عقلانیت

چارلز تیلور

مترجم : فرهادپور، مراد

مراد و منظور ما از عقلانیت چیست؟برای پاسخگویی به این پرسش غالبا تمایل داریم به توصیف یا تشخیصی صوری متوسل شویم.برای مثال عقلانیت را می‏توان معادل سازگاری منطقی دانست. می‏توان کسی را که در آن واحد هم گزارهء p و هم نقیض آن، p ؟؟؟را تصدیق می‏کند،ضد عقل‏گرا یا عقل ستیز نامید.بر همین سیاق،می‏توان کسی را که به وضوح بر ضد منافع خویش،یا بر ضد اهداف‏ اعلام شدهء خویش عمل می‏کند،فردی عقل ستیز به شمار آورد.

این حکم را می‏توان یکی از نتایج ممکن تحقق ناسازگاری منطقی دانست،زیرا ما در اینجا هدف‏ یا غایت«هـ»را به فرد عامل نسبت می‏دهیم،و به همراهش اصل ذیل مطرح می‏کنیم:کسی که‏ خواهان دستیابی به هدف است،خواهان وسایل نیل به آن نیز هست.سپس او را مشاهده می‏کنیم که‏ در جهت جلوگیری از تحقق وسیلهء«و»عمل می‏کند،و گویی عمل او مبتنی بر این قاعده است: بگذارید مانع وقوع«و»شوم.هرگاه این موارد را کنار هم بگذاریم،حاصل کار یک ناسازگاری‏ صوری است.

پس آیا می‏توانیم عقل‏ستیزی یا عدم عقلانیت را بر حسب مفهوم ناسازگاری درک و تبیین کنیم؟ شاید به نظر رسد که پاسخ ما،به دلیل ذیل،مثبت است:صرف پذیرش«هـ»به منزلهء هدف و جلوگیری از تحقق«و»،برای محکوم کردن فرد عامل به عقل‏ستیزی کافی نیست.شاید او در نیافته‏ است که«هـ»توصیف صحیح هدف اوست؛شاید نمی‏داند که«و»وسیلهء ضروری و لازم دستیابی‏ به این هدف است؛شاید نمی‏داند عمل فعلی او با«و»جور درنمی‏آید.به طور خلاصه،او باید، به نحوی،بدین نکته واقف باشد که در جهت عقیم کردن و نقض اهداف خویش عمل می‏کند،تا ما ارغنون بتوانیم او را عقل‏ستیز بخوانیم.البته شناختی که ما به او نسبت می‏دهیم ممکن است اساسا از نوعی‏ خاص باشد.شاید او نمی‏تواند یا نمی‏خواهد وجو چنین تناقضی را تصدیق کند؛اما در این‏ صورت،اطلاق عنوان عقل‏ستیزی به چنین فردی،وابسته به انتساب شناخت یا دانشی ناآگاه به اوست. بدینسان به نظر می‏رسد که ناسازگاری منطقی هستهء اصلی برداشت ما از عقل‏ستیزی است،زیرا در نظر ما فردی که به صورت غیر عقلانی عمل می‏کند،این توانایی را دارد که قواعد حاکم بر عمل و اهداف خویش را که با یکدیگر در تناقض‏اند،صورتبندی کند.

احتمالا ناسازگاری برای توضیح اتهام عقل‏ستیزی که ما در تمدن خویش به کرّات بدان متوسل‏ می‏شویم کافی است.اما مفهوم یا برداشت ما از عقلانیت غنی‏تر از اینهاست.و این نکته زمانی آشکار می‏شود که نگاه خود را به پرسشی معطوف سازیم که از سوی بسیاری از متفکران ما مطرح شده‏ است:آیا معیارهایی برای عقلانیت وجود دارد که برای همهء فرهنگها معتبر باشد؟برای مثال،آیا می‏توانیم مدعی شویم مردمان متعلق به یک فرهنگ ماقبل علمی که مثلا به جادو و سحر باور دارند، کمتر از ما عقلانی‏اند؟یا دست کم بپذیریم که باورهای آنان واجد عقلانیت کمتری است؟

این همان پرسشی است که از سوی پیتر وینچ در مقالهء مشهورش«فهم یک جامعهء بدوی»مورد بحث قرار گرفت.1او مطالعهء اوانز-پریچارد دربارهء جادوگری در میان قوم آزاند( ednazA )را مبنای بحث خویش قرار می‏دهد،و با شور و شوق بسیار به رد این نظر می‏پردازد که ما می‏توانیم‏ باورهای قوم آزاند در باب جادوگری و سروش غیبی را به عنوان عقاید غیر عقلانی محکوم کنیم.

می‏توان تصور کرد که رد این اتهام کاری بس دشوار بوده است،زیرا اوانز-پریچارد درگیر قوم‏ آزاند با یک تناقض آشکار یا چیزی شبیه به آن را برملا ساخته است.بررسی امعا و احشای جسد فرد مظنون می‏تواند وجود یا عدم وجود«سحر و جادو»را عیان سازد و از این طریق به طور قطعی‏ روشن سازد که فرد مزبور جادوگر بوده یا نبوده است.حال این باور،در کنار عقاید مربرط به ماهیت ارثی سحر و جادو،قاعدتا باید آزمونی کافی برای تشخیص این امر فراهم آورد که آیا تمامی اعضای قبیلهء فرد مظنون جادوگر و ساحر بوده‏اند یا نه.نتایج به دست آمده از معدودی آزمون‏ پراکنده در میان قبایل گوناگون،باید این مسأله را در نظر همگان برای همیشه حل کند.لیکن قوم‏ آزاند ظاهرا از این مقدمات چنین نتیجه‏ای نمی‏گیرد.در نظر آنان این که آیا«الف»یا«ب»جادوگر است یا نه،هنوز هم پرسشی باز است.آیا آنان عقل‏ستیزند؟

وینچ علیه این نتیجه‏گیری استدلال می‏کند.مسألهء فوق نظر نشانگر آن است که مردمان آزاند درگیر بازی زبانی کاملا متفاوتی هستند:«براشتهای این قوم از جادوگری نظام نظری را تشکیل‏ نمی‏دهد که مردمان آزاند بر اساس آن بکوشند به فهمی شبه علمی از جهان دست یابند.»2از این‏رو تلاش برای راندن تفکر آزاندی به سوی تناقض در این زمینه،مبین نوع کج فهمی است.

اما من بی‏اختیار حس می‏کنم این پاسخ در شکل فعلی‏اش نارسا و ناکافی است.حتی اگر مردمان‏ آزاند به ایجاد فهمی نظری از جهان علاقه‏مند نباشند،یقینا این نکته برای آنان مهم است که آیا کل‏ نظام‏[فکری‏]ایشان برای انتساب مقام جادوگری به فردی خاص نهایتا به تناقض منجر می‏شود یا نه. کل کنش‏[اجتماعی‏]آنان ظاهرا حاکی از آن است که جادوگر بودن فلان یا بهمان،امری به غایت مهم‏ است،و اگر قدر باشد معیارهای سنجش نتایج متناقضی به دست دهد،دقیقا تشخیص همین امر به خطر می‏افتد.

اما فی الواقع قوم آزاند در بی‏موردی دانستن ایرادات اوانز-پریچارد،براساس برداشتهای خویش‏ احتمالا کاملا محق بودند.اگر بخواهیم از بطن آنچه به طور ضمنی در احکام و کنشهای آنان نهفته‏ است دفاعی نظری استخراج کنیم کارمان چندان دشوار نخواهد بود.ما می‏توانیم چنین استدلال‏ کنیم:قدرت جادوگری امری مرموز است و بر طبق قوانین استثناپذیری عمل نمی‏کند که شما اروپاییها آنها را مبنای چیزی می‏دانید که علم می‏خوانیدش.اما فقط با مفروض گرفتن چنین‏ تصوری است که ما با تناقض مواجه می‏شویم.

ولی البته چنین پاسخی هیچ گاه‏[از سوی مردمان آزاند]ارایه نشد.و احتمالا در همینجاست که‏ ما در بررسی پرسش خویش با تفاوت حیاتی میان جامعهء آزاند و جامعهء خودمان روبه‏رو می‏شویم: ما واجد این نوع فعالیت در جهت کسب فهم نظری هستیم که ظاهرا همتا یا نظیرش در میان آنان‏ یافت نمی‏شود.

فهم نظری به راستی چیست؟البته اصطلاح‏[نظریه یا تئوری‏]ریشه در واژه‏ای یونانی دارد که ما آن را به«تعمیق»ترجمه می‏کنیم.و اگر چه کاربرد مدرن این اصطلاح از معنای آغازین آن دور گشته است،ولی هنوز نوعی پیوستگی میان آنها وجود دارد.این پیوستگی در این نکته خلاصه‏ می‏شود که غایت فهم نظری دستیابی به منظری بیطرف و بری از تعهد است.ما نمی‏کوشیم تا اشیاء و امور را صرفا به صورتی که بر ظاهر می‏شوند یا براساس ارتباط آنها با مقاصد خویش بفهمیم، بلکه بیشتر می‏کوشیم تا آنها را آنچنان که هستند،یعنی خارج از منظر آنی و چشم‏انداز بی‏واسطهء اهداف و امیال و اعمال خویش،درک کنیم.این بدان معنا نیست که نظریه نباید بر حسب برنامه‏های‏ عملی یا مولّد،بازدهی عظیم داشته باشد؛و یا آن‏که انتظار دریافت چنین بازدهی نباید انگیزهء پرداختن به تحقیق نظری باشد.لیکن حقیقت آن است که خود این فهم در چارچوب و بر حسب‏ چشم‏اندازی وسیعتر مطرح می‏شود،و تصویری از واقعیت به ما ارائه می‏دهد که صرفا در متن‏ اهداف و مقاصد ما معتبر تلقی نمی‏گردد.معمای کنش علمی مدرن در این کشف خلاصه می‏شود که این نوع فهم مستقل و منفصل،نهایتا بازدهی بسیار بالاتری دارد.

