکیدها از من است.]

اگر چه ابهامات و اغراقهایی در این قطعات وجود دارد(به عنوان مثال«این الزامات صوری در این باره که به طور خاص چه چیز را باید انسجام به حساب آورد»)ما می‏توانیم نکتهء مورد نظر وینچ‏ را استخراج کنیم که به انواع تفسیر مربوط است.ما می‏توانیم این نکته را بدین گونه بفهمیم:خیال‏ کنیم که مردم‏شناس فرهیختهء زانده‏ای وجود دارد که زبان و برخی از کنشهای عجیب غربی را آموخته است و با آنها آشنا شده است.فرض کنید که وی هنگام مطالعهء عقاید مسیحی دربارهء خدا به این گزاره برخورد کند که«خدا یکی است»و«خدا(همان خدا)سه است»و اعلام کند که این باور یا دچار تناقض آشکار است یا به تناقض منجر می‏شود و در نتیجه وی نشان دهد در غرب حقیقتا چه متفکران حقیری وجود دارند و یا مردم عجیب و غریب غرب تا چه اندازه خردگریز هستند. هر چند متفکران غربی چندی وجود دارند که خود ممکن است چنین ادعایی بکنند ولی ما مایلیم که‏ بگوییم چنان حکمی عامیانه است یا حداقل نکته‏ای را که در جملات«خدا یکی است»و«خدا سه‏ است»بیان شده است ندیده و نفهمیده است.ما ممکن است بکوشیم و این امر را تبیین کنیم،یعنی‏ تفاسیر الهیاتی متفاوت دربارهء آموزهء تثلیث(بدون اینکه ضرورتا رمز و راز آن را انکار کنیم)ارائه‏ کنیم.اما مطمئنا هر مدافع جانبدار مسیحیت خیلی راحت می‏تواند به روش جدا کردن این دو گزاره‏ از عقاید و اعمال مسیحی و اعلام متناقض بودن آنها و این نتیجه‏گیری صاف و ساده‏وار که مسیحیت‏ (و غرب)خردگریزند اعتراض کند.

ما می‏توانیم همین نکته را با استفاده از مثال علم بیان کنیم تا نشان دهیم که چه عیبی در مدرک‏ ساده‏گرایانه از ابطال‏گرایی در علم وجود دارد.فرض کنیم که انسان‏شناس آزانده‏ای در حال مطالعهء نهاد غربی علم است و کشف می‏کند که نظریه‏هایی علمی وجود دارند که پذیرفته شده‏اند که‏ صادق‏اند،اما در واقع موارد خلاف( seilamona )یا شواهدی وجود دارند که آنچه را در صورت‏ صادق بودن نظریه انتظار می‏رود چنین باشد نفی می‏کنند.اگر انسان‏شناسی آزانده‏ای نتیجه بگیرد که‏ به همین سبب علم غربی خردگریز است،ما در گفتن این امر تردیدی به خود راه نخواهیم داد که او در امر چگونگی کارکرد علم دچار کج‏فهمی شده است.ما خواهیم گفت که اگر این انسان‏شناس‏ کارکرد علم را بهتر بفهمد به کشف این نکته نائل خواهد آمد که دلایل چندی برای پذیرفتن صدق‏ نظریه‏ای وجود دارد،حتی در زمانی که جملهء شواهد با آن«وفق»نداشته باشند یا برخی از شواهد با آن تناقض داشته باشند.استدلال وینچ روشنتر می‏شد اگر او می‏گفت که مادام که ما منظور و نکتهء و دلالت فعالیتی را نفهمیم و درک نکنیم در موقعیتی قرار نخواهیم گرفت که معنای آنچه را تناقض‏ به نظر می‏رسد ارزیابی کنیم.باب ارزیابی آنچه متناقض به نظر می‏رسد به روی تفسیر گشوده است‏ یعنی آن نوع تفسیر که نیازمند معرفت از اموری است که شروط فسخ‏کردنی( elbisaefed ) به حساب می‏آید،حال می‏خواهد این تفسیر به فهم آموزهء تثلیت مربوط باشد یا علم غربی یا جادوی‏ زانده.

به شیوه‏ای طنزآمیز یکی از باهوشترین ناقدان وینچ یعنی السدر مک‏اینتایر است که به شیوه‏ای‏ روشن منظور اصلی وینچ را بیان کرده است.مسألهء اصلی این نیست که آیا آزانده‏ای‏ها بر طبق همان قواعد ما دست به استنتاجهای منطقی می‏زنند یا قادرند برخی از همان اشیاء یکپارچه و صلب یا چیزهایی شبیه به آنها را در محیط خودشناسایی کنند،بلکه فزونتر،مسألهء اصلی وینچ این است که ما چگونه آنچه را آنها انجام می‏دهند طبقه‏بندی کنیم-در باب فهم فعالیتهای آنها ما چه ژانری را باید به کار گیریم.

مک‏اینتایر به هنگام سخن گفتن از انسان‏شناسانی همچون فریزر و جان بیتی( nhoJ eittaeB ) می‏نویسد:

به کسی همچون فریزر که مناسک بدوی را به عنوان تکنولوژی ناکار آمد طبقه‏بندی می‏کند ما می‏توانیم پاسخ‏ دهیم که چنان مناسکهایی علم نیستند بلکه به عنوان مثال،نوعی شعر یا نمایش تئاتری هستند.به همین سبب‏ جان بیتی تأکید می‏کند که جادو تکنولوژی نیست بلکه«نمایش تجلی آرزو و خواست به شکلی نمادین‏ است»...من شایستگی آن را ندارم که یافته‏های مردم‏نگارانه بیتی را از آنجا که این یافته‏ها تجربی هستند مورد شک و تردید قرار دهم.به هر تقدیر جای دارد در شگفت شویم که ما که آدمیانی فرهیخته و ظریف طبعیم آیا گاهی اوقات حداقل اشتباه فریزر را،اگرچه به شیوه‏ای ظریفتر،ادامه نمی‏دهیم.زیرا زمانی که ما به گفته‏ها و فعالیتهای فرهنگی غیر خودی با یاری طبقه‏بندی خوبی از ژنرها در ذهنمان روبه‏رو می‏شویم و دربارهء مناسک یا سایر کنشها می‏پرسیم:«آیا این کنش جزوی از علم کاربردی است؟یا جزوی از فعالیتی نمادی و دراماتیک است؟یا جزوی از الهیات است؟»در واقع در حال پرسیدن مجموعه‏ای از پرسشها هستیم که هر پاسخی به آنها گمراه کننده خواهد بود...زیرا که گفته‏ها و کنشهای مورد پرسش ممکن است در واقع‏ به هیچ یک از ژنرهایی که ما در ذهن داریم تعلق نداشته باشند...پرسشهای عقلانیت و غیر عقلانیت را نمی‏توان به شیوه‏ای صحیح مطرح ساخت مگر اینکه در فرهنگ مورد نظر گفته‏های مربوطه را بر حسب‏ ژانرها تفسیری قاطع کرده باشند.به همین سبب اسطوره‏ها ممکن است شاید به شکلی بالقوه علم و ادبیات و الهیات جلوه‏گر شوند؛اما فهم آنها به عنوان اسطوره عملا به معنای آن است که آنها را هیچیک از اینها ندانیم و نفهمیم.از همین‏جا ناشی می‏شود آن پوچی و بی‏معنایی که زمانی آشکار می‏شود که می‏گوییم اسطوره‏ها واقعیت را کژ بازنمایی می‏کنند یا اسطوره،حداکثر،کژ بازنمون ممکن واقعیت است؛زیرا اسطوره تا آنجایی‏ که هنوز اسطوره است در صدد آن نیست که نوعی بازنمایی باشد.

با استفاده از واژگان مک‏اینتایر می‏توان گفت که تلاشهای اصلی وینچ به ضد جهت‏گیری یا تعصبی‏ بوده است که«ژانر»علم ما را مقوله‏ای درست برای فهم جادوی زانده می‏دانسته است.سنجه‏های‏ خاصی از عقلانیت که ممکن است برای فعالیت علمی مناسب باشد ضرورتا برای فهم سنجه‏های‏ عقلانیت و غیر عقلانیت در جادوی زانده در خور نیست.