مفهوم اولیهء«تعمق»حامل همین معنا از چشم‏انداز منفصل بود؛و اگر چه تمدن ما شاهد نبردی‏ سخت در مورد الزامات و پیامدهای این مفهوم بوده است،خصوصا گسست عمیق ناشی از انقلاب‏ علمی قرت هفدهم(که در ادامهء بحث بدان خواهیم پرداخت)،لیکن ما هنوز مشخصا وارثان همان‏ کسانی هستیم که این اصطلاح یونانی را جعل کردند.این نوع فعالیت متضمن دو امر مرتبط با هم‏ است:تمیز دادن این منظر منفصل و بی‏تعهد از موارد عادی تعهد و درگیری در زندگی،و ارزش‏ نهادن بر آن به منزلهء چشم‏اندازی که نگاهی وسیعتر-یا به مفهومی خاص،نگاهی برتر-به واقعیت‏ را ممکن می‏سازد.چنین چیزهایی در هر تمدنی یافت نمی‏شود،و همین امر نیز[در قیاس با سایر فرهنگها]موجد تفاوتی عظیم در افکار و گفته‏های ماست.

اما فهم نظری با عقلانیت ارتباط دارد،آن هم از بدو پیدایش فرهنگ فکری و عقلانی ما.البته آن‏ واژهء یونانی که ما آن را به«عقل»ترجمه می‏کنیم همان لوگوس( sogoL )است که واجد طیف وسیعی‏ از معنای مرتبط به هم است،از جمله«کلمه»،«سخن»،«دلیل»و همچنین«عقل».هم افلاطون و هم‏ ارسطو،عقل را یکی از شروط شناخت واقعی اشیاء و امور می‏دانند.

به گفتهء افلاطون در رسالهء جمهوری،داشتن معرفت واقعی( emetsipe )به موضوعی خاص، یعنی توانایی‏[توضیح یا]«ارائهء دلیل»آن موضوع( nogoL lanodid ).به نظر می‏رسد این کار متضمن آن است که بتوانیم به روشنی بگوییم موضوع مورد نظر به راستی چیست.فهم عقلانی‏ کلام یا بیان منظم روشن( noitalucitra )پیوند دارد.

این نکته مبنای ارائهء تفسیری ممکن از اصطلاح«عقلانی»است که می‏توانیم بگوییم در سنت ما به غایت مهم است:ما زمانی چیزی را به صورت عقلانی درک می‏کنیم که بتوانی آن را به روشنی بیان‏ کنیم یعنی بتوانیم خصوصیات متفاوت مسألهء را با نظمی روشن و قابل فهم متمایز و مرتّب سازیم. هر زمان که بکوشیم موضوعات را در قالب زبان صورتبندی کنیم درگیر همین مسأله می‏شویم،و له همین دلیل است که واژگان فلسفی زبان یونانی این پیوند دورنی میان عقل و کلام را برجسته و مشخص می‏سازد،هر چند که در آن زمان خود زبان در مقام موضوع تحقیق فلسفی چندان‏ حایز اهمیت و بحث‏انگیز نبود.

ولی اگر چنین است،پس نظریه و عقلانیت نیز با هم مرتبطاند.بهترین بیان روشن از موضوعی‏ خاص،همانی است که مسأله را با روشنترین نظم ممکن،تجزیه و مرتب می‏کند.لیکن برای آن‏ مسایلی که با فهم نظری جور در می‏آیند،روشنترین نظم ممکن همانی خواهد بود که از منظر منفصل ناشی می‏شود.این منظر به درک ما از مسایل وسعت و جامعیت بیشتری می‏بخشد.از این‏رو می‏توان گفت:عقلانیت اقتضا می‏کند هر جا که تحقق فهم نظری ممکن است،برای حصول آن‏ تلاش کنیم.

می‏بایست این نکته یا تبصرهء آخر را اضافه کنیم،زیرا هر موضوع یا مسأله‏ای ضرورتا با نظریه‏ جور درنمی‏آید.برای مثال،ارسطو معتقد بود مسایل و پرسشهای اخلاقی ماهیتی نظری ندارند،او در این زمینه خود را مخالف آرای افلاطون می‏دانست.اما در برخورد با مسایل اخلاقی نیز می‏توان‏ به نسبتی کمتر یا بیشتر عقلانی بود،و در واقع ارسطو نیز همین نظر را داشت.شاید نوعی بیان‏ روشن و قابل فهم وجود داشته باشد که اساسا نمی‏تواند[بیانی‏]نظری باشد-مثلا به این دلیل که در این مورد شرط انفصال و عدم تعهد اساسا بی‏معناست-هر چند که دستیابی بدان‏[بیان‏]پایه و اساس‏ عقلانی بودن را تشکیل می‏دهد.

با این همه،اگر فهم نظری در عرصهء خاص خود عقلانی‏ترین نوع فهم باشد،پیوند میان امر عقلانی و امر نظری بی‏شک پیوندی نزدیک است،حتی اگر فهم نظری را با کل عقلانیت برابر ندانیم. گمان می‏کنم ما که در فرهنگی نظری زندگی می‏کنیم تمایل داریم دیدگاهی از این دست را قابل‏ قبول بدانی.و در نتیجه وسوسه می‏شویم تا بر همین اساس سطح پایین‏تری از عقلانیت را به فرهنگهای دیگر،یعنی فرهنگهای غیر نظری نسبت دهیم.اما این مسأله‏ای است کاملا مجزا و مستقل از اعتقاد به وجود تناقض یا ناسازگاری و عدم انسجام‏[منطقی‏]در این فرهنگها.

در واقع،آن درکی از عقلانیت که در فوق ارائه شد قادر است به ما نشان دهد که انسجام می‏تواند معیاری کلیدی‏[برای تشخیص مفهوم عقلانیت‏]باشد،بی‏آنکه لزوما تمامی نیرو و توان این مفهوم‏ یا اصطلاح را در خود خلاصه کند.تلاش برای حصول عقلانیت یعنی پرداختن به ارائهء بیان روشن و یافتن صورتبندیهای مناسب.لیکن منسجم بودن صورتبندیها،یکی از معیارهای ذاتی و درونی فعل‏ صورتبندی است.هیچ چیزی با صورتبندیهای متناقض به روشنی بیان نمی‏شود(مگر آن که قصد از این کار طرح این ادعا باشد که وجود فی نفسه متناقض است،دیدگاهی که مدافعانی سرشناس دارد). بنابراین،انسجام آشکارا یکی از شروط ضروری عقلانیت است.

اما در متن فرهنگ نظری ما،همه چیز در این معیارهای صوری عقلانیت خلاصه نمی‏شود.اگر کسی قواعد و قوانین گفتار نظری(یا آنچه را که چنین تلقی می‏شود)آشکار و بی‏پروا نقض کند،و در همان حال مدعی اظهار نظر دربارهء اشیاء و امور و توصیف چگونگی آنها شود،به نظر می‏رسد او نیز عقلانیت را زیر پا گذارده است.البته اگر فرد مورد نظر فرهنگ ما باشد،می‏توانیم این عمل وی‏ را رفتاری متناقض تعبیر کنیم.زیرا فرض ما بر آن است که هرگاه یکی از جمع ما به قصد توصیف‏ امور دهان می‏گشاید،از قبل می‏داند که فعل او تابع قواعدی معیّن است؛و نقض این قواعد به معنای عقیم کردن اهداف خود اوست.

اما صدور حکم عقل‏ستیزی یا دست کم انتساب درجهء پایین‏تری از عقلانیت،وابسته‏ به‏[وجود]تناقض نیست.زیرا ما همگی در معرض این وسوسه‏ایم تا درجهء پایین‏تری از عقلانیت‏ را به افرادی نسبت دهیم که به یک فرهنگ غیر نظری تعلق دارند و آشکارا قواعد و قوانین ما را نمی‏پذیرند-یا لااقل به احتمال قوی نمی‏پذیرند،زیرا این که آنان به واقع چه قواعدی را می‏پذیرند، احتمالا در نگاه نخست آنقدرها هم روشن و آشکار نیست.

و این امر ما را به مسألهء قوم آزاند باز می‏گرداند ما نمی‏توانی براساس کشف تناقضی که آنان‏ مستمرا نادیده‏اش می‏گیرند،به یکباره نتیجه بگیریم که آزاندها غیر عقلانی‏اند؛به علاوه،عدم توجه‏ آنان از این امر ناشی نمی‏شود که قوم آزاند سرگوم نوعی بازی زبانی‏اند که در آن تناقض امری‏ بی‏اهمیت است.البته چنین بازیهایی احتمالا وجود دارند،ولی به اعتقاد من به سختی می‏توان‏ انتساب تهمت جادوگری را یکی از آنها دانست؛بلکه توضیح قابل پذیرش آن است که اگر ماهیت‏ خاص جادو و جادوگران به لحاظ نظری توصیف شود،می‏توان تناقضات ظاهری را رفع کرد.این‏ احساس قوم آزاند که همه چیز نهایتا جفت و جور خواهد شد،از قبل نشانه‏ای دال بر همین راه حل‏ در اختیار ما می‏گذارد،و بی‏اعتنایی آزاندها به تناقضات مشهودی که اوانز-پریچارد مطرح می‏کند نیز حتما مبتنی بر همین احساس است.البته آنان هیچ علاقهای ندارند تا این مسأله را برای‏ اوانز-پریچارد،یا هر کس دیگر،حل و فصل کنند-کاری که افراد متعلق به یک فرهنگ نظری‏ ممکن است بدان دست یازند؛و برخی از زیرکترین اجداد ما که با جنون جادوگرکشی در اروپای‏ اوایل عصر جدید همراه شدند دقیقا چنین کردند.(برخی از تکنیکهای فکری فرهنگ آزاندها به نقد گواهی هستند بر وجود تلاشهایی در جهت توضیح نتایج نامنسجم سروشهای غیبی.)