در همین متن است که ادعاها دربارهء فاقد قدر مشترک بودن دارای گیرایی است.در فرهنگهایی‏ که با فرهنگ ما تفاوت دارند،ژانرهایی نیز که با ژانرهای ما تفاوت داشته و دارند ممکن است در دسترس باشند و تار آنها در پود کنشهای اجتماعی یافته شده باشد،و این ژانرها ممکن است‏ به شیوه‏ای ساده و سر راست تن به ترجمه به ژانرهایی که ما با آنها آشنا هستیم ندهند.وظیفهء فهم‏ فرهنگ غیر خودی ممکن است مستلزم تدوین خیالی ژانرهای جدید یا گسترده ساختن ژانرهای‏ آشنا باشد تا آنچه را ممکن است فاقد قدر مشترک باشد مقایسه کرد.هنر در اینجا یعنی در برخورد با کنشهای غریب فرهنگی غیر خودی،در معرفت حاصل کرد به این امر نهفته است که پرسشهای‏ درستی که باید پرسیده شوند کدام‏اند.

اما هنوز ما می‏خواهیم بدانیم که چگونه می‏توان این عمل را انجام داد.ما دلایل خوبی در دست‏ داریم که نسبت به روشی مشکوک باشیم(یا درست‏تر،به مفهوم روش شک بورزیم)که ما را به این‏ اندیشه رهنمون شود که مجموعه‏ای از قواعد معین وجود دارد که در امر فهم و تفسیر باید از آن‏ پیروی کرد.اما هنگامی که این نکتهء منفی خاطرنشان شد،هنوز شماری از پرسشهای در خور وجود دارد که در مورد چگونگی جلو رفتن ما می‏بایست پرسیده شوند-و رک و راست بگوییم که وینچ‏ در این مورد چندان کمکی در امر یافتن راه و چاه به ما نمی‏کند.اگر بخواهیم انصاف را در مورد وینچ‏ رعایت کنیم،باید متذکر شویم که او هر نوع تلاشی برای تمهید چنان چنان روش‏شناسیی را انکار می‏کند. ولی ما هنوز می‏توانیم بپرسیم که وینچ چه توضیحی دربارهء آنچه گیرتس مفاهیم تجربهء-نزدیک و تجربهء-دور می‏نامد ارائه می‏کند،مفاهیمی که برای فهم جوامع غیر خودی لازم‏اند.در اینجا نیز ابهام‏ و تیرگی و نامیمونی به چشم می‏خورد.وینچ توجه خود را به نیاز به کار گرفتن مفاهیم‏ «تجربهء-نزدیک»معطوف می‏کند.این امر حتی یکی از مبانیی است که او از آنها استفاده می‏کند تا به طور قاطع علوم طبیعی و اجتماعی را از یکدیگر جدا می‏کند.وی به ما می‏گوید:

مفاهیم و ملاکهایی را که جامعه‏شناس بر طبق آنها داوری می‏کند که در دو موقعیت متفاوت همان اتفاق افتاده‏ است یا همان کنش اجرا شده است،باید در نسبت با قواعدی فهمیده شوند که بر تحقیقات جامعه‏شناختی‏ حاکم‏اند ولی ما در اینجا با دشواریی مواجه می‏شویم،زیرا در حالی که در مورد دانشمند علوم طبیعی ما فقط با یک سلسله از قواعد سر و کار داریم یعنی همان قواعدی که حاکم بر خود تحقیقات دانشمند است،در اینجا [علوم انسانی‏]آنچه جامعه‏شناس مطالعه می‏کند و همچنین مطالعهء او در این مورد،فعالیتی انسانی است و بنابراین بر طبق قواعد انجام می‏شود و همین قواعد هستند تا آن قواعدی که حاکم بر تحقیقات‏ جامعه‏شناس‏اند که مشخص می‏سازند منظور از«اجرای همان کنش»در نسبت با آن نوع فعالیت چیست.

وینچ تأکید می‏کند که لازم نیست فقط به نوعی فهم غیر تأملی بسنده کنیم که کنشگران اجتماعی از کنشهای خویش دارند،بلکه او ادعا می‏کند که

هر گونه فهم تأملی‏تر،اگر بخواهد اصولا فهمی راستین تلقی گردد،ضرورتا باید فهم غیر تأملی کنشگر را پیش فرض گیرد.

مسایل چندی در اینجا بروز می‏کند.اندکی سطحی نگری در استفاده‏ای که وینچ از این تقسیم‏بندی‏ می‏کند وجود دارد،یعنی تقسیم‏بندی میان فهم غیر تأملی کنشگران که ما در حال مطالعهء آنیم و فهم‏ تأملی ما؛این امر حاکی از آن است که ما می‏توانیم چنان فهم غیر تأملی را نخست حاصل کنیم بدون‏ اینکه تحت تأثیر مقولات تأملی خویش قرار گیریم.(ما خواهیم دید که حرکتی موازی در هرمنوتیک و تاریخنگاری قرن نوزدهم وجود دارد که بر مبنای آن گمان می‏رفت ما می‏توانیم از کالبد و مفاهیم و پیش‏داوریهای خود جدا شویم و پدیده را همان‏طور که هست درک کنیم یا بشناسیم.)تذکارهای گیرتس دربارهء کنش و واکنش دیالکتیکی مفاهیم تجربهء-نزدیک و تجربهء-دور به ما اخطار می‏دهد که دامچاله‏های چندی سر راه این اندیشه وجود دارد که ما می‏توانیم‏ به شیوه‏ای قاطع میان فهم تأملی و غیر تأملی تمایز قائل شویم.افزون بر این،در حالی که ما می‏توانیم‏ گواهی چند بیابیم که وینچ نیز به اهمیت مفاهیم تجربهء-دور باور دارد.به عنوان مثال وی متذکر می‏شود که مفاهیم روانکاوانه ممکن است در کسب فهم بهتر از عقاید و فعالیتهای کنشگرانی که ما در حال مطالعهء آنانیم یاری کننده باشد.اما وی طور منصفانه با مسایل چندی که در اینجا بروز می‏کند روبه‏رو نمی‏شود.کدام مفاهیم تجربهء-دور سزاوارترین‏اند؟مفاهیم وبری؟دورکیمی؟ فرویدی؟مارکسی؟چگونه ما می‏توانیم در این باره تصمیمی اتخاذ کنیم؟ما ناگزیر نیستیم تصور کنیم که پاسخهای واحدی به چنان پرسشهایی وجود دارد یا می‏تواند وجود داشته باشد،اما حداقل‏ باید این امر را باز شناسیم که که جدی‏ترین مناقشات دربارهء فهم و تفسیر پدیده‏های غیر خودی‏ -اعم از آنکه جوامع بدوی باشند یا متون مقدسی و دینی یا دوره‏ها و مراحل تاریخی متفاوت جامعهء ما-متضمن بحثهای جدّی دربارهء فهم تأملی یا مفاهیم تجربهء-دور هستند که درخور فهم و تفسیرند.وینچ با شکست در رویارویی مستقیم با مسألهء مطروحه از بعد حیاتی تمامی‏[مسایل‏] فهم و تفسیر غفلت می‏کند.

این شکست نتایج مهمی دارد.همان‏طور که در بخش اول دیدیم،از نظر وینچ هدف غایی مطالعهء جوامع غیر خودی آموختن از چنان مطالعات و افزایش حکمت(عملی)ماست.مطالعهء جوامع‏ بیگانه و غیر خودی پرتویی بر امکانات بدیل خیر و شر می‏اندازد که خود در اعمال و مناسک و نهادها منعکس شده‏اند.چنان آموختنی فقط متضمن اتخاذ بینش«ارزش خنثی و فاصله‏دار»در قبل‏ موضوع مورد مطالعه نیست.فزونتر،این امر نتایجی برای فهمیدن خود ما دارد(یا می‏تواند داشته‏ باشد).این امر شروع حکمت باز شناختن این امر است که چیزی را که ما بدیهی و طبیعی و مبرهن و عام گرفته‏ایم ممکن است اصلا چنین نباشد بلکه فقط یک امکان اجتماعی-تاریخی در میان‏ بدیلهای متفاوت باشد.اما وینچ روشن نمی‏سازد که چه سنجه‏هایی انتقادی باید در ارزیابی فرهنگ‏ خودی یا فرهنگ بیگانه و غیر خودی به کار گرفته شود.