مع هذا،صرف بی‏علاقگی آنان باعث می‏شود تا ما در ذهن خویش سطح پایین‏تری از عقلانیت‏ را به آزاندها نسبت دهیم.ما از دیدگاه خود تمایل داریم بگوییم که آزاندها،ورای چگونگی کارکرد و فایدهء اشیاء در جهان کنشهای اجتماعی خویش،نسبت به درک واقعیت اشیاء و امور بی‏علاقه‏اند. آنان علاقه‏ای ندارند تا گفته‏ها و باورهای خود را از این منظر وسیعتر توجیه کنند؛یعنی از همان‏ منظری که اتخاذ آن،به گمان ما،فروپاشی برخی از عقاید بنیادین آنان را در پی خواهد داشت(و در برخی موارد نیز این عقاید ممکن است بر اثر تناقضات درونی خویش متلاشی شوند.)

پیتر وینچ این حکم را رد می‏کند،آن هم بر این مبنا که قضاوت در باب یک فرهنگ غیر نظری با معیارهای یک فرهنگ نظری نادرست است.و به این معنا نادرست است که حکمی خطاست، هر چند یقینا تا حدودی نیز با تکبر آمیخته است.اعمال و فعالیتهای انجام شده به کلی متفاوت‏اند،و در نتیجه ارزیابی به صورتی واحد نادرست است.

برخی دیگر چنین استدلال کرده‏اند که تز یا نظریهء فعالیتهای فاقد قدر مشترک(یا قیاس‏ناپذیر) آشفته و چرند است،و نمی‏توان به این طریق از برخورد با مسألهء عقلانیت طفره رفت.و این همان‏ پرسشی است که قصد پرداختن بدان را دارم.وینچ در مقاله‏ای که پیشتر بدان اشاره شد،آلاسدیر مک اینتایر را به خاطر طرح این ادعا به چالش می‏طلبد که می‏توان معیارهای عقلانیت را بدون توجه‏ به مرزهای فرهنگی به کار بست.این کار به ما اجازه می‏دهد تا در برخی موارد،کنشهای اجتماعی‏ متعلق به فرهنگی دیگر را در قیاس با کنشهای مشابه در فرهنگ خودمان واجد عقلانیت کمتری‏ بدانیم؛و البته کنشهای مربوط به جادوگری،هدفی نمونه و سرمشق برای صدور چنین احکامی‏ خواهد بود.

وینچ بر ضد این نظر چنین استدلال می‏کند که معیارهای عقلانیت ممکن است برای فرهنگهای‏ گوناگون متفاوت باشد؛و ما باید در اعمال معیارهای خود بر کنشهای جوامع بیگانه محتاط باشیم، زیرا ممکن است معیارهای ما برای این منظور کاملا نامناسب باشند.آنچه در پس تفاوت میان‏ معیارهای عقلانیت نهفته است،تفاوت در نوع فعالیت است.این احتمال وجود دارد که کنشهای‏ معطوف به جادو در یک جامعهء بدوی مبیّن چیزی کاملا متفاوت باشد.در میان متفکران مدرن غربی‏ این تمایل وجود دارد که جادو به منزلهء نوعی مقدماتی یا طرح اولیهء تکنولوژی درک و تعریف‏ شود،یعنی به منزلهء تلاشهای اولیه برای مهار طبیعت به کمک ابزارهایی که در قیاس با فنون علمی‏ کارایی کمتری دارند.این مقایسه طبیعتا به ضرر کنش بدوی تمام می‏شود،و حتی ممکن است چنین‏ به نظر رسد که کنش بدوی به واسطهء مقاومتش در برابر روش ابطال مبتنی بر معیارهای علم مدرن، کنشی ضد عقلانی است.

سر جمیزفریز صورتبندی کلاسیک دیدگاهی از این نوع را ارائه کرده است.و اگر چه اطمینان‏ ویکتوریایی او به مقولات خویش امروزه از دید ما آشکارا قوم‏مدارانه است،لیکن هنوز مسلّم‏ نیست که ما می‏توانیم از ارتکاب نمونه‏های پیچیده‏تر همین خطای بنیانی پرهیز کنیم.و ظاهرا استدلال وینچ نیز بیانگر همین امر است:«مک‏اینتایر،به درستی،از سر جیمزفریزر انتقاد می‏کند که‏ تصویر فرهنگ خویش را بر فرهنگهای بدوی‏تر تحمل کرده است؛ولی این دقیقا همان کاری است‏ که خود مک اینتایر انجام می‏دهد.»3

ما باید این امکان را به صورتی جدّیتر مدّ نظر قرار دهیم که احتمالا در فهم معنا و مقصود نهفته‏ در فعالیتهای مربوط به جادو،کلا به بیراهه رفته‏ایم.شاید جادوی قوم آزاند صرفا«نوعی تکنیک‏ (بی‏ربط و بی‏ثمر)برای تولید کالاهای مصرفی»4نباشد.برعکس،ممکن است مناسک جادویی بر سازندهء«شکلی از بیان»باشد که از طریق آن می‏توان امکانات و خطرات نهفته در زندگی را«مورد تأمل و مداقّه قرار داد-و یا حتی بدین وسیله آنها را دگرگون و تعمیق نیز کرد.»این مناسک و آیینها «بیانگر طرز برخورد با حوادث اضطراری‏اند»،و در عین حال از نظر[باز تولید و حفظ]«روابط اجتماعی نیز عناصر و عواملی بنیادین‏اند.»

به نظر می‏رسد صدور در حکم در باب سطح پایین‏تر عقلانیت در جوامع بدوی،مبتنی بر نوعی‏ کج‏فهمی است.نه فقط خود حکم غلط است،بلکه مبتنی بر رهیافتی است که هرگز اجازه نمی‏دهد به توصیفی گویا و رسا از جامعهء بیگانهء مورد مطالعه دست یابیم.نفس ماهیت کنش بشری طلب‏ می‏کند که آن را،دست کم در آغاز،بر حسب خودش درک کنیم؛و این بدان معناست که باید اوصاف‏ کنش در چشم عاملان آن را درک کنیم.فقط ناتوانی ما از انجام همین کار است که ما را به سوی‏ ارتکاب این خطا سوق می‏دهد که کنشهای اجتماعی بیگانه را تحت شمول کنشهای اشنای خودمان‏ قرار دهیم.

حال باید اذعان کنم که استدلال وینچ برای من جذاب است؛ولی به گمانم این استدلال در شکل‏ فعلی‏اش هنوز حاوی چیزی نارسا و ناکافی است.گویی تقابل مورد نظر او چنانچه باید به نتیجه‏ نمی‏رسد.این گفته شاید متقاعد کننده به نظر رسد که آزاندها در مناسک جادویی خویش،علاوه بر کارهای دیگر،«نگرش خویش نسبت به حوادث اضطراری»را نیز«بیان می‏کنند.»ولی آیا می‏توان‏ گفت آنان این کار را به عوض تلاش برای مهار و کنترل برخی از آن حوادث انجام می‏دهند؟ظاهرا خیر.و خود وینچ هم به این نکته اشاره می‏کند:مناسک آزاندها با امر مصرف مرتبطاند؛منظور از انجام آنها تضمین رشد محصولات به دور از خطراتی است که آنها را تهدید می‏کند.نظر وینچ آن‏ است که این مناسک در عین حال واجد بعد دیگری است که او بر آن تأکید می‏گذارد.

از این‏روست که موضع مورد انتقاد وینچ همواره تا حدی قابل قبول است.ما به راحتی می‏توانیم‏ میان کنشهای جادویی بدوی و بعضی از کنشهای اجتماعی خودمان شباهتهایی بیابیم،زیرا آنها به واقع خصوصیاتی مشترک دارند.بدین سبب بخش وسیعی از آرای رابیت هورتون در مقالهء«فکر سنتی آفریقایی و علم غربی»5در مورد شباهتهای موجود میان تفکر دینی آفریقایی و نظریهء علمی‏ غربی بسیار قانع کننده است:هر دو[شیوهء تفکر]وحدت را از دل کثرت بیرون می‏کشند،اشیاء و امور را در یک پس زمینهء علّی وسیعتر قرار می‏دهند،و از این قبیل.

اما این شباهتها به مسألهء اصلی مورد بحث ربطی ندارد.مجموعهء آن نوع نکات بسیار مفید و روشنگری که هورتون مطرح می‏کند فقط در صورتی به ایرادی معتبر منجر می‏شد که دعوی‏ مورد بحث،تمایز و تقابل اعمال مربوط به دین و جادوی بدوی با اعمال مربوط به علم مدرن بود.

گاهی اوقات چنین به نظر می‏رسد که گویی دعوی مخالفان تفاسیر قوم‏مدارانه نیز از همین نوع‏ است.برای مقال،ج بیتی(«باب فهم مناسک»6)فعالیت علمی را از فعالیت نمادین یا بیانی‏ ( evisserpxe )متمایز می‏کند،و چنین استدلال می‏کند که مناسک و آیینها باید عمدتا در ارتباط با فعالیت نمادین فهمیده شوند.