وینچ خاصه در جستجوی آن است تا به مسألهء کلی و جزئی در مورد مطالعهء جوامع بیگانه و غیر خودی به شیوه‏ای برخورد کند که کاملا متفاوت از شیوه‏های سنتی باشد که تاکنون در این مورد به کار گرفته شده است.چارچوب رایج برای پرداختن به امر کلی و جزئی این بوده است که ما باید نخست مشخص کنیم که چه چیزی کلی یا ژنریک(نوعی)[به عنوان مثال«مقولات»کلی مفروض‏ عقلانیت‏]بوده است و سپس به فصل( aitnereffid )خاصی بپردازیم که ممیز جوامع خاص است. (یا اینکه اگر کسی طرح مسأله به این شیوه را بپذیرد،می‏بایست انکار کند که چیزی وجود دارد که‏ به شیوه‏ای اصلیل و نوعی،کلی باشد.)رهیافت بدیل وینچ بدیل وینچ مشتمل بر تذکارهای طرح‏وار اما پر معنایی است که در پایان مقالهء«فهمیدن جامعهء بدوی»ارائه شده است.او از3مفاهیم محدود کننده» ( gnitimiL snoiton )سخن می‏راند-برخی مفاهیم بنیادی که در هر برداشتی از زندگی انسان‏ ذیمدخل است و«دارای بعد اخلاقی آشکاری است و در حقیقت به معنایی«فضایی اخلاقی»را معین می‏سازد که درون آن امکانات خیر و سر در زندگی انسان می‏تواند به فعلیت درآید.»او در عنوان کردن این ادعا به ویکو متوسل می‏شود و«مفاهیم محدود کننده»را فهرست می‏کند:«تولد، مرگ،روابط جنسی.»آدمی می‏تواند مفهوم شخص را که گیرتس مورد تحقیق قرار داده است به آن‏ اضافه کند.خود وینچ متذکر می‏شود که«آدمی برخلاف جانوران نه فقط زندگی می‏کند بلکه دارای‏ برداشتی از زندگی(و مرگ)نیز هست.»ما می‏توانیم با جستجو برای یافتن شیوه‏های متمایزی که بر مبنای آنها جوامع با این«مفاهیم محدود کننده»بر خورد می‏کنند،جوامع مختلف را مقایسه کنیم و بفهمیم.اینکه رهیافتها و بینشها دربارهء این مفاهیم تا چه اندازه متفاوت‏اند در اعمال و نهادها و عقاید و عادات زبانی انضمامی منعکس شده است.این امر به آن معنا نیست که ما فقط اشکال تفکر تأملی را که در فرهنگهای متفاوت مجسم شده است مطالعه می‏منیم بلکه همچنین توجه خاص را به جزئیات‏ و دقایق زندگیهای روزمرهء مردم معطوف می‏کنیم و در جستجوی نشانه‏هایی هستیم که چگونه چنان‏ «مفاهیم محدود کننده‏ای»[در آن زندگیها]منعکس شده‏اند و به شکل انضمامی تجسم یافته‏اند.

گیرتس در مقالهء خود نام«تأثیر مفهوم فرهنگ ر مفهوم انسان»به شیوه‏ای عمیقتر از وینچ‏ به مسأله‏ای می‏پردازد که در اینجا مطرح گردید.استدلال گیرتس را می‏توان مستقیما به حرکت‏ به فراسوی عینی‏گرایی و نسبی‏گرایی مربوط ساخت.او از چیزی«رهیافت توافق عمومی» ( susnesnoc muitneg )نام می‏نهد انتقاد می‏کند،رهیافتی که نه فقط مطالعهء انسان‏شناختی،بلکه کل رشتهء علوم اجتماعی را آلوده است.وی می‏گوید که این رهیافت به این وسواس دچار است که در جستجوی کلیات انتزاعی مشترک میان فرهنگهاست.اما شکست در یافتن کلیات پر معنا و غنی و اساسی،درست به ضد آن یعنی نسبی‏گرایی فرهنگی منجر می‏شود.(در اینجا نیز،شکست نوعی از عینی‏گرایی آدمی را وسوسه می‏کند که در این اندیشه فرو رود که یگانه بدیل معتیر،نسبی‏گرایی‏ است.)

گیرتس با درایت راه برون شدن یا رفتن به فراسوی این،یا این/یا آن،را نشان می‏دهد وقتی که‏ می‏نویسد:

اگر می‏خواهیم کشف کنیم که انسان چیست،می‏توانیم آن را در آنچه انسان هست بیابیم،و بالاتر از هر چیز دیگر،آنچه انسان هست متکثر است.در فهمیدن این تکثر است-یعنی در فهم دامنه و سرشت و بنیان و کاربستهای آن-که ما می‏توانیم مفهومی از سرشت انسان را به دست دهیم که بس بیشتر از سایه‏ای آماری و بس کمتر از رویارویی بدوی هم دارای اساس باشد هم دارای حقیقت.