اما طرح این نوع تقابلهای واضح و روشن،به نحوی تناقض‏آمیز حاکی از آن است که نقد ما از قوم‏مداری به اندازهء کافی قطعی و ریشه‏ای نیست.زیرا با این کار،تفاوت میان دو جامعه بر حسب‏ تقابل فعالیتهای خاص آن دو جامعه توصیف می‏شود،تقابلی که به لطف شکل زندگی ما برای ما با معناست،اما برای مردمی که قصد داریم شکل زندگیشان را بفهمیم غیر قابل فهم است.یکی از ویژگیهای تمدن ما آن است که ما تحقیق علمی و کاربرد تکنولوژیک آن را به مثابهء نوعی کنش‏ اجتماعی بسط داده‏ایم که ابعاد نمادین و بیانی تا حد زیادی از آن تصفیه و زدوده گشته است.انقلابی‏ که در قرن هفدهم تفکر علمی را دگرگون ساخت،زبانهای علمی حاکم بر ادوار پیشین را کنار گذارد، زبانهایی که بعد یا سخت بیانی بخش به غایت مهمی از آنها را تشکیل می‏داد.برای مثال،زبان مبتنی‏ بر«تناظرها»( secnednopserroc )چنین وضعی داشت،زبانی که در آن عناصری از عرصه‏های‏ متفاوت وجود،به لطف تجسم بخشیدن به اصلی واحد،می‏توانند متناظر با یکدیگر محسوب‏ شوند.

قطعه‏ای نظیر آنچه در ذیل می‏آید یک نمونه از این نوع تفکر است،این قطعه یکی از«ردیه‏هایی» است که در اوایل قرن هفدهم بر ضد کشف اقمار مشتری توسط گالیله،نوشته می‏شد:

مأوای مغز یا سر جانوران هفت پنجره است که از خلال آنها هوا،برای روشنگری و گرم کردن و تغذیه، وارد تابوت تن می‏شود.این اجزای جهان صغیر کدام‏اند:دو سوراخ بینی،دو چشم،دو گوش و یک دهان. پس در افلاک نیز،به مثابهء جهان کبیر،دو ستارهء سعد،دو ستارهء نحس یا نامیمون،دو ستارهء تابناک،و عطارد را داریم که نامعین است.بر این اساس،و براساس دیگر شباهتهای موجود در طبیعت،نظیر فلزات سبعه،و غیره. که شرح و تفصیل آنها موجب کسالت است،درمی‏یابیم که عدد سیارات ضرورتا هفت است.7

امروزه این برهان به نظر ما مسخره می‏نماید،و احتمالا ما را به یاد صحنه‏ای در گالیله بر تولت برشت‏ می‏اندازد که در آن فیلسوفان اهل پادوا از تماشای آسمان با تلسکوپ گالیله سر باز می‏زنند و ترجیح‏ می‏دهند به یاری براهین مأخوذ از ارسوط ثابت کنند که آن اقمار نمی‏توانند آنجا باشند.از نظر ما چه چیزی از این ضد عقلانی‏تر است؟

ولی البته این برهان،معنادار می‏بود اگر می‏توانستیم مطمئن باشیم که نظام جهان به واقع چنان بر پا شده است که عرصه‏های متفاوت جملگی اصولی یکسان را تجسم می‏بخشند:درست همانطور که وقتی وارد دستشویی فلان هواپیما شویم و عبارت«لطفا سیگار نکشید»( oN gnikomS )یا عبارتی را به زبان ژاپنی را مشاهده می‏کنیم،خود را محق می‏دانیم که فرض کنیم هر توصیفی از چگونگی و دلیل حضور این حروف یا نشانه‏ها در آنجا،باید واجد نوعی اشاره یا ارجاع به آن کنش‏ لفظی باشد که مصرف‏کنندگان را از کشیدن سیگار منع می‏کند.

ولی چرا باید مردما از این امر مطمئن باشند؟فکر می‏کنم اگر به گذشته تمدن خویش بازگردیم‏ -زیرا هر چه باشد،این گذشته منشأ این وع تعقل و استدلال است-و به محدوده‏ها و مرزهای‏ کاملا متفاوتی توجه کنیم که در آن زمان حد فاصل فعالیتها محسوب می‏شدند،می‏توانیم دلایل نکتهء فوق را دریابیم:چرا جهان باید نظمی با معنا را متجلی سازد که بر اساس آن بتوان طرح و خطوط کلی‏ اجزای‏[جهان‏]را توضیح داد؟فکر می‏کنم این مسأله در صورتی فهم‏پذیر خواهد شد که دریابیم‏ فهمیدن جهان و همنوا شدن با جهان،فعالیتهایی جدایی‏ناپذیرند.

برای تشخیص اینکه این مسأله متضمن چیست،بهتر است یکی از تفاسیر افلاطون را مدّ نظر قرار دهیم که در رشد و گسترش شیوه‏ای از تفکر که مبنای قطعه فوق است بسیار مؤثر بوده است. به بیانی به غایت ساده شده می‏توان گفت که این تفسیر تصویری از انسان به مثابهء جانوری عقلانی‏ به ما عرضه می‏کند؛و عقلانیت را نیز به منزلهء ظرفیت و قابلیت درک نظام هستی تعریف می‏کند.بیان‏ این مطلب که آدمی جانوری عقلانی است،به معنای بیان آن است که عقلانیت غایت اوست، عقلانیت همان مقصدی است که طبیعت به صورت ضمنی آدمی را به سوی آن می‏راند.رسیدن‏ به این مقصد یعنی دستیابی به سعادت و خوشی.عدم دستیابی به این هدف،یا حتی بدتر،عدم تلاش‏ برای رسیدن بدان،یعنی غوطه‏ور شدن در فلاکت و آشفتگی.این آشفتگی گریزناپذیر است،زیرا طبیعت ما،اگر آن را به درستی درک کنیم،فقط می‏تواند ما را به سوی غایت و مقصدی درست و مناسب سوق دهد.شناخت این غایت یعنی عشق بدان؛در نتیجه،انتخاب هر چیز دیگری به منزلهء غایت مبیّن شناختی ناقص و معیوب از طبیعت خودمان،و نتیجتا از نظام اشیاء و امور است که ما خود فقط بخشی از آن هستیم.

مع هذا پیوند نزدیکی میان نظام اشیاء و همنوایی و تطبیق با این نظام وجود دارد.ما نظام اشیاء را بدون درک مقام و جایگاه خودمان در آن درک نمی‏کنیم،زیرا ما خود بخشی از این نظام هستیم.و ما نمی‏توانیم نظام اشیاء و امور و همچنین جایگاه خودمان در آن را بدون عشق ورزیدن بدان درک‏ کنیم،یعنی بدون تشخیص خوبی این نظام؛و منظورز من از همنوا بودن با نظام اشیاء نیز همین امر است.همنوا نبودن با نظام اشیاء شرطی کافی برا نفهمیدن آن است،زیرا هر آن کس که به راستی آن را می‏فهمد ضرورتا عاشق آن است؛و نفهمیدن آن با همنوا بودن با آن سازگار نیست زیرا همنوایی مستلزم فهمیدن است.

هر کس که دارای چنین نظر گاهی قویّا وسوسه می‏شود تا به وجود نظامی با معنا ایمان‏ آورد،یا دست کم نظامی که می‏توان بدان عشق ورزید و خوب بودن آن را مشاهده کرد،نظامی که‏ می‏توان با آن همنوا شد.اگر چنین نبود،آنگاه وجود نوعی از فهم که از همنوایی جدایی‏ناپذیر است‏ ناممکن می‏شد؛و به نظر می‏رسد که این امر تهدیدی است از برای پیوند نزدیک میان فهمیدن جهان‏ و خرد و حکمت نهفته در شناخت نفس و آشتی با نفس.آنانی که نظام جهان را صرفا بر حسب‏ تصادف و بخت درک می‏کنند مسلما از این طریق به سوی عشق بیشتر نسبت به جهان و یا آرامش و سعادت درونی بیشتر رانده نمی‏شود؛و این بدان معنا است که اگر شناخت و حکمت با یکدیگر پیوندی نزدیک دارند پس این گروه بر خطایند.

در اینجا سعی ندارم یکی از براهین پر نفوذ سنّت فکری ماقبل مدرن را بازسازی کنم،چه رسد به برهانی از افلاطون.من فقط می‏کوشم تا به وجود پیوندی نزدیک اشاره کنم،پیوندی میان‏ دیدگاهی خاص نسبت به جهان به مثابهء نظامی بامعنا و اعتقاد به ارتباط نزدیک فهم با همنوایی،یا شناخت با حکمت.رابطهء میان اینها مبتنی بر پشتیبانی متقابل است.و اگر آدمی درون نظامی معرفتی‏ یا به اصطلاح فوکو،نوعی اپیستمه که آنها را به هم متصل می‏سازد،بایستد،آنگاه استدلال کردن در راستای قطعهء فوق دیگر به هیچ‏وجه تصنّعی و اجباری یا غیر طبیعی نخواهد بود.

شاید به نظر برسد که در پرداختن به بحثی قدیمی با قدمتی سیصدساله،بیش از حد از موضوع‏ دور گشته‏ام،اما همهء اینها با مسألهء اصلی پیوندی نزدیک دارد.زیرا این امر به ما رخصت می‏دهد تا دریابیم که گسست پیوند میان فهم و همنوایی،جزئی اساسی از انقلاب مدرن در قلمرو علم بود.8 چنین گمان می‏رفت که درک جهان به منزلهء نظامی بامعنا،و موضوعی که می‏توان با آن همنوا شد، نوعی فرافکنی است،نوعی توهّم تسلّی‏بخش که مانع رشد شناخت علمی می‏شود.پیشرفت و تداوم علم وابسته به رعایت نوعی انضباط است،انضباطی که ما را وامی‏دارد تا ماهیت اشیاء و امور را،بدون توجه به معانی آنها در چشم خودمان،بررسی کنیم.

این انضباط،به لحاظ قواعد و هنجارها و عملکرد علم مدرن،به اصلی مرکزی بدل شده است. تمدن ما سرشار از هشدارهای گوناگون برای پرهیز از خطایی ساده‏لوحانه است،یعنی خطای‏ فراافکندن نظامی از اشیاء به جهان که برای ما بامعنا و ارضا کننده یا غرورآمیز است،و همچنین پر است از نقد و سرزنش کسانی که مرتکب این خطا شده‏اند،و شادی و غرور افراد از خود متشکّری که‏ گمان می‏کنند مرتکب این خطا نشده‏اند.همهء ما از کودکی و به کرّات داستانهای آموزنده‏ای دربارهء داورین یا فروید شنیده‏ایم،دانشمندانی که شهامت رویارویی با حقایق تلخ را داشتند،همان حقایقی‏ که تصاویر تسلّی‏بخش ما از سلسله مراتب کائنات و جایگاه ما در آن را به اصطلاح متلاشی کردند؛و گاهی اوقات نیز این دو تن همراه با کپرنیک(یا گالیله)تثلیثی مقدس را شکل می‏بخشند تا تأثیر این‏ داستانها افزایش یابد.

بدینسان،ایجاد تمایزی دقیق میان مطالعهء علمی واقعیت و الزامات و پیامدهای تکنولوژیک آن‏ از یک سو،و کنش نمادین برای کنار آمدن با جهان از سوی دیگر،برای ما امری کاملا طبیعی است. این تمایز یا تقابل نوعا از درون شکل زندگی ما رشد کرده است.ولی درست به همین دلیل،در فهم‏ مردمانی که با ما تفاوت بسیار دارند،احتمالا چندان مؤثر نخواهد بود.برای مثال،طرح این نظر که‏ کنشهای آیینی در فلان جامعهء بدوی باید صرفا نمادین تلقی شوند،یعنی به منزلهء کنشهایی که‏ منحصرا معطوف به همنوایی با جهان‏اند،نه کسب سلطهء عملی بر آن،به هیچ وجه سودمند نخواهد بود؛و یا بیان این مطالب که بدنهء باورهای دینی صرفا مبیّن نگرشهای معینی به خطرات و رخدادهای‏ زندگی است،و هیچ ربطی به توصیف و تبیین ماهیت اشیاء و امور ندارد.در تقابل با چنین موضعی‏ (اگر کسی به راستی مدافع آن باشد)براهینی نظیر براهین هورتون پاسخی کافی است.

با این حال،بیان نظراتی دال بر آن که کنشهای آیینی دو جنبهء عملی و نمادین را به نحوی با هم‏ ترکیب می‏کنند،هنوز به قدر کافی سودمند نیست.چنین نظری شاید سراپا نادرست نباشد،لیکن‏ روشن است که نکتهء مورد بحث را به زبانی قوم‏مدارانه بیان می‏کند.ممکن است کسی در تمدن ما بکوشد تا دو جنبهء فوق را با هم ترکیب کند،و ما نیز می‏توانیم تلاش او را به یاری همین مفاهیم‏ توصیف کنیم،زیرا ما آنها را به روشنی از یکدیگر تمیز می‏دهیم.اما در مورد جوامع کاملا متفاوت، دست‏کم باید این پرسش را طرح کنیم که آیا این تمایز برای آنها نیز معنایی در بردارد یا خیر.

در اینجاست که مثال مربوط به مرحلهء اولیه تمدن خودمان ممکن است مفید واقع شود.در چارچوب اپیستمه یا نظام معرفتی آن مرحله،فهم و همنوایی جدایی‏ناپذیراند.آدمی نمی‏تواند نظام‏ اشیاء را بدون عشق ورزیدن بدان درک کند،و یا بالعکس.در اینجا نفس تلاش برای مشخص‏ ساختن دو کنش مجزا،یا دو غایت متفاوت،مبتنی بر خطا و سر درگمی است.تفاوت میان دو مرحله‏ ناشی از آن نیست که هر کدام از آنها از درون یک فهرست واحد از کنشها و فعالیتها،گزینه‏ها یا ترکیبات متفاوتی را برگزیده‏اند،بلکه ناشی از آن است که خود فهرستهای دو مرحله با هم متفاوت، و حتی مهمتر از آن،قیاس‏ناپذیرند.

منظور من از اصطلاح قیاس‏ناپذیر( elbarusnemmocni )اشاره به این واقعیت است که‏ کنشهای فوق نه فقط متفاوت بلکه اصولا تطبیق‏ناپذیرند.دو کنش زمانی به لحاظ عملی تطبیق‏ناپذیر محسوب می‏شوند که احرای هر دو آنها در آن واحد عملا ناممکن باشد.برای مثال، فوتبال و شطرنج را نمی‏توان همزمان با هم بازی کرد.اما این عدم امکان امری صرفا عملی‏ ( ed otcaf )است.می‏توان نابغه‏ای ورزشکار را در ذهن متصور شد که قادر است همزمان با دور زدن‏ دفاع و شوت کردن توپ به دروازه،راهی نیز برای کیش و مات کردن حریف شطرنج‏باز خود پیدا کند.ولی در مورد فوتبال و راگبی وضع به گونه‏ای دیگر است؛در اینجا سر .و کار ما بتا دو کنشی است‏ که اصولا تطبیق‏ناپذیرند.زیرا قواعد حاکم بر این دو بازی،اعمالی متناقض با یکدیگر را جایز می‏شمارند.برداشتن توپ با دست‏[که جزء اصلی راگبی است‏]خلاف مقررات فوتبال است.

رابطهء میان علم ماقبل و مابعد گالیله‏ای نیز چیزی از این نوع است.در علم مدرن توصیف و تبیین‏ پدیده‏ها بر مبنای تناظرات کنشی معتبر محسوب نمی‏شود و نتایج این کنش را به هیچ‏وجه نمی‏توان‏ نوعی توضیحی علمی تلقی کرد.اگر این کنش به منزلهء توصیفی از ماهیت واقعی اشیاء و امور معرّفی‏ شود،نوعی«خطا»( luof )یا نقض قوانین و مقررات علم محسوب می‏شود.امّا منظور از توّسل‏ به تناظرات آشکار ارائهء چنین توصیفی بود.مخالفان گالیله چنین استدلال می‏کردند که وجود اقمار مشتری بر اساس نظام اشیاء و امور که این اقمار نیز می‏بایست بخشی از آن باشند،ناممکن است.این‏ استدلال فقط در صورتی با معناست که نظام همه چیز را آنچنان که هست توضیح دهد.چون نظام‏ اشیاء و امور که در هیأت تناظرات جلوه‏گر می‏شود واجد قدرت توضیح و تبیین است،پس نتیجه‏ می‏گیریم که شما سیارات باید برابر عدد هفت باشد.شناخت ما از موجودات ناشی از معرفت ما به چیزی است که مبنای موجودات و توضیح دهندهء آنهاست.

حال مسأله یا نکتهء دشوار در مورد رابطهء مناسک جادویی در جوامع بدوی با برخی از کنشهای‏ موسوم در جامعهء ما آن است است که این مناسک به روشنی با هیچ یک از کنشهای ما یکسان نیست،ولی‏ در عین حال صرفا از آنها متفاوت هم نیست،امری که دربارهء برخی دیگر از کنشهای جوامع بدوی، مثلا بازیهای آنها،صدق می‏کند.در واقع این مناسک با کنشهای ما قیاس‏ناپذیرند.این دو نوع کنش‏ اجتماعی با هم متفاوت‏اند،هر چند فضایی واحد را اشغال می‏کنند.

اگر ما توجه خود را بر جنبهء دوم متمرکز سازیم،آن هم به قیمت غفلت از جنبهء اول‏[یعنی جنبهء نمادین‏]،کنش مردمان بدوی را با کنش خودمان یکسان خواهیم دید؛و آنگاه وسوسه خواهیم شد تا آن را به مثابهء کنشی پست‏تر یا شاید غیر عقلانی ارزیابی کنیم.و در نتیجه برای پرهیز از تکبر قوام‏مدارانه،ممکن است وسوسه شویم تا همه توجه خود را به وجه نخست معطوف سازیم و وجه‏ دوم را از یاد ببریم.ولی در این صورت نیز تصویری که به دست می‏آوریم به همان اندازه کاذب‏ خواهد بود،یعنی تصویری از دست‏اندرکاران سحر و جادو به منزلهء کسانی که درگیر عملی تماما نمادین‏اند،درست نظیر زمانی که ما سرود ملی خویش را می‏خوانیم.و تا آنجا که به اصل قضیه‏ مربوط می‏شود،احتمالا باز هم به قوم مداری متهم خواهیم شد،زیرا فی الواقع یکی از اعمال خود را، که خودمان آن را از علم یا تکنولوژی تمیز داده‏ایم،از طریق فرافکنی به آنان نسبت خواهیم داد.این‏ نوع کنش تماما نمادین،که قرار نیست هیچ تأثیری بر جای گذارد،پدیده‏ای اساسا و ذاتا مدرن است. مسأله یا چالش اصلی تشخیص قیاس‏ناپذیری و درک این نکته است که چگونه طیف فعالیتهای‏ مردمان بدوی،یعنی روش آنان در تشخیص و تمیز کنشهای خویش،با مال ما تفاوت دارد.به گفتهء وینچ«در ابتدای کار ما مقوله‏ای در اختیار نداریم که با مقولهء جادو در فرهنگ آزاند هیچ شباهتی‏ داشته باشد»9،ولی نه بدان سبب که جادوی آنان معطوف به اهدافی است که برای جامعهء ما کاملا بیگانه‏اند،بلکه از آن‏رو که اهداف تعریف شده در کنشهای جادویی آزاندها با اهداف رایج در جامعهء ما شباهتها و تفاوتهایی غریب و تکان دهنده دارد.تفوق و غلبهء واقعی بر قوم‏مداری یعنی کسب‏ توانایی فهم دو شیوه‏ای از طبقه‏بندی که با هم قیاس‏ناپذیرند.