آگاهی یافتن از«تعصبات کور»ما و آموختن این امر که جهان و اشکال مختلف زندگی بسی‏ گسترده‏تر از آن‏اند که اشکال زندگی و ژانرهای ما آن را درک می‏کنند فقط شروع-و نه پایان- حکمت است.شواهد اندک نامبهمی وجود دارد مبنی بر اینکه حتی آن انسان‏شناسانی که گفته‏های‏ وینچ را به کار بسته‏اند در نتیجهء مطالعاتشان آدمهای بهتری شده‏اند یا اینکه خواندن آثار انسان‏شناسان این نتیجهء عملی را برای دیگران به بار آورده است.گسست یا نقطه‏ای تهی در مرکز تحلیل وینچ به چشم می‏خورد.حتی اگر ما هر آنچه را وینچ می‏خواهد ادعا کند برآورده سازیم یعنی‏ این ادعای او که چگونه ما می‏توانیم از مطالعهء فرهنگها و اشکال زندگی غیر خودی مطلب بیاموزیم، او هنوز کوچکترین نشانه‏ای در این مورد به ما ارائه نکرده است که سنجه‏های انتقادی که برای انجام‏ این عمل باید به کار بریم چیستند و اینکه چگونه ما باید«امکانات جدید و بدیل خیر و شر را که در نسبت با آنها آدمیان با زندگی کنار می‏آیند»ارزیابی کنیم و بسنجیم.با طرح این سؤال ما ناگزیر نیستیم فرض کنیم که سنجه‏های انتقادی کلی وجود دارند یا باید وجود داشته باشند که از تمامی‏ فرهنگهای خاص فراتر می‏روند و غیر تاریخی هستند،اما وینچ واقعا با این مسأله روبه‏رو نمی‏شود بلکه از آن اجتناب می‏کند یا فزونتر،وینچ بدون ارائه استدلال بر آن است که تمام پاسخها باید بسته‏ به موقعیت و جزئی باشد.(زمانی که مناقشهء گادامر-هابرماس را بررسی خواهم کرد،خواهیم دید که مسألهء مشابهی بر قلهء مهمترین تفاوتهای آنها ایستاده است.)\*

وینچ ممکن است پاسخ دهد که سؤالهای مطرح شده در باب سنجه‏های انتقادی ارزیابی واقعا مهم هستند اما غیر منصفانه است که او را به این سبب مورد انتقاد قرار دهند،زیرا که این امر هدف‏ مهم کار او را مورد غفلت قرار می‏دهد.او حتی ممکن است ادعا کند که در برخی از مقالاتش که پس‏ از«فهمیدن جامعهء بدوی»نوشته است تلاش کرده است که از دیدگاههای مختلف به این پرسشها بپردازد.دست آحر وی می‏تواند بیفزاید که آنقدر اغتشاش در مورد فهم اجتماعی و شیوهء صحیح‏ مطالعهء جوامع بیگانه و غیر خودی وجود دارد که نخستین وظیفه عبارت است از آشکار کردن این‏ اغتشاشها و روشن کردن آنچه ما می‏توانیم از چنان مطالعاتی بیاموزیم.

بدون اینکه چند و چونی در مورد این ادعاها بکنیم بگوییم که این پاسخ کافی نیست.ما می‏خواهیم بیاموزیم تا از دامچاله‏های اشکال متعدد عینی‏گرایی و نسبی‏گرایی مطلع شویم. همان‏طور که دیدیم آثار وینچ به فهمی از چگونگی این امر یاری می‏رساند که چگونه ما می‏توانیم‏ فاقد قدر مشترک بودن اشکال متفاوت زندگی اجتماعی را درک کنیم بدون اینکه منکر شویم که ما می‏توانیم آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم.فهم منصفانهء جوامع غیر خودی مستلزم نوعی از استدلال و داوری عملی است که در آن،ما باید عدالت را در مورد«کلیاتی»از قبیل«مفاهیم محدود کننده» رعایت کنیم،کلیاتی که در تمامی اشکال زندگی انسانی به چشم می‏خورند،مع هذا به شکل خاص و انضمامی تار آنها در پور اشکال متفاوت زندگی انسان بافته شده است.و از آنچه وینچ دربارهء «فضای اخلاقی»( lacihte ecaps )چنان مفاهیم محدود کننده‏ای می‏گوید،اشکار می‏شود که‏ حکمت عملی،زمانی که ما امکانات مختلف خیر و شر را به طور انتقادی مقایسه می‏کنیم مورد نیاز است.