ولی این امر از لحاظ مسأله اصلی مورد بحث ما،یعنی این پرسش که آیا فرهنگها می‏توانند دربارهء عقلانیت یکدیگر داوری کنند یا خیر،چه معنایی در بردارد؟استدلال وینچ ظاهرا حاکی از آن‏ بود که چنین داوریهایی احتمالا بسیار مشکوک و بی‏پایه‏اند،زیرا معیارهای عقلانیت می‏توانند عمیقا متفاوت باشند.و تفاوت آنها نیز از تفاوت کنشهای مورد نظر ناشی می‏شود.لیکن وقتی به آن‏ موارد کلیدی که برای ما جالب توجه‏اند،مثلا جادوی اقوام بدوی،می‏نگریم،درمی‏یابیم که این‏ کنشها صرفا متفاوت نیستند،بلکه در واقع قیاس‏ناپذیرند.و ظاهرا وینچ نیز همین نظر را دارد،زیرا او به هیچ‏وجه از این برداشت ساده دفاع نمی‏کند که جادوی اقوام بدوی نوعی کنش تماما بیانی‏ ( evisserpxe )و نمادین است.اگر چنین بود،ما از قبل مقوله‏ای‏[مناسب توصیف‏]آن در اختیار می‏داشتیم،زیرا فرهنگ ما واجد انبوهی از مناسک و آیینهای تماما بیانی و نمادین است:خواندن‏ سرود ملی،برافراشتن پرچم و غیره و غیره.

اما درک این نکته،استحکام نتیجه‏گیری وینچ را مورد تهدید قرار می‏دهد.زیرا کنشها و فعالیتهای قیاس‏ناپذیر رقیب یکدیگرند؛قواعد مقوّم آنها در تضاد با یکدیگر اعمالی خاص را تجویز می‏کنند.فقط زمانی که دو کنش مورد نظر صرفا با هم متفاوت باشند،مسألهء ارزیابی یکی‏ به منزلهء نمونهء پست‏تر دیگری-و شاید در بعضی موارد به لحاظ عقلانی پست‏تر-اصولا مطرح‏ نمی‏شود.و برای وجدان لیبرالهای ضد امپریالیست،که از آلوده شدن به قوم مداری هراس دارند،این‏ امر[یعنی مطرح نشدن مسألهء ارزیابی‏]همان جنبهء وسوسه کنندهء دیدگاهی است که سحر و جادو را در کنش نمادین محض خلاصه می‏کند.این امر تب و تاب مسأله را تخفیف می‏دهد؛اکنون دیگر مجبور نیستیم در این باره که شیوهء زندگی چه کسی برتر است قضاوت کنیم.و حتی اگر قرار است‏ حکمی صادر شود،ظاهرا برتری از آن جوامع ماقبل تکنولوژیک،زیرا کنش نمادین آنها بسی‏ غنیتر از ماست.

اما به نظر می‏رسد که شیوه‏های قیاس‏ناپذیر زندگی اجتماعی این پرسش را که حق با کیست‏ مصرّانه طرح می‏کنند.پرهیز از این امر به غایت دشوار است،زیرا هر کس که در جامعهء ما به طور جدّی به جادوگری بپردازد،یقینا شخصی حواس پرت محسوب خواهد شد،و اگر بدون توجه‏ به براهین مخالف به کارش ادامه دهد گفته خواهد شد که قوای عقلانی‏اش کامل نیست.چگونه‏ می‏توان از گسترش‏[عرصهء شمول‏]این حکم به تمامیت شکلی از زندگی که جادو در آن جای‏ خاص خود را دارد جلوگیری کرد؟

یک راه حل ممکن،طرح این استدلال است که هر چند کنشهای مورد نظر قیاس‏ناپذیرند؛و در نتیجه هر یک بر اساس‏ معیارهای خود لزوما مقام اول را کسب خواهد کرد؛و این بدان معناست که قضاوت در باب برتری‏ نسبی‏[فرهنگها]به شیوه‏ای غیر قوم‏مدارانه ناممکن است.

اگر اجازه یابم،به قصد روشن ساختن مقایسه میان فرهنگهای نظری و غیر نظری،بار دیگر به سراغ مثال خود روم و دو مرحله از فرهنگ خودمان را با هم مقایسه کنم،خواهیم دید که‏ این نکته به چه معناست.نگاه علم دوران رنسانس اعلا که به دست گالیله و دیگران به کلی در هم‏ شکسته شد،هم معطوف به توضیح و تبیین اشیاء بود و هم معطوف به خود و حکمت.انسان حکیم‏ عنصر رنسانس آرمانی غیر از آرمان دانشمند و محقق مدرن را دنبال می‏کرد.ما می‏توانیم،از دیدگاه‏ خودمان در متن این فرهنگ،چنین استدلال کنیم که علم ما به روشنی برتر است.به منظور رفع‏ تردیدها به تکوین فرایند تکنولوژیک عظیمی اشاره می‏کنیم که دستاورد فرعی این علم بوده است.

مع هذا،مدافعان نسبی‏گرایی ممکن است چنین پاسخ دهند که این کار نوعی مصادره به مطلوب‏ است.ما همان کسانی هستیم که برای کنترل و سلطهء تکنولوژیک ارزش قائلیم؛نتیجتا در چشم ما شیوهء زندگی ما به روشنی برتر است.اما انسان حکیم به عوض اینها،خرد و حکمت را با ارزش تلقی‏ می‏کرد.و ظاهرا حکمت همان خصیصه‏ای است که ما بهرهء چندانی از آن نبرده‏ایم؛و به نظر می‏رسد در اغلب موارد دقیقا همان جوامعی که صاحب بالاترین حد تسلط تکنولوژیک‏اند،کمترین بهره را از آن برده‏اند.پس ما هنوز دلیلی در دست نداریم که چرا یک حکیم عصر رنسانس،اگر هنوز وجود داشته باشد،باید از ما پیروی کند.بنا به معیارهای خودش برتری هنوز هم با اوست؛درست‏ همانطور که ما نیز بر اساس معیارهای خودمان برتر هستیم.هر یک از ما در برابر براهین دیگری آسیب‏ناپذیر است.

اما واقعیت آن است که این استدلال به لحاظ تاریخی دقیق نیست،زیرا بسیاری از چهره‏های‏ علمی دورهء رنسانس اعلا،برای مثال کسانی چون چوردانو برونو یا جان‏دی،در زمینهء دستاوردهای‏ تکنولوژیک،اهدافی بس جاه‏طلبانه را دنبال می‏کردند که تولید طلا با استفاده از فلزات پست‏تر احتمالا غریب‏ترین آنها بوده است.درست است که این دستاوردها در چشم مردمان آن دوره واجد بعد معنوی بوده است که دستاورهای تکنولوژی مدرن کاملا فاقد آن است،ولی این دقیقا همان‏ تفاوت اصلی میان دو دیدگاه است.

اما ایراد فوق ممکن است به لحاظ اصولی اهمیت چندانی نداشته باشد.زیرا مسلّما در مراحل‏ ابتدایی‏تر تاریخ غرب،آرمان انسان حکیم هیچ پیوند نزدیکی با ایدهء انسان تر دست یا ذوفنون‏ ( sugam )نداشته است.ناممکن بودن صدور احکام غیر قوم‏مدارانه دربارهء برتری فرهنگی،به منزلهء یک نکتهء اصولی هنوز هم ابطال نشده است،حتی اگر در این مورد خاص تصدیقا نقض شده باشد.

اما ایراد فوق به واقع ناقذتر و قویتر است.این که جادوگران و تردسهای( igam )دورهء رنسانس‏ دیگر در میان ما حضور ندارند،امر صرفا تصادفی نیست.میان فهم جهان و دستیابی به سلطهء تکنولوژیک پیوندی درونی وجود دارد که به حق توجه هر کس را به خود جلب می‏کند،و این طور ونیست که صرفا کنشهای اجتماعی ما را در چشم خودمان توجیه کند.

البته متوجه هستم که طرح این نکات مرا به سوی رویارویی با عقیده و نظری سوق می‏دهد که‏ امروزه رواج بسیار دارد.برای مثال مری هس در مقاله‏ای تحت عنوان«نظریه و ارزش در علوم‏ اجتماعی»از پیش‏بینی و کنترل به منزلهء معیارهایی«عملی»یا«پراگماتیک»سخن می‏گوید-تو گویی ما می‏توانستیم برای ارزیابی علوم خویش معیارهای دیگری را برگزینیم!اما چگونگی تحقیق‏ این امر برای من ناروشن است.ابطال این نظر به شیوه‏ای حقیقتا قانع کننده احتمالا تحت هر شرایط و در این فضا محدود،مسلّما خارج از توان است.با این حال اجازه دهید در دفاع از دیدگاه خود به چند نکته اشاره کنم.

فهم عادی و ماقبل علمی ما از جهان پیرامون خویش از توانایی پیدا کردن راه خویش در این‏ جهان و غلبه بر مشکلات و موانع،جدایی‏ناپذیر است.به همین سبب است که زبان ماقلب علمی ما برای مشخص ساختن هویت اشیاء عمدتا به کاربرد یا موارد استفادهء آنها در زندگی روزمرهء ما متوسل می‏شود.برای مثال،این امر در مورد اسامی بیشتر مصنوعات ما صادق است،و همچنین در مورد بسیاری از تمایزاتی که میان اشیاء طبیعی قائل می‏شویم-از جمله تمایز میان چیزهای‏ خوردنی و غیر خوردنی،و از این قبیل. تحت چنین شرایطی،این نکته را به سختی می‏توان درک کرد که چگونه ممکن است افزایش‏ شناخت علمی،در ورای شعور متعارف ماقبل علمی،به عرضهء نسخههای جدید و بالقوه برای بهبود کنش و افزایش کارایی منجر نشود.اگر به خصوصیات کلی و مشترک مواد خوردنی واقف شویم، چگونه ممکن است متوجه این نکته نشویم که تمایز فوق به صور دیگری نیز تحقق می‏یابد که پیشتر هرگز تصورش را هم نمی‏کردیم؟وقتی در می‏یابیم که توانایی ما برای بلند کردن اجسام سنگین ممکن است این‏ نکته را در نیابیم که می‏توانیم همین اصول را برای بلند کردن اجسام به یاری اجسام دیگر به کار گیریم؟به عبارت دیگر،نکتهء اصلی آن است که با توجه به خصوصیات نوع بشر،یعنی موجوداتی‏ جسمانی و فعال در عرصهء جهان،و با توجه به نحوهء گسترش شناخت علمی و فراتر رفتن آن از درک‏ متعارف ما از اشیاء و امور،هرگز نتتوان این نکته را فهمید که چگونه ممکن است افزایش شناخت‏ علمی به عرضهء نسخه‏ها و دستورالعملهای بیشتر و گسترده‏تر منجر نشود.

اما نسخه‏ها و دستورالعملهای بیشتر و گسترده‏تر،در صورتی که اعمال شوند،معادل همان‏ چیزی هستند که ما آن را کنتزل تکنولوژیک افزایش یافته می‏خوانیم.و این بدان معناست که مدافع‏ علم مدرن برهانی در اختیار دارد که حکیم ذوفنون دورهء رنسانس باید بدان گوش فرادهد.می‏توان‏ این برهان یا استدلال را به صورت تقریبا معکوس نیز بیان کرد و خطاب به حکیم دورهء رنسانس‏ گفت:پیشرفت علمی ضرورتا به افزایش قابلیت کاربرد تکنولوژیک منجر می‏شود؛اما در مورد تمدن شما هیچ افزایشی در کاربرد تکنولوژیک مشاهده نمی‏شود؛پس نتیجه می‏گیریم که در حال‏ پیشرفت نیستند.البته این برهان،برهانی کاملا قطعی نیست،از جمله به این دلیل که از گذر از مقدمهء اول به دوم ناچار شدیم«کاربرد»را جایگزین«قابلیت کاربرد»سازیم.طرف مقابل می‏توتنست چنین‏ پاسخ دهد که او،برخلاف جامعهء منحط و مصرف‏گرای ما،علاقه‏ای به این کاربردها نداشته است، هر چند که عرضی نسخه‏ها و دستورالعمالهای هیچ گاه متوقف نشده است.(بار دیگر تکرار می‏کنم که‏ این بی‏توجهی به تکنولوژی فی‏الواقع در مورد انسان ذی‏فنون عصر رنسانس صادق نبوده است،اگر چه این امر تأثیری بر استدلال ما ندارد.)ولی اگر فرض کنیم که می‏توان جلو این شیوهء پرهیز و طفره‏ رفتن از مسأله را گرفت،یا دست کم طرف مقابل را به چالش طلبید تا نشان دهد که این نسخه‏ها به واضح چه بوده‏اند،آنگاه مسلّما برهانی قانع کننده به نفع برتری علم مدرن در دست خواهیم‏ داشت.

البته این استدلال ممکن است در سطح دیگر از سر گرفته شود،پیرامون این نکته که دقیقا چه‏ برتری‏ای به اثبات رسیده است.مسلّما این برتری به شکل زندگی به مثابهء یک کل مربوط نمی‏شود. اگر همه چیز را در نظر گیریم،زیستن به منزلهء یک حکیم ذوفنون دورهء رنسانس ممکن است بهتر هم‏ باشد.اما یقینا می‏توان گفت که علم مدرن معرف شکل برتری از فهم جهان یا دقیقتر بگوییم،جهان‏ فیزیک است.حال فرض کنید طرف مقابل،مثلا یکی از هواداران فلسفهء افلاطونی،در پاسخ چنین‏ بگوید که جهان فیزیکی چیزی نیست که فهمش اهمیتی داشته باشد،پس این همه جار و جنجال از بهر چیست؟ما خود کسانی را که حجم عظیمی از اطلاعات و معارف بی‏اهمیت را جمع‏آوری‏ کرده‏اند پویندگان راه علم نمی‏دانیم؛برای مثال کسی که می‏داند چه تعداد مگس در آکسفورد شایر وجود دارد.ولی مسلّما می‏توانیم به او پاسخ دهیم که موفقیت علم ما خود گواهی است بر بطلان آن‏ دلایل افلاطونی که دال بر بی‏اهمیتی این نوع از معرفت‏اند[در فلسفهء افلاطونی‏]چنین تصور می‏شد که قلمرو امور مادی،قلمرو صیرورت است؛گمان می‏رفت که واقعیت ثابت،که بر مبنای‏ گزاره‏های حقیقتا کلی درک می‏شود،ورای جهان مادی است.لیکن نفس موفقیت تکنولوژیک علم‏ مدرن،یعنی علم به امور مادی که مبتنی بر قوانین کلی است،نشان می‏دهد که نگرش افلاطونی‏ به جهان شدیدا نیازمند تجدید نظر است.

در یک کلام،علم مدرن از این جهت خاص بر سلف خود،یعنی علم دورهء رنسانس،برتر است؛ و این امر نه به رغم بلکه به دلیل قیاس‏ناپذیری آنها اثبات می‏شود.مسأله را می‏توان چنین بیان کرد. یک دیدگاه فهم طبیعت را با حکمت و همنوایی گره می‏زند،و دیدگاه دیگر آنها را از هم جدا می‏کند. معیارهای دو دیدگاه از این لحاظ تطبیق‏ناپذیرند.و همین امر نیز موجد قیاس‏ناپذیری است.ولی‏ دقیقا از آن‏رو که آنها صرفا متفاوت نیستند،بلکه به لحاظ اصولی با هم تطبیق‏ناپذیرند،می‏توانیم‏ یکی را برتر از دیگری‏ارزیابی کنیم.در این مورد خاص می‏توان دید علمی که فهم و همنوایی را از هم جدا می‏سازد،دست کم در زمینهء طبیعت فیریکی به فهم و شناخت بیشتری دست می‏یابد. بدین ترتیب طرف مقابل مجبور می‏شود تصدیق کند که در اینجا چیزی به دست آمده است که لااقل‏ متضمن فرضیه‏ای علیه او و به نفع علم جدید است.

این امر به معنای پذیرش وجود نوعی معیار مشترک نیست که برتری یکی بر دیگری را اثبات‏ می‏کند،به ویژه اگر منظور از این سخن معیاری باشد که از قبل توسط هر دو طرف پذیرفته است. تمامی بعد مربوط به دستاوردهای تکنولوژیک ممکن است عمیقا بی‏ارزش و بی‏ربط تلقی شود، چنانچه در سنت افلاطونی این گونه تلقی می‏شد.ولی به محض آن که درجهء قابل توجه و چشمگیری از کنترل تکنولوژیک حاصل آید،توجه به این امر و توضیح و تبیین آن نیز الزامی‏ می‏شود.برتری علم مدرن ناشی از آن است که توضیحی بسیار ساده برای این مسأله ارائه می‏دهد،و این که توانسته است درک ما از جهان مادی را تا حد زیادی گسترش بخشد.روشن نیست که سنت افلاطونی دربارهء این پدیده چه می‏توانست بگوید،یا حتی برایدستیابی به نوعی توضیح به کجا می‏توانست رجوع کند.

در اینجا سر و کار ما نه با معیار مشترکی که از قبل پذیرفته شده،بلکه با سویه یا جنبه‏ای از فعالیت‏ خودمان است-یعنی همان پیوند میان پیشرفت علمی و دستاوردهای تکنولوژیک حاصل از آن-که در نظریات قدیمیتر همواره امری ضمنی یا تصدیق نشده باقی می‏ماند،ولی به محض آن که‏ در عمل تحقیق یابد دیگر نمی‏توان نادیده‏اش گرفت.نفس وجود پیشرفتهای تکنولوژیک،راه حل‏ مسأله را مشخص می‏کند.بدین طریق،مجموعه‏ای از کنشها و فعالیتها طرف مقابل بحث و گفتگو را، که واجد فرهنگی،قیاس‏ناپذیر است،به چالش می‏طلبد،البته نه با زبان خود او،بلکه بر حسب‏ واقعیاتی که او نمی‏تواند آنها را نادیده گیرد.و از بطن این چالش است که قضاوتها و احکام معتبر فرافرهنگی در باب برتری این یا آن فرهنگ برمی‏خیرد.

البته باید تکرار کنم که چیزی نظیر برهانی واحد در اثبات برتری جهانی( labolg )وجود ندارد. جدایی فهم طبیعت از همنوایی با جهان،برای اولی بسیار مفید بوده است.و به ظن قوی برای دومی‏ فاجعه‏بار بوده است.شاید حق با آن ناقدانی است که معتقدند ما در تمدن تکنولوژیک خویش‏ به طرزی فزاینده نسبت به خود و جهانمان بیگانه گشته‏ایم.و شاید بتوان این نکته را هم به مانند برتری علمی جهان مدرن به نحوی قانع کننده اثبات کرد.10

لیکن اثبات این نکته نیز به معنای ابطال آن برتری علمی نیست؛بلکه یگانه نتیجه‏اش آن است که‏ ما دو حکم فرافرهنگی در باب اثبات برتری در اختیار خواهیم داشت؛هر چند که متأسفانه هر یک از آنها به بعد یا ساحتی متفاوت تعلق دارد.در این صورت،به هنگام انتخاب شیوهء درست زندگی‏ بشری به ناچار می‏بایست با معمایی دردناک روبه‏رو شویم.و این شاید وضعیت یا سرنوشتی‏ واقعی ماست.ولی ممکن است معلوم شود که از هر دو جنبهء برتر هستیم.یا ممکن است راه حل‏ سومی درست از آب درآید.لیکن حکم جهانی نهایتا هر چه باشد،یقینا متکی بر این گونه قضاوتهای‏ فرافرهنگی خواهد بود،نه باطل کنندهء آنها.