اما مسألهء ما امروزه-و این همان مسأله‏ای است که از تحلیها و تأملات خود وینچ به وجود آمده‏ است-یافتن این امر است که برای ارزیابی و سنجش آنچه می‏آموزیم به کدام سنجه‏ها و ملاکها می‏توانیم به طور مشروع متوسل شویم،چگونه می‏توانیم«امکانات خیر و شر»مستحکم خود را به شیوه‏ای انتقادی بفهمیم و شاید تعدیل کنیم.وینچ ما را توانا می‏سازد که فهمی بهتر از برخی‏ شیوه‏های غلط به کار بردن چنان نقد عملیی به دست آوریم اما در جهت ارائهء دستور العملی مثبت‏ کمک اندکی به ما می‏کند.ما زمانی به این موضوع باز خواهیم گشت که پرسش سرشت و تکثر پراکسیس را مدّ نظر قرار دهیم.

در تمامی بخش دوم و بویژه هنگام بحث دربارهء فاقد قدر مشترک بودن(اعم از آنکه در مفهوم‏ (\*).این بخش ترجمه نشده است. جزئی‏تر فاقد قدر مشترک بودن نظریه‏های پارادایمی علمی باشد یا در مفهوم کلی‏تر و جهانی‏تر فاقد قدر مشترک بودن اشکال زندگی و فرهنگها و سنتها)ما شاهد آغاز احیای بعد هرمنوتیکی‏ تجربه از سویه‏های متعدد بودیم.این امر در اثار کوون مستتر است و در توصیف فیرابند از روش‏ انسان‏شناختی آشکار است و در آثار گیرتس و وینچ غالب است.صور متعدد هرمنوتیک را مورد اشاره قرار دادیم:اهمیت و نقش سنت در فهم انسانی؛بازشناسی اینکه سنن یا اشکال زندگی‏ متفاوت ممکن است فاقد قدر مشترک باشند،مع هذا می‏توانند به شیوه‏ای عقلانی مقایسه شوند؛ آگاهی یافتن از پیوند نزدیک میان فهم و تفسیر،و نقش اساسی داوری عملی در انجام چنان‏ مقایسه‏هایی؛آشنایی با این باور که مطالعهء پدیده‏هایی غیر خودی و بیگانه می‏تواند گفتگوی‏ دیالکتیک طریفی خلق کند که از طریق آن می‏توانیم به فهمی عمیق‏تر و انتقادی‏تر از اشکال زندگی‏ خود نائل شویم و حتی تعصبهای خود را بر ملا کنیم.همان‏طور که دیده‏ایم هستهء تز فاقد قدر مشترک بودن فروبسته بودن و محصور شدن در چارچوبهای خود شمول نیست بلکه‏ گشوده بودن به تجربه و زبان و فهم است.تمامی اینها به ما کمک می‏کنند که به فراسوی عینی‏گرایی و نسبی‏گرایی حرکت کنیم و از اضطراب دکارتی رها و آزاد شویم.اما رهیافت ما به هرمنوتیک تا به حال غیر مستقیم بوده است-مشاهدهء این امر که چگونه هرمنوتیک از تأمل درونی بر سرشت علم‏ و فهم جامعه نشأت می‏گیرد و ظاهر می‏شود.ما نیازمندیم که به شکل مستقیم با هرمنوتیک مواجه‏ شویم و خود فهم را بفهمیم و اینکه چگونه فهم به تفسیر و اجرا یا کاربست( noitacilppe )مربوط است.اینها همان مسایلی هستند که ما نیازمندیم به آنها بپردازیم تا کشف خود را از عقلانیت‏ گستردگی بخشیم.

این مقاله ترجمه‏ای است از بخش اول و دوم و چهارم فصل دوم کتاب زیر:

drahciR nietsnreB.J , dnoyeB msivitcejbo dna msivitaleR , ecneicS , scituenemreH , dna sixarP , drofxO , lisaB llewkcalB ,1983.