این امر،به لحاظ احکام فرافرهنگی در باب سنجش عقلانیت در جوامع نظری و غیر نظری،چه‏ معنایی در بردارد؟به نظر من معنایش آن است که صدور چنین احکامی ممکن است.صدور این‏ احکام دقیقا در مواردی ممکن می‏گردد که ما با شکلی از قیاس‏نایذیری روبه‏رو می‏شویم،برای مثال‏ قیاس‏نایذیری میان باورهای نهفته در پس جادوگری بدوی و علم مدرن.

هر دو آنها صوری از بیان و توصیف را عرضه می‏کنند،و خصوصیات متفاوتی از جهان و کنش‏ بشری را به ترتیبی واضح و روشن به تصویر می‏کشند.از این لحاظ هر دو آنها درگیر نوع خاصی از فعالیت‏اند که طبق استدلال من برای عقلانیت امری اساسی و مرکزی است.لیکن یکی از دو فرهنگ‏ یقینا می‏تواند مدعی عقلانیتی والاتر،یا کاملتر،یا مؤثرتر شود،به شرط آن که بتواند بر اساس مقام و موقعیت خود به نظم یا ترتیبی دست یابد که روشنتر و واضحتر از دیگری است.

به نظر من فرهنگهای نظری می‏توانند در تقابل با فرهنگهای غیر نظری چنین ادعایی را طرح‏ کنند.اگر کسی،در مخالفت با این نظر،بپرسد که چرا نظام حاصل از فرهنگهای نظری از دیدگاه‏ فرافرهنگی روشنتر و واضحتر است،با قبول تفاوت موجود میان اهداف فعالیتهای مورد مقایسه،و با قبول این امر که دو فرهنگ برای تشخیص و تمیز فعالیتها شیوه‏های متفاوتی را به کار می‏گیرند، باید پاسخ داد که فرهنگهای نظری دست کم از برخی لحاظ به موفقیتهایی دست می‏یابند که‏ فرهنگهای غیر نظری الزاما ناچار از بذل توجه به آنهایند،و به واقع نیز هر باز که با هم برخورد کرده‏اند،بدون استثنا چنین اتفاقی رخ داده است.موفقیتهای عظیم یک فرهنگ نظری خاص در زمینهء تکنولوژی،یعنی همین فرهنگ علمی و مدرن خودمان،مورد مشخصی از همین امر است.

البته،این شکل خاص از برتری،بذل توجه به شیوه‏ای کاملا غیر نظری را نیز الرامی می‏کند.این‏ امر ما را به یاد عبارتی می‏اندازد که در قرن نوزدهم میان نیروهای استعماری بریتانیا در آفریقا رایج‏ بود:«هر اتفاقی هم که رخ دهد،ما تفنگ گاتلینگ داریم و آنها ندارند.»ولی همانطور که پیشتر گفتم، توجه الزامی به برتری تکنولوژیک در عین حال مبتنی بر دلایل محکم عقلی است.فقط از طریق‏ تفنگ گاتلینگ نبوده است که فرهنگهای نظری در طول زمان با برتری خویش فرهنگهای دیگر را تحت تأثیر قرار داده‏اند،و در نتیجه اشاعه یافته‏اند.این فرهنگها مدتها قبل از انفجار تکنولوژی‏ مدرن در حال گسترش بودند.

در این مورد نیز ممکن است ملاحظاتی که ما اعضای فرهنگهای نظری دیگر قادر به درک و تحسین آنها نیستیم،توازن ارزشی میان دو فرهنگ را به نفع فرهنگهای غیر نظری چنان بر هم زند که‏ ثابت شود شکل زندگی آنها در کل برتر است.ولی حتی در این صورت نیز مقایسه‏های‏ فرافرهنگی‏ای که ما در هر حال بدانها دست می‏یازیم،و به ویژه دعوی ما به عقلانیت بالاتر،باطل‏ نمی‏شود.این امر فقط باعث می‏شود که احکام و قضاوتهای ما تحت الشعاع قضاوتهای مهمتری‏ واقع شود که کفهء ترازو را به سود طرف مقابل سنگین می‏کند.

این استدلال بر نظریهء وینچ در مورد تکثیر معیارهای عقلانیت چگونه تأثیر می‏گذارد؟من، به یک معنا،کاملا با این نظر موافقم که باید نوعی تکثر معیارها را بپذیریم.جوامع متفاوت،مسایل را در قالب گفتارهایی صورتبندی و بیان می‏کنند که ممکن است کاملا با یکدیگر فرق داشته باشند؛ عدم علاقهء قوم آزاند به یافتن توضیحی برای تناقضاتی که اوانز-پریچارد دربارهء روش تشخیص جادوگری مطرح کرده بود،نمونه‏ای از همین تفاوت است.معیارها متفاوت‏اند،زیرا آنها به فعالیتها و کنشهایی قیاس‏نایذیری تعلق دارند.اما من برخلاف وینچ معتقدم که مثرت معیارها نافی قضاوت در مورد برتری نیست.به نظر من آن نوع کثرتی که در اینجا با آن مواجهیم،یعنی میان امور قیاس‏نایذیری، دقیقا راه را بر طرح چنین قضاوتهایی می‏گشایند.

ولی آیا این بدان معناست که باید آزاندها را مردمانی ضد عقلانی بخوانیم؟بیان چنین سخنی‏ ظاهرا به یک اندازه حاکی از حماقت و تکبر،هر دو است.و به واقع نیز چنین است،زیرا ما به طور طبیعی میان دو مورد زیر فرق می‏گذاریم:کسی که معیارهای اساسی بیان صحیح و روشن در فرهنگ‏ خویش را نقض می‏کند،و مردمانی که به فرهنگی متفاوت با معیارهای متفاوت،یا حتی پست‏تر، تعلق دارند.ما اصطلاح«غیر عقلانی»را فقط برای توصیف مورد اول به کار می‏بریم.بهمین دلیل‏ است که در بخش اول این نوشته چنین استدلال کردم که بیشتر اتهامات مربوط به عقل‏ستیزی که در جامعهء ما طرح می‏شوند،در ناسازگاری و عدم انسجام ریشه دارند.

اما مفهوم عقلانیت غنیتر از این است.عقلانیت متضمن چیزی بیش از پرهیز از عدم انسجام‏ است.آن چیز بیشتری که در عقلانیت نهفته است،در هیأت احکامی جلوه‏گر می‏شود که ما به هنگام‏ مقایسهء فرهنگها و کنشهای قیاس‏نایذیری صادر می‏کنیم.این احکام و قضاوتها ما را به ورای معیارهای‏ صوری عقلانیت می‏برند،و کنشهای انسانی معطوف به بیان را به ما نشان می‏دهند،کنشهایی که‏ به عقلانیت و ارزش آن معنا می‏بخشند.

این نوشته ترجمه‏ای است از:

selrahC rolyaT ," ytilanoitaR ", ni ytilanoitaR dna msivitaleR , silloH.M.de dna sekuL.S , lisaB llewkcalB , drofxO ,1990. .pp 87-106.

مآخذ و پی‏نوشتها:

(1). hcniW.P ," gnidnatsrednU a evitimirP yteicoS ", naciremA lacihposolihP ylretrauQ ,1(1964), .pp 307-24.

(2). .dibl , .p 315.

(3). .dibI , .p 379.

(4). .dibI , .p 321.

(5). nI nosliW.R ( de ), ytilanooitaR ( llewkcalB , drofxO ,1970). .pp 137-77.

(6). .dibI , .pp 240-68.

(7). tfahraW.S ( de ), sicnarF nocaB : A noitceleS fo sih skroW ( otnoroT ,1965), .p 17.

(8).این گفته تا حد زیادی ساده‏گرایانه است.می‏توان استدلال کرد که یکی از انگیزه‏های طرد مفهوم جهان به منزلهء نظامی‏ با معنا،ماهیت کلامی داشت.این امر تا حدی در زبان بیکن-اشارات او به«بتها»-و یا در آثار مرسن مشهود است. همانطور که برخی متفکران نام‏گرا در اواخر قرون وسطی می‏پنداشتند،مفهوم جهان به منزلهء یک نظام مستقل و توجیه کنندهء خویش با اعتقاد به تعالی و حاکمیت خالق ناسازگار محسوب می‏شد.به گفتهء بیکن،مشاهدهء واقعیت‏ «بدون توسل به خرافات یا ریاکاری،یا خطا و اشفتگی»به معنای همنوا شدن با خداوند است.اما این امر در عین حال به معنای نفی یگانگی فهم علمی جهان با خرد و حکمت بود.

(9). hcniW ," gnidnatsrednU a evitimirP yteicoS ", .p 319.

(10). nI yawkooH.C ( de ), noitcA dna noitaterpretnI ( egdirbmoC ytisrevinU sserP ,1979), .p 2.

(11).مطمئنا الگوی علوم طبیعی که فهم و همنوایی را از هم جدا می‏سازد،از طریق کاربردهای نابجا و متوالی‏اش در علوم‏ انسانی طی چند قرن گذشته،هرج و مرج بیسیاری به وجود آورده است.لیکن این امر،اعتبار این الگو به مثابهء رهیافتی خاص به طبیعت بیجان را نقض نمی‏کند.